

**CHINA ZWISCHEN KAPITALISMUS UND KON-
FUZIANISMUS – EINE BETRACHTUNG AUS
MISSIOLOGISCH-THEOLOGISCHER
PERSPEKTIVE:**

DIE BEDEUTUNG DER KONFUZIANISCHEN MORALPHILOSOPHIE
FÜR DIE KONTEXTUALISIERUNG UND IMPLEMENTIERUNG
BIBLISCHER WIRTSCHAFTSETHIK
IM KONTEXT DER MARKTWIRTSCHAFTLICHEN STRUKTURANPASSUNGEN
IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA

Wissenschaftliche Hausarbeit

Vorgelegt in der Abteilung Missionswissenschaft,

Freie Theologische Akademie,

Erstgutachter: Dr. Friedemann Walldorf

Zweitgutachter: Prof. Dr. Klaus W. Müller

Dissertation

University of Gloucestershire

M. A. in Biblical and Theological Studies

Rd. 26.500 Wörter

Andreas Rauhut

Gießen, 2007

I. EINLEITUNG.....	5
A. PROBLEMHORIZONT UND ZIEL DER UNTERSUCHUNG	5
B. RELEVANZ DES THEMAS	7
C. METHODISCHES VORGEHEN	9
II. ETHISCHE GRUNDLAGEN MARKTWIRTSCHAFTLICHER THEORIEN	11
A. DIE KONSTITUTIVA DER MARKTWIRTSCHAFT	11
B. ADAM SMITH.....	12
1. <i>Metaphysik: Deismus und der Glaube an eine weise Natur</i>	13
2. <i>Gesellschaftsverständnis</i>	14
3. <i>Die Bedeutung und Funktion der Selbstliebe</i>	15
4. <i>Die Bedeutung, Genese und Funktion der Sympathie</i>	16
5. <i>Verteilungsgerechtigkeit</i>	17
6. <i>Wertekanon</i>	18
C. FRIEDRICH VON HAYEK.....	19
1. <i>Freiheit und Gemeinwohl in einer spontanen Marktordnung (Katallaxie)</i>	20
2. <i>Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ und das Problem der dis-tributiven Gerechtigkeit</i>	21
3. <i>Der Begriff ‚Gleichheit‘ im Widerspruch zwischen Regelmäßigkeit und materieller Gleichheit</i>	22
4. <i>Spontane Ordnungen als Produkt gesellschaftlicher Evolution</i>	23
5. <i>Die Moral einer freien Gesellschaft</i>	23
D. SYNTHESE DER ETHISCHEN BASIS MARKTWIRTSCHAFTLICHEN DENKENS NACH SMITH UND HAYEK	24
III. WIRTSCHAFTSETHISCHE IMPLIKATIONEN KONFUZIANISCHER SOZIALETHIK	26
A. DIE WIRTSCHAFTSETHISCHE RELEVANZ DES KONFUZIANISMUS.....	26
B. ENTSTEHUNGSGESCHICHTE UND IDEOLOGISCHER KERN DES KONFUZIANISMUS: HARMONIE DURCH SELBSTVERVOLLKOMMUNUNG UND HIERARCHIE	27
1. <i>Die zeitgeschichtlichen Hintergründe und Anlässe der Lehren des Konfuzius</i>	28
2. <i>Der geordnete Staat und die Selbstvervollkommnung des Einzelnen</i>	28
3. <i>Ordnung durch Tugend</i>	29
4. <i>Herrschaft der Tugendhaften: Das Ideal des Gentleman</i>	29
5. <i>Konfuzianismus als Rollen- und Pflichtenethik</i>	30
6. <i>Kindliche Pietät (Xiao) als zentrale Tugend innerhalb der konfuzianischen Rollenethik</i> ..	31
7. <i>Entstehung und Kern des Neokonfuzianismus</i>	31
8. <i>Konfuzianische Ethik heute</i>	32
C. DIE BEDEUTUNG DER TRANSZENDENZ IM KONFUZIANISMUS	33
1. <i>Marginale Bedeutung der Transzendenz trotz spiritueller Moralfokussierung</i>	33
2. <i>Der Transzendenzcharakter des Dao</i>	33
3. <i>Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits</i>	34
4. <i>Soziologische Auswirkungen mangelnder Jenseits-Vorstellungen</i>	34

D.	ANTHROPOLOGIE: MENSCHENBILD UND GESELLSCHAFTSVERSTÄNDNIS IM KONFUZIANISMUS	
		35
1.	<i>Der Einzelne und die Familie</i>	35
a)	Das zum Guten erziehbare Individuum	35
b)	Der familiär-kollektivistische Charakter chinesischer Sozialordnungen	36
2.	<i>Gesellschaftsordnung und Staat</i>	38
E.	DER GESELLSCHAFTSETHISCHE WERTEKANON DES KONFUZIANISMUS	39
F.	KONKRETE WIRTSCHAFTSETHISCHE IMPLIKATIONEN DES KONFUZIANISMUS	41
1.	<i>Gewinnstreben und Eigennutz im Konfuzianismus</i>	41
2.	<i>Die Bedeutung von Reichtum und Wohlstand</i>	42
3.	<i>Besitz in konfuzianischer Sittentradition</i>	43
4.	<i>Arbeit als Wertschöpfung für die Familie</i>	43
5.	<i>Konsum</i>	44
6.	<i>Wettbewerb und Verteilungsgerechtigkeit:</i>	44
7.	<i>Staatliche Regulierung der Wirtschaft (Steuern u.ä.)</i>	45
8.	<i>Die Bedeutung des Kollektivsinns – Die Familie als wirtschaftliche Basiseinheit</i>	45
IV.	MARKTWIRTSCHAFT UND KONFUZIANISMUS: EINE VERGLEICHENDE	
	DARSTELLUNG DES ETHISCHEN KOMPATIBILITÄTSPOTENTIALS	47
A.	METAPHYSISCHE GRUNDANNAHMEN	47
B.	ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNGEN.....	48
C.	DIE GESELLSCHAFTSORDNUNG	48
1.	<i>Zweck vs. Mittel als Zentrum der gesellschaftlichen Ordnungsidee</i>	48
2.	<i>Zentrale Elemente der Gesellschaftsordnung</i>	49
D.	WERTEKANON	50
E.	SPEZIFISCH WIRTSCHAFTLICHE ASPEKTE DES VERGLEICHS.....	52
V.	GRUNDLAGEN BIBLISCHER WIRTSCHAFTSETHIK IN DER	
	AUSEINANDERSETZUNG MIT KAPITALISTISCHEN IDEALEN	53
A.	PROLEGOMENA.....	53
1.	<i>Eingrenzung der Diskussionsbasis: Die Bedeutung sozialer Verantwortung in der</i> <i>Missiologie</i>	53
2.	<i>Überblick und Einordnung: Die missiologische Diskussion sozialer Verantwortung in der</i> <i>ÖRK und der Lausanner Bewegung und die Position Ronald Siders und Christopher Wrights</i>	54
B.	TRANSZENDENZ ALS UMFASSENDE BEZUGSGRAHMEN: DAS WESEN GOTTES	57
1.	<i>Die Bedeutung göttlicher Transzendenz im christlichen Glauben</i>	57
2.	<i>Das Wesen göttlicher Trinität: Personalität in Beziehung und Hingabe</i>	58
C.	ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLEGUNGEN: DER MENSCH ALS GEFALLENES EBENBILD GOTTES	59
1.	<i>Das Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes</i>	59
2.	<i>Der Fall und seine Auswirkungen auf den Einzelnen und die Gemeinschaft</i>	60
D.	RESTAURATIONSORDNUNGEN GOTTES	61
1.	<i>Mission Dei als umfassendes Heilshandeln Gottes</i>	61
2.	<i>Die paradigmatische Bedeutung der Sozialordnungen Israels</i>	62
3.	<i>Das angebrochene Reich Gottes und der Auftrag der Gemeinde</i>	63
4.	<i>Relevanz und Reichweite biblischer Wirtschaftsethik</i>	64

E.	WIRTSCHAFTSETHISCHE IMPLIKATIONEN DER RESTAURATIONSORDNUNGEN GOTTES.....	65
1.	<i>Der Einzelne in Freiheit und Gemeinschaft</i>	65
2.	<i>Der biblische Gerechtigkeitsbegriff als Synthese aus den Idealen formaler und materialer Gleichheit</i>	66
3.	<i>Gemeinschaftliches Teilen natürlicher Ressourcen</i>	68
4.	<i>Das Recht und die Verpflichtung zur Arbeit</i>	69
5.	<i>Wirtschaftliches Wachstum</i>	70
6.	<i>Gemeinschaftliches Teilen der Produkte ökonomischer Aktivität</i>	70
7.	<i>Armut und Unterdrückung: Gott als Gott der Armen</i>	71
8.	<i>Die wirtschaftspolitische Aufgabe der Regierung</i>	72
F.	ZUSAMMENFASSUNG: GRUNDPRINZIPIEN BIBLISCHER WIRTSCHAFTSETHIK IN DER AUSEINANDERSSETZUNG MIT DEM KAPITALISMUS.....	72
VI.	SYNTHESE: THEOLOGISCHE BEWERTUNG DER ANALOGIEN UND DISSONANZEN ZWISCHEN MARKTWIRTSCHAFTLICHER ETHIK UND KONFUZIANISCHER MORALPHILOSOPHIE.....	75
A.	METHODISCHES.....	75
B.	KONTINUITÄTEN ZWISCHEN KAPITALISMUS UND KONFUZIANISMUS IN BIBLISCHER BEWERTUNG.....	75
C.	DISKONTINUITÄTEN ZWISCHEN KAPITALISMUS UND KONFUZIANISMUS AUS SICHT DER BIBLISCHEN BEWERTUNG.....	78
D.	FAZIT: ERTRAG DER ARBEIT, OFFENE FRAGEN, KONKRETE HANDLUNGSANWEISUNGEN.....	80
VII.	BIBLIOGRAPHIE.....	83
VIII.	ANHANG.....	92
A.	ZUR WIRTSCHAFTSLAGE IN DER VR CHINA.....	92
B.	SOZIALSTRUKTURPHÄNOMENOLOGISCHER VERGLEICH WESTEUROPÄISCHER UND KONFUZIANISCHER KULTUREN.....	93

I. Einleitung

„Im Westen wird kaum zur Kenntnis genommen, dass in China eine geistliche Erweckung parallel zum wirtschaftlichen Aufschwung stattgefunden hat. ... Und das Christentum wächst schneller als die Wirtschaft. Wenn diese Christen ihre christlichen Werte ins Geschäftsleben bringen, wird China ein Segen für die Welt sein.“¹

A. Problemhorizont und Ziel der Untersuchung

Betrachten wir China zu Beginn des neuen Jahrtausends aus rein säkularer Perspektive, dann sehen wir als erstes ein Land mit einem unglaublichen ökonomischen Wachstum, welches im Begriff steht, in absehbarer Zeit, die bedeutendste Wirtschaftsnation dieser Welt zu sein.² Gleichzeitig erkennen wir, dass eben dieses markante Wachstum maßgeblich mit der wirtschaftlichen Öffnung Chinas für westliche Wirtschaftsformen zusammenhängt.³ Wenn das anfängliche verwunderte Staunen des Betrachters nachlässt und er sich in seiner Beobachtung den soziologischen Folgen dieser Entwicklung zuwendet, dann entdeckt er, dass beinahe alle Teilaspekte menschlichen Daseins von diesem gigantischen sozioökonomischen Transformationsprozess verändert werden: Sei es das durchschnittliche Lebensniveau und die relative Verteilung der vermehrten Güterproduktion, sei es das Familienbild und der Kanon gesellschaftlicher Werte, seien es die persönlichen Karrieremöglichkeiten und die soziale Ausdifferenzierung einer (ehemals) kommunistischen Gesellschaft – überall erkennen wir die Konsequenzen der Übernahme einer marktwirtschaftlichen Ordnung.⁴

Betrachten wir nun China aus geistlicher Perspektive, dann sehen wir in den letzten 40 Jahren ein unglaubliches Wachstum der Christenheit in China: Die Zahl protestantischer und katholischer Christen in China wuchs von etwa 1,5 Mio im Jahre 1970 auf ca.

¹ Aussage des chinesischen Ökonomen Professor Zhao Xiao. Aus „Interview mit dem chinesischer Wirtschaftsprofessor Zhao Xiao“, idea schweiz Nr. 5 (2007).

² China hat hatte 2005 das zweithöchste Bruttoinlandsprodukt nach Kaufkraftparität. Quelle: „Liste der Länder nach Bruttoinlandsprodukt“, [http://de.wikipedia.org/wiki/Liste der L%C3%A4nder nach Bruttoinlandsprodukt](http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_L%C3%A4nder_nach_Bruttoinlandsprodukt) vom 24.4.2007. auf der Basis von Statistiken der Central Intelligence Agency: „Rank Order - GDP (purchasing power parity)“, <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/rankorder/2001rank.html> vom 24.4.2007. Noch greifbarer wird diese Tendenz an folgenden Zahlen: Während China 1980 nur 3,5% zum Welt-BIP beisteuerte, waren es 2005 schon 16,8%. Der Beitrag der USA zum Welt-BIP betrug 19,7%.

³ Im Folgenden werden die charakteristischen Grundmuster westlicher Wirtschaft unter den Oberbegriff Marktwirtschaft oder Kapitalismus zusammengefasst, wobei die beiden letzteren referenzidentisch, also synonym, verwendet werden.

⁴ Näheres zum Wesen und den Folgen der marktwirtschaftlichen Strukturtransformation findet sich in: Carsten Herrmann-Pillath, „Chinesische Identität und langfristiger sozioökonomischer Wandel“, *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Hg. Carsten Herrmann-Pillath / Michael Lackner, 2. Aufl., Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2000, S. 58-76.

90 Mio im Jahr 2000.⁵ Das entspricht einer etwa 60-fachen Vermehrung in weniger als einem halben Jahrhundert. 7,1% der Landesbevölkerung Chinas sind bereits Christen und der bei weitem größte Teil dieser Christen hat sein Zuhause in protestantischen Gemeinden.

Verbindet man das Säkulare mit dem Geistlichen, dann stellt sich die Frage, wie die Christenheit in China in richtiger Weise mit den gravierenden Umwälzungen der neuen wirtschaftlichen Orientierung ihres Landes umgehen soll. Das Phänomen der Gleichzeitigkeit der wirtschaftlichen Explosion und geistlichen Massenerweckung ist einzigartig, birgt enorme Transformationspotentiale in sich und verlangt deshalb umso nachhaltiger eine grundsätzliche theologische Reflexion dieser Zusammenhänge. Der sich hier auftuende Problemhorizont besteht also im weitesten Sinne darin, eine biblisch fundierte und kontextuell reflektierte Wirtschaftsethik für den chinesischen Kulturraum zu erstellen.

Nähert man sich dieser Aufgabe, dann gilt es unbedingt zu beachten, dass die mehr als 2500 Jahre alte Kultur- und Philosophiegeschichte Chinas vielfältige und umfassende Moraltraditionen kennt, die als kulturinhärente Ansatzpunkte für die Erstellung einer biblischen Wirtschaftsethik enormen Wert haben und auf keinen Fall übersehen werden dürfen. Welche Funktion hat also die chinesische Moralphilosophie für die kontextualisierte Implementierung einer biblisch-kritischen Bewertung marktwirtschaftlicher Ideologie?

Innerhalb dieser Fragerichtung beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit einem spezifischen Teilaspekt: Die Arbeit möchte in einer vergleichenden Darstellung von westlichem Kapitalismus und chinesischem Konfuzianismus die ideologischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten dieser beiden Systeme klar herausarbeiten und dadurch helfen, die wechselseitigen Beeinflussungspotentiale der beiden Gesellschaftsordnungen im chinesischen Kontext einer biblisch-theologischen Bewertung zugänglich zu machen.

Der Konfuzianismus bildete den „Hauptstrom der chinesischen Philosophie während der meisten Zeit der vergangenen 2000 Jahre“⁶ und seine Schriften galten als „genauso unangreifbar wie die ... biblischen Schriften“⁷ im christlichen Abendland. Bis zum Be-

Diese und alle weiteren statistischen Angaben entstammen dem *World Christian Encyclopedia: A Comparative survey of churches and religions in the modern world*, Bd. 1: *The World by Countries, Religions, Churches, Ministries*, Hg. David Barrett / George T. Kurian / u.a., Oxford: University Press, 2001, S. 191.

Andere Werke geben leicht abweichende Zahlen an, aber die Tendenz ist eindeutig dieselbe.

⁶ „Konfuzianismus“, *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, Hg. John Bowker, Darmstadt: WBG, 1999, S. 558. Siehe auch: Gordon S. Redding, *The Spirit of Capitalism*, Berlin / New York: de Gruyter, 1990, S. 43: Der Großteil der chinesischen Philosophischen Traditionen ließe sich unter dem „convenient label of Confucianism“ zusammenfassen.

⁷ „Konfuzianische Klassiker“, *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen*, S. 557.

ginn des 20. Jh. war der Konfuzianismus „die Basis der Staatsideologie in China.“⁸ Auch heute prägt der Konfuzianismus als Sozialethik die moralischen Verhaltensweisen der Chinesen nachhaltig.⁹ Deshalb ist es sinnvoll, sich bei der Suche nach kulturinhärenten ethischen Bewertungsrastern für den z. Zt. stattfindenden umfassenden sozio-ökonomischen Transformationsprozess in China mit dieser starken ethischen Tradition zu beschäftigen. Dabei muss allerdings vollkommen klar sein, dass das chinesische Moralbewusstsein neben dem Konfuzianismus auch maßgeblich vom Buddhismus und Taoismus geprägt wurde, was in dieser Arbeit jedoch leider nur punktuell berücksichtigt werden kann. Die Aufgabe dieser Arbeit besteht also darin heraus zu finden, inwieweit konfuzianische Ethik in China die biblisch-theologische Kritik¹⁰ an der Marktwirtschaft unterstützt oder aber gerade abschwächt.

B. Relevanz des Themas

Wenn man sich fragt, welche grundlegende Relevanz dieses Thema besitzt, dann sollte man sich die folgenden Tatsachen vor Augen führen:

- 1.) Ein marktwirtschaftliches Ordnungssystem verlangt in besonderer Weise nach einer ethischen Fundierung. Das Funktionieren von nutzenmaximierender und gewinnorientierter Wirtschaft kann nur gesichert werden, wenn jeder Wettbewerbsteilnehmer ethische Minimalvoraussetzungen mitbringt. Diese notwendigen moralischen Qualitäten müssen den Marktteilnehmern exogen vorgegeben werden; sind als solche nicht Teil der Wirtschaftsordnung, sondern Teil der jeweiligen Moraltraditionen.¹¹ Plastische Beispiele, die aus dem Mangel einer solchen indigenen ethischen Fundierung des neuen Wirtschaftssystems resultieren, sind in China bereits sehr augenfällig:
 - Im Zuge der Privatisierung von staatlichen Unternehmen wird Korruption besonders unter Parteikadern zu einem substanziellen Problem, das die wirtschaftliche Entwicklung des Landes nachhaltig schädigt.¹²

⁸ „Die asiatischen Religionen im Überblick“, *Harenberg Lexikon der Religionen: Die Religionen und Glaubengemeinschaften der Welt – Ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft*, Dortmund: Harenberg, 2002, S. 764.

⁹ „Religion in der Volksrepublik China“, http://de.wikipedia.org/wiki/Volksrepublik_China#Religion_am_9.4.2007.

¹⁰ „Kritik“ wird hier immer im Sinne einer Bewertung verstanden, die sowohl die positiven als auch die negativen Dimensionen eines Systems expliziert.

¹¹ Siehe: Werner Lachmann, *Wirtschaft und Ethik: Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns*, Stuttgart: Hänsler, 1987, S. 237. Siehe auch Wilhelm Röpke, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, 5. Aufl. Bern / Stuttgart: Haupt, 1979.

Zur Notwendigkeit der ethischen Fundierung siehe auch die Aussagen Adam Smiths: Kap II C 3 dieser Arbeit

¹² Zu diesem Zusammenhang siehe: Shang-Jin Wei, „Corruption in Economic Development: Beneficial Grease, Minor Annoyance, or Major Obstacle?“, <http://www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/wei.pdf> vom 20.4.07.

- Der Mangel an verantwortungsbewusstem Umgang mit den natürlichen Ressourcen verursacht in China Kosten in Höhe von 7-10% des jährlichen BSP, was in etwa der Wachstumsrate der gesamten chinesischen Volkswirtschaft entspricht.¹³
- Die ungleiche Verteilung des erwirtschafteten Reichtums in China nimmt seit der marktwirtschaftlichen Öffnung rapide zu. So stieg der GINI-Koeffizient im Jahre 2005 auf 0,44 und erreicht wahrscheinlich bald alarmierende Werte.¹⁴
- 2.) Gemäß Max Webers religionssoziologischen Untersuchungen konnte sich der ‚Geist des Kapitalismus‘ nur auf dem ethischen Fundament des protestantischen Puritanismus entwickeln.¹⁵ Da auch chinesische Akademiker diesen Zusammenhang kennen, besteht die potentielle Gefahr, ethische Dimensionen der Marktwirtschaft unreflektiert mit denen des ‚westlichen‘ Christentums zu identifizieren. Diese Tendenz kann auch Christen leicht über die Notwendigkeit einer biblischen Marktwirtschaftskritik hinwegtäuschen. Das Potential, diesem Trugschluss zu erliegen, steigt in dem Maße, wie sich chinesische Christen in Folge ihrer Bekehrung bewusst von ihrem eigenen ethischen Kulturhintergrund trennen und ihre alten Werte aufgeben, die aber eventuell noch für eine gesunde Kritik am neuen Wirtschaftssystem äußerst hilfreich sein könnten.¹⁶
- 3.) Im Zuge der gesellschaftlichen Veränderungen entsteht für Christen in China eine Vielzahl von äußerst praktischen Fragen. Drei davon seien hier exemplarisch genannt:
 - a) Sollen Christen in China danach streben, im neuen System reich zu werden, um ihre Mittel und ihre Position positiv für die Gemeinde einsetzen zu können?
 - b) Welche Verantwortung haben Christen bei der Versorgung der Opfer der negativen Folgen des sozialen Wandels?
 - c) Welche mikro- und makroökonomischen Veränderungen sollte die steigende Anzahl von Christen in den chinesischen Regierungsbüros initiieren?
- 4.) In China besteht z. Z. unter Akademikern ein ungeheures Interesse an europäischer Kultur als Basis des westlichen Kulturerfolgs. Es ist modern, Weihnachten zu feiern und sich für das Christentum zu interessieren.¹⁷ Daraus resultiert eine ungemein große Offenheit für westliche Werte und Sozialordnungen. Diese Offenheit gilt es ge-

¹³ Aussage des Wirtschaftswissenschaftlers Prof. Dr. Hermann Sautter in einem privaten Gespräch am 7.2. 2007.

¹⁴ Quelle: Human Development Report 2005, http://hdr.undp.org/reports/global/2005/pdf/HDR05_chapter_2.pdf, S.55 vom 24.4.2007. Der GINI-Koeffizient ist ein Maßstab für die relative Verteilungsgerechtigkeit eines Landes und wird auf einer Skala zwischen 0 und 1 bzw. 0 - 100% angegeben. Dabei bedeutet 0 totale Ausgeglichenheit und 1 maximale Unausgeglichenheit. Zum Vergleich: Schweden hat einen GINI-Koeffizient von 0,25 und Deutschland von 0,3. Die USA weisen einen ähnlich hohen Wert wie China auf. Vor 30 Jahren war China allerdings noch das egalitärste Land der Welt.

¹⁵ Max Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Religion und Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt am Main: zweitausendeins (Lizenzausgabe mit Genehmigung des Melzer Verlag), 2006, S. 23-183.

¹⁶ Dieser Zusammenhang ergibt sich allein auf der Basis einer systematischen Betrachtung der Zusammenhänge und drückt eine gewisse Wahrscheinlichkeit oder Tendenz aus, die sich empirisch mit Sicherheit erhärten ließe, was jedoch im Rahmen dieser Arbeit nicht geschehen kann.

¹⁷ Siehe die Broschüre „Gebet für Chinesen - April bis Juni 2007“, Hg. ÜMG / OMF International, Am Flensunger Hof 12, 35325 Mücke, 2007.

zielt und kontextuell reflektiert, d.h. auf den konfuzianischen Hintergrund abgestimmt, zu nutzen, um das Evangelium vorzuleben und Gottes rettende und transformierende Botschaft weiterzugeben. Wenn die Chinesen nach der Übernahme westlicher Wirtschaftsformen im Kampf mit den sozialen Konsequenzen derselben nach Lösungen suchen, sollten die Christen die ersten sein, die den Chinesen helfen die Hintergründe dieser Probleme zu verstehen.

C. Methodisches Vorgehen

Um das Thema dieser Arbeit zweckmäßig behandeln zu können, ist es sinnvoll, nacheinander folgende Fragen zu bearbeiten:

- (1) Was sind die ethischen und weltanschaulichen Grundprinzipien des Kapitalismus?
- (2) Welche wirtschaftsethisch relevanten Grundelemente beinhaltet die konfuzianische Moralphilosophie?
- (3) Welche ethischen Überlappungen und welche Diskrepanzen existieren zwischen Kapitalismus und Konfuzianismus?
- (4) Wie lassen sich die erarbeiteten Überlappungen und Diskrepanzen vor dem Hintergrund einer biblischen Marktwirtschaftskritik bewerten?

Da ein Vergleich zwischen Marktwirtschaftstheorien und konfuzianischen Moralphilosophien sich dem Problem völlig unterschiedlicher Denkwelten stellen muss,¹⁸ kann solch ein Vergleich nur auf einem hohen Abstraktionsniveau stattfinden. In diesem Sinne fordert ein angemessener Umgang zunächst eine induktive Darstellung der Systeme in ihren je eigenen Welten und Kategorien. Hierbei konzentriert sich die Arbeit primär auf die wirtschaftsethisch relevanten Aussagen der jeweiligen Tradition.

Gemäß den o. g. Fragen gliedert sich diese Arbeit wie folgt:

- Im ersten Hauptkapitel (*II*) soll durch die Auseinandersetzung mit den Hauptwerken zweier bedeutender kapitalistischer Wirtschaftstheoretiker (Adam Smith und Friedrich von Hayek) ein gewisses eingegrenzt repräsentatives **Paradigma marktwirtschaftlicher Ethik** herausgearbeitet werden.
- Im zweiten Hauptkapitel (*III*) wird dann nach einer Einführung in die **konfuzianische Moralphilosophie** deutlich gemacht, welche wirtschaftsethisch relevanten Tendenzen die konfuzianische Ideologie beinhaltet. Um diese wirtschaftsethische Fokussierung der Darstellung konsequent durchzuhalten, wurden als Quellen für das gesamte Kapitel vorwiegend solche Werke benutzt, die sich mit den wirtschaftlichen Implikationen und Folgen des Konfuzianismus beschäftigen.

¹⁸ Dieses Problem betrifft nicht nur die unterschiedlichen Inhalte, sondern auch die verschiedenartige Strukturierung der jeweiligen Wirklichkeitsreflexion.

- Im **Vergleichskapitel (IV)** wird der Versuch unternommen, die beiden Typen von Gesellschaftsethiken (*II* und *III*) so mit einander zu vergleichen, dass dabei ideologische Analogien und Diskrepanzen klar zu Tage treten.
- Um diesen Befund nunmehr einer biblisch-theologischen Bewertung zugänglich zu machen, geht es zunächst einmal im vierten Hauptkapitel (V) darum, die wesentlichen **Grundprinzipien der biblischen Wirtschaftsethik** kennen zu lernen, die für die Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus bedeutsam sind. An dieser Stelle jedoch erscheint eine unüberschaubare Vielzahl von unterschiedlichen theologischen Teildiskussionen im Blickfeld, so dass sich die vorliegende Arbeit darauf beschränken wird, ausschließlich die missiologische Debatte zur sozialen Gerechtigkeit als Basis für ihre biblisch-theologische Reflexion zu benutzen. Innerhalb der missiologischen Debatte wird sich die Arbeit verstärkt mit den Positionen Ronald Siders und Christopher Wrights beschäftigen, da beide das Anliegen teilen, auf der Basis der biblischen Offenbarung auf konstruktive Weise klare Leitlinien für wirtschaftliche Interaktion zu etablieren.
- Im abschließenden fünften Hauptkapitel soll dann **bewertet** werden, wie die erkannten Kontinuitäten und Brüche im Wertekanon und im Menschen- und Gesellschaftsverständnis biblisch zu bewerten sind: Dabei soll einerseits besonders auf kritisch zu hinterfragende Kontinuitäten zwischen Kapitalismus und Konfuzianismus hingewiesen werden, da an diesen Stellen das Gefahrenpotential für kulturelle „blindspots“ durch die Kontinuität potenziert wird. Andererseits müssen diejenigen Diskontinuitäten ins Blickfeld gerückt werden, bei denen der Konfuzianismus die biblische Bewertung der Marktwirtschaft untermauert und damit Ausdruck eines kulturinhärenten Kritikpotentials ist.

Das Ergebnis dieser Untersuchung möchte allen denjenigen helfen, die mitten in der Konfrontation des in China stattfindenden sozioökonomischen Wandel stehen und darum ringen, sich klare biblische Beurteilungskriterien für die unterschiedlichen Facetten dieses Wandel zu erarbeiten.

II. Ethische Grundlagen marktwirtschaftlicher Theorien

A. Die Konstitutiva der Marktwirtschaft

Bevor wir uns nun mit den wirtschaftsethischen Grundlagen der Marktwirtschaft auseinandersetzen, wollen wir einleitend grundsätzlich betrachten, was die wesentlichen Merkmale einer Marktwirtschaft sind¹⁹:

Marktwirtschaftliche Gemeinschaften sind *Zusammenschlüsse freier Individuen*, die sich durch eine *liberale Wirtschaftsgesinnung* kennzeichnen. Zentraler Ausdruck dieser Wirtschaftsliberalität ist die Anerkennung des *Privateigentums*²⁰. Die marktwirtschaftliche Anthropologie betrachtet den Menschen als *rational handelndes* und *Eigennutz orientiertes* Wesen. Deshalb richtet sich das produktive Streben jedes Einzelnen im marktwirtschaftlichen Modell immer auf *individuelle Gewinnmaximierung*.

Da jeder Einzelne aber dann am effizientesten arbeitet, wenn er sich auf eine Tätigkeit spezialisieren kann, kommt es zu einer umfassenden *Arbeitsteilung* und in folge dessen zum marktlichen *Austausch* der angebotenen Güter. Der Wert dieser Güter wird dabei durch das Verhältnis von Angebot und Nachfrage bestimmt, welches dann im *Preis* eines Produktes erkennbar wird. Der Preis dient dabei als *Informationsträger der Knappheit* dieses bestimmten Produktes. Es ist wichtig zu betonen, dass Arbeitsteilung und Spezialisierung erst durch offene Märkte möglich werden.

Die Freiheit des Einzelnen kombiniert mit der Institution des Marktes führt zum *Wettbewerb* als Auslesefunktion der jeweils besten und günstigsten Angebote. Der Wettbewerb wird gekennzeichnet von (1) ständigem Streben nach kostengünstiger Produktion, (2) Gewinn bringenden Neuerungen (Innovation) und (3) marktlicher Expansion der einzelnen Wettbewerbsteilnehmer.

Diese wettbewerbliche Ausgangssituation verlangt notwendigerweise eine ausgesprochen hohe *Mobilität von Investitionskapital* und *Arbeitskraft*, weil alle Produktivfaktoren²¹ sich den Forderungen des Marktes optimal anpassen müssen, um im Wettbewerb bestehen zu können. Die hohe Anpassungsbereitschaft der Produktivfaktoren

¹⁹ Der folgende Überblick ist eine Zusammenstellung unterschiedlicher Lexikonartikel, die inhaltlich in den hier dargestellten Grundzügen übereinstimmen und jeweils nur andere Schwerpunkte setzen: „Kapitalismus“, *Der große Brockhaus*, Bd. 6, 18. Aufl., Wiesbaden: F.A. Brockhaus, S. 151f; Bert F. Hoselitz, „Capitalism“, *American Peoples Encyclopaedia*, Bd. 4, ND, New York: Grolier, 1967, S. 235-239; Horst Feldmann, „Kapitalismus“, *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart: Kohlhammer, 2001, S. 794-808.

²⁰ Privateigentum in der Wirtschaftswissenschaft u.a. durch das Recht definiert, andere vom Nutzen des eigenen Eigentums auszuschließen.

²¹ Als Produktivfaktoren bezeichnet man Arbeit, Kapital und Boden. Aus: Feldmann, „Kapitalismus“, S. 795.

(freie Faktormärkte) wiederum bewirkt eine Produktions-ideale Organisation und Planung des Zusammenspiels von Güter- und Faktormärkten.²²

Diese marktwirtschaftliche Grundordnung bewirkt ein sehr *hohes Maß an Kapitalbildung*, da (1) die Zusicherung des Privateigentums die Motivation zur Kapitalbildung stärkt und (2) der existenzielle Wettbewerbsdruck zwangsläufig die Leistungsbereitschaft fördert. Ein hohes Maß an Kapitalbildung wiederum steigert die Produktivität einer Wirtschaft (Massenproduktion) und erhöht dadurch die Güterversorgung der Konsumenten. Man spricht von einer Wohlstandsmehrung.²³

Aus ethischer Perspektive muss betont werden, dass eine Marktwirtschaft einerseits bestimmte moralische Werte als funktionale Voraussetzung benötigt und andererseits einige dieser Werte auch aktiv fördert: Dabei sind Ehrlichkeit, Fleiß, Pflichtgefühl, Vertragstreue, Sparsamkeit und (Zweck-)Rationalismus von ebenso zentraler Bedeutung wie die gesellschaftliche Akzeptanz beruflicher Leistung, wirtschaftlicher Erfolge und hoher Gewinne.

Der Staat hat in einer Marktwirtschaft folgende Aufgaben: (1) Zusicherung des Schutzes von Eigentum und Freiheit durch allgemeine, gleiche, abstrakte und verbindliche Regeln. (2) Sicherstellung des Wettbewerbs. (3) Begrenzung der negativen externen Effekte wirtschaftlichen Handelns, (4) Bereitstellung öffentlicher Güter und (5) Verwirklichung sozialer Ziele. Darüber hinaus sollte der Staat nicht intervenierend ins Wirtschaftsgeschehen eingreifen.

Um die ethischen Implikationen eines marktwirtschaftlichen Systems möglichst konkret zu erfassen, wollen wir im Folgenden die moralphilosophischen Grundlegungen der Marktwirtschaft bei Adam Smith und Friedrich von Hayek gebündelt betrachten.

B. Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) gilt als Begründer der klassischen Schule der Nationalökonomie.²⁴ Sein epochales Werk „Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations“ von 1776 bestimmt bis heute das Denken vieler Wissenschaftler. Man betrachtet es als eine „widerspruchsfreie, realistische Grundlage einer sinnvollen Wirtschafts-

²² Ebd., S. 797f.

²³ Dabei ist jedoch unklar, ob die Wohlstandsmehrung als Anhebung des *durchschnittlichen* Lebensstandards tatsächlich zu einer Mehrung des persönlichen Wohlstands der *Mehrheit* der Bevölkerung führt.

²⁴ Walther Eckstein, „Einleitung des Herausgebers“, in: Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hg. Walther Eckstein, Hamburg: Meiner, 2004, S. LIV.

ordnung.“²⁵ Smith's grundsätzliches Anliegen ist es dabei, ein Sozialsystem zu beschreiben, das menschliche Handlungsfreiheiten begründet und Armut beseitigt.²⁶

Seine Leistung besteht darin, dass er das dem Menschen angeborene Eigeninteresse als fundamentales Prinzip wirtschaftlicher Aktivität erkennt, ethisch positiv wertet und zur Grundlage eines Systems der Freiheit macht.²⁷ Da Smith nicht nur Ökonom, sondern in erster Linie Moralphilosoph war, expliziert er u.a. in seinem anderen Hauptwerk „The Theory of moral Sentiments“ seine gesellschaftsethische Ideologie sehr deutlich, wodurch seine Werke für unsere Untersuchung in besonderer Weise interessant sind.²⁸

1. Metaphysik: Deismus und der Glaube an eine weise Natur

Smith war ein optimistischer Deist²⁹ und wurde in seinem systematischen Denken maßgeblich von der französischen Gesellschaftsideologie der *Physiokratie*³⁰ geprägt. Die Physiokraten gingen bei ihrer wirtschaftlichen Theoriebildung von einer prä-determinierten Harmonie der Interessen aus, „welche das Werk des Schöpfers ist“.³¹

Zugleich stand Smith unter dem Einfluss der Moralphilosophie Humes und Mandevilles, deren evolutionstheoretische Gesellschaftsbetrachtungen auf der Annahme von natürlichen Entwicklungen von Ordnungen beruhten.³² Die Natur übernimmt dann in der Smithschen Theorie auch die Funktion, die fehlerhaften Bemühungen der Einzelnen in ausgleichender Art und Weise zum Guten der Gesellschaft zu ordnen (s.u. 3.) und letzter Maßstab aller Rechtssprechung zu sein.

Des Weiteren geht Smith grundsätzlich davon aus, dass der Mensch seine Handlungen objektiv reflektieren kann und dadurch ohne Rekurs auf ein Divinum in der Lage ist, vermittels der Transzendierungskraft seines Geistes das objektiv Gute zu erfassen.³³

²⁵ Horst Claus Recktenwald, „Adam Smith“, *Klassiker des ökonomischen Denkens*; Bd. 1.: *Von Platon bis John Stuart Mill*, Hg. Joachim Starbatty, München: Beck, 1989, S. 137.

Siehe auch: „Der Denkansatz von Smith ist nach wie vor aktuell.“ Aus: Hans-Günther Krüsselberg, „Theoriebildung im 17., 18. und 19. Jahrhundert“, *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Hg. Wilhelm Korff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, S. 424.

²⁶ Ebd., S. 428.

²⁷ Siehe dazu Recktenwald, „Adam Smith“, S. 140.

²⁸ Siehe dazu Ebd., S. 137.

²⁹ Eckstein, „Einleitung“, S. XI.

³⁰ Die Physiokratie war ein anti-absolutistisches Lehrsystem französischer Denker, das sich maßgeblich für die wirtschaftliche und soziale Strukturbildung auf die Lehren des „Natürlichen Rechts“ berief. Siehe Krüsselberg, „Theoriebildung“, S. 412.

³¹ Ebd., S. 413

³² Ebd., S. 421ff.

³³ Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hg. H. Walter Eckstein, Hamburg: Meiner, 1994, S. 201ff.

Dabei wird das Fundament des rechtmäßigen moralischen Empfindens den Gefühlen zugeordnet, auf denen alle allgemeinen Regeln in letzter Konsequenz basieren.³⁴

2. Gesellschaftsverständnis:

Smith sah die *menschliche Gesellschaft als eine große Maschine*, „deren regelmäßige und harmonische Bewegungen ... tausend angenehme Wirkungen“ hervorbringt.³⁵

Das Erstaunliche dabei ist, dass die Einzelnen *bei gleichzeitigem Egoismus in eminenter wechselseitiger Abhängigkeit* von einander leben. Im Gegensatz zum Tier braucht der Mensch unbedingt die Hilfe seiner Mitmenschen. Um diese Hilfe zu motivieren, wird er eher Erfolg haben, „wenn er ihre [d.i. der anderen Menschen] Eigenliebe zu seinen Gunsten wecken und ihnen zeigen kann, dass es zu ihrem eigenen Vorteil ist. ... Wir wenden uns nie an ihre Menschenliebe, sondern an ihre Eigenliebe und sprechen ihnen nie von unseren eigenen Bedürfnissen, sondern von ihren Vorteilen.“³⁶ In diesem Sinne motiviert die *Tauschmöglichkeit zu Arbeitsteilung* und Spezialisierung, was wiederum den *allgemeinen Wohlstand* fördert.³⁷ Die Summe aller Einzelinteressen bildet so das Mosaik eines funktionalen, harmonischen Ganzen. Anders ausgedrückt: „Die Optimierung der öffentlichen Wohlfahrt geschieht am Besten durch die Maximierung der Zahl als vorteilhaft empfundener Einzelvereinbarungen.“³⁸ Dieses System des freien Marktwettbewerbs scheint Smith dem Wohlstand der Armen besonders zuträglich zu sein.

„Er verlangt die freie Konkurrenz, weil sie das einzig Gerechte und allein Geeignete sei, die wirtschaftliche Lage der Armen und Niedrigen zu sichern, den Gegensatz der Klasseninteressen zu mildern und sie mit dem Interesse der Gesellschaft im Ganzen zu versöhnen.“³⁹

Nichtsdestotrotz geht Smith davon aus, dass die menschliche Gesellschaft *de facto* immer hierarchisch gegliedert sein wird, weil zum einen das Streben nach Anerkennung und zum anderen die natürliche Neigung, den Reichen und Mächtigen zu huldigen, zutiefst menschliche Affekte sind.⁴⁰

“Weise hat die Natur erkannt, dass die Rangeinteilung, der Friede und die Ordnung der Gesellschaft sicherer und klarer auf dem handgreiflichen Unterschied der Geburt und des Vermögens als auf dem unsichtbaren und oft unsicheren Unterschied der Weisheit und Tugend ruhen würde.“⁴¹

³⁴ Ebd., S. 535 ff.

³⁵ Smith zitiert nach: Krüsselberg, „Theoriebildung“, S. 425.

³⁶ Smith, *Theorie*, S. 98.

³⁷ Smith, Adam, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, Hg. Erich W. Streissler, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 98 ff.

³⁸ Krüsselberg, „Theoriebildung“, S. 429.

³⁹ Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik*, Bd.1: *Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung*, 1906, ND, Stuttgart: Magnus, 1983, S. 368.

⁴⁰ Smith, *Theorie*, S. 75.

⁴¹ Ebd., S. 384.

Zuletzt sei noch erwähnt, dass Smith obschon er den Eigennutz als legitimen Antrieb anerkennt, auf gesellschaftlicher Ebene durchaus ein System der umfassenden Kontrolle fordert: Individualethik, Sozialethik, Institutions- und Staatsethik sind als Kontrollmechanismen „konstitutiv für Smith’s einfaches System der natürlichen Freiheit und Gerechtigkeit.“⁴²

3. Die Bedeutung und Funktion der Selbstliebe

Die *Selbstliebe* ist die *allgemeine Handlungsmotivation* aller am wirtschaftlichen Produktionsprozess beteiligten Personengruppen: *Arbeiter* verlangen hohe Löhne, *Unternehmer* streben nach großen Gewinnen und *Kapitaleigner* wollen hohe Zinssätze.

Sowohl im „Wealth“ als auch in der „Theory“ konstatiert Smith gleichermaßen, dass Egoismus im wirtschaftlichen Leben selbstverständlich ist und - anthropologisch gesehen - gegenüber dem Wohlwollen die stärkere Seite der menschlichen Natur ausmacht,⁴³ so dass unsere Sympathie mit dem Elenden nicht ausreicht, uns daran zu hindern, ihn auszunutzen.⁴⁴

Als *Ursache von Egoismus* und Wettbewerb sieht Smith Geltungssucht⁴⁵ und *Eitelkeit*. Das Ziel der Eitelkeit – anerkannt im Mittelpunkt zu stehen – „ist die Ursache all des Treibens und des Lärmens, all der räuberischen Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit, welche die Habsucht und der Ehrgeiz in diese Welt gebracht haben.“⁴⁶

Trotz alledem betrachtet Smith den *Egoismus nicht als etwas Negatives*: Im Gegenteil erkennt er gerade im Subsidiaritätsprinzip – wie schon die Stoiker – das Wirken der Natur: Jeder ist seiner eigenen Fürsorge anbefohlen, weil der Einzelne selber am besten weiß, was er braucht.⁴⁷ Diese Rücksichtnahme auf den eigenen Vorteil ist natürlich, normal und in zahlreichen Fällen ein sehr „lobenswertes Prinzip des Handelns.“⁴⁸, weil dadurch – nach Smith – Tugenden wie „Wirtschaftlichkeit, Fleiß, Umsicht, Aufmerksamkeit und geistige Regsamkeit“ überhaupt erst entstehen.⁴⁹ In diesem Sinne feiert Smith den Eigennutz als eigentliche Triebkraft der Zivilisation.⁵⁰

Interessanterweise erkennt Smith im zweckrationalen Handeln des Einzelnen ein sehr umfassendes Paradigma menschlicher Interaktion und er betrachtet die Reziprozität von Austauschbeziehungen als Naturgesetz, welches z. B. auch bewirkt, dass „jedermann

⁴² Krüsselberg, „Theoriebildung“, S. 427.

⁴³ Smith, *Theorie*, S. 70ff.

⁴⁴ Ebd., S. 129.

⁴⁵ Ebd., S. 70.

⁴⁶ Ebd. S. 83.

⁴⁷ Ebd., S. 371.

⁴⁸ Ebd., S. 506.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Jodl, *Geschichte*, S. 156f.

von demjenigen, dem er selbst Güte erwiesen hat, wieder Güte empfängt.“⁵¹ In diesem Sinne verlieren wertvolle Güter wie Liebe und Güte ihre Selbstlosigkeit und degenerieren zu reinen Mitteln, um äquivalente Güter zum eigenen Nutzen zu empfangen:

„Güte ist die Mutter der Güte und wenn es das höchste Ziel unseres Ehrgeizes ist, von unseren Brüdern geliebt zu werden, so ist der sicherste Weg, um dies zu erreichen, der, ihnen durch unser Verhalten zu zeigen, dass wir sie wirklich lieben.“⁵²

4. Die Bedeutung, Genese und Funktion der Sympathie

„Der Moralphilosoph Adam Smith konnte die Forderung des Nationalökonomen Adam Smith nach freier Betätigung des selbstsüchtigen Individuums nur bejahen, ... weil er dem einzelnen zutrauen konnte sich selbst mit den Augen eines ‚unparteiischen Beobachters‘ ... [zu sehen].“⁵³

Dieser unparteiische Beobachter ist die subjektive und objektive Norm für das Verhalten des Einzelnen. Vermittels der Beurteilungsperspektive dieses fiktiven Zuschauers vermag das Subjekt, an dem objektiv Sittlichen zu partizipieren. Der Mechanismus, der diesen Vorgang ermöglicht, ist das *Sympathie*empfinden. Sympathie wiederum wird definiert - analog dem transzendentalen Ego auf der kommunikationstheoretischen Ebene – als der „psychische Mechanismus, durch welchen ethische Beurteilung überhaupt zustande kommt, Umsetzung der Gefühle anderer in die eigenen Gefühle“.⁵⁴ In diesem Sinne trägt Smith's Ethik stark subjektivistisch-psychologische Züge, da sie keine objektiven äußeren Erkennungszeichen des *an sich* sittlich Guten bestimmt.⁵⁵

Sympathie fungiert also als ethische Ermöglichung eines objektiven Gesamturteils und wird dadurch gleichzeitig zum notwendigen Gegenpol des Egoismus.

Während der Egoismus angeboren ist, muss der Mensch in der sozialen Gemeinschaft zum Wohlwollen und zur Gerechtigkeit erst durch das Sympathieprinzip erzogen werden.⁵⁶ Hier lernt er, seine Selbstliebe in dem Maß zu beschränken, wie diese die Person, das Eigentum oder die Ehre seiner Mitmenschen negativ beeinträchtigt. Genau diese Beschränkung aber definiert Smith als Gerechtigkeit.⁵⁷ Gerechtigkeit ist somit die feine Grenze zwischen positiv verstandenem Eigennutz und negativer Beeinträchtigung anderer. Zugleich begrenzt der Gerechtigkeitsbegriff aber auch „das Wohlwollen im

⁵¹ Smith, *Theorie*, S. 383.

⁵² Ebd., S. 383.

⁵³ Herrmann Sautter, „Weltsicht, Moral und wirtschaftliche Entwicklung“, *Wirtschaftswissenschaft und Ethik*, Hg. H. Hesse, Berlin: Duncker & Humblot, 1988, S. 352.

⁵⁴ Jodl, *Geschichte*, S. 365. Siehe dazu auch: Recktenwald, „Einleitung“, S. LXIV, LXVI.

⁵⁵ Jodl, *Geschichte*, S. 354: „Nicht so verhält sich die Sache, dass zuerst ein allgemeiner Begriff, eine abstrakte Norm vorhanden wäre, ... sondern umgekehrt, nur indem wir bei den einzelnen Fällen unser Gefühl befragen, erfahren wir, was sittlich gut ist und was nicht; und erst eine Summe solcher Einzelerfahrungen ... bildet abstrakte ethische Grundsätze aus.“

⁵⁶ Ebd., S. 366.

⁵⁷ Smith, *Theorie*, S. 129.

positiven Sinne, welches sich nicht damit begnügt, sich von direkten Schädigungen des anderen frei zu halten, sondern den Nebenmenschen positiv fördert.“⁵⁸

Diese konstruktive Dialektik zwischen Eigennutz und Sympathie ist typischer Ausdruck von Smith's positivistisch-deistischem Weltbild: Es mag wohl einen einen Schöpfergott geben; dieser Gott aber hat keine wesentliche Bedeutung mehr für das funktionierende Zusammenleben der Menschen untereinander.

5. Verteilungsgerechtigkeit

Da die Arbeitskraft eines Menschen „die ursprüngliche Grundlage alles anderen Eigentums“⁵⁹ ist, sollte Arbeit auch als „das wirkliche Maß des Tauschwertes aller Waren“⁶⁰ gelten. Da neben der Arbeit das Kapital und der Boden ebenso unabdingbare Produktivitätsfaktoren sind, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis die einzelnen Faktoren legitimiert sind, am erzielten Gewinn beteiligt zu werden.

In diesem Problemzusammenhang weist Smith daraufhin, dass der „ursprüngliche Zustand der Dinge, in dem der Arbeiter den gesamten Ertrag seiner Arbeit genoss, nicht länger dauern konnte als bis zur erstmaligen Aneignung von Grund und Boden und der Anhäufung von Vermögen.“⁶¹ Obwohl er diesen Gedanken nicht weiter verfolgt, könnte man hier ermuten, dass sich bei Smith ethische Zweifel an der Legitimität des Nutzenschlussprinzips regt: „Sobald aller Boden eines Landes im Privateigentum ist, belieben die Grundherren, wie alle anderen Menschen, dort zu ernten, wo sie nicht gesät haben, und verlangen sogar für dessen natürlichen Ertrag eine Rente.“⁶² Vor dem historischen Entstehungshintergrund des staatlichen Merkantilsystems ist diese Kritik Smith aber wohl doch kein grundsätzlicher Zweifel an der Legitimität privaten Besitzes, sondern eher ein Plädoyer für möglichst gleich Wettbewerbsvoraussetzungen.

Ebenso ist der Gewinn aus Vermögen (Zinsen) lediglich der Preis für das zur Produktion nötige vorgestreckte Kapital. „Der Eigentümer dieses Kapitals aber, der somit beinah aller Arbeit enthoben ist, erwartet, dass sein Gewinn in einem bestimmten Verhältnis zu seinem Kapital steht.“⁶³

In welchem Maße sind Einkommen aus Kapitalbesitz oder Unternehmensleitung nun also berechtigt, und in welchem Verhältnis sollte der Arbeitslohn zum Gewinn des Arbeitgebers und den Zinsen des Kapitaleigners stehen? Diese Entscheidung weist Smith eindeutig von sich und bekundet lediglich, dass auch der niedrigste Lohn für den physi-

⁵⁸ Jodl, *Geschichte*, S. 366.

⁵⁹ Smith, *Untersuchung*, S. 190.

⁶⁰ Ebd., S. 111.

⁶¹ Ebd., S. 140.

⁶² Ebd., S. 128.

⁶³ Ebd.

schen Erhalt einer Familie reichen müsse.⁶⁴ Smith setzt hier bewusst keine externe Norm, sondern überlässt die Verhältnisbestimmung den Kräften des Marktes:

„Nicht die tatsächliche Größe des volkswirtschaftlichen Reichtums, sondern dessen ständige Vermehrung bewirkt eine Erhöhung der Arbeitslöhne. Dementsprechend sind die Löhne nicht in den reichsten Ländern am höchsten, sondern in denjenigen, die sich am stärksten entwickeln.“⁶⁵

Wir erkennen also, dass es außer dem Mechanismus des wirtschaftlichen Wachstums und der ethischen (und wirtschaftlichen) Überlebensforderung bei Smith wenig normative Prinzipien für die ordnungspolitische Frage einer Verteilungsgerechtigkeit gibt.

6. Wertekanon

Im Folgenden soll versucht werden, einen abstrakten Wertekanon der Smithschen Wirtschaftsethik aufzustellen. Dabei nimmt das *Naturrecht* als metaphysischer Urgrund aller rechtlichen Werte eine wesentliche Schlüsselposition ein.⁶⁶

Oberste Wertpriorität besitzt bei Smith die **autonome Freiheit** des Individuums, da eine Gesellschaft freier und Eigennutz-orientierter Individuen am ehesten – gemäß dem Theorem der unsichtbaren Hand⁶⁷ – eine Sozialordnung darstellt, die das Allgemeinwohl aller am stärksten fördert.⁶⁸ Dieses „nahe liegende und einfache System natürlicher Freiheit“⁶⁹ darf nicht durch staatliche Interventionen in Form von Förderungen oder Beschränkungen gestört werden⁷⁰.

„**Konsum** ist der einzige Sinn und Zweck aller Produktion, und das Interesse der Produzenten sollte nur insoweit berücksichtigt werden, als es für die Förderung des Konsumenteninteresses nötig sein mag.“⁷¹ Die optimale Anpassung an die Nachfrage der Konsumenten wird also zum absoluten Wertaxiom der Ökonomie.⁷² Andere Leitprinzipien, wie Verteilungsgerechtigkeit oder Beschäftigungsmaximierung, treten in den Hintergrund. Der Wert der Verteilungsgerechtigkeit erübrigt sich, weil es – nach Smith – in einem wirklich freiheitlichen System keine Nicht-Leistungseinkommen mehr geben wird. Der Wert der Beschäftigungsmaximierung wiederum fällt mit dem Ziel der Konsumentenwohlfahrt zusammen.⁷³

Der Wert der **Gerechtigkeit**, verstanden als Zusicherung der Autonomie einer Person und ihres Besitzes gegenüber allen schädlichen Eingriffen anderer, folgt notwendi-

⁶⁴ Ebd., S. 143

⁶⁵ Ebd., S. 144.

⁶⁶ Smith, *Theorie*, S. 370.

⁶⁷ Das impliziert die Unmöglichkeit interventionistischen staatlichen Handelns.

⁶⁸ Smith, *Untersuchung*, S. 467.

⁶⁹ Ebd., S. 671.

⁷⁰ Ebd. Siehe auch Krüsselberg, „Theoriebildung“, S. 425.

⁷¹ Smith, *Untersuchung*, S. 645.

⁷² Erich W. Streissler, „Einführung“, in: Adam Smith, *Untersuchung*, S. 4.

⁷³ Ebd., S. 3ff.

gerweise aus der individuellen Freiheit. Diese Gerechtigkeit zielt deshalb auf eine Rechtsgleichheit aller und wehrt sich gegen Restriktionen oder Privilegien gegenüber Einzelnen.⁷⁴ – sei es durch den Staat, durch Zünfte⁷⁵ oder durch die ständische Ordnung.

Gesamtgesellschaftlich gilt die **Verbesserung der Lebensumstände der unteren Volksschichten** als positiver Wert, weil es unmöglich ist, dass eine „Gesellschaft gedeihen und glücklich sein [kann], deren Mitglieder zum weit überwiegenden Teil arm und unglücklich sind.“⁷⁶ Armut ist einer guten Erziehung abträglich⁷⁷ und gilt als Entstehungsgrund von Kriminalität. Allgemeine öffentliche Schulbildung ist entscheidend für das Überleben freier Gemeinwesen.⁷⁸

Sparsamkeit ist ein weiterer zentraler Wert, da Kapital durch Sparsamkeit und Reinvestition vermehrt werden kann und Sparsamkeit dadurch „über kurz oder lang die Anzahl jener [produktiven] Arbeitskräfte“ vermehrt.⁷⁹ Im Gegensatz dazu gilt der unproduktive Konsum der Müßigänger in der Gesellschaft als Laster.⁸⁰

Daneben gelten alle tugendhaften Ausdrucksformen der zweckrationalen Nutzenmaximierung, wie z.B. **Fleiß, Umsicht, Aufmerksamkeit** und **geistige Regsamkeit** als Resultate des **Subsidiaritätsprinzip**, und werden positiv gewertet (s.o.).

C. Friedrich von Hayek

Um ein allgemeineres und modernes Bild marktwirtschaftlicher Ideologie zu erhalten, wenden wir uns nunmehr dem neoliberalen österreichischen Wirtschaftswissenschaftler Friedrich August von Hayek⁸¹ (1899 - 1992) zu. Hayeks Denken basiert stark auf gesellschaftsphilosophischen Analysen und eignet sich deshalb hervorragend, um es einer wirtschaftsethischen Untersuchung zugänglich zu machen.⁸²

⁷⁴ Smith, *Theorie*, 128f.

⁷⁵ Smith, *Untersuchung*, S. 187ff.

⁷⁶ Ebd., 152.

⁷⁷ Krüsselberg, „Theoriebildung“, S. 429.

⁷⁸ Smith, *Untersuchung*, S. 752.

⁷⁹ Ebd., S. 369.

⁸⁰ Ebd., S. 131.

⁸¹ Hayek lehrte in Österreich, England, den USA und Deutschland und erhielt 1974 den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften. Hayek war radikaler Antisozialist und Gegner des Keynesianismus. Praktische Anwendung fanden Hayeks Erkenntnisse in den 80ern in der Wirtschaftspolitik Ronald Reagans („Reaganomics“) und Margaret Thatchers („Thatcherismus“). Siehe: „Friedrich August von Hayek - Kurzbiographie“, http://de.wikipedia.org/wiki/Von_Hayek#Kurzbiographie vom 23.4.2007.

⁸² Siehe u.a. das Kapitel „Theoretische Voraussetzung einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns: F. A. v. Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen“, in Eilert Herms, *Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen: Mohr, 1991, S. 146-215.

1. Freiheit und Gemeinwohl in einer spontanen Marktordnung (Katallaxie)

Das fundamentalste gesellschaftliche Recht ist, nach Hayek, die individuelle Freiheit, definiert als das Recht, eigenes Wissen für eigene Zwecke nutzen zu dürfen.⁸³ Da ein Konsens über die Priorität der speziellen Bedürfnisse der Einzelnen unmöglich ist⁸⁴, besteht die für das Gemeinwohl sinnvollste Ordnung darin, die Verfolgung unbekannter individueller Ziele zu fördern⁸⁵, indem man einen Konsens über allgemein gültige Regeln findet. Die allgemeine Akzeptanz dieser abstrakten Regeln beruht darauf, dass die Regeln immer nur Verhaltensweisen, niemals aber Verhaltensresultate beurteilen können und somit niemanden speziell begünstigen.⁸⁶

Es ist in einer großen Gesellschaft unmöglich, alle Einzelbedürfnisse und –potentiale zentral zu erfassen und zu koordinieren (Kenntnis-Unmöglichkeit aller wirkenden Wirtschaftsfaktoren).⁸⁷ Deshalb ist es das ordnungstechnische Optimum, eine dezentrale sog. ‚*spontane Ordnung*‘ zu etablieren, welche keinem einzelnen speziellen Ziel dient, aber dafür die Verfolgung heterogener individueller Ziele optimal ermöglicht.⁸⁸ Diese spontane Marktordnung – Hayek bezeichnet sie für den Bereich der Wirtschaft als ‚*Katallaxie*‘ – ist das System, in dem der Einzelne die größten Chancen hat, am meisten materiellen Gegenwert zu erhalten⁸⁹, weil der zwangsläufig entstehende Wettbewerb mit seinem Preissystem das effektivste Mittel der Weitergabe aller verstreuten Einzelinformationen ist.⁹⁰ Gesellschaftliche Bedürfnisse werden durch den Markt erkennbar und ihre Stillung wird profitabel gemacht.⁹¹

Wettbewerb ist nur deshalb *legitim*, weil die Ergebnisse des Wettbewerbs – die gesellschaftlich optimale Allokation aller produktiven Ressourcen – vorher nicht bekannt waren und nur auf diesem Wege herausgefunden werden können.⁹²

Die Katallaxie ist ein *Reichtum schaffendes System*, dessen individuelles Ergebnis neben Geschicklichkeit und Stärke auch wesentlich von Glück abhängt, weil die Summe der auf eine Handlung wirkenden Faktoren unüberschaubar vielfältig ist.⁹³ Deshalb ist das Ergebnis der Katallaxie immer und unvermeidlich *materielle Ungleichheit* der

⁸³ Friedrich v. Hayek, *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bd. 2: *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, Landsberg: moderne industrie, 1981, S. 15.

⁸⁴ Ebd., S. 164.

⁸⁵ Ebd., S. 15.

⁸⁶ Ebd. S. 17, 26.

⁸⁷ Friedrich v. Hayek, „Competition as a Discovery Procedure“, *The Essence of Hayek*, Hg. Chiaki Nishiyama / Kurt R. Leube, Stanford: Hoover Institution, 1984, S. 255.257f.

⁸⁸ Ebd., S. 258.

⁸⁹ Hayek, *Illusion*, S. 149.

⁹⁰ Hayek, „Competition“, S. 257. Ebenso: Ders., „Refutation of Socialism“, *Essence*, S. 61.

⁹¹ Hayek, *Illusion*, S. 159.

⁹² Ebd., S. 255.

⁹³ Ebd., S. 58.

einzelnen Marktteilnehmer, weil diese unterschiedliche Ausgangsvoraussetzungen besitzen⁹⁴ und der Zufall des Zusammenspiels aller Wirkfaktoren dem Einzelnen unterschiedliches Glück beschert.⁹⁵

Die Wahlfreiheit des Einzelnen bedingt in der Katallaxie die *Verantwortung für das eigene Los*, welches wesentlich von der richtigen Verwendung eigener Fähigkeiten abhängt.⁹⁶ Der Staat sollte im Fall individueller Erfolglosigkeit lediglich das Überleben absichern.⁹⁷ Darüber hinaus verneint der Liberalismus Hayekscher Prägung „die Notwendigkeit eines institutionellen Ordnungsrahmens.“⁹⁸

2. Der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ und das Problem der distributiven Gerechtigkeit

Hayek definiert Gerechtigkeit ausschließlich als Attribut willentlichen menschlichen Verhaltens, niemals als Attribut eines Zustandes, der nicht direkt auf willentliches Handeln Einzelner zurückzuführen ist.⁹⁹ Faktische Situationen können also nie gerecht oder ungerecht sein, wenn nicht irgendjemand die Dinge hätte anders einrichten können und sollen.

Regeln gerechten Verhaltens können nur Verbote ungerechten Verhaltens sein, weil es keine Gewissheit über Normen einer positiven Gerechtigkeit gibt,¹⁰⁰ da Recht kein Konstrukt einer übernatürlichen Macht oder eines menschlichen Geistes ist, sondern sich in unterschiedlichen Gesellschaften evolutionär einem gemeinsamen Ideal konvergent annähert.¹⁰¹

Gemäß der Gerechtigkeitsdefinition Hayeks kann die spontane Ordnung des Marktes niemals Gegenstand des Gerechtigkeitsurteils sein.¹⁰² Damit ist der Begriff der sozialen oder distributiven Gerechtigkeit inhaltsleer, da er Forderungen an die Ergebnisse eines unpersönlichen Prozesses stellt, der niemals moralisch beurteilbar ist.¹⁰³ Wären die ungleichen Ergebnisse allerdings persönlich intendiert, dann wären sie sehr ungerecht.¹⁰⁴

Ebenso ist die Forderung nach gerechter Entlohnung sinnlos, weil jede Entlohnung, die sich nicht ausschließlich am marktlichen Wert der produzierten Güter orientiert,

⁹⁴ Ausgangsbedingungen sind u.a.: Natur, Erziehung, Erbe; Kulturprägung und soziogeographische Bedingungen.

⁹⁵ Hayek, *Illusion*, S. 116.

⁹⁶ Friedrich v. Hayek, *Verfassung der Freiheit*, Tübingen: Mohr, 1983, S. 99.

⁹⁷ Hayek, „Competition“, S. 378.

⁹⁸ Sautter, „Weltsicht“, S. 356.

⁹⁹ Hayek, *Illusion*, S. 53-57.

¹⁰⁰ Ebd., S. 58ff, 66. Hayek betont hier die Analogie zwischen Gerechtigkeitsermittlung und Wissenschaftstheorie nach Karl Popper, da beide nur mit dem negativen Kriterium der Falsifizierbarkeit arbeiten können.

¹⁰¹ Ebd., S. 64.

¹⁰² Ebd., S. 56.

¹⁰³ Ebd., S. 91.

¹⁰⁴ Ebd., S. 95.

dem gesellschaftlichen Fortkommen schadet.¹⁰⁵ Entlohnung geschieht also grundsätzlich nach Marktwert, nicht nach Verdienst, wobei Wert und Verdienst in keinem bestimmten Verhältnis zueinander stehen,¹⁰⁶ sondern der Wert oft dem Zufall unterliegt.¹⁰⁷

Soziale Gerechtigkeit ist als emotionale Sehnsucht ein Relikt aus der Stammesgesellschaft, die dem anerkannten System einer spontanen Ordnung zuwiderläuft.¹⁰⁸ Die Einführung des Prinzips der sozialen Gerechtigkeit ist nach Hayek nur über einen großen Staatsapparat denkbar, der unweigerlich zum Totalitarismus führen würde.¹⁰⁹

3. Der Begriff ‚Gleichheit‘ im Widerspruch zwischen Regelgleichheit und materieller Gleichheit

Die natürliche Ungleichheit der Menschen schafft in Kombination mit gleichen Regeln materielle Ungleichheit. Materielle Gleichheit und Regelgleichheit schließen einander also zwangsläufig aus.¹¹⁰ Eine egalitäre Gesellschaft wäre unnatürlich und nicht wünschenswert.

Da es keine objektive Grundlage für den Vergleich von Bedürfnissen gibt¹¹¹ und die freiheitliche spontane Ordnung Produkt einer langen gesellschaftlichen Evolution ist, (s.u.) kann man Ungleichheit als „keines der Übel betrachten, für dessen Bekämpfung die Aufgabe freiheitlicher Grundordnungen und Zwang gerechtfertigt wäre“,¹¹² wie sie sich nach Hayek z.B. im progressiven Steuersystem wieder findet.¹¹³

Auch eine staatliche Umsetzung der Forderung nach Chancengleichheit aller ist effektiv unmöglich, weil ungleiche Chancen systeminhärent durch die umfassenden familiären Unterschiede bedingt sind. Wirkliche Chancengleichheit würde nur durch ein starkes Staatseingreifen möglich sein.¹¹⁴ Die familiären Unterschiede in Bildung, Kultur, Lebensstandard und Vermögen, die sich transgenerationell akkumulieren, sollten nach Hayek nicht durch Staatsinterventionen ausgeglichen werden, da sie für den Erziehungseffekt einer ‚besseren gesellschaftlichen Elite‘ wichtig sind.¹¹⁵

Hayek sieht Unzufriedenheit und Neid als wesentliche Ursache der Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit¹¹⁶.

¹⁰⁵ Hayek, *Verfassung*, S. 114ff.

¹⁰⁶ Hayek, *Illusion*, S. 104.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd., S. 127.

¹⁰⁹ Hayek, *Verfassung*, S. 127.

¹¹⁰ Hayek, *Illusion*, S. 116.

¹¹¹ Hayek, *Verfassung*, S. 392.

¹¹² Ebd., S. 108.

¹¹³ Ebd., S. 399f.

¹¹⁴ Hayek, *Illusion*, S. 106.

¹¹⁵ Hayek, *Verfassung*, S. 110.

¹¹⁶ Ebd., S. 116.

4. Spontane Ordnungen als Produkt gesellschaftlicher Evolution

Die Superiorität von abstrakten Verhaltensregelsystemen liegt in ihrer Universalität, durch die sie trotz Unkenntnis konkreter Detailfakten in einer Gesellschaft das Zusammenleben erfolgreich regelt. Diese Überlegenheit der Gesellschaften, die abstrakte, allgemeine Regelsysteme nutzten, führte – historisch gesehen – dazu, dass sich eben diese Regelsysteme in einer konvergenten Evolution durchsetzten.¹¹⁷ Die Gemeinsamkeit und damit die Essenz aller dieser Systeme liegt – wie Hayek mit Hume festhält – in der Zusage (1) der Sicherheit des Besitzes, (2) in der Übertragung durch Zustimmung (Verträge) und (3) in der Erfüllung von Versprechungen.¹¹⁸

Auf Grund seines positivistisch-hegelianischen Geschichtsverständnisses ist für Hayek Kritik an einem gesellschaftlichen Regelsystem nur in Form von immanenter Kritik¹¹⁹ berechtigt, da der Einzelne auf Grund der Unkenntnis aller historischen Wirkfaktoren niemals den Sinn aller gewachsenen Regeln umfassend begreifen kann¹²⁰.

5. Die Moral einer freien Gesellschaft

Oberster Maßstab für ein Moralsystem ist für Hayek das Kriterium der Praktikabilität: Ein Moralsystem muss funktionierende Ordnungen hervorbringen.¹²¹

Der Kern der Hayekschen Gesellschaftsmoral liegt darin begründet, dass der Fortschritt der Moral in einer großen offenen Gesellschaft zur Reduktion spezifischer Verpflichtungen führt: Gleichbehandlung aller hat größere Friedenschancen als spezielle Hilfe bei sichtbarem Leiden.¹²² Je mehr Individuen in einer spontan geordneten Gesellschaft wirtschaftliche Interaktionen tätigen, bei denen sie sich mehr von Mitleid und Freundschaft leiten lassen als vom Preis und zweckrationalem Eigennutz, desto instabiler wird das Regelsystem der spontanen Ordnung: Also ist es besser, sein Geld effektiv für viele Unbekannte arbeiten zu lassen und dadurch zu vermehren, als es unter die bekannten Armen zu verteilen.¹²³ Das höchste Ziel dieser Wirtschaftsethik ist die Pflicht, ein selbst gewähltes Ziel ohne Rücksicht auf die Rolle, die es im komplexen Netz menschlicher Tätigkeiten spielt, so effektiv wie möglich zu verfolgen, weil man damit

¹¹⁷ Hayek, *Illusion*, S. 32.

¹¹⁸ Ebd., S. 64.

¹¹⁹ Immanente Kritik prüft neue Regeln nach dem Kriterium ihrer Vereinbarkeit und Konsistenz mit den bekannten Regeln. Grundsätzliche Systemveränderungen sind also durch immanente Kritik nie möglich.

¹²⁰ Hayek, *Illusion*, S. 41ff.

¹²¹ Ebd., S. 135.

¹²² Ebd., S. 127.

¹²³ Ebd., S. 195.

der Gesamtheit am besten dient.¹²⁴ Von hier aus wird auch ersichtlich, warum kollektives Handeln organisierter Gruppen nach Hayek im Widerspruch zu allgemeinen Interessen steht, während die Verfolgung selbstsüchtiger Ziele des Individuums gewöhnlich der Allgemeinheit dient.¹²⁵

Hayek weist darauf hin, dass viele Tugenden der großen offenen Gesellschaft im Widerspruch zu den Tugenden früherer Gesellschaftsformen wie der Stammesgesellschaft stehen: Die Kunst, die eigenen Fähigkeiten optimal zu verwerten und in der Ausnutzung günstiger Umstände sich gegenüber anderen einen Vorteil zu verschaffen, ist in der Katallaxie eine positive Verhaltensnorm, während solches Verhalten in der Stammesgesellschaft als ehrenrührig galt.¹²⁶

Radikale Rechtsgleichheit und Absolutsetzung der Marktordnung führt zu Unabhängigkeit, Einsamkeit und Mangel an sozialer Sicherheit und Solidarität. Der Schwund persönlicher Beziehungen führt zu einer Diffusion des konkreten Verantwortungsbewusstseins, was nach Hayek durchaus nicht verkehrt ist, da die Verantwortung des Einzelnen zuerst in der optimalen Ausnutzung seiner Fähigkeiten besteht.¹²⁷ Es erscheint nahe liegend, zu dem Fazit zu kommen, dass die Verabsolutierung des Marktes in diesem Sinne auf der Basis des Vertrauens in ein evolutionäres System zur radikalen Entethisierung der Ökonomie führt.¹²⁸

D. Synthese der ethischen Basis marktwirtschaftlichen Denkens nach Smith und Hayek

Der Denkraum der Smithschen und Hayekschen Wirtschaftstheorie beruht jeweils auf dem Glauben an eine gesellschaftsevolutionäre Entwicklung von besserer Rechts- und Ordnungssystemen (1). Es gibt für sie keinen objektiv-positiven absoluten Maßstab des gesellschaftlich Guten (2). Deshalb ist Kritik am Wirtschaftssystem immer nur als immanente Kritik zulässig (3). Der Mensch ist nach Smith in der Lage, dass situativ Richtige vermittels seiner Sympathiefähigkeit zu erkennen (4).

Beide gehen von der Priorität des Grundwertes der autonomen Freiheit des Individuums aus (5) und beide wollen das Ziel des Gemeinwohls durch die allgemeine Ermöglichung der Verfolgung individueller Ziele optimal fördern (6). Dabei betrachten beide die Institution gleicher Regeln für die Bewertung menschlicher Handlungsweisen als die beste rechtliche Form, dieses Ziel zu erreichen (7), und erkennen in der spontanen Ordnung des Marktes als einem harmonischen System des Interessenausgleichs den

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd., S. 186.

¹²⁶ Hayek, *Freiheit*, S. 100.

¹²⁷ Ebd., S. 103.

¹²⁸ Sautter, „Weltsicht“, S. 356.

besten wirtschaftlichen Steuerungsmechanismus für eine Gesellschaft, weil die spontane Ordnung den Egoismus des Individuums optimal für die Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse nutzbar macht (8).

Dieser Egoismus ist anthropologisch natürlich, bewirkt in der subsidiären spontanen Ordnung Sparsamkeit, Fleiß und umfassende Effizienz und wird dadurch zur Triebkraft der zivilisatorischen Evolution (9). Deshalb wird - nach Hayek – die optimale Nutzung eigener Fähigkeiten zu eigenen Zielen in der spontan geordneten großen Gesellschaft zum Zentrum ethischer Gesellschaftsverantwortung, während Smith noch stärker die ethische Notwendigkeit externer Regulative betont (10). Zweckrationalität und Reziprozität werden bei beiden zu umfassenden sozialen Interaktionsparadigmen (11).

Der anerkannte Wert der Gerechtigkeit liegt nach Smith und Hayek in dem Schutz des Einzelnen vor egoistisch motivierten Übergriffen anderer (12). Der Kern des Regelsystems besteht deshalb aus der Zusicherung des Besitzrechtes, der Übertragbarkeit durch Vertrag und der Vertragstreue. (13). Während Gerechtigkeit als Grenze vor Übergriffen Schutz gibt, motiviert sie explizit nicht zu Großzügigkeit und Nächstenliebe (14).

Da die vorhandenen natürlichen (angeborenen und sozialisierten) Ungleichheiten durch ein gleiches Regelsystem nicht nivelliert werden, kommt es in der Gesellschaft zwangsläufig zu materiellen Unterschieden, welche als nicht unerwünscht gelten, da sie weder den Grundwerten noch den evolutiv entstandenen Mechanismen widersprechen (15). Die Verteilung entstandenen Kapitals bleibt bei Smith und Hayek den Mechanismen der spontanen Ordnung überlassen und soll nicht interventionistisch oder fiskal gesteuert werden, da dies die übergeordnete Struktur schwächen würde (16).

Während nach Smith die Einkommensverteilung im Sinne von Leistungseinkommen gerecht verläuft, kann es nach Hayek keine Verdienstgerechtigkeit geben, weil sich das Einkommen nach dem gesellschaftlichen Wert richtet, der keine ausschließliche Funktion des individuellen Produktionsaufwandes darstellt (17).

III. Wirtschaftsethische Implikationen konfuzianischer Sozialethik

A. Die wirtschaftsethische Relevanz des Konfuzianismus

„Auch nach dem Ende des konfuzianischen Staatskults ist die Gesellschaft Ostasiens besonders im Wirtschaftsleben und bei den Formen des sozialen Miteinanders von den Werten des Konfuzianismus durchdrungen.“¹²⁹

Im Gegensatz zu dem bisherigen Gegenstand unserer Betrachtung, beschäftigt sich die konfuzianische Gesellschaftsordnung und Moralphilosophie in erster Linie nicht mit volkswirtschaftlichen Zusammenhängen. Besitz- und Wohlstandsverhältnisse einzelner Individuen werden nur marginal berührt.¹³⁰ Kernanliegen des Konfuzianismus sind neben der Individualethik, die Ordnung der Familie, die Ordnung des Erziehungssystems und die Ordnung des Staates.¹³¹ Wirtschaftsethik spielt im klassischen Konfuzianismus explizit keine bedeutende Rolle.

Dennoch wird der Konfuzianismus häufig im Zusammenhang mit unterschiedlichen wirtschaftlichen Entwicklungen als wesentlicher Bedingungsfaktor genannt: So erklärt Max Weber in seinem epochalen Werk *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, warum der Kapitalismus sich im konfuzianischen China nicht entwickeln konnte.¹³² Seit dem rasanten wirtschaftlichen Aufschwung der südostasiatischen Tigerstaaten jedoch sieht man auch umgekehrt „konfuzianische Kulturen als mutmaßliche Träger ostasiatischer Wirtschaftsdynamik.“¹³³ Manche sehen im Konfuzianismus sogar die ethische Basis zukünftiger Gesellschaften,¹³⁴ weil der Konfuzianismus als humanistische Gesellschaftsethik ohne transzendenten Begründungscharakter das ethische Vermittlungsproblem einer teils religionspluralistischen, teils atheistischen Welt lösen könnte. Karl Jaspers

¹²⁹ „Konfuzianismus“, *Harenberg - Lexikon*, S. 767.

¹³⁰ Michael Klöcker, *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, Bd. 4: *Besitz und Armut*, München: Kösel, 1986, S. 119.

¹³¹ Gilbert Rozman, *The East Asian Region: Confucian Heritage and its Modern Adaptation*, Princeton: University Press, 1991, S. 33.

¹³² Max Weber, „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen I: Konfuzianismus und Taoismus“, *Religion und Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt am Main: zweitausendeins (Lizenzausgabe mit Genehmigung des Melzer Verlag), S. 514-533.

¹³³ Carsten Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus und chinesische Religionen“, *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, S. 605. Siehe auch „Konfuzianismus“, *Oxford-Lexikon*, S. 559.

¹³⁴ Ebd. Siehe auch: Ming Ying Deng, „Restructuring Rationality and modern Confucian Values“, *Economic ethics and Chinese culture*, Hg. Yu Xuanmeng / Lu Xiaohe / u.a., Chinese Philosophical Studies XIV, Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1997, S. 28.

Siehe auch die Wiedergabe der Äußerungen Ma Zhenduos in: Michael Lackner, „Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China“, *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Hg. Carsten Herrmann-Pillath / Michael Lackner, 2. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2000, S. 434.

sieht deshalb im Konfuzianismus ein Korrektiv zur abendländischen Selbst- und Gewinnsucht.¹³⁵

Dogmatisch nehmen wirtschaftliche Zusammenhänge in den konfuzianischen Klassikern doch insofern implizit eine wichtige Funktion ein, als dass das Wohlergehen der Allgemeinheit zentrale Forderung und einzige Legitimation staatlicher Herrschaft ist und damit der Wohlstand des Volkes zur wichtigsten Pflicht des Herrschers wird.¹³⁶

Die konkrete Bedeutung des Konfuzianismus für wirtschaftliche Entwicklungen kann also als ambivalent bezeichnet werden und wird in der Forschung auch so wahrgenommen.¹³⁷ Trotz ihrer Komplexität und Ambivalenz darf die wirtschaftsethische Funktion des Konfuzianismus jedoch keineswegs vernachlässigt werden, weil –frei nach Max Weber – die grundlegenden Eigentümlichkeiten der Gesinnung einer Volksgruppe immer entscheidende Auswirkungen auf wirtschaftlichen Umgang und Praxis haben¹³⁸ und die Ideale des Konfuzianismus im sog. Postkonfuzianismus immer noch die ethische Grundlage der chinesischen Gesellschaft bilden¹³⁹. Es gilt also, die gesellschaftsethischen Prinzipien des Konfuzianismus auf ihre wirtschaftliche Relevanz hin zu untersuchen und untereinander so ins Verhältnis zu setzen, dass sich daraus kohärente Aussagen einer konfuzianischen Wirtschaftsethik konstruieren lassen.

B. Entstehungsgeschichte und ideologischer Kern des Konfuzianismus: Harmonie durch Selbstvervollkommenung und Hierarchie

Die Lehren des Konfuzianismus sind zentraler Ausdruckspunkt der chinesischen sozialphilosophischen Tradition.¹⁴⁰ Dabei muss jedoch bedacht werden, dass eine 2500 Jahre alte Weltansicht wie die des Konfuzianismus, welche die geistige und politische Geschichte Chinas wesentlich geprägt hat „aufgrund ihrer hohen Komplexität ähnlich schwer auf einen Nenner zu bringen ist wie das Christentum oder der Islam.“¹⁴¹

¹³⁵ „Konfuzianismus“, *Harenberg Lexikon*, S. 778

¹³⁶ Siehe auch: Kit Chun / Joanna Lam, „Confucian and Christian Ethics about the market Economy“, *Developing business ethics in China*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, S. 47.

¹³⁷ Zhonglian Shi, „The dual economic function of Confucianism“, *Economic Ethics and Chinese Culture*, S. 15-24.

¹³⁸ Weber, *Wirtschaftsethik*, S. 532.

¹³⁹ Karl-Heinz Pohl, „Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik“, *Brücke zwischen Kulturen Ostasien: Festschrift für Chiao Wei zum 75. Geburtstag*, Ostasien – Pazifik 17, Münster: ?, 2003, S. 109.

¹⁴⁰ Lackner, „Konfuzianismus von oben“, S. 427.

¹⁴¹ Ebd., S. 426.

1. Die zeitgeschichtlichen Hintergründe und Anlässe der Lehren des Konfuzius

Will man den Konfuzianismus induktiv verstehen lernen, so ist es wichtig seine Genese zu betrachten: Entstanden in einer geschichtlichen Periode, geprägt von Kleinstaaterei und kriegerischer Auseinandersetzung,¹⁴² bildet die Erfahrung des Zerfalls politischer und geistiger Ordnung den Hintergrund seiner gesellschaftlichen Ordnungsentwürfe.¹⁴³ Ähnlich den griechischen Philosophen und im Gegensatz zu anderen weltflüchtigen religiösen Traditionen, „stellten sich die Konfuzianer dem Phänomen sozialer Unordnung und hatten das Anliegen, sie durch den Entwurf einer neuen geistigen und politischen Ordnung zu überwinden.“¹⁴⁴ Als Vorbild für diese perfekte Gesellschaftsordnung galten dabei primär die Königreiche der vergangenen Zhou-Dynastien, was zu der für den Konfuzianismus typischen nachhaltigen Betonung der Vergangenheit¹⁴⁵ und „rücksichtslosen Kanonisierung des Traditionellen“¹⁴⁶ führte.

Dabei waren die Grundgedanken konfuzianischer Ordnungsethik zum einen die Anpassung an das Vorbild der natürlichen und kosmischen Ordnung des *Dao* (s.u.) und zum anderen die Regierung des Staates durch Tugend. Die Tugend des Herrschers galt als das Zentrum einer guten Sozialordnung und Garant für soziale Harmonie.¹⁴⁷

2. Der geordnete Staat und die Selbstvervollkommnung des Einzelnen

Das übergeordnete Ziel eines geordneten und harmonischen Staatessoll dabei nach folgendem Muster verwirklicht werden¹⁴⁸: Die persönliche Erziehung und tugendhafte Selbstvervollkommnung des Individuums in seinen familiären Beziehungen schafft ein allgemeines System wohl geordneter Familien und Sippen. Diese Familienstruktur wiederum fungiert als Vorbild und Muster aller weiteren Ordnungen im Staat: „Thus the Chinese state is in essence the super-family of the Chinese people.“¹⁴⁹

¹⁴² Konfuzius, Menzius, Hsüing-Zu, die drei bedeutenden konfuzianischen Philosophen und ihre Nachfolger, lebten nach den westl. und östl. Zhou-Dynastien in der ‚Frühlings- und Herbstperiode‘ (770-476 v. Chr.) und in der Periode der ‚Streitenden Reiche‘ (481-222 v. Chr.)

¹⁴³ Klöcker, *Besitz und Armut*, S. 117.

Siehe auch: David L Johnson, *A reasoned look at Asian religions*, Minneapolis: Bethany House, 1985, S. 37: “It is important to remember, that Confucius teaching emerges out of social and political chaos. “

¹⁴⁴ Klöcker, *Besitz und Armut*, S. 117.

¹⁴⁵ Johnson, *A reasoned look*, S. 44.

¹⁴⁶ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 466.

Siehe auch: E. Stuart Kirby, *Einführung in die Wirtschafts- und Sozialgeschichte Chinas*, München: R. Oldenbourg, 1955, S. 35.

¹⁴⁷ Klöcker, *Besitz und Armut*, S. 123.

¹⁴⁸ Peter Kun-Yu Woo, “The modernization of Confucianism: A Discussion of the Cultural Change from Consanguineous Feeling to District Concern”, *Chinese cultural traditions and modernization*, Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, S. 87.

¹⁴⁹ Gordon S. Redding, *Spirit*, S. 44.

Innerhalb dieses dreigliedrigen Ordnungsystems (Individuum → Familie → Staat) ist die eigene moralische Vervollkommnung deshalb so essentiell, weil sie die wesentliche Voraussetzung für harmonische Familien ist und diese wiederum die Voraussetzung für harmonische Staaten sind.¹⁵⁰

3. Ordnung durch Tugend

Das kosmische und ewige Ideal, dem alle Tugenden entspringen, ist das Prinzip des *Dao* (wörtlich: Weg). Dieses zentrale Konzept der chinesischen Moralphilosophie besagt, dass die Existenz aller Dinge sich verändert, aber in dieser universellen Veränderung einer unabänderbaren Norm unterliegt.¹⁵¹ Diese unabänderbare Norm, der *Dao*, ist in ethischer Dimension “subject to general specification by way of such virtue words as *Ren*, *Li* und *Yi*”¹⁵²(s.u.). Das Gemeinsame aller dieser vom *Dao* abgeleiteten moralischen Konzepte liegt in ihrer mit dem Wesen des *Dao* korrespondierenden natürlichen Unbedingtheit¹⁵³, ihrer schlechthinnigen moralischen Notwendigkeit. Tugendhafte Akte können also niemals – und das ist für unsere Untersuchung interessant – durch das Motiv des eigenen Vorteils konditioniert werden.¹⁵⁴

4. Herrschaft der Tugendhaften: Das Ideal des Gentleman

Aus dem allgemeinen Prinzip ‘Ordnung durch Tugend’ folgt, dass die einzig mögliche Legitimation eines staatlichen Verantwortungsträgers auf seiner Tugendhaftigkeit beruht. Tugendhaftigkeit aber entsteht durch Bildung und Erkenntnis, da rechtes Wissen immer die Voraussetzung für rechtes Handeln ist.¹⁵⁵ „It is only by knowing the true reality of what things are, that one can make decisions about what to do.”¹⁵⁶

Diese elementare Verknüpfung von Politik, Moral und Bildung führt zu dem Ideal der Herrschaft einer gebildeten Elite durch ihr moralisches Vorbild.¹⁵⁷ Die Herrschaft des Erbadels verliert somit zugunsten der Bildungselite komplett seine Legitimation.¹⁵⁸ Der Herrscher muss dem Idealtypus des gebildeten *JunZi* oder *Gentleman* entsprechen,

¹⁵⁰ Michael Klöcker, *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, Bd. 2: *Arbeit*, München: Kösel, 1986, S. 122.

¹⁵¹ Zhang Dainian, *Key concepts of Chinese Philosophy – translated by Edmund Ryden*, Yale: University Press, 2005, S. 42.

¹⁵² A. S. Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, Washington DC: Catholic University of America Press, 1998, S. 274.

¹⁵³ Siehe dazu die Ausführungen zu ‚DangRan‘ – ‚Moral Obligation‘ in: Zhang, *Key Concepts*, S. 344.

¹⁵⁴ Johnson, *A reasoned look*, S. 37.

¹⁵⁵ Klöcker, *Arbeit*, S. 123.

Siehe auch „Konfuzianismus“, *Harenberg Lexikon*, S. 771: „Xue, Lernen, ist das Mittel der Edlen Menschlichkeit zu erlangen.“

¹⁵⁶ Zhang, *Key concepts*, S. 348.

¹⁵⁷ Pohl, „Chinesische und westliche Werte“, S. 112.

¹⁵⁸ Klöcker, *Arbeit*, S. 126.

welcher sich charakterlich vor allem durch *Li* und *Ren* auszeichnet¹⁵⁹: Dabei beschreibt *Li* (Riten) das der jeweiligen Situation und dem jeweiligen Interaktionspartner angemessene korrekte Verhalten¹⁶⁰ (s.u.) und *Ren* dient als „Oberbegriff für alle inneren Qualitäten des sittlich hoch stehenden Menschen“¹⁶¹ und gilt als grundlegende aller konkreten konfuzianischen Tugenden.¹⁶² *Ren* ist im Kern die „gewissenhaft-rücksichtsvolle Grundhaltung, mit der man anderen das zukommen lässt, was man an ihrer Stelle selbst erwarten würde.“¹⁶³

5. Konfuzianismus als Rollen- und Pflichtenethik¹⁶⁴

Da der Konfuzianismus keine transzendent verankerten, konkreten gesellschaftlichen Absoluta kennt, benötigt er neben dem formalen Ordnungsprinzip der Herrschaft durch Tugend noch weitere materiale Ordnungskriterien: Die konkreten Normen für den korrekten Umgang miteinander sind die *Li*-Normen, die auf der Basis der fünf möglichen menschlichen Beziehungsverhältnisse (*Wu Lün*: Herrscher – Minister; Vater – Sohn; Ehemann – Ehefrau; Älterer Bruder – Jüngerer Bruder; Freund – Freund) regeln, wie sich die Individuen entsprechend ihrer jeweiligen sozialen Rollen zueinander verhalten müssen.

Diese präskriptive Festlegung¹⁶⁵ der Rollen des Individuums in seinen jeweiligen Beziehungen ist ein weiteres Kernelement konfuzianischer Ethik und steht in eindeutigem Kontrast zu den europäischen Traditionen der Rechtsgleichheit und jurisdiktiv egalitären Ordnung.¹⁶⁶

Konfuzius selbst betrachtete die sog ‚Richtigstellung‘ der Namen (*ZhengMing*), d.h. die Einhaltung des korrekten rollengemäßen Verhaltens als oberste Priorität bei der Herstellung staatlicher Ordnung.¹⁶⁷ So besteht die zentrale Funktion aller *Li*-Normen darin, die allgemeine Ordnung durch die korrekte Unterscheidung der jeweiligen Rollenfunktion der Einzelnen aufrechtzuerhalten.¹⁶⁸ Da auch das öffentliche Gesetz auf dem höchsten

¹⁵⁹ Hubert Seiwert, „Ethik in der chinesischen Kulturtradition“, *Ethik in nicht-christlichen Kulturen*, Hg. Peter Antes, Stuttgart : Kohlhammer, 1984, S. 150.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² John Berthrong, „Weise und Unsterbliche: Die chinesischen Religionen“, *Handbuch der Weltreligionen: Eine umfassende Einführung in Gedanken und Riten der Weltreligionen*, Hg. Wulf Metz, 1983, 2. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 1992, S. 248.

¹⁶³ Erich Steinfeld, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo-Tzu, Meng-Tzu und Hsün-Tzu*, Berlin: Akademie-Verlag, 1971, S. 164.

¹⁶⁴ Die moralischen Traditionen des Konfuzianismus werden als „role-centered and duty-based“ beschrieben. Aus: Jane Collier, „Business Ethics in China“, *Developing business ethics in China*, Hg. Georges Enderle, New York: Palgrave Macmillan, 2006, S. 86.

¹⁶⁵ Zhang, *Key concepts*, S. 321.

¹⁶⁶ Redding, *Spirit*, S. 45.

¹⁶⁷ Seiwert, „Ethik“, S. 149.

¹⁶⁸ Ebd., S. 143.

Standard der Riten beruht,¹⁶⁹ entsteht aus westlicher Perspektive der Eindruck, das chinesische Recht vermissen den „spirit of the rule of law“.¹⁷⁰ Hier liegt – nebenbei bemerkt – auch der kulturelle Grund für den typischerweise wahrgenommenen Mangel an menschenrechtlichem Denken in China. Allerdings wurde die Gefahr herrschaftlicher Willkür dadurch kontrolliert, dass die Li-Normen ganz wesentlich auch die ethische Verantwortung für Untergeordnete hervorhoben.¹⁷¹

6. Kindliche Pietät (*Xiao*) als zentrale Tugend innerhalb der konfuzianischen Rollenethik

Der erste Schritt zur inneren Vervollkommnung – und damit die wichtigste aller Tugenden – ist die sog. Kindespietät (*Xiao*) als Kernaussdruck der Beziehung zwischen Vater und Sohn. Die innere Ehrfurcht des Kindes vor den Eltern wird dabei als natürliches Tugendbewusstsein¹⁷² im elementarsten aller sozialen Verhältnisse betrachtet. Kindespietät beschreibt die umfassende gehorsame Unterordnung unter den Willen der Eltern und wird damit zum „fountain from which all virtues spring“¹⁷³. Diese stark hierarchische Ausrichtung kindlicher Prägung ist die Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit konfuzianischer Rollenethik in Familie und Staat¹⁷⁴ und wird deshalb zum Grundmuster einer Vielzahl anderer sozialer Beziehungen (Hierarchisierung der Gesellschaft). Da aber diese Unterordnungsverpflichtung immer nur gegenüber einer bestimmten Anzahl meist verwandter Personen besteht, entfaltet die konfuzianische Ethik ihre Personen gebundene Kraft nur in natürlich gewachsenen Personenverbänden und fördert damit eine partikularistische Beziehungsethik.¹⁷⁵

7. Entstehung und Kern des Neokonfuzianismus

Neben dem Konfuzianismus beeinflussten der Daoismus und vor allem z. Z. der Tang-Dynastie (618-907n. Chr.) der Buddhismus die chinesische Moralphilosophie nachhaltig. Im Zuge der Blüte des geistigen Lebens in der Song-Dynastie (960-1279) und der intellektuellen Auseinandersetzung der konfuzianischen Sozialethik mit dem Natur verbundenen Daoismus und dem eher spirituellen Buddhismus entwickelte sich eine konfuzianische Konsolidierungsbewegung, aus welcher der sog. Neokonfuzianis-

¹⁶⁹ Jizong Fu, „On the relationship between Morals and law“, *Chinese cultural traditions and modernization*, Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1998, S. 77.

¹⁷⁰ Dajian Xu, „Business Corruption in China’s Economic Reform and its institutional roots“, *Developing Business Ethics in China*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, S. 152.

¹⁷¹ Cua, *Moral Vision*, S. 276.

¹⁷² Meng-Ping Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik: Kultursoziologische Beobachtungen zur Wirtschaft Hongkongs und Taiwans*, Hamburg : Diplomica, 2007, S. 35.

¹⁷³ Johnson, *A reasoned look*, S. 40.

¹⁷⁴ Seiwert, „Ethik“, S. 140.

¹⁷⁵ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 521.

mus entstand.¹⁷⁶ Dieser war gegenüber den klassischen konfuzianischen Schriften um sein metaphysisches Ordnungsprinzip erweitert worden:¹⁷⁷ Die Betonung des Dao und der Li-Normen als Ausdruck einer universellen Ordnung, an der alles Anteil hat und aus der sich auch die menschliche Natur und Sozialordnung ableitet, wurde zentrales Element der konfuzianischen Lehre.¹⁷⁸ Gleichzeitig wurde die gesamte Volkskultur durch den Staat nachhaltig ‚konfuzianisiert‘¹⁷⁹, so dass der Konfuzianismus zum wesentlichen integrativen Element einer Gesellschaft wurde, in der die Bildungselite und die einfachen Bauern die gleiche Weltanschauung teilten.¹⁸⁰

Das für unsere Untersuchung wesentliche Ergebnis dieser Entwicklung ist die Tatsache, dass die Ethiken der drei ‚chinesischen Religionen‘ sich schon seit der Ming-Zeit (1368-1644) nicht mehr essentiell unterscheiden. Die Ethik ist die gleiche, der theoretische Überbau (Motivation) ist ein anderer.¹⁸¹

8. Konfuzianische Ethik heute

Der Konfuzianismus kann als funktionales Äquivalent des Christentums in Ostasien betrachtet werden, dessen Lehren universelle Relevanz beanspruchten.¹⁸² Keine andere Kulturströmung hinterließ in China einen derartig bleibenden Eindruck wie der Konfuzianismus.¹⁸³ Obwohl der Konfuzianismus seit Ende des 19. Jhd. wieder und wieder als rückständig gebrandmarkt wurde, man ihm die Schuld für Chinas Unterlegenheit gegenüber den Imperialmächten gab und z. Z. der Kulturrevolution radikale Entkonfuzianisierungskampagnen stattfanden, ist seine Sozialethik heute wieder sehr wichtig: Gemäß dem typisch konfuzianischen Prinzip der Herrschaft durch Erziehung¹⁸⁴ spielen konfuzianische Klassiker und die Einübung des angemessenen sozialen Verhaltens im Schulalltag eine große Rolle.¹⁸⁵

In den letzten beiden Jahrzehnten kann man für die VR China sogar von einer neokonfuzianischen Renaissance sprechen.¹⁸⁶ Die chinesische Regierung ist daran interessiert, Chinas Modernisierung voranzutreiben und fördert deshalb seit Ende der 70iger Jahre eine geregelte wirtschaftliche und z. T. auch politische Liberalisierung Chinas.

¹⁷⁶ Redding, *Spirit*, S. 49.

¹⁷⁷ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 40.

¹⁷⁸ Ebd.

Siehe auch: „Konfuzianismus“, *Harenberg Lexikon*, S. 776.

¹⁷⁹ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, 1999, S.609.

Siehe auch: Rozman, *The East Asian region*, S. 82.

¹⁸⁰ Redding, *Spirit*, S. 46.

¹⁸¹ Seiwert, „Ethik“, 163.

¹⁸² Pohl, „Chinesische und westliche Werte“, S. 109.

¹⁸³ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 33.

¹⁸⁴ Lackner, „Konfuzianismus von oben“, S. 439.

¹⁸⁵ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 42.

¹⁸⁶ Lackner, „Konfuzianismus von oben“, S. 432.

Das allerdings führt unweigerlich zu einer Individualisierung der Gesellschaft und somit zum Verfall kommunistischer Werte. Da der Konfuzianismus die Möglichkeit einer indigenen, innerweltlichen, diesseits orientierten und durch und durch praktischen Regelung sozialer Gemeinschaften darstellt, begünstigt die Regierung der VR China eine Revitalisierung des Konfuzianismus, um ihn als Basis für eine Modernisierung ohne ethische Verwestlichung benutzen zu können.¹⁸⁷

C. Die Bedeutung der Transzendenz im Konfuzianismus

1. Marginale Bedeutung der Transzendenz trotz spiritueller Moralfokussierung

Der Konfuzianismus kennt keine persönliche Gottheit, will nicht mit den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen konkurrieren, hat keine Kirchen und keine Geistlichen und wird nicht als traditionelle Religion bezeichnet.¹⁸⁸ Nach Max Weber erkennt der Konfuzianismus in der existierenden Welt – ähnlich wie Leibniz – die beste aller möglichen Welten¹⁸⁹ und ist von jedem metaphysischen Interesse in sehr hohem Grade frei.¹⁹⁰

Begreift man Transzendenz als die Sphäre alles Nicht-Materiellen, dann ist der Konfuzianismus in höchstem Maße transzendental orientiert, da er den Wert der spirituellen Selbstvervollkommnung eindeutig über alle Belange des materiellen Lebens stellt¹⁹¹ und in der materiellen Gewinn- und Reichtumsorientierung definitiv eine Gefahr für das richtige spirituelle Leben sieht.¹⁹²

2. Der Transzendenzcharakter des Dao

Der *Dao* impliziert zwar eine zeitliche und logische Priorität vor Himmel und Erde¹⁹³, hat aber als kosmisch-ethische Ordnungskategorie keinesfalls metaphysisch-personalen Charakter.¹⁹⁴ Es wäre folglich nahe liegend, aus religionswissenschaftlicher Perspektive im Konfuzianismus deistische Tendenzen zu erkennen.

Das positive moralische Ordnungsverständnis des *Dao* ist ursprünglichster Ausdruck

¹⁸⁷ Ebd., S. 482ff.; Die Gefahr der Modernisierung wird darin gesehen, dass sie die Familien-zentrierte Sozialstruktur und dadurch die liebevolle Nähe zwischen Verwandten als Grundmuster sozialer Interaktion zerstört und zu allgemeiner Entfremdung führt. Aus: Kun-Yu Woo, „Modernization“, S. 89. ‚Von moralischen Vorbildern lernen‘ hieß der Slogan zur Bekämpfung von Materialismus und Korruption in einer im Juli 2001 von Chinas Präsident Jiang Zemin gehaltenen Rede. Aus: Mark Csikszentmihayi, „Differentiations in Chinese Ethics“, *Blackwell Companion to Religious Ethics*, Hg. William Schweiker, ND, Malden: Blackwell, 2006, S. 381.

¹⁸⁸ Redding, *Spirit*, S. 47.

¹⁸⁹ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 515.

¹⁹⁰ Ebd., S. 458.

¹⁹¹ Deng, „Restructuring Rationality“, S. 27. Ebenso: Kun-Yu Woo, „Modernization“, S. 92.

¹⁹² Chun Kit, Joanna Lam, „Confucian and Christian ethics“, S. 45.

¹⁹³ Zhang, *Key concepts*, S. 42.

¹⁹⁴ Rozman, *East Asian Region*, S. 23.

des Natürlich-Seienden.¹⁹⁵ Der Mensch wiederum ist in der Lage, sich - aus sich selbst heraus - an diese moralische Ordnung anzupassen. Die Weltsicht des Konfuzianismus kann also als positivistisch bezeichnet werden.

3. Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits

Ein mögliches Leben nach dem Tod interessiert den Konfuzianer wenig: Man hat keine Angst vor dem Jenseits als Ort der Vergeltung, aber kennt auch keine Jenseits-Hoffnung auf die Erlösung von irdischen Qualen. Es herrscht eine „allen Jenseitshoffnungen gegenüber absolut agnostische, wesentlich negative Stimmung.“¹⁹⁶ Angemessene Totentrauer und Ahnenverehrung sind zwar als animistisches Relikt ein durchaus wichtiger Bestandteil des konfuzianischen Familienkultes, der Gedanke an das eigene Schicksal nach dem Tod aber hat nach Kenntnis des Verfassers wenig tiefergehende Auswirkungen für das soziale Miteinander.

Es ist mithin eindeutig klar, dass der Konfuzianismus eine durch und durch auf das Diesseits orientierte, weltbejahende und weltgestaltende Philosophie ist. Im Zentrum seines irdischen Interesses stehen familiäre Werte¹⁹⁷, sowie familiäre und staatliche Harmonie im Diesseits. Allerdings kommt in dem auch im Konfuzianismus postulierten Tun-Ergehens-Zusammenhang zwischen Reichtum und Tugend trotzdem der Glaube an gewisse transzendente Gerechtigkeitsmechanismen zum Ausdruck.¹⁹⁸

4. Soziologische Auswirkungen mangelnder Jenseits-Vorstellungen

Die positivistische Grundhaltung des Konfuzianismus verhindert radikale eschatologische Transformationserwartungen. Und die mangelnde transzendente Verankerung des konfuzianischen Lebensideals verhindert die entschlossene Ausrichtung auf jenseitige Ziele. Es gibt im Konfuzianismus insgesamt keine nachhaltige Motivation für eine innerlich einheitlich motivierte Lebensführung:

“Spannung zwischen Natur und Gottheit, ethischer Anforderung und menschlicher Unzulänglichkeit, diesseitigen Taten und jenseitiger Vergeltung ... fehlten eben dieser Ethik vollständig und daher auch jede Handhabe zur Beeinflussung der Lebensführung durch innere Gewalten.“¹⁹⁹

Die weitaus stärkste ethische Macht waren der Anspruch und die Auswirkungen der Familienpietät. Konfuzius beließ den Menschen bewusst in seinen gewachsenen Über-

¹⁹⁵ Seiwert, „Ethik“, S. 51f.

¹⁹⁶ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 451.

¹⁹⁷ Herrmann-Pillath, „Chinesische Identität“, S. 59.

¹⁹⁸ Klöcker, *Arbeit*, S. 128. Ebenso: Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 515.

¹⁹⁹ Ebd., S. 521.

und Unterordnungsverhältnissen und verklärte diese rein immanent.²⁰⁰ Die Abwesenheit eines externen Gottes macht es dem Individuum unmöglich, absolute, heilige Ziele und universelle Prinzipien wie z.B. dass der christlichen Nächstenliebe zu verfolgen.²⁰¹ Stattdessen fokussiert man sich auf Tugenden gegenüber speziellen Individuen. Dies konnte jedoch immer nur zu einer partikularistischen Beziehungsethik führen und nie eine allgemein verbindliche gesellschaftliche Vertrauensbasis schaffen. Außerhalb der eigenen Familie musste das Misstrauen soziale Norm bleiben.²⁰²

Eine weitere Konsequenz der ideologischen Negierung von autonomen religiösen Mächten war die weitgehende Konkurrenzlosigkeit der Beamtenschicht hinsichtlich ihrer normierenden Funktion.²⁰³

D. Anthropologie: Menschenbild und Gesellschaftsverständnis im Konfuzianismus

1. Der Einzelne und die Familie

a) Das zum Guten erziehbare Individuum

Der Konfuzianismus betrachtet den Menschen als ein von Natur aus gutes Wesen. Menzius illustriert diese unbedingte Güte im Menschen durch ein berühmtes Beispiel: Jeder Mensch – so Menzius – würde einem Kind, das im Begriff steht, in einen Brunnen zu fallen, sofort und ohne zu überlegen zu Hilfe eilen und es retten.²⁰⁴ In diesem spontanen Akt wird die natürliche Güte des Menschen erkennbar. Mit der Prämisse dieser positivistischen Anthropologie galt es nun eine Gesellschaft zu bauen, die gemäß ihrer inneren moralischen Kräfte so zu erziehen ist, dass sie zu einem harmonischen, ordentlichen Ganzen heranwächst.²⁰⁵ Dieser Glaube an die universelle menschliche Erziehbarkeit ist eine typisch konfuzianische Tradition.²⁰⁶ Um die natürliche Güte aber zu voller Entfaltung zu bringen, muss der Einzelne beharrlich an seiner moralischen Selbstvervollkommnung arbeiten, indem er die Grundprinzipien der harmonischen Ordnung, die Li-Normen, peinlich genau und von Herzen beachtet. Wichtiges Mittel für die moralische Vervollkommnung ist dabei die Ausschaltung der Selbstsucht. Besonders der Neokonfuzianismus betont, dass die Selbstsucht als Aussonderung aus dem gesellschaftlichen Ganzen der Anfang vieler Übel ist: Selbstsucht verschlechtert die Einsichtsfähig-

²⁰⁰ Ebd., S. 525f.

²⁰¹ Redding, *Spirit*, S. 62.

²⁰² Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 528.

²⁰³ Ebd., S. 450.

²⁰⁴ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 37.

²⁰⁵ Johnson, *A reasoned look*, S. 42f.

²⁰⁶ Carsten Herrmann-Pillath, *China - Kultur und Wirtschaftsordnung: Eine system- und evolutions-theoretische Untersuchung*, Stuttgart: Fischer, 1988, S. 194.

keit, weil der Selbstsüchtige alles nur im Hinblick auf seinen Nutzen betrachtet, alles instrumentalisiert und damit seine Wahrnehmung perspektivisch verengt. Dadurch, dass er seine Wünsche auf die Außenwelt projiziert, sieht er die Dinge nicht mehr so, wie sie wirklich sind. Seine realitätsbezogene Interaktionsfähigkeit sinkt, und es kommt zu einer Kette weiterer negativer Konsequenzen.²⁰⁷

Das Ziel der moralischen Selbstvervollkommnung ist ein Zustand inneren Gleichgewichts, innerer Harmonie. Der Gentleman, der diesen Zustand erreicht hat, dient keinem höheren Ziel. Er ist sein eigener Zweck. Er ist ein umfassend gebildeter Mann, und es wäre für ihn nicht schicklich, eine spezialisierte berufliche Tätigkeit auszuüben, in der er als menschliches Werkzeug einem besonderen Zweck dient.²⁰⁸

Angesichts dieser Annahmen der Unverderbtheit, Erziehbarkeit und Perfektionierbarkeit des Einzelnen, wird die Frage nach der Herkunft des Bösen im Konfuzianismus einzig durch den Verweis auf die Knappheit an natürlichen Ressourcen und dem daraus resultierenden Problem gerechter Verteilung beantwortet.

b) Der familiär-kollektivistische Charakter chinesischer Sozialordnungen

Wie wir bereits sahen, fällt der Familienkohärenz im Konfuzianismus eine zentrale Bedeutung zu. Die Familie ist der sichere Hafen in einer Gesellschaft, die sonst wenig soziale Schutzmechanismen kennt.²⁰⁹ Innerhalb der Familie wiederum führt das Unterordnungs- und Gehorsamsprinzip der kindlichen Pietät zu stark ausgeprägten patrimonialen Abhängigkeitsverhältnissen. Der Einzelne sieht seine gesamte Existenz immer zuerst im Netzwerk seiner familiären Beziehungen, welches alle Familienmitglieder eng aneinander bindet und dem Einzelnen wenig Raum für private Gedanken lässt. Diese Existenz im Netzwerk verpflichtender und verantwortungsvoller gegenseitiger Beziehungen²¹⁰ bewirkt, dass das Netz Teil des Individuums wird: „The self is embedded in relationships inextricable from them and not thought of as independent of such attachments.“²¹¹ Wenn man begreift, wie umfassend dieses Familiennetzwerk eine Person bestimmt, dann versteht man auch, warum China überhaupt keine individualistischen Traditionen kennt und individuelle Freiheit kein bedeutender gesellschaftlicher Wert ist.²¹² „Confucian values center on the family, while modern Western values center on the individual ...“²¹³

²⁰⁷ Siehe zu diesem Gedankengang Klöcker, *Arbeit*, S. 123. Siehe auch Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 463.

²⁰⁸ Ebd., S. 529.

²⁰⁹ Herrmann-Pillath, „Chinesische Identität“, S. 59.

²¹⁰ Pohl, „Chinesische und westliche Werte“, S. 110.

²¹¹ Redding, *Spirit*, S. 62.

²¹² Ebd.

²¹³ Rozman, *East Asian Region*, S. 175.

Weil die patrimonial-hierarchische Orientierung für den konfuzianisch geprägten Chinesen lediglich die Verlängerung der kosmischen Ordnung ist, ist es für ihn sehr natürlich, in der vertikalen Gesellschaftsordnung unter bzw. über anderen Menschen zu stehen. Entscheidungen werden nicht in der Gruppe diskutiert. Man hört auf den Leiter.²¹⁴ Solch ein Gesellschaftsgefüge wird nach Hofstede als ‚high power culture‘ bezeichnet.²¹⁵ Gleichzeitig sind die sog. ‚high power cultures‘ meist auch ausgeprägte Kollektivkulturen,²¹⁶ was wir für den Fall des chinesischen Konfuzianismus bereits sahen und bestätigen können.

Die Familiensolidarität ist im Konfuzianismus interessanterweise aufs Engste mit hohen Erwartungen an Erziehung und Bildung verknüpft.²¹⁷ Diese wiederum fördern eine verstärkte Leistungs- und Wettbewerbsbereitschaft: Das Grundprinzip der chinesischen Leistungsbereitschaft besteht darin, dass der Einzelne seiner Pflicht der Familie zu dienen, dadurch nachkommt, dass er mit aller Kraft hilft, das wirtschaftliche Fundament der Familie bestmöglich zu festigen. Fleiß und Aufstiegsstreben des Einzelnen drücken sich vor allem in Selbstvervollkommnung durch Bildung aus. Die Bildung des Einzelnen wiederum erhöht das familiäre Prestige.²¹⁸ Die Bewahrungspflicht der Eltern motiviert sie, möglichst viel Geld für die Bildung ihrer Kinder anzusparen.²¹⁹ Das wiederum verpflichtet ein pietätvolles Kind seinerseits dazu, sein Möglichstes zu tun, um den Wünschen der Eltern nachzukommen und das Wohl und Ansehen der Familie zu mehren. Wer sich nicht exzessiv bemüht, verschmäht seine Eltern.²²⁰ Der hohe Leistungs- und Erfolgsdruck führt zwangsläufig zu einer hohen Wettbewerbsbereitschaft, die sich heutzutage in China u.a. sehr stark im Wettbewerb um die wenigen Plätze an den besten Universitäten des Landes ausdrückt.²²¹ Die für den Konfuzianismus typische starke Bildungs- und Leistungsorientierung wurde seit der Songzeit von dem familienorientierten Leistungsdenken zum universalethischen Prinzip.²²² Dieses allgemeine Leistungs- und Wettbewerbsprinzip fördert trotz der Hierarchieorientierung eine hohe soziale Durchlässigkeit im Aufstiegsstreben des Einzelnen.²²³

²¹⁴ Redding, *Spirit*, S. 61.

²¹⁵ Geert Hofstede, „The cultural relativity of the quality of life concept“, *Academy of Management Review*, 1, 3, 389-398 zitiert nach Redding, *Spirit*, S. 61.

²¹⁶ Ebd.

²¹⁷ Rozman, *East Asian Region*, S. 167.

²¹⁸ Zu diesem gesamten Gedankengang Herrmann-Pillath, „Chinesische Identität“, S. 62.

²¹⁹ Rozman, *East Asian Region*, S. 46.

²²⁰ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 59.

²²¹ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 59f.

²²² Herrmann-Pillath, „Chinesische Identität“, S. 62.

²²³ Ebd., S. 61.

2. Gesellschaftsordnung und Staat

Aufgrund der konfuzianischen Projektion der Familie auf den Staat wurde der hohe Wert einer idealerweise fürsorglichen Autorität auf den Staat übertragen.²²⁴ Obwohl der bürokratische Verwaltungsapparat des Staates meist relativ klein war und die konkrete Sozialordnung primär durch Pietät und Riten geordnet war, hatte der Staat eine zentrale Bedeutung.

Der Herrscher soll nach konfuzianischem Ideal das Volk durch *Ren* (Menschlichkeit, Wohlwollen) regieren und dabei jeweils Anteil und Status des Einzelnen (*Fen*) nach dem Grundsatz des gerechten Handelns (*Yi*) festlegen. Das bedeutet, dass der Herrscher, oder allgemeiner der hierarchisch Übergeordnete, seinem Untertan die Stellung zuweist, die dessen spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten entspricht und ihm die Güter gibt, die ihm aufgrund seiner Leistung gebühren.²²⁵

Analog zu dem Ideal innerer Harmonie und Ausgeglichenheit fördert der Konfuzianismus auch innergesellschaftlich Ausgeglichenheit und Gleichheit: Der klassische Konfuzianismus geht grundsätzlich von einer philosophisch-prinzipiellen Gleichheit aller Menschen aus²²⁶, obwohl er die konkreten natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen dabei nicht übersieht.²²⁷ Materiale Gleichheit wird aber insofern angestrebt, als dass das Verhältnis von Starken und Schwachen, Reichen und Armen immer von der ausgleichenden Güte und Hilfsbereitschaft der Menschlichkeit (*Ren*) geprägt sein sollte.²²⁸ So haben materiale Ausgeglichenheit und situative Jurisdiktion eindeutig Vorrang gegenüber dem westlichen Wert der egalitären Regelgleichheit.²²⁹ Um an dieser Stelle jedoch kein tendenziös verzerrtes Bild entstehen zu lassen, sei darauf hingewiesen, dass das Gros der konfuzianischen Tradition das Prinzip der ausgleichenden Menschenliebe immer nur in gradueller Abstufung gemäß der Intensität des Verwandtschaftsgrades vertrat, während nur die Mohisten²³⁰ für ungeteilte und allseitige Nächstenliebe plädierten.²³¹

²²⁴ Lackner, „Konfuzianismus von oben“, S. 444. Ebenso: Eske Molgard, „Chinese ethics“, *Blackwell Companion to Religious Ethics*, Malden: Blackwell, 2006, S. 371: „Society was viewed in terms of the hierarchical structure of the family.“

²²⁵ Steinfeld, *Die Sozialen Lehren*, S. 154.

²²⁶ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 452.

²²⁷ Ebd. Siehe auch Kun-Yu Woo, „Modernization“, S. 86.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Redding, *Spirit*, S. 46.

²³⁰ Die mohistische Schule ging im Anschluss an ihren Gründer *MoZi* davon aus, dass eine allgemeine und nicht familiär-parteiische Menschenliebe die zentrale Lösung aller gesellschaftlichen Streitigkeiten sei. Ähnlich wie Adam Smith ging *MoZi* davon aus, dass der Einzelne sich sympathisch in die Position des anderen versetzen müsse und dadurch erkennen würde, dass seine persönlichen Ziele nicht bedeutender sind als die seines Nächsten.

²³¹ Steinfeld, *Die Sozialen Lehren*, S. 163.

Die Abwesenheit egalitärer Rechtsgleichheit und der Mangel an Persönlichkeitsrechten bedingte und bestärkte die Rolle der Familie als sozialem Schutzmechanismus. Diese Familienfokussierung hatte mindestens zwei gesamtgesellschaftlich relevante Folgen:²³² (1) Der utilitaristische Familismus wurde zum Motor einer kollektivistischen Gruppenmentalität und widerstrebte damit dem Sinn für allgemeine soziale Verantwortung. Somit begünstigte der Konfuzianismus oberhalb der Familienebene die gesellschaftliche Integration nicht wesentlich. (2) Die Familie als suffiziente und subsidiäre Überlebenseinheit steht in starkem Wettbewerb mit anderen Familien. Das ließ im agrarökonomischen China einen harten Wettbewerb um Bodenressourcen entstehen. Angesichts dieses existenziellen Problems entstand in China in konfuzianisch-dirigistischer Verwaltungsmanier eine Tradition verteilungsgerechter Landesaufteilung durch den Staat.²³³

Abgesehen von den konkreten Beziehungsnormen der fünf Beziehungstypen (*Wu Lün*) ist das Prinzip der Reziprozität (*Shu*) das wohl zentralste sozialetisch relevante Beziehungsparadigma.²³⁴ Dieses System wechselseitiger Gefälligkeiten, in dem jede empfangene Gabe gleichzeitig eine Verpflichtung darstellt, wird von der konfuzianischen Sittenlehre stark gefördert: Jeder Einzelne weiß, wie er sich zu verhalten hat und was er vom anderen zu erwarten hat.²³⁵ Diese Erwartungsregulierung dient als sozialer Sicherheitsmechanismus.²³⁶ Reziprozität in freundschaftlichen Beziehungen ist von enormer Bedeutung für jede Form wirtschaftlicher Interaktion in China.²³⁷

E. Der gesellschaftsethische Wertekanon des Konfuzianismus

Was sind nun die Grundwerte der konfuzianischen Sozialethik? Wenn im Folgenden die wichtigsten Wertkategorien dieser Tradition aufgelistet werden ist, dabei zu beachten, dass (a) sich Wertkategorien, als Basis eines komplexen Weltanschauungssystems, nur schwer übersetzen lassen und (b) der Verfasser dieser Arbeit kein religionswissenschaftlicher Experte ist.

²³² Redding, *Spirit*, S. 46ff.

²³³ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, S. 608.

²³⁴ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 465.

²³⁵ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 61f.

²³⁶ Siehe „Kultur als Strategie“: Lothar Käser, *Fremde Kulturen*, Lahr: VLM, 1997, S. 37ff.

²³⁷ Das Schlagwort, was sich mit diesen einerseits tiefen emotionalen und andererseits wechselseitig nutzenbringenden Beziehungen verbindet, lautet *GuanXi*, was im Chinesischen eigentlich nur „Beziehung“ bedeutet. Eine gute Beschreibung dieser Beziehungen findet sich bei Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 60-63.

- **Harmonie (Tai He):** Harmonie ist der Zustand einer Ordnung, in der das Ganze als Ganzes wahrgenommen wird und doch das Spezielle darin seine ihm eigene Identität nicht verliert.

„Harmony fulfills living things; but identity does not lead to growth. Putting x on a level with y is harmony; therefore it is able to promote abundance and growth.“²³⁸

Die Niveauengleichung der Harmonie akzeptiert also Verschiedenheit und reduziert das Einzelne nicht auf Uniformität mit der Masse.²³⁹

- **Wohlwollen und Gerechtigkeit (Ren Yi):** ‚Wohlwollen‘ (oder ‚Humanität‘) und ‚Gerechtigkeit‘ ist Ausdruck für die Beziehungen, die zwischen den Menschen herrschen sollten. Dabei bezeichnet *Ren* die Liebe zu anderen und die Absicht andere, genauso wie sich selbst in der Gesellschaft zu etablieren.²⁴⁰ *Yi* ist ein Ausdruck für Gerechtigkeit oder Recht, das um seiner selbst willen zu tun ist, und bezieht sich dabei auf den korrekten Gebrauch von Autorität durch den Vater oder den Herrscher.²⁴¹ *Yi* impliziert das Abwägen des Gemeinschaftsinteresses und ist nicht vereinbar mit exklusivem persönlichem Gewinnstreben.²⁴²
- **Sittlichkeit (Li):** Der Ausdruck ‚Sittlichkeit‘ beschreibt alle Normen korrekten Verhaltens. Sittlichkeit ist das, was ‚Humanität‘ in konkrete Handlungen umsetzt. Sittlichkeit ist ein Grundmotiv, das inhaltlich von den konkreten Forderungen der jeweiligen Rollensituation bestimmt wird.
- **Pietät (Xiao):** Pietät bezeichnet die gehorsame und widerspruchslose Unterordnung des Kindes unter seine Eltern und hat – wie oben beschrieben – enormen Einfluss auf viele Facetten des sozialen Handelns. Auch im modernen Großstadtmillieu bleibt die Kindespietät nach empirischer Untersuchung ein zentraler Wert.²⁴³
- **Loyalität (Zhong):** Loyalität kennzeichnet die Haltung von Untergebenen gegenüber ihren Vorgesetzten, besonders gegenüber dem Herrscher. Das Wesen der Loyalität besteht im Einsatz für die Sache gemäß den eigenen Käften und hat stets das Wohl des Ganzen im Auge.²⁴⁴ Loyalität beruht auf der Verpflichtung des Herrschers, das Beste für die Gesellschaft zu fördern.²⁴⁵

²³⁸ Zitat aus *Guo Yu*, nach: Zhang, *Key concepts*, S. 270.

²³⁹ Ebd., S. 271.

²⁴⁰ Der Wert der Empathie (*Shu*) ist funktionsidentisch mit *Ren*: “Empathy is the same virtue as benevolence taken from a narrow perspective.” Aus: Zhang, *Key Concepts*, S. 290. Diese Empathietradition wiederum ist die Basis für den hohen Wert der Beziehungsreziprozität.

²⁴¹ Siehe hierzu Ebd., S. 290-310.

²⁴² Cua, *Moral Vision*, S. 276.

²⁴³ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 52.

²⁴⁴ „Konfuzianismus“, *Harenberg Lexikon*, S. 785.

²⁴⁵ Rozman, *East Asian Region*, S. 24.

- **Ausgewogenheit / Moderation (Zhong Yong):** Das Ideal der Ausgewogenheit bezeichnet eine Balance zwischen allen entgegen gesetzten Extremen. Es beschreibt das Zügeln aller Gefühle, um eine seelische Harmonie zu erreichen und gilt als Kernstück der konfuzianischen Spiritualität.²⁴⁶
- **Reziprozität (Shu):** Die Betonung der Reziprozität oder Gegenseitigkeit führt in den fünf Beziehungen zu Entsprechungen: So entspricht der Ehrfurcht des Sohnes die Liebe des Vaters, der Loyalität des Untertan entsprechen Gerechtigkeit und Güte des Herrschers.²⁴⁷

Allgemein lässt sich festhalten, dass das Kollektiv Vorrang vor dem Individuum hat, dass Freiheit im Sinne von individueller Freiheit und Regelgleichheit im Konfuzianismus keine Tradition hat und dass soziale Unterschiede durch die Humanität der Überlegenen ausgeglichen werden sollen.

F. Konkrete Wirtschaftsethische Implikationen des Konfuzianismus

1. Gewinnstreben und Eigennutz im Konfuzianismus

Die Einheit der kosmischen Ordnung steht im direkten Gegensatz zum egozentrischen Begehren des Einzelnen. Die Erkenntnis dieses Widerspruchs und die bewusste Aufgabe der Gier ist Voraussetzung für die eigene Selbstvervollkommnung.²⁴⁸ Konkret wird dieser Widerspruch in den konfuzianischen Werten der Bescheidenheit²⁴⁹ und der auf das Wohl der anderen bedachten Menschlichkeit und Gerechtigkeit²⁵⁰ (*Ren Yi*) erkennbar. In seiner moralisch-spirituellen Fokussierung²⁵¹ steht der Wert der Tugendhaftigkeit eindeutig über der Anerkennung des rein egoistisch-eigennützigen Profitstrebens.²⁵² Die typisch konfuzianische Moderation oder Maßhaltigkeit lehnt ein exzessives materielles Streben grundsätzlich ab.²⁵³

Die individualistisch-destruktiven Tendenzen der Gewinnsucht wurden als Ursachen sozialer Unruhen, Anarchie und Barbarei gedeutet und galten somit als politisch gefähr-

²⁴⁶ „Konfuzianismus“, *Oxford-Lexikon*, S. 558.

²⁴⁷ „Konfuzianismus“, *Harenberg Lexikon*, S. 785.

²⁴⁸ Seiwert, „Ethik“, S. 159.

Die ethische Verachtung der Gier wurde mit Sicherheit durch die Auseinandersetzung des Konfuzianismus mit dem Buddhismus intensiviert.

²⁴⁹ Lackner, „Konfuzianismus von oben“, S. 437.

²⁵⁰ Johnson, *A reasoned look*, S. 37.

²⁵¹ Kun-Yu Woo, „Modernization of Confucianism“, S. 92.

²⁵² Pohl, „Chinesische und christliche Werte“, S. 111.

²⁵³ Zhang, *Key Concepts*, S. 329,337.

lich.²⁵⁴ Die Generationen übergreifende Familienorientierung fokussierte den Einzelnen auf eine nachhaltige Gemeinschaftswirtschaft.²⁵⁵

2. Die Bedeutung von Reichtum und Wohlstand

Trotz seiner negativen Grundhaltung gegenüber individueller Gewinnsucht schätzt der Konfuzianismus als diesseitige Gesellschaftsethik Reichtum und Wohlstand (1) als Ziel menschlichen Handelns, (2) als Belohnung für ein tugendhaftes Leben und (3) als günstige Voraussetzung für die Selbstvervollkommnung zum Gentleman.

Reichtum, Akkumulation und kalkulatorische Reziprozität²⁵⁶ sind wesentliche Kulturelemente des Konfuzianismus und gelten als sozial anerkannt.²⁵⁷ Ein guter Staat unter der richtigen Herrschaft zeichnet sich durch seinen Wohlstand aus.²⁵⁸ Reichtum und tugendhafte Menschlichkeit (*Ren*) sind insofern vereinbar, als dass die Praktizierung von *Ren* die Entstehung von Wohlstand fördert, indem sie die Rahmenbedingungen für das Erreichen desselben schafft.²⁵⁹ Akkumulation von Reichtum wird auch darin moralisch positiv bewertet, dass der Einzelne durch seine Erwerbstätigkeit dem Wohl der Familie dient und darin seiner persönlichen Berufung adäquat nachkommt.²⁶⁰ In diesem Sinne kann Reichtum neben Gesundheit und einem langen Leben auch als Lohn der Tugendhaftigkeit verstanden werden.²⁶¹

Darüber hinaus fungiert materieller Wohlstand insofern als Mittel zur Beförderung von Moral, als dass Wohlstand die Voraussetzung für die Erziehung eines echten Gentlemans ist, da dieser sich auf dem Weg seiner allseitigen Bildung nicht um Broterwerb kümmern soll.²⁶²

Reichtum wird jedoch, wie oben angedeutet, dann für den Einzelnen und die Gemeinschaft gefährlich, wenn der Reiche nicht mehr die Normen des richtigen Verhaltens befolgt.²⁶³ Da dieser Fall der Diskrepanz zwischen Li-Normen und Reichtumsstreben unter den konfuzianischen Beamten der Song-Zeit zunehmend zum Problem wurde, entstanden im Neokonfuzianismus gerade im Zuge der Vereinigung konfuzianischer Ideale mit daoistischen und buddhistischen Momenten viele dem Reichtum skeptisch gegenüber stehende Schulrichtungen.

²⁵⁴ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 462. Siehe auch Rozman, *East Asian Region*, S. 27.

²⁵⁵ Herrmann-Pillath, *China*, S. 125.

²⁵⁶ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, S. 613.

²⁵⁷ Redding, *Spirit*, S. 71. Siehe auch Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 522.

²⁵⁸ Ebd., S. 462.

²⁵⁹ Klöcker, *Besitz und Armut*, S. 121.

²⁶⁰ Shi, „The dual economic function“, S. 19.

²⁶¹ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 515.

²⁶² Mark Berkson, „Trajectories of Chinese Religious Ethics“, *Blackwell Companion to religious ethics*, S. 396. Ebenso Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 453.

²⁶³ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, S. 607.

Allgemein darf nicht vergessen werden, dass Reichtum im Sinne der *Ren-Yi* Tradition auch immer ethische Verpflichtung zum Teilen und damit Verantwortung implizierte.²⁶⁴

3. Besitz in konfuzianischer Sittentradition

Obwohl die konfuzianische Sittentradition keine umfassende Rechtsgleichheit kennt, ist das Recht auf Privatbesitz traditionell durchaus anerkannt. Dabei ist jedoch der eigentliche Besitzer klassischerweise immer die Familie.²⁶⁵ Verkauf von Boden findet idealerweise nur innerhalb der gleichen Sippe unter Vereinbarung des Rückkaufsrechts statt.²⁶⁶ Das einzelne Individuum kann zwar über einen ihm zugedachten Teil des Familienbesitzes verfügen, ist jedoch immer nur Verwalter.²⁶⁷ Dieses System bestärkt die patrimoniale Macht des Familienoberhaupts und verhindert, dass der Einzelne sich unabhängig und selbstständig gegen die Familie auflehnt oder sich von ihr trennt.²⁶⁸

Auch vor dem Staat ist das Besitzrecht kein absolutes Recht, sondern impliziert – wie wir bereits oben sahen – immer Verantwortung für arme Mitglieder der Gesellschaft. Diese Verantwortung teilte sich der Staat mit den reichen Mitgliedern der Gesellschaft.²⁶⁹

4. Arbeit als Wertschöpfung für die Familie

Chinesen gelten weltweit typischerweise als disziplinierte, harte Arbeiter, die mit großer Ausdauer und Zielstrebigkeit schwere Arbeiten schnell erlernen und unablässig verrichten können.²⁷⁰ Ihr hohes Verantwortungsbewusstsein und ihre Opferbereitschaft sind dabei wesentlich durch den Geist der kindlichen Pietät und dem Motiv, das Ansehen und den Wohlstand der Familie zu mehren, bedingt.²⁷¹ Der gewissenhafte, vorsichtige, ernsthafte und hingeebene Arbeitsstil entspricht dabei der von Konfuzius selbst geforderten Haltung zur Arbeit (*JingYe*). Das konfuzianische Dogma „Preservation of the heavenly principles and elimination of human desires“²⁷² fördert den Wert hingeebener Arbeitsamkeit selbst dann wenn diese nicht den eigenen hedonistischen Wünschen dient.²⁷³

²⁶⁴ Kit / Lam, „Confucian and Christian Ethics“, S. 49.

²⁶⁵ Rozman, *East Asian Region*, S. 48.

²⁶⁶ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, S. 612.

²⁶⁷ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 453f.

²⁶⁸ Redding, *Spirit*, S. 59.

²⁶⁹ Kit / Lam, „Confucian and Christian Ethics“, S. 44f.

²⁷⁰ Siehe dazu Redding, *Spirit*, S. 69f.

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Shi, „The dual economic function“, S. 20.

²⁷³ Ebd.

5. Konsum

Der oft zitierte chinesische Pragmatismus drückt sich in wirtschaftlicher Hinsicht vor allem in Geldbewusstsein und Sparsamkeit aus.²⁷⁴ Diese Sparsamkeit resultiert wohl zum einen mitunter aus dem Jahrhunderte langen Überlebenskampf der auf Sparsamkeit angewiesenen Bauern und andererseits aus dem Familienbewusstsein des Gemeinschaftsbesitzes. Insbesondere Eltern lebten und leben auch heute noch beinahe asketisch, um ihren Kindern eine gute Ausbildung finanzieren zu können.²⁷⁵ Diese großen Ersparnisse ermöglichen andererseits hohe Investitionen.²⁷⁶

6. Wettbewerb und Verteilungsgerechtigkeit:

Grundsätzlich ist festzustellen, dass Wettbewerb in der konfuzianischen Kultur nicht fremd ist: Alle Anwärter auf öffentliche Positionen mussten bis zum Ende der Qing-Dynastie ihr umfassendes Wissen in sehr harten und stark wettbewerblich orientierten Ausleseverfahren unter Beweis stellen. Diese Tradition bietet eine vitale Basis für die leistungsorientierte Wettbewerbsauswahl von Führungskräften in der heutigen Wirtschaftskultur.²⁷⁷ Darüber hinaus hat der Wettbewerb um Ressourcen und Absatzmärkte zwischen den einzelnen Familien in China eine lange Tradition, welche nur durch die konfuzianische Abscheu gegenüber offenen Konflikten und rücksichtslosem Selbstinteresse und durch die Notwendigkeit des wechselseitigen Austauschs kontrolliert werden konnte.²⁷⁸

Obwohl sich im traditionellen China nie eine kapitalistische Wirtschaftsstruktur westlicher Prägung etablierte, ist das Wirtschaften in China im Prinzip seit Konfuzius Zeiten sehr marktorientiert geprägt: Der Konfuzianismus kannte und akzeptierte Warenaustausch und das Prinzip der Preisbildung durch Angebot und Nachfrage.²⁷⁹ Allerdings verließ man sich nicht bedingungslos auf Marktkräfte, sondern erwartete von der Regierung, dieselben nach ihrem Gutdünken zu regulieren.²⁸⁰

Obwohl die Hauptströmungen des Konfuzianismus das Bewusstsein einer universellen Gesellschaftsverantwortung beim Einzelnen nicht fördern, treten sie doch bis zu einem gewissen Grad für den Ausgleich materieller Ungleichheit ein: So sieht Menzius in ungleichen Besitzverhältnissen das Ergebnis unmenschlichen Regierens: Die Anhäufung persönlichen Reichtums ist - sofern diese materiellen Werte nur dem Wohlleben Einzelner dienen - mit Menschlichkeit nicht vereinbar. Eine humane Persönlichkeit teilt

²⁷⁴ Redding, *Spirit*, S. 71.

²⁷⁵ Richard W. Hartzell, *Harmony in Conflict*, 1988, 4. Aufl., Taipei: Caves, 1993, S. 256.

²⁷⁶ Shi, "The dual economic function", S. 22.

²⁷⁷ Klöcker, *Arbeit*, S. 129.

²⁷⁸ Redding, *Spirit*, S. 46.

²⁷⁹ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 462; Rozman, *East Asian Region*, S. 200; Kit / Lam, "Confucian and Christian Ethics", S. 44.

²⁸⁰ Ebd.

ihre Güter mit den Besitzlosen und genießt die vorhandenen Güter gemeinsam mit anderen Menschen. Im gemeinsamen Genuss der Güter soll der Widerspruch zwischen Armut und Reichtum aufgehoben werden.²⁸¹ Diese Philosophie des Wohlwollens, die sich gegen einseitige Abhängigkeit und Reichtumsungleichheit wehrt²⁸² und formale Rechtsgleichheit nicht fördert, sieht in der Gleichverteilung des Landes als wesentlichem Produktionsmittel der einzelnen Familien einen sehr hohen Wert.²⁸³ Gleichzeitig muss man jedoch auch bedenken, dass die konfuzianische Kultur allgemein soziale Ungleichheiten auf Grund von hierarchischen Unterschieden in einer Familie und damit auch eine ungleiche Verteilung von Rechten und Pflichten durchaus gesellschaftlich anerkannte.²⁸⁴ Diese Prägung ließ den Einzelnen auf existenzielle Weise Ungleichheiten als etwas moralisch Notwendiges erleben und mag dadurch auch die materiellen Ausgleichsbestrebungen eingedämmt haben.

7. Staatliche Regulierung der Wirtschaft (Steuern u.ä.)

Konfuzius lehrte, dass die vornehmste Aufgabe des Staates neben der ethischen Unterweisung in der Bereicherung seiner Bürger bestehe.²⁸⁵ Darin begründet sich der Glaube an die Richtigkeit aktiver staatlicher Wirtschaftslenkung²⁸⁶: “China has a tradition of strong institutional influence, with government at every level, playing a major part in economic and social affairs.”²⁸⁷ Gleichzeitig propagiert der Konfuzianismus aber auch staatliche Selbstgenügsamkeit und betrachtet geringe Steuerlasten als hohen Wert.²⁸⁸ Der Staat ist also gezwungen, gesellschaftliche Umverteilung nicht durch Steuerzwänge, sondern durch moralische Unterweisung und innere Einsicht zu unterstützen.

8. Die Bedeutung des Kollektivsinns – Die Familie als wirtschaftliche Basiseinheit

Die Familie als Grundelement des sozioökonomischen Gefüges ist eine wesentliche Konstante der chinesischen Entwicklung²⁸⁹ und verdankt ihre funktionell große Bedeutung der konfuzianischen Ethik. Die familiäre Kohärenz ist einerseits ideale Voraussetzung für wirtschaftliche Familienunternehmen und andererseits eine soziologische Barriere für Großunternehmen: „Die Stärke der genuin chinesischen Wirtschaftsorganisationen reicht etwa eben soweit, wie diese durch Pietät regulierten persönlichen Verbän-

²⁸¹ Steinfeld, *Die sozialen Lehren*, S. 151.

²⁸² Shi, “The dual economic function”, S. 18.

²⁸³ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, S. 608, 610. Siehe auch: Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 453.

²⁸⁴ Seiwert, „Ethik“, S. 140,142.

²⁸⁵ Shi, “The dual economic function”, S. 18.

²⁸⁶ Kit / Lam, “Confucian and Christian Ethics”, S. 46.

²⁸⁷ Jane Collier, „Business Ethics“, S. 82. Siehe auch: Kit / Lam, “Confucian and Christian Ethics”, S. 50: “They ... agree on the value of the market, but have found it undesirable that the allocation and distribution of resources may be determined by supply and demand only.”

²⁸⁸ Herrmann-Pillath, „Konfuzianismus“, S. 608.

²⁸⁹ Herrmann-Pillath, *Länderbericht*, S. 95.

de...“²⁹⁰ Die wirtschaftlichen Konsequenzen der chinesischen Familienkultur werden im einzelnen Unternehmen an den systemimmanenten Grenzen organisatorischen Wachstums und Effizienz erkennbar.²⁹¹ Makroökonomisch sind die personalistischen Schranken dieser Familienkultur zugleich auch Schranken objektivierender ökonomischer Rationalisierungstendenzen, da gute Geschäftsbeziehungen – im Gegensatz zur protestantischen Wirtschaftsethik – immer nur auf vorhandenen persönlichen Beziehungen basieren können. „Die Folgen des universellen Misstrauens aller gegen alle müssen ökonomisch hoch veranschlagt werden.“²⁹²

Harmoniestreben und Hierarchieakzeptanz schaffen auch außerhalb von Familienunternehmen im wirtschaftlichen Sozialgefüge eingespielte Systeme mit geringen Maßen an persönlichen Freiheiten²⁹³, Vermeidung von direkten Auseinandersetzungen und dadurch einer deutlichen Einschränkung von Kreativitäts- und Innovationspotentialen.²⁹⁴

²⁹⁰ Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 521.

²⁹¹ Siehe dazu: *Länderbericht*, S. 72. Herrmann-Pillath spricht hier von der „Dysfunktionalität paternalistisch-patriarchialischer Entscheidungsmechanismen im Bereich der Informationsverarbeitung und –verteilung.“

²⁹² Weber, „Wirtschaftsethik“, S. 522.

²⁹³ Ni, *Konfuzianische Wirtschaftsethik*, S. 53.

²⁹⁴ Shi, „The dual economic function“, S. 15.

IV. Marktwirtschaft und Konfuzianismus: Eine vergleichende Darstellung des ethischen Kompatibilitätspotentials

Im folgenden Kapitel sollen Analogien und Diskrepanzen zwischen Kapitalismus und Konfuzianismus in einem systematischen Theorienvergleich übersichtlich dargestellt werden. Da der Kapitalismus natürlich keine Religion (im klassischen Sinne) ist, mag ein Vergleich mit dem Konfuzianismus zunächst wie ein Kategorienfehler anmuten. Wenn man sich allerdings vor Augen führt, dass der Kapitalismus umfassende soziologische Ordnungsfunktionen wahrnimmt, einen eigenen Wertekanon voraussetzt, eine klare Anthropologie besitzt und nur auf der Basis einer bestimmten Weltsicht funktionieren kann, wird er für einen Vergleich mit anderen gesellschaftlichen Ordnungssystemen durchaus zugänglich.

Ziel dieses Vergleichs ist es festzustellen, an welchen Punkten der Kapitalismus die ethischen Werte des Konfuzianismus bestärkt (Kontinuitäten / Analogien) und an welchen anderen Punkten der wirtschaftliche Transformationsprozess hin zum Kapitalismus die Werte des Konfuzianismus unterhöhlt bzw. zerstört (Diskontinuitäten / Diskrepanzen). Dabei ist es für das vereinfachte Modell dieser Studie weniger interessant, inwieweit die ethischen Voraussetzungen des chinesischen Konfuzianismus den Kapitalismus in China verändern.

A. Metaphysische Grundannahmen

Sowohl der Kapitalismus (Ka) als auch der Konfuzianismus (Ko) sind als Systeme von metaphysischen Interessen in sehr hohem Maße frei. Der Ko hat kein konkretes, personales Gottesverständnis. Und auch der Ka, obschon Wirtschaftssystem und nicht Religion, lässt sich in der Form, in der wir ihn bei Smith und Hayek kennen lernten, am ehesten mit einem deistischen Gottesverständnis in Einklang bringen.

Beide Systeme weisen eine starke Analogie in ihrer Annahme der Existenz einer metaphysischen harmonischen Grundordnung auf: Die irdische Verwirklichung derselben geschieht im Ka durch die Maximierung individueller Freiheit und im Ko durch die aktive sittliche Anpassung an das Ideal dieser harmonischen Ordnung. Im Ka ist es die prädestinierte Harmonie der Einzelinteressen, welche sich in der spontanen Ordnung wie von unsichtbarer Hand gelenkt gewinnbringend ergänzen. Dabei gleicht die Natur – aus gesamtgesellschaftlich-evolutionistischer Perspektive – das fehlerhafte Bemühen Einzelner optimal aus, so dass umfassende Freiheit automatisch zum Wohl aller führt. Im Konfuzianismus existiert etwas Ähnliches, eine kosmische, unbedingte und umfas-

sende Harmonie, welche mit der gesellschaftlichen Ordnung verwoben ist und diese im weitesten Sinne auch reguliert. Der wesentliche Unterschied zum Kapitalismus liegt allerdings darin, dass dem Menschen eine viel größere Verantwortung beim aktiven Suchen und Anpassen an das Vorbild dieser Ordnung zukommt: Diese Anpassung ist kein freiheitlicher Automatismus, sondern verlangt moralische Anstrengungen. Von alleine (freiheitlich) entwickeln sich Einstellungen und Beziehungen nicht gemäß der natürlichen Ordnung.

Beide Systeme konzentrieren sich in hohem Maße auf das *Diessets*. Die Existenz nach dem Tod spielt im Ka keine und im Ko nur eine untergeordnete Rolle.

Beide Systeme sind in gewisser Weise *traditionalistisch* ausgerichtet: Obwohl der Ka als Motor wissenschaftlicher Innovationen im Wirtschaftsleben gilt, lässt er im sozioökonomischen Strukturbereich nur immanente Systemkritik zu. Der Ko betrachtet die Vergangenheit glorifizierend als Ideal und Quelle der Weisheit.

B. Anthropologische Grundlegungen

Die soziologische Basiseinheit für gesellschaftstheoretische Betrachtungen ist im Ka eindeutig der einzelne Mensch, das Individuum. Der Ko hingegen beschäftigt sich natürlich auch mit dem Einzelnen, sieht die Identität des Individuums aber zunächst immer im Kontext seiner Familie. Folglich ist im Ka das Eigeninteresse des Homo Oeconomicus die wichtigste gesellschaftliche Triebkraft, während der Ko an dieser Stelle das Kollektivinteresse der Familie betont. Hier erkennen wir also einen wesentlichen Unterschied der beiden Systeme.

Der einzelne Mensch seinerseits wird in beiden Systemen positivistisch betrachtet: Im Ka kann der Einzelne nach Smith durch Sympathie das objektiv Gute kognitiv erfassen und umsetzen. Im Ko kann er sich durch Bildung und Erziehung dem guten Ideal anpassen und zu einem Gentleman oder Weisen werden.

C. Die Gesellschaftsordnung

1. Zweck vs. Mittel als Zentrum der gesellschaftlichen Ordnungsidee

Der zentrale ethische Unterschied zwischen Ka und Ko ist die Reichweite ihrer gesellschaftlichen Ordnungsideen: Während der Ka die Handlungsziele der Einzelnen vollkommen unberührt lassen will und deshalb nur den Anspruch eines Mittelkonsens erhebt, geht der Ko ganz eindeutig von einem allgemeinen Ziel- oder Zweckkonsens als verbindlichem Lebensideal aus:

Da das Gute im Ka keine normative Kategorie ist, sondern sich nur im Zuge evolutiver Annäherung fortschreitend offenbart, kann man keinen Zielkonsens erwarten, sondern lediglich ein System etablieren, in dem Einzelne sich möglichst universal einsetzbare Mittel (Geld) aneignen können, um damit ihre individuellen Zwecke zu verfolgen. Dabei hängt der Erwerbserfolg des Einzelnen maßgeblich von seiner Effizienz und Spezialisierung ab.

Im krassen Gegensatz dazu benennt der Ko inhaltliche Ziele sehr klar: Das wichtigste Handlungsziel eines jeden Menschen ist seine moralische Selbstvervollkommnung. Das Ideal, das es zu erreichen gilt, ist das eines Gentleman oder eines Weisen, der sich selbst nicht auf eine instrumentelle Tätigkeit spezialisieren will, sondern in sich einen eigenen Zweck sieht. Die inhaltlichen Zielbestimmungen im Ko beziehen sich auch – im Gegensatz zum Ka – auf gesellschaftliche (Verteilungs-)zustände.

2. Zentrale Elemente der Gesellschaftsordnung

Welche **Ordnungsmechanismen** favorisieren die beiden Systeme zum Erreichen ihrer jeweiligen Ziele?

Der Ka kennt außer der ultimativen Rechtsgleichheit aller Gesellschaftsmitglieder keine weiteren zentralisierten Regulative und betrachtet den Wettbewerb zwischen den einzelnen Individuen als sinnvollste Koordinationsfunktion gesellschaftlicher Interaktion. Das führt dazu, dass der Einzelne für sein Ergehen komplett selbst verantwortlich ist. Der Ko dagegen lehnt Rechtsgleichheit ab und verlässt sich stattdessen entscheidend auf die Rollenpflichten der Li-Normen, die das Verhalten des Einzelnen in vieler Hinsicht regeln. Im Bereich interfamiliärer Interaktion treten die Li-Normen verstärkt zugunsten des Wettbewerbs zurück. Im Gegensatz zum Ka wird die individuelle Verantwortung für das eigene Schicksal im Ko von der Erwartung ergänzt, dass der hierarchisch Übergeordnete grundsätzlich für die Zuteilung eines den Fähigkeiten des Individuums angemessenen Status (*fen*) verantwortlich sind.

Beide Systeme betonen gleichermaßen die wechselseitige *Abhängigkeit der Individuen von einander*. Dabei dreht es sich im Ka eher um die unpersönliche Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Austausch, während der Ko eher die personenbezogene Abhängigkeit von der Familie fokussiert.

Beide Systeme *fassen reziproke Austauschbeziehungen* als grundsätzliches Naturgesetz (Ka) oder als grundlegende ethische Norm (Ko) auf.

Beide Systeme kennen und befürworten ebenfalls klare *gesellschaftliche Hierarchieverhältnisse*. Während der Ka Gesellschaftshierarchien zwar nicht direkt intendiert, sie aber doch als natürliche Ordnungen annimmt, betrachtet der Ko die Hierarchisierung

der Gesellschaft durch die Rollenethik der Li-Normen sogar als moralische Notwendigkeit (high-power-culture).

In beiden Fällen produzieren die unterschiedlichen Ordnungsmechanismen eine hohe *individuelle Leistungsbereitschaft*, welche im Ka durch den Überlebensdrang des Einzelnen und im Ko durch die Sorge um das Wohl der Familie motiviert wird und gleichermaßen zum universalethischen Grundprinzip mutiert, welches die soziale Durchlässigkeit der Gesellschaftsschichten für den Einzelnen stark erhöht.

Während im Ka das Leistungsprinzip keine Grenzen kennt, auf ungehemmte Expansion des Leistungsfähigsten angelegt ist und deshalb Ungleichheiten willig in Kauf nimmt, sieht der Ko in der ausgleichenden Moderation aller emotionalen und materiellen Bestrebungen einen durchaus hohen Wert.

D. Wertekanon

Bei der **absoluten Begründung ihrer ethischen Wertmaßstäbe** tun sich beide Traditionen gleichermaßen schwer: Der Ka Smithscher Prägung sieht im transsubjektiven Sympathieempfinden des Einzelnen die pragmatische Möglichkeit der Partizipation des Individuums am objektiv Guten. Gerade dadurch jedoch bleibt dieses objektiv Gute äußerlich unbestimmt, das ist: unkonkret. Nach Hayek wiederum gibt es außer der evolutiven Wahrheit keine positive Norm für das Gute. Das Gute kann also nur durch den jeweiligen Gesellschaftsbezug erlernt werden.

Der Ko dagegen bestimmt das Gute durch die konkrete Ausformulierung der *Li*-Normen deutlich greifbarer, aber auch er kennt außer der Tradition kein transzendent verankertes gesellschaftliches Absolutum. Ähnlich dem Ka muss das Gute durch den Gesellschaftsbezug – beim Ko konkret durch Bildung – erlernt werden.

Ein schroffer Widerspruch zwischen dem kapitalistischen und konfuzianischen System zeigt sich eindeutig bei der **Priorität des obersten Gesellschaftswertes**: Der Ka setzt an dieser Stelle eindeutig auf die individuelle Freiheit. Der Ko dagegen ist bestrebt, seine Ideale durch tugendhaftes Verhalten und vor allem durch kindliche Pietät zu erreichen.

Die Zentralität der Freiheit bedingt im Ka den ebenso hohen Wert der Rechtsgleichheit und den der universalistischen Rechtsethik. Der Ko, dessen Gesetze auf den Unterscheidungen hierarchischer Rollen gemäß der *Li*-Normen beruhen, fördert die jurisdiktive Ungleichheit zugunsten der Anerkennung Höherstehender und zugunsten des Grundideals materialer Gleichheit. Dadurch unterstützt der Ko die Etablierung einer partikularistischen Beziehungsethik.

Ein weiterer klarer Unterschied zwischen den beiden Systemen findet sich in der konkreten Füllung des **Gerechtigkeitsbegriffes**: Der Ka versteht Gerechtigkeit als die

Grenze zwischen legitimem Eigennutz und unrechtmäßiger Beeinträchtigung anderer. Die kapitalistische Gerechtigkeit beinhaltet *nicht* die Förderung des Nächsten. Ganz anders dagegen das Gerechtigkeitsverständnis im Ko: Hier konnotiert Gerechtigkeit (*Yi*) das Abwägen des Gemeinschaftsinteresses und gilt als nicht vereinbar mit exklusivem, persönlichem Gewinnstreben.

Betrachtet man das Wertespannungsfeld zwischen **Selbstliebe und Altruismus**, so weisen die beiden Systeme sehr unterschiedliche Positionierungen innerhalb dieses Kontinuums auf: Der Ka betrachtet Selbstliebe durchaus positiv als etwas Selbstverständliches, Natürliches und sehr Hilfreiches. Das Zentrum der ethischen Verantwortung besteht nach Hayek gerade darin, ohne Rücksicht auf seine Rolle im komplexen menschlichen Netzwerk sein eigenes Ziel so effektiv wie möglich zu verfolgen und sich dabei durch die Ausnutzung günstiger Umstände gegenüber anderen Wettbewerbsvorteile zu verschaffen. Im direkten Widerspruch dazu verabscheut der Ko das rücksichtslose Selbstinteresse, weil die kosmische Ordnung im expliziten Gegensatz zum individualistischen Gewinnstreben steht. Egoismus wird durchweg als negativ betrachtet, weil er die Wahrnehmung einengt, Erkenntnis verhindert, soziale Unruhe stiftet und in seiner Gewinnorientierung eine starke Gefahr für das spirituelle Leben des Einzelnen darstellt. Egoismus gilt als unvereinbar mit Humanität und Gerechtigkeit (*RenYi*), da man Tugenden niemals durch Motive eigenen Vorteils konditionieren kann. Die konfuzianischen Werte der Pietät, Unterordnung, Loyalität, Sittlichkeit und Moderation sind durchweg gemeinschaftsbezogene Werte, die den Egoismus nicht fördern, sondern eher eingrenzen.

Bei den für das tätige Wirtschaftsleben besonders relevanten Werten, tritt – mit einer Ausnahme – eine klare Übereinstimmung zwischen Ka und Ko zutage: Fleiß, Pflichtgefühl, Sparsamkeit, Akzeptanz hoher Erfolge und gesellschaftlicher Unterschiede sowie die Sicherheit des Besitzes werden in beiden Systemen betont. Dabei ist besonders Sparsamkeit als wesentliche Voraussetzung einer kapitalistischen Wirtschaft im Ko ebenso wichtig wie im Ka, weil unproduktiver Konsum – das Gegenteil von Sparsamkeit also – zu Lasten der Familie geht.

Der einzige, allerdings bedeutende Unterschied besteht an dieser Stelle darin, dass der Ko keinen besonders hohen Wert auf Vertrauen und Treue in der allgemein gesellschaftlichen Interaktion legt und deswegen Misstrauen und Untreue die gesellschaftliche Grunderwartungshaltung bestimmen und dadurch wirtschaftliche Aktivitäten erschweren.

E. Spezifisch wirtschaftliche Aspekte des Vergleichs

Beide Systeme betonen in wirtschaftlicher Hinsicht das Subsidiaritätsprinzip. Der Ka erkennt darin einen gesunden Ausdruck von Selbstliebe und Effizienz, während der Ko insbesondere die Familie als subsidiäre Einheit in ihrer sozialen Sicherungsfunktion hervorhebt.

Des Weiteren schätzen beide Systeme den Wert und die Funktion des Reichtums durchaus hoch ein: Dem Ka verhalf die Reichtum schaffende Funktion zu seinem Namen. Geld gilt im Ka als universelles Mittel zum Erreichen aller möglichen unterschiedlichen individuellen Ziele. Deshalb wird die Vermehrung der Wertschöpfung automatisch als Vermehrung des allgemeinen Wohlstandes betrachtet. Auch der Ko preist in seiner Diesseitsorientierung den Reichtum als positiven Wert und sieht darin die Auswirkung der Tugendhaftigkeit (Tun-Ergehenszusammenhang). Reichtum ist dabei also moralisch gut und lässt mit dem Ziel der Humanität (*Ren*) vereinen.

Genau wie der Ka kennt der Ko das individuelle Besitzrecht. In der allgemeinen Praxis jedoch variierte das Besitzverständnis insofern, als dass Besitz immer Familienbesitz war und daher der Einzelne sich mehr als Verwalter des Familienbesitzes denn als exklusiver Besitzer desselben betrachtete. Außerdem implizierte Besitz im Ko gemäß dem Ideal der Menschlichkeit immer Verantwortung für die Linderung der Not anderer.

Der aus wirtschaftsethischer Perspektive vielleicht bedeutendste Unterschied zwischen Ka und Ko ist die jeweiligen Vorstellung über den Ausgleich ungleicher Einkommens- und Wohlstandsverteilungen: Im Ka wird das Verhältnis von Gewinn, Zins und Lohn und damit die Verteilung des Reichtums ausschließlich durch Marktmechanismen bestimmt. Umverteilung erübrigt sich, weil Leistungsgerechtigkeit – nach Smith – automatisch entsteht, sobald vollkommener Wettbewerb herrscht und weil – nach Hayek – Verteilungsgerechtigkeit dem übergeordneten Ziel der individuellen Freiheit direkt entgegensteht. Soziale Gerechtigkeit ist also kein gesellschaftliches Ziel, sondern gilt als Relikt aus der evolutionär überholten Stammesgesellschaft.

Im krassen Gegensatz dazu sind für den Ko ungleiche Besitzverhältnisse Ergebnis einer unmenschlichen Regierung. Verteilungsgerechte Landaufteilung, innerfamiliärer Ausgleich und die Verpflichtung zum Teilen gelten als hohe Werte.

Dementsprechend lehnt der Ka jede nicht zwingend erforderliche Form staatlichen Eingreifens in wirtschaftliche Aktivitäten radikal ab und spricht sich für niedrige Steuersätze und damit gegen eine steuerliche Umverteilung aus. Auch der Ko will hohe staatliche Steuern vermeiden. Im Unterschied zum Ka ist man aber hier der Ansicht, dass die aktive staatliche Lenkung der Wirtschaft die allgemeine Bereicherung der Bürger im Staat begünstige.

V. Grundlagen biblischer Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung mit kapitalistischen Idealen

“Assessing economic systems from a biblical perspective we must consider their ability to generate and to distribute wealth and income justly.”²⁹⁵

A. Prolegomena

1. Eingrenzung der Diskussionsbasis: Die Bedeutung sozialer Verantwortung in der Missiologie

Da es ist in dieser Arbeit leider nicht möglich ist, einen umfassenden Entwurf biblischer Wirtschaftsethik auszuarbeiten, sollen sich die nun folgenden biblisch-theologischen Betrachtungen auf diejenigen Aspekte und Dimensionen biblischer Sozialethik fokussieren, die für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus essentiell sind. Am intensivsten wurde der - meist negative - Einfluss kapitalistischer Wirtschaftsstrukturen in den letzten Jahrzehnten zumeist in missiologischen Quellen diskutiert. Auf diese missiologische Diskussion will sich die vorliegende Arbeit – als missionswissenschaftliche Arbeit –konzentrieren und wird daher gesellschafts- und wirtschaftsethische Werke weitgehend unberücksichtigt lassen.

Woran entzündet sich die missiologische Debatte angemessener christlicher Wirtschaftsnormen? Was sind ihre zentralen Fragen?

„All of us are shocked by the poverty of millions and disturbed by the injustices which cause it.”²⁹⁶

Als ausgesprochen praxisfokussierte und transkulturell orientierte Wissenschaft erfährt die Missiologie sehr lebendig, wie unterschiedlich die sozioökonomischen Lebensbedingungen in verschiedenen Teilen der Welt sind und was für menschenverachtende Konsequenzen diese ökonomischen Differenzen haben. Dabei erkennen Missiologen deutlich die Verbindungen zwischen Armut, sozialer Ungerechtigkeit und politischer Ohnmacht: „People often starve because they cannot afford to buy food, because they have no income, because they have no opportunity to produce, and because they have no access to power.”²⁹⁷ Armut ist nach der ‚Oxford Declaration on Christian Faith and Economics‘ von 1990 zwar einerseits Konsequenz der unzureichenden wirtschaftli-

²⁹⁵ „Oxford Declaration of Christian Faith and Economics“, *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, Hg. Vinay Samuel / Chris Sugden, Oxford: Regnum, 1999, S. 329.

²⁹⁶ „1974: The Lausanne Covenant with an Exposition and Commentray“, *Making Christ known: Historic Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, Hg. John Stott, Carlisle: Paternoster, 1996, S. 34.

²⁹⁷ „1980: An evangelical Commitment to Simple Lifestyle“, *Making Christ known*, S. 147.

chen Produktion, aber andererseits auch das Resultat der „inequitable distribution of wealth and income.“²⁹⁸

Auf Grund dieser Betrachtungsweise ist der Gerechtigkeitsaspekt die Basis der missiologischen Perspektive auf das ökonomische Leben.²⁹⁹ Zentrale Fragen der Missiologie sind in diesem Zusammenhang vor allem die Frage nach dem biblischen Konzept der Erlösung Gottes, die Frage nach dem Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung und konkret die Frage, auf welche Weise den Armen der Welt am Besten geholfen wird.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll die biblisch-missiologische Arbeit sich im Wesentlichen auf die Positionen *Ronald Siders*³⁰⁰ und *Christopher Wrights*³⁰¹ konzentrieren. Damit die Positionen dieser Autoren klar in das Gesamtbild der missiologischen Diskussion einzuordnen sind, sei im Folgenden ein kurzer Überblick über eben diese Diskussion erlaubt.

2. Überblick und Einordnung: Die missiologische Diskussion sozialer Verantwortung in der ÖRK und der Lausanner Bewegung und die Position Ronald Siders und Christopher Wrights

Der Ökumenische Rat der Kirchen zeigte insbesondere seit den 1960iger Jahren eine sehr hohe Bereitschaft, sich mit dem Thema der sozialen Ungerechtigkeit auseinanderzusetzen: Die vierte Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala beschäftigte sich unter dem Motto „Siehe, ich mache alles neu“ stark mit der wirtschaftlichen und sozialen Weltentwicklung und suchte nach Möglichkeiten, Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten zu fördern. Die Weltmissionskonferenz 1972 / 1973 in Bangkok „Das Heil der Welt heute“ bemühte sich um eine ganzheitliche Perspektive eben dieses Heilsbegriffs um darin sowohl die geistlichen wie auch die soziopolitischen Aspekte des Themas einzubeziehen. Diese Spannung zwischen der politischen Verwirkli-

²⁹⁸ „Oxford Declaration“, S. 336.

²⁹⁹ Ebd., S. 326.

³⁰⁰ Ronald Sider, geb. 1939, ist ein amerikanischer Theologe, christlicher Aktivist und Gründer der „Evangelicals for Social Action“. Sider leitete 1969 gemeinsam mit Bruce Nicholls die World Evangelical Fellowship (WEF) Theological Commission und war 1980 gemeinsam mit John Stott Vorsitzender der „Consultation on a Simple Life Style“, welche vom WEF und dem Lausanne Committee for World Evangelization gesponsort wurde.

Sider verfasste zahlreiche Bücher über die gesellschaftspolitische Verantwortung der Gemeinde Jesu, unter denen sorgte das Buch *Rich Christians in a Hungry World*, Downers Grove: InterVarsity, 1977 für besonders großes Aufsehen sorgte.

³⁰¹ Christopher Wright, geb. 1947 schrieb seine Doktorarbeit in Cambridge über Wirtschaftsethik im Alten Testament (*God's people in God's land*). Auf Grund seiner interdisziplinären Qualifikation im Bereich biblischer Wirtschaftsethik (*Old Testament Ethics for the People of God*) und biblischer Missions-theologie (*The Mission of God*) eignen sich Wrights Untersuchungen besonders für die Thematik dieses Kapitels.

chung des diesseitigen Gerechtigkeits- und Heilsideals einerseits und dem Auftrag der Weltevangelisation andererseits bezeichnet David Bosch als „redemptive tension“³⁰².

“Uppsala and Bangkok revealed a holy impatience with any complacency on the part of the church. For the first time a Christian body squarely faced structural evil and made no attempt at spiritualizing away its responsibilities by seeking refuge in a sacrosanct institution.”³⁰³

Problematisch wurde jedoch, dass die ökumenische Missionstheologie ‚Heil‘ zunehmend mit politischer und ökumenischer Befreiung gleichsetzte.³⁰⁴ Mission wurde damit zu einem Oberbegriff für jede Art von sozialen Programmen in den Ländern der Zwei Drittel Welt.³⁰⁵

Die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 “Dein Reich komme” rückte die Armen ins Zentrum der missiologischen Reflexion.³⁰⁶ Auf der Basis der Identifikation Jesu mit den Armen, wurde die Solidarität der Kirche mit den Armen zum Maßstab und zur hermeneutischen Grundlage zugleich.³⁰⁷ Allerdings fokussierte man sich nun – nach dem Säkularisierungsprozess der 60iger Jahre – wieder auf die biblische Botschaft. Außerdem unterschied man vorsichtig zwischen dem Königreich Gottes und der Kirche als Zeugin dieses Reiches.³⁰⁸

Im Gegensatz zu den ökumenischen Tendenzen war man im evangelikalen Raum bereits seit dem Ende des 19. Jhd. daran gewöhnt, in einer klaren Dichotomie zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung zu denken, bei der sich ein eindeutiges Primat des evangelistischen Mandates herauskristallisierte. Auf dem Berliner Kongress 1966 sprach Billy Graham für viele Evangelikale, indem er soziale Transformation als *Resultat* von Evangelisation bezeichnete.³⁰⁹ Die Gefahr dieser Position lag darin, dass man die diesseitige Lebenswirklichkeit nicht ernst nahm: “... earth pales into insignificance and ultimately becomes meaningless.”³¹⁰ Die Lausanner Konferenz 1974 zeigte an diesem Punkt allerdings klare Veränderungstendenzen:

“Although reconciliation with man is not reconciliation with God, nor is social action evangelism, nor is political liberation salvation, nevertheless *we affirm that evangelism and socio-political involvement are both part of our Christian duty. For both are necessary expressions of our doctrines of God and man, or love for our neighbour and our obedience to Jesus Christ. The mes-*

³⁰² David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1991, S. 386.

³⁰³ Ebd., S. 385.

³⁰⁴ “Lausanne Covenant“, S. 26.

³⁰⁵ Bosch, *Transforming Mission*, S. 383.

³⁰⁶ Drei der vier Sektionsberichte (I,II,IV) beschäftigten sich stark mit den Armen: Siehe in: *Dein Reich komme: Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*, Hg. Martin Lehmann-Habeck, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1980.

³⁰⁷ Bosch, *Transforming Mission*, S. 435, 437.

³⁰⁸ Siehe dazu das Thema des Sektionsberichts II: „Die Kirche bezeugt das Reich“ In: *Dein Reich komme*, S. 136-149.

³⁰⁹ Bosch, *Transforming Mission*, S. 404.

³¹⁰ Ebd., S. 403.

sage of salvation implies also a judgement upon every form of alienation, oppression and discrimination, and *we should not be afraid to denounce evil and injustice wherever they exist.*³¹¹

Noch deutlicher wurde das Anliegen eines holistischen Missionsverständnisses in dem Dokument „A Response to Lausanne: Theology Implications of Radical Discipleship“, welches von 400 der Teilnehmer der Konferenz ad hoc unterzeichnet wurde:

“There is no biblical dichotomy between the word spoken and the Word made visible in the lives of God’s people. Men will, look as they listen and what they see must be in accord with what they hear. ... *we must repudiate as demonic the attempt to drive a wedge between evangelism and social action.*”³¹²

Rene Padilla bezeichnet dieses Dokument als „the first world-wide evangelical statement on holistic mission.“³¹³

In weiteren durch die Lausanner Bewegung initiierten Folgekonferenzen wurde die begonnene holistische Wende auf evangelikaler Seite weiter durchdacht: So beschäftigte man sich 1980 auf der Konferenz „Evangelical Commitment to a simple lifestyle“ mit der Ausdifferenzierung des in Lausanne (LC §9) gemachten Entschlusses einer einfacheren Lebensführung und bekannte:

“Personal commitment to change our lifestyle without political action to change systems of injustice lacks effectiveness, political action without personal commitment lacks integrity!”³¹⁴

1982 wurde in Grand Rapids die “Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility” (CRESR) abgehalten. Man hielt fest, dass Gott als gerechter Gott in jeder menschlichen Gemeinschaft das Böse hasst, Gerechtigkeit liebt und seine Gemeinde sich deshalb aktiv für Gerechtigkeit, Freiheit und Würde jedes Menschen einsetzen müsse.³¹⁵

Trotz dieser viel versprechenden Ansätze wurde erst auf der 1983 in Wheaton abgehaltenen Konferenz „The Church in Response to Human Need“ die ursprüngliche Dichotomie zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung endgültig überwunden.

³¹¹ “Lausanne Covenant”, § 5, S. 405.

³¹² „Theology Implications of radical Discipleship“
<http://lausanne.gospelcom.net/archives/lau1docs/1294.pdf> vom 24.4.2007.

³¹³ René Padilla, “Holistic Mission”, *Lausanne Occasional Papers* 33 (2004), S. 11-23. Quelle:
http://www.lausanne.org/lcwe/assets/LOP33_IG4.pdf vom 24.4.2007.

Zu Padillas Anliegen für eine ganzheitliche Mission siehe auch sein Buch: *Anstiftung: Evangelium für die armen Reichen*, Moers: Brendow, 1986, S. 72.

³¹⁴ “Simple Lifestyle”, S. 148.

³¹⁵ Siehe dazu: “1982: The Grand Rapids Report on Evangelism and Social responsibility”, *Making Christ known*, Abschnitt (c) “Motivation for Social responsibility”, S. 178.

“... our very non-involvement lends tacit support to the existing order. There is no escape: either we challenge the evil structures of society or we support them.”³¹⁶

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Positionen Siders und Wrights klarer zuordnen: Ronald J. Sider leitete gemeinsam mit John Stott die „International Consultation on Simple Lifestyle“ und war maßgeblich an dem Prozess beteiligt, der 1990 zur Entstehung der „Oxford Declaration on Christian Faith and Economics“³¹⁷ führte. Sider ist ähnlich wie René Padilla (s.o.) und Samuel Escobar³¹⁸ als Advokat eines holistischen Missionsverständnisses darum bemüht, die aktive prophetische Verantwortung der Gemeinde Jesu für die Armen wahrzunehmen, indem er auf sozioökonomische Ungleichheiten in der Gesellschaft hinweist und nachhaltig betont, dass Gott sich in besonderer Weise um Arme kümmert und deshalb ihre Unterdrückung verdammt. Sider beschäftigt sich dabei vor allem mit den biblischen Begriffen der Gerechtigkeit und Gleichheit, sowie mit der Frage, welchen gesellschaftlichen Akteuren die Verantwortung für die Beseitigung der Armut zukommt.

Christopher Wright's theologisches Spezialgebiet ist die Gesellschaftsordnung und Wirtschaftsethik des Alten Testaments. Wright betont ein ganzheitliches Errettungsverständnis und sieht in diesem Sinne den Exodus als Prototype der Erlösung und das Jubeljahr als Prototype der Restauration Gottes.³¹⁹

B. Transzendenz als umfassender Bezugsrahmen: Das Wesen Gottes

“Biblical life and world view is not centred on humanity, it is God-centred.”³²⁰

1. Die Bedeutung göttlicher Transzendenz im christlichen Glauben

Während der Kapitalismus keinen letztlichen Zweckkonsens kennt und der Konfuzianismus einen solchen zwar definiert, aber nur in der Tradition verankern kann, ist die

³¹⁶ “The church in response to Human Need – Wheaton Consultation June 1983“, *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, Hg. Vinay Samuel / Chris Sugden, Oxford: Regnum, 1999, S. 264.

³¹⁷ Zur Entstehungsgeschichte siehe: *Christian Economics in the Post-Cold War Era: The Oxford Declaration and Beyond*, Hg. Herbert Schlossberg / Vinay Samuel / Ronald Sider, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, S. 11-32.

³¹⁸ Escobar geht in seinem Buch *A Time for Mission: The Challenge for global Christianity*, Leicestershire: Langham Literature & InterVarsity Press, 2003 im 9. Kapitel („Mission as transforming Service“) u.a. davon aus, dass es unmöglich ist, Menschen zu evangelisieren und dabei die strukturelle Sünde ihrer Umwelt unbeachtet zu lassen.

³¹⁹ Christopher Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*, Downer's Grove: IVP, 2006: “God's Model of Redemption: The Exodus“, S. 265-288; “God's Model of Restoration: The Jubilee“, S. 289-323.

³²⁰ “Oxford Declaration“, S. 328.

biblische Weltansicht umfassend, grundsätzlich und in jeder Hinsicht auf die Existenz eines transzendenten Gottes als Herrn aller Dinge bezogen. Gott ist der Schöpfer, Erhalter, Sinnstifter und Normgeber des gesamten Weltgeschehens. Der Gott der Bibel ist unabhängig (Hi 41,11; Ps 50,10-12), unveränderlich (Ps 102,25-27; Mal 3,6; Jak 3,17) und ewig (Hi 36,26; Ps 90,2). Gott ist Geist (Joh 4,24; Ex 20,4-6), ist unsichtbar (1. Tim 6,16), allwissend (1. Joh 3,20; 1. Ko 2,10f), allweise (Röm 16,27; Ps 104,24) und integer und vertrauenswürdig (Jer 10,10f; Joh 17,3; 1. Joh 5,2; Num 23,18). Darüber hinaus umfassen die moralischen Attribute Gottes seine Güte (Lk 18,19; Ps 100,5), Liebe (Joh, 13,25; 1. Joh 4,8), Gnade und Geduld (Ex 34,6; Ps 103,8), seine Heiligkeit (Lev 19,2; Ps 99,9; Heb 12,10), seinen Frieden (Röm 15,33; 1. Kor 14,33), seine Gerechtigkeit (Gen 18,25; Deut 32,4), seine Eifersucht (Ex 34,14; Jes 48,11) und seinen Zorn (Ex 32,9; Joh 3,36; Röm 1,18).

Dieser Gott ist in seiner o. g. Funktion als Schöpfer, Erhalter, Sinnstifter und Normgeber absoluter Bezugspunkt der menschlichen Existenz, sowohl für den Stand des Menschen vor Gott (*coram Deo*), als auch für alle Beziehungen der Menschen in ihrer Gemeinschaft untereinander. In seiner umfassenden Herrschaftsfunktion ist Gott auch der Herr aller menschlichen Wirtschaftsbeziehungen.³²¹ Diese Dimension göttlicher Herrschaft begründet die Position des Menschen als Verwalter, nicht Eigentümer irdischer Güter: „... denn mein ist das Land; denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir.“ (Lev 25, 23).

2. Das Wesen göttlicher Trinität: Personalität in Beziehung und Hingabe

Betrachtet man die Offenbarung des Wesens Gottes in seiner trinitarischen Selbstinteraktion und in der Offenbarung seiner Interaktion mit dem Menschen, dann wird deutlich, dass alle gesellschaftsethischen Ideale der Bibel aufs Engste mit dem Wesen Gottes verknüpft sind:

Gott existiert als dreieiniger Gott in Beziehung zu sich selbst. Gott Vater, Jesus Christus, der Sohn und der Heilige Geist haben jeweils eigene Identitäten. Trotzdem sind ihre wechselseitigen Beziehungen von absoluter Einheit und Harmonie geprägt. „It is this Trinitarian understanding that provides the foundation for what it means for humanity to be made in the image of God, that is in the personhood.“³²²

³²¹ Siehe: Ronald Sider, *Just Generosity: A new vision for overcoming poverty in America*, Grand Rapids: Baker Books, 1999, S. 50.

³²² Ruth Valerio, „Globalisation and Economics: A World gone bananas“, *One World or many? The impact of globalization on mission*, Hg. Richard Tiplady, Pasadena: William Carey Library, 2003, S. 28.

Gottes zentrales Anliegen als Schöpfer und Richter aller Menschen (Act 17,23) ist die Etablierung von Gerechtigkeit, Versöhnung und Befreiung (Ge 18,25; Ps 45,7; Jes 1,16f; Amos 1; 2,6f.).³²³ Diese Ziele waren Gottes Wille für die Gesellschaft, lange bevor sie menschliche Ziele wurden (Ps 7,9.11 / Ps 11,4-7 / Ps 33,5; Ps 45,7).

Des Weiteren zeichnet sich Gottes Wesen trotz seiner universellen Zentralität wesentlich durch seine Liebe und Selbsthingabe in der Interaktion mit dem Menschen aus. Es ist diese umfassende Selbsthingabe Gottes, welche grundsätzlich Beziehung und Kommunikation überhaupt erst ermöglicht.

C. Anthropologische Grundlegungen: Der Mensch als gefallenes Ebenbild Gottes

1. Das Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes

“Because mankind is made in the image of God, every person ... has an intrinsic dignity because of which he should be respected and served, not exploited.”³²⁴

Die Absicht Gottes, den Menschen als sein Abbild zu schaffen (Gen 1,26f), konstituiert die intrinsische Würde des Menschen: Jeder Mensch ist grundsätzlich zu respektieren und zu lieben (19,18; Luk 6, 27.35; Jam 3,9). Dieser Respekt für die Würde des anderen bedingt die Verantwortung der Menschen, sich füreinander darum zu bemühen, dem anderen nicht nur das Überleben zu sichern, sondern ein seiner Würde entsprechendes Leben zu ermöglichen.³²⁵

Ein weiterer Aspekt der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und damit ein essentielles Merkmal seiner Menschlichkeit besteht darin, dass Gott den Menschen, entsprechend der Art und Weise wie Gott zu sich selbst trinitarisch in engster Beziehung steht, als Wesen-in-Beziehungen schuf. Die beziehungs- und gemeinschaftsorientierte Existenz des Menschen ist notwendiger Ausdruck des Imago Dei³²⁶ und macht die Wahrnehmung der Verantwortung eines gemeinschaftsgerechten Lebens unabdingbar:

Instead of static individualism of the Western worldview, the Genesis account leads to a view of humanity as social beings who become genuinely human only through relationships.”³²⁷

³²³ „Lausanne Covenant“, §5, S. 24.

³²⁴ Ebd.

³²⁵ “Wheaton 83”, S. 265.

³²⁶ “It is essential to understand personhood as “beings-in-relation” defined by being made in the image of God” Aus: Valerio, “Globalisation and Economics“, S. 28.

³²⁷ Ebd.

Die gemeinschaftsorientierte Natur *des* Menschen verlangt danach das Gemeinwohl *der* Menschen aufmerksam zu beachten. Individuelle Rechte können also niemals absolut und losgelöst vom Gemeinwohl betrachtet werden.

“Any economy that emphasizes the freedom of individuals without an equal concern for mutual love, cooperation and responsibility neglects the balance of the biblical picture of persons and defies the creator’s design for human beings.”³²⁸

Als gemeinschaftsbezogenes Geschöpf Gottes ist der Mensch immer Verwalter Gottes und nie autarker Besitzer der ihm anvertrauten Fähigkeiten und Ressourcen. Der Mensch ist dazu aufgefordert, diese so zu benutzen, dass der Genuss allen Reichtums Gott verherrlicht und das Wohl seiner Mitmenschen beachtet.³²⁹

2. Der Fall und seine Auswirkungen auf den Einzelnen und die Gemeinschaft

“Selfishness resists the full cost of communal obligation.”³³⁰

Die Ursünde der autonomen Selbstüberhöhung in Abgrenzung von Gott schuf im Menschen die Tendenz zur Verabsolutierung des Eigeninteresses mit den Konsequenzen des Neides, der Unsicherheit, der Gewalt und der Machtsucht.³³¹ Diese arrogante Autonomieversessenheit und groteske Übertreibung der eigenen Wichtigkeit wirkte sich nicht nur auf einzelne Personen, sondern auch auf sozioökonomische Systeme aus.³³² „... sin has become embedded in socioeconomic structures ...”³³³ Die ökonomischen Konsequenzen der Sünde werden in unterschiedlicher Weise spürbar: Der Konflikt der Ressourcennutzung führt dazu, dass diese tendenziell von wenigen exklusiv beansprucht werden und daher vielen unzugänglich sind.³³⁴ Die unbändige Akkumulationsucht des Einzelnen führt zu sozialer und wirtschaftlicher Unterdrückung anderer (Micha 2,1f) und wird zu einem niemals stillbaren Bedürfnis (Ekk 5,10ff): „... economic growth becomes pathologically obsessive.”³³⁵ Auch die Ergebnisse des wirtschaftlichen Produktionsprozesses werden gemäß der ungleichen Machtverteilung ungerecht verteilt (Prov 13,23)

Economic order has become prey to demonic forces which both incite human sin and amplify and solidify its effects. 153 ... Spiritual powers influence

³²⁸ Sider, *Just Generosity*, S. 53.

³²⁹ Ebd., S. 50.

³³⁰ Stephen Mott and Ronald J. Sider, „Economic justice as a biblical paradigm”, *Transformation* 17/2 (2000), S. 53.

³³¹ „Wheaton 83”, S. 266.

³³² Wright, *Old Testament Ethics for the people of God*, Downers Grove: IVP, 2004, S. 150.

³³³ Sider, *Just Generosity*, S. 54.

³³⁴ Wright, *OT Ethics*, S. 150.

³³⁵ Ebd., S. 151.

over human economic relationships, structures and ideologies can wield an oppressive tyranny over humankind in this sphere.”³³⁶

Die Selbstabgrenzung des Menschen von Gott führte notwendig zum weitgehenden Verlust eines adäquaten Transzendenzbewusstseins (Röm 1,18-25). Materielle Fülle wurde im klaren Widerspruch zur Anlage der menschlichen Natur zum wichtigsten Ziel menschlichen Erfüllungstrebens.³³⁷ Im Zuge dieser Unterordnung der geistlichen unter die materielle Realität, die sich zumindest im aufgeklärten Westen durchsetzte, galten individuelle Besitzansprüche schlechthin als absolut und konnten nicht mehr durch ein transzendental begründetes Verantwortungsbewusstsein für andere relativiert werden.

Die Angst vor dem anderen, der nunmehr immer potentieller Existenzkonkurrent war, ließ die Angst voreinander und Abgrenzung voneinander wachsen, so dass individuelle Sicherheit nur noch durch Beherrschung oder Vereinnahmung möglich wurde.

Im Kontext dieser Zusammenhänge wird leicht einsehbar, dass unverschuldete Armut ein Resultat des Sündenfalls ist und die Vernachlässigung der Armen häufig aus Gier und obsessiven Materialismus resultiert, welche von Gott klar als Götzendienst gebrandmarkt werden (Eph 5,5).³³⁸

Da das Unterdrückungs- und Machtmissbrauchspotential eindeutig mit dem Machtpotential steigt, müssen Sozialordnungen auf der Basis eines biblisch-anthropologischen Realismus stets bemüht sein Machtanballungen zu vermeiden.³³⁹

“Precisely because of what scripture tells us about sin and power, biblical people must always oppose great extremes of sin and power. In a fallen world powerful people will almost always take advantage of weak neighbours. And money, especially in a market society, is power. Therefore great extremes of poverty and wealth threaten justice...”³⁴⁰

D. Restaurationsordnungen Gottes

1. Mission Dei als umfassendes Heilshandeln Gottes

„God’s salvific work precedes both church and mission.“³⁴¹ Alles Handeln Gottes mit den gefallen Menschen dieser Welt zielt auf die Erlösung dieser Menschen, die Aufrichtung seines Königreiches und ultimativ auf seine Verherrlichung. Die *Missio Dei* muss deshalb als Mission eines umfassenden Heils verstanden werden.³⁴² Um die heilsgeschichtlich holistische Dimension der Erlösung adäquat zu verstehen, ist das *gesamte* Heilshandeln Christi, der „*totus Christus*“ zu betrachten: Seine Inkarnation, sein

³³⁶ Ebd., S. 153.

³³⁷ Sider, *Just Generosity*, S. 53.

³³⁸ “Oxford Declaration”, S. 335.

³³⁹ Sider, *Just Generosity*, S. 67f.

³⁴⁰ Ebd., S. 67.

³⁴¹ Bosch, *Transforming Mission*, S. 382.

³⁴² Siehe zu dieser Thematik Ebd., S. 393-399: „Mission as mediating salvation“.

Leben auf der Erde, sein Tod, seine Auferstehung und seine Wiederkunft bilden den umfassenden Denkraum eines biblischen Erlösungsbegriffs und überwinden jeden Erlösungsdualismus, der streng zwischen Diesseits und Jenseits, Physik und Metaphysik trennen will.

Am Kreuz besiegte Jesus Christus die Macht des Bösen, erwirkte die Vergebung der Sünden und versöhnte die Welt mit Gott. Das Kreuz Jesu ist daher die Quelle aller Transformation und das Zentrum göttlicher Erlösung und Erneuerung.³⁴³ Jesu Selbsthingabe am Kreuz wird für den Christen gleichzeitig zum Vorbild der freien Selbsthingabe im Leben hier auf der Erde.

“Motivation and model for Christian generosity are nothing less than the example of Jesus Christ himself, who, though rich became poor, so that through his poverty we might become rich (2.Ko 8,9).”³⁴⁴

2. Die paradigmatische Bedeutung der Sozialordnungen Israels

Wenn man die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes unter wirtschaftsethischen Gesichtspunkten studiert, muss man sich mit der hermeneutischen Frage befassen, welche Bedeutung die Sozialordnungen Israels für die neutestamentliche Gemeinde haben. Diese Ordnungen schufen ein ökonomisches System,

„that started with broad equality, recognized the fallen reality that some will prosper while others will fall into poverty. It tried accordingly to set limits and safeguards on the worst effects of that process by regulative and restorative economic measures.”³⁴⁵

Die Ordnungen Gottes rechnen sehr realistisch mit den Auswirkungen des Sündenfalls und gehen immer von der Frage aus, wie sich Armut verhindern lässt.³⁴⁶ Sodann muss beachtet werden, dass eben diese Wirtschaftsordnungen mit ihrem Anliegen für soziale Gerechtigkeit sich wie ein roter Faden durch das ganze AT ziehen und zum Zentrum der prophetischen Tradition wurden.³⁴⁷ Darüber hinaus wurden diese biblischen Maßstäbe in den Fremdvölkersprüchen der Propheten (Amos 1-2; Jes 10,12-19 u.a.) wie selbstverständlich auch auf nicht-israelitische Gesellschaften angewandt, so dass es durchaus angebracht scheint, mit Wright von einem „paradigmatic understanding of the relevance of OT Israel to other cultures and societies“³⁴⁸ zu sprechen. Schlussendlich gibt das NT keinen Hinweis darauf, dass die moralischen Prinzipien, die

³⁴³ Wright, *Mission*, S. 312, 315.

³⁴⁴ “Simple Lifestyle”, S. 44f.

³⁴⁵ Wright, *OT Ethics*, S. 164.

³⁴⁶ Wright, *Mission*, S. 289.

³⁴⁷ Bosch, *Transforming Mission*, S. 401.

³⁴⁸ Wright, *OT Ethics*, S. 115. Ebd.: „Israel was created and commissioned to be a light to the nations.”

der Gesellschaftsordnung Israels zugrunde lagen, im Zeitalter der Gemeinde nicht mehr gelten, sondern betont eher ihre Kontinuität (Mt 5, 17-20; Röm 8,4).

Auf der Basis der moralischen Konsistenz Gottes und vor dem Hintergrund unserer Betrachtungen erscheint es daher plausibel, mit Sider und Wright den Wirtschaftsordnungen Israels paradigmatisch-normativen Stellenwert zuzusprechen:

“When we grasp the structures and objectives of Old Testament Israel’s economic system, we are in touch with God’s thinking as to how human economic life in general on the planet should be conducted.”³⁴⁹

3. Das angebrochene Reich Gottes und der Auftrag der Gemeinde

Die Ankunft des Königreiches Gottes durch Jesus Christus: Israel wartete auf den verheißenen Messias, der eine ewige Königsherrschaft des Friedens und der umfassenden Gerechtigkeit aufrichten sollte (Jes 11,3-5). Dieses erwartete Königreich nun begann mit der Inkarnation Jesu (Mk 1,15; Lk 10,9). Die neuen Werte dieses Reiches wurden in Jesu Wirken, Reden und Lebensstil deutlich sichtbar und standen in klarem Widerspruch zu der Ungerechtigkeit der Gesellschaft und der Selbstgerechtigkeit ihrer Führer (Mt 23,25, Luk 6, 37-42).³⁵⁰ In der programmatischen Selbstbeschreibung seines Dienstes in Luk 4,18f betont Jesus seinen ganzheitlichen Erlösungsauftrag. Jesus schuf unter denen, die sich seiner Herrschaft anvertrauten, eine sichtbare neue Sozialordnung von Menschen, die füreinander total zugänglich waren.³⁵¹ Es war eine radikale und prophetische Gemeinschaft, die im Diesseits die Wahrheiten und Werte der einbrechenden neuen Ordnung des Königreiches Gottes auslebte.³⁵²

Die eschatologische Zwischenzeit: Die Gemeinde lebt in der Zeit zwischen Jesu Himmelfahrt und Wiederkunft im eschatologischen Interim, in dem das Königreich Gottes sowohl gegenwärtige Realität als auch zukünftige Erwartung ist: „The kingdom has broken into human history in the Resurrection of Christ. It grows like a mustard seed, both judging and transforming the present age.”³⁵³ Obwohl Jesus bereits alle Autorität im Himmel und auf Erden gegeben ist (Mt 28,18; Kol 1,15-20; Rev 1,5 / 19,26), wird er noch nicht von allen als HERR anerkannt (Heb 2,8).

Die Mission der Kirche: Die Gemeinde Jesu bekennt die neue Ordnung Gottes (2.Ko 5,17; Eph 2,7-10; Mt 12,18; Lk 7, 21-23) und ist selber die Erstlingsfrucht dieser Ordnung (Jak 1,18).

³⁴⁹ Wright, *OT Ethics*, S. 116; Siehe auch Sider, *Just generosity*, S. 73.

³⁵⁰ “Wheaton 1983”, S. 269.

³⁵¹ Sider, *Rich Christians*, S. 87.

³⁵² Wright, *Mission*, S. 312.

³⁵³ “Wheaton 1983”, S. 275.

“When people receive Christ they are born again into his kingdom and must seek *not only to exhibit but also to spread its righteousness in the midst of an unrighteous world*. The salvation we claim should be *transforming us into the totality of our personal and social responsibilities*. Faith without works is dead.”³⁵⁴

Christen sehnen sich als Bürger des Königreiches Gottes (Jh, 1,12.13; 3,3.5) nach umfassender Gerechtigkeit (Mt 5,20 / 6,33), betrachten die Werte und Ziele des göttlichen Königreiches als “supreme good to which we devote our lives“³⁵⁵ und sind dazu aufgerufen, durch die Erneuerung ihrer Gesinnung (Röm 12,1-2) in ihrem Umfeld Gottes Königsherrschaft sichtbar werden zu lassen. Dabei konstituiert die Kirche in ihrer Existenz und Mission eine Widerstandsbewegung gegen jede Form eines resignierenden Fatalismus oder Quietismus.³⁵⁶

“... the content of the gospel without demands in respect to justice, peace and equity suggests a conscience-soothing Jesus with an unscandalous cross, an otherworldly kingdom, a private, inwardly limited spirit, a pocket God, a spiritualized Bible, and an escapist church.”³⁵⁷

Diese transformierende Kraft des Reiche Gottes im hier und jetzt wird in der Apostelgeschichte im Zusammenleben der Gemeinde handgreiflich deutlich: Die Gemeinde verlangte keine ökonomische Gleichheit und schaffte auch das Privateigentum nicht ab. Aber die Liebe zueinander als Ausdruck des Königreiches Gottes war so groß, dass viele sich freiwillig von ihren berechtigten Besitzansprüchen trennten, um anderen zu helfen.³⁵⁸ Diese im Alltag erlebbare Einheit des Leibes Christi (Gal 3,28; 1. Ko 12,12f; Kol 3,11) ist für Paulus eine so zentrale Eigenschaft (1.Ko 11,20-29), dass er sich nachhaltig um die Versorgung einzelner bedürftiger Gemeinden kümmert (2.Ko 8,13-15).

4. Relevanz und Reichweite biblischer Wirtschaftsethik

Doch welche Bedeutung haben nun gerade wirtschaftliche Fragen in den innerbiblischen Zusammenhängen? Zunächst einmal besteht die vielleicht zentralste Aussage darin, dass die Wichtigkeit des Wirtschaftlichen insofern eingegrenzt wird, als dass materielle Fülle nicht den Wert des Lebens ausmacht, sondern im Gegenteil ein Gott wohlgefälliges Leben erschweren kann (Mt 19,23).³⁵⁹

Sodann besteht der Kern biblischer Aussagen zu wirtschaftlichen Themen darin, dass Gott das unterdrückende Böse auch in seiner strukturellen Manifestation hasst: „God is an enemy of oppressive structural evil.“³⁶⁰

³⁵⁴ „Lausanne Covenant“, §5, S. 24.

³⁵⁵ John Stott in den Erklärungen des Lausanner Bekenntnisses, „Lausanne Covenant“, S. 26.

³⁵⁶ Bosch, *Transforming Mission*, S. 400.

³⁵⁷ Ebd., S. 382.

³⁵⁸ Siehe dazu: Wright, *Mission*, S. 302.

³⁵⁹ Siehe dazu „Simple Lifestyle“, S. 44f.

³⁶⁰ Sider, *Rich Christians*, S. 137.

„Social structures that exploit and dehumanize constitute a pervasive sin which is not confronted adequately by the church...

Evil is not only in the human heart, but also in social structures. Because God is just and merciful, hating evil and loving righteousness, there is an urgent need for Christians in the present circumstances to commit ourselves to acting in mercy and seeking justice. The mission of the church includes both the proclamation of the gospel and its demonstration. We must therefore ... press for social transformation.“³⁶¹

Gottes Wille für seine Geschöpfe verlangt, dass jede Familie oder jede Person Zugang zu den Ressourcen hat, die es ihm ermöglichen, ein Einkommen zu verdienen, das ausreicht, um würdevolle Teilnehmer am menschlichen Gesellschaftsgeschehen sein zu können.³⁶² Da Gott nun die Situation der Armen und somit auch die strukturellen Anlässe der Armut nicht egal sind, haben die Bürger seines Reiches die Pflicht, sein Anliegen in gleicher Intensität zu teilen (Ex 22,21-24 / Luk 14,12-14 / Luk 6, 33-36 / 2. Kor 8,9 / 1. Joh 3,16 / Ma 26,11).³⁶³

E. Wirtschaftsethische Implikationen der Restaurationsordnungen Gottes

1. Der Einzelne in Freiheit und Gemeinschaft

Wir sahen bereits, dass die autonome Freiheit des Einzelnen als allgemeine Ermöglichung individueller Zielverwirklichung im Kapitalismus zum höchsten gesellschaftlichen Wert erhoben wird. Die theozentrische Struktur des biblischen Weltbildes steht in diesem Punkt im starken Kontrast zum kapitalistischen Wertekanon: Das biblische Freiheitsverständnis basiert immer auf einer intakten Beziehung des Menschen zu Gott, aus der unweigerlich verantwortliche Beziehungen zu seinen Mitmenschen resultieren.³⁶⁴ Freiheit ist – im Gegensatz zum Kapitalismus – nur in Abhängigkeit von Gott und in Gemeinschaft mit anderen zu denken:

„Wo der Autonomieanspruch zum Verfügungswillen des Menschen über sich und seine Umwelt wird, der kein höheres Gesetz über sich anerkennt, tritt er in Gegensatz zu jeder Form von Theonomie und ersetzt den Glauben an Gott durch den Glauben an sich selbst. Ein solches Freiheitsverständnis aber wäre präziser als Autarkismus ... zu verstehen, der im Selbstvollendungswillen des Menschen Grund und Ziel sucht.“³⁶⁵

³⁶¹ „Wheaton 1983“, S. 269.

³⁶² Mott / Sider, „Economic justice“, S. 60.

³⁶³ Sider, *Rich Christians*, S. 78.

³⁶⁴ „Freedom however is properly used only in dependence on God.“ Aus: „Oxford Declaration“, S. 340.

³⁶⁵ Höver, G. „VIII Autonomie und Theonomie“, *Lexikon der Religionen*, 10. Aufl., Hg. Hans Waldenfels, Basel: Herder, 1988, S. 167.

Die relationale Einbindung des Menschen in seine Beziehungen zu Gott und zum Mitmenschen³⁶⁶ schließt ebenso wie das Prinzip menschlicher Verwalterschaft kategorisch aus, dass eine primär eigennutzfokussierte Gesellschaftsordnung dem Allgemeinwohl am Besten dienen könnte:

“In particular the unspoken assumption, that societies operate best when individuals are most free to pursue their own self-interests needs to be challenged on the basis of the biblical teaching on stewardship (Lk, 12,13-21 / 16, 13-15 / Phil 2,1-4).”³⁶⁷

Eigeninteresse im Rahmen eines gesunden Subsidiaritätsprinzips (Lev 25,25.35; 1. Tim 5,16) ist durchaus legitim und gewollt, aber die egoistische Verabsolutierung eigener Wünsche gilt als Götzendienst (Kol 3,5). Im Gegensatz dazu ist das Liebesideal der christlichen Lehre immer geprägt von der Selbsthingabe Jesu Christi (2. Ko 8,9).³⁶⁸

2. Der biblische Gerechtigkeitsbegriff als Synthese aus den Idealen formaler und materialer Gleichheit

“Biblical Justice goes beyond calculus of rights and deserts. ...Because it is fundamental relational it always blends into compassion for those who are vulnerable.”³⁶⁹ Such compassion can be commanded.” 167

“Justice requires conditions such that each person is able to participate in society in a way compatible with human dignity.”³⁷⁰

Im Gegensatz zum kapitalistischen Rechtsverständnis zielt Gerechtigkeit im biblischen Sinne nicht ausschließlich auf formale Regelmäßigkeit, sondern impliziert die aktive Herstellung von Sozialsystemen, in denen jede Person sich würdevoll am Gesellschaftsleben beteiligen kann.³⁷¹ Die Tora kennt weist hier eine ganz spezifische Untrennbarkeit von Ethos und Recht auf: Dies Verschränkung bewirkt, dass die Wahrnehmung aktiver Hilfestellung nicht in den Bereich subjektiver Beliebigkeit gestellt werden kann, sondern zu einem Rechtsanspruch gerade der Armen wird.³⁷² Im Spannungsfeld zwischen formaler und distributiver Gerechtigkeit weist der biblische Gerechtigkeitsbegriff somit eindeutig einen dynamischen, restaurativen und gemeinschaftsbildenden Charakter auf.³⁷³ Biblische Gerechtigkeit identifiziert essentiellen Mangel und sucht diesen zu stillen: „In concrete historical situations equal concern for everyone requires

³⁶⁶ “OT Ethics are characteristically relational.” Wright, *OT Ethics*, S. 168.

³⁶⁷ “Wheaton 1983”, S. 285.

³⁶⁸ “Simple Lifestyle”, S. 44f.

³⁶⁹ Wright, *OT Ethics*, S. 167.

³⁷⁰ “Oxford Declaration”, S. 337.

³⁷¹ Diese These, sowie der ganze folgende Abschnitt ist im Wesentlichen eine Darstellung der Zusammenhänge, wie sie sich bei Sider *Just Generosity*, S. 55-60 finden.

³⁷² Franz Segbers, *Die Hausordnung der Tora: Neue Impulse für einen biblische Wirtschaftsethik*, 1999, 3. Aufl., Darmstadt: WBG, 2002, S. 204ff. Segbers behandelt in seinem Buch viel der hier angerissenen Themen sehr umfassend und müsste in einer umfangreicheren Untersuchung auf jeden Fall berücksichtigt werden.

³⁷³ Sider, *Just Generosity*, S. 55.

special attention to specific people.“³⁷⁴ Dieses Verständnis des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs soll im Folgenden auf vierfache Weise belegt werden:

- Die Konzepte ‚Gerechtigkeit‘ (*צדקה* / *משפט*) und Liebe / Güte (*חסד* / *אהב*) werden im AT mitunter in Parallelismen annähernd referenzidentisch gebraucht (Hosea 10,12 / Deut 10,18).
- Gerechtigkeit hat im AT dynamisch restaurative Konnotationen: So wird Gerechtigkeit häufig mit Erlösung bzw. Errettung in Verbindung gebracht (Ps 76,9 / Jes 63,1 / Ps 82,3-4.) und bezeichnet häufig direkt die Erlösung aus Situationen wirtschaftlicher Unterdrückung (Rich 5,11 / 1.Sam 12,7-8 / Micha 6,4 / Jes 41,1-11 / Jer 51,10 / Ps 10,15-18 / 68,5-10).
- Gottes besondere Beachtung der Armen und Schwachen ist eines der auffallendsten Merkmale des biblischen Gerechtigkeitsverständnisses:
 - (1) Gott als Herr der Geschichte erhebt die Unterdrückten aus ihrem Leid (Ex, 3,7-8 / 6,5-7 / Deut 26,6-8).
 - (2) Gott zerstört Menschen und Gesellschaften, deren Reichtum durch Unterdrückung oder Vernachlässigung von Armen zustande kam (Jak 5,2-6 / Ps 10 / Jes 3, 14-25 / Jer 22 13-19 / Jer 5, 26-29 / Amos 5,11; 6,4.7; 7,11.17 / Jes 10,1-3 / Micha 2,2; 3,12).
 - (3) Gott identifiziert sich mitunter so stark mit dem Anliegen der Unterdrückten, dass Fürsorge für Arme direkt Dienst an Gott ist (Prov 19,17; 14,31; Mat 25; Jes 58,6f).
 - (4) Die Bibel fordert Gottes Volk dazu auf, sich mit der gleichen Dringlichkeit wie Gott um die Belange der Armen zu kümmern (Ex 22,21-24 / Deut 15,13-15 / 2. Kor 8,9 / Jes 1,10-17 / Jes 58,3-7 / Jer 22,13-19 / Mat 25, 31-46 / 1 Joh 3,17).
- Gerechtigkeit bedeutet im biblischen Sinne häufig Restauration zur ursprünglichen, guten Ordnung. So beschrieben die Bestimmungen des Erlass- und Jubeljahres in Lev 25 den Armen als einen, der im Begriff ist, aus der sozialen Gemeinschaft zu fallen und deshalb unbedingt in eben diese zurück versetzt werden muss.

Es lässt sich also festhalten, dass das biblische Verständnis menschlicher Rechte sowohl Freiheitsrechte als auch positive sozioökonomische Rechte umfasst: „People are made both for *personal freedom* and *communal solidarity*.“³⁷⁵ Der sozialetische Gerechtigkeitsbegriff der Bibel lässt sich also als Synthese aus juristischer Regelgleichheit (Ex 23,2; Lev 19,5; Deut 10,17f) und sozialer Bedürfnisgerechtigkeit (s.o.) definieren.

³⁷⁴ Ebd., S. 59.

³⁷⁵ Ebd., S. 52.

3. Gemeinschaftliches Teilen natürlicher Ressourcen

In welcher Form konkretisiert sich dieses Ideal biblischer Gerechtigkeit nun in Gesellschaftsordnungen? Welches Verteilungsideal hat die Bibel? Und in welchem Ausmaß soll das Wohl des Einzelnen von seiner individuellen Leistung abhängen? Um für diese Fragen allgemeine Kriterien zu formulieren, müssen folgende Aspekte beachtet werden:

Das Prinzip der Verwalterschaft: Die zentrale theologische Fundierung biblischer Wirtschaftsethik besteht in dem Auftrag Gottes, diese Welt im Sinne Gottes zu verwalten.³⁷⁶ Der Mensch ist nicht Eigentümer (Ps 24,1 / Lev 25,23), sondern nur Verwalter der Erde und muss sich gegenüber Gott und seinen Mitmenschen, mit denen gemeinsam er die Reichtümer der Erde verwaltet, verantworten. Wenn Einzelne oder Kollektive einen absoluten Besitzanspruch erheben, ist das Rebellion gegen Gott.³⁷⁷ Untreue Verwalterschaft wird u.a. am Mangel einer bedürfnis- und aufwandsgerechten Verteilung der Ressourcen erkennbar.³⁷⁸

Das Prinzip der Chancengleichheit: Der Modus der Landesaufteilung Israels in Num 26 und Jos 18 zeigt deutlich, dass Land als ökonomisches Basiskapital so verteilt werden sollte, dass jede Familie einen etwa gleich großen Anteil erhielt.³⁷⁹ Es galt das Prinzip grundsätzlicher materialer ökonomischer Chancengleichheit.

Besitz, Erfolg und Verlust im wirtschaftlichen Produktionsprozess: Im Sinne der genannten Einschränkung (s.o.) galt in Israel exklusiver Privatbesitz als legitimes Recht (Ex 20,15.17; Deut 5,19.21 Deut 27,17 / Mk 1,29).³⁸⁰ Auch wurden die Ergebnisse des wirtschaftlichen Prozesses nicht fortlaufend egalitär umverteilt. Die Menschen mussten mit den Folgen ihrer sinnvollen oder falschen ökonomischen Entscheidungen leben und potentiell auch darunter leiden.³⁸¹

Das Prinzip der Restauration: Der wohl interessanteste Aspekt biblischer Wirtschaftsethik ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Ressourcengleichheit durch das Erlass- und Jubeljahr: Der Schuldenerlass im siebten Jahr und die komplette Rückgabe des Lands nach 49 bzw. 50 Jahren (Lev 25) stellten sicher, dass nach einer Periode der potentiellen Verarmung³⁸² die unabhängige Vitalität der kleinsten ökonomischen Einheit (Familie + Land) wiederhergestellt wurde.³⁸³ Es fungierte somit als Subsidiari-

³⁷⁶ Sider, *Rich Christians*, S. 63.

³⁷⁷ "Wheaton 1983", S. 267.

³⁷⁸ "Simple Lifestyle", S. 144.

³⁷⁹ Siehe dazu Wright, *OT Ethics*, S. 157; Siehe auch Ders., *Mission*, S. 291.

³⁸⁰ Sider, *Rich Christians*, S. 114.

³⁸¹ Ebd., S. 62.

³⁸² Ebd., S. 65.

³⁸³ Wright, *Mission*, S. 295.

tätssicherung und Minimierung ökonomischer Machtzentralisierung.³⁸⁴ Dabei war das Jubeljahr keine Redistribution erwirtschafteter Güter, sondern eine Restauration ökonomischer Chancen.³⁸⁵

Aus dieser Regelung lässt sich klar erkennen, dass das Recht zum Privatbesitz dem bedeutenderen Recht der allgemeinen materialen Chancengleichheit untergeordnet war: „Thus the right of the poor and disadvantaged to possess the means to earn a just living have precedence over the rights of the more prosperous to make a profit.”³⁸⁶ Diese eindeutige Rechtspriorität resultiert aus dem hohen Wert des Menschen, sogar des Ärmsten, in der biblisch-göttlichen Weltsicht.³⁸⁷ Bezeichnenderweise waren die Maßnahmen zum ‚Reset‘ der ökonomischen Ausgangsvoraussetzungen keine Option, sondern verbindliches Recht. Auch die prophetische Tradition bestätigt den verbindlichen Charakter des Jubeljahrsystems (Jes 5,8f). Die direkte Verbindung des Jubeljahrs mit dem Wesen und den Wünschen Gottes wird darin erkennbar, dass die prophetischen Visionen vom zukünftigen Tag der Gerechtigkeit Gottes und seines Königreichs starke Anklänge an die im Jubeljahr geforderte gleichmäßige Verteilung des Landes aufweisen (Micha 4,4, Sach 3,10, Hes 45,1-9).

Vor diesem Hintergrund lassen sich folgende Prinzipien formulieren³⁸⁸:

- Biblische Wirtschaftsordnungen zielen auf grundsätzliche Ausgeglichenheit der Voraussetzungen zur Teilnahme am wirtschaftlichen Produktions- und Austauschprozess.
- Unverantwortliches Handeln (Leichtsinn oder Faulheit) hat eindeutig negative Auswirkungen.
- Jeder Wirtschaftsteilnehmer, sei es die Familie oder der Einzelne, versteht sich als Gott und seinen Mitmenschen verantwortlicher Verwalter.
- Wirtschaftliche Aktivität ist so zu regulieren, dass der jeweils kleinsten subsidiären Einheit ausreichend Produktionsressourcen zur Verfügung stehen, um als würdevolles Mitglied der Gesellschaft an all ihren sozialen Interaktionen partizipieren zu können. Eigentums- und Eigennutzrechte sind deshalb immer durch das positive Gesellschaftspartizipationsrecht anderer begrenzt und diesem untergeordnet.

4. Das Recht und die Verpflichtung zur Arbeit

Da menschliche Arbeit zuerst Ausdruck der Ebenbildlichkeit des Arbeitens Gottes ist, besitzt Arbeit einen intrinsischen Wert.³⁸⁹ Die detaillierten Arbeitsschutzbestim-

³⁸⁴ Ebd.

³⁸⁵ Wright, *Mission*, S. 297.

³⁸⁶ Sider, *Rich Christians*, S. 116.

³⁸⁷ Ebd., S. 117.

³⁸⁸ Siehe auch Sider, *Rich Christians*, S. 65.

³⁸⁹ „Oxford Declaration“, S. 330. Siehe auch Wright, *OT Ethics*, S 160.

mungen der Thora hinsichtlich adäquater Arbeitsbedingungen und Bezahlung (Lev 19,13; Deut 24,14f; Jes 58,3; Jer 22,13) sind als paradigmatisches Vorbild für Arbeitsbedingungen im Allgemeinen grundsätzlich zu beachten.³⁹⁰ Genauso wie der Einzelne verpflichtet ist zu arbeiten – Faulheit führt zu Hunger (Prov 19,15) – ist die Gemeinschaft verpflichtet, dem Einzelnen die Möglichkeit zur Arbeit zu geben.

5. Wirtschaftliches Wachstum

“The mechanistic pursuit of economic growth ... tends to ignore, the structural context of poverty and injustice.”³⁹¹

Statt Wachstum, um jeden Preis betont biblische Ethik Genügsamkeit und verbietet jede Form von Neid und Missgunst (Ex 20,17, Kol 3,5), welche oft Ursache sozioökonomischer Übel sind (Micha 2,1). Die Tora begrenzt die Anhäufung von Gütern durch das Zinsverbot (Ex 22,25; Lev 25, 36f; Deut 23, 19f)³⁹², durch die Unverkäuflichkeit des Landes (Lev 25) und durch das Verbot übertriebener Wohlstandsanhäufung des Königs (Deut 17,16f).³⁹³ Trotzdem ist Wachstum im Sinne einer Produktionssteigerung grundsätzlich Ausdruck göttlichen Segens (Deut 7,13; Jer 31-33).

6. Gemeinschaftliches Teilen der Produkte ökonomischer Aktivität

„Selfish secular materialism ... is characterized by self-absorbed individualism and insensitive affluence, which are incompatible with Christian values, and which unwittingly foster increasing inequality between the rich and the poor.”³⁹⁴

Entsprechend der Verantwortung, ökonomische Ressourcen gleichmäßig zu verteilen verlangt das positive Recht würdevoller Partizipation am gesellschaftlichen Leben auch, dass die Ergebnisse des ökonomischen Prozesses gerecht verteilt werden. Diese (Um)verteilung soll nicht die berechtigten Unterschiede ausgleichen, welche das Ergebnis unterschiedlich intensiver Arbeitsbemühungen sind, muss aber sehr wohl der Machtmissbrauchs- und Unterdrückungstendenz der Reichen widerstehen und die versorgen, die sich nicht aus eigener Kraft würdevoll am gesellschaftlichen Leben partizipieren können. Die totale Abhängigkeit von Gott, der den Einzelnen so begabt, dass er mehr oder weniger viel produzieren und verdienen soll (Deut 8, 12-18) relativiert den

³⁹⁰ Wright, *OT Ethics*, S. 160.

³⁹¹ “Wheaton 83”, S. 264.

³⁹² Das Zinsverbot scheint nicht für das Investitionsdarlehen, sondern für Notschulden gegolten zu haben. Siehe Wright, *OT Ethics*, S. 165.

³⁹³ Ebd., S. 166.

³⁹⁴ “Evangelism and Social Responsibility”, S. 191.

Gedanken der Verdienstgerechtigkeit und erinnert daran, dass jeder erarbeiteter Verdienst in Gottes Sinne entsprechend dem jeweiligen Bedürfnissen genutzt werden soll.³⁹⁵

7. Armut und Unterdrückung: Gott als Gott der Armen

Gott hasst unverschuldete Armut, weil diese ein Affront gegenüber seiner Güte ist und auf Grund ihres sozial desintegrativen Charakters die beziehungsorientierte Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen zerstört.³⁹⁶ Als Hauptursache von Armut beschreibt das AT neben natürlichen Katastrophen und Faulheit vor allem soziale und politische Unterdrückung und erkennt somit eindeutig einen Zusammenhang zwischen Armut und Machtlosigkeit (Hiob 22,8 / 35,9 / Eccles 4,1).³⁹⁷

Gottes intensives Anliegen für das Wohl der Armen ist ein zentrales biblisches Thema (s. o. V.E.3.) Gott als Verteidiger der Armen identifiziert sich mit den Armen, befreit sein Volk aus der Armut der Sklaverei (Exodus; 1. Chr 16,19), klagt es später an, weil es Arme unterdrückt (Jes 1,23-25) und verurteilt es u.a. deshalb zum Exil in Babylon. Im Neuen Testament ist die Inkarnation Jesu ist der wohl stärkste Ausdruck der Identifizierung Gottes mit den Armen (Luk 4,18-19; Ma 25; Phil 2,5-8). Gott wählt häufig gerade arme und unbedeutende Menschen aus, um sein Werk auszuführen (Luk 1,48; 1.Ko 1,26-29; Jak 2,5).

Weil Gott soziales Unrecht (und erst recht die Überdeckung desselben durch fromme Gottesdienste) zutiefst verabscheut, etabliert er einerseits in Israel neben den restaurativen Maßnahmen des Erlass- und Jubeljahres ein umfassendes Wohlfahrtsprogramm zur Armenfürsorge und erinnert sein Volk andererseits durch die Propheten immer wieder an ihre Pflicht, Gottes Sorge für die Armen zu teilen und diese keinesfalls zu vernachlässigen oder gar zu unterdrücken.

Das göttliche verordnete Wohlfahrtsprogramm beinhaltet u.a. den dritnjährlichen Zehnten zu Versorgung der Witwen, Waisen und Fremden (Deut 14,28-29), zinslose Darlehen für Arme (Ex 22,25; Lev 25,35-38; Deut 15,1-11), regelmäßige Befreiung aus Schuldklaverei (Ex 21,1-11; Lev 25, 47-53; Deut 15,12-18), sowie absichtlich übrig zu lassende Ernteanteile (Ex 23,10f; Lev 18,9-10; 25, 1-7; Deut 24, 19-21). All diese Versorgungssysteme waren normativer Bestandteil des Gesetzes.

In den Prophetenbüchern fällt vor allem auf, dass Gott die Reichen und nicht etwa die Armen für die Armut der Armen verantwortlich macht und auch die Reichen auffordert, ihnen zu helfen.³⁹⁸ Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes, sich um die Armen zu

³⁹⁵ Wright, *OT Ethics*, S. 166; Siehe auch: "Simple Lifestyle", S. 147.

³⁹⁶ Sider, *Just Generosity*, S. 53.

³⁹⁷ Ebd., S. 67.

³⁹⁸ Wright, *OT Ethics*, S. 176.

kümmern, wurde zum exemplarischen Test für Bundesgehorsam per se (Deut 26, 12-15).³⁹⁹

8. Die wirtschaftspolitische Aufgabe der Regierung

Wie oben bereits gezeigt, obliegt es im sozialetischen Paradigma der göttlichen Sozialordnung für Israel der Regierung, aktiv für die Durchsetzung biblischer Gerechtigkeitsmaßstäbe Sorge zu tragen (1.Kö 10,9; Jer 22,15f; 21,12; Ps 72,1). Die Legitimation eines Herrscher hängt direkt von der Erfüllung eben dieses ihm übertragenen Auftrages ab (Ps 72, Röm 13,1.4).⁴⁰⁰

Die Oxford Declaration weist darauf hin, dass in diesem Sinne eine zentrale Verpflichtung der Regierung in kapitalistischen Ländern darin besteht, strukturell-sündigen Tendenzen wie Machtkonzentration und Gierorientierung entgegen zu wirken.⁴⁰¹

F. Zusammenfassung: Grundprinzipien biblischer Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus

In der folgenden zusammenfassenden Übersicht der Ergebnisse des biblisch theologischen Teils werden Widersprüche und Konfliktpotentiale zwischen biblischer und kapitalistischer Wirtschaftsethik jeweils in Klammern durch einen Nummernverweis markiert. Diese Nummern beziehen sich auf die entsprechenden Zahlen der in Kapitel II D synthetisch formulierten Leitlinien kapitalistischer Ethik.

- **Biblische Gesellschaftsordnungen** basieren immer auf dem normativen Zielkonsens und Kritikmaßstab des Willens Gottes. Die theozentrische Verankerung ist der wohl zentralste Unterschied im Vergleich mit dem kapitalistischen Weltbild, das keinen objektiv-positiven Maßstab des gesellschaftlich Guten kennt [siehe (2)]. Grundsätzliche Kritik an bestehenden Wirtschaftsformen ist deshalb im biblischen Weltbild möglich und sogar erforderlich, während der Ka nur systemimmanente Kritik zulassen will [siehe (3)].
- **Gottes Wille** für die Gestaltung menschlichen Zusammenlebens kondensiert sich u. a. in der Achtung der Würde des anderen, in wechselseitiger Verantwortung und in sichselbst-hingebender Liebe. Das marktwirtschaftliche Interaktionsparadigma der Reziprozität hingegen interessiert sich für den anderen letztendlich nur, insofern seine Existenz für die Verfolgung der eigenen Ziele nützlich ist [siehe (11)].

Während materiale Ungleichheiten im Kapitalismus zwar nicht bewusst angestrebt wer-

³⁹⁹ Ebd., S. 174.

⁴⁰⁰ Sider, *Just Generosity*, S. 71.

⁴⁰¹ "Oxford Declaration", S. 341.

den, aber als notwendige Folge der Funktionsweise des Systems in Kauf genommen werden [siehe (15)], verabscheut Gott extreme materiale Ungleichheit, weil diese zwangsläufig zu Unterdrückung und Armut führt.

- Wendet man sich dem **biblischen Menschenbild** zu, dann erkennt man zunächst grundsätzlich, dass der Mensch geschaffen wurde, um in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen vor Gott zu leben und Gott zu verherrlichen.

Der Mensch als ebenbildhaftes Geschöpf Gottes besitzt intrinsische Würde, ist umfassend von Gott abhängig und wurde von ihm berufen, um als Verwalter Gottes die dem Menschen zur Verfügung stehenden Ressourcen in Übereinstimmung mit Gottes Willen zu nutzen.

Sämtliche Besitz- oder Einkommensansprüche des Einzelnen werden immer durch die Bedürfnisse und Ansprüche anderer Menschen relativiert und können in diesem Sinne nie mit der marktwirtschaftlichen Besitzdefinition eines Nutzungsexklusivismus begründet werden.

- Die durch den **Sündenfall** entstandene autonomistische Selbstüberhöhung des Menschen lässt den Menschen in einem Zustand krankhaften Egoismus leben, der im Gegensatz zur marktwirtschaftlichen Ethik nicht als anthropologisch natürlich angesehen werden kann [siehe (9)]. Die im Hayekschen Kapitalismus als Zentrum ethischer Gesellschaftsverantwortung postulierte Forderung, eigene Fähigkeiten ohne Rücksichtnahme auf andere für eigene Ziele zu nutzen, kann aus biblischer Sicht nur als strukturelle Manifestation des Un-Göttlichen, als Inbegriff der Abwendung von Gott, betrachtet werden [siehe (10)].

Der Sündenfall ließ das Transzendenzbewusstsein verkümmern und verursachte deshalb eine allgemeine Zielpluralität: Die Unmöglichkeit, einen normativen Zielkonsens auch nur tendenziell zu etablieren, führte zur Verabsolutierung der Zweckrationalität [siehe (11)]. Damit wird das Postulat der Unmöglichkeit gemeinsamer Ziele durch die Anwendung der Theorie zur manifestierten Konsequenz. Das Axiom wird zur Norm.⁴⁰²

„Die Sinnhaftigkeit des Käuferwunsches ist für die Funktionsfähigkeit des wirtschaftlichen Steuerungssystems egal.“⁴⁰³

„Gesellschaftliche Ideen und Werte unterliegen in der MARKTWIRTSCHAFT einer konsequenten Subjektivierung und Individualisierung. Dadurch zerfallen kulturelle Gemeinsamkeiten und sozialer Zusammenhalt.“⁴⁰⁴

Individuelle Eigennutzorientierung und der Verlust der Gemeinschaftsverantwortung fördern in Folge des Sündenfalls die Entstehung sozialer Ungleichheiten. Der gefallene Mensch hat – im Gegensatz zu den ethischen Prämissen des Gesellschaftsverständnisses

⁴⁰² Sautter „Weltsicht“, S. 360.

⁴⁰³ Ebd.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 358.

von Adam Smith – in sich *nicht* die moralische Kraft, das ihm erkennbare Gute umzusetzen [siehe (4)].

- **Gottes Gesellschaftsordnungen** für sündige Menschen zeichnen sich durch ihren anthropologischen Realismus und ihren regulativen Restaurationscharakter aus: Die göttlichen Ordnungen erkennen die Gefahr des Egoismus und der Ausnutzung ungleicher Machtpotentiale im Menschen ebenso wie in menschlichen Strukturen und befürworten daher Machtdezentralisierung und einen realistischen Entwicklungspessimismus gegenüber den sog. natürlichen Ordnungen. Der Ka geht im Gegensatz dazu gerade davon aus, dass es gelingen kann, die negativen Konsequenzen des menschlichen Egoismus durch die spontane Ordnung des Marktes zu kompensieren. Der Ka erkennt nicht, wie fundamental zerstörerisch die verderbte Natur des Menschen sich auf alle von ihm erdachten autonomistischen Ordnungen auswirken muss [siehe (8)].

An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass ein Hauptproblem kapitalistischer Ordnungssysteme sich gerade darin zeigt, dass die Intensität gesellschaftlicher Bedürfnisse am Markt nur durch den Indikator der Kaufkraft (Nachfrage) gemessen werden kann, obwohl gerade die existenziellsten Bedürfnisse der Armen sich durch den Mangel an Kaufkraft auszeichnen und somit vom Markt nicht beantwortet werden.

Biblische Wirtschaftsordnungen betonen ausgeglichene Ressourcenzugangsoptionen, sowie restaurative Prozesskorrekturen, die das Ziel verfolgen, es jedem Menschen zu ermöglichen, entsprechend der Würde seiner Gottesebenbildlichkeit an allen wichtigen Formen gesellschaftlicher Interaktionen umfassend zu partizipieren. Die Freiheit des Einzelnen besitzt im biblischen Wertekanon also kein Primat im kapitalistischen Sinne, sondern wird durch das normative Ziel einer größtmöglichen gesellschaftlichen Integration beschränkt [siehe (5)].

In diesem Sinne ist der biblische Gerechtigkeitsbegriff – im Gegensatz zur kapitalistischen Sicht [siehe (14)] – als Synthese aus Regelgleichheit und Bedürfnisgerechtigkeit zu verstehen: Die Verteilung produktiver Ressourcen kann deshalb nach den Maßstäben biblischer Wirtschaftsethik nicht allein den Marktprinzipien unterliegen, sondern muss die nicht anhand der Kaufkraft beurteilbaren Bedürfnisse des Einzelnen berücksichtigen [vgl. (16)]. Die Pflicht zur Umsetzung dieser Ziele obliegt nach biblischem Verständnis der ganzen Gesellschaft und erfordert deshalb eine umfassende moralische Bewusstseinsschärfung derselben. Die Regierung ist dabei verantwortlich – anders als in einem streng kapitalistischen System – für die Umsetzung dieser Ziele zweckhafte Gesetze zu schaffen und die Einhaltung derselben nötigenfalls zu erzwingen.

VI. Synthese: Theologische Bewertung der Analogien und Dissonanzen zwischen marktwirtschaftlicher Ethik und konfuzianischer Moralphilosophie

A. Methodisches

Nachdem im vorigen Kapitel versucht wurde, einen skizzenhaften Überblick über eine biblisch-theologische Bewertung klassischer bzw. neoklassischer kapitalistischer Ideologie darzulegen, soll es im letzten Kapitel dieser Arbeit um die Frage gehen, in welcher Weise konfuzianische Moraltraditionen die biblische Beurteilung des kapitalistischen Weltbildes teilen und insofern gegenüber dem Kapitalismus kulturinhärentes Korrekturpotential bieten und in welcher Weise genau das nicht der Fall ist. Die folgende Graphik verdeutlicht, welche Aufgabe christlichen Verantwortlichen in China in den jeweilig spezifischen Situationen zufällt.

Grad des sozio-kulturellen Kompatibilitätspotentials	<u>Starke Kontinuität zwischen Ka und Ko</u>	<u>Starke Diskontinuität zwischen Ka und Ko</u>	
		Ka aus bibl. Sicht negativ Ko aus bibl. Sicht positiv	Ka: aus bibl. Sicht positiv Ko aus bibl. Sicht negativ
Biblische Bewertung des spez. Phänomens: <i>positive</i>	(1) Gut! Phänomen muss nicht weiter kritisch beachtet werden	<u>(3) Kulturinhärentes Korrektupotential vorhanden.</u>	<u>(4) Transformationsinhärentes Korrektupotential: Muss christlicherseits erkannt und bestärkt werden!</u>
Biblische Bewertung des spez. Phänomens: <i>negativ</i>	<u>(2) Erhöhte Gefahr! Hohes Potential für unreflektierte Fehler. Auftrag biblischer Ethik: Sensibilisieren!</u>	<u>Muss christlicherseits wahrgenommen und bestärkt werden!</u>	

Zu beachten ist hier vor allem die Aufgabe der *Sensibilisierung* bei soziophänomenologischer Kontinuität und gleichzeitiger biblisch-ethisch negativer Bewertung des Phänomens (2), sowie die Wahrnehmung und Instrumentalisierung des kulturinhärenten Korrekturpotentials bei soziophänomenologischer Diskontinuität und negativen Beeinflussungstendenzen des Kapitalismus (3).

B. Kontinuitäten zwischen Kapitalismus und Konfuzianismus in biblischer Bewertung

In beiden Systemen spielt die **Metaphysik** eine untergeordnete Rolle. Beide tendieren in Richtung eines deistischen Gottesbildes und kennen keinen persönlichen, transzendenten Gott als *Summum Bonum* und absoluten Normgeber. In Folge dessen erklärt der Ka sein System zur evolutiv höchsten Norm, während der Ko die Tradition verklärt und ihr normierende Funktion zuspricht. Der Mangel einer konkreten Jenseitsvorstel-

lung begründet die starke Diesseitsorientierung beider Systeme.

Im eindeutigen Widerspruch dazu bekennt christliche Ethik sich klar zu einem systemexternen und traditionsunabhängigen Gott als normierendem Absolutum und personifizierter Liebe zugleich. Es muss also darauf hingewiesen werden, dass der Einfluss des Ka in China zu einer Konsolidierung eines – biblisch gesehen – falschen Gottesbildes führt, das vom christlichen Glauben eindeutig herausgefordert wird.

Im kapitalistischen Weltbild ist der **Mensch moralisch neutral** und besitzt die Fähigkeit, das objektiv Gute klar zu erkennen und sich auch – nach erfolgreicher Erziehung durch die Gesellschaft – danach auszurichten. Der Ko betrachtet den Menschen zwar nicht als perfektes, aber sehr wohl perfektionierbares Wesen. Beide, Ka und Ko, gehen davon aus, dass der einzelne Mensch in der Lage ist, selbst bestimmt und frei zu handeln.

Biblische Anthropologie basiert, im krassen Gegensatz dazu, darauf, dass der Einzelne als gefallener Sünder weder perfektionierbar noch frei ist, sondern als Sklave der Sünde das Gute von sich aus nicht vollbringen kann. Diese Sklaverei drückt sich auch in ökonomischen Sachzwängen und anderen soziostrukturellen Prägungen aus, die es dem Einzelnen erst gar nicht erlauben, rationale Entscheidungen zu treffen. Hier müssen christliche Verantwortungsträger sich der Gefahr bewusst sein, dass der in China an Bedeutung gewinnende Ka ein bestehendes unrealistisches Menschenbild weiter verfestigen wird.

Sowohl der Ka als auch der Ko gehen davon aus, dass es eine **allgemeine natürliche Grundordnung** gibt. Der Ka erwartet, dass sich die umfassend positiven Effekte dieser spontanen Ordnung von alleine durchsetzen, wenn die Freiheit des Einzelnen maximiert wird. Der Ko verlangt vom Einzelnen, sich aktiv dem Ideal der natürlichen Weltordnung anzupassen, aber geht auch davon aus, dass menschliche Gesellschaften sich über längere Zeit immer an der guten, natürlichen Grundordnung ausrichten werden. Beides muss aus biblisch-theologischer Perspektive als positivistischer Wahn bezeichnet werden. Obschon das Bewusstsein der Existenz einer übergeordneten guten Ordnung Ergebnis der natürlichen Offenbarung Gottes zu sein scheint, negiert die Annahme der automatistischen Selbstdurchsetzung dieser Ordnung eindeutig die Auswirkung des Sündenfalls. Also muss auch diese ideologische Analogie als eindeutig falsch deklariert werden.

Eine weitere ‚ungesunde‘ Kontinuität findet sich bei der **Hierarchie- und Wettbewerbsorientierung** des Ka und Ko: Während die Hierarchisierung der konfuzianischen Gesellschaft eher aus dem hohen Wert kindlicher Pietät resultiert, entspringt die Legitimation ausgeprägter gesellschaftlicher Hierarchien im Ka mehr der Anerkennung stark

divergierender Einkommensverteilung. Beides muss aus christlicher Sicht insofern abgelehnt werden, als dass das göttliche Führungsideal einer liebevollen, dienenden Leitung, die vor allem am Wohl des Anderen interessiert ist, sich nicht in rigorosen Hierarchien institutionalisieren lässt, da diese immer die Gefahr erhöhen, dass hierarchisch Untergeordnete schamlos unterdrückt werden.

Die unterschiedlichen Formen der Wettbewerbsorientierung im Ka und Ko leiten den Wert des Einzelnen nicht aus seiner intrinsischen Würde, sondern aus seiner Leistung ab und stehen damit in einem nicht radikaler denkbaren Widerspruch zum göttlichen Vorbild der sich selbst für den Anderen schenkenden Liebe. Auch in diesen Punkten müssen die Konsolidierungseffekte falscher kultureigener Werte durch den Kapitalismus bewusst als anti-christlich herausgestellt werden.

Ähnlich verhält es sich bei der durch den Ka bestätigten konfuzianischen Akzeptanz von **Reziprozität** als zentralem Interaktionsparadigma: Christliche Ethik basiert ihre Maßstäbe nicht auf Verhaltensweisen, die das Gegenüber zu imitieren suchen, sondern ermutigt dazu, dem Interaktionsvorbild des transzendenten Gottes zu folgen, der seine Fürsorge und Güte, ja seine Selbsthingabe, in keinsten Weise von den Aktionen oder Reaktionen seiner Interaktionspartner abhängig macht.

Auch die konfuzianische wie auch kapitalistische **Hochschätzung materiellen Reichtums** kann vom christlichen Glauben nur bedingt geteilt werden, da Reichtum den Reichen beinahe zwangsläufig dazu verleitet, sein Vertrauen und seine Identität im Reichtum zu verankern. Diese im biblischen Religionskontext als gefährlich erkannten Tendenzen müssen im Ka und Ko noch radikalere Ausprägungen erfahren, da hier noch nicht einmal ein persönlicher Gott existiert, der als gnädiger Geber des Reichtums verstanden werden könnte.

In all diesen genannten Punkten tendieren die ideologischen Kontinuitäten zwischen Ka und Ko dazu, die falschen Prämissen und Prinzipien des Ko in China noch zu verstärken.

Übereinstimmung zwischen Ka, Ko *und* biblischer Ethik findet sich dagegen beim **Subsidiaritätsprinzip**. Auch etliche Praxis-nahe Werte wie **Fleiß, Pflichtgefühl, Sparsamkeit** und die **Akzeptanz der Erfolge** anderer können als biblisch-ethisch anzustrebend gelten: Fleiß kann als Ausfluss des natürlichen Schöpfungs- und Ausdrucksdranges verstanden werden. Pflichtgefühl kann dem Verantwortungsbewusstsein entspringen, Sparsamkeit aus Verwalterschaftsbewusstsein resultieren und Anerkennung der Erfolge anderer Konsequenz christlicher Genügsamkeit sein.

C. Diskontinuitäten zwischen Kapitalismus und Konfuzianismus aus Sicht der biblischen Bewertung

Die Beurteilung des **Unterschieds zwischen dem Zweckrationalismus des Ka und der Idealorientierung des Ko** muss eindeutig zugunsten des Idealkonsens-orientierten Ko ausfallen: Obwohl die Inhalte der christlichen und konfuzianischen Zielvorstellungen keine zentralen Übereinstimmungen aufweisen, entspricht die konfuzianische Erwartung, *dass* es ein verbindliches Ideal menschlichen Lebens gibt, viel eher dem theozentrischen Weltbild der Bibel als die Zielpluralität des Ka. Der Mangel an eindeutigen Zielen bewirkt im Ka umfassende Instrumentalisierungstendenzen, während im Idealbild des Ko der Einzelne zum Selbstzweck wird und sich nicht für andere Zwecke instrumentalisieren lässt. Die Vergottung der instrumentellen Funktionalität im Ka stößt somit im Ko auf eine gegenläufige Tendenz, die zwar auch nicht Ausdruck des göttlichen Willens ist, aber zumindest als Hinweis auf den intrinsischen Wert des Menschen an sich gedeutet werden kann.

Der **Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gruppe** als sozioökonomischer Basiseinheit und der daraus abgeleitete Widerspruch zwischen Eigeninteresse und Kollektivinteresse, lassen sich biblisch-ethisch wiederum eher zugunsten des Ko auflösen: Obwohl die Gruppenorientierung leicht zum Gruppenexklusivismus und damit zur Clanabgrenzung führt, lernt der Einzelne in einer gruppenorientierten Gesellschaft, sich mit dem Wohl anderer zu beschäftigen. Biblische Katechese kann das Solidaritätsbewusstsein der Gruppenorientierung als Anknüpfungspunkt nutzen, um zu erklären, was Nächstenliebe und Gemeinschaftsverantwortung grundsätzlich bedeuten. An dieser Stelle bietet der Ko gegenüber den selbstsüchtig-autonomistischen Tendenzen des Ka eine vitale Korrekturhilfe.

Vergleicht man die **Ordnungsmechanismen** des Ka und des Ko miteinander, so stößt man auf die Diskontinuität zwischen Rechtsgleichheit und Pflichtorientierung. Rechtsgleichheit kann aus biblischer Perspektive als Anklang an die Gleichheit aller Menschen vor Gott gewertet werden und fördert in diesem Sinne einen gesunden Universalismus. Pflichtenorientierung auf der anderen Seite relativiert Rechtsgleichheit durch die spezifische Beachtung einer konkreten Person. Diese relational-positive Dimension der Pflichtenorientierung wird allerdings dadurch geschwächt, dass der Ko nicht die Persönlichkeit der konkreten Person, sondern nur die Person in ihrer funktionalen Rolle wertschätzt. Darüber hinaus fördert das Rollenpflichtentum im Vergleich zum Rechtsuniversalismus ein allgemeines, partikularistisches gesellschaftliches Misstrauen, da sich der Einzelne in unterschiedlichen Interaktionsparadigmen bewegen muss und daher weniger leicht wissen kann, wie er sich einer neuen, fremden Person gegen-

über verhalten muss.

Die biblische Bewertung dieses Spannungsfeldes scheint synthetisch auszufallen: Grundsätzlicher Regeluniversalismus ist Ausdruck der Absolutheit Gottes. Die relationale Wertschätzung gegenüber dem Einzelnen in seiner spezifischen Verfasstheit aber ist Manifestation und Folge der Personenbezogenheit Gottes. Beide Systeme weisen an dieser Stelle wechselseitiges Korrekturpotential auf.

Obwohl sowohl Ka als auch Ko stark leistungsorientierte Sozialordnungen sind, lassen sich doch graduell eindeutige Unterschiede erkennen: Während im Ka Leistung und Konkurrenz in ihrer sozialen Ordnungsfunktionalität ungezügelt expandieren, relativiert der konfuzianische Wert der ausgleichenden Moderation einige Exzesse der Leistungsorientierung. Hier ist der Ko wiederum als kulturinhärentes Korrekturpotential wahrzunehmen, obwohl auch der Ko nicht verstehen kann, warum biblische Ethik sich grundsätzlich gegen Leistungsorientierung im Sinne einer konkurrierenden Wettkampfsordnung ausspricht.

Im Konflikt der **Wertpriorität von individueller Freiheit (Ka) und Pietät und Unterordnung (Ko)** fungiert das biblische Ideal der freien Unterordnung als Synthese: Die Freiheit des Einzelnen in seiner Verantwortung vor Gott befreit ihn zur demütigen Unterordnung, in der er sich selbst nicht zum inneren Sklaven, sondern zum freiwilligen Diener des anderen macht. Fast wäre man also wiederum verführt, beide Systeme zum wechselseitigen Lernen zu verpflichten. Beim genaueren Hinschauen allerdings fällt auf, dass das kapitalistische Freiheitsideal von vornherein inhaltsleer ist, da der Mensch sich im gefallenen Zustand sowieso nicht frei und selbstbestimmt bewegen kann, sondern immer schon Sklave seiner eigenen Egofokusierung ist. Wahre Freiheit kann der Ka also nicht lehren. Deshalb gilt es, auch in der theologischen und ethischen Rezeption in China genau darauf zu achten, wo Freiheit und zwanghafte Gier aus säkularer Perspektive zusammen fallen und fälschlicherweise nicht weiter differenziert werden.

Der unterschiedliche Gebrauch des **Gerechtigkeitsbegriffs** im Ka und Ko weist auf klar benennbare Diskontinuitäten zwischen den beiden Systemen hin: Während im Ka Gerechtigkeit lediglich die minimalistische Beschränkung der Eigennutzexpansion konnotiert, impliziert Gerechtigkeit im Ko das Abwägen der Gemeinschaftsinteressen. Gerade der Begriff der Gerechtigkeit drückt im Ko die Ablehnung individualistischen Gewinnstrebens aus. Hier tritt eine starke Kontinuität des Ko mit dem biblischen Weltbild zu Tage, da die biblische Gerechtigkeitsdefinition ebenfalls genau diese Dimension der gemeinschaftsbezogenen Werte im Blick hat und sich der Ko an diesem Punkt wiederum als ein dem Ka kritisch gegenüber stehendes Korrekturpotential einsetzen lässt.

Das **Besitzverständnis** des Ko unterscheidet sich von dem Besitzexklusivismus des Ka dadurch, dass der Nutzer eines Besitztums im Ko zumeist nur als Verwalter desselben fungiert, während der eigentliche Besitzer immer die Familie ist. Dieses Verwalterschaftsprinzip, das der Ka nicht kennt, erkennt einen Teil der biblischen Verantwortungspflicht gegenüber Gott und dem Mitmenschen und wird somit wiederum zu einem bedeutsamen Ansatzpunkt kulturinhärenter Korrektur gegenüber dem kapitalistischen Anspruch eines absoluten, exklusiven Besitzverständnisses.

Zuletzt sei noch die unterschiedliche **Funktionsbeschreibung des Staates** im Ka und Ko erwähnt: Während der Ka staatliches Eingreifen in wirtschaftliche Belange minimalisieren möchte, gibt es im Ko eine starke Tradition staatlicher Interventionen. Da die biblisch-ethische Aufgabe des Staates in der Beförderung der Armen und Begrenzung der Mächtigen besteht und dafür immer nachhaltiges Eingreifen in wirtschaftliche Ordnungen nötig ist, kommt der Ko an dieser Stelle dem biblischen Ideal näher.

D. Fazit: Ertrag der Arbeit, offene Fragen, konkrete Handlungsanweisungen

Der wesentliche **Ertrag dieser Arbeit** besteht darin, elementare Prinzipien biblischer Sozialethik für die konkrete Situation chinesischer Christen am Anfang des dritten Jahrtausend in ihrem Kontext anwendbar gemacht zu machen. Es wurde dabei versucht deutlich zu machen, welche Dimensionen des biblischen Wirklichkeitsverständnisses vor dem Hintergrund der aktuellen Dynamik sozioökonomischer Ordnungssysteme in China besonders nachhaltig verkündigt werden müssen (siehe oben VI B und C), namentlich die normierende und absolute Herrschaft Gottes, die selbstlose Hingabe und Hochschätzung der Würde des Anderen, ein gesunder anthropologischer Realismus und die Erkenntnis, dass der gefallene Mensch niemals– und erst recht nicht in einer kapitalistischen Marktordnung – von sich aus frei leben kann.

Leider war es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, weiter auf die konkrete Anwendung und Umsetzung der ausgearbeiteten Leitlinien im wirtschaftlichen und gemeindlichen Kontext einzugehen. Einige Anregungen hierzu sollen im Folgenden noch anrisshaft dargestellt werden. Vorher jedoch muss darauf hingewiesen werden, welche **Fragen** diese Arbeit nicht beantworten konnte:

- Es konnte nicht untersucht werden, in welchem Maße die in Kap III dargestellte Sozialethik und Weltsicht des Ko heutzutage in China repräsentative Akzeptanz erfährt. Im Zuge der systemphilosophisch verallgemeinernden Darstellung des Ko wurde auch nicht beachtet, welche regionalen Ausdifferenzierungen der Ko in der

Volkskultur erfährt und wie sich diese auf das Wechselspiel zwischen Ko und Ka auswirken.

- Die konkreten Vermischungseffekte zwischen marktwirtschaftlicher und konfuzianischer Ideologie konnten nicht thematisiert werden: Es muss klar sein, dass die chinesische Marktwirtschaft graduell andere ethische Charakteristika aufweisen wird als die westeuropäische Ausformung der derselben.
- Schließlich konnte die biblische Auseinandersetzung mit dem Markt-zentrierten Weltbild des Ka nur auf einer recht schmalen Diskussionsbasis geführt werden. Hier müsste die Vielzahl exegetischer und systematischer Untersuchungen berücksichtigt werden um zu einer noch fundierteren biblischen Positionsbestimmung zu gelangen.

Eine **Anwendung** der dargestellten kontextualisierten sozialetischen Leitlinien für die Gemeinde in ihrer Funktion als Leib und Zeuge Christi könnte u. a. folgende Elemente beinhalten:

- Die gemeindliche Verkündigung muss Gott als absoluten HERRN aller Lebensbezüge in den Mittelpunkt stellen und eindringlich darauf verweisen, dass Gott als HERR der Wirtschaft jede Form zweckrationalistischer Verdrängung oder Relativierung seiner exklusiven Position als Schöpfer, Erhalter und Sinnstifter verabscheut.
- Die Gefallenheit und Unfreiheit des Menschen darf in der Gemeinde nicht vergessen werden. Die menschliche Unperfektionierbarkeit, sowie die marode Anfälligkeit aller von ihm ersonnenen Gesellschaftssysteme ist ein zentrales Basiselement biblischer Wirtschaftsethik. Wer damit rechnet, wird nicht Gefahr laufen, den Koordinationsmechanismen einer spontanen Ordnung zu viel Vertrauen entgegen zu bringen. Die Gemeinde muss ferner anschaulich kommunizieren, dass wahre Freiheit immer zu einem gemeinschaftsbezogenen Für-Einander-Dasein führt, während die scheinbare Freiheit des Wettbewerbs letzten Endes nur Ausdruck von Unfreiheit und sündhafter Gebundenheit ist. Egoismus und Gier muss als Sünde denunziert werden.
- Die Gemeinde Jesu muss gesellschaftlichen Hierarchisierungstendenzen insofern kritisch gegenüber stehen, als dass sie den Einzelnen lehren soll, im Gegensatz zu allen Hierarchieverpflichtungen sich freimütig für die Implementierung der Werte und Wahrheiten des Königreichs Gottes einzusetzen und darin Gottes Willen als den wichtigsten zu bekennen – auch wenn das zu Konfrontationen führt.
- Die Gemeinde Jesu in China hat die große Aufgabe, ihrer Umwelt die Perspektivlosigkeit des in China erwachenden Materialismus zu demonstrieren.
- Die Gemeinde muss – gegenüber den sozial desintegrativen Auswirkungen des Ka – gemeinschaftsorientiertes, solidarisches Handeln gezielt fördern. Ihre Motivation

ist dabei kein sozialistischer Gleichheitswahn, sondern die Liebe zum Nächsten und das Mitleid mit den Unterdrückten: In diesem Sinne erscheint es sinnvoll, dass Christen sich für die Zulassung von Gewerkschaften, die Einführung gesetzlicher Sozialversicherungen und die Verbesserung der Arbeitsbedingungen einsetzen, und soziale Umverteilung auf jeder Ebene (z. B. durch progressive Steuersätze) bewusst anstreben. Das Streben nach dem biblischen Gerechtigkeitsideal muss dazu führen, dass in der Gesellschaft ein Bewusstsein des positiven Rechtsanspruchs der Unterdrückten wächst: So könnten sich Christen verstärkt dafür einsetzen, dass die sog. Social Audits⁴⁰⁵ ihren sozialen Kontrollauftrag besser nachkommt.

Es stimmt also, was der christliche Ökonom Zhao Xiao behauptet (siehe Einleitung). Wenn die Christen ihre christlichen Werte ins Wirtschaftsleben einbringen, wird das ein Segen für die Gesellschaft sein – auch wenn die Art und Weise dieser Beeinflussung durchaus fundamentalere Auswirkungen haben könnte als Zhao das erwartet hat.

⁴⁰⁵ Social Audits sind Inspektionsinstitutionen, die wegen des zunehmenden Verbraucherdrucks die Arbeitsbedingungen in Billiglohnländern überprüfen.

VII. Bibliographie

- “1974: The Lausanne Covenant with an Exposition and Commentary”, *Making Christ known: Historic Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, Hg. John Stott, Carlisle: Paternoster, 1996, S. 1-56.
- “1980: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle”, *Making Christ known: Historic Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, Hg. John Stott, Carlisle: Paternoster, 1996, S. 139-154.
- “1982: The Grand Rapids Report on Evangelism and Social responsibility”, *Making Christ known: Historic Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*, Hg. John Stott, Carlisle: Paternoster, 1996, S. 165-214.
- Berkson, Mark, „Trajectories of Chinese Religious Ethics“, *Blackwell Companion to Religious Ethics*, Hg. William Schweiker, Malden: Blackwell, 2006, S. 395-405.
- Berthrong, John, „Weise und Unsterbliche: Die chinesischen Religionen“, *Handbuch der Weltreligionen: Eine umfassende Einführung in Gedanken und Riten der Weltreligionen*, Hg. Wulf Metz, 1983, 2. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 1992, S. 245-254.
- Bosch, David, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll: Orbis Books, 1991.
- Christian Economics in the Post-Cold War Era: The Oxford Declaration and Beyond*, Hg. Herbert Schlossberg / Vinay Samuel / Ronald Sider, Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- „The church in response to Human Need – Wheaton Consultation June 1983“, *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, Hg. Vinay Samuel / Chris Sugden, Oxford: Regnum, 1999, S. 261-276.
- Collier, Jane, “Business Ethics in China”, *Developing Business Ethics in China*, Hg. Xiaohu Lu / Georges Enderle, New York: Palgrave Macmillan, 2006, S. 78-89.

- Csikszentmihayi, Mark, "Differentiations in Chinese Ethics", *Blackwell Companion to Religious Ethics*, Hg. William Schweiker, ND, Malden: Blackwell, 2006, S. 381-394.
- Cua, A. S., *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, Washington DC: Catholic University of America Press, 1998.
- Dein Reich komme: Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980*, Hg. Martin Lehmann-Habeck, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1980.
- Deng, MingYing „Restructuring Rationality and modern Confucian Values“, *Economic Ethics and Chinese Culture*, Hg. Yu Xuanmeng / Lu Xiaohe / u.a., Chinese Philosophical Studies XIV, Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1997, S. 25-29.
- „Die asiatischen Religionen im Überblick“, *Harenberg - Lexikon der Religionen: Die Religionen und Glaubengemeinschaften der Welt – Ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft*, Dortmund: Harenberg, 2002, S. 764-765.
- Eckstein, Walther, „Einleitung des Herausgebers“, in: Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hg. Walther Eckstein, Hamburg: Meiner, 2004.
- Escobar, Samuel, *A Time for Mission: The Challenge for Global Christianity*, Leicestershire: Langham Literature & InterVarsity Press, 2003.
- Feldmann, Horst, „Kapitalismus“, *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart: Kohlhammer, 2001, S. 794-808.
- „Friedrich August von Hayek - Kurzbiographie“, http://de.wikipedia.org/wiki/Von_Hayek#Kurzbiographie vom 23.4.2007.
- Fu, Jizong, "On the relationship between Morals and law", *Chinese cultural traditions and modernization*, Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1997, S. 75-83.

- Gebet für Chinesen - April bis Juni 2007*, Gebet für Chinesen, Hg. ÜMG / OMF International, Am Flensunger Hof 12, 35325 Mücke, 2007.
- Hartzell, Richard W., *Harmony in Conflict*, 1988, 4. Aufl., Taipei: Caves, 1993.
- Hayek, Friedrich v., "Competition as a Discovery Procedure", *The Essence of Hayek*, Hg. Chiaki Nishiyama / Kurt R. Leube, Stanford: Hoover Institution, 1984.
- Ders., „Refutation of Socialism“, *The Essence of Hayek*, Hg. Chiaki Nishiyama / Kurt R. Leube, Stanford: Hoover Institution, 1984.
- Ders., *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bd. 2: *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, Landsberg: moderne industrie, 1981.
- Ders., *Verfassung der Freiheit*, Tübingen: Mohr, 1983.
- Hermes, Eilert, *Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen: Mohr, 1991.
- Herrmann-Pillath, Carsten, *China - Kultur und Wirtschaftsordnung: Eine system- und evolutionstheoretische Untersuchung*, Stuttgart: Fischer, 1988.
- Ders., „Chinesische Identität und langfristiger sozioökonomischer Wandel“, *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Hg. Carsten Herrmann-Pillath / Michael Lackner, 1998, 2. Aufl., Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2000, S. 58-76.
- Ders., "Konfuzianismus und chinesische Religion", *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Hg. Wilhelm Korff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, S. 605-617.
- Hofstede, Geert, "The cultural relativity of the quality of life concept", *Academy of Management Review*, 1, 3, 389-398
- Hoselitz, Bert F., „Capitalism“, *American Peoples Encyclopaedia*, Bd. 4, ND, New York: Grolier, 1967, S. 235-239.

- Höver, G., „IV Autonomie und Theonomie“, *Lexikon der Religionen*, Hg. Hans Waldenfels, Basel: Herder, 10. Aufl., 1988, S. 167-168.
- “Human Development Report 2005”,
http://hdr.undp.org/reports/global/2005/pdf/HDR05_chapter_2.pdf. vom 24.4.2007.
- „Interview mit dem chinesischer Wirtschaftsprofessor Zhao Xiao“, *idea schweiz* Nr. 5 (2007).
- Jodl, Friedrich, *Geschichte der Ethik*, Bd.1: *Bis zum Schlusse des Zeitalters der Aufklärung*, 1906, ND, Stuttgart: Magnus, 1983, S. 368.
- Johnson, David L., *A reasoned look at Asian religions*, Minneapolis: Bethany House, 1985.
- “Kapitalismus“, *Der große Brockhaus*, Bd. 6, 18. Aufl., Wiesbaden: F.A. Brockhaus, S. 151 – 152.
- Käser, Lothar, *Fremde Kulturen*, Lahr: VLM, 1997.
- Kirby, E. Stuart, *Einführung in die Wirtschafts- und Sozialgeschichte Chinas*, München: R. Oldenbourg, 1955.
- Dein Wille geschehe - Mission in der Nachfolge Jesu Christi: Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*, Hg. Joachim Wietzke, Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 1989.
- Chun, Kit / Lam, Joanna “Confucian Christian Ethics about the market Economy”, *Developing business ethics in China*, Hg. Xiaohe Lu / Georges Enderle, New York: Palgrave Macmillan, 2006. S. 44-51.
- Klöcker, Michael, *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, Bd. 2: *Arbeit*, München: Kösel, 1986.
- Ders., *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*, Bd. 4: *Besitz und Armut*, München: Kösel, 1986.

- „Konfuzianische Klassiker“, *Das Oxford Lexikon der Weltreligionen*, Hg. John Bowker, Darmstadt: WBG, 1999, S. 557-558.
- „Konfuzianismus“, *Harenberg Lexikon der Weltreligionen: : Die Religionen und Glaubengemeinschaften der Welt – Ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft*, Dortmund: Harenberg, 2002, S. 767-785.
- „Konfuzianismus“, *Das Oxford Lexikon der Weltreligionen*, Hg. John Bowker, Darmstadt: WBG, 1999, S. 558-559.
- Krüsselberg, Hans-Günther: „Theoriebildung im 17., 18. und 19. Jahrhundert“, *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd.1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Hg. Wilhelm Korff, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, S. 375-461.
- Kun-Yu Woo, Peter, “The modernization of Confucianism: A Discussion of the Cultural Change from Consanguineous Feeling to District Concern”, *Chinese cultural traditions and modernization*, Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, S. 85-94.
- Lachmann, Werner, *Wirtschaft und Ethik: Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns*, Stuttgart: Hänssler, 1987.
- Lackner, Michael, „Konfuzianismus von oben? Tradition als Legitimation politischer Herrschaft in der VR China“, *Länderbericht China: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im chinesischen Kulturraum*, Hg. Carsten Herrmann-Pillath / Michael Lackner, 1998, 2. Aufl., Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 2000, S. 425-448.
- „Liste der Länder nach Bruttoinlandsprodukt“, http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_L%C3%A4nder_nach_Bruttoinlandsprodukt_vom_24.4.2007.
- Molgard, Eske, “Chinese ethics”, *Blackwell Companion to Religious Ethics*, Malden: Blackwell, 2006, S. 368-372.

- Mott, Stephen / Sider, Ronald J. „Economic justice as a biblical paradigm“, *Transformation* 17/2 (2000), S. 50 - 63.
- Ni, Meng-Ping, *Konfuzianische Wirtschaftsethik: Kultursoziologische Beobachtungen zur Wirtschaft Hongkongs und Taiwans*, Hamburg: Diplomica, 2007.
- „Oxford Declaration of Christian Faith and Economics“, *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, Hg. Vinay Samuel / Chris Sugden, Oxford: Regnum, 1999, S. 325–344.
- Padilla, René “Holistic Mission”, *Lausanne Occasional Papers* 33, 2004, S. 11-23.
Quelle: http://www.lausanne.org/lcwe/assets/LOP33_IG4.pdf vom 24.4. 2007.
- Padilla, René, *Anstiftung: Evangelium für die armen Reichen*, Moers: Brendow, 1986.
- Pohl, Karl-Heinz, “Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik“, *Brücke zwischen Kulturen Ostasien: Festschrift für Chiao Wei zum 75. Geburtstag*, Ostasien – Pazifik 17, Münster: ? , 2003, S. 106-123.
- „Rank Order - GDP (purchasing power parity)“, <https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/rankorder/2001rank.html>. vom 24.4.2007.
- Recktenwald, Horst Claus, „Adam Smith“, *Klassiker des ökonomischen Denkens*; Bd. 1: *Von Platon bis John Stuart Mill*, Hg. Joachim Starbatty, München: Beck, 1989, S. 134-155.
- Redding, Gordon S., *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin: de Gruyter, 1990.
- „Religion in der Volksrepublik China“, http://de.wikipedia.org/wiki/Volksrepublik_China#Religion. am 9.4.2007.
- Röpke, Wilhelm, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, ND, 5. Aufl., Bern / Stuttgart: Haupt, 1979.

- Rozman, Gilbert, *The East Asian Region: Confucian Heritage and its Modern Adaptation*, Princeton: University Press, 1991.
- Sautter, Herrmann, „Weltsicht, Moral und wirtschaftliche Entwicklung“, *Wirtschaftswissenschaft und Ethik*, Hg. Franz Böckle / Georges Enderle / u.a., Berlin: Duncker & Humblot, 1988, S. 339-365.
- Segbers, Franz, *Die Hausordnung der Tora: Neue Impulse für einen biblische Wirtschaftsethik*, 1999, 3. Aufl., Darmstadt: WBG, 2002.
- Seiwert, Hubert, „Ethik in der chinesischen Kulturtradition“, *Ethik in nicht-christlichen Kulturen*, Hg. Peter Antes, Stuttgart: Kohlhammer, 1984, S. 136-167.
- Shi, Zhonglian, “The dual economic function of Confucianism“, *Economic Ethics and Chinese Culture*, Hg. Yu Xuanmeng / Lu Xiaohe / u.a., Chinese Philosophical Studies XIV, Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 1997, S. 15-24.
- Sider, Ronald, *Just Generosity: A new vision for overcoming poverty in America*, Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Ders., *Rich Christians in a Hungry World*, Downers Grove: InterVarsity, 1977.
- Smith, Adam, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, Hg. Erich W. Streissler, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hg. H. Walter Eckstein, Hamburg: Meiner, 1994.
- Steinfeld, Erich, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosophen Mo-Tzu, Meng-Tzu und Hsün-Tzu*, Berlin: Akademie-Verlag, 1971.
- Streissler, Erich W., “Einführung”, in: Adam Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, Hg. Erich W. Streissler, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 1-31.

The Essence of Hayek, Hg. Chiaki Nishiyama / Kurt R. Leube, Stanford: Hoover Institution, 1984.

„Theology Implications of radical Discipleship“,

<http://lausanne.gospelcom.net/archives/lau1docs/1294.pdf> vom 24.4.2007.

Valerio, Ruth, “Globalisation and Economics: A World gone bananas“, *One World or many? The impact of globalization on mission*, Hg. Richard Tiplady, Pasadena: William Carey Library, 2003.

Weber, Max, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Religion und Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt am Main: zweitausendeins (Lizenzausgabe mit Genehmigung des Melzer Verlag), 2006, S. 23-183.

Ders., „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen I: Konfuzianismus und Taoismus“, *Religion und Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Frankfurt am Main: zweitausendeins (Lizenzausgabe mit Genehmigung des Melzer Verlag), S. 291-564.

Wei, Shang-Jin, „Corruption in Economic Development: Beneficial Grease, Minor Annoyance, or Major Obstacle?“,

<http://www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/wei.pdf> vom 20.4.07.

World Christian Encyclopaedia: A Comparative survey of churches and religions in the modern world, Bd. 1: *The World by Countries, Religionists, Churches, Ministries*, Hg. David Barrett / George T. Kurian / u.a., Oxford: University Press, 2001.

Wright, Christopher J. H., *Old Testament Ethics for the people of God*, Downers Grove: InterVarsity, 2004.

Ders., *The Mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*, Downers Grove: IVP, 2006.

Ders., *God's people in God's land: Family, Land and Property in the Old Testament*, Grand Rapids : Eerdmans, 1990.

Xu, Dajian, "Business Corruption in China's Economic Reform and its institutional roots", *Developing Business Ethics in China*, Hg. Xiaohe Lu / Georges Enderle, New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Zhang, Dainian, *Key concepts of Chinese Philosophy*, übersetzt von Edmund Ryden, Yale: University Press, 2005.

VIII. Anhang

A. Zur Wirtschaftslage in der VR China

Country	Gini index	Per capita GDP	2003 billionaires
Canada	31.5	\$22,379	15
China	40.3	845	0
France	32.7	21,751	13
Germany	30.0	23,098	43
Hong Kong	52.2	24,010	11
Italy	27.3	18,730	11
Japan	24.9	37,567	19
Mexico	53.1	5,817	11
Russia	48.7	1,697	17
South Korea	31.6	9,668	2
Spain	32.5	14,077	7
Sweden	25.0	25,705	5
United Kingdom	36.8	23,688	14
United States	40.8	36,144	222
Venezuela	49.5	4,981	2

Quelle: http://www.forbes.com/billionaires/free_forbes/2003/0317/098.html am 17. 3. 2007.

B. Sozialstrukturphänomenologischer Vergleich westeuropäischer und konfuzianischer Kulturen

<i>Historical Core</i>	<u>WESTERN EUROPE</u>	<u>CHINA – JAPAN - KOREA</u>
<i>Geographical Orientation</i>	Competition and colonies	Continuity
<i>Control Tendency</i>	Balance of power	Moral suasion
<i>Religious Background</i>	Catholicism, Protestantism, sectarian coexistence	Confucianism Buddhism Shinto Taoism Eclecticism
<i>Social Orientations</i>	Individualism Conflict Separation of Powers Market Mechanisms Freedom for Individuals Aptitude Material Interest Legality Independence Leisure Orientation Impersonal Enterprise	Familism Harmony Paternalism Regulated Markets Equality by age, seniority Diligence Spiritual Strength Heritage Loyalty Work orientation Small, family-based firm
<i>Modern Social System</i>	Capitalism	Variants of Capitalism / Socialism

Quelle: Rozman, *The East Asian Region*, S. 17.