
Arm und reich: Von der *Caritas* zur Beschäftigung durch Lohnarbeit.

Ökonomischer Paradigmenwechsel auf dem Weg in die Moderne

Birger P. Priddat

Historisch sind die meisten Menschen arm; nur wenige sind reich. Das, woran wir an den arabischen Ländern gerade angesichts der dortigen Rebellion aufmerksam werden – dass die meisten in Armut leben – war auch unsere Welt im Mittelalter. Erst in der „Sattelzeit“ um 1800 beginnt eine historisch bisher unbekannte Wachstumsdynamik.

Das Mittelalter ist, ökonomisch betrachtet, eine einfache Agrarwirtschaft, mit einigen, seit dem 12. Jahrhundert aufblühenden Städten. Zudem floriert der Fernhandel.¹ Konzeptionell orientiert sich das Wirtschaftsdenken an Aristoteles (1. Buch der *Politik* und 5. Buch der *Nikomachischen Ethik*). Die Zins- und Wucherkritik des antiken Philosophen wird übernommen,² wenn auch leicht ausdifferenziert, vornehmlich nach juristischen Überlegungen des (justinianischen) römischen Rechtes.³ Neu, bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ist die gründliche Erörterung der *caritas*, die nicht nur das jesuanische Liebesgebot aktualisiert, sondern auf die Armenfrage eingeht, die vornehmlich das neue städtische Leben prägt.

Die mittelalterliche Basisökonomie: Caritas

Im Mittelalter bleibt die Ökonomie auf ihrer aristotelischen Basis bestehen.⁴ Die christliche Liebeslehre (die jesuanische *agape*) nötigt aber, gewisse Umstellungen vorzunehmen, die auf der aristotelischen Güterlehre (insbesondere der Tugendgüter) aufbauen können. Thomas von Aquin konstruiert die Synthese. In der thomasischen arm-reich-Topik sind Reichtum und Armut eine weltliche Ungleichheit der vor Gott im Prinzip gleichen Menschen. Thomas von Aquins System der Güter ist wie folgt gegliedert:

- jeder Christ hat Anspruch auf das Lebensnotwendige (*extrema necessitas*);
- jeder hat aber Anspruch auf standesgemäßes Auskommen (*necessarium*);
- folglich hat jeder das Einkommen, das über das standesgemäß notwendige hinausgeht (*superfluum*), denen zu geben, denen es am Lebensnotwendigen fehlt (*caritas*).⁵ „Gott hat den Reichtum, hat das über das standesgemäße Auskommen hinausgehende nur zu dem Zweck zugeteilt, damit der Besitzer sich durch gutes Austeilen der Güter ein Verdienst erwerben könne. Was über das *necessarium* hinausgeht, darf nicht für sich selbst verwendet werden und andererseits darf auch wieder nicht soviel hergegeben werden, dass der Lebensstandard des Schenkers unter das *necessarium* sinkt“.⁶

Armut ist definiert als Arbeitslosigkeit, d. h. als Zustand, kein Einkommen aus einer Beschäftigung zu ziehen. Der Konsum tendiert folglich gegen Null, wenn die reichen Christen nicht durch Almosen einen ständigen Sozialtransfer ermöglichen. Die Armen würden schlicht verhungern.

Durch Caritas wird die arm-reich-Differenz nicht aufgehoben, aber die Existenz der Armen durch ein durch freiwilligen Sozialtransfer geleistetes Minimaleinkommen gesichert. In dieser Caritas-Ökonomie ist der Bedarf der Ar-

men zwar ein Christenanspruch, aber die Höhe dieses Einkommens bleibt unbestimmt, allein durch den *superfluum* definiert.⁷ Die Armut des Bruders in Christo verpflichtet wohl den Reichen, einen ständigen Sozialtransfer zu leisten, aber die Höhe seines Transferbeitrages richtet sich nicht allein danach, was die Armen bedürfen, sondern auch danach, was er selber an *superfluum* erübrigen kann. Die mittelalterliche Ökonomie ist, wie Thomas S. Hoffmann betont, eine „schenkende Wirtschaft“.⁸ „Arm ist in diesem System, wer weder etwas produziert noch Abgaben erhält und dafür Schutz zu geben vermag – wer also vom Geben und Nehmen, so auch vom Schenken. Reich ist dagegen, wer vor allem auch zu schenken und sich schenkend darzustellen vermag“.⁹ Die Struktur der Wirtschaft folgt dem, was der Wirtschaftshistoriker Karl Polanyi *reziprozitär* nannte. Das Ziel dieses Wirtschaftens besteht nicht darin, einen möglichst hohen Ertrag aus dem Warenumlauf zu gewinnen, „sondern in der Stabilisierung persönlicher Verhältnisse bzw. personaler Identitäten“.¹⁰

Zur Stabilisierung personaler Identität gehörte auch der geistliche Bereich, vor allem in Hinblick auf geistliche Stiftungen. „Der Sinn solcher Stiftungen wie auch anderer Gaben an Kirchen und Klöster ist immer der ‚Tausch‘ zeitlicher gegen ewige Gaben, damit aber die höchstmögliche Selbstvergewisserung des Individuums, seiner Familie oder seines Stammes mit ‚endlichen‘ Mitteln. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Gabe eben nicht nur einen endlichen Wert, sondern eben auch den Geber als Person repräsentiert und zur Geltung bringt.“¹¹ In der thomasischen *caritas* wird die Gabe erweitert nicht nur auf die stiftenden Schenkungen an Kirche und Klöster, sondern an die Armen generell.

Wenn alle Reichen die karitative Norm befolgten, ihr *superfluum* an die Armen zu verteilen, handelten sie moralisch an ihren *Nächsten* und der Bestand der Christenheit wäre ebenso gesichert wie der Erhalt der Gnade Gottes. Niemandem wäre die Teilhabe an der menschlichen Gesell-

schaft verwehrt, nur weil er einen schwereren Stand auf Erden hat. Die Christenpflicht, als Reicher seinen Überschuss abzugeben, wird beim jüngsten Gericht belohnt. Gegen die Tendenz der *avaritia*, der Selbst- oder Habsucht, die den ganzen Reichtum für sich selbst verwenden will, wird ein langfristiger Nutzen darin postuliert, durch tätige Nächstenliebe sich einen guten Stand im Paradies und in der Gesellschaft erwerben zu können – gleichsam ein Doppelnutzen. *Caritas* ist, *in economic terms*, eine Investition in „transcendental capital“ und in die Reputation des Standes in einer Ständegesellschaft.

Gott führt – wenn wir diese ökonomische Sicht der *religiositas* eingehen wollen – ein imaginäres Konto für jede Seele. Die *Caritas*-Reputationsökonomie erscheint als ein gewaltiges Seelen-Buchhaltungssystem. Aus der Sicht der Gläubigen sind „gute Werke“ Investitionen in ein Kapital, das sich „auf Erden“ nicht auszahlt (oder nur kontingent, durch besondere Gnade), aber später Früchte trägt, durch gute Platzierung „im Himmel“, oder als Auslassung bzw. Verkürzung des Fegefeuers etc.¹²

Doch ist die *Caritas*-Distribution kein ökonomisches Verhalten i. e. S.: Es setzt die moralische Entscheidung voraus, den Zukunftsnutzen des Himmelsstandes höher zu gewichten als den Gegenwartsnutzen eines Lebens in Reichtum. Das Handlungsmotiv ist theologisch, der Anspruch der Armen auf Almosen abstrakt, solange nicht die Reichen sich freiwillig für den Sozialtransfer entscheiden. Die Kirche – vornehmlich die Predigt als öffentlich-moralischer Appell – fungiert hierbei als sittliche Institution, die die moralische Zahlungsbereitschaft der reichen Gläubigen weckt (was auch immer Zahlungen an die Kirche einschließt).

Da die Reichen freiwillig zahlen, könnte die *Caritas* willkürlich wirken und dann die unchristliche Eigenschaft haben, den Konsum der Armen unter das notwendige Transferriveau (*extrema necessitas*) fallen lassen zu können.

Das, was freiwillig gegeben wird, ist ja nicht gleichgewichtig auf den Bedarf austariert.

In dem Sinne reicht – ökonomisch betrachtet – die freiwillig moralische Entscheidung der Reichen nicht aus, die Armenversorgung effektiv zu gewährleisten. Es müsste ein Caritasmarkt installiert werden, der den effektiven Bedarf der Armen offenbart, um ein effektives *superfluum*-Angebot zu tätigen. Solange die moralische Freiheit besteht, bleibt die Verteilung des *superfluum* unbestimmt, so dass nicht gesichert ist, für alle Armen die *extrema necessitas* zu erlangen.

Es gibt in dieser Caritas-Ökonomie kein allgemeines Wohlfahrtskriterium, da es keinen kollektiven Fond aller Reichen gibt. Der individuelle Almosen-Transfer bevorzugt im Prinzip einen oder eine Gruppe von Armen vor anderen. Die Armen-Versorgung, wenn man es so betrachtet, bleibt kontingent. Sie kann nur dann institutionale Qualität erlangen, wenn sie ein karitativ geprägtes *shared mental model* aller Christen zu bilden im Stande ist – die schwere Arbeit der Kirche an der Herstellung von Demut und Bußfertigkeit als Evokation und Re-Evokation des Glaubens.

Die spezifische Gerechtigkeit der Caritas-Ökonomie besteht darin, den unverschuldeten Nutzen des gottgewollten, gnadengeschenkten Reichtums nicht zum Nachteil der unverschuldet in Not Geratenen zu verwenden. Da es keine ökonomische Beziehung außer der moralischen Distributionsregel zwischen Arm und Reich gibt, ist die gerechte Teilhabe der Armen am Wohlstand der Reichen eine moralische Norm, die den Nachteil aufweist, kein Effizienzmaß außerhalb der theologico-moralischen Schuldentilgung zu haben. Sie kann nur durch die unbedingte Pflicht, den *superfluum* zu geben, gewährleistet sein. Dabei ist der Bedarf der Armen kein Maßstab, sondern das Schenken des über die *necessitas* Hinausgehenden – Maß ist der Reichtum des Überflüssigen (*superfluum*).

Die im Handelsreichtum offenbarte Fähigkeit, klug Gewinne zu erwirtschaften,¹³ wird durch die Caritas-Distribu-

tion erschwert: Je reicher ein Kaufmann wird, desto größer ist auch sein *superfluum*, d. h. sein moralischer Umverteilungsfond. Die nötigen Investitionen sind kein besonderes Problem; sie zählen zum notwendigen Aufwand seines Standes. Wenn aber die Gewinne größer ausfallen als die Reinvestitionssummen, entsteht das Problem, den Stand aufzuwerten, damit sein ‚standesgemäßes Einkommen‘ größer ist als in der tradierten Sozialontologie definiert. Würden (risikoreiche) Fern-Handelsgewinne nur den *superfluum*, nicht aber das privat verfügbare Einkommen erhöhen, würden sie nicht oder nur im geringen Maße getätigt. Solche Handelsinvestitionen, die Gewinn und *superfluum* erhöhen, brauchen Incentives für legitime private Einkommenserhöhungen, damit schließlich auch der Almosentransfer sich erhöhen kann.

Je bedeutsamer der Handelsstand in der gesellschaftlichen Ordnung wird, desto größer wird sein ihm als standesgemäß zugeschriebener (ostentativer) Konsum. Andererseits sind die relativ größeren Gewinnmöglichkeiten dieses Standes auch Gewissensgrund genug, sich schuldig zu fühlen vor seinen Brüdern in Christo, um auch den karitativen oder Almosentransfer zu erhöhen. Doch bleibt diese Interdependenz von Gewinn, Investition und karitativer Umverteilung ein noch nicht systematisierter Zusammenhang: sie garantiert nicht, dass das Verteilungsverhältnis von arm und reich effizient gelöst wird. Die karitative *superfluum*-Distribution nimmt *kein Maß am Bedarf der Armen, sondern am Schuldigkeits-Bedarf der Reichen*. Nur ihr Ausmaß an Buße und Demut definiert die Höhe des Almosen-Fonds.

Die Armen, als passive Rezeptoren der *caritas*, haben selbst keinen Einfluss auf die Superfluidität der Reichen, außer durch die ostentative Darstellung ihrer Armut und durch die strategische Reflektion der Reichen, dass sie in dem Falle, dass Gott ihnen seine Gnade entzöge, ebenso auf barmherzige Unterhaltung angewiesen wären. Hinter dem „veil of mercy“ verbirgt sich die Fügung Gottes, gegen

die durch Almosenzahlungen Versicherungsleistungen gegen Standesverlust erkaufte werden können.

Wir können die Caritas-Ökonomie als ein transzendental-pragmatisches Versicherungssystem auffassen, das angesichts des Risikos des jederzeit möglichen Gnadenentzugs Gottes die Reichen Transferbeiträge an die Armen zahlen lässt, die sie im Falle ihrer (zukünftigen) Armut aus dem *superfluum* anderer Reicher zurückerstattet bekämen. In dieser Interpretation wäre das Motiv der Reichen, barmherzig ihr *superfluum* umzuverteilen, völlig unabhängig von der Nachfrage der Armen nach Lebensunterhalt definiert – es wäre einzig eine doppelte Investition der Reichen gegen die Möglichkeit der eigenen Armut und für die Erringung einer guten Ausgangsposition beim jüngsten Gericht.

Doch ist hier genau zwischen der Struktur dieser Ökonomie und den zulässigen Handlungsmotiven zu unterscheiden: die ‚Versicherungseffekte‘ werden wohl wahrgenommen, allein haben sie im ‚rechten Glauben‘ zu geschehen, d. h. aus reuiger Buße, nicht strategisch klug kalkulierend. Beim jüngsten Gericht zählen die wahren Motive, nicht nur die Resultate.

Die scholastische Theologie ist klug genug, eine Hilfestellung einzurichten:¹⁴ die allfällig falschen, egoistischen Motive der Handlungen der Reichen konnten durch spätere Reue und Einsicht in die wahren Motive zum Teil kompensiert werden. Le Goff rekonstruiert die Wucherdebatte der Scholastik in diesem Sinne¹⁵: dass das Fegefeuer als zwischengeschaltetes *purgatorium* zwar zur Strafe für ökonomische Sünder erfunden worden sei, aber mit dem guten Zweck verbunden ist, danach den Platz im Himmel garantiert zu bekommen.¹⁶ Man darf nicht übersehen, dass die Ablasszahlungen, die das Versprechen einer Verkürzung des Fegefeueraufenthaltes beinhalten, nicht den Armen zugute kommen, sondern der Kirche (z. B. der Finanzierung des Petersdomes). Wir haben es mit einem kirchlichen Geschäftsmodell zu tun, das nur indirekt mit der *caritas* zu

tun hat: die Buße wird monetarisiert. Das, was die Reichen zu spenden verfehlen, wird in kirchliches Einkommen verwandelt – in der Konsequenz eine faktische Senkung des unmittelbaren karitativen Almosenvolumens. Ob der daraus ableitbare Anreiz, statt der Verfehlungen lieber eher Almosen zu geben, wirksam wird, bleibt offen.

Da auch die Einkommen der Reichen nicht konstant sind, schwankt natürlicherweise der Verteilungsfond. Des Geschäftes Blüte mag reichlich Stiftungen bringen; der Niedergang der Reichen lässt die Armen verhungern, während die Reichen selbst ihr Auskommen – wenn auch keinen Gewinn mehr – haben.

Unter der idealen Annahme, dass der *superfluum* vollständig als Almosen an die Armen transferiert wird, ist die Gewähr für die Einhaltung der *extrema necessitas*, des lebensnotwendigen Transfereinkommens der Armen, nur dann gegeben, wenn das Einkommen der Reichen genügend über ihrem *necessarium*, dem standesgemäßen Konsum liegt. Der Bereich subeffizienten Transfers vergrößert sich, wenn der *superfluum* nicht vollständig transferiert wird, d. h. weniger Arme werden am Leben bleiben können bzw. die selbe Anzahl muss mehr hungern.

Eine Lösung bot die Institution der Stiftung (aus dem Erbe nach dem Tode), die den Vorteil hatte, den Almosen-transfer nicht aus den laufenden Geschäften bezahlen zu müssen, d. h. der ständigen Entscheidung zwischen ökonomischem und karitativem Kalkül enthoben zu sein, ohne der Christenpflicht zur Barmherzigkeit sich völlig zu entziehen: statt laufender Transfers eine finale Investition.

Zum anderen bot die Stiftung eine gewisse Transfer-Angebots-Kontinuität, d. h. ein Vermögen, dessen Transfervolumen prospektiv berechnet werden konnte (bei relativ konstantem Zinsniveau). Dennoch blieben die Einrichtung der Stiftungen sowie ihre Vermögensausstattung kontingent, d. h. nur indirekt bedarfsorientiert. Eine Koordination der verschiedenen Spenden- und Stiftungsaktivitäten wurde

durch die kirchliche Verwaltung geleistet, der städtische Institutionen bald beiseite standen, so dass eine gewisse organisatorische Effizienz erreicht werden konnte, aber kein ökonomisches System, das die Ursachen der Armut, den Beschäftigungsmangel, behebt. Zudem waren viele Stiftungen auf das Seelenheil ausgerichtet, indem sie regelmäßige Gebete bzw. Messen stifteten (das Geld floss dann an die Priester oder Mönche, d. h. an die Kirche).

Im Wesentlichen blieb die karitative Almosenökonomie aber auf „small groups“, auf einen überschaubaren Nahbereich der Städte oder Herrschaften begrenzt, innerhalb dessen der superfluide Transfer und der Armenbedarf überblickt werden konnte. Solange die Caritas-Ökonomie die Barmherzigkeitszahlungen als – in diesem Sinne sozial-empirisch – *Nächsten-Liebe* betreiben konnte, konnte ein gewisses lokales Gleichgewicht entstehen.

Erst in der Landes- oder Territorial-Ökonomie des 17. Jahrhunderts, mit der Verarmung ganzer Landstriche und mit der Armutsagglomeration in den größer gewordenen Städten, begann die Armenfrage eine Dimension zu erlangen, die eine Polizey, d. h. Vorsorge und Koordination der Armenpflege nötig zu machen.¹⁷ Doch von größerer Bedeutung wurde die Frage, wie der neuen Dimension großer Armenkollektive begegnet werden konnte. Die freiwilligen, bußengelentkten Spenden reichten nicht mehr aus, der Christenpflicht effizient zu genügen. Man begann, über die Frage der Armenversorgung hinaus die Frage der Armutsbeseitigung zu reflektieren, d. h. z. B. Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen.

Mundanisierung:

Ökonomie anstelle von Moral – John Locke

Wenn wir im 17. Jahrhundert in die Naturrechtsökonomik John Lockes wechseln, sind ein paar Anmerkungen zum Thema protestantische Ethik voranzuschicken.¹⁸ Die pro-

testantische Ethik – unabhängig von der Debatte über die Reichweite ihres historischen Einflusses – ist ein Sondermodell der ethischen Allokation, die wir als *Caritas*-Ökonomie eingeführt hatten, die die äußeren Güter mehrt, um die inneren zu erlangen (gleichsam eine asketische Prüfung, trotz Reichtums „arm vor Gott“ zu bleiben). Der erworbene Reichtum ist entweder gleichfalls nach dem *caritas*-Modell zu distributieren oder, und das ist der von Max Weber registrierte Übergang zur modernen Kapitaltheorie, durch Investition, die Beschäftigung und Einkommen verschafft – anstelle von Distribution Allokationseffizienz. Die *Armen* erscheinen fortan nicht mehr als Almosenempfänger, sondern als abhängig Beschäftigte, deren Leistungsbereitschaft notfalls durch die Bildungsanstalt des Arbeits- oder Zuchthauses zu fördern sei.

Theologisch rückt die Berufsarbeit ins Zentrum. Das Tätigsein mit ökonomischer Zielsetzung wird in den reformatorischen Schriften religiös aufgeladen und theologisch untermauert.¹⁹ Für berufliche Arbeit wird eine religiöse Prämie bereitgestellt und der Beruf als eine von Gott gestellte Aufgabe (bei Luther *vocatio*) beschrieben.²⁰ Die Berufsarbeit avanciert, bei gleichzeitiger Mäßigung und Luxusablehnung, als gottverordnete Berufsbetätigung zum *Gottesdienst*.²¹

Noch werden die Zinsen auf das investierte Kapital im Himmel ausgezahlt, aber als Nebeneffekt entsteht ein modifiziertes *caritas*-Modell, das die Verteilung der Almosen nicht mehr von der Tugend der barmherzigen Spender abhängig macht, sondern in ihrem ökonomischen Handeln von selbst mitbesorgt. Die Armen werden beschäftigt gegen Lohn, nicht mehr mit Sozialtransfers bedacht. Distribution und Allokation fallen tendenziell zusammen. Die göttlichen Ressourcen werden nicht mehr unabhängig von der – individuell verschiedenen – Leistungsfähigkeit alloziiert. Die andere Folge ist, dass die *caritas*-Liebe nunmehr vollständig privat wird, nur noch dem Gewissen folgt, ohne

sich gesellschaftlichen Anforderungen stellen zu müssen, die an das ökonomische System delegiert sind.²²

Doch ist unbedingt auf die Voraussetzungen solcher Liebesfähigkeit zu achten: die eigene, kontinuierliche Selbsterhaltung.²³ Die ökonomische Kompetenz, sich klug zu reproduzieren, determiniert die Liebeskompetenz. Die Tugendfähigkeit steht fortan unter Eigentumserwerbsvorbehalt.

Der englische Anglikaner John Locke arbeitet diese Transformation heraus; sein entscheidender Schritt zur Transformation der Caritas-Ökonomie in die spätere klassische *political economy* wird durch seine Arbeit-Eigentum-Regel geleistet.²⁴ Beider – der Reichen wie der Armen – Status wird an ihre Leistungsfähigkeit gebunden. Folglich wendet sich Locke ausdrücklich gegen die Caritas (*charity*), wenn sie nicht gerecht die Leistungen berücksichtige (*justice*-Aspekt):²⁵ „Denn für einen besitzenden Mann wäre es stets eine Sünde, wenn er seinen Bruder durch mangelnde Unterstützung aus dem eigenen Überfluss (*plenty*) umkommen lässt. Wie die Gerechtigkeit (*justice*) jedem einen Anspruch auf den Ertrag seines ehrbaren Fleißes (*honest industry*) gibt [...], so gibt die Barmherzigkeit (*charity*) jedem Menschen, der sonst keine Mittel für seinen Lebensunterhalt hat, einen Anspruch auf den Teil vom Überfluss des anderen, der notwendig ist, ihn vor äußerster Not zu bewahren“.²⁶

Beide – *justice* wie *charity* – sind gottgefällige Handlungen, die aus dem Überfluss, dem Reichtum erfolgen; aber *charity* wird auf den Fall äußerster Not reduziert. Der Normalfall ist der Lohn für den Fleiß der Arbeit. So wechselt die Institution des karitativen Sozialtransfers in die der Lohnarbeit.

Der *superfluum* bleibt bestehen, wandelt aber seinen Charakter: er wird nicht mehr selbstverständlich an Arbeitslose verteilt, sondern nach strengen Kriterien. Nicht mehr der Mensch als bloßer Christ, sondern der, der – als tätiger Christ – arbeitet, hat Ansprüche auf den *superfluum*. Die menschliche Würde ist kein Maß mehr an und für sich,

sondern gebunden an die Kompetenz der Arbeit, die eine doppelte Bedeutung erhält: zum einen als Mitarbeit am Schöpfungsprozess der Vollendung der Erdenherrschaft der mit Vernunft ausgezeichneten Geschöpfe, zum anderen als tätige Selbsterhaltung durch Arbeit.²⁷ Damit sind neue Maßstäbe gestellt: wer arbeitet, schafft Eigentum. Die Armen erscheinen als Kooperateure, die den *superfluum* der Reichen, d. h. der Eigentümer mitschaffen, der ihnen aber jetzt als Einkommen für ihre Arbeit zufließt.

Die rechtliche Basis ändert sich. Die Christen erscheinen in Lockes Konzeption (im I. und II. *Treatise of Government*) als *usufructuary* Gottes, die die Erde im Maße ihrer eigenen Bearbeitungsleistungen in Pacht übernehmen.²⁸ Die Ökonomie enthält eine produktionstheoretische Basis. Einkommen ist kein Gnadengeschenk Gottes mehr, sondern Ergebnis der eigenen Arbeit.

Der thomasische *superfluum* behält bei Locke z. T. seinen Namen (*overplus*), bekommt aber eine andere Bedeutung: er ist jener Teil des Gewinns, der in Löhne *investiert* wird, d. h. in die Mitarbeit zur Erhaltung des eigenen Eigentums. Ein hoher Konsum der Reichen ist beschäftigungsmindernd, d. h. ein Verstoß gegen die Neudefinition der Christenpflicht, sich und die anderen zu erhalten. Locke verweist ausdrücklich auf die *Maxime* aus der Genesis: „Seid fruchtbar und mehret Euch, und machet Euch die Erde untertan.“²⁹

Der *superfluum* ist bei Locke kein Abzug vom Konsum der Reichen, sondern fast ausschließlich Investition in Lohnarbeit, die das caritative Almosen zu substituieren beginnt. Die Einkommensentstehung ist auf autonome Faktorleistungen: auf Arbeit, rückführbar. Das Einkommen der Arbeiter ist nicht mehr, wie das der Armen der Caritas-Ökonomie, aus Transfers, sondern aus Leistungsentgelten, Lohneinkommen, bezogen. Der *superfluum* ist zwar bei Locke noch ein *overplus*,³⁰ aber kein Verteilungs-, sondern ein Investitionsfond.

Damit wird die moralische Entscheidung der Reichen, zwischen Standesgemäßheit ihres Konsums und caritativem Almosentransfer das richtige Maß zu finden, in eine ökonomische verwandelt, die die Höhe der *Investition* in Beschäftigung nach dem erwarteten Gewinn aus der Arbeit bemisst.

Doch verwendet Locke den Investitionsbegriff nicht, ebensowenig hat er einen Kapitalbegriff. Auch fehlt eine Arbeitsmarkttheorie. Das hängt mit Lockes merkantilistischer Außenhandelsbilanzüberschusstheorie zusammen,³¹ die den Reichtumszuwachs der Nation aus den Handelsgewinnen erklärt. In dem Maße, wie die Kaufleute und Händler durch Welt- und Seehandelsausweitungen ihre Gewinnmöglichkeiten verbessern, verbessern sich auch die Beschäftigungsmöglichkeiten, die Nachfrage nach inländischen Arbeitskräften steigt und die positive Handelsbilanz erzeugt Vollbeschäftigung.

In dieser Handels-Wachstumsökonomie gibt es keinen Angebotsüberschuss an Lohnarbeitern bzw. Nicht-Eigentümern. Gewinne und Reichtumssteigerungen sind vollständig legitim, wenn sie nicht den „*amor sceleratus habendi*“,³² die *avaritia* der thomasischen Caritas-Ökonomie, fördern, sondern tätig für die Erhaltung der Eigentumsnutzung verwendet werden. Arbeitslosigkeit, d. h. Lockesche Armut, ist fortan nicht mehr ein moralisches Problem der Konsumeinschränkung der Reichen, sondern ein ökonomisches Problem des Investitionsmangels (bzw. der arbeitssamen Eigentumsnutzung).

Denn auch der Gebrauch des Geldeigentums aus Gewinnen unterliegt der Eigentum-Arbeit-Regel. Das Geld soll nicht als Schatz gehortet (*hoarding, idle money*), sondern tätig in Umlauf gebracht werden: durch reale oder Geldanlage. Im ersten Fall tätigt man den Gebrauch selbst, im zweiten gibt man anderen die Gebrauchsgelegenheit. Folglich muss der Zins frei sich bilden können, damit das Geldangebot die verschiedenen Gewinnchancen bedienen kann,

die weder eine Zinspolitik noch der Geldverleiher überblicken kann.³³

Die Arbeiter sind bei Locke im Status der Eigentumslosigkeit, nicht aber der Armut. Als Eigentumsloser ist der Arbeiter nicht einkommenslos: die Eigentümer sind auf die Arbeiter angewiesen, denn nach der Eigentumslegitimationsregel Lockes darf nur derjenige als Eigentümer gelten, der es durch tätige Bearbeitung erhält. Da die eigene, persönliche Arbeit nur ein gewisses, limitiertes Maß an (Grund-)Eigentum erhalten kann, ist es für die Eigentümer dann nötig, andere zur Mit-Arbeit anzustellen, wenn sie ein größeres Eigentum besitzen, als sie selbst bearbeiten können.

Die Standesaufteilung in Arm und Reich ist durch die von Eigentum/Arbeit ersetzt. Die Eigentümer nehmen die Stelle der Reichen ein, die Arbeiter aber nicht die Stelle der Armen. Arm ist nur noch jemand, der nicht arbeitet. Gibt es Gründe für seine Arbeitsinkompetenz, muss ihm – nach den Regeln der Caritas-Ökonomie, die in diesem Fall weiterhin gelten – brüderlich geholfen werden; gibt es aber keine legitimen Gründe, ist der Arme entweder zur Arbeit zu zwingen oder aber nicht der Caritas wert. Seine Weigerung, den christlichen Stand der Arbeit einzunehmen, ist eine Versündigung gegen das Selbsterhaltungsgebot, das Gott in Gen. 1,26 ausgesprochen habe.

Die (alten) Armen der Caritas-Ökonomie erscheinen in Lockes Konzeption als ungerechte Beansprucher des allgemeinen Reichtums, da sie nicht arbeiten wollen, obwohl sie können. Sie gelten – am neuen Arbeits-Ethos gemessen – als faul, im Status gleich den Indianern Amerikas, die sich nicht in die Pflicht nehmen, ihr Land effizient und umfassend zu kultivieren, weshalb den englischen Christen geboten sei, deren Ländereien zu kolonialisieren oder durch intensiven Handel zu nutzen. Der faule Arme – gegenüber den „industrious men“ – rückt in die gefährliche Nähe der Heiden, die Gottes Schöpfungspläne missachten. Locke interpretiert die Kolonialisierungen als konform mit dem Schöpfungsplan.³⁴

Lockes Ökonomie beschreibt eine expansive Handelswirtschaft. Handelsmöglichkeiten gibt es auf der Welt genügend; die internen Restriktionen aber müssen aufgelöst werden, besonders die politische Zinstaxierung. Ein politisch niedrig gehaltener Zins schützt zwar die Darlehensnehmer vor Überforderung. Doch ist diese Art des Wucherverbots in einer expansiven Handelsökonomie kontraproduktiv, da es die Gelder liquide halten lässt, warten lassend auf gute eigene Gewinngemeinschaften, anstatt sie, parallel zur steigenden Nachfrage durch die Kaufleute und Seehändler, für deren Investitionen bereitzustellen.³⁵

Das – in der Scholastik hochbedeutsame – Wucherverbot bezog sich weniger auf Investivkredite, sondern vornehmlich auf private Darlehen. Deren Rückzahlungsmöglichkeiten waren begrenzt, solange sie nicht durch Aussicht auf gute Gewinnmöglichkeiten gesichert werden konnten. Die Darlehenszinshöhe sollte deshalb in einem gerechten Verhältnis zu den Einkommensmöglichkeiten stehen, um lebenslange Schuldverhältnisse zu vereiteln.

Kredite für gewinnträchtige Handelsgeschäfte aber werden durch die Wuchergebote und -verbote behindert; die Entwicklung einer Kapitalwirtschaft bleibt auf das Eigenkapital beschränkt. Die scholastische Theorie hat sich über die Jahrhunderte zur Genüge auf diese neuen Problemstellungen eingelassen und zunehmend Ausnahmen definiert.³⁶ Locke nimmt diese Problematik wieder auf und löst sie radikal, indem er den Zins der Geldmarktentwicklung überlässt. Damit ist die Voraussetzung für Investitionsmöglichkeiten geschaffen, die über die bisherigen Möglichkeiten hinausgehen können. Erst unter diesen Bedingungen aber ist auch die Beschäftigungszunahme möglich, bis in die Vollbeschäftigung. Locke definiert die Voraussetzungen für eine freie Marktwirtschaft, die ihre Dynamik – vorerst auf die Außenhandelsökonomie begrenzt – erst im 18. Jahrhundert zu entfalten lernt.

Adam Smith: „move from theology to economics“

Adam Smith hat sein „system of natural liberty“ 1776 im *Wealth of Nations* als ein System der *invisible hand* dargestellt, das als nicht intendierte Koordination³⁷ die individuellen Interessen mit der Gesamtwohlfahrt der Nation in Einklang stellt.

Die *unsichtbare Hand* beschreibt kein Problem „konfligierender Interessen durch kompetitive Marktmechanismen“,³⁸ sondern – im 2. Kapitel des 4. Buches des *Wealth of Nations* unter der Überschrift „Einfuhrbeschränkungen für ausländische Güter, die im Lande selbst hergestellt werden können“³⁹ – einen Beschäftigungseffekt. Dadurch, „dass aus Risikoscheu Kapital im Inland investiert wird, werden gleichsam als Nebeneffekt inländische Beschäftigungsmöglichkeiten geschaffen“.⁴⁰

Die Individuen, bei Smith eindeutig Kapitalinvestoren, realisieren ihre, nur am „self-interest“ orientierten Zwecke⁴¹, doch bewirken sie gleichzeitig damit „zusätzlich noch etwas anderes. Es ist also zu unterscheiden zwischen unbeabsichtigten Konsequenzen, die statt der intendierten eintreten, und jenen unbeabsichtigten Konsequenzen, die zusätzlich zu den intendierten eintreten“.⁴²

Damit ist eine Konsequenz benannt, die Smiths Politische Ökonomie zu Recht als den Wendepunkt der ökonomischen Theoriegeschichte betrachtet: wenn die Wirtschaftsordnung so angelegt ist, dass das individuelle rationale Handeln positive externe Effekte produziert,⁴³ an die andere Handlungen, die ansonsten sich nicht verwirklichen ließen, anschließen können, dann ist das Risiko der Kapitalinvestition zugleich als Chance und als Möglichkeit definiert, die Armut der Beschäftigungslosigkeit aufzuheben.

Das Selbstinteresse des Investors, aus seinem Kapital Profit zu ziehen, erweitert die Einkommens- und Lebenschancen der Armen, die nun als Lohnarbeiter zu einer eigenen Klasse werden. Eine neue Folgerung lässt sich ziehen:

Dass die alteuropäische Unsicherheit der Armen und des Reichtums der Reichen in ein neues Verhältnis gestellt werden, das die Unsicherheit der Reichen in ein Investitionsrisiko verwandelt, welches die Unsicherheit der ehemaligen armen Unbeschäftigten in eine vom Investitionsrisiko abhängige Sicherheit der Lohn-Einkommen transformiert.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem – wenn wir Smiths Kapitalakkumulations-Wachstumstheorie⁴⁴ so nennen dürfen – sichert durch seine Wachstumsdynamik das Einkommen der Lohnarbeiter. Die traditionelle Caritas-Versorgung der Armen durch die Reichen wandelt sich in eine Investitions-Profit-Lohneinkommen-Dynamik. Das System der nationalen Arbeitsteilung erscheint jetzt als eine Form der Kooperation, die alle singulären Interessen besser bedient als in der alten Ständeökonomie.

Bei Smith finden wir zwei Varianten eines Koordinationsmechanismus: die *invisible hand* und das „system of natural liberty“. Das „system of natural liberty“ kennen wir heute kaum noch; es war zu sehr der Natur-Metaphorik des 18. Jahrhunderts verhaftet; allein die *invisible hand* – obgleich nur eine Nebenbemerkung im *Wealth of Nations*, die theoriegeschichtlich zum central theme des Buches mutierte⁴⁵ – hat als Metapher Furore gemacht, aber in einer völlig anderen Richtung, als ihre Herkunft bezeugt: sie hat stoische Einflüsse⁴⁶ und war der Theologie der Vorhersehung (providentia) entliehen, die – über Vico – in der schottischen Schule der Moralphilosophie in eine neuartige Konstruktion über den Gang der Geschichte mündete;⁴⁷ es darf daran erinnert werden, dass der *Wealth of Nations* eine Zivilisationsgeschichte ist, in der die *commercial society* die modernste Stufe darstellt, die eine bisher in der Geschichte unbekannte Reichtumsepoche einleitet.

„In many variations, we are taught how ‚private vices‘ turn, of themselves, into ‚public virtues‘; how the individual pursuit of self-interest contributes ipso facto to

the common wealth and welfare. Spinoza based his political theory on this mechanism; Mandeville popularized it with his Fable of the Bees. Likewise since the seventeenth century, versions of the invisible-hand explanation were employed to illuminate the course of history, the evolution of society. Giambattista Vico described at length the slow process by which man created his social nature out of his initial brutish existences; a spontaneous process, even if unintentional and 'occasioned' by outer necessities. Vico named this process 'Providence'.⁴⁸

„To Hobbe's contention“, fügt Amos Funkenstein hinzu, „that we make the commonwealth ourselves“, Vico adds that it happens unintentionally“.⁴⁹ Adam Ferguson, Smiths Lehrer, bezeichnete dieses Phänomen 1767 zivilisationsgeschichtlich als „das Ergebnis menschlichen Handelns [...], aber nicht das Ergebnis menschlicher Absicht“.⁵⁰ Smith stehe, liest man woanders, selbstverständlich in dieser providentiellen Tradition: „Smith moves from theology to economics because the latter seemed to express most pointedly the Providential design Smith believed in“.⁵¹

Ditz' Interpretation lässt offen, ob Smith eine säkularisierte oder eine theologische Metapher verwendet. Aber wir sind an einen historischen Punkt gelangt, in der die Ökonomie aus der Kontenführung der Transzendental-Buchhaltung austritt. Zwar produziert auch die *invisible hand* positive externe Effekte der Wohlfahrtsbildung, aber als Handlungsergebnis, ohne moralische oder sonstige Intention. Was aber keinem Individuum zuzuschlagen ist bzw. seiner Tugendhaftigkeit, kann auch nicht individuell verbucht werden im Transzendentalkonto. Der Smithsche Markt transformiert die *avaritia*, die individuelle Gewinnsucht, über die Systemeigenschaften des Konkurrenzmarktes, mit dem wunderbaren Erfolg, jede Gewinnintention über den Konkurrenzmechanismus auf eine Durchschnitts-

profitrate zu reduzieren, die jeder Marktteilnehmer bekommt. Deswegen ist die *moral action*, die in einer Smithsche Political Economy getätigt werden muss, identisch mit der Aufhebung von Monopolen, damit die egalisierenden Durchschnittsprofitraten zustande kommen. Moral läuft nicht über normativ bestimmte Marktintervention, sondern als institutionelle Ordnung des Marktes.

Die Säkularisierungswirkung lässt sich zum Schluss so beschreiben: anstelle der Auszahlung im Himmel horizontalisiert sich der Erwartungshorizont – als Auszahlung in weltlicher Zukunft. Der Himmel klappt um 90° auf die Erde, wird irdische Zukunft. Die zwei parallelen Dimensionen, der irdische und der himmlische Nutzen, konkludieren in einer neuer Nutzendifferenz: Myopie versus strategischer Nutzen.

Man kann sogar sagen: die Zeitdifferenzierung bleibt, aber sie wird zu einer innerweltlichen Instanz. Wachstum ist Investition auf künftige Erträge. Transzendent betrachtet, wird der Horizont kürzer; irdisch gesehen länger, was nicht anderes heißt, als dass das Leben, das einzige, intensiviert wird – mit all den Folgen, die wir mit der Formeln moderner Dynamik zusammenfassen und anderen Beschleunigungsmetaphern. Die Dynamik moderner Marktwirtschaft ist nur ein Aspekt dieses allgemeinen Optimierungsgebotes: „nutze die Zeit, du hast nur sie“.⁵²

Die neue *political economy* ist ein programmatischer Versuch, das Paradies auf Erden zu verwirklichen. Doch hat diese Lösung: als *theory of the wealth of nations*, natürlich ihren Preis. Die unendlichen Ressourcen der Himmelsökonomie verschwinden; die tatsächlichen Knappheiten des nur noch irdisch bemessenen Lebens greifen. Die neue säkulare Ökonomik wird eine Theorie der Allokation knapper Ressourcen.

Das hat selbst wiederum Konsequenzen. Wenn es keine Investitionen in *transcendental capital* mehr gibt, müssen alle *returns on investment* sich im irdischen Leben auszah-

len. Wir kommen auf eine – gemessen an die *returns*, die in der Ewigkeit anfallen – hoch beschleunigte mundane Wirtschaft, die das alles, was früher auf die Dimension der Ewigkeit sich mit erstreckte, säkular erledigen muss, „in der Zeit“ (der Vicoschen Geschichte). Geschichte ist nicht mehr die Summe der Einzelereignisse, wie noch zuvor, sondern die Zeit, sich erfüllen muss, weil die „andere Zeit“ (der Ewigkeit) nicht mehr zur Verfügung steht. Wenn dann, wie in der Smithschen Kapital-Akkumulationsdynamik ein Fortschritt des Erfüllungsmöglichen aufscheint, wird die säkulare Zeit der Geschichte in einem gewissen Sinne reicher (an Möglichkeiten), näherungsweise nach dem Modell des Himmels (der „unendlichen Möglichkeiten“).⁵³

Jetzt wird deutlich, warum mit der Säkularisierung der Welt die epikureische Philosophie neuen Aufschwung erlebte in der Aufklärung: sie verdichtet die Intensität des Lebens. Für die neue Political Economy wird das aber erst über Benthams Utilitarismus bedeutsam, der über Ricardo und James Mill wie dessen Sohn John Stuart Mill Eingang in die spätere Ökonomie Ende des 19. Jahrhunderts finden wird.

Wenn das irdische Leben, um es in einer älteren Terminologie zu wiederholen, das Einzige ist, werden Eigentum und Empfindsamkeit hoch bewertet („my body, my only one“), und „to better the comfort of life“ wird wichtiger als das Seelenheil. Und zwar einzig wegen der Verknappung des Lebens, dessen Himmelszeit annulliert wird: es bleibt bloß die irdische Phase, die dann folgerichtig optimiert werden muss (um es in einer neueren Terminologie zu sagen).

Die *Theologie der zwei Leben*: irdisch/himmlich, klappt in die rein irdische Dimension der Entfaltung des Lebens. Fortschritt wird somit zur Metapher für die notwendige Extension des Lebens im Leben (Phase I); es fehlt die Gelassenheit der Theologie: was in Phase I nicht erlangt wird, könne man in Phase II (im Himmel) erreichen.⁵⁴

Wenn der Himmel fehlt, muss das Leben alles bieten, was sonst im Zwei-Phasen-Modell erlangbar war. Leben wird

„dicht“, diesseitige Erwartungen (an Lebenserfüllung) wachsen. Es ist nicht falsch, anzumerken, dass die Erwartungen an eine Lösung der sozialen Frage gerade im 19. Jahrhundert ausgesprochen werden; denn wenn den Lebenden nur *ein* Leben bleibt, will auch die Bedürftigkeit effizient versorgt werden. Die Wohlfahrt, die im 20. Jahrhundert zum *welfare system* wird, kann nicht mehr an das karitative Bewusstsein der Gebenden gekoppelt bleiben; es wird am Bedarf der Bedürftigen bemessen, um ihnen ein, wenn auch minimalistisches, lebenswertes Leben zu ermöglichen.

Indem die Intensität des Lebens erhöht wird, weil alle Motive, tätig zu werden, sich im Leben selbst auszahlen müssen – jeder himmlische *return on investment* ist extrem unsicher geworden –, stellt sich das Problem der Unmäßigkeit, der individuellen Reichtumsakkumulation, wieder neu. Da es nicht mehr durch Verzicht und Mäßigung angegangen werden kann, wird die zunehmende innerweltliche Produktivität als Wachstum externalisiert. Wachstum, als gesetzhafter Prozess, erweitert den Raum des Möglichen in geschichtsnahen Horizonten. Die Wahrscheinlichkeit, schon im eigenen Leben daran teilzuhaben, steigt – und wird im 19. Jahrhundert durch sozialistische Hoffnungen auf Umverteilung bis Revolution noch verstärkt.

Adam Smiths Metapher der *invisible hand* übersetzt die Summe der individuellen Habsucht in allgemeine Wohlfahrt, mit der Folge der Extension der Bevölkerungen und der allgemeinen Vergrößerung der Menge der Wohlfahrtsteilnehmer. Denn die neuen Reichtumsmöglichkeiten lassen sich individuell kaum verwerten. Der neue Hedonismus billigt zwar den Individuen höheren Konsum zu; die höchste Form des Konsums aber ist die Investition – das *Antidotum des Luxus* –, die neben erwartbaren höherem Profit auch mehr Arbeiter beschäftigt, also das Volkseinkommen insgesamt erhöht.

Deshalb kann Reichtum nicht mehr die zentrale Kategorie der neuen Ökonomie sein. Man gelangt so zur Wohl-

fahrt, später zum Sozialprodukt (Smith, der noch vom *wealth* redet, meint damit aber eindeutig einen *wealth of nations*, d. h. eine Art Sozialprodukt, nicht den singulären Reichtum).

Damit dieses neue ökonomische System funktioniert, muss der Anreiz, Profit zu machen, größer sein, als ostentativ zu konsumieren. Die adelige Lebensform, die darin besteht, ansehnlichen und hochwertigen Luxus zu entfalten, wird durch eine bürgerliche Lebensform ersetzt, die die Erhöhung der Gewinnchancen mindestens ebenso schätzt wie ein gutes Leben, wobei sie ihre Reputation aus ihrer Leistungsfähigkeit bezieht. Der Luxus des Konsums ist weniger wichtig als die Reinvestition, die Ausweitung der eigenen Besitz- und Handlungsmacht. Die Bürger können noch gar nicht konsumieren, da sie erst (ökonomisch) mächtig werden müssen, um tatsächlich an des Adels Stelle zu treten. Die innerweltliche Konkurrenz bringt eine Dynamik ins Leben, die die alte, theologisch geprägte Welt nicht kannte. Die Hoffnung auf Erlösung der alten Welt kann in der neuen Epoche nur durch Lotteriespiel und durch Wachstum genährt werden.

Vor allem kommt es jetzt, wo die Gnade Gottes nicht mehr wirken kann, auf die Individuen selbst an: auf ihre Fähigkeit, mit den neuen Verhältnissen so umzugehen, dass sie Nutzen daraus zu ziehen vermögen. Der Nutzen ist aber nicht mehr die Frucht des Gebetes, sondern der Arbeit, d. h. der bürgerlichen bzw. der Zivilreligion. Einige Ökonomen sind in diesem Punkt noch radikaler; sie sprechen von einer „economic theology“.⁵⁵ Diese agiert aber nicht mehr barmherzigkeitsstrategisch, sondern beschäftigungswirksam.⁵⁶

Anmerkungen

¹ Alfred Bürgin: Zur Soziogenese der Politischen Ökonomie. Wirtschaftsgeschichtliche und dogmenhistorische Betrachtungen, Marburg 1996; Jaques Le Goff: Der Mensch des Mittelalters, Essen 2004.

² Vgl. Odd Langholm: *The Aristotelian Analysis of Usury*, Bergen 1984; Ders.: *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge 1998.

³ Vgl. Walter Taeuber: *Geld und Kredit im Mittelalter*, Berlin 1933.

⁴ Vgl. Langholm: *Aristotelian*; Ders.: *Scholasticism* (wie Anm. 2).

⁵ Günther Steuer: *Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1936, S. 34ff.

⁶ Steuer: *Studien* (wie Anm. 5), S. 69.

⁷ Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Bernhard Schneider: *Armut und Armenfürsorge im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts*.

⁸ Thomas Sören Hoffmann: *Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 2009, S. 82ff., mit Bezug auf Bernhard Laum: *Schenkende Wirtschaft. Nichtmarktgemäßer Güterverkehr und seine soziale Funktion*, Frankfurt/Main 1960.

⁹ Hoffmann: *Wirtschaftsphilosophie* (wie Anm. 8), S. 84.

¹⁰ Hoffmann: *Wirtschaftsphilosophie* (wie Anm. 8), S. 84; vgl. generell zu dieser Wirtschaftsform Marcel Henaff: *Der Preis der Wahrheit: Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/Main 2009.

¹¹ Hoffmann: *Wirtschaftsphilosophie* (wie Anm. 8), S. 84.

¹² Vgl. Jaques Le Goff: *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, 2. Auflage, Stuttgart 2008.

¹³ Zu *industria et diligentia* vgl. Langholm: *Aristotelian* (wie Anm. 2), S. 100–103.

¹⁴ Vgl. August M. Knoll: *Der Zins in der Scholastik*, Wien 1933; Ders.: *Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz*, Neuwied 1967.

¹⁵ Vgl. Le Goff: *Wucherzins* (wie Anm. 12); Hoffmann: *Wirtschaftsphilosophie* (wie Anm. 8), S. 84, Fn. 2, weist auf die Ressourcen des Ablasses hin: auf den „Schatz“ der überzähligen Verdienste der Heiligen. Das ist insofern wichtig, als die Kirche nicht autonom den Ablass erteilen kann, sondern ihn als „Investition“ der Heiligen-Opfer „auszahlt“. Interessant ist das kalkulatorische Motiv dieser Form kirchlicher Ökonomie.

¹⁶ Vgl. Hans-Jörg Gilomen: *Renten und Grundbesitz in der Toten Hand. Realwirtschaftliche Probleme der Jenseitsökonomie*, in: Peter Jetzler: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, hrsg. von der Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum, Zürich 1994, S. 135–148.

¹⁷ Vgl. Notker Hammerstein/Rüdiger vom Bruch (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900 (Aus den Arbeitskreisen „Methoden der Geisteswissenschaften“ der Fritz-Thyssen-Stiftung), Stuttgart 1988. Vgl. Thomas Simon: „Gute Policey“. Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 2004.

¹⁸ Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hrsg.): Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität von Max Webers Protestantischer Ethik, Zürich 2008.

¹⁹ Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1986, S. 17–206; Werner Sombart: Artikel Beruf, in: Alfred Vierkandt (Hrsg.): Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1959, S. 25–31.

²⁰ Vgl. Weber: Protestantische Ethik (wie Anm. 19); S. 69; Georg Pfleiderer: Max Webers These und ihre Aktualität, in: Pfleiderer/Heit: Wirtschaft (wie Anm. 18), S. 21–33; zur reformierten Ethik vgl. Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken, in: Konfession – eine Nebensache? Politische, soziale und kulturelle Ausprägungen religiöser Unterschiede in Deutschland, hrsg. von der Landeszentrale für Politische Bildung Baden-Württemberg, Stuttgart 1984, S. 11f.

²¹ Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1923, S. 705.

²² Vgl. Heinz D. Kittsteiner: Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewusstseins, Heidelberg 1990.

²³ Vgl. Birger P. Priddat: Theologie, Ökonomie, Macht. Eine Rekonstruktion der Ökonomie John Lockes, Marburg 1998.

²⁴ In seinem berühmten 5. Kap. der II. *Treatise of Government* definiert Locke, dass das Eigentumsrecht nur durch die dafür aufgewendete Arbeit legitimiert werden kann. Damit trennt er das Recht der *occupatio* vom Recht der *appropriatio*. Vgl. John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. von Walter Euchner, Frankfurt/Main 1977, II, Kap. 5; ferner auch Birger P. Priddat: Das Geld und die Vernunft. Über John Lockes Versuch einer naturrechtlich begründeten Ökonomie, Frankfurt/Main 1988; Priddat: Theologie, Ökonomie (wie Anm. 23); Manfred Brocker: Arbeit und Eigentum: der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie, Darmstadt 1992.

²⁵ Priddat: Das Geld (wie Anm. 24), S. 106ff.

²⁶ Locke: Regierung (wie Anm. 24), I § 42; John Locke: Two Treatises of Government, hrsg. von William S. Carpenter, London 1982, I § 42.

²⁷ Priddat: Theologie, Ökonomie (wie Anm. 23).

²⁸ Priddat: Das Geld (wie Anm. 24); der *usus fructus* erlaubt – gemäß einer älteren römisch-rechtlichen Regelung – die Abschöpfung der Früchte eines Ackers, bei gleichzeitiger Gewährleistung des Erhalts seiner Fruchtbarkeit.

²⁹ Genesis 1, 26; vgl. Locke: Regierung (wie Anm. 24), I § 33 und 41.

³⁰ Locke: Two Treatises (wie Anm. 26), II § 50.

³¹ Vgl. Priddat: Das Geld (wie Anm. 24), S. 187ff.; Hans Brems: Pioneering Economic Theory 1630–1980. A mathematical Restatement, Baltimore 1980.

³² Zum *bösen Begehren* vgl. Locke: Zwei Abhandlungen (wie Anm. 24), II § 111.

³³ Priddat: Das Geld (wie Anm. 24), Kap. III.

³⁴ Vgl. Priddat: Theologie, Ökonomie (wie Anm. 23).

³⁵ Vgl. Priddat: Das Geld (wie Anm. 24), S. 127ff., 236f.

³⁶ Vgl. Tæuber: Geld (wie Anm. 3); Langholm: Aristotelian (wie Anm. 2).

³⁷ Hartmut Kliemt: Moralische Institutionen, Freiburg 1985, S. 146; Birger P. Priddat: Alternative Interpretationen einer ökonomischen Metapher. Die „invisible hand“ bei Adam Smith, in: Ethik und Sozialwissenschaften 8 (1997).

³⁸ Stephan Böhm: Teil und Ganzes. Einige Bemerkungen aus ökonomischer Sicht oder: Smith, Keynes und die Heutigen, in: Karl Acham/Winfried Schulze (Hrsg.): Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften, München 1990, S. 45ff., hier S. 68.

³⁹ Vgl. Adam Smith: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 2 Bde., Indianapolis 1981, S. 347ff.

⁴⁰ Vgl. Böhm: Teil und Ganzes (wie Anm. 38), S. 67, unter Bezugnahme auf Salim Rashid: The Scottish Enlightenment. Evaluation of Origins, in: S. Todd Lowry (Hrsg.): Preclassical economic thought, Boston 1987, S. 256ff., hier S. 260f.; vgl. auch Priddat: Alternative Interpretationen (wie Anm. 37).

⁴¹ Die „Individuen fördern einen Zweck, den zu erfüllen sie weder beabsichtigt noch vorausgesetzt haben“; vgl. Böhm: Teil und Ganzes (wie Anm. 38), S. 68.

⁴² Vgl. Böhm: Teil und Ganzes (wie Anm. 38), S. 68.

⁴³ Das Kapitalinvestitionsrisiko „erzeugte die schnelle Produktivkraftentwicklung als begehrtes Abfallprodukt“; vgl. Gunnar Heinson/Otto Steiger: Geld, Produktivität und Unsicherheit in Kapitalismus und Sozialismus, in: Leviathan 2 (1981), S. 183.

⁴⁴ Vgl. den Überblick über die diversen Interpretationsvarianten bei Gavin Clydesdale Reid: Classical Economic Growth, Oxford 1989.

⁴⁵ Vgl. Marc Blaug: Economic Theory in Retrospect, London 1968, S. 61; Priddat: Alternative Interpretationen (wie Anm. 37).

⁴⁶ Vgl. Alexander L. Macfie/David Daiches Raphael: Einleitung von: The Theory of Moral Sentiment, Oxford 1976; Paul A. Heise: Stoicism in Adam Smith's Model of Human behavior, in: Ökonomie und Gesellschaft, Jahrbuch 9 (1991) S. 64f.; Richard Sturn: Soziales Handeln und ökonomischer Tausch. Die stoischen Wurzeln Adam Smiths, in: Arnold Meyer-Faje/Peter Ulrich (Hrsg.): Der andere Adam Smith, Bern 1991, S. 99ff.

⁴⁷ Priddat: Der Beginn der ökonomischen Wissenschaft, in: Michael S. Abländer (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Stuttgart 2011, S. 35–43.

⁴⁸ Amos Funkenstein: Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century, Princeton 1986, S. 202; Giorgio Agamben: Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Aus dem Italienischen, Bd. II/2, Berlin 2010, S. 31ff. (Anhang).

⁴⁹ Funkenstein: Theology (wie Anm. 48), S. 203.

⁵⁰ Adam Ferguson: An Essay on the History of Civil Society, London 1767, S. 187; Übersetzung vom Verf.

⁵¹ Gerhard W. Ditz: Smith and Keynes. Religious Differences in Economic Philosophy, in: Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie 49 (1988), S. 58ff., hier S. 77; Agamben: Herrschaft (wie Anm. 48). Über Vorformen der *invisible hand* vgl. L. M. Myer: Philosophical Anticipations of Laissez faire, in: History of Political Economy 4 (1972), S. 163ff.; Duncan K. Foley: Adam's Fallacy. A Guide to Economic Theology, Cambridge/Mass. 2006, spricht explizit von einer „economic theology“ bei Smith; ebenso Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung neuzeitlicher Identität, Frankfurt/Main 1996, III, 16.

⁵² Es ist, so betrachtet, nicht abwegig, die moderne, auf Optimierung und Effizienz gebaute Ökonomie als Konsequenz der Säkularisierung zu anzunehmen. Erst in dem Moment, indem alle Erfor-

dernisse innerhalb der Lebenszeit erfüllt werden müssen, ohne die *longue durée* der Ewigkeit, kommt die Optimierung der so verknüpften Ressourcen des Lebens ins Spiel. Das Warten auf Gnade und Erlösung schlägt um in tätige Realisation *within life*.

⁵³ Birger P. Priddat: Ökonomie der Gabe im Kontext einer Ökonomie des Glaubens. Auf der Spur Ricoeurs, Vortrag auf dem deutschen Philosophiekongress im September 2011, München, in: http://epub.ub.uni-muenchen.de/12366/1/ricoeur_3.pdf.

⁵⁴ Birger P. Priddat: Ökonomie des Glaubens? in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 11 (2010), S. 25–34.

⁵⁵ Robert H. Nelson: *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*, Lanham 1993; Deirdre N. McCloskey: *The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce*, Chicago 2006, Kap. 15.

⁵⁶ Dass wir es im Kapitalismus z. T. mit Formen der Investition zu tun haben, die nur mehrwert-, nicht aber beschäftigungsgenerativ angelegt sind (Finanz- und Kapitalmärkte), ist eine Volte der Hypermoderne, die eigene Untersuchungen erfordert (vgl. Elena Esposito: *Die Zukunft der Futures: Die Zeit des Geldes in Finanzwelt und Gesellschaft*, Heidelberg 2010). Weitere Literatur zum Thema: Frank H. Hahn: *Reflections on the Invisible Hand*, in: *Lloyds Bank Review* 144 (1982), Friedrich August von Hayek: *The Results of Human Action But Not of Human Design*, in: *Ders.: Studies in Philosophy, Politics and economics*, London 1967; Friedrich August von Hayek: *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, in: *Ders.: Freiburger Studien*, Tübingen 1969, S. 249ff.; Hartmut Kliemt: *Antagonistische Kooperation*, Freiburg 1986; Birger P. Priddat: *Theoriegeschichte der Ökonomie*, München 2002; Robert Sugden: *Spontaneous Order*, in: *Journal of Economic Perspectives* 3 (1989), S. 85ff.; Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis 1979; *Ders.: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 Bde., Indianapolis 1981 (reprint der von R. H. Campbell und A. S. Skinner herausgegebenen Oxfordausgabe von 1979); Erich W. Streissler: *Adam Smith. Der Adam oder nur Wachstum?*, in: *Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie I*, Berlin 1981, S. 9ff.; Jacob Viner: *The Role of Providence in the Social Order*, Philadelphia 1972; Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976.