

KARL BACHINGER

**Im Namen Gottes, der Gesellschaft und der Natur  
Zur Legitimation von Reichtum im neuzeitlichen  
Kapitalismus**

Reichtum und Armut als materielle Gegenpole gesellschaftlicher Realität sind ein Signum aller Klassengesellschaften. Mit der Entfaltung des modernen Kapitalismus seit dem 16. Jahrhundert gewann dieser Antagonismus eine neue Gestalt. »Die im Geldvermögen angelegte Utopie, nämlich die Verheißung privater Verfügung über die Totalität menschlicher Möglichkeiten, holte das Reich Gottes auf die Erde und stellte es dem Individuum zur Disposition« (Deutschmann 2001, 104). Reichtum definierte sich in der Folge stärker als früher, um es in der mehrschichtigen Formulierung Martin Schenks (2001, 11) auszudrücken, »durch kapitale Möglichkeiten«. Mit der Ausformung des modernen Zentralstaates rückte zwar der Reichtum des Staates, der »Wohlstand der Nationen« (Adam Smith) in den Mittelpunkt des politökonomischen Diskurses (Landes 1999, 3), gleichzeitig entstand aber auch durch den Aufstieg des Bürgertums eine neue Perspektive in der Rechtfertigung individuellen Reichtums, die in diesem Essay näher beleuchtet werden soll. In den Doktrinen der frühbürgerlichen Ökonomie wurden schließlich diese beiden historischen Argumentationsebenen zusammengeführt, individueller Reichtum wurde als Voraussetzung und Triebkraft gesellschaftlicher Reichtumssteigerung postuliert. Eine grundsätzliche Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, kann hier nur im Ansatz beantwortet werden: Warum bedarf Reichtum überhaupt einer Rechtfertigung? Unverkennbar birgt in sozialen Systemen unvermittelter Reichtum, d.h. individueller Reichtum, der nicht in einen sozialen Erklärungszusammenhang gestellt ist, die Gefahr in sich, destabilisierend zu wirken. Legitimation von Reichtum ist so gesehen eine notwendige Strategie zur Systemstabilisierung.

**Von der Sündhaftigkeit der »Geldmacherei und Krämerei«**

Will man die neuen Rechtfertigungen von Reichtum, wie sie sich im Schoß des aufkommenden Kapitalismus herausbilde-

.....

ten, in ihrem historischen Kontrast verstehen, dann ist es unumgänglich, auf die völlig andere Sozial- und Wirtschaftsethik des Mittelalters zurückzublenden. Die mittelalterliche Gesellschaft war alles andere als eine egalitäre Gesellschaft. Dennoch ist sich die historische Forschung weitgehend darüber einig, dass es eine soziale Frage im modernen Sinn nicht gab. Ursächlich dafür war, dass in der mittelalterlichen Vorstellungswelt soziale Ungleichheit nicht als gesellschaftliches und schon gar nicht als ökonomisches Problem angesehen wurde, sondern als Ausfluss einer vorbestimmten göttlichen Weltordnung und eines göttlichen Heilsplans. In diesem metaphysisch orientierten Verständnis bildeten Armut und Reichtum keinen Gegensatz, sondern zwei gleichsam korrespondierende Kategorien. Der Arme war bei der Fristung seiner irdischen Existenz auf den Reichen angewiesen, dieser aber ebenso auf den Armen, da er nur über karitative Tätigkeit zum Seelenheil gelangen konnte. Während der Arme und vor allem derjenige, der Armut freiwillig auf sich nahm, in der Heilsgewissheit lebte, gefährdete Reichtum in der neutestamentlichen Tradition die transzendente Bestimmung des Menschen. Man könne nicht Gott dienen und dem Mammon, monierte schon das Matthäus-Evangelium. Oder (noch bekannter): Eher komme ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in das Reich Gottes. Reichtum war eine von Gott auferlegte Prüfung, die der Reiche in seiner Lebenspraxis häufig nicht bestand.

Noch ausgeprägter als die kritische Reserve gegen den vorherrschenden feudalen Reichtum war die Abwehrhaltung gegen die durch kapitalistisches Erwerbsstreben geschaffene Vermögensbildung, wie sie im Handelskapitalismus des Mittelalters und der frühen Neuzeit hervortrat. Diese der Profitlogik folgende Erwerbsart wurde (in Anlehnung an Aristoteles) pejorativ als »Chrematistik«, als »Geldmacherei und Krämerei« bezeichnet und widersprach dem dominanten Bedarfsdeckungsprinzip. Oder wie es Thomas von Aquin, der einflussreichste Kirchenvater und Ökonom des Mittelalters, ausdrückte: »Reichtümer stehen zur Ökonomie nicht im Verhältnis eines letzten Zieles, sondern (...) das letzte Ziel der Ökonomie ist das Ganze des guten Lebens im häuslichen Verkehr« (Waibl 1988, 43), im »ganzen Haus«, diesem Sozialisationskern der Feudalgesellschaft (Bauer/Matis 1988, 43ff.). Reichtumsstreben war daher

sowohl ein Verstoß gegen die gottgewollte Sozialordnung als auch ein sozialschädigendes Verhalten. Angesichts der für das Bedarfsdeckungsdenken charakteristischen Vorstellung einer »stationären« Wirtschaft wurde die Vermögensverteilung als Nullsummenspiel gesehen: Der wachsende Reichtum des einen bedingte zwangsläufig eine größere Armut bei anderen. Dazu der bekannte belgische Historiker Henri Pirenne in seiner 1933 erschienenen, heute aber noch immer lesenswerten Studie »Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter«:

»Die Kirche hörte während des gesamten Mittelalters nie auf, den Handelsgewinn als Gefahr für das Seelenheil hinzustellen (...). Es verhinderte die Kaufleute daran, sich ohne ständige Gewissenskrupel zu bereichern, weil der Betrieb eines Handelsgeschäftes mit den Vorschriften der Religion eigentlich nicht in Einklang zu bringen war. Bester Beweis dafür sind die vielen Bankiers und Spekulanten, welche testamentarisch die vermeintlich durch sie beraubten Armen entschädigten oder einen Teil ihrer Güter, von denen sie im Grunde ihres Herzens glaubten, sie seien unrechtmäßig erworben worden, dem Klerus vermachten. Wenn sie schon der Sünde nicht entraten konnten, so blieb doch zumindest ihr Glaube unversehrt; darauf zählten sie, um im Jüngsten Gericht Vergebung zu erlangen.« (o. J., 31f.)

Mit der Genese und allmählichen Durchsetzung des modernen Kapitalismus wurde diese traditionale Rezeption von Reichtum (und auch von Armut) zunehmend obsolet. Für den Kapitalismus ist ja das eigentlich letzte Ziel die Realisierung von Reichtum, von individuellem Reichtum, und aus diesem letzten Ziel schöpft er auch seine unleugbare Dynamik. In diesem Sinn ist der moderne Kapitalismus auch eine säkulare Heilslehre. Seine »religiöse« Natur offenbart sich in einer gesellschaftlich konstitutiven »Imagination des absoluten Reichtums« (Deutschmann 2001, 105). Anstelle der Verheißung einer jenseitigen Erlösung, wie sie das Christentum anbietet, tritt nun kompetitiv die Verheißung einer diesseitigen Erlösung durch Reichtum. In dieser neuen gesellschaftlichen Konstellation müssen Reichtum und Vermögensbildung zwangsläufig neu legitimiert und die herkömmlichen Vorbehalte gegen die Chrematistik sukzessive über Bord geworfen werden. Vom 16. bis zum 19. Jahr-

hundert sind es vor allem drei signifikante geistige Strömungen, »three great products of the western capitalistic culture« (Hofstadter 1945, 37), die eine affirmative Basis für den Kapitalismus schufen:

- die protestantische Ethik
- die Doktrinen der bürgerlich-liberalen Ökonomie
- (seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) der Sozialdarwinismus

Im Folgenden sollen nun diese drei Ebenen daraufhin ausgeleuchtet werden, in welcher Weise sie kapitalistischen Reichtum begründen und rechtfertigen.

### **Der asketische Reichtum in der protestantischen Ethik**

Am wenigsten vordergründig war dabei die Apologetik des Reichtums in der protestantischen Ethik. Ich möchte hier vor allem auf die 1905 veröffentlichte berühmte Schrift Max Webers »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« Bezug nehmen. Sie ist zwar bis heute in den Sozialwissenschaften umstritten geblieben (van Dülmen 1988, 100f.) und besonders Historiker (Elton 1971, 290; Braudel 1986, 61) haben immer wieder Einwände gegen die Thesen Webers erhoben (Winckelmann 1984, 6f.), sie bietet aber gerade für unsere Fragestellung eine Reihe von instruktiven Einsichten. Den Ausgangspunkt bildet für Max Weber die Beobachtung, dass sich seit dem 16. Jahrhundert die entwickeltsten Weltregionen, nämlich Westeuropa und später Amerika, und dort gerade die ökonomisch aufsteigenden bürgerlichen Mittelschichten dem asketischen Protestantismus (gemeint ist hier vor allem der Calvinismus und ihm nahestehende religiöse Bewegungen) angeschlossen hatten. Er führt dies auf spezifische Glaubensvorstellungen zurück: auf die Prädestinationslehre, d.h. in einer von Gott vorbestimmten Welt kann der Mensch im Diesseits nur durch Erfolg im Beruf und durch rastlose Berufsarbeit Gewissheit (wenn auch nicht letzte Gewissheit) erlangen, zu den »Auserwählten« zu zählen; und auf die innerweltliche Askese, d.h. das Ausruhen auf Besitz und der Genuss des Reichtums gelten als sittlich verwerflich.

Aber – und das ist das Entscheidende – Reichtum ist nur »als Versuchung zu faulem Ausruhen und sündlichem Lebensgenuss bedenklich« (Weber 1984, 172) und das Streben danach

nur als Endzweck verpönt. Als Ergebnis einer harten, systematischen Berufsarbeit ist er aber sittlich gestattet, mehr noch, er ist geboten. Weber (ebd.) zitiert in diesem Zusammenhang aus einer englischen theologischen Schrift des 17. Jahrhunderts, in der zu lesen steht:

»Wenn Gott Euch einen Weg zeigt, auf dem Ihr mehr gewinnen könnt als auf einem anderen Wege, und Ihr dies zurückweist und den minder gewinnbringenden Weg verfolgt, dann kreuzt Ihr einen der Zwecke Eurer Berufung, Ihr weigert Euch, Gottes Verwalter zu sein und seine Gaben anzunehmen (...). Nicht freilich für Fleischeslust und Sünde, wohl aber für Gott dürft Ihr arbeiten, um reich zu sein.«

Max Weber, und das ist seine Konklusion, sieht in diesem Zusammenspiel von entfesseltem Erwerbsstreben bei gleichzeitigem Konsumverzicht eine wichtige Grundlage für die frühneuzeitliche Kapitalbildung.

»Halten wir (...) jene Einschnürungen der Konsumtion mit dieser Entfesselung des Erwerbsstrebens zusammen, so ist das äußere Ergebnis naheliegend: Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang. Die Hemmungen, welche dem konsumtiven Verbrauch des Erworbenen entgegenstanden, mussten ja seiner produktiven Verwendung als Anlagekapital zugute kommen.« (ebd., 180)

Und noch einen Vorteil bot die Macht der religiösen Askese: Sie stellte dem bürgerlichen Unternehmer gewissenhafte Arbeiter zur Verfügung, für die Arbeit ebenfalls gottgewollter Lebenszweck war.

»Sie gab ihm dazu die beruhigende Versicherung, dass die ungleiche Verteilung der Güter dieser Welt ganz spezielles Werk von Gottes Vorsehung sei, der mit diesen Unterschieden ebenso wie mit der nur partikulären Gnade seine geheimen, uns unbekanntem Ziele verfolge.« (ebd., 184)

Weber räumt allerdings ein, dass die genuinsten Anhänger dieser asketischen Haltung besonders in den Reihen der erst im Aufsteigen begriffenen Schichten der Kleinbürger und Farmer zu finden waren, während die zu Reichtum gelangten Puritaner, die »*beati possidentes*«, sehr oft ihre alten Ideale verleugneten. Blättert man beispielsweise in dem üppig illustrierten Band von Alexis Gregory »Der Glanz des Reichtums« (1993), in dem (unter anderen) das Leben berühmter amerikanischer

Millionäre beschrieben wird, so bekommt man einen unmittelbaren Eindruck von deren »demonstrativem Konsum« (Veblen 1981, 62ff.) und deren »Zelebrierung der Verschwendung« (Galbraith 1993, 7).

Um die historische Funktion des asketischen Protestantismus prononciert auf den Punkt zu bringen: Der Gott des mittelalterlichen Katholizismus war ein Antikapitalist, der Gott des Calvinismus hingegen zwar kein Kapitalist, aber doch einer, der dem aufkommenden Kapitalismus seinen Segen gab. Es kommt hier auf der religiösen Ebene, und diese war zu Beginn der Neuzeit noch eine sehr relevante gesellschaftliche Ebene, zu einem ersten großen Gegenangriff gegen das traditionale Wirtschaftsverständnis. Die protestantische Askese »entlastete im psychologischen Effekt den Gütererwerb von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengte die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern (...) direkt als gottgewollt ansah« (Weber 1984, 179).

#### **Die Botschaft des Wirtschaftsliberalismus: eigennütziger Reichtum und gesellschaftlicher Wohlstand**

Einen noch geschichtsträchtigeren Beitrag zur Rechtfertigung von Reichtum in einer bürgerlichen Gesellschaft lieferte die frühliberale politische Ökonomie. Hier sind vor allem drei Namen zu nennen: Thomas Hobbes und John Locke im 17. Jahrhundert und Adam Smith im 18. Jahrhundert. Schon bei Thomas Hobbes findet sich eine neue, von der vorkapitalistischen Sicht scharf abweichende Anthropologie. Er entwirft das Bild eines Menschen, der von grenzlosem Erwerbsstreben getrieben wird und für den sich jedes erreichte Ziel nur als neuerlicher Ausgangspunkt darstellt. »Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt« (Hobbes 1984, 75). Anstelle des herkömmlichen Bedarfsdeckungsprinzips tritt bei ihm die Auffassung einer grenzenlosen Dynamik menschlicher Bedürfnisse und einer grenzenlos dynamischen Wachstumswirtschaft (Waibl 1988, 66). Reichtum sei deshalb ehrenhaft, Armut dagegen Schande. Reichtum (gepaart mit Freigebigkeit) wird einerseits noch im feudalen Sinn als Machtfaktor gesehen, andererseits aber, produktiv eingesetzt, nütze er allen.

Dieser Gedanke wird in der Folge durch John Locke und vor allem durch Adam Smith ausgebaut und vertieft. Damit vollzieht sich ein markanter Bruch mit der traditionellen Sozialethik. In ihr standen sich das Sozialprinzip und das Individualprinzip unveröhnlich gegenüber. Die Maxime des Sozialprinzips lautete: Handle als Mensch so, dass durch dein Handeln die Gruppe oder die Gesellschaft, in der du lebst, den größten Nutzen ziehen. Hingegen die Maxime des Individualprinzips: Handle so, dass du als Person, als Individuum den größten Vorteil gewinnst. Die originelle Leistung von John Locke und Adam Smith war es, diesen lange Zeit unaufhebbaren Gegensatz argumentativ aufzuheben. Ihre Botschaft an das aufstrebende Bürgertum war: Fröne dem Eigennutz, agiere egoistisch, suche deinen persönlichen Vorteil, aber du brauchst deshalb kein schlechtes Gewissen zu haben, du schadest nicht der Allgemeinheit, sondern – im Gegenteil – du leistest damit einen wertvollen Beitrag zum Wohlstand aller, zum Wohlstand der Nation. Auf unser Thema bezogen heißt das auch, dass Reichtumbildung nicht zu Lasten der Armen geht, sondern ihnen durchaus zum Vorteil gereicht. Adam Smith demonstriert dies schon in seiner 1759 erschienenen Schrift »Theory of Moral Sentiments« am Beispiel eines Grundbesitzers:

»Trotz ihrer (der Reichen) natürlichen Selbstsucht und Raubgier und obwohl sie nur ihre eigene Bequemlichkeit im Auge haben, obwohl der einzige Zweck, welchen sie durch die Arbeit all der Tausende, die sie beschäftigten, erreichen wollen, die Befriedigung ihrer eitlen und unersättlichen Begierden ist, trotzdem teilen sie doch mit den Armen den Ertrag aller Verbesserungen, die sie in der Landwirtschaft einführen. Von einer unsichtbaren Hand werden sie dahin geführt, beinahe die gleiche Verteilung der zum Leben notwendigen Güter zu verwirklichen, die zustande gekommen wäre, wenn die Erde zu gleichen Teilen unter alle ihre Bewohner verteilt worden wäre; und so fördern sie, ohne es zu beabsichtigen, ja ohne es zu wissen, das Interesse der Gesellschaft (...). Als die Vorsehung die Erde unter eine geringe Zahl von Herren und Besitzern verteilte, da hat sie diejenigen, die sie scheinbar bei ihrer Teilung übergangen hat, doch nicht vergessen und nicht ganz verlassen. Auch diese letzteren genießen ihren Teil von allem, was die Erde hervor bringt.« (Smith 1926, 316f.)

Andererseits dürfte Adam Smith nicht sehr davon überzeugt gewesen sein, dass seine Doktrin von der Harmonisierung der Sonderinteressen in einer kapitalistischen Marktwirtschaft auch von den Unterschichten angenommen wird. Die Sicherung von Eigentum und Vermögen vor den Übergriffen der Armen bleibt daher bei ihm eine Kernaufgabe eines liberalen Minimalstaates.

»Überall, wo es große Vermögen gibt, ist auch die Ungleichheit groß. Auf einen sehr Reichen kommen dann wenigstens 500 Arme, denn der Überfluss weniger setzt Armut bei vielen voraus. Ein solcher Reichtum der Besitzenden reizt zur Empörung der Besitzlosen, die häufig, durch Not gezwungen und von Neid getrieben, sich deren Eigentum aneignen. Nur unter dem Schutz einer staatlichen Behörde kann der Besitzer eines wertvollen Vermögens, Frucht der Arbeit vieler Jahre oder sogar vieler Generationen, auch nur eine einzige Nacht ruhig und sicher schlafen (...). Für den Erwerb wertvoller und großer Vermögen ist es daher unbedingt erforderlich, dass eine solche Verwaltung eingerichtet ist.« (Smith 1983, 601)

Die Relevanz der frühbürgerlichen politischen Ökonomie in einen historischen Kontext gestellt: War es die Intention der protestantischen Ethik, Erwerbsstreben und Reichtum mit Gott zu versöhnen, so ist es nun die Absicht des Wirtschaftsliberalismus, den Kapitalismus mit der Gesellschaft zu versöhnen und damit einen zweiten Pfeiler des traditionellen Wirtschaftsverständnisses zum Einsturz zu bringen, nämlich die Vorstellung, dass im Grunde individualistisches Reichtumsstreben nicht sozialverträglich ist und sein kann.

### **Der Sozialdarwinismus: Soziale Ungleichheit als natürliche Ordnung**

Der Sozialdarwinismus bleibt oft in Darstellungen der sozialen Ideengeschichte erstaunlicherweise ausgeblendet. Tatsächlich wurde aber die sozialphilosophische Kontroverse über die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und während der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts in erster Linie von zwei großen geistigen Bewegungen bestimmt: vom Marxismus einerseits, der den Kapitalismus als Unrechtssystem charakterisierte, und eben vom Sozialdarwinismus andererseits, der den Kapitalismus als natur-



gewollte Ordnung rechtfertigte (Waibl 1989, 56). Die Ideen des Sozialdarwinismus erlangten vor allem im angelsächsischen Raum große Popularität. Die Bücher seines Hauptvertreters, des englischen Soziologen und Sozialphilosophen Herbert Spencer, wurden zu Hunderttausenden verkauft, und als Spencer 1882 New York besuchte, wurde er empfangen wie »ein heutiger Rockstar« (Galbraith 1988, 149).

Zentral für den Sozialdarwinismus ist die Übertragung der darwinistischen Evolutionstheorie und des Selektionsgedankens auf die Gesellschaft. Darwin geht von der Annahme aus (die sich schon früher bei Robert Thomas Malthus in seinem berühmten Bevölkerungsgesetz findet), dass sich alle Lebewesen weitaus stärker vermehren, als es die äußeren Lebensbedingungen zulassen. Die Konsequenz ist ein permanenter »Kampf ums Dasein«, in dem sich nur die Lebenstüchtigsten durchsetzen können. Diese Selektion führt gleichzeitig aber auch zur Evolution, zur aufsteigenden Entwicklung der Arten. Diese Thesen Darwins werden nun im Sozialdarwinismus gesellschaftstheoretisch adaptiert. Auch die menschliche Gesellschaft sei eine Arena, in der dieser Kampf ums Dasein stattfindet, auch hier reüssieren nur die Tüchtigsten, welche die gesellschaftliche Entwicklung vorantreiben. Herbert Spencer prägte in diesem Zusammenhang das berühmte Schlagwort des Sozialdarwinismus vom »survival of the fittest«.

Die starke Verbreitung und der große Erfolg des Sozialdarwinismus sind an sich nicht überraschend. Er war (und ist) eine Ideologie, die maßgeschneidert war für das Besitzbürgertum und die auch für diese privilegierten Schichten ein hohes Maß an Exkulpation in sich barg. Soziale Ungleichheit, so seine Botschaft, hat nichts mit historisch entstandenen Machtverhältnissen zu tun, sie darf auch nicht als gesellschaftlicher Defekt begriffen werden, sondern sie ist etwas sehr Natürliches: Soziale Ungleichheit ist nichts anderes als die gesellschaftliche Widerspiegelung der biologischen Ungleichheit von Menschen. Bedenklich, mehr noch, zynisch wird der Sozialdarwinismus aber dann in seinen weiteren Implikationen, die sich allerdings logisch aus seinen Prämissen ableiten. Jede Form von Armenfürsorge, Sozialpolitik, Umverteilungspolitik, ja sogar von Gesundheitspolitik wird kategorisch abgelehnt, da all diese Maßnahmen nur kontraselektorisches wirken, d.h. den natürli-

.....

chen Ausleseprozess unterbinden, der allein gesellschaftlichen und zivilisatorischen Fortschritt schafft. Die Natur kennt kein Recht auf Leben, argumentiert beispielsweise William Graham Sumner, der wichtigste und einflussreichste Sozialdarwinist im Amerika des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Demgemäß können auch die Armen und Schwachen in der Gesellschaft kein Recht auf Leben beanspruchen und einfordern. Die Gesellschaft stehe vielmehr vor der Alternative, den Weg des Fortschritts zu gehen, und der heißt bei Sumner: Liberty, inequality, survival of the fittest. Oder sie schlägt den Weg des zivilisatorischen Zerfalls ein, nämlich: not-liberty, equality, survival of the unfittest (Hofstadter 1945, 37). Der sozialistische Traum, die Schwachen zu schonen und dennoch Fortschritt zu erzielen, sei eine haltlose Utopie. Die Reichen hingegen sind für ihn die von der Natur bereitgestellte wirtschaftliche Triebkraft der Gesellschaft. Typisch für Sumner und den amerikanischen Sozialdarwinismus überhaupt ist auch die Verquickung mit der protestantischen Ethik, sodass man durchaus von einem biologischen Calvinismus sprechen kann (Waibl 1989, 75). Sumner kommt daher auch zu dem Schluss: »Die Göttlichkeit ist mit dem Reichtum vereint« (Koch 1973, 136).

Und die Reichen vereinten sich bereitwillig mit diesem religiös durchtränkten Sozialdarwinismus. Der »Stahlkönig« und spätere Philanthrop Andrew Carnegie, in seinen Aufstiegsjahren einer der berühmtesten »robber barons« unter den amerikanischen Tycoons des 19. Jahrhunderts (Myers 1987, 759–825), verfasste eine Schrift mit dem bezeichnenden Titel »Das Evangelium des Reichtums«, in der er die Konzentration großer Vermögen in den Händen der Tüchtigen als Segen für die Menschheit pries. »Nichts Böses sondern Gutes ist der Menschheit durch die Anhäufung von Reichtum durch diejenigen erwachsen, die die Fähigkeit und Tatkraft besessen haben, ihn hervorzubringen« (Carnegie 1905, 6). Das Problem sei die richtige Verwaltung des Reichtums. Eines der ernstlichsten Hindernisse für den Fortschritt der Menschheit entstünde durch »unterschiedlose Mildtätigkeit«:

»Es wäre besser für die Menschheit, dass die Millionen der Reichen ins Wasser geworfen würden als dass sie ausgegeben werden, die Faulen, die Trunksüchtigen, die Unwürdi-

.....

gen zu unterstützen. Von jedem heute zu sogenanntem Liebeswerk ausgegebenen Tausend Dollar werden wahrscheinlich neunhundertfünfzig unklug ausgegeben, so ausgegeben fürwahr, dass sie gerade die Übel, die sie mildern oder heilen sollen, erst hervorrufen« (ebd., 17).

### **Zur Gegenwart: Im neoliberalen Westen nichts Neues**

Die drei skizzierten historischen Affirmationsebenen des Kapitalismus wirken bis heute weiter, und gegenwärtige Legitimationsmuster von Reichtum werden aus diesen historischen Quellen gespeist. Vor allem in den letzten zwanzig Jahren hat die neoliberale Landnahme mit ihren weitreichenden ideologischen Terraingewinnen erneut Sichtweisen hochgeschwemmt, die aus dem 17. bis 19. Jahrhundert stammen und die heute – nicht einmal sonderlich neu verkleidet – als Gipfelpunkt der Modernität verkauft werden. Wenn etwa Friedrich August Hayek (1971, 55f.), einer der geistigen Ahnväter des Neoliberalismus, die Reichen als die Schrittmacher des allgemeinen Fortschritts bezeichnet, dann findet sich eine solche Sichtweise schon bei John Locke, bei Adam Smith und im Sozialdarwinismus. Wenn er sich gegen die Besteuerung der Reichen und im Besonderen gegen die Steuerprogression wendet (ebd., 400f.), so kann man Ähnliches schon bei Herbert Spencer (II/1896, 213) nachlesen, der im ausgehenden 19. Jahrhundert Sozialpolitik mit dem Argument ablehnte, sie würde die »Rechtschaffenen und Unabhängigen« (ins Österreichische übersetzt: die »Fleißigen und Tüchtigen«) mit »Extralasten überbürden«, und eine Besteuerung der Leistungsträger würde deren Leistungswillen schwächen – im Übrigen ein Argument, das heute in jeder neoliberalen und neokonservativen Kritik des Wohlfahrtsstaates auftaucht. Oder ein zweites Beispiel: Wenn George Gilder – ein publizistisches Sprachrohr der Reaganomics im Amerika der 80er Jahre – feststellt, der Kapitalismus sei gleichsam eine gesamtweltliche Heilsordnung und baue auf eine »von Moral und Vorsehung regierte Welt« (1981, 41), so lugt William Graham Sumner durch die Zeilen. Und wenn er apodiktisch anmerkt, Armut könne nur dadurch bekämpft werden, indem man die Reichen reicher mache, und dass die »Voraussetzung einer gesunden, erfolgreichen Wirtschaft (...) die Ausbreitung des Reichtums« sei (ebd., 273), so gibt es auch dafür

.....

– wie gezeigt wurde – eine Fülle historischer Entsprechungen. Mit einem Wort: Bei der Lektüre solcher neoliberaler Texte wachsen einem sehr lange, sehr graue Bärte entgegen. Wenn auch der Neoliberalismus inhaltlich kaum Neues zu bieten hat, durch eines hebt er sich von der Vergangenheit ab. Die alten Glaubenssätze und die Apologetik des Kapitalismus erreichen heute eine innergesellschaftliche Breiten-, aber auch Tiefenwirkung, wie das nie zuvor in der Geschichte der Fall war, und sie weisen inzwischen eine ebenfalls nie zuvor zu beobachtende globale Reichweite auf. Ohne historisches Beispiel ist auch die nahezu völlig mediale und wissenschaftliche Akzeptanz des Marktfundamentalismus das Abgleiten der Ökonomie »in eine neue Scholastik, die ihre Aufgabe nur mehr darin zu sehen scheint, eine marktgöttliche Weltordnung auszuweisen – angebotsorientiert natürlich: Unternehmungen als himmlische Heerscharen, die das Heil in die Welt bringen« (Bachinger/Bauer 2001, 570). Der wachsende Absolutheitsanspruch des Neoliberalismus und sein religiöses Bekenntnis zu Kapitalismus und Marktwirtschaft werden auch immer mehr kritischen Analytikern bewusst. Pierre Bourdieu etwa, der bedeutende französische Soziologe und leidenschaftliche Vorkämpfer für einen europäischen Wohlfahrtsstaat, spricht in seinen Schriften des Öfteren von den Ökonomen als den »wahren Theologen unserer Zeit« (Bourdieu 1997, 15). Zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangen zunehmend auch andere Autoren, wie z.B. jüngst der Berliner Ökonom Bernd Senf (2001, 8):

»Der Glaube an die ökonomische Vernunft ist längst zu einer neuen Weltreligion geworden, nachdem die alten Religionen – jedenfalls in unseren Breiten – mehr und mehr an Überzeugungskraft und Akzeptanz verloren haben (...). Mit Fassungslosigkeit, mindestens mit Unverständnis stehen viele moderne Menschen dem Absolutheitsanspruch des Papstes, seiner Bischöfe und Priester oder auch der Mullahs und Ayatollahs gegenüber. Dass aber längst auch die weltliche Wirtschaftswissenschaft Heilslehren verkündet und sich zu einem Glaubenssystem mit Unfehlbarkeitsanspruch entwickelt hat, ist den meisten weitgehend verborgen geblieben. An die Stelle des kirchlichen Gottes ist für sie der Gott des Marktes, der Marktgott' getreten – als scheinbarer Inbegriff höherer Weisheit.«

Wenn eingangs festgestellt wurde, dass diese religiöse Natur des Kapitalismus von Anfang an angelegt war, so tritt sie heute ungeschminkter denn je hervor. Und wenn das letzte Ziel dieser säkularen Heilslehre Kapitalismus Reichtum ist, die Verheißung vom absoluten Reichtum, dann weist heute dieses letzte Ziel vielleicht mehr denn je eine sakrale Dimension auf. Es ist zwar der Warnung Ernst Ulrich Husters von der Evangelischen Fachhochschule in Bochum, der am im Vorjahr erstmals veröffentlichten deutschen Reichtumsbericht mitgearbeitet hat, nicht grundsätzlich zu widersprechen, man solle und dürfe Reichtum nicht dämonisieren, denn er habe wichtige Funktionen in unserer Gesellschaft im ökonomischen, sozialen und kulturellen Bereich (Schenk 2001, 11f.). Dem wäre jedoch ergänzend hinzuzufügen: Auf der anderen Seite sollte man sich aber auch davor hüten, Reichtum heilig zu sprechen. Denn diese Gefahr ist in neoliberalen Zeiten wie diesen ungleich größer als jene einer Dämonisierung oder Verteufelung von Reichtum.

#### **Literatur:**

- Bachinger, Karl/Leonhard Bauer (2001): Daktylogramme des Gesellschaftlichen. Zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen in der Zwischenkriegszeit und in der Gegenwart; in: Karl Bachinger/Dieter Stiefel (Hg.): Auf Heller und Cent. Beiträge zur Finanz- und Währungsgeschichte, Wien, 539–572
- Bauer, Leonhard/Herbert Matis (1988): Die Geburt der Neuzeit. Vom Feudalsystem zur Marktgesellschaft, München
- Bourdieu, Pierre (1997): Die fortschrittlichen Kräfte; in: Pierre Bourdieu/Claude Debons/Detlef Hensche/Burkart Lutz (Hg.): Perspektiven des Protests. Initiativen für einen europäischen Wohlfahrtsstaat, Hamburg, 11–25
- Braudel, Fernand (1986): Die Dynamik des Kapitalismus, Stuttgart
- Carnegie, Andrew (1905): Das Evangelium des Reichtums und andere Zeit- und Streitfragen, Leipzig
- Deutschmann, Christoph (2001): Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, 2. Aufl., Frankfurt/New York
- Elton, Geoffrey Rudolph (1971): Europa im Zeitalter der Reformation 1517–1559, 2 Bde., Hamburg
- Galbraith, John Kenneth (1988): Die Entmythologisierung der Wirtschaft. Grundvoraussetzungen ökonomischen Denkens, Wien/Darmstadt
- Galbraith, John Kenneth (1993): Die Illustration der demonstrativen Verschwendung; in: Alexis Gregory: Der Glanz des Reichtums. Wie die großen Vermögen entstanden, München, 7

.....

- Gilder, George (1981): Reichtum und Armut, Berlin
- Gregory, Alexis (1993): Der Glanz des Reichtums. Wie die großen Vermögen entstanden, München
- Hayek, Friedrich August (1971): Die Verfassung der Freiheit, Tübingen
- Hobbes, Thomas (1984, zuerst 1651): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen Staates, hg. u. eingeleitet v. Iring Fetscher, Frankfurt/M.
- Hofstadter, Richard (1945): Social Darwinism in American Thought 1860–1915, Philadelphia
- Koch, Hannsjoachim W. (1973): Der Sozialdarwinismus. Seine Genese und sein Einfluss auf das imperialistische Denken, München
- Landes, David (1999): Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind, Berlin
- Myers, Gustavus (1987): Das große Geld. Die Geschichte der amerikanischen Vermögen, Nördlingen
- Pirenne, Henri (o. J., zuerst 1933), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter, Bern
- Schenk, Martin (2001): Wer hat, dem wird gegeben; in: Augustin 83/2001, 11f
- Senf, Bernd (2001): Die blinden Flecken der Ökonomie. Wirtschaftstheorien in der Krise, München
- Smith, Adam (1926, zuerst 1759): Theorie der ethischen Gefühle, Leipzig
- Smith, Adam (1983, zuerst 1776): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, 3. Aufl., München
- Spencer, Herbert (1896): Einleitung in das Studium der Soziologie, 2 Bd., Leipzig
- van Dülmen, Richard (1988): Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte; in: Christian Gneuss/Jürgen Kocka (Hg.): Max Weber. Ein Symposium, München, 88–101
- Veblen, Thorstein (1981): Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, München
- Waibl, Elmar (1988): Ökonomie und Ethik I. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit, 2. Aufl., Stuttgart/Bad Cannstatt
- Waibl, Elmar (1989): Ökonomie und Ethik II. Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics, Stuttgart/Bad Cannstatt
- Weber, Max (1984, zuerst 1905), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; in: Johannes Winckelmann: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, 7. Aufl., Tübingen, 27–277
- Winckelmann, Johannes (1984): Vorwort; in: Johannes Winckelmann: Max Weber. Die protestantischen Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, 7. Aufl., Tübingen, 5–8