

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Arm und Reich (Rich and Poor)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Priddat, Birger
Publisher	Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-04-22 04:41:29
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/183862">http://hdl.handle.net/20.500.12424/183862</a>

**IWE**  
**Institut für Wirtschaftsethik**  
**der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften**  
CH-9010 St. Gallen, Guisanstrasse 11, Telefon 071/30 26 44

**Arm und Reich**

Zur Transformation der vorklassischen  
in die klassische Ökonomie

Zum 200. Todesjahr Adam Smiths

*Birger P. Priddat*

Nr. 39

November 1990  
(Nachdruck Oktober 1993)

Birger P. Priddat, Diplom-Volkswirt und Dr. rer. pol., Studium der Volkswirtschaftslehre an der Universität Hamburg. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Finanzwissenschaft der Universität Hamburg, seit 1990 Hochschulassistent und zwischenzeitlich wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungsprojekt "Antike in der Moderne: Aristoteles in der Ökonomie des 19. Jahrhunderts" am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg (1985-89). Heute lehrt er als Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Witten-Herdecke.

Copyright 1990 beim Verfasser

ISBN 3-906548-39-2

**Inhaltsverzeichnis**

Zusammenfassung	V
1. Einleitung	1
2. Die ökonomische Struktur der vorklassischen arm/reich-Topik	2
3. Die neuzeitliche Alternative: Ökonomie statt Moral	9
4. Die "klassische" englische Ökonomie Adam Smiths	14
Anhang	22
Literaturverzeichnis	26

## Zusammenfassung

Die "klassische" politische Ökonomie Adam Smiths ist unbestritten eine innovative Lösung des Problems der Ökonomie, wie es sich im 18. Jahrhundert darstellte - aber nurmehr eine neue Lösung einer älteren Frage, die die vorklassische Ökonomie der Einkommen und Vermögensverteilung bestimmt hatte. In dem Masse, wie Smiths Grundkonzeption auch heute noch für modern erachtet wird, ist sie zwar nicht ohne weiteres als eine Ressource "prohibitive(r) Kräfte gegen eine Deshumanisierung der Wirtschaft" (Meyer-Faje 1988, 3) zu verwenden, aber als eine Version der Ökonomie as a moral science.

Der neuerdings wieder erörterte `Widerspruch' zwischen Smiths "Theorie der ethischen Gefühle" und dem "Wealth of Nations" wird nicht als "Adam-Smith-Problem" (Patzen 1990) zu lösen sein, d.h. nicht als Widerspruch zwischen `dem Ethiker', der eine `altruistische' Konzeption des gesellschaftlichen Zusammenlebens entwarf, und zwischen `dem Ökonomen', der eine egoistische Markttheorie lieferte. Die ethische Konzeption Adam Smiths (von 1759) wurde im "Wealth of Nations" (1776) nicht exkulpiert, sondern einer ökonomischen Lösung zugeführt. Die freie Marktallokation hat die Bedingungen zu schaffen, die das Problem der Armut geschichtlich aufheben können (Patzen 1990, 29).

Der folgende Aufsatz rekonstruiert die vorklassischen Konzeptionen des arm-reich-Verhältnisses an den Stationen der thomasischen caritas-Verteilung und der lockeschen Inversion dieses Ansatzes, um im dritten Schritt die smithsche Kapital-Wachstumsökonomie als eine *conditio sine qua non* der Lösung der das Abendland sehr bewegenden "Armenfrage" vorzustellen, d.h. als ökonomische Lösung eines Problems der Tugendlehre. Damit ist diese Arbeit zugleich ein Beitrag zur Theoriegeschichte des Verhältnisses von Ethik und Ökonomie.



## 1. Einleitung

Traditionell wird in der vorklassischen Ökonomie die Einkommensverteilung als Gegensatzpaar von arm und reich dargestellt. Erst mit der "klassischen" Ökonomie werden spezifische Einkommensklassen gebildet: die Grundeigentümer beziehen Renten, die Kapitaleigner Profite und die Arbeiter Löhne. Nur wer nicht zu diesen Klassen zählt, fällt als "arm" der Fürsorge oder der Armenpolizei anheim. Arme sind keine ökonomischen Sujets, sondern gehören in eine dem Allokationsprozess entfallene Klasse, die sich vornehmlich durch Leistungsunwilligkeit auszeichne (Vom Bruch 1988, 99). Dennoch sind sie Mitglieder dieser Gesellschaft. Zwischen Markt und Nicht-Markt-Sphäre spannt sich die vorklassische Differenz von reich und arm auf. Die "klassische" Ökonomie ist, wie sich zeigen lässt, eine spezifische Lösung dieser Differenz, die einen wichtigen Teil der vorklassischen Ökonomie bestimmen konnte: welche Art und welches Mass von Umverteilung ist nötig, um der Armut Herr zu werden?

"Ein jedes Land, welches viel arme Leute zu versorgen hat, und hierzu öffentliche Anlagen machen muss, zeigt dadurch an, dass dessen Commercia und Manufacturen, wie auch der Land= und Acker=Bau in grossen Verfall gerathen, dass die Christliche Liebe bey denen Einwohnern ziemlich erkaltet, und dass man weder einen rechten Selectum unter den Armen zu machen wisse, noch auch ein solches Directorium habe, welches mit genugsamer Autorität, Penetration und Belieben, die zur Armen Versorgung dienliche Media in Praxin zu bringen, versehen sey. Denn wo die Commercia und Manufacturen, samt dem Feld= Acker= und Garten=Bau florieren, da hat niemand nöthig betteln zu gehen, sondern es kan jederman, wer nur arbeiten will, an sein Brod kommen" (Marperger 1733, 2).

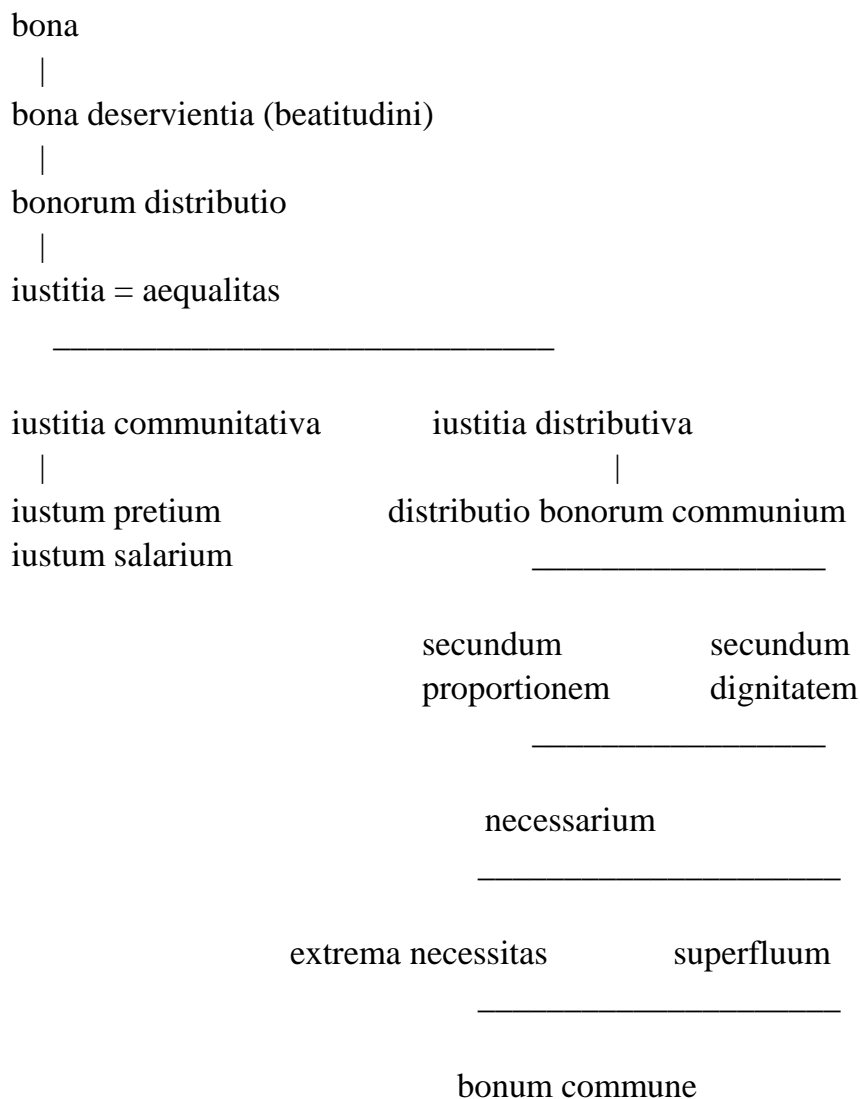
Marpergers Text von 1733 zeigt die neuzeitliche Wandlung der Armenfrage an, die - prototypisch - bei J.Locke beginnt und bei Adam Smith eine besondere Wendung erfährt in einer, durch den Akkumulationsprozess erwirkten, allgemeinen Vollbeschäftigungsprosperität. Der Ausgangspunkt aber ist die christlich-scholastische arm/reich-Topik, die die Verteilung der "äusseren Güter" nach Kriterien einer höheren Gerechtigkeit vornimmt. In drei Etappen soll die neuzeitliche Wandlung rekonstruiert werden.

Die erste Etappe ist durch die scholastische, genauer: die thomatische *Caritas-Ökonomie* bestimmt (Abschnitt 2). Die zweite Etappe betrachtet J.Lockes Inversion des Caritas-Modells der arm/reich-Relation (Abschnitt 3); die dritte die Smithschen Konsequenzen (Abschnitt 4). Dabei sind alle Zwischenschritte und Differenzierungen zugunsten der prototypischen Konzeptionen ausgelassen, denn nur so zeigt sich eine Entwicklungslinie, die erst durch die Innovation der englischen "klassischen" Ökonomie abgebrochen wird, um im 19. Jahrhundert in der

"sozialen Frage" ein neues Problem zu stellen, das nur noch metaphorisch an die Protoökonomie von arm und reich der Vor-Klassik anknüpft (ausser z.B. noch bei W. Roscher (1894, 1): "Wären alle Menschen wahre Christen, so würde es gar keine Armen und keine Armenpflege geben).

## 2. Die ökonomische Struktur der vorklassischen arm/reich-Topik

In der thomasischen arm/reich-Topik sind Reichtum und Armut eine weltliche Ungleichheit der vor Gott im Prinzip gleichen Menschen. Thomas' System der Güter ist wie folgt gegliedert (Steuer 1936, 34):



---

fruitio dei

Die äusseren Güter sind kein Zweck an sich, sondern auf den höchsten Begriff der *fruitio dei* ausgerichtet. Die arm/reich-Unterscheidung befindet sich im unteren Abschnitt als Verhältnis von *necessarium*, *extrema necessitas* und *superfluum*.

Das *necessarium* ist zweifach unterschieden: zum einen im Sinne eines Existenzminimums (*extrema necessitas*), zum anderen im Sinne eines standesgemässen Auskommens. Alles über dieses zweite *necessarium* hinausreichende Einkommen ist ein *superfluum*, d.h. jener Überschuss, der caritativ an die Armen zu geben ist.

Damit ist das *necessarium* nach beiden Seiten begrenzt: es darf nicht unter das Existenzminimum fallen, darf aber auch nicht die Pflicht, Almosen zu geben, verfehlen, da sonst der Vorwurf der *avaritia*, der Habsucht erhoben wird.

"Die Vernachlässigung der Almosenverpflichtung gilt als Todsünde... 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" (Steuer 1936, 66 u. 69).

Armut ist definiert als Arbeitslosigkeit, d.h. als Zustand, kein Einkommen aus einer Beschäftigung zu ziehen. Der Konsum  $C_a$  tendiert folglich gegen Null, wenn die reichen Christen nicht durch Almosen einen ständigen Sozialtransfer ermöglichen. Es gilt für die Einkommensverwendung:

$Y = C_r + C_a$  ( $C_r$  stellt den Konsum der Reichen,  $C_a$  den der Armen dar), wobei tendenziell  $C_a = 0$  ist, d.h. die Armen sind von der reduzierten Ökonomie  $Y = C_r$  ausgeschlossen. (Die mittlere Einkommensklasse ist nicht weiter behandelt, da ihr Einkommen gerade zum standesgemässen Selbsterhalt genügt und kein *superfluum* für die caritative Umverteilung übrig bleibt.)

*Caritas* bezeichnet eine Transformation der Ökonomie  $Y = C_r$  in  $Y = C_r + C_a$ , worin die arm/reich-Differenz nicht aufgehoben wird ( $C_r > C_a$ ), aber die Existenz der Armen durch ein durch Sozialtransfer geleistetes Minmaleinkommen gesichert ist. (Nur häretische, radikalchristliche Versionen fordern  $C_r = C_a$ , d.h. die Aufhebung der arm/reich-Differenz in der (assisischen oder urchristlichen) Gemeinschaft der Armen vor Gott).

In dieser *Caritas*-Ökonomie ist der Bedarf der Armen zwar ein Christenanspruch, aber die Höhe dieses Einkommens bleibt unbestimmt, allein durch das *superfluum* definiert. 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 *charity*-Modelle der modernen Ökonomie definieren dagegen etwas einseitig das caritative Verhalten als 'altruistisch', Andreoni 1988, 57 f. Zur Analyse dieser Einschätzungen siehe den ANHANG.)

Wenn alle Reichen die caritative 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 Gesellschaft 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 erkaufen zu können. Caritas ist, in economic terms, eine Investition in 'transcendental capital'.

Doch ist die Caritas-Distribution kein ökonomisches Verhalten i.e.S.: es setzt die moralische Entscheidung voraus, den Zukunftsnutzen des Paradiesstandes höher zu gewichten als den Gegenwartsnutzen eines Lebens in Reichtum. *Das Handlungsmotiv ist moralisch*, 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 (wenn sie sie nicht für ihre eigene Unterhaltung und für ihren eigenen Reichtum nutzt).

Die Caritas-Ökonomie hat folgende Struktur:

- (1)  $Y = C + S$  ( $Y =$  Gesamteinkommen;  $C =$  Konsum;  $S =$  superfluum)
- (2)  $S \equiv A$  ( $A =$  Almosen;  $A = C_a$ , d.h. der Konsum der Armen)
- (3)  $Y = C + A = C_r + C_a$  ( $C_r =$  Konsum der Reichen)

Die normative Bedingung (2)  $S \equiv A$  hängt wiederum davon ab, was als standesgemäßes Einkommen bzw. als standesgemässer Konsum definiert ist. Wenn wir den standesgemässen Konsum der Reichen mit  $C_r^*$  bezeichnen und gleichfalls das lebensnotwendige Existenzminimum der Armen mit  $C_a^*$  (die extrema necessitas als standesgemäss interpretiert), dann gälte eine normative Gleichgewichtsrelation  $Y = C_r^* + C_a^*$ , in der  $C_a^* = Y - C_r$  für  $C_r$  die unabhängige Definition des Standesgemässen aufhebt. Denn jede autonome Festsetzung der necessarium ( $C_r^*$ )/superfluum ( $S$ ) - Relation der Reichen würde die unchristliche Eigenschaft haben, den Konsum der Armen unter das notwendige TransfERNiveau (extrema necessitas) fallen lassen zu können. In dieser normativradikalen Version determiniert der Anspruch der Armen auf Caritas-Transfer ( $C_a^*$ ) die Höhe des caritativ zulässigen Konsums der Reichen bzw. den Teil ihres Einkommens, der das superfluum umfasst.

In dem Sinne reicht die freiwillig moralische Entscheidung der Reichen nicht aus, die Armenversorgung effektiv zu gewährleisten, solange allein die Bedingung  $S > 0$  gilt. Um  $S = A = C_a^*$  zu erfüllen, müsste ein Caritasmarkt

installiert werden, der den effektiven Bedarf der Armen offenbart, um ein effektives superfluum-Angebot zu tätigen. Solange die moralische Freiheit darin besteht,  $S < C_a^*$  definieren zu können, bleibt die Verteilung des superfluum unbestimmt, so dass nicht gesichert ist, für alle Armen die *extrema necessitas* zu erlangen.

Es gibt kein allgemeines Wohlfahrtskriterium, da es keinen kollektiven Fond aller Reichen gibt, keine S-Kollekte. Der individuelle Almosen-Transfer bevorzugt im Prinzip einen oder eine Gruppe von Armen vor anderen.

Die spezifische Pareto-Optimalität der Caritas-Ökonomie besteht darin, den unverschuldeten Nutzen des gottgewollten, gnadengeschenkten Reichtums nicht zum Nachteil der unverschuldet (aus Gottes weisem Entschluss) in Not Geratenen zu verwenden. Da es keine ökonomische Beziehung ausser der moralischen Distributionsregel zwischen arm und reich gibt, ist die paretooptimale Teilhabe der Armen am Wohlstand der Reichen eine moralische Norm, die den Nachteil aufweist, kein Effizienzmass ausserhalb der moralischen Schuldentilgung zu haben.

Alles hängt von der Festlegung der Standesgemässheit ab; diese aber verschiebt sich, wenn die Einkommen sich entwickeln. Die Institution Kirche, als quasi-Regulator des  $S \equiv A$  -Gleichgewichtes, ist nicht notwendigerweise daran interessiert,  $C_a^*$  hoch zu setzen, da bei relativ höherem S und bei konstantem  $C_r$  die Abgabequote an die Kirche sich erhöht.

Zwischen ihrer Funktion als Caritas-Kollekteur und ihren eigenen Wohlfahrtsmaximierungen wechselten die Präferenzen im Masse der Konjunkturen der Ver- und Entweltlichung der Kirche im Mittelalter. Je nach (standes-) politischer Konstellation kann selbst bei wachsendem Y die Höhe von  $C_a^*$  konstant bleiben oder sinken (wenn entweder  $C_r^*$  sich erhöht oder S um  $St_k$ , d.h. um den Teil der Kirchensteuer oder -abgaben und Spenden sich mindert, der nicht den Armen zufliesst).

Die Caritas-Ökonomie ist statisch. Alle Einkommenszuwächse werden moralisch verteilt. "Investitionen" sind, wiederum statisch, dem notwendigen, standesgemässen Einkommen zugeschlagen. Die gesellschaftliche Ordnung der Hierarchie der Stände erlaubt nicht, die Einkommenszuwächse so neu zu definieren, dass sie das Niveau des standesgemässen Einkommens ohne weiteres heben können. Die Gerechtigkeit - *iustitia distributiva* - verlangt eine Proportionalität der Standeseinkommen. Problematisch wird dieses Konzept durch den zunehmenden Handelsreichtum im späten Mittelalter und in der Neuzeit.

Die im Handelsreichtum offenbarte Fähigkeit, klug Gewinne zu erwirtschaften ("industria et diligentia": Priddat 1986; Langholm 1984, 100-103), wird durch die Caritas-Distribution 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 das 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.

Dadurch modifiziert sich die Einkommensgleichung der Caritas-Ökonomie:

$$(1a) \quad Y = C_r^* + I + S.$$

I (Investition) ist noch nicht genau definiert: ob sie ein notwendiger Bestandteil von  $C_r^*$  ist oder ein Abzug von S. 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 caritativen oder Almosentransfer zu erhöhen. Doch bleibt diese Interdependenz von Gewinn, Investition und caritativer Umverteilung ein noch nicht systematisierter Zusammenhang: eine Version der Protoökonomie, deren moralische Freiheitsgrade nicht garantieren, dass das Verteilungsverhältnis von arm und reich effizient gelöst wird. Die caritative superfluum-Distribution nimmt kein Mass am Bedarf der Armen, sondern am Schuldigkeits-Bedarf der Reichen. (Damit ist die Präferenz der Reichen nicht als altruistische definierbar. Altruismus hat seinen Zweck darin, von den eigenen Zwecken, d.h. vom Selbst-Interesse, abzusehen. Die Zahlung aus Schuldigkeits- oder Bussemotiven aber verfolgt einen anderen Zweck als den, den Armen zu helfen oder seinen eigenen Zwecken zu entsagen. Vielmehr bezeugt sie durchaus eigene Interessen, nur dass diese in diesem Falle "nicht von dieser Welt" sind. Zahlungen, die "transzendentalen" Bedürfnissen folgen, sind anders zu bewerten als altruistische Transfers. Nur über die Kopplung, das Himmelreich durch gute Werke zu erlangen, wird der Altruismus praktisch - als Transaktionskostenökonomie des Beitritts zum Klub der Engel. Siehe dazu genauer den ANHANG).

Die Caritas-Ökonomie hat ein einseitiges incentive-System entwickelt: die Armen erhalten Minimaleinkommen und Realtransfers, die sie nehmen, über die sie aber nicht frei verfügen können. Die Reichen geben, definieren aber auch die Zwecke der Gabe. Sie halten dadurch die Armen abhängig, mit der Konsequenz, dass sie die Armen nicht "reicher" machen dürfen als sie im *status ante quo* ihrer Armut sind. Hypothetisch senkt jedes Almosen, das den Armen eigene Einkommensmöglichkeiten eröffnet, den Nutzen der Reichen, den sie aus ihrer Schuldigkeitszahlung ziehen. Logisch wäre ein Transfer, der alle Armen in den Stand der Einkommensselbständigkeit setzte, ein Zustand, der es den Reichen verunmöglichen würde, weiterhin Demut und Barmherzigkeit beweisen zu kön-

nen. Sie wären, in der Logik der Caritas-Ökonomie, ganz auf die avaritia, den Eigennutz festgelegt, d.h. aller Moral entkleidet.

Die Folge ist, dass der Nutzen der Barmherzigkeit oder caritas für die Reichen um so grösser wird, je geringer ihre Almosenzahlungen ausfallen, da somit allein garantiert ist, dass die Chance der Barmherzigkeitsnachfrage - und damit die Ent-Schuldigung vor Gott für ihren Reichtum - kontinuierlich erhalten bleibt.

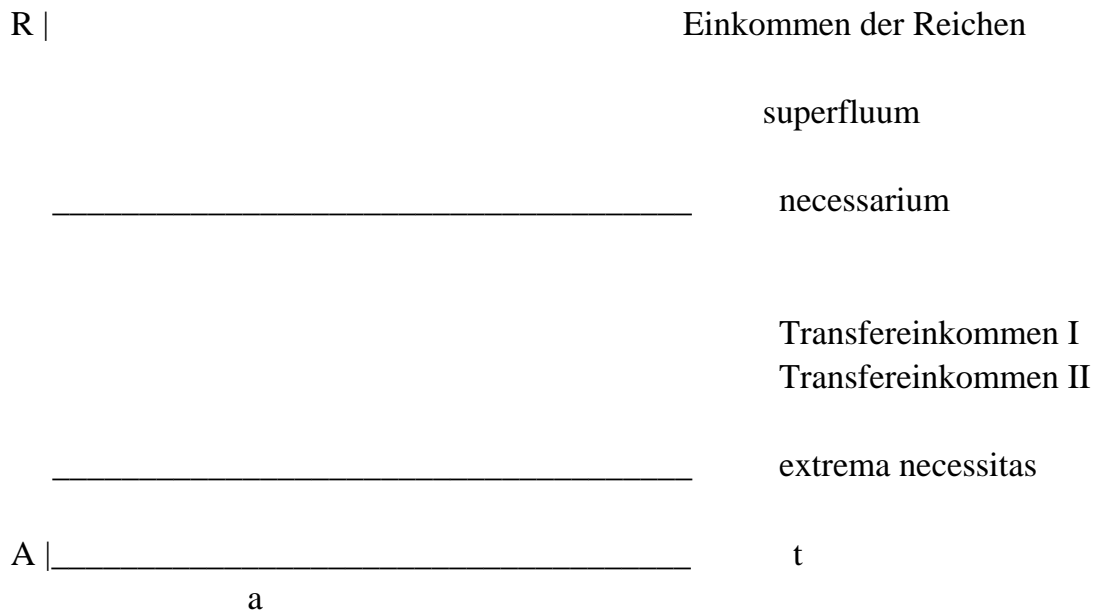
Die Armen, als passive Rezeptoren der caritas, haben selbst keinen Einfluss auf die Superfluidität der Reichen, ausser durch die ostentative Darstellung ihrer Armut und durch die strategischen Reflektion der Reichen, dass sie in dem Falle, dass Gott ihnen seine Gnade entzöge, ebenso auf barmherzige Unterhaltung 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: 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 Sinne: 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 Paradies garantiert zu bekommen (Le Goff 1988, 68 ff.). Folglich bleibt das Transfereinkommen der Armen kontingent, abhängig vom Schuldigkeitsbewusstsein der Reichen.

Da - aus Gottes weisem Ratschluss - 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 mögen.



Unter der idealen Annahme, dass das superfluum vollständig als Almosen an die Armen transferiert wird (Transfereinkommenskurve I), 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. Diese Bedingung ist in Punkt a nicht eingehalten. Der Bereich subeffizienten Transfers vergrössert sich, wenn das superfluum nicht vollständig transferiert wird (Transformationskurve II), d.h. weniger Arme werden am Leben bleiben können bzw. dieselbe Anzahl muss mehr hungern.

Eine Lösung bot die Institution der *Stiftung* (aus dem Erbe nach dem Tode), die den Vorteil hatte, den Almosentransfer nicht aus den laufenden Geschäften bezahlen zu müssen, d.h. der ständigen Entscheidung zwischen ökonomischen und caritativen Kalkül enthoben zu sein, ohne der Christenpflicht zur Barmherzigkeit sich völlig zu entziehen.

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 blieb 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.

Im Wesentlichen blieb die caritative 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 "Nächsten" -Liebe betreiben konnte, konnte ein gewisses lokales Gleichgewicht entstehen.

Erst die Landes- oder Territorial-Ökonomie des 17. Jahrhunderts, mit der Verarmung ganzer Landstriche und mit der Armutssagglomeration in den grösser gewordenen Städten begann die Armenfrage eine Dimension zu erlangen, die - wie das anfängliche Marperger-Zitat gut belegt - eine 'Polizey', d.h. Vorsorge und Koordination der Armenpflege nötig machten. Doch von grösserer Bedeutung wurde die Frage, wie der neuen Dimension grosser Armenkollektive begegnet werden konnte. Die freiwilligen, bussegelenkten 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. Arbeitsbeschaffungsmassnahmen.

### 3. Die neuzeitliche Alternative: Ökonomie statt Moral

Einen entscheidenden Schritt zur Transformation der Caritas-Ökonomie in die spätere "klassische" *political economy* leistet John Lockes Arbeit/Eigentum-Regel (Locke 1977, II, Kap. 5; auch: Priddat 1988, Priddat 1990b). 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, Priddat 1988, 106 ff.):

"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" (Locke 1977 und 1982, I, § 42).

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.

Das superfluum bleibt bestehen, wandelt aber seinen Charakter: es 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 das 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 Mit-Arbeit am Schöpfungsprozess der Vollendung der Erdenherrschaft der mit Vernunft ausgezeichneten Geschöpfe, zum anderen als tätige Selbsterhaltung durch Arbeit (Priddat 1990b). Damit sind neue Massstäbe gestellt: wer arbeitet, schafft Eigentum. Die Armen erscheinen als Kooperateure, die das superfluum der Reichen, d.h. der Eigentümer mitschaffen, das 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 usufructuare Gottes, die die Erde im Masse ihrer eigenen Bearbeitungsleistungen in Pacht übernehmen (Priddat 1990b). Die Ökonomie enthält eine produktionstheoretische Basis. Einkommen (Y) ist kein Gnadengeschenk Gottes mehr, sondern Ergebnis der eigenen Arbeit.

Zwar gilt weiterhin die Einkommensverwendungsgleichung

$$(1) \quad Y = C_r + S,$$

aber S erhält eine andere Bedeutung: Es ist nicht mehr das thomasische superfluum, sondern jener Teil des Gewinns, der in Löhne 'investiert' wird, d.h. in die Mitarbeit zur Erhaltung des eigenen Eigentums. Da  $S = Y - C$  ist, ist ein hoher Konsum der Reichen beschäftigungsmindernd, d.h. ein Verstoss gegen die Neudefinition der Christenpflicht, sich und die anderen zu erhalten. Locke verweist ausdrücklich auf die Maxime aus Gen. 1, 26 : "Seid fruchtbar und mehret Euch, und machet Euch die Erde untertan" (Locke 1977, I, § 31 und § 41). Es gilt weiterhin:

$$(2a) \quad S \equiv A,$$

aber mit völlig neuen Prädikationen. Das superfluum S ist bei Locke kein Abzug vom Konsum der Reichen, sondern fast ausschliesslich Investition in Lohnarbeit (A). A indiziert jetzt nicht mehr das Almosen, sondern die entgeltete Arbeitsleistung. 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, Lohnesinkommen, bezogen. S ist zwar - auch bei Locke - noch ein superfluum (Locke spricht vom "overplus", Locke 1982, I, § 50), 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 (Priddat 1988, 187 ff.), 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.

Lockes Konzeption ist fast identisch mit der anfangs von Marperger zitierten Einschätzung; die Armenfrage löst sich durch aussenhandelsinduzierte *Beschäftigungsausweitung*. 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" ("das böse Begehren", Locke 1977, II, § 111), 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*. Dieser Zustand ist für Locke identisch mit einer negativen Aussenhandelsbilanz.

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 (Locke 1963; Priddat 1988, Kap. III).

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 nötig, andere dann 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 und 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, dass Gott in Gen. 1,26 ausgesprochen hat.

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 lassen, 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.

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 dazu führt, die Gelder für gute eigene Gewinnmöglichkeiten liquide zu halten, anstatt sie, parallel zur steigenden Nachfrage durch die Kaufleute und Seehändler, für deren Investitionen bereitzustellen (Priddat 1988, 127 ff. und 236 f.).

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 in einem gerechten Verhältnis zu den Einkommensmöglichkeiten stehen, um lebenslange Schuldverhältnisse zu vereiteln.

Kredite für gewinnträchtige Handelsgeschäfte aber werden durch die Wucherge- und -verbote behindert. Die scholastische Theorie hat sich über die Jahrhunderte zur Genüge auf diese neuen Problemstellungen eingelassen und zunehmend Ausnahmen definiert (Le Goff 1988). 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 zu entfalten lernt.

In der deutschen und österreichischen Cameralistik - Marperger war ein erster Hinweis - tritt die Armenpolizei im 17. und frühen 18. Jahrhundert repressiv auf, indem sie für Zwangseinweisungen in Zuchthäuser plädiert.

"Der auf die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit in Staats- und Einzelwirtschaft, in Gewerbe, Industrie und Landwirtschaft gerichtete Optimismus liess Armut

und Not zu keinem zentralen Thema werden. Nicht die Behebung der Not, sondern die Reichtumsmehrung stand im Mittelpunkt ihrer materialen Ökonomie und Polizeilehren. Es widerspräche daher der Eigenart kameralistischer Denker, ihre Vorstellung von 'Sozialpolitik' auf die Armutsfrage zu begrenzen, bei der in der Tat das zeitgemäße Plädoyer für Zwangsarbeitshäuser zumeist vorherrschte. 'Sozialpolitik' war vielmehr gleichbedeutend mit 'Wohlfahrtspolizei', zielte mehr auf die Bedingungen zur Verhinderung von Armut und die Vermehrung von Reichtum, als auf die Beseitigung von vorhandener Armut und die Bewältigung ihrer Folgen ab" (Vom Bruch 1988, 99).

Vom Bruch kapriziert sich in diesem Zusammenhang wesentlich auf Zincke, Darjes und von Justi, im 17. Jahrhundert auf Becher und Schröder. Dort entwickelte sich das ökonomische Denken der Armutsfrage bereits: Zincke - und später Pfeiffer - erörterten ansatzweise bereits das Verhältnis von Armut und Arbeitslosigkeit. Zincke ging - im Rahmen einer Staatsvertragskonzeption - soweit, den "Armen einen unmittelbaren Rechtsanspruch auf Versorgung zu bescheinigen" - was Pfeiffer ausdifferenzierte in die Formen selbstverschuldeter und unverschuldeter Armut. Letztere schaffe Ansprüche an den Staat; die erstere sei mit den bewährten Zwangsmitteln zur Leistungswillfährnis weiter zu behandeln (Vom Bruch 1988, 100). Bei Pfeiffer finden sich bereits wesentliche Elemente der späteren allgemeinen Sozialversicherung konzeptionell vorbereitet (Napp-Zinn 1955, 55 f.).

Vom Bruch betont in diesem Zusammenhang die theoriegeschichtlich noch unterbewertete kameralistische Disposition der Lösung der "socialen Frage", wie sie im späten 19. Jahrhundert von der "historischen" Schule der deutschen Nationalökonomie, von Schmoller et al. vorbereitet und erörtert wurde (Vom Bruch 1988, 101).

Tatsächlich besteht eine "nationalgeschichtliche Kontinuität mit erstaunlicher Prägekraft" (Vom Bruch 1988, 101), die aber in ihrer staatswirtschaftlichen Tendenz im Kontrast steht zu der Lösung der arm/reich-Problematik, wie sie die englische "klassische" Ökonomie, vornehmlich bei Adam Smith, anbot. Beiden Lösungen aber ist gemeinsam, dass sie die caritativ-moralische Tradition der "religiös motivierten Mittelbeschaffung" aufheben wollten. Aus seiner Staatsvertragstheorie heraus

"befürwortete Zincke zur Finanzierung der staatlichen Armenpflege eine Armensteuer, während religiös motivierte Mittelbeschaffung allenfalls subsidiär infrage kam" (Vom Bruch 1988, 100).

#### **4. Die "klassische" englische Ökonomie Adam Smiths**

Die lockesche Gleichung (1a):  $Y = C_r + S$  (genauer ist  $C_r$  kein Konsum der Reichen, sondern der Eigentümer:  $C_e$ ) ist fast identisch mit der  $Y = C + I$  ( $C$  ist der Konsum der Kapitaleigner,  $I$  deren Investition) - Gleichung der "klassischen" Ökonomie. Wohl gibt es noch signifikante Unterschiede; aber die Dispositionen sind bei Locke gemacht.

Bei Smith bedeutet  $S$ : Sparen. Der Gewinn (profit) der Reichen wird, wie in der Caritas-Tradition, in einen notwendigen ( $C$ ) und in einen 'überflüssigen' Teil ( $S$ ) geschieden. Gespart wird der Teil vom Gewinn, der nicht dem unmittelbaren Konsum zufließt. Entscheidend ist folgende Bedingung:

(2b)  $S \equiv I$  ( $S$  = Sparen;  $I$  = Investition).

(2b) ist fast identisch mit der lockeschen Verhaltensbedingung: (2a)  $S \equiv A$ . Neu ist Smiths Definition eines "Arbeitsmarktes", der nicht  $S$  unmittelbar in Arbeit ( $A$ ) umsetzt, sondern zusätzliche Bedingungen nennt. Die Nachfrage nach Lohnarbeitern ist abhängig vom investierten Kapital im Verhältnis zur Lohnhöhe:  $N = K/w$  (dabei ist  $N$  die Menge der effektiv nachgefragten Arbeiter,  $K$  der Lohnfond, d.h. die für die Beschäftigung bereitgestellte Investitionssumme und  $w$  der Lohnsatz).

Der Lohn definiert den Lebensstandard der Arbeiter. Hohe Löhne verleiten sie zu vermehrter Kinderproduktion, die langfristig das Arbeitsangebot erhöht, so dass, bei konstanter Arbeitsnachfrage, die Löhne sinken. Damit reduziert sich die Erhaltungsmöglichkeit grösserer Kinderzeugungen, das Arbeitsangebot geht zurück und langfristig erhöht sich - in einer Wachstumsökonomie - wieder die Nachfrage nach Arbeit, die, bei mangelndem Angebot, die Löhne steigen lässt, et vice versa (Smith 1978, 1. Buch, Kap. 8).

Smiths Ökonomie ist eine *Kapital-Akkumulationsökonomie*. Nur wenn der Gewinn aus vergangener Kapitalinvestition reinvestiert wird, steigt die Beschäftigungsnachfrage. Smiths  $S \equiv I$  - Bedingung ist eine normative Bedingung, die Max Weber später als '*calvinistische Askese*' zur Entstehungsbedingung des Kapitalismus erennt. Sie ist - über den calvinistischen Prototypus hinaus - eine Verhaltensregel, die zu beschreiben sucht, dass die Tendenz zum 'Luxus' der Kapitaleigner kontraproduktiv ist.

Den Kapitaleignern steht es frei, ihren Gewinn ostentativ zu konsumieren oder zu reinvestieren. Aber nur wenn sie investieren, um Gewinne zu machen, können sie ihr Kapital langfristig erhalten. Ostentativer Gegenwartskonsum begrenzt die Möglichkeiten des Zukunftskonsums. Die 'Luxus'-Frage ist keine moralische mehr, sondern eine ökonomische der effizienten Allokation (Smith 1974, 278 ff.). Damit ist auch das *Gewinnstreben* keine eitle Pleonexie, wie die Tradition der Moralphilosophie lehrt, sondern ein "*natural interest*", d.h. ein natürliches Verhalten der Selbsterhaltung des Kapitaleigners, das im Allokationsnexus der arbeitsteiligen Produktion die Miterhaltung der anderen - Kapitaleigner wie Lohnabhängige - reproduziert.

Hegel, ein Kenner der ökonomischen Debatten, fasst 1819/20 die Resultate der Luxus-Debatte des 18. Jahrhunderts noch einmal zusammen:

"Ein Mann von Reichtum in alten Zeiten unterstützte andere direkt; er speiste Arme und tränkte sie, kleidete die Nackten. Die andere Verwendung des Reichtums ist, wenn derselbe zum Luxus verwendet wird. Diese Verwendung hat die höhere Wirkung, dass die anderen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse nur erhalten unter der Bedingung, dass sie tätig sind. Den reichen Mann, der viel auf sich und seinen Genuss verwendet, kann man vom moralischen Standpunkt aus tadeln und sagen, er solle seinen Überfluss den Armen zugute kommen lassen; dies tut er auch, aber auf eine vermittelte, vernünftige Weise" (Hegel 1819/20, 160).

Hegels Aussage ist von mehrfacher Bedeutung. Sie zeigt - pointiert - die Inversion der Caritas-Ökonomie in die moderne Version einer *Beschäftigungswirtschaft*. Doch geht seine Aussage über die zu Anfang zitierte von Marperger kaum hinaus. Den Überfluss den Armen zugute kommen zu lassen, hält Hegel für eine im Prinzip richtige Idee, aber ihre caritative Ausführung für ineffizient. Nicht das moralische Schuldgefühl des Reichen, seines Reichtums wegen den Armen von seinem superfluum abgeben zu müssen, sondern - umgekehrt - sein eigenes Interesse, Luxus zu genießen - schafft Beschäftigungsmöglichkeiten. Die ökonomische Lösung, durch (Luxus)-Nachfrage Arbeitsnachfrage zu erzeugen, nennt Hegel eine "vernünftigere" Art der Barmherzigkeit, die sich von der dann 'unvernünftigen' der Caritas sehr unterscheidet. Das klingt modern, ist aber eher der lockesche Standard des 17. Jahrhunderts, der durch Smiths Konkurrenten James Steuart im 18. Jahrhundert repräsentiert wurde, als eine Rezeption der Hegel bekannten smithschen political economy (vgl. ausführlicher zur Smith/Hegel-Differenz und zu den steuartschen Einflüssen auf Hegel: Priddat 1990a).

Modern - auch über Locke hinaus - ist Hegels Koinzidenz vom Eigeninteresse des Reichen und der allokativen Konsequenz, den Armen, anstatt Almosen, Beschäftigung zu geben. Modern daran ist der Bezug zu Smiths 'invisible hand'-Theorem: dass die Verfolgung der privaten Interessen, ohne besondere moralische Rücksicht auf die anderen, dennoch den Reichtum der Nation steigere. Doch ist Smiths universale Allokationsmetapher auf eine Kapitalwirtschaft bezogen (Smith 1974, 530 und 582), nicht auf die Nachfrageeffekte einer Luxus-Konsumtion von reichen Vermögenden.

Smiths Konzeption einer Kapital-Akkumulationsökonomie verlässt sich nicht auf die nachfrageinduzierte Produktion, sondern ist - in Hegels Terminologie - noch sehr viel 'vermittelter': anstatt seinem Genuss zu frönen, soll der 'Reiche' selber investieren. Hier ist die  $S \equiv I$  - Bedingung entscheidend, die Hegel - der in diesem Fall als Steuartianer auftritt (Priddat 1990a, Kap. 2) - nicht kennt. In der hegelschen Interpretation würde es reichen, eine Einkommensverwendungsgleichung  $Y = C_r$  aufzustellen, d.h. von der Form  $Y = C_r + S$  abzusehen. Bei Hegel gibt es  $S$  weder als (thomasisches) super-

fluum noch als (smithsches) Sparen. Vielmehr geht  $S$  ein in den Konsum der Reichen, der - extensiv - Beschäftigung allein durch seine Nachfrage schafft.

Der Fortschritt dieser Sichtweise liegt einzig darin, dass die Gesamt- bzw. 'Luxus'-Nachfrage der Reichen nicht nur die traditionellen Agrarprodukte umfasst, sondern auch die Industrie und Manufakturzeugnisse, inklusive der fremder Produktion, die durch den Handel besorgt wird. Damit ist sehr wohl die Caritas-Ökonomie aufgehoben, aber die Kapitalwirtschaft noch nicht erfasst.

Smith geht, innerhalb dieser Linie, einen entscheidenden Schritt weiter:

$$(1c) \quad Y = C + S$$

$$(2c) \quad S \equiv I$$

$$(4) \quad I = K + W \quad (K = \text{fixes Kapital; } W = \text{Lohnfond} = \text{variables Kapital. Bei Irrelevanz von fixem Kapital gilt: } K = W)$$

$$(5) \quad Y = k N \quad (k = \text{technischer (mehr organisatorischer, auf der Arbeitsteilung beruhender) Produktivitätskoeffizient; } N \text{ die Anzahl der Arbeiter)}$$

Die Einkommensgleichung  $Y = C + S$  ist fast identisch mit der Caritas-Formel  $Y = C_r^* + S$ . Dabei ist  $S$  strukturell identisch: das caritative superfluum dient dem Almosentransfer für die Armen, das smithsche Sparen der Investition in Beschäftigung, woraus die ehemals Armen ihr Arbeitseinkommen beziehen. Der gravierende Unterschied besteht darin, dass das Sparen ( $S$ ), durch die  $S \equiv I$  - Bedingung, eine ökonomische Determinante darstellt, der eine freie moralische Entscheidung nur noch insofern innewohnt, als der Hang zum Verbrauch (Luxus) - der in der Vergrößerung von  $C$  auf Kosten von  $I$  gesehen wird - für ein Ungleichgewicht auf dem Arbeitsmarkt verantwortlich gemacht werden kann. Denn jeder *Luxuskonsum* ist im smithschen Modell ein *Investitionsmangel*, der sich in sinkender Nachfrage nach Arbeit ausdrückt. Bei einer zunehmenden Tendenz zum Luxus der Reichen nimmt die Beschäftigungssteigerung bzw. die Beschäftigung überhaupt ab, so dass wieder Arme entstehen, d.h. Arbeitslose (Smith 1974, 280).

Hegel hat in seiner "Rechtsphilosophie" von 1821 diese Tendenz beschrieben als zunehmende Schere zwischen arm und reich, die, in ihrer Extremisierung, einen doppelten Pöbel erzeugt: den der Reichen, die sich ihrer sittlichen Verantwortung zur Investition entziehen, wie ebenso den Pöbel der Arbeitslosen, die sich ihr Recht auf Arbeit mit Gewalt einfordern - mit dem Hinweis auf die *riots* in London (Hegel 1821, § 243-45).

Doch ist Hegels Beschreibung der Aporie der bürgerlichen Gesellschaft nicht identisch mit der Smiths, der im *Wettbewerbsprinzip des Marktes ein Korrektiv gegen den Hang zum Luxus der Reichen bzw. Kapitalisten* sah. Der Wettbewerb - wenn er politisch zugelassen würde - erzeugt einen Durchschnittsprofit, der es den Kapitaleignern nicht gestattet, ihrem Hang zum Luxus nachzugehen, da sie auf die Dauer nicht jene unterstellten exorbitanten Gewinne

machen. Um ihren Konsum zu haben und um ihr Kapital zu erhalten, müssen sie ständig reinvestieren. Die Marktallokation korrigiert von selbst die ihr unterstellten Exzesse (Alvey 1988, 23).

Die Aufhebung der Armut ist jetzt schliesslich ein Investitionsproblem geworden, d.h. genauer: ein Problem der Akkumulationsbedingungen des Kapitals. Doch sind in Smiths Ökonomie zwei normative Bedingungen enthalten:

1. die  $S \equiv I$  - Bedingung, die verlangt, dass die Kapitaleigner ihren Sparfond in Investition umsetzen;

2. die  $A_a \equiv N_a$  - Bedingung ( $A_a$  = Arbeitsangebot;  $N_a$  = Arbeitsnachfrage), die festlegt, dass die Arbeiter das Arbeitsangebot selber, durch die Reduktion ihrer Kinderproduktion, steuern. Wenn die Wachstumsrate der (effektiven, d.h. unter Ausserachtlassung der Kindersterblichkeit) Kindererzeugung unterhalb der Wachstumsrate der Reichtumserzeugung bleibt, kann es kein Überangebot an Arbeitskräften geben und folglich steigt der Lohn proportional zum Sozialproduktwachstum (Smith 1974, 60 f. und 64; Lowe 1954, 133 f.; Hollander 1973, 186; Hont 1983, 299; Alvey 1988, chap. 3).

Während der Kapitalist zwischen dem *ökonomischen Risiko*, den erwarteten Profit nicht zu realisieren, und zwischen dem *moralischen Risiko*, zu wenig zu investieren (d.h. zuviel zu konsumieren bzw. zu verschwenden) steht, sind die Arbeiter bei hoher Kinderzeugung dem *moral hazard* ausgesetzt, ein Überangebot an Arbeitskräften zu produzieren, das den Kapitalakkumulationsmöglichkeiten nicht angemessen ist und folglich die Geldlöhne senkt. Damit werden die Arbeiter zu einer höheren Moral gezwungen, die sie freiwillig nicht auf sich genommen hätten: ihre Fertilitätsrate - aus Eigeninteresse - zu senken, gerade dann, wenn die Löhne steigen.

Doch sind beide Verhaltensbedingungen bei Smith keine moralischen Vorschriften, sondern auf das Selbstinteresse der Individuen gegründet, die - als Kapitaleigner - Gewinne realisieren und - als Lohnarbeiter - ihren Lebensstandard erhöhen wollen. Darin zeigt sich eine vollständige Inversion der Caritas-Ökonomie.

Das superfluum wird nicht mehr als Abzug von disponiblen Einkommen betrachtet, dem die Gefahr innewohnt, künftig hin kein solches Einkommen mehr erwirtschaften zu können, das weiterhin ein superfluum zulässt. Vielmehr wird über die Sparen/Investitions-Bedingung eine produktive Verwendung des ehemaligen Almosens erreicht, die funktional denselben Zweck erfüllt, aber vollständig anderen Motiven entspringt.

Funktional werden die Armen wie in der Caritas-Ökonomie alimentiert, aber nicht der Zustand ihrer Arbeitslosigkeit, sondern der der Beschäftigung. Folglich erscheinen die Armen nicht mehr als finale Konsumenten, sondern als

Produzenten bzw. als Produktionsfaktoren, die den Gewinn miterzeugen, aus dem sie ihr Einkommen beziehen.

Die Caritas-Ökonomie erweist sich als eine Sekundär-Verteilung der Einkommen, die einen Zustand ineffizienter Primär-Verteilung revidieren will. Eine Produktionstheorie steht ihr nicht zur Verfügung; die Primärverteilung liegt in Gottes Hand. Smith dagegen kann - aufbauend auf den Vorarbeiten Lockes - einen arbeitswerterzeugenden Produktionsprozess annehmen, dessen Voraussetzung die Beschäftigung aller gesellschaftlichen Ressourcen ist. Über die Ausdifferenzierung der Arbeitsteilung werden Beschäftigungsmöglichkeiten auch für die Minder-Kompetenten geschaffen. Es gibt keinen Grund mehr, Nichtausbildung in Arbeitsfertigkeit zur Rechtfertigung von Arbeitslosigkeit heranzuziehen, so wie es auch keinen Grund mehr gibt, über einen Mangel an Beschäftigungsmöglichkeiten zu klagen. Die Kapitalwirtschaft ist expansivdynamisch ausgelegt.

"I shewed you (...) how the far greater parts of the arts and sciences have been invented and improved to supply three great wants of mankind, or subservient to these three ends, food, cloaths, and lodging; how that mankind are far better provided in all the necessaries and conveniencies of life in a civilized than in a savage state; that plenty and opulence is far greater" (Smith 1762/63, 340).

In seinen "Lectures on Jurisprudence" von 1762/63 hat Adam Smith seine Kapital-Akkumulationstheorie noch nicht entwickelt, aber kann an der produktivitätsfördernden Arbeitsteilung bereits zeigen, dass das Wohlfahrtsniveau für alle steigt. "The dependent poor man who labours both for himself and for others" hat einen relativ höheren Lebensstandard als der "savage prince", der über zehntausend nackte Wilde gebietet (Smith 1762/63, 340). Damit sind die innergesellschaftlichen Einkommensunterschiede nicht aufgehoben; die "usefully inequality in the fortunes of mankind which naturally and necessarily arises from the various degrees of capacity, industry, and diligence in the different individuals" (Smith 1762/63, 338) bleibt bestehen.

In diesem Sinne ist die *political economy* eine *moral science*, indem sie die älteren Sitten und wirtschaftlichen Verhaltensweisen in neue *moral standards* überführt, d.h. in eine *Verhaltensrationalität, die nicht mehr den historisch internalisierten Tugenden folgt, sondern den neuen Allokationsbedingungen*. In der Unterscheidung zwischen "wealth" und "virtue" entscheidet Smith sich in der Verteilungsfrage für den Reichtum (Hont/Ignatieff 1983, 6 f. und 10 f.). Dem tugendhaften, aber armen Leben der Wilden bzw. des Naturzustandes bietet der zivilisierte Zustand der 'commercial society' ein wohlhabenderes Leben, das allerdings auf Kosten der Gerechtigkeit geht (Hont/Ignatieff 1983, 3). Die Einkommensdifferenzen bleiben bestehen, lösen sich im Wachstumsprozess der später von Smith entwickelten Kapital-Akkumulation nicht auf, aber der *wealth of nations* erhöht sich und lässt alle, proportional, daran teilhaben (zur smithschen Wachstumstheorie neuestens und ausführlich: Reid 1989, chap. 1 - 4).

Diese Lösung der arm/reich-Problematik ist bei Locke angelegt, wird von Smith aber präzisiert: die Lohnarbeiter bleiben zwar arm, aber nur relativ zu den sehr viel höheren Einkommen der Kapitaleigner aus ihren Gewinnen. Die Armut im smithschen System ist mit der Armut der Caritas-Ökonomie nicht mehr komparabel. *Arm und reich bezeichnet jetzt Einkommensniveauunterschiede, nicht mehr die Differenz von Einkommen und Nichteinkommen.*

An dieser Stelle beginnt eine andere Reflexion, die die Frage der Lohnhöhe (und ihrer Gerechtigkeit) betrifft - ein Thema, das das 19. Jahrhundert in der 'sozialen Frage' so sehr bestimmen sollte. Die Frage der sozialen Gerechtigkeit ist aber, nach Smith, nicht mehr mit der - caritativ getönten - Frage nach der sekundären Umverteilung zu lösen, da das Mass einer solchen Umverteilung mit der Erhaltung der Kapitalproduktivität in Konflikt gerät. Fortan ist die "Armenfrage" von der "sozialen Frage", d.h. von der Frage der angemessenen, am Wachstums des Volkseinkommens orientierten Lohnhöhe unterscheidbar.

Die ökonomische allokativen Konzeption Smiths befragt jede moralische Anforderung an die Einkommensverteilung danach, wie sie das Wachstumsniveau beeinträchtigt. Die Moral des christlichen Liebesgebotes hat ihre Unschuld verloren. Es gibt ökonomische Kriterien der Beurteilung der Caritas-Effekte, aber das ist nicht das wesentliche: vielmehr erweist sich die Caritas-Ökonomie, die bis in die Neuzeit die Ökonomie der arm/reich-Beziehungen bestimmte, als subeffizient. Die moralische Ökonomie leistet nicht systematisch, was sie verspricht. Sie war nicht in der Lage (aufgrund ihrer theologischen Ontologie), die Armut aufzulösen. Ihr Umverteilungssystem erhielt den status quo. Die Armen blieben, als Arme, arm, nicht als Beschäftigte, die durch ihr eigenes Verhalten ihrer Armut Herr werden sollten - nicht nur durch mehr Arbeit, sondern auch durch Ausbildung von "skills", Qualifikationen und durch Vermeidung von Kinderüberschuss, die ihren Lebensstandard durch eine niedrigere individuelle Konsumquote und durch Lohnminderung durch Angebotsüberschuss senkten.

Smith löst mit der Dynamik eines Investitions-Profit-Beschäftigungssystems den tradierten ontologischen Begriff der Armut in einen Begriff der gesellschaftlichen Armut auf, deren Verteilungsantagonismus bleibt, im steigenden wealth of nations aber das Einkommensniveau aller erhöht (so auch Patzens Konklusion, Patzen 1990, 29).

Damit ist das arm/reich-Problem in zwei Dimensionen aufgespannt: in die Horizontale der geschichtlichen Einkommenssteigerungsmöglichkeit und in die Vertikale der Einkommensverteilungsdifferenz zwischen Gewinn und Lohn-einkommen. Während die vertikale Differenz bestehen bleibt und zum *Problem der Sozialökonomie* wird, kann die horizontale Differenz zwischen arm und reich im Wachstumsprozess aufgelöst werden.

Smiths Lösung der Caritas-Ökonomie bezieht sich wesentlich nur auf diesen zweiten Aspekt. Doch verwandelt sich die *ontologische arm/reich-Differenz* in eine *funktionale Kapital/Arbeit-Differenz*. Die Reichen, die in der

Caritas-Ökonomie auf die Armen nur indirekt angewiesen waren als Sujets ihrer Schuldigkeit vor Gott, werden in der modernen political economy direkt abhängig von den Leistungspotentialen der Lohnarbeiter. Das Recht der Armen vor Gott auf Barmherzigkeit wird zum Recht auf Lohn für geleistete Arbeit: die Objekte der caritativ vermittelten indirekten Gnade Gottes werden zu Wirtschafts-Subjekten, d.h. vertragsfähige Personen, die ihr Recht auf Produktivitätslöhne kollektiv organisieren. Doch ist die Epoche der Redistribution ein nach-"klassisches" Phänomen, dem Smith zwar die neuen Fundamente gegeben hat, ohne es jedoch lösen zu können.

Smiths *political economy* war der gelungene Antwortversuch auf die Frage, wie es kommt, dass die moderne ("commercial") Gesellschaft, die das Produkt der Arbeit den Arbeitern selbst nicht zukommen lässt, dennoch in der Lage ist, einen höheren Lebensstandard für die Ärmsten der Gesellschaft herzustellen als jede der vergangenen Gesellschaften (Hont/Ignatieff 1983, 4).

Seine Antwort bestand, wenn wir unseren Gang der Argumentation rekapitulieren, darin, die Verwendung des superfluum ausschliesslich zu einem produktiven Zweck zu fordern:  $S \equiv A$  transformiert in  $S \equiv I$  über den lockeschen Zwischenschritt, das A der Caritas-Ökonomie nicht mehr als Redistribution anzusehen, sondern als Direktinvestition in Arbeit. Der neuzeitlichen Zwischenlösung Lockes fehlt noch die Kapital-Wachstums-Dynamik, die Smiths Ökonomie besonders darin auszeichnet, dass sie die Einkommen aller Gesellschaftsmitglieder zu steigern verspricht.

In der *Wachstumslösung* findet Smiths Ökonomie ihre moralische Rechtfertigung für den Prozess der freien Marktallokation (Alvey 1988): denn erst das effektive Wachstum des wealth of nations erlaubt Verteilungslösungen, die zwar von der Caritas-Ökonomie immer beansprucht, aber subeffizient ausgeführt wurden. Am Anspruchsniveau der älteren Moral gemessen ist die *Smithsche Ökonomie die Einleitung in jene moral science, die die moral preferences historisch erstmals zu befriedigen nicht nur verspricht, sondern zu realisieren beginnt*.

Es ist eine Theorie der moralischen Effizienz, die die Tugend nicht - wie bis dahin nötig - als Adaption an gegebene Knappheitsbedingungen definieren muss, sondern sie auf die Kompetenz erweitert, die Knappheitsrestriktionen selbst produktiv zu erweitern - a very progress in the history of mankind, der ausschliesst, ältere Tugendmodelle bedingungslos in das neue "system of natural liberty" einschliessen zu können.

## Anhang

### "charity and altruism"

In neueren Untersuchungen zur "private charity" (Warr 1982; Sudgen 1982; Margolis 1984; Posnett/Sandler 1986; Andreoni 1988) wird davon ausgegangen, dass das caritative Angebot ein reines öffentliches Gut ist, das einer (oder mehrere wenige) Mitglieder des Kollektives zur Verfügung stellen, weil sie altruistische Präferenzen haben (Andreoni 1988, 57). Die Definition ist zweckmässig, da ein reines öffentliches Gut durch den Nichtausschluss des Konsums aller Beteiligten charakterisiert ist. "Charity" ist in diesem Kontext definiert als freiwillige und positive Differenz des Kostenkollektives vom Nutzerkollektiv:  $K_k < K_n$ . Die Untersuchungen gehen dahin, dass dieses public good/altruism- Modell nicht in der Lage sei, das tatsächliche "giving" - Verhalten der Wirtschaftssubjekte zu erfassen (bezogen auf die heutige U.S.A.).

"In large economies free riding is not only natural, but it dominates. In the limit, only an infinitely small proportion of the economy contributes and, furthermore, average giving converges to zero" (Andreoni 1988, 58).

Daraus folgt:

"The pure public good approach to altruism is very limited. This point has been demonstrated in several ways. First, free riding was shown to dominate altruistic economies. In the limit, the proportion of the economy making positive donations to the public good shrinks to zero. The public good will be supplied entirely by the richest individuals. This finding runs counter to the facts about the extent of participation in the provision of collectively consumed goods, and about the high levels of both individual and aggregate giving" (Andreoni 1988, 71).

Andreoni schliesst daraus, "that a new approach must be taken" (Andreoni 1988, 71).

"We must reexamine the assumptions about preferences and about charitable institutions, and consider nonaltruistic motives for giving. ... Phenomena such as guilt, repentance, envy, sympathy, emulation, a taste for fairness, or a heuristic for duty may develop naturally from a society of self-interested agent, and institutions may emerge which provide 'selective incentives' for giving" (Andreoni 1988, 71 f.).

Was Andreoni - in Zusammenfassung der bisherigen Literatur - hier vorschlägt, um die Differenz zwischen der charity/public good-Theorie und der Spenden-Wirklichkeit zu überbrücken, ist eine Differenzierung der charity-preferences. Der Egoismus/Altruismus-Gegensatz wird aufgelöst in eine Menge

verschiedener 'non-altruistic' Präferenzen, deren Motive nicht egoistischer, sondern moralischer Natur sind. Inwieweit diese andere Sorte von non-altruistischen Motiven "may naturally develop from a society of self-interested agents", kann nur über den kühnen Rückschluss geschlossen sein. Weil es faktisch nicht-egoistische Interessen gibt, müssen sie ein Resultat dieser im Prinzip auf 'self-interests' gegründeten Gesellschaft sein.

Andreoni hat, ohne dass er hierin genauer wird, möglicherweise die gleichen Motive anvisiert, die bereits in der alten Caritas-Ökonomie bestanden haben. Das Ausmass der heutigen caritativen Spenden (2 % des BSP der U.S.A., Andreoni 1988, 58 insbesondere Fn. 2) lässt darauf schliessen, dass in den christlichen Nationen auch heute noch ein relativ hohes Einkommen als Schuld am Nächsten verstanden werden kann. In diesem Sinne ist es sinnvoll, "altruistic motives" auszuschliessen, da die Definition eines caritativen Zweckes durch die Selbstausschliessung von Eigen-Interesse zugleich auch alle christlichen Zwecke negiert (die nicht allein darin bestehen, den 'Nächsten' zu helfen, sondern darin auch ein gottgefälliges Werk sehen, das den Spendern selbst nützt. Dieser 'transzendente' Zweck darf als starkes Motiv nicht exkulpiert werden).

In einer rein weltlichen Ökonomie haben 'transzendente' Zwecke keinen Sinn, in einer christlichen Ökonomie aber sehr wohl, weil sie die caritativen Transfers *uno actu* als 'Investitionen' in paradiesische Vorrangstellung deuten lassen. Wenn aber die 'weltliche' Ökonomie 'transzendente' Präferenzen enthält, können sie - 'weltlich' betrachtet - nur als 'altruistische' gedeutet werden, d.h. rein negativ: als Aussetzung des 'natürlichen' Selbst - Interesses. Dass die modernen Spender zugleich auch eine 'transzendente' Präferenz bedienen, die ihnen paradiesischen Nutzen verspricht, mag als unnötiger weltlicher Kostenfaktor und als eine *disutility* erscheinen.

Dennoch ist es ein egoistischer Zweck, der den positiven externen Effekt erzeugt, für die Einkommensschwachen - die modernen 'Armen' - Transfers zur Verfügung zu stellen. Doch sind diese Transfers gleichsam Nebenprodukte eines anderen Zweckes, der nicht in dieser Welt belohnt oder realisiert wird. Als ein Nutzen der künftigen Welt (nach dem jüngsten Gericht) ist er ein Gut einer anderen Ökonomie (*oeconomia divina*), die mit der weltlichen Ökonomie in einem Allokationsverbund steht, ohne darin gänzlich aufzugehen.

Folglich ist das Phänomen, in der weltlichen Gesellschaft ein höheres Mass an "charity" vorzufinden, als die "economics of philanthropy" (Sudgen 1982) definiert, ein Ergebnis der Bifurcation individueller Präferenzen in zwei Präferenzräume, das durch den 'Glauben' auseinandergehalten wird. Gläubige Christen zahlen mehr Spenden, weil sie noch die Hoffnung tragen, damit einen Zweck zu realisieren, der in der Welt zwar caritativen Nutzen stiftet, aber

letztendlich ihren eigenen Interessen dient, in der `anderen Welt' Kredit zu bekommen.

Demnach verhalten sie sich nicht altruistisch, sondern sind durchaus auf ihre eigenen Glaubens-Interessen bedacht. Da ihre Glaubens-Interessen aber den Knappheitszustand der Welt nicht erhöhen, können sie weltlich als Entsaugung von Selbst-Interesse gedeutet werden.

Aus der Perspektive einer weltlichen Ökonomie sind die Motive dieses Handelns letztlich gleichgültig; nur die - caritativen - Resultate zählen. Das Problem liegt aber darin, dass die Motive nur sekundär moralische sind. Man kann sich auf sie nicht verlassen, da sie anderen als ökonomischen Erwägungen folgen. Die Moral der Motive kann - in Hinblick auf das Gesagte - ein Vorwand sein, um seine eigenen Ewigkeits-Präferenzen zu befriedigen. Der (christlich legale) Wunsch, ewig zu leben, ist in der *oeconomia divina* durch keine Knappheitsbedingung restringiert, ausser der einen: im weltlichen Leben sich christlich aufzuführen.

Dabei bleibt es letztlich unentschieden, ob das Motiv, den `Nächsten' zu dienen, oder das Motiv, einen Platz im Himmel zu erwerben, das dominante ist. Beide Motive lassen sich nur zusammen realisieren. Der `strenge' Christ, der nur seinem Gott lebt, ist resultaliter ein Altruist, auch wenn ihn seine Mitmenschen wenig angehen in der Bemühung des Dienstes. Der Atheist hingegen, der nur moralisch an den `Nächsten' handelt, ohne dass er an die Auferstehung glaubt, handelt so, als ob er glaubt.

Bei dem letzteren aber ist die normative, moralische Selbstbindung stärker gefordert als bei dem gläubigen Christen, der sich eines Himmelsplatzes sicher weiss durch seine Lebensführung. Er ist von der Anstrengung der moralischen Reflektion stärker entlastet. Der moralische Atheist muss sich ständig auf die faktischen Resultate seines caritativen Tuns prüfen; der Christ kann es seinem Gott überlassen, ob er genug getan hat, wenn er es nur guten Glaubens tat.

Hierin ist die christliche Variante humaner, d.h. weniger den Spender belastend, während der moralische Agnostiker eine ökonomische Effizienzprüfung vornehmen muss, die ihn zur Abwägung zwischen (notwendigem) Egoismus und (moralischem) Altruismus zwingt. Für ihn reicht der gute Wille allein nicht, für den Christen schon, wenn er glauben kann, dass er von Gott erahnt wird.

Für den - prototypischen - moralischen Agnostiker gilt, dass ihm in seiner - alleinbelassenen - Entscheidungsnot die vorhin angeprochenen "selective incentives" (Olson 1965; Posnett/Sandler 1986) äusserst hilfreich erscheinen mögen: sie gewährleisten eine Kopplung von Eigen- und moralischem (altruistischem) Interesse, die die (strenge) Version des moralischen Handelns ihm nicht zugestehen mag, weil sie den Primat der Moral predigt.

Man ersieht leicht, wie die moralischen Anforderungen, die vornehmlich das 18. Jahrhundert an die Menschen stellte (d.h. in der Zeit des Verschwindens Gottes), einer `Erlösung' durch die Ökonomie bedurften, indem die individuellen Handlungen von moralischen Maximen befreit wurden, die noch als Schwundrest der Enttheologisierung dem Handeln beigegeben waren.

Doch ist der Zusammenfall von *oeconomia divina* und weltlicher Ökonomie nicht vollständig erfolgt. Die Aufrechterhaltung von altruistischen Handlungen würde anachronistisch, wenn sie die ökonomischen Hoffnungen ernst nähme, die in der individuellen Nutzenoptimierung den Anstieg des Wohlstandes aller erblickt. Altruismus ist deshalb kein ökonomisches Handlungsmotiv, sondern ein transökonomisches, das Reste anderer Präferentialstrukturen bewahrt. Als transökonomisches, glaubensbestärktes aber ist das altruistische Motiv kein rein `menschliches', sondern ein `allzumenschliches', das sich Hoffnungen auf transweltliche Vermögen macht.

## Literatur

- Alvey, J. (1988): Adams Smith's Moral Justification for free Enterprise - Economic Growth, S. 5ff. in: Asian Economics, No. 67
- Andreoni, J. (1988): Privately Provided Public Goods in a Large Economy: The Limits Of Altruism, S. 57 ff. in: Journal of Public Economics, No. 35
- Hegel, G.F.W. (1819/20): Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, D. Henrich (Hrsg.), Ffm. 1983
- Hegel, G.F.W. (1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Ffm. 1976
- Hollander, S. (1973): The Economics of Adam Smith, Toronto
- Hont, I. (1983): The 'rich country - poor country' debate in Scottish classical political economy, S. 271ff. in: I.Hont/P.Ignatieff (eds.), Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge
- Hont, I./Ignatieff, P. (1983): Needs and Justice in the Wealth of Nations: an introductory essay, S. 1ff. in: Hont 1983
- Langholm, O. (1984): The Aristotelian Analysis of Usury, Bergen
- Le Goff, J. (1988): Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart
- Locke, J. (1963): Some Considerations of the Consequences of lowering the Interest and raising the Value of Money, S. 1ff. in: derselbe, The Works of John Locke, Vol.5, London 1823, Nachdruck Aalen
- Locke, J. (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung, (Hrsg.) W. Eucher, Ffm.
- Locke, J. (1982): Two Treatises of Government, (ed.) W.S. Carpenter, London/Melbourne/Toronto

- Lowe, A. (1954): The Classical Theory of Economic Growth, S. 127 ff. in: Social Research, Vol. 21, No. 2
- Kittsteiner, H.D. (1984): Ethik und Teleologie: Das Problem der "unsichtbaren Hand" bei Adam Smith, in: F.X. Kaufmann/ H.G. Krüsselberg (Hrsg.): Markt, Staat und Solidarität bei Adam Smith, Ffm./N.Y.
- Margolis, H. (1982): Selfishness, altruism and rationality. Chicago
- Marperger, P.J. (1733): Wohlmeynende Gedancken über die Versorgung der Armen, Nachdruck Leipzig 1977
- Meyer-Faje, A. (1988): Adam Smith - Wegbereiter einer postindustriellen Ökonomie. Vortrag in St. Gallen am 14. 6. 1988
- Napp-Zinn, A.F. (1955): Johann Friedrich von Pfeiffer und die Kameralwissenschaften an der Universität Mainz, Kölner Diss. von 1921, Wiesbaden
- Olson, M. (1965): The logic of collective action, Cambridge (U.S.A.)
- Patzen, M. (1990): Zur Diskussion des Adam-Smith-Problems. Schriftenreihe des Instituts für Wirtschaftsethik der Hochschule St. Gallen Nr. 36, St. Gallen
- Posnett, J. / Snadler, T. (1986): Joint supply and the finance of charitable activity, S. 209 ff. in: Public Finance Quarterly, No. 42
- Priddat, B.P. (1986): Über ein scholastisches Fundament der "Arbeitswerttheorie" bei John Locke: industria et diligentia. Diskussionsschrift aus dem Institut für Politische Wissenschaft, Universität Hamburg, Nr. 15
- Priddat, B.P. (1988): Das Geld und die Vernunft. Über John Lockes Versuch einer naturrechtlich begründeten Ökonomie, Ffm./Bern/N.Y./Paris
- Priddat, B.P. (1990a): Hegel als Ökonom, Berlin
- Priddat, B.P. (1990b): Ökonomie und Macht. John Locke. Neue Aspekte, in: J. Gephardt (Hrsg.), Tagungsband der Sektion "Politische

Philosophie und Theoriegeschichte" des Politologenverbandes,  
Baden-Baden

Reid, G.C. (1989): Classical Economic Growth. An Analysis in the Tradition  
of Adam Smith, Oxford

Roscher, W. (1984): System der Armenpflege und Armenpolitik. Stuttgart

Smith, A. (1762/63): Lectures of Jurisprudence, (eds.) R.L.Meek etc., Indiana-  
polis

Smith, A. (1974): Der Wohlstand der Nationen, H.C.Recktenwald, (Hrsg.) M-  
ünchen

Steuer, G. (1936): Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei  
Thomas von Aquin, Stuttgart

Sudgen, R. (1984): On the economics of philanthropy, S. 341 ff. in: Economic  
Journal, No. 92

Sudgen, R. (1985): Consistent conjectures and voluntary contributions to pub-  
lic goods, S. 117 ff., in: Journal of Public Economics, No. 27

Vom Bruch, R. (1988): Wissenschaftliche, institutionelle oder politische Inno-  
vation?

Kameralwissenschaft - Polizeiwissenschaft - Wirtschaftswissenschaft im  
18. Jahrhundert im Spiegel der Forschungsgeschichte, S. 77 ff. in: N.  
Waszek (Hrsg.): Die Institutionalisierung der Nationalökonomie an  
deutschen Universitäten. Zur Erinnerung an Klaus Hinrich Hennings  
(1937 - 1986), St. Katharinen

Warr, P.G. (1982): Pareto optimal redistribution and private charity, S. 131 ff.,  
in: Journal of Public Economics, No. 19