

Ambivalenzen der „Globalisierung“

Überlegungen zu Ökonomie und Vergesellschaftung

Jörg Dierken

„Globalisierung“ ist ein schillerndes Stichwort. Vordergründig steht es für weltumspannende Wechselwirkungen, v.a. als Folge moderner Verkehrs- und Kommunikationstechniken. Unterschwellig meint es wirtschaftliche Prozesse – mit einem Gefälle zur Welthandelsfreiheit. Seinen strittigen Klang gewinnt das Stichwort angesichts deren Folgen für die Lebensführung der Individuen und das Institutionengefüge der Gesellschaft. Dazu gehören Vergrößerung der Märkte und gesteigerte Konkurrenz, starker Veränderungsdruck auf Wirtschafts- und Berufsleben, aber auch zunehmende Dominanz der Ökonomie gegenüber Politik und Kultur. Mit „Globalisierung“ klingt schließlich eine Tendenz zur weltweiten *Totalisierung* der marktökonomischen Erwerbswirtschaft an. Sie avanciert zum maßgeblichen Vergesellschaftungsparadigma.

Wenn diese polit-ökonomischen Vorgänge aus der Perspektive christlicher Ethik beleuchtet werden, geht es nicht um Verdammung oder Glorifizierung ‚der‘ Wirtschaft im Namen höherer Einsicht, sondern um Wahrnehmung von Ambivalenzen und Alternativen. Nur durch disziplinäre Differenzen hindurch kann ein Diskurs von Theologie und Ökonomie fruchtbar sein.

I.

Für eine Weltreligion klingt mit „Globalisierung“ Vertrautes an. Das Christentum hat in seiner Geschichte ethnische, soziale und nationale Grenzen überschritten. Es hat sich nicht nur über das römische Imperium in der Antike, über die romanisch-germanischen Reiche des Mittelalters und in der Neuzeit auch in der neuen Welt ausgebreitet, sondern ist im Gefolge der kolonialgeschichtlichen Globalisierung des ‚Westens‘ inzwischen auf allen Kontinenten angekommen. Das Christentum ist heute eine Weltreligion in empirisch gehaltvollem Sinn.

Dierken, Jörg, Prof. Dr., geb. 1959; seit 1995 Professor für Systematische Theologie am Fachbereich Ev. Theologie der Universität Hamburg mit Schwerpunkt Religionsphilosophie.

Aller tiefgreifenden Ambivalenz christentumsgeschichtlicher Herrschaftsverhältnisse zum Trotz wäre diese Entwicklung zur Globalisierung ohne eine *Universalitätstendenz* im *religiösen Ideengehalt* unmöglich gewesen. Das Christentum beansprucht eine Wahrheit zu predigen, die einem jedem gilt – aufgrund der allen sozialen Unterscheidungen vorausliegenden Kreatürlichkeit des Menschen eben unabhängig von Rasse und Nationalität, Geschlecht und Stand. Zur Freiheit führt diese Wahrheit freilich nur durch ihre *subjektive Aneignung im Glauben*, der Grundgestalt des christlichen Religionsvollzugs. Er ist ohne die immer freie Eigenheit von ‚Herz‘ und ‚Gewissen‘ nicht zu haben. Die *Universalität der Wahrheit* ist mit der gleichursprünglichen *Personalität der religiösen Subjekte*, ihrem je individuellen Selbststand im Gottesverhältnis, verschränkt. Für eine solche Verschränkung von individueller Personalität und menschheitlicher Universalität steht symbolisch die Vorstellung vom Reich Gottes, die regulative christliche Idee von Vergesellschaftung.

Doch damit ist noch wenig über konkrete Sozialformen ausgesagt. Sie und die Prinzipien der Weltgestaltung durch Politik und Wirtschaft unterliegen geschichtlichem Wandel. Dies geht mit einer Fülle von Konflikten einher. Erwähnt sei nur die Auseinandersetzung im Reformationszeitalter um die Macht des Papsttums. In ihrem Zusammenhang geht es auch um die Legitimität ‚weltlicher‘ Lebensformen in Familie und Beruf. Im Gefolge dieser Auseinandersetzung wird eine transformative Dynamik freigesetzt, die sich in die ‚weltliche‘ Politik und Wirtschaft hinein verflcht. Deren Zusammenhang mit der Religion impliziert eine verwickelte Dialektik – mit strittigen Resultaten.

Dies zeigen zwei kulturgeschichtliche Diagnosen des Verhältnisses von moderner Ökonomie und Christentum. Max Weber sieht die kapitalistische Wirtschaft, in der der Erwerb von der naturständischen Bedarfsdeckung abgekoppelt und mit rechenhafter Rationalität um seiner selbst willen betrieben wird, als unbeabsichtigte Langzeitfolge des puritanischen Calvinismus mit seiner Aufladung des wirtschaftlichen Erfolgs als Anzeige prädestinationstheologisch verknappter Heilsgewissheit. Für Friedrich Nietzsche hingegen ist die Moderne von einem alles im Mittelmaß gleichmachenden demokratisch-sozialistischen Kulturideal geprägt, das seine Wurzeln maßgeblich in der egalisierenden ‚Herdentiermoral‘ des Christentums hat. Kapitalismus und Sozialismus sind danach ihrer Herkunft nach mit dem

Christentum verstrickt, so sehr sie es in ihrer Entwicklung auch überrollen.

Bei aller Ähnlichkeit der Zeitdiagnosen – erwähnt sei nur das wohl von Nietzsche übernommene Diktum Webers: „Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz“ – stehen doch gegenläufige Motive für den Zusammenhang von Christentum und Sozialismus bzw. Kapitalismus. Nietzsche verweist auf das mit Neidressentiment gepaarte Ideal der „Gleichheit der Seelen vor Gott“; es scheue die riskante schöpferische Tat und kapriziere sich auf die argwöhnisch überwachte Verteilung des kollektiv erwirtschafteten Gemeinwohls. Weber blickt auf die je eigene Suche nach dem knappen Heilsgut der Erlösungsgewissheit; sie führe mit dem Streben nach eigenem Erfolg als indirektem Erlösungsparameter schließlich zu selbstzwecklichem Erwerb. Offenbar werden gegenläufige ethische Grundkräfte und ihre jeweiligen Vergesellschaftungsfolgen mit dem Christentum in Verbindung gebracht: einerseits nivellierende Gleichheit, andererseits das je eigene interessengeleitete ‚Für-mich‘ im Heilsverhältnis.

II.

Zum normativen Gehalt der modernen Marktökonomie gehört ihre Emanzipation von fixen Vorgaben. Sie steht in keiner Teleologie und erfüllt keine politisch festgelegte Bedarfsdeckung. An deren Stelle tritt die arbeitsteilige Produktion von Gütern und Dienstleistungen für gewinnträchtigen Austausch auf dem Markt. Er führt seine Akteure durch das Eigeninteresse unter Knappheitsbedingungen zusammen – und zwar wegen der *schwachen* Voraussetzungen tendentiell *alle*. In der Formalität ihrer Freiheitsfundierung entfaltet die Marktökonomie eine *egalisierende Dynamik*. Sie nivelliert paternalistische Sozialordnungen, seien es gottgewollte ständische Hierarchien, seien es obrigkeitlich-sozialistische Gemeinwesen – in denen der Staat in den Fußtapfen des Allmächtigen steht.

Trotz ihrer Egalität garantiert die interessengestützte Marktökonomie aber keine Gerechtigkeit, erst recht keine Gleichheit. Sie zeigt Machtkonzentrationen, Kartellbildungen und Verdrängungsprozesse. Mit der Marktökonomie sind, in deutlichem Kontrast zum nachbarschaftlichen Brüderlichkeitsethos der Nächstenliebe, umfassende *Konkurrenzverhältnisse* gesetzt. Und sie provozieren vielschichtige *Marktkämpfe*, in denen naturgemäß die Stärkeren über die Schwächeren obsiegen. Er-

folg heißt, Ungleichheiten zu erzeugen. Schon Hegel beschreibt die Sphäre der Marktökonomie als „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“. Die strukturelle Tendenz zur Ungleichheit wird verstärkt durch die unterschiedlichen Bedingungen der Marktteure: Besitztümer und Rohstoffe, Begabung und Wissen sind als Kapitalbildungsfaktoren höchst ungleich verteilt. Der Marktkampf vergrößert *natürlich gegebene* Ungleichheiten und macht sie zu *sozialen Größen*.

Die Verbindung von Freiheit und Konkurrenz impliziert innere Spannungen. Hierin stecken die Triebkräfte für die enorme Effizienz der Marktwirtschaft. Denn kein verordneter Altruismus, sondern ihr je eigenes Interesse treibt die Akteure und führt sie über Tauschverhältnisse zusammen. Damit stiftet die marktökonomische Vergesellschaftung ebenso umfassende Verbindungen wie ausdifferenzierte Individualität. Nur wer Anderes auf dem Markt anzubieten hat als die Anderen, ist als Tauschpartner interessant. Georg Simmel beschreibt diese Gegenläufigkeit als „Herstellung immer umfassenderer sozialer Kreise durch die Verbindung des Entlegensten unter gleichen Bedingungen, und andererseits Herausarbeitung des Individuellsten, der Selbständigkeit der Person“.

Die spannungsgeladenen Triebkräfte der Marktökonomie provoziert aber auch moralische und kulturelle Verwerfungen. Die Gegensätze zwischen Reichtum und Elend werden verschärft – mit Globalisierung des Maßstabs umso stärker. Die machtvollen Imperative der Erwerbswirtschaft verdrängen andere Kulturformen und personale Lebensstrukturen. Es steigert sich ein paradoxes Ineinander von asketischem Ethos der Berufsarbeit, die zur zunehmend alternativlosen Lebensinnressource wird, mit organisiertem Hedonismus des konsumorientierten Freizeitlebens.

Betrachtet man nun die ökonomische Vergesellschaftung aus der Perspektive christlicher Ethik, so ist im Lichte der ethischen Prinzipien von Universalität und Individualität das marktlogische Freiheitsverständnis zu erweitern, um das Gerechtigkeitsproblem zu bearbeiten. Beides liegt nicht neben den Fluchtlinien der Tauschökonomie. Wie die subjektive Freiheit nach Hegel ein tertium von Christentum und bürgerlicher Gesellschaft darstellt – nämlich das „Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen“ oder religiös des im Gewissen wahrgenommenen Werts der Seele vor Gott –, so verweist die Universalität individuierter Freiheit auf die Gerechtig-

keitsidee, die Gleichheit und Ungleichheit angemessen verbindet. Dass Gerechtigkeit nicht in Gleichheit aufgeht und ein angemessenes Verhältnis zu Ungleichheit impliziert, zeigt schon die klassische Bestimmung ‚*sum cuique*‘ an. Wenn nicht allen gleichermaßen alles, sondern jedem das Seine zukommen soll, so muss es ihm aber auch möglich sein, das Seine in den ökonomischen Sozialverhältnissen anzueignen. Es ist niemals nur nichts.

Die christliche Reich-Gottes-Idee steht für eine Verschränkung von subjektivem Fürsichsein und intersubjektiver Allgemeinheit. Dieser Zusammenhang ist in die Eigenlogik der ökonomischen *Tauschstruktur* zu übersetzen. Maßgeblich ist hierbei das Eigentumsverhältnis, das für die Tauschstruktur beansprucht wird. Der Begriff des Eigentums beinhaltet mit der exklusiven Verfügungskraft des Eigners zum einen die Unterscheidung seiner *willkürlich-freien Subjekthaftigkeit* von bloßen Sachen, und er verlangt zum anderen seine Verbundenheit mit *allen* anderen Subjekten, die bei *gleicher Subjekthaftigkeit* über *diese besondere Sache* nicht verfügen. Eine Sache kann nur einem eignen, wenn virtuell alle anderen dies anerkennen. Jenseits naturwüchsiger Gewalt werden sie dies nur dann tun, wenn sie alle kraft gemeinsamer Subjekthaftigkeit für jeden von ihnen potentielle Eigner von Sachen sind. Das sachenrechtliche Eigentumsverhältnis umfasst mithin eine *Universalität von gleicher Subjektivität* und verbindet sie eodem actu mit der *Individuation durch besonderen Besitz*. Das Eigentumsverhältnis steht mithin im Schnittfeld von raum-zeitlich *besonderter Naturalität* und von *sozialer Gleichheit*. Gründet das Besitzverhältnis in Subjektivität, so kann für es die kontingente Besonderheit der im Besitz angeeigneten Natur keine Letztgröße sein. Kant hat dies in dem gleichsam kontrafaktisch-normativen Gedanken eines ursprünglichen „Gesamtbesitzes“ ausgedrückt. Seine Aufteilung zu besonderem Gebrauch geschieht allerdings nach naturwüchsigen Prinzipien. In dieser kontingenten Naturwüchsigkeit steckt das für das besitzrechtliche Tauschverhältnis beanspruchte Moment der Besonderheit. Doch in der intersubjektiven Sozialität des Tausches wird diese naturale Besonderheit mit sozialer Allgemeinheit zusammengebracht. Deshalb kann diese nicht *allein* durch die Zufälle *natürlicher Besitzgrößen* definiert werden. Dann degradierte sich das intersubjektive Sozialverhältnis zum Anhängsel natürlicher Kontingenz. Im Extrem wäre dies der Fall, wenn Subjekte angesichts kontingenten Fehlens von Besitztümern *prinzipiell* vom sozialen Tauschverhältnis ausgeschlossen wür-

den. Dies tangierte sein Subjektivitätsfundament. Um des freiheitsgegründeten Besitz- und Tauschverhältnisses willen darf niemand als grundsätzlich erwerbsunfähig und besitzlos vorgestellt werden. Da die *Natur* zwar verteilt, aber nicht rechenschaftsfähig ist, kann die Relativierung eines solchen Ausschlusses nur durch *soziale Gerechtigkeit* bewirkt werden.

Dies bedeutet, dass um des Besitz- und Tauschverhältnisses willen jedem die *Möglichkeit* des Erwerbs durch die Besitz- und Tauschgesellschaft gewährt werden muss. Kontrafaktisch gegenüber kontingent bestehenden Besitzverhältnissen ist jedem Subjekt die Chance einzuräumen, am Tauschverhältnis teilhaben zu können – und sei es durch die kraft Bildungserwerbs tauschfähige Arbeitskraft. Dieser Gedanke zielt auf eine *subjekt- und freiheitstheoretische Begründung gesellschaftlich ausgleichender Gerechtigkeit*. Angesichts der für das Tauschverhältnis erforderlichen naturalen Kontingenzen des Besitzes meint jene Gerechtigkeit aber keine quantitative Gleichheit der Verteilung des ‚Gesamtbesitzes‘. Gefordert ist vielmehr die möglichst gleiche *Befähigung* zum je eigenen Erwerb – und mithin über den sozialen Tausch zum Gewinn eigener Individualität. Die Freiheit des Besitzverhältnisses und der tauschlogischen Interessenverfolgung verschränkt sich mit einer *Befähigungs- oder Teilhabegerechtigkeit*, die auf die Möglichkeitsbedingung des freiheitlichen Tauschgeschehens selbst abstellt.

Für diese Gerechtigkeit sind rechtliche Formen und staatliche Garantieinstitutionen vonnöten. Deren Konstitution lässt sich in der Figur des Gesellschaftsvertrages selbst im Umkreis des ökonomischen Tauschgeschäftes verorten. In diesem Tausch wird nach Kant die „wilde gesetzlose Freiheit“ drangegeben, damit die Akteure ihre Freiheit im rechtlich geregelten Wechselverhältnis allseitiger „Abhängigkeit“ wiedergewinnen. Vorteile verspricht dieser Tausch aber gleichsam vor seinem Eintreten schon aufgrund einer unterschwelligen Gleichheit aller, die im ‚wildem‘ Zustand ihre Interessen naturwüchsig gegeneinander verfolgen. Wie insbesondere aus Hobbes’ Beschreibung des Naturzustands hervorgeht, sind sie immer schon in einer Gleichheit der Gewaltbedrohung verbunden. Alle kämpfen eben gegen alle um ihrer eigenen Selbsterhaltung willen. Gebiert diese antagonistische Gleichheit das Interesse tendenziell aller, den Naturzustand zu überwinden, muss aber nicht ein Staatsmodell im Sinne des Hobbes’schen ‚Leviathan‘ als absolutistischer Herrscher auf Erden in

gottgleicher Souveränität das letzte Wort haben. An dessen Stelle kann vielmehr eine *prozedurale Gerechtigkeitsordnung* treten, die auf dem Verfahrenswege die stets zu erneuernde Gleichheit des Zugangs zum individuierenden, auf der Autonomie von Subjektivität gegründeten Besitz und seiner Voraussetzungen wie Gesundheit, Bildung usw. wahrt. Gerechtigkeit ist so als „Fairness“ zu implementieren, um eine Formel von John Rawls aufzugreifen.

Allerdings tut sich im Blick auf die Globalisierung das Problem auf, dass die Totalisierungstendenz der Ökonomie zu Schwächungen von staatlichen Institutionen führt. Und diese gibt es ohnehin nur im Plural von global unterschiedlichen Formen.

III.

Sosehr das ökonomische Vergesellschaftungsparadigma das durch Individuierung Verbindende des ‚Handelsgeistes‘ zum Weltmaßstab bringen kann – cum grano salis: Globalisierung als Pluralitätssteigerung im Tauschverhältnis, so sehr führt sein Umgang mit der Ungleichheit natürlicher Voraussetzungen zu erheblichen Asymmetrien. Gleichzeitiger Reichtum und Elend, statt alter Protektionen neue Marktmacht einiger ‚global players‘ mit ihrem Verdrängungskampf gegen chancenlose Schwächere seien genannt, aber auch die Globalisierung der Kultur im Zeichen einiger Ikonen des Kapitalismus wie Coladose und Fast-Food und der Bedeutungsverlust der nicht-erwerbsmäßigen Formen des sozialen Lebens von Kinderziehung und Altenpflege, zivilgesellschaftlichem Engagement und zweckfreier Bildung des Geistes. Das antitotalitaristische Ökonomieparadigma kennt in seiner inneren Ambivalenz zwischen Naturwüchsigkeit und Gesellschaftlichkeit auch eine Tendenz, die erste Seite zu favorisieren – verbunden mit einer Tendenz zur Totalisierung. Diesen Tendenzen gilt die Kritik der christlichen Ethik, so sehr sich von ihren Ideen von Universalität und Personalität her klare Linien zur liberalen Marktökonomie und zur Vergesellschaftungskultur des Handelsgeistes ziehen lassen. Ebendeshalb ist die Marktökonomie nicht zum allumfassenden Letztbegriff einer in sich geschlossenen Welt zu stilisieren. Für die christliche Religion verkörpert Gott Einheit, die Welt aber Vielheit.

Dieser ideengespeisten Kritik korrespondiert das Korrektiv ökonomischer Asymmetrien durch rechtlich implementierte Teilhabegerech-

tigkeit. Sosehr der zu ihrer Durchsetzung von der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft unterschiedene Staat als Rechtsstaat gegenüber seiner Privatisierung durch Lobbys zu stärken ist, so wenig darf dies in einen gleichsam zivilreligiösen Paternalismus des Umverteilungsstaates einmünden. Ähnliches gilt für die religiöse Glorifizierung des Machtstaates. Ein Gegengewicht hiergegen bildet die mit der Globalisierung einhergehende Relativierung der Allzuständigkeit des Einzelstaates. Zwar zielt die kontraktualistische Staatsidee auf einen einzigen Staat, aber die historische Realität kennt deren viele. Ihr Verhältnis kann von ähnlichen Entzweignungsverhältnissen geprägt sein wie der wirtschaftliche Marktkampf. Ob demgegenüber die Totalisierungstendenz eines einzigen ‚Weltstaates‘ freiheitsförderlich ist, sei dahingestellt. Zwischen diesen Extremen liegen das Weltbürgerrecht und die internationalen Rechtsinstitutionen. Sie sind der Ort für das durch die Übernationalität der Wirtschaft gestellte Thema transnationaler Gerechtigkeit. Von der Grundnorm menschenrechtlich begründeter Freiheit als Selbstbestimmung in universaler Geltung her wäre systematisch die Linie zu Teilhaberechten an Lebensressourcen auszuziehen – rechtssystematisch gesehen allerdings als *Regulativ* internationaler Rechtsstrukturen. Anderenfalls wird die systematische Struktur des Menschenrechtsprinzips als Abwehrrecht der Individuen gegen willkürliche äußere Eingriffe in ihre Freiheitssphäre zugunsten kollektiver Teilhabe- und Respektierungsansprüche verschoben. Hier entsteht sofort die Frage, wer die Gegenstände solcher Teilhabe und solchen Respekts definiert und sie wem gegenüber durchzusetzen sucht. Dies läuft vielfach darauf hinaus, dass wohlorganisierte Interessenverbände und Eliten ihre Privilegien menschenrechtlich legitimieren und rechtsförmig absichern. Dies kann auch mit einer Aushebelung von Grundrechten, etwa in der Gleichbehandlung der Geschlechter, durch menschenrechtlich sanktionierten Kulturschutz einhergehen.

Die menschenrechtliche Grundnorm fußt auf der Menschenwürde. Sie ist nach Kant gerade von jedem tauschbaren Wert unterschieden und darum nicht ökonomisch fundiert. Doch dieser in präzisiertem Sinne *nichtökonomische Mehrwert* von gleichursprünglich universaler wie individueller Subjektivität ist die Bedingung liberaler Marktökonomie. Ohne jeden Alleinvertretungsanspruch in Sachen Menschenwürde kann die Religion zur kulturellen Kommunikation derjenigen immanenten Transzendenz von Subjektivität beitragen, die das Paradox vom nichtökonomischen Mehrwert anzeigt. In religiöser Symbolik

gesprochen, konstituiert den Wert der Seele vor *Gott* nicht die Summe des wirtschaftlichen Lebenserfolgs, aber ihr Lebensraum ist eben die *Welt* der mannigfaltigen ökonomischen Tauschverbindungen. Ordnet die Religion die Prägekräfte der Sozialwelt in solch symbolischer Deutung, kann sie zur Stärkung der Subjekte im Vergesellschaftungsprozess beitragen. Denn sie eröffnet hierdurch Möglichkeiten des Verstehens und des Sich-Verhaltens der Menschen. Sofern für die christliche Religion Versöhnung durch Entzweiung hindurchgeht, bezieht solch orientierende Deutung auch Konfliktträchtiges ein und bewährt sich geradezu an Konflikten. Die christliche Religion zielt dabei auf ein aufgeklärtes Verhältnis zur gesellschaftlichen Marktlogik.

Bei der Artikulation der ethischen Leitideen und beim Abgleich mit der Realität sollte sich das Christentum nicht gegenüber anderen Kulturkräften verschließen. Dies betrifft insbesondere die anderen Weltreligionen – ohne zugleich zu der wiederum der Selbsttotalisierung verdächtigen Idee eines ‚Weltethos‘ zuzuneigen. Wo die Religionen in Ethos und Vergesellschaftungsform ähnlichen Idealen anhängen, kann es zu Bündnissen kommen. Dies schließt nicht aus, angesichts fundamentaler Differenzen auch den produktiven Dissens zu pflegen. Ihn angesichts von Destruktionspotentialen, vor denen die Augen nicht zu verschließen sind, in gewaltminimierenden Bahnen zu halten, ist eine zentrale Herausforderung für die internationale Rechtsordnung. Die Welthandelsfreiheit und das Weltbürgerrecht können dazu beitragen, wenn sie vielfältige Verbindungen durch Tausch ohne Protektion und Monopol stiften.