

ETHISCHE UND SOZIALE EXISTENZ

Veröffentlichungen
des Instituts für Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e. V.

Band IX

ETHISCHE UND SOZIALE EXISTENZ

Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.

ARTHUR F. UTZ

ETHISCHE
UND SOZIALE EXISTENZ

Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie
1970–1983

herausgegeben von
Dr. Heinrich B. Streithofen

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Utz, Arthur:

Ethische und soziale Existenz: ges. Aufsätze aus Ethik
u. Sozialphilosophie 1970-1983 / Arthur F. Utz. Hrsg. von Heinrich B. Streithofen. -
Walberberg: Inst. für Gesellschaftswiss., 1983. -
(Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.; Bd. 9)
ISBN 3-922183-12-3

NE: Institut für Gesellschaftswissenschaften <Walberberg>:
Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.

Alle Rechte vorbehalten

Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.

Rechte der Übersetzung beim Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.

Herstellung: Franz Schmitt, Siegburg

ISBN 3-922183-12-3

Printed in Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	IX
I. ETHIK UND GRUNDFRAGEN DER SOZIALETHIK	
Die Ethik des hl. Thomas	3
Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur Frage der Trennung von empirischer und philosophischer Gesellschaftswissenschaft	10
Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner	23
Der unzerstörbare Kern der Naturrechtslehre	40
Auf der Suche nach der Natur des Menschen. Ein Beitrag zum Begriff der Naturrechtslehre	55
Der Wert der Ordnung in christlicher Sicht	61
Politische Bildung als Wertorientierung	67
Die Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung	80
Die gesellschafts- und staatspolitische Funktion der Unterscheidung in wirtschaftliche, soziale und politische Rechte	105
Solidarität und Leistung	111
Auf der Suche nach dem Wesen der Ehe	128
Pius' XII. Ehe- und Familiendoktrin als Beispiel seiner sozialetischen Methode	148
Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie	161
Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie in der Diskussion . .	171
II. ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE	
Was ist katholische Soziallehre?	251
Geistesgeschichtlicher Überblick über die Entwicklung der katholischen Soziallehre	266
Die katholische Sozialdoktrin in der Krise	288
Die Antwort der katholischen Soziallehre auf die verschiedenen Formulierungen der Freiheitsidee	301
Katholische Soziallehre und Wirtschaftsordnung	320
Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der Enzyklika „Rerum novarum“	330
Die Würde der Arbeit als Norm der Wirtschaftsordnung	343
Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens des Papstes Johannes Paul II. . . .	349
Katholische Soziallehre und wirtschaftliche Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Unternehmen	365
Christlicher Glaube und Recht auf Mitbestimmung im Unternehmen	373
Der Bischof und die politische Frage	379

III. ZUR WIRTSCHAFTSORDNUNG

Das Grundanliegen der Pluralismusidee in der freiheitlichen Gesellschaftskonzeption und der Dritte Weg	389
Der „Dritte Weg“ – Katholisches Wirtschaftsdenken im Spannungsfeld alternativer Konzeptionen	410
Die ethische Bedeutung der Leistung	418
Eine dirigistische Wirtschaft für Europa?	424
Wirtschaftsethische Überlegungen über Leistung und Verteilung im marxistischen Verständnis	440
Beinhaltet der Marxismus ein Wirtschaftssystem? Und ist „Kapitalismus“ noch ein sinnvolles Diskussionsobjekt?	452
Gemeinsames und Verschiedenes in der marxistischen und in der christlichen Wirtschaftsanalyse	455
Gedanken zur Marxismusdiskussion	470
Begriff und Problematik der Demokratisierung in Gesellschaft und Wirtschaft	478
Grundsätzliche Überlegungen über das Selbstbestimmungsrecht der Sozialpartner	485
Die Autonomie der Sozialpartner	490
Kapitalismuskritik und Demokratisierung der Wirtschaft. Grundsätzliche Überlegungen zum Thema „Mitbestimmung und Vermögensbildung“	495
Dauerhaftes und Wandelbares im Eigentumsbegriff	510
Das Produktiveigentum und die kleineren und mittleren Unternehmen	522
Inflation und Grenz-moral. Das Absinken des sozialetischen Verhaltens im Zuge der Inflation	527
Bibliographie	533
Personenverzeichnis	538
Sachverzeichnis	541

VORWORT

ARTHUR F. UTZ IN FRIBOURG

Zu den weltweit führenden katholischen Sozialphilosophen gehört Professor *Dr. A. F. Utz* im schweizerischen Fribourg. Er ist im deutschen, englischen, französischen und besonders im spanischen Sprachraum Autorität in seinem Fachgebiet.

Wer ist eigentlich *A. F. Utz*? Wie war sein Lebensweg? Wer und was prägte seine geistigen Grundhaltungen?

Grenznahe Herkunft

Utz stammt aus Basel. Diese weltoffene Handels- und Humanistenstadt, gelegen am Dreiländereck Schweiz – Deutschland – Frankreich, prägte sein Denken. Seine Familie war nicht mit Reichtümern gesegnet. Er wäre nicht zum Universitätsstudium gekommen, wenn er sich das Geld dazu nicht verdient hätte. Er war ein ausgezeichnete Geigenspieler und musizierte mit einem Trio in feinen Hotels.

Durch seinen Geschichtslehrer, einen Freimaurer, wurde *Utz* auf den Dominikanerorden aufmerksam gemacht. Dieser Lehrer berichtete von *Albertus Magnus* und *Thomas von Aquin* und verwies den lernbegierigen Schüler auf die Aristoteles-Kommentare des Aquinaten. *Utz* las sie und entschloß sich daraufhin, in den Dominikanerorden einzutreten. Da es in der Schweiz keine Dominikaner gab, blieben für *Utz* nur zwei Möglichkeiten: entweder in die französische oder in die deutsche Ordensprovinz einzutreten. Er entschied sich für die deutschen Dominikaner, die damals ihr Noviziat in Venlo (Holland) hatten.

Vor seiner Entscheidung, in den Orden einzutreten, hörte er zwar einige Predigten von Dominikanern, aber direkten persönlichen Kontakt pflegte er mit den Predigerbrüdern nicht. Er studierte vielmehr die Geschichte des Ordens, besonders auch die Lebensbeschreibungen über *Albertus* und *Thomas*.

Da er aus dem Studium der Geschichte des Ordens wußte, daß der Orden grundsätzlich die philosophischen und theologischen Studien hochschätzt, bestand für ihn kein Grund, sich ein besonderes Ziel zu setzen. *Utz* wußte, daß er den Weg des intensiven Studiums gehen konnte, wenn er die Fähigkeiten dazu bewies. Das genügte ihm. Schon früh interessierte ihn die Philosophie. Wie er aber diese Interessen verwirklichen könnte, überließ er der Zukunft.

Der Dominikaner

Der junge schweizerische Demokrat *Utz* war angetan von den demokratischen Elementen der dominikanischen Ordensverfassung.

Zunächst beeindruckte ihn das Prinzip der Rechtsgleichheit. Es gibt keinen Unterschied von Klassen, d. h. von Gelübden, gemäß denen ein Priester Oberer werden kann und der andere nicht.

Am meisten begeisterte ihn die demokratische Verfassung, die sich in der Kompetenz der Generalkapitel ausdrückt. Das Generalkapitel ist das höchste „Parlament“ des Ordens, selbst der Ordensgeneral ist ihm untergeordnet.

Für *Utz* war es allerdings selbstverständlich, daß die Kirche und besonders der Papst Ordensleute braucht, die nicht allzu demokratisch organisiert sind, damit sie für den Papst oder für die Bischöfe jederzeit einsatzbereit sind. Aber die monarchischen Verfassungen bestimmter Orden waren nicht nach dem Geschmack des Baseliers *Utz*.

Dazu kommt, daß über die demokratische Struktur des Dominikanerordens hinaus das freiheitliche Prinzip auch für die Gestaltung des Lebens des einzelnen gilt. Der einzelne Ordensangehörige kann sich stets über seine Oberen hinweg an das Kapitel (Provinzial- oder Generalkapitel) wenden, um seine Meinung zu sagen. Dieses Recht spielte im Leben von *Utz* eine entscheidende Rolle. Als er gerade zum Priester geweiht worden war, wurde er vom Provinzial zum Magister der Studenten bestimmt. Im Gehorsam übte er dieses Amt ein Jahr lang aus. Da er aber andererseits zugleich Komplementärstudien machen sollte, mußte er die Entscheidung als sachlich widerspruchsvoll ansehen. Wie sollte er denn etwa einhundertfünfzig Studenten betreuen und dann noch hauptamtlich studieren? Für ihn konnte es nur ein Entweder-Oder geben. Er wendete sich daher an das nächste Provinzialkapitel, um die Unstimmigkeit zu beseitigen. Die Konzilsväter befahlen daraufhin dem neugewählten Provinzial, *Utz* sofort vom Amt abzulösen. Der Provinzial kam unmittelbar nach dem Kapitel zu ihm und sagte lächelnd: „Das haben Sie gescheit angestellt.“

Wissenschaftliche Ausbildung

Utz absolvierte zunächst die vorgeschriebenen siebenjährigen Studien in Philosophie und Theologie. Dann machte er an der Universität Komplementärstudien und promovierte 1937 an der Universität Fribourg zum Doktor der Theologie. Nach seinem Doktorat wurde er von der päpstlichen Kurie zum Professor am Regionalseminar von Fochow (China) ernannt. Es bestand damals die Absicht, aus diesem Seminar allmählich eine theologische Fakultät erstehen zu lassen und später auch andere Fakultäten zu gründen, um so mit der Zeit zu einer katholischen Universität zu kommen. Doch wurden alle diese Pläne durch die politische Entwicklung zerschlagen. Zur Reise nach China kam es nicht. *Utz* erkannte damals nicht ganz die Gründe dafür. Statt nach Fochow reiste er nach Walberberg, um dort Philosophie zu dozieren.

Schon seit dem Beginn seiner philosophischen Studien interessierte sich *Utz* besonders für Ethik. Aus diesem Grunde hat er sich in der Theologie auch auf Moraltheologie spezialisiert.

Als man ihn 1945 nach dem Krieg fragte, ob er sich nicht für die sozialen Probleme interessieren wolle, hat er sofort zugesagt. So wurde der Lehrstuhl für Ethik an der Universität Fribourg (Schweiz) auf seine Zusage hin um die Sozialphilosophie erweitert. In diesem Sinne erreichte ihn dann auch die Berufung nach Fribourg im Jahre 1946.

Professor in Fribourg

Als *Utz* in Fribourg ankam, hatte er noch viel Zeit zum persönlichen Studium. Der junge Professor wollte auch die empirischen Wissenschaften kennenlernen. Er war der Ansicht, daß man auf dem Gebiet der Sozialphilosophie wissenschaftlich nur tätig sein kann, wenn man die empirischen Wissenschaften breit berücksichtigt.

Sein historischer Sinn, besonders für die Wandelbarkeit des sogenannten Naturrechts, wurde durch den Spanier *Jacobo Ramirez* geweckt. Dieser hatte sich mit der Geschichte aller moraltheologischen Probleme befaßt. Er kannte die griechische Philosophie, die Patristik, die mittelalterlichen Theologen. *Ramirez* hatte die wichtigsten Manuskripte aus dem Mittelalter verarbeitet. Unvergeßlich blieb *Utz* die Vorlesung über die Geschichte der Theologie der Erbsünde.

Utz versuchte, den ihm bekannten Erfahrungsbereich philosophisch zu begründen. Der deutliche Wirklichkeitsbezug, der sein sozialphilosophisches Denken auszeichnet, verdankt sich vor allem der ständigen Auseinandersetzung mit empirisch-wissenschaftlichen Untersuchungen.

Methodisches Grundprinzip

Utz wurde durch das Studium der kirchlichen Verlautbarungen unruhig. Sie genügten ihm nicht. Das Auf und Ab in den kirchlichen Dokumenten fiel ihm frühzeitig auf, deren empirische Grundlage schien ihm nicht breiter zu sein als die des *Aristoteles*. So spürte er den Wunsch, bei jenen zu lernen, die überhaupt keine Philosophie und Theologie wollen. Dort stellte er dann fest, daß die Empiriker ebenfalls methodisch insofern nicht korrekt sind, als sie philosophische Urteile fällen, die ihnen nicht zustehen.

So ergab sich für *Utz* die Notwendigkeit, Grundsatzfragen nach beiden Seiten, nach der empirischen wie der philosophischen, hin zu untersuchen. Aus dieser Arbeit entstand die „Bibliographie der Sozialethik“, von der zehn Bände erschienen sind. Das bibliographische Arbeiten und das damit verbundene intensive Lesen erhielten sein wissenschaftliches Interesse frisch.

Das methodische Grundprinzip von *Utz* läßt sich an der Auffassung des Privateigentums, seines Ranges und seiner Stellung erläutern.

In Bezug auf die Institution des Privateigentums gibt es bei den katholischen Sozialwissenschaftlern drei verschiedene Auffassungen:

- Nach der ersten, die neben anderen auch *Gustav Gundlach* (1892–1963) zu vertreten scheint, hat diese Institution einen apriorischen Charakter, d. h. das Privateigentum ist unmittelbar mit der personalen Natur des Menschen verbunden und von daher gefordert.
- Nach der zweiten, die auch im Protestantismus zu Hause ist, ist die Institution des Privateigentums ein Geschenk Gottes an die gefallene Schöpfung, um ein einigermaßen erträgliches Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen.
- Die Auffassung einer dritten Richtung geht dahin, das Privateigentum einfach hin von der Wirksamkeit der Wirtschaft aus zu sehen. Dementsprechend ist Privateigentum da richtig, wo es mehr wirtschaftliche Effizienz als das Kollektiveigentum erbringt, und das Kollektiveigentum dort, wo dessen wirtschaftliche Effizienz die private Leistung übersteigen würde. Es komme also auf das tatsächliche Verhältnis des Menschen an. Dieses Verhalten könne auf empirischem Wege ermittelt werden. Es wechsele je nach Epoche und je nach zeitlichen und zivilisatorischen Umständen.

Utz ist der Ansicht, daß die Institution des Privateigentums nicht apriorisch aus der menschlichen Natur abgeleitet werden kann. Daher ist eine Untersuchung des Verhaltens der Menschen erforderlich. Diese entfernt sich aber grundsätzlich von der Betrachtungsweise der Verhaltensforscher. *Utz* ist der Ansicht, daß man eine universalgültige Regel menschlichen Verhaltens aufstellen kann, die weit über zeitlich gebundene Untersuchungen hinausgeht. Es gehört zum „natürlichen“

Verhalten des Menschen, sein Selbstinteresse zu verfolgen. Dies erkannte sogar der Marxist *Ota Šik*, dessen Denken *Utz* in seinem Buch „Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus / Die Philosophie des Dritten Weges“ (Köln 1975) darstellte. Nach *Utz* hat *Šik* deutlich gesehen, daß eine gesellschaftliche Ordnung ohne Berücksichtigung des Individualinteresses nicht möglich ist.

Nach *Utz* wird man das Eigeninteresse niemals aus dem menschlichen Verhalten eliminieren können. Bei *Johannes Messner* spielt dieser Begriff eine zentrale Rolle. Gewiß ist das Eigeninteresse kein Apriori. Bereits *Augustinus*, darauf weist *Utz* ausdrücklich hin, hat erklärt, daß man die Vollkommenheit eines Menschen daran erkennt, daß er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorziehe. Das Eigeninteresse sei aber unleugbar da und werde bleiben, solange die Welt besteht. Und es ist moralisch gerechtfertigt und für die gesellschaftliche Ordnung grundlegend, solange nicht alle Menschen Engel sind.

Im Hinblick auf die universale Bedeutung des Eigeninteresses muß man nach *Utz* das Privateigentum als ein notwendiges, moralisch legitimes Instrument ansehen, die gesellschaftliche Ordnung zu erstellen, natürlich immer zugleich mit der Intention, das Allgemeininteresse auf diese Weise wirksam zu fördern. Ohne Eigeninteressen werden keine gesellschaftlichen Werte geschaffen. Dem Privateigentum gehört darum immer die Priorität, wenn es darum geht zu entscheiden, ob eine kollektive oder private Eigentumsordnung zu bevorzugen ist. Die Würde des Menschen verlange, so *Utz*, auf gesellschaftlicher Ebene wegen der unabänderlichen Verhaltensweise des Menschen die Institution des Privateigentums.

Das Naturrechtsdenken

In seiner Deutung des Naturrechts wird *Utz* manchmal mißverstanden. Es gibt Autoren, die ihn für einen naturrechtlichen Prinzipienreiter halten. Niemand, der seine Schriften über das Naturrecht gelesen hat, kann behaupten, er sei ein antiquierter Essentialist, der einseitig die Wesenheiten überbetont. *Utz* hat immer ausdrücklich betont, daß man nicht einfach essentialistische Naturrechtsprinzipien aufstellen könne, um daraus für die Praxis etwas zu gewinnen. Er war vielmehr der Auffassung, daß die Prinzipien nur analog anwendbar sind, d. h. mit verschiedener Konkretisierung auf die gegebene Situation. Für das *Utz*'sche Denken ist kennzeichnend, daß die allgemeinen natürlichen gesellschaftlichen Prinzipien wirklichen Allgemeincharakter besitzen und nicht einfach in einer zeitlich bedingten soziologischen Erkenntnis zu identifizieren sind, daß sie vor allem keine Leerformeln sind.

Obwohl die Menschenwürde nicht eindeutig in einer konkret gleichen und für die Praxis gleichgeltenden Weise definiert werden kann – sie wird daher stets im

Zusammenhang mit den zeitlich begrenzten Bedingungen formuliert –, liegt doch eine Wertordnung diesem Begriff zugrunde. Diese Wertordnung ist universal gültig, so schwer es auch ist, sie inhaltlich zu bestimmen. Diesen harten Wertkern in den päpstlichen Verlautbarungen herauszufinden, ist für *Utz* eine Aufgabe, die demjenigen gestellt ist, der von der kirchlichen Sozialdoktrin sprechen will. Er hält es aus diesem Grund für abwegig, wegen irgendwelcher Autoren einen einzelnen Text oder einzelne Texte päpstlicher Dokumente heranzuziehen, um eine bestimmte Art von Friedenspolitik, von Mitbestimmung oder Vermögensbildung als „katholisch“ auszugeben.

Wenn also jemand der Vorwurf trifft, Essentialist zu sein, dann sind es jene Autoren, so glaubt *Utz*, die es nicht verstehen, den harten Kern aus den verschiedenen päpstlichen Verlautbarungen herauszufinden. In keiner seiner gesellschaftsphilosophischen Schriften findet sich ein Papsttext, mit dem er etwa eine konkrete sozialpolitische Forderung hätte belegen wollen. *Utz* hat die beiden Werke „Soziale Summe Pius' XII.“ (drei Bände) und „Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung“ (vier Bände, die die Äußerungen von Päpsten vom 15. bis zum 20. Jahrhundert in Originalsprache und deutscher Übersetzung bringen) nicht zum Zweck einer Sammlung ausgewählter Zitate herausgegeben, sondern um der Suche nach dem harten Kern der kirchlichen Sozialdoktrin zu dienen.

Unterschied Jesuiten – Dominikaner

Manche Beobachter der katholisch-sozialen Lehrentwicklung glaubten, in der Eigentumslehre einen Unterschied zwischen den Jesuiten und den Dominikanern herauszufinden. Dies in dem Sinne, weil das Naturrecht bei den jesuitischen Autoren mehr am Individualrecht ausgerichtet sei, während die Dominikaner mehr vom Gemeinwohl und damit akzentuiert von der Totalität der Gesellschaft her das Eigentumsrecht überhaupt als Naturrecht betrachten würden.

Nach *Utz* haben bei der Individualisierung des Naturrechts ohne Zweifel die Jesuiten entscheidend mitgewirkt, wenn man die katholische Soziallehre betrachtet. Und dies in einer Weise, die man keineswegs bedauern muß. Er bejaht die glückliche Darstellung der Volkssouveränität durch *Francisco Suárez SJ* (1548–1617), dem vielleicht bedeutendsten Philosophen und Theologen der spanischen Scholastik der frühen Neuzeit. Übrigens ist *Suárez* nach Auffassung von *Utz* der erste Theologe, der das Privateigentum eindeutig bereits ins Paradies verwies, während die frühen Thomisten – auch *Thomas von Aquin* selbst – davon überzeugt waren, daß im Paradies das Ideal des kollektiven Eigentums verwirklicht worden wäre.

An der Individualisierung des Naturrechts haben entscheidend die Jesuiten *Luigi Taparelli d'Azeglio* und *Mattaei Liberatore* mitgewirkt. Vor allem schätzt *Utz Victor Cathrein*, der ausdrücklich erklärte, daß die Sozialethik nur ein Anhang der Individualethik sei. Nach *Utz* ist neuerdings nachgewiesen, daß *Taparelli* weitgehend von *Christian Wolff* (1679–1754), Vertreter der schulmäßigen deutschen Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts, beeinflusst sei. *Taparellis* Buch über das Naturrecht wurde von mehreren Päpsten als das vorbildliche Handbuch der Ethik und Geschichtsphilosophie gepriesen. Im Grunde sei seine Naturrechtsauffassung auch in die Enzyklika „*Rerum novarum*“ eingegangen. Gegen *V. Cathrein* hat *Johannes Messner* als erster Stellung genommen.

Die Dominikaner seien, so *Utz*, in der Regel mehr von dem Gemeinschaftsgedanken ausgegangen und hätten mit *Thomas von Aquin* das Privateigentum als eine durch kluge Vernunft erschlossene Notwendigkeit bezeichnet. Eine gewisse Ausnahme mache der Dominikanerkardinal *Zigliara*, der mit *Liberatore* ebenfalls an der Erstellung des Textes von „*Rerum novarum*“ beteiligt war. *Utz* hält die Ableitung der privaten Eigentumsordnung aus dem Gedanken des Gemeinwohls, also nicht aus einem erstrangig naturrechtlichen Individualrecht, für schlüssiger. Man dürfe dabei aber nicht übersehen, daß das logische Zwischenglied, nämlich das Eigeninteresse, das, wie bereits festgestellt, die eminente Stellung eines universellen Prinzips einnimmt, nicht durch zeitgebundene Überlegungen relativiert werden dürfe.

Manche Dominikaner haben zum Leidwesen von *Utz*, besonders im französischen Sprachgebiet und, in der Abhängigkeit von französischen Dominikanern, besonders in Lateinamerika, die Bedeutung des Eigeninteresses derart relativiert. Einen gewissen Niederschlag hat diese Tendenz nach seiner Auffassung in der Enzyklika „*Populorum progressio*“ (1967) und bereits in „*Mater et Magistra*“ (1961) gefunden. Für *Utz* ist es nicht verwunderlich, daß es einige Dominikaner gibt, die sich offen zum Kommunismus oder extrem linken Sozialismus bekennen.

In dem vorliegenden Band veröffentlichen wir eine Auswahl wichtiger Aufsätze von *Prof. Dr. A. F. Utz*, die zwischen 1971 und 1982 erschienen sind. Eine Übersicht über die wissenschaftlichen Veröffentlichungen (1970–1983) von *Prof. Dr. A. F. Utz* gibt die dem Band beigefügte Bibliographie.

Bei der Sichtung des Materials und bei der Überarbeitung der Herausgabe haben *Brigitta Gräfin von Galen*, Frau *Lydia Jaschick* und Frau *Hannelore Froehlich-Koenemann* wertvolle Hilfe geleistet, ebenso *Prof. Dr. Gerhard Merk*, der das Sach- und Namensregister erarbeitete. Dafür sei ihnen an dieser Stelle besonders gedankt.

Walberberg, im April 1983

Dr. Heinrich Basilius Streithofen

I. ETHIK UND GRUNDFRAGEN DER SOZIALETHIK

DIE ETHIK DES HL. THOMAS

ÜBEREINSTIMMUNGEN UND DIFFERENZEN ZWISCHEN DER ARISTOTELISCHEN UND DER THOMISTISCHEN ETHIK

Die aristotelische Grundlage

Der aristotelische Finalismus war für *Thomas* entscheidend. Jegliches Wesen hat nach *Aristoteles* seine Entelechie, d.h. seine ihm zugehörige Finalität, die in der Vervollkommnung seiner Natur liegt. Hierbei hatte *Aristoteles* die allgemeine Natur im Auge, die über die Individualität eines jeden einzelnen Dinges hinausreicht. Der Stein hat seinen „natürlichen“ Ort. Der Mensch, und zwar jeder Mensch, hat ein natürliches Ziel, das allgemein bestimmbar ist und das der einzelne zwar konkret für sich entsprechend seinen Lebensbedingungen ausformt, das aber doch als universale Norm für die Lebensgestaltung gilt. *Aristoteles* hatte diese Finalität als Naturanlage definiert, so daß jede anders geartete Ausformung des Lebenszieles als Verformung, als Entartung, als Verfehlung des Zieles bezeichnet werden muß. Der Mensch „muß“ daher das von der Natur vorgezeichnete Lebensziel erwählen. Dieses „Muß“ ist nicht etwa ein Soll im Sinne des kantischen Imperativs der reinen Verantwortung, sondern ein Zweck-Muß. Der sittliche Imperativ ist mehr ein biologischer, psychologischer, kurz existentieller.

Es wird allerdings nicht ersichtlich, warum das sittliche Verantwortungsbewußtsein sich nicht ebensogut gegen den Naturzweck entscheiden darf. Warum soll z. B. ein zum Kriegsdienst eingezogener junger Mann sich nicht die Hand amputieren lassen dürfen, um dem von seinem persönlichen Gewissensurteil nicht verantwortbaren Kriegsdienst zu entgehen? Man mag solches Tun als unklug, einfältig und blind verurteilen. Wie aber ist bewiesen, daß die existentielle Zweckordnung zugleich eine sittliche Aufgabe bedeutet, die so absolut gilt wie die Pflicht, verantwortungsvoll zu handeln?

Kant hat richtig gesehen, daß sittliches Handeln nur im Absoluten begründet werden kann. Ein Imperativ, der einem Zweck unterworfen ist, kann danach nicht als sittlich gut bezeichnet werden. Nun hat sich allerdings *Aristoteles* bemüht, das Absolute in der existentiellen Ordnung zu finden. Er analysierte (Nik. Ethik lib. I) das Glück des Menschen, das Endziel und Ruhepunkt aller Strebungen ist. Er spricht darum vom „höchsten“ Glück, vom „obersten Gut, das für sich allein genügt“ (Nik. Ethik I c. 5). In der Analyse schließt er die verschiedensten Güter

aus, die man etwa als „höchstes“ Gut oder als Endziel anvisieren könnte: Geld, Ehre, Lust usw. Die positive Bestimmung des zu erwählenden, als absolut geltenden Endzieles vermag er aber nicht vorzunehmen, wenigstens nicht unter dem sittlichen Aspekt des absoluten Solls. Das Göttliche, das man entsprechend seiner Metaphysik als naheliegende Definition des absoluten Zieles ansehen könnte, erscheint in nichtsittlichem Kleide, nämlich als höchste Handlung des Menschen, als höchster Besitz, als Kontemplation des Divinum (vgl. Nik. Ethik X 7). Damit aber ist die als höchste gepriesene Tätigkeit des Menschen in die meta-ethische Sphäre abgedrängt, nämlich in den Intellekt. Dies entspricht ganz und gar der aristotelischen Schauweise, gemäß welcher die „Tugenden“ in intellektuelle und sittliche eingeteilt werden, wobei die „sittlichen“ nur Dienstwert für das höchste intellektuelle Tun, nämlich die Weisheit des Philosophen besitzen. Und es entspricht obendrein der aristotelischen Auffassung, daß der Großteil der Bürger während eines ganzen Lebens dazu verurteilt wird, sich mit den dienstleistenden sittlichen Tugenden zufrieden zu geben, eventuell sogar als Sklaven zu dienen, um den Philosophen das höchste Tun zu ermöglichen. Damit dürfte es deutlich genug geworden sein, wie biologisch und psychologisch die aristotelische Ethik verformt ist. Sie ist mehr eine Ontologie, aber bei weitem keine Ethik. Die schönen Ausführungen bei *Aristoteles* über die Freundschaft im achten Buch der Nik. Ethik enden dort, wo es sich um das letzte Gut handelt, in einem individualistischen Eudaimonismus: Wie der Freund mit dem Freund in allem einig ist, so „ist der vollkommene Mensch mit sich einig und strebt mit seiner gesamten Seele nach Zielen, die nicht auseinanderfallen“ (Nik. Ethik IX c. 4).

Aristoteles ist der Überzeugung, daß der Mensch, wenn er gemäß seiner Natur handelt, ein letztes Ziel anstrebt, das alle einzelnen Strebungen in sich vereinigt. In dieser letzten Zielsetzung sieht er die sittliche Handlung begründet. Allerdings ist das Tun selbst, durch das sich die Realisierung des letzten Zieles vollzieht, kein eigentlich sittlicher Akt mehr, sondern ein intellektueller, sofern es dem einzelnen Individuum überhaupt gelingt, bis dahin zu kommen.

Der Finalismus bei Thomas von Aquin

Thomas übernimmt den gesamten Komplex der aristotelischen Ethik. Auch seine Ethik beginnt mit der psychologischen Analyse, die in der Feststellung endet, daß der Mensch in allen seinen Handlungen zielstrebig ist. Diese Zielstrebigkeit hat, wie *Thomas* mit *Aristoteles* betont, irgendwo notwendigerweise einen Endpunkt. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte der Mensch als rationales Wesen überhaupt nichts anstreben: „si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis“ (I-II 1,4).

Eine ähnliche Überlegung findet sich bei *Kant*. Während *Kant* für die reale, d. h. kausale Ordnung den regressus in infinitum annimmt, sieht er die sittliche Ordnung gerade dadurch charakterisiert, daß sie ursachlos, also absolut ist. Das Argument steht allerdings auf einem anderen Grund als jenes des *hl. Thomas*. Die Idee des Sittlichen ist nämlich in der Idee der Freiheit von Ursache begründet. Es muß darum am Anfang ein Absolutes stehen. Dieses kann für *Kant*, wissenschaftlich betrachtet, nur die Freiheit sein. Wenn man das Ursachlose in die kausale Ordnung hineinverlagern will, dann braucht es dazu schon das Postulat der Religion.

Gegenüber *Kant* sieht aber *Thomas* mit *Aristoteles* das Absolute nicht in dem formalen Imperativ, sondern in einem realen Gut, das der Mensch naturhaft anstrebt. Und dieses Gut wird auch ganz im Einklang mit dem Stagyriten als allen Menschen gemeinsam betrachtet. Denn entsprechend der aristotelischen Abstraktionslehre läßt sich die menschliche Natur als allgemeine Natur definieren, somit auch deren Entelechie.

Die erste Quaestio des zweiten Teiles der Summa, also der Moralthologie des *hl. Thomas*, geht über *Aristoteles* nicht hinaus. Sie verbleibt in der philosophischen Betrachtung der allgemeinen Natur, hat also noch nicht theologisches Gepräge. *J. Ramírez* (*De hominis beatitudine, Tractatus theologicus, T. 1, Salmanticae 1942, 162f.*) hebt mit Recht hervor, daß *Thomas* nur das „natürliche letzte Ziel“ im Auge hat, gewissermaßen als philosophische Einführung in den Traktat vom letzten Ziel, von dem die Offenbarung in neuer Weise redet. Bedeutungsvoll ist sodann die Bemerkung von *Ramírez*, *Thomas* wolle das letzte Ziel sachlich noch nicht näher bestimmen, sondern einfach „konfus“ als etwas begreifen, das endgültig die menschliche Entelechie ausfüllt (l. c. 163).

Das ist nun etwas eigenartig. Denn *Thomas* war doch der Überzeugung, daß die Existenz Gottes mit natürlichem Licht erkannt werden kann. Warum geht er nicht näher auf die aristotelische Lehre von der philosophischen Weisheit ein, in welcher das Streben nach dem letzten Ziel seinen Endpunkt erreicht hat? Hier fällt bereits die theologische Orientierung der ersten Quaestio auf. Denn ein Theologe kann mit der philosophischen Glückseligkeit nicht viel anfangen. Sie ist höchst unvollkommen. Die Vollkommenheit des Philosophen reicht „nicht im eigentlichen Sinne an die Erstursache, sie verbleibt vielmehr im Bereich des natürlichen Verlangens nach der Erstursache“ (I-II 3,8). *Thomas* hätte nun hier eigentlich weiterfragen sollen, warum überhaupt die Entscheidung für Gott als natürliches Tun illusorisch ist, oder wenigstens, unter welchen Bedingungen das letzte Ziel, das im unendlichen, real existierenden Wesen, nämlich Gott besteht, Gegenstand sittlichen Tuns sein kann.

Aristoteles wußte mit Gott in der Ethik nichts anzufangen. Die Götter waren zu lächerlich für ihn. Er spricht bezüglich der Kontemplation, zu der die Philosophen gelangen, nur vom Divinum im Sinne eines Metaphysikers. Aber eine sittliche Vereinigung im Sinn der Freundschaft mit dem Göttlichen, die einzig dem sittlichen Streben entspräche, war außerhalb seines Gesichtskreises. Damit aber war es *Aristoteles* verwehrt, das letzte sittliche Ziel als reales absolutes Gut zu bestimmen. Dies bedeutet aber das Fiasko einer philosophischen Finalethik. Eine lebensstüchtige Ethik dürfte auf diesen Fragenkomplex nicht verzichten. Hätte *Thomas* um die kantische Lehre vom absoluten Imperativ als dem Wesensstück der Ethik gewußt, dann hätte er wohl bereits in der ersten Quaestio die Frage nach der Realität des letzten Zieles gestellt, da er, *Aristoteles* folgend und übrigens im Sinn des christlichen Realismus, den sittlichen Menschen im Hinblick auf das letzte menschliche Ziel bestimmt. Solange diese Frage nach der realen Erreichbarkeit Gottes als des letzten Zieles nicht gestellt wird, ist jede finalistische Ethik grundlos.

Nun hat *Thomas* allerdings ausdrücklich erklärt, daß das universale Gut, das ja bei *Kant* in der ethischen Motivierung die entscheidende Rolle spielt, nur in Gott gefunden werden kann (I-II 2,8; besonders ad 1). Daß Gott sich aber schenkt und damit erst realgültiges Objekt der sittlichen Zielbestimmung wird, wird von *Thomas* in der Grundlegung der Ethik zunächst übergangen. Die enge Anschmiegung an die psychologisch fundierte Finalethik des *Aristoteles* hat offenbar diese Erweiterung des Blickfeldes verhindert.

Dieser enge Anschluß an *Aristoteles* ist wohl auch die Ursache, daß *Thomas* in der dritten Quaestio, wo er die endgültige Glückseligkeit als Anschauung Gottes definiert, nicht eigens darauf eingeht, inwiefern ein intellektueller Akt Abschluß höchsten sittlichen Strebens sein kann. Es sieht also so aus, als ob *Thomas* die Ethik auch nur als Präparativ auf etwas völlig Metaethisches erblickte.

Doch liegt in dieser Interpretation ein gründlicher Irrtum. Gewiß würde man von einem modernen Autor, der über die Grundlegung der Moral schreibt, eine Erklärung erwarten, inwiefern die visio beatifica noch echt sittliche Bewandnis hat, nämlich ein Tun ist, das in vollendetster Weise eine Erfüllung des Imperativs ist, das höchste Gut zu lieben. Die Franziskanerschule (*Skotus, Bonaventura*) hat diesen Gesichtspunkt mit Recht als Wesenskern sittlicher Beurteilung hervorgehoben. Die Ethik ist nun einmal nicht in erster Linie eine Glückseligkeitslehre, sondern die Lehre vom Tun um des Guten willen. Daß dieses Tun mit Glück verbunden ist und daß das wahre, unendliche Glück ein Zeichen echten Strebens ist, ist damit durchaus nicht ausgeschlossen.

Nun muß man bedenken, daß die Einheit mit dem unendlichen Gut an die Bedingung geknüpft ist, daß das Gut in menschlichen Besitz gelangt. Solange dies nicht der Fall ist, verbleibt der sittliche Akt, d.h. die Liebe des höchsten Gutes,

noch in unvollkommenem Zustand. So rechtfertigt es sich, die Unio mit dem höchsten Gut von der Visio aus zu bestimmen, weil nur diese besitzergreifende Tätigkeit sein kann.

Allerdings ist damit der formale Gesichtspunkt der Moral etwas verschoben. Aber es liegt in der Eigenart der finalistischen Moral, daß sittliches Wollen nicht identisch ist mit dem Akt, mittels dessen das sittlich angestrebte Endziel erfaßt wird. Jedoch muß in diesem das Endziel ergreifenden Akt die gesamte sittliche Entscheidung, im Fall der Visio die Liebe Gottes, mit eingeschlossen sein. Unter dem formalen Gesichtspunkt des „Sittlichen“ erhält darum die Liebe Gottes den Akzent. Aber man muß sich dann klar sein, daß das finalistische Element zu kurz kommt.

Es wurde kritisch darauf hingewiesen, daß *Thomas* in den Quaestionen, wo er die Grundlagen der Ethik und Moraltheologie darstellt, die formal-ethische Argumentierung zu wenig berücksichtigte. Man würde ihm Unrecht tun, wenn man annähme, er habe die Lücke in der aristotelischen Ethik, in der das letzte sittliche Ziel aus dem ethischen Bereich hinausfällt und in welcher das letzte Ziel überhaupt nicht real definiert wird, nicht erkannt. *Thomas* setzt in seiner Einführung die Kenntnis vom erlösenden Gott, der sich als letztes Ziel des Menschen anbietet, voraus. Sein ganzer Einleitungstraktat ist, wie *Ramírez* (l. c. 163) sagt, „imperative“ theologisch, d. h. theologisch orientiert, wengleich nicht theologischer Natur.

Diese Orientierung, ohne die der aristotelische Finalismus keine Ethik sein kann, wird an verschiedenen Stellen mehr oder weniger deutlich expliziert. In I-II 109,3 fragt *Thomas*, ob der Mensch Gott als das höchste Gut aus rein natürlicher Kraft, d. h. ohne Gnade lieben könne. Für den Status der durch die Ursünde nicht berührten Natur (*status naturae integrae*) bejaht er die Frage. Allerdings bleibt diese Liebe, wie in I-II 3,8 ausgeführt wurde, immer noch unvollkommen. Immerhin ist aber der sittliche Akt als Wollen eines für den Wollenden real möglichen Gutes gewährleistet. Für den Zustand der gefallenen Natur (*status naturae corruptae*) negiert *Thomas* die Frage. Die Begründung ist allerdings nicht ethischer, sondern psychologischer Natur: Der Mensch kann nicht mehr Gott über alles lieben, weil er zu schwach ist und das Einzelgut dem höchsten, universalen Gut vorzieht. Im Sinn der Grundlegung der Ethik hätte man wohl antworten müssen: selbst wenn der Mensch in der Motivierung seines Handelns das höchste Gut dem Einzelgut vorziehen könnte, dann wäre dieses Wollen unwirksam, solange Gott seinerseits nicht verziehen und sich erneut geschenkt hat. In etwa ist dieser Gedanke impliziert in der Erklärung: „Im Zustand der gefallenen Natur bedarf der Mensch dazu des Geschenkes der Gnade, durch deren Hilfe die Natur geheilt wird“ (l. c.).

Solange diese „Heilung“, die ein Verzeihen von seiten Gottes zur Bedingung hat, nicht erfolgt ist, verbleibt alles sittliche Finalstreben im Psychologischen. Es ist ein

Bemühen um ein Gut, das man sich vorstellt, das aber effektiv ein illusorisches Gut für den Menschen bedeutet.

Im Traktat über die Tugenden streift *Thomas* die Frage, was eine nur-philosophische Ethik auf sich hat. Da ohne Gottesliebe (*caritas*) das letzte Ziel nicht erreicht werden kann, gelingt dem natürlichen sittlichen Bemühen nur das gute Tun im Hinblick auf ein partikuläres, nicht aber auf das universale Gut (II-II 23,7). Bereits *Augustinus*, auf den sich hier *Thomas* (l. c. ad 1) beruft, hat in seinem Schreiben an *Julianus* (c. 3, PL 44.750f.) im Anschluß an den Hebräerbrief erklärt, der Ungläubige besitze keine wahren Tugenden. *Thomas* hat, durch die psychologische Betrachtungsweise, die der aristotelischen Tugendlehre eigen ist, geführt, diese etwas scharfe Formulierung des *hl. Augustinus* gemildert. Das sittliche Streben eines Menschen, dem die Gottesliebe fehlt, kann immerhin im einzelnen sich auf ein Objekt beziehen, das auf das letzte Ziel ausrichtbar ist, d. h. ausgerichtet werden könnte, sofern Gott es wollte. Die betreffende Handlung ist also vom Objekt her als gut zu bezeichnen. Der Mensch, dem die Gottesliebe abgeht, kann sich also auch die Tugenden erwerben. Allerdings haben diese mehr die Bewandnis eines Schutzes vor Bösem als die einer Hilfe zum sittlich Guten (I-II 63,2). Diese Bemerkung ist allerdings ebenfalls mehr psychologischer als sittlicher Natur.

Mit diesen Ausführungen ist an sich ausreichend aufgewiesen, in welcher Weise *Thomas* die Lücken der aristotelischen Ethik auszufüllen wußte. Es sei aber noch ein Traktat kurz erwähnt, in dem die Überwindung der Mängel der aristotelischen Finalethik ganz deutlich zum Vorschein gelangt. Es ist der Traktat über die *vita activa* und *passiva* (II-II 179–182). Hinsichtlich der *visio beata* haben wir bereits festgestellt, daß *Thomas* die Linie der Ethik nicht wie *Aristoteles* verlassen hat. Die *visio* als höchstes Ziel behält trotz der intellektuellen Qualität ihre Verknüpfung mit der Liebe. Für das irdische Dasein aber stellt sich das ethische Problem, ob die höchstmögliche Vereinigung mit dem sittlich erstrebenswerten Gut, nämlich Gott, von einem anderen als vom sittlichen Tun abhängt, nämlich von der rein intellektuellen Kraft des Menschen. Die Zweiteilung menschlichen Tuns in Philosophie als der Weisheit bezüglich des Göttlichen und in sittliches Tun als Übung der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung ist, wie erwähnt, bei *Aristoteles* in die Zweiklassentheorie ausgeartet: hier die „Weisen“, die Philosophen, die sowohl die intellektuelle Ausrüstung wie auch die Freizeit für die Kontemplation besitzen, dort die alltäglichen Menschen, die den Geschäften des Lebens obliegen, zum Teil sogar als Sklaven dienen müssen.

Thomas hat nun die Zweiteilung übernommen. Er sieht aber diese Teilung nicht von der Begabung oder vom Mangel intellektueller Kräfte als vielmehr von der Dauer der Beschäftigung, von der Wahl für einen Lebensstand her. Das aktive Leben, das in der äußeren Betätigung der Nächstenliebe und der sittlichen Tugen-

den besteht, ist die eine Lebensart, die Hingabe an das höchste Gut in der Kontemplation die andere. Keine von beiden aber ist ausschließlich. Ganz abgesehen davon, daß niemand sich ununterbrochen der Kontemplation hingeben kann (II-II 181,4 ad 3), so gebietet unter Umständen die Gottesliebe um des Nächsten willen, sich dem aktiven Leben hinzugeben (II-II 182,1 ad 3). Und andererseits bedeutet gerade diese Betätigung der Liebe eine Vertiefung der Kontemplation, weil „in der Liebe das kontemplative Leben sowohl seinen Ursprung wie auch sein Ziel hat“ (II-II 180,8 ad 1). Die christliche Weisheit, kraft deren der Christ zur höchsten Kontemplation befähigt ist, wird im Gegensatz zur Weisheit des Philosophen nicht „erworben“, man erhält sie vielmehr als Gabe des Heiligen Geistes (II-II 45,1 ad 2). Daß die Liebe sowohl als Ursprung wie auch als Abrundung und Ziel (*terminus et finis*, II-II 180,7) der Kontemplation bezeichnet wird, bedeutet einen völligen Kurswechsel hinsichtlich des aristotelischen Finalismus. *Thomas* hat schließlich aus christlichem Geiste sozusagen die rein psychologische Orientierung der aristotelischen Ethik hereingeholt in den Bereich der eigentlichen Ethik, deren erster Imperativ heißt: das Gute um des Guten willen lieben. Allerdings wird diese substantielle Korrektur nicht in der Grundlegung der Ethik oder Moralthologie, sondern erst dort sichtbar, wo die Frucht aller sittlichen Bemühungen und zugleich der höchste sittliche Akt, zu dem der Mensch überhaupt fähig ist, besprochen wird.

Eine dem thomasischen Finalismus folgende Ethik müßte die korrektiven Elemente, mit denen *Thomas* im Verlauf seiner Moral den aristotelischen Psychologismus und Intellektualismus verwandelt hat, bereits in der Grundlegung der Ethik mitberücksichtigen, um den ethischen Stellenwert der einzelnen, stark psychologisch anmutenden Traktate (Wollen, Freiheit, Leidenschaften, Tugenden, Kontemplation) aufzuweisen. Dadurch würde allerdings der Aufbau etwas umorganisiert werden müssen, ausgehend von der Analyse des sittlichen Aktes, sich sodann beschäftigend mit seinen materialen und formalen Elementen, seinen Dispositionen usw.¹.

¹ Vgl. die Dispositionen bei A. F. UTZ, Ethik, Heidelberg 1970.

ERKENNTNISTHEORETISCHE ANMERKUNGEN
ZUR FRAGE DER TRENnung VON
EMPIRISCHER UND PHILOSOPHISCHER
GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFT

Die Notwendigkeit gesellschaftlicher Normen

Sofern der Politiker nicht nur Macht, sondern Frieden und Glück der Gesellschaft erstrebt, braucht er irgendwelche Normen. Diese Normen müssen auch sittlichen Charakter haben, da Glück und Frieden ohne Moral keinen Bestand haben. Die Norm muß darum zugleich und sogar in erster Linie sittlich verantwortlich sein. Um diese Normen zu gewinnen, wird er zunächst die Erfahrung befragen, die man bisher mit wirtschafts- und sozialpolitischen Maßnahmen gemacht hat. Das ist ohne Zweifel ein gangbarer Weg. In der Beurteilung gemachter Erfahrungen sucht er aber zugleich, ob er es weiß oder nicht, nach einer Norm, die über eine konkrete Situation hinausreicht, d. h. den Pragmatismus überwindet und eine stabile Politik garantiert. Ohne eine solche gesicherte, die Enge der augenblicklichen Situation überwindende Norm verläuft die Politik in einem unabsehbaren Auf und Ab. Denn keine Erfahrung ist wie die andere, kein gesellschaftliches Problem läßt sich mit einem früheren decken. Die Frage ist darum, ob es nicht möglich ist, eine überspannende und für die Gesellschaft im allgemeinen gültige Norm zu finden, an der man eine augenblickliche Situation zu messen vermag. Daß eine solche Norm nicht ohne Erfahrung zustandekommen kann, ist nicht zu leugnen. Wieviel Erfahrung brauchen wir aber, um wenigstens in allgemeinen Umrissen eine solch anspruchsvolle Norm zu gewinnen?

Zur Zeit des wirtschaftlichen Boom wurde es allgemein begrüßt, wenn sogar Hausfrauen und Mütter ihre Arbeitskraft der Wirtschaft zur Verfügung stellten. Man huldigte dem blinden Optimismus, daß das Wachstum immer so weiter gedeihen könne. Als dann plötzlich die Rezession und mit ihr die Arbeitslosigkeit einsetzte, war man erstaunt feststellen zu müssen, daß ein großer Teil der als arbeitslos zu Registrierenden Frauen waren, die niemals in die Wirtschaft eingezogen wären, hätte man sie nicht zur Zeit des Boom hineingelockt. Allzu spät erkennen wir jetzt, daß es besser gewesen wäre, die Familienmütter in ihrem Heim zu belassen, wo sie eigentlich ihren „natürlichen“ Ort haben. Auch wären viele soziale Probleme,

besonders das der Erziehung nicht so akut aufgetreten, die Jugendkriminalität wäre wahrscheinlich geringer geblieben. Und nicht zuletzt hätten wir das Geld gespart, das wir jetzt für die Psychiater, die Heilpädagogen, die Jugendverwahranstalten ausgeben müssen. Und wir hätten eine Jugend, die, im Kreis der Familie aufgewachsen, mehr Verständnis dafür aufbrächte, daß sie für die Betagten arbeiten muß. Unsere Sorge um den „Altenberg“ wäre wahrscheinlich bedeutend geringer. Die Erkenntnis, daß die Familienpolitik zur Gesellschaftspolitik und im Gefolge auch zur Wirtschaftspolitik gehört, hätte an sich bereits zur Zeit des Boom vorhanden sein müssen. Oder sollte man das Gegenteil annehmen, daß wir diese Erkenntnis erst durch den gemachten Fehler gewonnen haben?

Das also ist das Problem: wieviel Erfahrung brauchen wir, um Zeiten überspannende Normen zu finden, die zu einer stabilisierenden Gesellschaftspolitik gehören?

I. Die Erfahrung als Grundlage für die Gewinnung von Normen

Erfahrung und Normenbildung bei Aristoteles

Es ist das Verdienst des Philosophen von Stagira, *Aristoteles*, die Erfahrung in die Ethik eingebracht zu haben. Während noch *Plato* weitab von der konkreten Wirklichkeit das Bild einer Idealgesellschaft entwarf, knüpfte *Aristoteles* an den Menschen an, wie er konkret aufwächst und sich in seiner gesellschaftlichen Umwelt verhält, um so nicht ein Ideal, sondern eine Norm gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens zu finden. Der Mensch wächst in der Familie auf, dort lernt er den sozialen Umgang, dort findet er seine erste Bedarfsdeckung. In Anerkennung ihrer Grenzen sucht die Familie den Verbund mit anderen Familien in der Organisation der Gemeinde und schließlich im Staat.

Aristoteles hatte nicht daran gezweifelt, daß diese Erfahrung, die er in seiner nächsten Umwelt gemacht hat, universal gültig sei. Es war ihm selbstverständlich, daß die Familie überall die Wurzel des Staatswesens ist und auch bleibt. Es wäre ihm nicht eingefallen, eine umfangreiche empirische Untersuchung anzustellen, um die Erkenntnis zu erhärten, daß ein Staat ohne Familien nicht existieren kann.

Aus der einfachen Erfahrung entnahm *Aristoteles* die Einsicht, daß der Mensch wesentlich sozial ist. Daraus entwickelte er seine Lehre vom Gemeinwohl als der Norm der Gesellschaft. Die Vorstellung von einer durch die Interessenpluralität charakterisierten Konfliktgesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, in der von der Autorität kein gemeinsames Ziel vorgeschrieben wird, in der vielmehr einzig operationelle Mechanismen die sozialen Beziehungen regeln, war ihm völlig fremd und

wäre von ihm als sinnwidrig bezeichnet worden, hätte man ihm davon gesprochen.

Bei der Schau in die eigene Seele erkannte *Aristoteles*, daß der Mensch sein ganzes Streben auf ein letztes Ziel, die Vollkommenheit seines Wesens, einstellt. Da aber der Mensch nicht nur Individuum, sondern zugleich soziales Wesen ist, muß dieses Streben durch eine umfassende, vollkommene Gesellschaft eingerahmt werden, den Staat, der zugleich als naturgemäßer Abschluß aller Normenbildung verstanden wurde.

Aus einer solchen vorwissenschaftlichen Erfahrung entstand die Ethik und die politische Philosophie des *Aristoteles*.

Erfahrung und Normenbildung im Empirismus

Nach dem Urteil der modernen Sozialwissenschaftler ist die Erfahrungsbasis des *Aristoteles* zu klein, um eine Schlußfolgerung auf die Natur des Menschen zu gewährleisten. Die Kritik trifft ebenso die Scholastik, die *Aristoteles* gefolgt ist.

Auch die empirische Sozialwissenschaft sucht nach Gesetzen des sozialen Lebens, aus denen sich irgendwelche Normen oder notwendige Verhaltensweisen für die Zukunft ergeben. Sie macht alle Anstrengungen, um aus der Hypothese herauszukommen und eine Theorie zu erstellen. Aber diese Theorie, wenn sie wirklich einmal zustandekommen sollte, behält für den Modernen empirischen Charakter und kann nicht als metaphysische Wesenserkenntnis ausgegeben werden.

Diese Einstellung zeugt ohne Zweifel von einer beachtenswerten wissenschaftlichen Bescheidenheit. Nicht ganz korrekt ist es aber, wenn Empiriker ihre Erkenntnisweise zur einzigen für die Bewältigung der praktischen Probleme gültigen Erkenntnis stempeln. Jedenfalls genügt ihre Erkenntnis nicht, um als sittliche Norm gesellschaftlichen Handelns gelten zu können. Allerdings wenden sie hierbei sogleich ein, daß die Gesellschaft als solche wertneutral sei. Es sei Aufgabe des einzelnen, mit den in der Gesellschaft geltenden Normen fertig zu werden. Wenn aber dem so ist, wenn es keine der Gesellschaft als Ganzem vorgeordnete Norm gibt, die zugleich sittlich von den einzelnen verantwortet werden muß, wenn also die gesellschaftliche Norm nichts anderes ist als die durch Addition von vielen Einzelnormen gewonnene Summe, dann ist es unstatthaft, jene als Terroristen anzuklagen, die mit dem System nicht einverstanden sind. Der Marxist hat hier leichtes Spiel, indem er erklärt, das Bewußtsein seiner Mitmenschen sei durch den Kapitalismus der naturgemäßen Gesellschaftsnorm entfremdet worden.

Es soll hier einmal vorausgesetzt werden, daß jede gesellschaftlich relevante Norm unter ihrem sozialen wie unter ihrem individuellen Betracht vom handelnden Menschen sittlich verantwortbar sein muß. Dies will besagen, daß die

gesellschaftliche Norm nicht nur im Sinn der äußeren Ordnung gerecht sein, sondern zugleich auch das sittliche Bewußtsein des einzelnen ansprechen muß. Die beiden Aspekte lassen sich grundsätzlich nicht trennen, so sehr wir in der positivrechtlichen Ordnung einen gewissen Kompromiß mit den tatsächlichen Verhaltensweisen der Gesellschaftsglieder machen können und auch müssen, um dem Recht überhaupt noch eine genügende Effizienz zu belassen. Dies hat aber nichts mit einer vollständigen Trennung von Recht und Moral zu tun. Die Verquickung von sozialer und sittlicher Norm fußt auf dem Nachweis, daß der Mensch „wesentlich“ sozial ist, d. h. das Ziel der Gesellschaft in sein sittliches Wollen als Aufgabe einschließen muß. Diese Norm ist nicht nur von allen einzeln und individuell zu verantworten, sie ist also nicht nur individuell universal, sondern ist zugleich sinngebendes Ordnungsprinzip des Ganzen.

Was eine Theorie der empirischen Sozialwissenschaften für die sittliche Handlungslehre zu bieten vermag, ist höchstens ein, allerdings nützlicher, Hinweis, bis zu welchem Grad sittliche Anforderungen in der Gesellschaft noch auf Resonanz stoßen. Das ist für die Gesellschafts- und vor allem die Rechtspolitik eine immerhin unerläßliche Erkenntnis.

II. Das Problem der Gewinnung sittlicher Normen aus der Wirklichkeit

Eine sittliche Norm, die zugleich die Kooperation der Gesellschaftsglieder strukturieren soll und damit der Gesellschaft selbst vorgeordnet und ihr vorgegeben ist, kann nicht einfach aus einem, wenn auch noch so summierten formalen Imperativ der Gesellschaftsglieder bestehen. Sie kann nicht kreiert werden, sie muß als vorgegebener, real gültiger Wert und Auftrag irgendwie in der Wirklichkeit auffindbar sein. Wie aber gelangt man zu einer solchen gesamtgesellschaftlichen Norm? Ist es überhaupt möglich, den Inhalt einer Norm aus der Wirklichkeit zu gewinnen? Das ist die vordergründige Frage der Ethik im allgemeinen: Kann man einen aus der Wirklichkeit entnommenen Inhalt als Norm erkennen und ihn damit absolut setzen?

Daß es wünschenswert ist, die Normen aus der Wirklichkeit zu entnehmen, müßte jedem Ethiker einsichtig sein, weil alle Ethik die Wirklichkeit gestalten, konkretes Leben kontrollieren soll. Entgegen der Auffassung des Pragmatismus, der eigentlich keine Ethik, sondern eine Erfolgslehre ist, muß die ethische Kontrolle unerschütterlich, nämlich absolut sein.

Nach *Kant* ist das Wirkliche immer begrenzt, weil konkret, der Erfahrung und damit der Kausalordnung zugehörig. In der Kausalordnung nimmt das Fragen nach dem Vorherigen, das eine Erscheinung erklärt, kein Ende. Der Prozeß geht ins

Unendliche. Die Erkenntnis, daß die Kette des Fragens einmal bei einer Endursache, einem göttlichen Wesen als der Erstursache abschließen kann, ist nach *Kant* wissenschaftlich nicht möglich. Die Wirklichkeit kann gemäß *Kant* höchstens die Bedingung dafür sein, daß der absolute Imperativ der Verantwortung möglich wird. Aber aus dem Sachverhalt selbst kann man einen Inhalt als absolut gültig nicht ermitteln. Zwar ist auch in der kantischen Ethik ein Versprechen aus seinem Wesen heraus unverbrüchlich. Das liegt in seiner Definition. Und die Lüge wird als ein direkter Widerspruch zur Definition der Sprache angesehen. Aber damit ist über das wirkliche Versprechen und über die wirkliche Aussage noch nichts ausgemacht. Das definitorisch umschriebene Versprechen gibt es nach *Kant* in der Wirklichkeit nicht, da es immer eingebettet ist in Sachverhalte, die zur Kausalordnung gehören: psychische Momente wie Motivation, Utilität, soziale Einbettung usw. Auch die definitorisch gefaßte Sprache erscheint in der Wirklichkeit nicht als solche, sondern kann ganz andere Momente einschließen: Emotion, Zwecksetzung usw. Im übrigen hat die Soziologie nachgewiesen, daß die Sprache sogar in erster Linie Ausdruck von Emotionen ist, weniger die Intention der Wahrheits- oder Erkenntnisaussage hat.

Die Wirklichkeit läßt sich in der Schau *Kants* nicht definieren. Darum kann die Wirklichkeit auch keine Norm abgeben. Der sittlich verantwortungsbewußte Mensch kann nur erklären, daß seinem Wertempfinden nach da oder dort die Bedingungen, beispielsweise für ein Versprechen oder eine Wahrheitsaussage, gegeben sind, so daß er sich verpflichtet erachtet, das Versprechen zu halten oder durch Sprechen zur Wahrheit zu stehen. Das gemachte Versprechen selbst ist nicht sittlich und darum auch nicht normativ, es ist ein rein geschichtliches Ereignis, das allerdings unter Umständen dem Verantwortungsbewußtsein die Möglichkeit schafft, tätig zu werden.

Diese zunächst sehr plausibel erscheinende, aber für die Lehre der Normenbildung sehr einschneidende und für die Praxis sogar verhängnisvolle These soll am Beispiel der Rechtsdefinition, wie sie *H. Kelsen* im Anschluß an *Kant* vornimmt, kurz dargestellt werden.

Das Recht wird, um es von der Moral zu unterscheiden, als Zwangsordnung definiert. Angewandt auf die Wirklichkeit wird nun jegliche soziale Zwangsordnung als rechtliche Ordnung bezeichnet, ob es sich um eine Diktatur oder um eine Demokratie handeln mag. Formal ist in beiden Fällen Recht vorhanden. Der Inhalt der Rechtsordnung spielt für die streng rechtliche Betrachtung keine Rolle. Daß die Diktatur eine sehr unmenschliche Form gesellschaftlichen Zusammenlebens ist, berührt das Wertempfinden der Gesellschaftsglieder, hat aber mit dem Recht als solchem nichts zu tun. Wenn die Gesellschaftsglieder in ihrer Mehrzahl eine sozialistische Organisation nach dem Muster der Sowjetunion für gut halten, sie also

sittlich verantworten können, dann ist diese Organisation als rational zu bezeichnen. Hierbei kann ein einzelner, der mit der Mehrzahl der Gesellschaftsglieder nicht einverstanden ist, keine Zuflucht in einem nicht sozialisierten Raum mehr finden.

Wie man leicht sieht, ist das konkrete Werturteil über die Güte der Ordnung rein empirisch gewonnen. Die Bindung der Grundsatzwissenschaft an die empirische Wissenschaft ist insofern perfekt, als es keine Friktionen gibt. Dieser Prozeß kann aber nicht zur Erfüllung der materialen Gerechtigkeit und zur sittlich verantwortbaren Entscheidung führen. Er wird zudem durch die praktische soziale Erfahrung als Verirrung entlarvt.

Ganz anders sieht die Sache aus, wenn man annimmt, daß das Recht immer einen Inhalt implizieren muß, der der sozialen und individuellen Zweckbestimmung des Menschen entspricht, d. h. einen Inhalt, an dem auch die Mehrheit der Gesellschaft nichts ändern darf, weil er im Wesen der Menschen beschlossen ist. Die Diktatur ist darum grundsätzlich verwerflich und kann nicht als Rechtsordnung bezeichnet werden. Sie ist wesentlich Unrechtsordnung, es sei denn vorübergehende gravierende Umstände erfordern eine Konzentration der Macht. In gewissem Sinne folgt die UNO dieser Schauweise, da sie die demokratische Verfassung zur Bedingung für die Aufnahme in die Völkergemeinschaft macht. Eigentümlicherweise ist sie andererseits sehr inkonsequent, indem sie auch die Verfassung der Sowjetunion noch als Demokratie anerkennt. Unter diesem Betracht folgt sie der *Kant'schen* Konzeption.

Eine real gültige Norm muß ihre Universalität aus der Wirklichkeit beziehen und muß darum auch immer und überall anwendbar sein, ohne daß man ihre Gültigkeit in der Empirie nachträglich suchen müßte. Natürlich muß eine solche Norm von allen individuellen Eigenheiten abstrahieren. Dennoch muß sie bei der Rückkehr in die Wirklichkeit das Individuelle normieren können. Wie eine solche Abstraktion möglich ist, soll später diskutiert werden. Zunächst soll die Frage besprochen werden, wieviel Erfahrung notwendig ist, um eine universal gültige Norm zu gewinnen.

III. Die Normengewinnung aus der inneren Erfahrung der praktischen Vernunft

Die empirischen Wissenschaften sind begrifflicher Weise sehr vorsichtig beim Übergang von der Hypothese zur Theorie. Besteht doch immer die Möglichkeit einer Falsifizierung. Die Erfahrung, mit der sie operieren und auf die sie sich stützen, soll sich weitmöglichst von dem, was man Wertfühlen, Interesse, persönliche Stellungnahme usw. nennt, freihalten. Das heißt, sie streben die äußere Erfah-

rung an, die von allem Subjektiven gereinigt ist. In dieser Weise verfahren sie auch mit den moralischen Normen. Diese werden untersucht, insofern sie sich nach außen kundtun, und zwar nicht etwa beim untersuchenden Wissenschaftler selbst, sondern bei anderen.

Die partielle Abstraktion aus Inhalten der inneren Erfahrung

Nun gibt es außer der äußeren Erfahrung auch eine innere Erfahrung, die sich in unserem Wertbewußtsein, einfach gesagt: in unserem Gewissen, kundtut. Diese innere Erfahrung wurde selbst von *Kant*, der sonst alle Inhalte aus dem apriorischen Imperativ ausschied, benützt, um die Differenz zwischen den Kausalwissenschaften (z. B. der Psychologie) und der Moral zu ermitteln. Die Motive einer Handlung wurden von *Kant* nicht als sittliche Phänomene angesehen, weil sie nicht absolut, sondern bedingt sind, sei es von irgendwelchen Empfindungen oder vom freien Willen stimuliert. Wenn jemand aus Pflicht und aus Selbstverantwortung handelt, dann darf er sich auf nichts berufen, darf keinen Grund, auch keine Zwecke angeben, um seine Verantwortung auf die „Notwendigkeit“ oder Zwänge von Sachverhalten abzuschieben, sondern muß in uneingeschränkter Freiheit schöpferisch entscheiden. Gewiß wußte auch *Kant*, daß die freie Entscheidung sich in der Wirklichkeit im Raum der Kausalitäten abspielt, daß sie motiviert ist, einen Zweck verfolgt und sich entsprechend diesen Motivierungen zu legitimieren sucht. Aber das Sittliche, das als Selbstübernahme von Verantwortung erfahren wird, stellt das eigentliche, unterscheidende Merkmal dar, wodurch sich die sittliche Handlung von jeder anderen unterscheiden läßt. Diesen Teil der sittlichen Handlung löste *Kant* aus ihrer Umwelt abstrahierend ab. Und zwar diente ihm zu dieser Teilabstraktion die innere Erfahrung. Anders hätte er das Sittliche gar nicht in seiner Wurzel erfaßt. *Kant* hat das Ergebnis dieser inneren Erfahrung universalisiert. Das heißt, wer kein solches absolutes Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein hat, ist kein moralisches Wesen.

Was in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, ist die Feststellung, daß diese Erkenntnis in keiner Weise eine längere empirische Untersuchung erforderte, etwa die Erforschung, ob auch andere und dazu noch viele andere Menschen so denken. *Kant* dachte nicht daran, seine phänomenologische Analyse durch eine soziologische Erhebung bestätigen zu lassen. Das Ergebnis einer inneren Wahrnehmung war ihm evident.

Die absolute Verantwortung wurde nun von *Kant* in der intellektuellen Erkenntnis abseits von der Erfahrung stilisiert. Die Autonomie der praktischen Vernunft wird weiterhin im reinen Denkprozeß verfolgt. Sie ist Grundlage für die Definition der Würde des Menschen, wie ebenfalls für die Normierung beim Zusammen-

treffen von mehreren Menschen in der Gesellschaft. Daraus ergab sich für *Kant* die Definition der Gesellschaft als einer Rechtsgemeinschaft.

Man kann die Denkoperation, in der die Freiheit aus ihrem anthropologischen Zusammenhang herausgehoben und zum isolierten Objekt der Spekulation gemacht wird, billigen, aber man muß von einem Kantianer erwarten, daß er bescheiden auf dieser idealistischen Ebene verbleibt.

Die theoretische Nationalökonomie verhält sich nicht anders. Auch sie operiert mit der inneren Erfahrung. Der Begriff der wirtschaftlichen Rationalität wird in der Weise gewonnen, daß man es als selbstverständlich universal gültig ansieht, nicht mehr Produktionsmittel zur Erstellung eines Objektes einzusetzen als nötig. Der Nationalökonom unterstellt ohne weiteres, daß jeder Mensch so denkt, sofern er wirtschaftlich handeln will. Die aus seiner Verstrickung mit allen anderen Zwecküberlegungen gewonnene wirtschaftliche Rationalität wird sodann in einem Denkexperiment zum Gegenstand der Betrachtung gemacht. Auch das ist durchaus legitim. Aber sowohl hier wie bei der allgemeinen *Kant'schen* Definition des Sittlichen muß man sich bewußt bleiben, daß man sich im ideellen Raum bewegt. Der Rückweg in die Wirklichkeit, aus der man die Definition mittels der partiellen Abstraktion gewonnen hat, muß sorgfältig überlegt werden. Man hat all das wiederum zu berücksichtigen, was man in der Abstraktion hinter sich gelassen hat. Nicht nur das, man muß sich überhaupt fragen, ob es erlaubt ist, mit Hilfe eines idealistisch ausgeformten Begriffes oder Denkschemas die Wirklichkeit zu interpretieren oder gar zu ordnen.

Beim Übergang aus der Idee in die Wirklichkeit wird von den kantianisch eingestellten Denkern ein ideell erarbeitetes Schema aufgestellt, in dem zunächst jedem die Autonomie zudedacht und dann gefragt wird, auf welche rationale Weise die möglichst große Autonomie für alle in der Gesellschaft gerettet werden kann. Alles geflissentlich bei der Teilabstraktion Zurückgelassene ist wiederum in die Überlegungen einzubeziehen. Diese Operation wäre verhältnismäßig einfach, wenn man es mit einer Gesellschaft zu tun hätte, die am Anfang steht und in der alle Gesellschaftsglieder mit den konkret gleichen Fähigkeiten und Erfolgschancen ausgerüstet sind. Man bräuchte dann nur den Startschuß zur Leistung zu geben. Das Ergebnis dieses Leistungswettbewerbs müßte jeder anerkennen, vorausgesetzt natürlich, daß jeder der Auffassung wäre, die geordnete Bewegungsfreiheit sei die einzige Bedingung gesellschaftlicher Institution.

Abgesehen davon, daß diese Bedingung durch eine sorgfältige Analyse des Verantwortungsbewußtseins der Mitmenschen zweifelhaft würde, sieht sich der Kantianer mit der faktischen Ungleichheit der Startchancen konfrontiert. Wir leben nicht am Anfang der Welt. Ob es überhaupt einen solchen gibt, ist nicht nachzuweisen. Wie will nun der Kantianer das Problem lösen, worin in einem

gegebenen historischen Moment die Startgleichheit besteht? Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Politiker zu befragen, was sie als Ziel der gesellschaftlichen Kooperation bestimmt haben. Wenn diese z. B. das wirtschaftliche Wachstum obenan gestellt haben, dann wird er befürworten, daß man allen jenen Wirtschaftssubjekten die Mittel zur Leistung in die Hand gebe, die die Potenzen aufweisen, im Leistungskampf zu bestehen. Damit ist aber das Problem nicht gelöst. Denn man müßte dem Politiker selbst eine Entscheidungshilfe leisten, nämlich bezüglich der Frage, ob es sittlich zu verantworten sei, das wirtschaftliche Wachstum über alle anderen wirtschaftspolitischen Zielsetzungen zu stellen. Angesichts dieses Problems schweigt der Kantianer. Mit der Autonomie der Vernunft ist hier nicht mehr zu operieren. Hier geht es um die erstrangige, und zwar sittliche Frage nach dem Ziel des Menschen in der Gesellschaft. Die Teilabstraktion entpuppt sich als das, was sie wirklich ist, nämlich als Erfassung eines Teilaspekts der Wirklichkeit, von dem aus man den Weg zur vollen Wirklichkeit nicht mehr zurückfindet.

Die Teilabstraktion hat ihre eigene Bedeutung. Dies abstreiten zu wollen hieße, die großen Leistungen der theoretischen Nationalökonomie zu ignorieren. In der Teilabstraktion erfassen wir ausschnittsweise einen Gesichtspunkt des tatsächlichen Handelns, den es in der Praxis zu berücksichtigen gilt. Es kann sogar vorkommen, daß er der vordringliche Gesichtspunkt ist, so vor allem, wenn eine Wirtschaft von unten auf angekurbelt werden soll, etwa um die Gesellschaft aus dem Existenzminimum hinauszuführen, oder wenn eine Wirtschaftsgesellschaft ihre Konkurrenzfähigkeit bedroht sieht. Doch ist zu bedenken, daß die wirtschaftliche Rationalität immer nur vom Ziel des Wirtschaftens her bestimmbar ist. Wenn dieses Ziel widersinnig ist, dann kann von Rationalität im Hinblick auf dieses Ziel nicht mehr gesprochen werden. Darin bestand der Grundirrtum *W. Euckens*, anzunehmen, daß „rational“ rein formal, unbekümmert um die Legitimierung des Zieles, verstanden werden könne. Die effizienteste Weise, einen Menschen meuchlings zu ermorden, kann nicht rational sein. Sonst müßten wir den Mörder wenigstens wegen dieser rationalen Überlegungen belohnen, so sehr wir ihn wegen des Mordes bestrafen. Nach dem heutigen Rechtsempfinden wird der Mörder gerade wegen der angewandten Raffinesse schwerer bestraft. Hier hakt irgendwie die Teilabstraktion aus. Wir müssen daher eine andere Abstraktion finden, die die Komplexität des Lebens in sich begreift und dazu in der Lage ist, die Aspekte, die in der Teilabstraktion gewonnen werden, zu integrieren und so die Konsequenz der Sinnwidrigkeit in der Praxis abzuriegeln.

Die Gewinnung von Normen durch ganzheitliche Abstraktion

Läßt sich aus der inneren Erfahrung als Absolutes und Allgemeingültiges nicht mehr gewinnen als der kategorische Imperativ? Gewiß ist die Frage nicht leicht zu beantworten im Hinblick auf die verschiedenen kulturellen Bedingungen, unter denen die Normen formuliert worden sind. In unserer Gesellschaft halten wir es für selbstverständlich, daß geliehenes Gut zurückzugeben sei. Übrigens würde *Kant* diesen Imperativ als definitiv gültig betrachten, denn „geliehen“ heißt soviel wie „wieder zurückzugeben“. Die mittelalterlichen Moralisten haben diesen Imperativ zwar ebenso als universal gültig bezeichnet, doch machten sie seine faktische Gültigkeit von den sozialen Bedingungen abhängig. Ein geliehenes Messer gebe man nicht zurück, wenn sich der Eigentümer damit das Leben nehmen will. Diese Wendung sieht beinahe so aus wie die *Kant'sche* Lehre vom Imperativ, der erst möglich wird, wenn die entsprechenden Bedingungen vorhanden sind. Entsprechend der Abstraktionslehre von *Thomas von Aquin* dürfte aber das Prinzip, Geliehenes ist zurückzugeben, nicht so einfach formuliert werden. Denn Geliehenes gibt es nur in einer Gesellschaft, wo die private Eigentumsordnung besteht. Das private Eigentum ist aber, wie *Thomas von Aquin* ausdrücklich sagt, kein Apriori. Es gilt nur im Hinblick auf die Zweckordnung, nämlich die sozial beste Ausbeutung der materiellen Güter. Das Prinzip ist also nur in einer Gesellschaft ein Prinzip, in der die private Eigentumsordnung legitimiert ist. Dort gilt es aber dann nicht mehr nur begrifflich, sondern real, wobei die reale Gültigkeit konkret bestimmt wird entsprechend der Zielsetzung privaten Eigentums.

Mit dieser Bemerkung sind wir mitten im Problem. Die Imperative unserer praktischen Vernunft sind nicht in der Freiheit als solcher begründet, wenn man den Menschen real sieht, sondern in seiner Finalität. Die Freiheit ist nichts anderes als eine Qualität des dem Menschen von Natur innewohnenden Strebens nach Selbstverwirklichung. Das Ziel dieser Selbstverwirklichung ist ihm bereits von Natur vorgegeben. Selbst in der vermeintlichen Vernichtung des eigenen Lebens sucht der Mensch, ob bewußt oder unbewußt, nur ein anderes Sosein als das, in dem er sich befindet. Im Grunde strebt er nur danach, aus diesem Sosein zu entfliehen. Dies ist ihm bewußt. Um etwas anderes mag er sich im Augenblick seines Freitodes vielleicht nicht kümmern. Aber sein naturhaftes Streben, das ihn in irgendeiner Weise zur Selbsterhaltung drängt, kann er nicht vernichten. Diese Erkenntnis ist nicht etwa nur das Resultat einer begrifflichen Analyse dessen, was man Streben nennt. Sie ergibt sich aus einer sorgfältigen Innenschau, sofern diese nicht durch irgendwelche psychischen Verwicklungen gehemmt ist. Diese innere Erfahrung wird auch durch äußere Erfahrung erhärtet, nämlich durch das seelische Verhalten derer, die, durch die Umwelt vom Freitod gerettet, bei ruhiger Überlegung von ihrem Ansinnen abstehen.

Gewiß lernen wir unsere existentiellen Zwecke als Normen unseres Handelns durch die Umwelt kennen. Dem Kind werden die Normen durch Erziehung „beigebracht“. Aber es liegt mehr in diesem „Beibringen“ als Gewöhnung. Der zum Gebrauch der Vernunft gelangte Mensch bejaht die „gelernten“ Normen in voller Selbstverantwortung und nicht mehr aus Gewöhnung. Wenn er sie verneint, dann aus der Überzeugung, daß seiner persönlichen Werterfahrung nach die traditionellen Normen seinen existentiellen Zwecken nicht entsprechen.

Wenn der Mensch seine Werte auch nur in Konfrontierung mit einer konkreten Situation erkennt und ebenso formuliert, so transzendiert er doch das Konkrete im Hinblick auf die aus seiner Natur nicht zu beseitigenden existentiellen Zwecke. Durch wieviele Erfahrungen der einzelne hindurchgehen muß, um eine universal gültige Norm zu erkennen und zur seinen zu machen, hängt von verschiedenen Faktoren ab, von psychischen, aber auch vom Inhalt der Norm. Daß Friede dem Krieg vorzuziehen sei, mag rascher eingesehen werden als die Forderung, daß das private Eigentum zu respektieren ist. Diese Differenzierung ist in der Art und Weise begründet, wie analog ein Wert ist, analog zur existentiellen Verwirklichung der sowohl individuellen wie sozialen Natur des Menschen. Der Friede ist unter diesem Aspekt gar nicht so eindeutig, wie er sich präsentiert. Es gibt auch einen für den einen Partner unwürdigen Frieden. Friede ist eben nicht nur Waffenruhe. Er reicht vom bloßen Verzicht auf kriegerische Auseinandersetzung bis zum harmonischen Kooperieren in Freundschaft. Extensiver analog ist die Forderung des Respektes vor fremdem Eigentum.

Die Fülle dieser Analogie werden wir niemals ganz ausschöpfen. Wir müßten schon sämtliche Möglichkeiten der realen Welt erfahren haben, um einem Handlungsprinzip jene Formulierung zu geben, die ihm als Prinzip eigentlich gebührt.

Sollen aber deshalb die Normen gar nicht so sein, wie sie vorgeben, nämlich universal gültig? Die Frage kann mit Ja und mit Nein beantwortet werden. Mit Nein auf jeden Fall im Hinblick auf ihre Formulierung. Mit Ja dagegen im Hinblick auf den Kern, der sich hinter der Formulierung verbirgt. In der Natur ist dem Menschen jedenfalls ein festes Ziel vorgezeichnet. Er muß sie vervollkommen durch Selbstverwirklichung in der Gesellschaft. Er „muß“, weil seine praktische Vernunft, wie bereits erwähnt, in die existentielle Ordnung eingebaut ist, sie also nicht kriert, sondern nur entwickelt. Was in der Natur enthalten ist, können wir immerhin in einigen Umrissen erkennen. Wir wissen z. B., daß die materielle Güterwelt, so reichlich sie uns zur Verfügung stehen mag, noch nicht die Entfaltung des ganzen Menschen garantiert. Wir wissen – und zwar aus innerer Erfahrung –, daß der Mensch zur Selbstverwirklichung die Gelegenheit haben muß, zu arbeiten, wie immer dieser Begriff auch verstanden werden mag. Wir wissen – und zwar wiederum aus innerer Erfahrung –, daß der Mensch eine Freiheitszone

braucht, um seine Persönlichkeit entwickeln zu können. Dies alles sind echte Erkenntnisse, von denen wir überzeugt sind, daß sie universal gültig sind. Und wenn es Menschen geben mag, die anders denken, so sind wir überzeugt, daß sie ihr Urteil korrigieren werden, wenn sie die nötige Erfahrung mit ihren Prinzipien gemacht haben, und daß sie dann nicht etwa aus Gewöhnung zur neuen Formulierung stehen werden, sondern aus innerer evidenter Werterfahrung. Im Zusammenhang mit diesen Gedanken versteht man, daß *Johannes Messner* die Wertforderungen der praktischen Vernunft „synthetische Urteile a priori“ genannt hat.

Die analoge Erkenntnis hat nun einmal die Eigenheit, nicht ausformulierbar zu sein. Sie ist aber doch echte Erkenntnis und nicht etwa nur ein Bündel von Erfahrungen, die durch weitere Erfahrungen falsifiziert werden können. Wer hätte je das Sein zu definieren vermocht? Gewiß, wir erkennen immer nur ein bestimmtes Seiendes. Es wäre uns aber nicht möglich, verschiedene Seiende miteinander zu vergleichen, wenn wir nicht eine Gemeinsamkeit, eben die des Seins, zugrundelegen würden, und das nicht nur begrifflich, denn damit wäre unser Vergleich real nicht gültig. Diesem harten und zugleich undefinierbaren Kern, der sich in der Realerkenntnis verbirgt und den wir Sein nennen, entspricht in der Normenwelt die unabweisliche Beziehung jeder freien Entscheidung zu den unaustilgbaren Zwecken der menschlichen Natur. Die Beziehung ist objektiv wie das Ziel objektiv, d. h. vorgegeben ist. Nur darum kann das Ergebnis einer sorgfältigen Analyse der Wirklichkeit im Lichte der existentiellen Zwecke der Natur als allgemeingültig bezeichnet werden, ohne daß man die Willküren der vielen einzelnen zu befragen hätte. Allerdings muß die konkrete Ausformulierung dieser Beziehung im Dialog gefunden werden. Aber der Konsens als solcher schafft nicht die Normativität der Formulierung. Auf dieser Tatsache beruht auch die der gesellschaftlichen Autorität zukommende eigene Legitimierung und im Gefolge die Forderung eines echten zivilen Gehorsams.

IV. Die notwendige Berücksichtigung der äußeren Erfahrung bei der Anwendung von Normen auf die soziale Umwelt

Wenngleich die praktische Vernunft in sich so angelegt ist, daß sie die konkreten, augenblicklich in einer Gesellschaft gültigen Normen transzendieren kann, so darf doch der einzelne wegen der unerhört großen Reichweite der Verhaltensprinzipien, die nun einmal mit der Analogie gegeben ist, nur mit äußerster Sorgfalt und Bescheidenheit seine erkannten Werte als evident von anderen fordern. Dies trifft besonders für die Rechtspolitik zu. Die Rechtssoziologie weitet die Sicht in die in der Gesellschaft wirkräftigen Normen, mit denen das auch noch so evidente Normenbewußtsein konfrontiert wird. In der Auseinandersetzung mit dieser leben-

digen Normenwelt wird der Prinzipientreue einen Kompromiß schließen müssen, wenigstens im Bereich der gesellschaftlichen Ordnung. Allerdings wird er bei dieser Politik der Ethik der Verantwortung, wie *M. Weber* sie im Unterschied zur Ethik der Gesinnung genannt hat, absolute Grenzen finden, wo jeder Konformismus zu schweigen hat. Es sind jene Normen, gemäß denen der Mitmensch ein absolutes Recht hat zu existieren, auch wenn dieses Recht nicht kodifiziert sein sollte. Es ist geradezu verwunderlich, wie laut heute die Empiristen sich gegen absolute Normen wehren, während sie andererseits jene des charakterlosen Mitläufertums anklagen, die in einer Zeit der Diktatur mitgelaufen sind, weil sie sonst ihr Leben verloren hätten. Gerade diese Vorwürfe, die einer unbewältigten Vergangenheit gelten, beweisen, daß man im Menschen eine Normenerkenntnis voraussetzt, die alle konkreten Konventionen überragt. Die Angst vor der Diktatur, die man in der Annahme von absolut geltenden Normen heraufziehen sieht, hat eine Demokratisierung der Normen induziert, die auch das Minimum absoluter Normen als metajuristisch erklärt. Ein typisches Beispiel hierfür ist der völlige Ausschluß des Gewissens, von dem man wenigstens die Erkenntnis primitivster Normen erwarten dürfte, aus dem rechtlichen Denken. Eine so verfaßte Gesellschaft kann als freie Gesellschaft nicht mehr existieren. Sie ist nicht mehr fähig, Verbrecher als solche zu erkennen, da es diese gemäß ihrem juristischen Verständnis nicht mehr gibt, weil jeder sein eigenes Werturteil hat, über das zu urteilen keinem anderen erlaubt ist.

DIE EPISTEMOLOGISCHE GRUNDLAGE DER ETHIK UND SOZIALETHIK VON JOHANNES MESSNER

I. Der metaphysische Charakter der Ethik, der Sozialethik und des Naturrechts von Johannes Messner

Das Metaphysische der Erkenntnis erweist sich durch ihren allgemeinen Inhalt, der durch Abstraktion gewonnen wird. *Messner* gebraucht diesen Terminus „Abstraktion“ allerdings sehr selten. Ich habe ihn eigentlich nur bezüglich zweier Stellen in Erinnerung (Kulturethik = KE 165 und 584). Das hat seinen besonderen Grund. Der Terminus Abstraktion erweckt zu leicht den Eindruck, man sehe über die Erfahrung hinweg. Gerade die Erfahrung wird aber von *Messner* mit aller Entschiedenheit unterstrichen. *Messner* gebraucht vorzüglich den Terminus der unmittelbaren Einsicht oder des Anschauungsurteils, wie auch der Wesenserkenntnis. Er sieht in der geistigen Erkenntnis eine Tätigkeit, die das unter allen transitorischen und empirisch feststellbaren Sachverhalten liegende Sein erfaßt, eben das Wesen. Daß der Mensch zur Abstraktion fähig ist, erklärt *Messner* empirisch, weil sonst Kultur, die den Menschen vom Tier unterscheidet, nicht möglich wäre. Gegenüber *Huxley* und *Gehlen*, deren biologische Feststellungen er durchaus anerkennt, wendet er ein, daß die biologische Erklärung der beiden Autoren den typischen Unterscheidungsmerkmalen des Menschen vom Tier nicht beikomme. Die Unterscheidungsmerkmale (*Messner* nennt deren vier, KE 584) „erklären sich nur aus der Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Begriffsbildung auf Grund von Abstraktion und Generalisierung: darauf beruht die Möglichkeit menschlicher Kultur“ (KE 584). Gegenüber der Symboltheorie, gemäß der erst die Sprache, also die Symbolisierung den Menschen kennzeichnet, sagt *Messner*, daß vor dem Symbol eine Erkenntnis steht, d. h. eine Einsicht in den Sachverhalt, von dem der Mensch annimmt, daß er Allgemeingültigkeit hat, weswegen man ihm einen bestimmten Namen geben kann. Gewiß lerne das Kind, vom zeitlichen Gesichtspunkt aus, zunächst die Namen, „in Wirklichkeit besteht jedoch die entscheidende Phase in der nicht lange darauf folgenden Einsicht des Kindes, daß ‚jetzt jedes Ding einen Namen haben muß‘ (*Helen Keller*, *The Story of My Life*, N. Y. 1903, 315f.; engl. Ausg. London 1947, 253f.), nämlich weil die erwachte Vernunft des Kindes sofort von der Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis von Sachverhalten allgemeiner Gültigkeit wußte und auch sofort wußte, daß Worte die Einsicht in solche

Sachverhalte ausdrücken, aber auch wußte, daß sie Sachverhalte zu erfassen vermochte, bevor sie noch die zugehörigen Worte wußte, um die sie nun so eifrig zu fragen begann. So beweist gerade auch diese Erfahrung, was die biologische Theorie des Menschen nicht wahrhaben will: daß der Geist und die ihm mögliche bewußte Erkenntnis von Sachverhalten die Voraussetzung der Sprache und Symbole bilden, nicht Symbole und Worte als Lautgesten den Ursprung der menschlichen Erkenntnis und des menschlichen Geistes“ (KE 584f.).

Mit diesen Ausführungen *Messners* scheint allerdings noch nicht ganz klar zu sein, in welchem Fall es sich bei der allgemeingültigen Erkenntnis um eine echte Wesenserkenntnis handelt, die einen absoluten Sachverhalt zum Ausdruck bringt. Die phänomenologische Wesenheit ist noch nicht notwendigerweise die metaphysische. Unzweifelhaft will aber *Messner* in der geistigen Erfassung einen Sprung in eine höhere Realerkenntnis sehen, die über die äußeren Erscheinungen hinausreicht. Und es steht ebenso unzweifelhaft fest, daß er den Wesensoptimismus mancher Scholastiker nicht teilt, die bei jedweder Gelegenheit von Wesen sprachen. *Messner* ist zutiefst der induktiven Methode verschrieben, so daß er einen solchen Erkenntnisoptimismus nicht mitmachen kann. In vielen Bereichen anerkennt er einzig die induktive, d. h. empirische Erkenntnis, so in der Biologie, Psychologie, Soziologie u. a. Im Hinblick auf die Erkenntnis der eigenen Natur ist der Mensch allerdings gemäß *Messner* voll ausgerüstet, so daß hier die innere Erfahrung ausreicht, um zu wissen, was der Mensch im Unterschied zum Tier wesentlich ist.

Man mag vielleicht da und dort (vgl. z. B. das unten über die Autorität des Vaters in der Familie Gesagte) nicht ganz exakt herausfinden, in welchem Sinn der Terminus „wesentlich“ gebraucht wird, eines steht fest: *Messner* spricht unzweideutig von Wesen im eminent metaphysischen Sinn, wo er die Erkenntnis des Seins des Menschen im Auge hat. Aus der Seinswirklichkeit der menschlichen Natur wird, wie *Messner* (KE 164) erklärt, der Bestimmungsgrund der Sittlichkeit gewonnen. Einen treffenderen Ausdruck für die metaphysische Erkenntnisweise könnte man wohl nicht finden als „Seinswirklichkeit der menschlichen Natur“. Darin ist alles beschlossen, was zur metaphysischen Erkenntnis gehört: die Universalität und die Realität. *Messner* spricht vom wesenhaften Menschsein (KE 241), von der Wesensnatur des Menschen (KE 165). Er unterscheidet diese Natur von der Durchschnittsnatur, wie sie die empirischen Wissenschaften erkennen. Die Durchschnittsnatur ist das Ergebnis einer statistischen Erhebung. Die Wesensnatur dagegen ist das Ergebnis einer Abstraktion oder Generalisation (KE 165).

Es sei hier nur am Rande bemerkt, daß der Terminus Generalisation für die Abstraktion zu einem Mißverständnis führen könnte, weil gerade die empirischen Wissenschaften gemäß ihrer Theorievorstellung von Generalisierung sprechen,

aber darunter etwas grundsätzlich anderes verstehen als das, was unter der philosophisch verstandenen Abstraktion gemeint ist. Resultat der Generalisierung ist der Durchschnitt als Basis einer für die Zukunft voraussehbaren Entwicklung. Es handelt sich also immer noch um die tatsächliche (= konkrete) Natur, gegen die aber *Messner* die wesenhafte Natur streng unterschieden wissen will (vgl. KE 165, Anm. 18).

II. Die Methode oder der Weg zur metaphysischen Erkenntnis der menschlichen Natur

Messner wählt mit Bedacht die induktive Methode, die er mit der phänomenologischen verbindet, nicht den von der Scholastik hauptsächlich (wenngleich nicht ausschließlich) beschrittenen Weg der begrifflichen Deduktion. Die Scholastiker sind in der Ethik und auch Anthropologie vom Schöpfungsgedanken ausgegangen und haben daraus ihre Schlußfolgerungen für die menschliche Zweckordnung gezogen.

Induktiv heißt die Methode, weil sie die äußere und innere Erfahrung in Dienst nimmt. Die innere Erfahrung ist besonders der phänomenologischen Methode zugänglich, die die Bewußtseinsinhalte analysiert. *Messner* spricht darum von empirisch-phänomenologischer Methode (Naturrecht = NR 331).

Ein Beispiel dieses Vorgehens ist die Behandlung des Kausalitätsprinzips. Sowohl gegenüber *Hume* als auch gegenüber *Kant* erklärt *Messner*, das Kausalitätsprinzip sei „eine die Logik der Tatsachen selbst spiegelnde Vernunftseinsicht“ (KE 250). Ohne Kausalitätsprinzip würden die Grundfragen des menschlichen Lebens unbeantwortet bleiben. Der Mensch könnte sich selbst nicht als Ursache begreifen. Damit verstünde sich der Mensch nicht mehr als dauerhaftes Selbst, weil er nicht wüßte, wie er für eine bereits vergangene Handlung samt ihren Folgen verantwortlich sein sollte. Die Erkenntnis des Menschseins als einer substantiellen Einheit ist naturgemäß metaphysisch. Die Leugnung des Kausalitätsprinzips als eines Seinsprinzips würde den Menschen gegenüber sich selbst entfremden. Wie man leicht feststellen kann, vollzieht sich der Prozeß von der Tatsachenerklärung weg in die phänomenologische Deutung und schließlich in die Metaphysik hinein: Das Kausalitätsprinzip ermöglicht es der Vernunft, „zur Gewißheit des Daseins einer letzten Ursache unseres eigenen Daseins aufzusteigen“ (KE 251). *Messner* stellt also aufgrund der Bewußtseinsanalyse fest, daß der Mensch für sein eigenes Sein eine letzte Ursache sucht.

Die Analyse ist faszinierend. Ob sie für jeden logisch schließt, ist vielleicht eine andere Sache. *Messner* kann für seine phänomenologische Analyse ins Feld führen, daß der Mensch sich als kontingentes Wesen begreifen muß, wenn er vernünftig

und vorurteilslos urteilt, und daß er sich, wenn er sich nicht als Molekül im Weltall verstehen will, irgendwo in einer letzten Ursache verankern muß.

Der von *Messner* nicht eingeschlagene, deduktive Weg zum Kausalitätsprinzip sieht anders aus. Er beginnt bei der begrifflichen Analyse des contingens (wobei natürlich vorausgesetzt wird, daß man in der Wirklichkeit, d. h. in der Erfahrung, ein contingens feststellt). Aus seinem Begriff heraus verlangt das contingens eine Ursache: *ens contingens est ab eo quod est per essentiam*. Das Kausalitätsprinzip wird darum von dieser Sicht aus als ein analytisches Urteil a priori angesehen, während *Messner* es als synthetisches Urteil a priori bezeichnet, weil es in seinem ganzen Prozeß aus der Erfahrung gewonnen wurde (Tatsachenfeststellung, Phänomenologie des Bewußtseins).

An vielen Stellen spricht *Messner* vom sozialen Wesen des Menschen. Auch diesem Begriff geht er auf empirisch-induktivem Wege nach. Er weist auf die Unfähigkeit des Menschen hin, seine noch unvollkommene Natur ohne Kooperation mit den Mitmenschen zu vervollkommen. Das *medium demonstrationis* des Angewiesenseins des einzelnen Menschen auf die andern ist bei *Messner* die Grunderfahrung der Liebe. Empirisch-induktiv weist *Messner* nach, daß der Mensch seit seiner Geburt im Kreis der Familie diese Liebeserfahrung macht und damit feststellt, „daß die Menschen aufeinander angewiesen sind, damit ihr Leben wahrhaft menschlich und lebenswert sei“ (KE 115). Mit dieser Erklärung der Sozialnatur des Menschen hat *Messner* zugleich den Schlüssel in der Hand, um sowohl dem individualistischen wie auch dem kollektivistischen Extrem zu entgehen (KE 166 ff.).

Es erhebt sich hier die Frage, ob mit diesem empirisch-induktiven Argument der Nachweis zwingend ist, daß der Mensch „wesentlich“ sozial ist, so daß er niemals nicht-sozial werden könnte, d. h. ob es sich um eine echte Wesenserkenntnis im metaphysischen Sinn handelt. *Messner* ist ohne Zweifel dieser Ansicht, denn er erklärt im Anschluß an die Darlegungen über die Liebeserfahrung als sittliche Grundtatsache, der Mensch wisse um sich selbst, d. h. um seine Natur, aus unmittelbarer Einsicht. Damit verbindet *Messner* mit der induktiven Methode wiederum die phänomenologische, die Analyse des Bewußtseins, um zu einer metaphysischen Definition zu gelangen. Aus dieser Erkenntnis schöpft der Mensch auch, wie *Messner* eigens hervorhebt, die unmittelbare Gewißheit, daß alle Menschen die gleiche wesenhafte Natur besitzen. Die Erkenntnis der Liebe als sittlicher Grundtatsache ist, wie man im Sinn *Messners* annehmen muß, ebenfalls Objekt allgemeiner unmittelbarer Gewißheit, denn die Erkenntnis der sozialen Wesenheit des Menschen gehört nach *Messner* zur Erkenntnis der menschlichen Natur als solcher, sonst könnte die goldene Regel nicht ein (synthetisches) Urteil a priori sein.

Heute streitet an sich niemand über die soziale Natur des Menschen. Und man beschreitet durchweg den induktiven Weg, den Weg der Erfahrung. Dennoch ist es

fraglich, ob diese Induktion ausreicht, die wesentliche Sozialität des Menschen zu beweisen, wesentlich im metaphysischen Sinn. Auch mit Hinzunahme der auf phänomenologischem Weg ermittelten Liebeserfahrung als sittlicher Grundtatsache wird es schwer, von einer metaphysischen Wesenheit zu sprechen.

Damit ist nicht behauptet, daß die phänomenologisch ermittelte Erfahrung der Vernunft grundsätzlich nicht eine metaphysische Gewißheit fundieren könnte. Es ist *Messner* unbedingt zuzustimmen, daß die obersten Prinzipien, das Kontradiktionsprinzip wie auch das erste Prinzip der praktischen Vernunft echt metaphysischen Charakter haben, und zwar eindeutig aus dem Grund, den *Messner* auch nennt, weil wir weiter nicht mehr zurückgehen können. Die Sozialnatur des Menschen steht aber nicht auf der gleichen Ebene. Metaphysisch gesehen müßte der Nachweis, daß die Natur des Menschen wesentlich sozial ist, dem durch die Erfahrung zu ermittelnden Prinzip der Liebe vorausgehen.

Interessant für die empirisch-phänomenologische Methode *Messners* ist besonders sein Traktat über Ehe und Familie. Zunächst wird die Geschlechtlichkeit als Erfahrungstatsache festgestellt. Dabei supponiert *Messner*, daß diese Feststellung zugleich die metaphysische Erkenntnis einschließt, daß der Mensch entweder Mann oder Frau ist, d.h. daß die geschlechtliche Bestimmtheit zur personalen Wesenheit gehört. Nimmt man nun die phänomenologisch-metaphysische Erkenntnis hinzu, daß die Person ohne Entwürdigung niemals in den Dienst einer niederen Triebkraft genommen werden darf – eine Erkenntnis, die bei *Messner* impliziert wird –, dann kommt man zum Schluß, daß die sexuelle Verbindung nur in der dauerhaften personalen Einheit zweier geschlechtlich unterschiedener Menschen, d.h. in der unauflöslichen Einehe ihre Sinnfülle erhalten kann (NR 547).

Bemerkenswert ist noch, daß *Messner* von der Natur des Vaters spricht, indem er erklärt, daß die oberste Autorität, die in der familialen Gemeinschaft notwendig ist, von Natur dem Vater zufalle (NR 552). *Messner* gibt des näheren nicht an, auf welchem Weg er diese Erkenntnis gewonnen hat. Es ist aber anzunehmen, daß auch hier die empirisch-phänomenologische Methode Verwendung gefunden hat.

III. Was erbringt die von *Messner* angewandte Methode?

Die wenigen hier angeführten Beispiele sollten nur ein Hinweis darauf sein, in welcher Weise *Messner* eine erkenntnistheoretische Grundlage suchte, um zu echter, allgemeingültiger Wahrheitserkenntnis zu gelangen. Welches ist nun der Vorzug dieser Methode im Hinblick auf ethische, sozialetische und rechtsphilosophische Erkenntnisse?

Mit der Wahl der induktiven, empirisch-phänomenologischen Methode will *Messner* keineswegs die Deduktion ausschließen. Er anerkennt die deduktive Methode ausdrücklich (KE 232f.), denn aus einem einmal als gesicherte Wahrheit erkannten Sachverhalt lassen sich im Hinblick auf irgendwelche andere Erfahrungstatsachen Schlüsse ziehen. In den angeführten Beispielen dürfte die Deduktion sichtbar geworden sein (vgl. die Ausführungen über die Unauflöslichkeit der Ehe). Jedoch werden die Definitionen, die als Prämissen von Deduktionen dienen sollen, auf induktivem, empirisch-phänomenologischem Weg gewonnen. An sich hat man es in der aristotelisch-thomistischen Philosophie nie anders gekannt, wie *Messner* selbst betont (z.B. KE 232, Anm. 4). Man kann den Menschen als materiell-geistiges Wesen nicht definieren, ohne ihn aus der Erfahrung zu kennen. Seine Geistigkeit kann man nur feststellen, indem man die verschiedenen Operationsweisen des Menschen studiert. Von jeher hat die Scholastik die geistige Operation des Menschen typisch in der abstraktiven Erkenntnis vorgefunden.

Was ist es aber nun, was *Messners* Methode von der allgemeinen scholastischen unterscheidet?

Zunächst ist ganz offenbar, daß *Messner* den gesamten Bereich der Erfahrung komprehensiv durchforscht, indem er mit einer geradezu erstaunlichen Belesenheit die Empiriker ausschöpft, um anhand ihres Materials in Anwendung der phänomenologischen Methode zur Wesenserkenntnis vorzudringen. Aber das ist methodologisch gesehen noch nicht das Entscheidende, so bedeutsam es auch ist. *Messner* möchte die Welt zunächst innerweltlich erklären, um mit den Modernen, die der Metaphysik fern stehen, ins Gespräch zu kommen. Aus diesem Grund will er nicht den begrifflich-deduktiven Weg gehen, weil diese Methode eigentlich nur in den obersten Definitionen die Erfahrung konsultiert und dann in begrifflicher Analyse fortschreitet.

Wenn er (KE 232) die deduktive Methode als „metaphysisch-religiös“ bestimmt erklärt, dann meint er wohl unter „religiös“ nicht den Offenbarungsglauben. Die Neuthomisten sind in ihren philosophischen Überlegungen in der deduktiven Methode nicht von Glaubenssätzen ausgegangen, wohl aber, wenn es entsprechend dem Objekt zur Vertiefung nötig war, von der Existenz Gottes, des Schöpfers von Welt und Mensch. Von hier aus war es ihnen verhältnismäßig leicht, gewisse Wesenheiten sicherer zu umschreiben. Man denke an den Personbegriff. Wer die menschliche Person von der Transzendenz her sieht, braucht keine langen empirisch-phänomenologischen Analysen mehr, um zu erkennen, daß die Indienstnahme der Person zu Zwecken, die mit der Selbstentfaltung der Person nicht mehr harmonieren, eine Entwürdigung bedeutet. *Messner* ist mit diesem Gedankengang einverstanden. Er will aber mehr. Er will zugleich mit dem

Personbegriff zeigen, daß eine Entwürdigung der Person empirisch feststellbare Übel produziert, die ein vernünftiger Mensch nicht wollen kann. Mit anderen Worten: er baut jenen Teil der Lehre der natürlichen Sittlichkeit aus, den man in der Scholastik als immanente Sanktion des Sittengesetzes bezeichnete. Er baut einen Sektor der Ethik aus, den *Thomas von Aquin* unvollendet zurücklassen mußte (KE 164). Absolut neu ist die Beschränkung auf die empirisch-phänomenologische Methode im Hinblick auf die ontologisch-metaphysische Erkenntnis. Die Ausschließlichkeit dieser Methode ist gewählt nicht aus Geringschätzung der deduktiv-metaphysischen Methode – dies sei nochmals unterstrichen –, sondern aus dem Verantwortungsbewußtsein eines Wissenschaftlers, seiner empirisch eingestellten Mitwelt den Weg zur metaphysischen Erkenntnis zu erschließen, und zwar einer metaphysischen Erkenntnis, die nicht etwa wie bei manchen – auch katholischen – Autoren metaphysisch im Sinn *Kants*, sondern ganz und gar im Sinn der alten *Philosophia perennis* als abstraktive ontologische Erkenntnis verstanden ist (KE 233).

Es stellt sich nur die Frage, ob alle Probleme der Welterklärung und der Moral ihre sichere und comprehensive Lösung finden unter Verzicht auf den deduktiv-metaphysischen Weg. Gemeint sind u. a. hier die Frage nach der Letztbegründung der sittlichen Pflicht und der Definition des Gemeinwohls.

IV. Worin besteht das Sittliche?

Messner beginnt bei der Suche nach der Definition des Sittlichen nicht mit einer kategorialen Spekulation. Ihm geht es darum, das sittliche Phänomen in der Wirklichkeit aufzuweisen und von hier aus eine Erklärung wiederum des Sittlichen als Wirklichem zu finden. Damit wird seine Ethik lebensfähig. Mit der *Kantschen* Kategorie kommt das Gewissen nicht sehr weit. Sobald es in die Wirklichkeit eintritt, muß es seine eigene Kategorie verlassen und sich mit reiner Rationalität abgeben. In der Ermittlung der Tatsache des Sittlichen verfolgt *Messner* auf weite Strecken die Methode der analytischen Philosophie. Diese besondere Art der Phänomenologie ist übrigens so alt wie die europäische Philosophie. Sie kommt im großen und ganzen mit dem überein, was bei *Aristoteles* die Ermittlung der Nominaldefinition ist, d. h. die Definition der Sache aus dem Sprachgebrauch ihres Namens.

In der Interpretation des Tatsachenmaterials geht *Messner* eindeutig phänomenologisch vor. Die verschiedenen sittlichen Tatsachen müssen doch irgendwo in der praktischen Vernunft ihre einheitliche Wurzel und Erklärung finden. Das sittliche Bewußtsein muß darum Gegenstand der Überlegung werden, und zwar in der Weise, daß das herauskristallisiert wird, was das Ursprüngliche und vom Menschen

nicht Manipulierbare ausmacht, d.h. das Metaphysische des sittlichen Bewußtseins.

Im Tatsachenbereich stellt *Messner* fest, daß der Mensch, wenn er sittlich handelt, seine Rechtfertigung sucht für das, wozu er sich entscheidet. Das heißt, der Mensch handelt immer dort sittlich gut, wo er aufgrund einer unmittelbar einsichtigen Grundwahrheit handelt. Diese erste und oberste sittliche Einsicht ist als Wahrheitserkenntnis wirklichkeitsorientiert (ontologisch begründet), und sie wird zugleich als Verpflichtung zur konkreten Realisierung wahrgenommen.

Wie erklärt nun *Messner* diese beiden Elemente: 1. die unmittelbare Einsicht in die sittliche Wahrheit, 2. den Pflichtcharakter, das Soll des mit unmittelbarer Einsicht erfaßten Sachverhaltes?

V. Die Wahrheit in der praktischen Vernunft

Erinnern wir uns der grundsätzlichen metaphysischen Einstellung *Messners*, an seine Unterscheidung von metaphysischer und faktischer Natur. Mit der metaphysischen Wesenheit ist unmittelbar die Entelechie angesprochen. Von hier aus wird das Gute definiert als das Seinsvollkommene. Als solches ist es erstrebenswert. Was seinsvollkommen ist, wird somit nach der Natur definiert. *Messner* nimmt hier den Ausspruch *A. Robners* auf, der übrigens für spitzige und manchmal sogar überspitzte Formulierungen bekannt war: „Die Natur ist das Prinzip der Prinzipien und der letzte Grund aller Grundsätze“ (KE 147).

Das bonum, das der Mensch in seiner sittlichen Entscheidung zum Objekt nimmt, ist also das ens, insofern dieses die Vollkommenheit der Natur besagt. Aus diesem Grund kann das bonum ebenso in Aussagen eingefangen werden wie jede andere Wirklichkeit. Ein Unterschied in der Aussage läßt sich nicht feststellen. Das Gute des Menschen ist die Seinsvollkommenheit des Menschen. Wenn wir nun diese Seinsvollkommenheit in einen Soll-Satz formen, dann hat dies in der praktischen Vernunft seine Begründung, wovon noch die Rede sein soll.

Wer sich an dieser ontologischen Orientierung der Ethik stößt, muß erklären, ob es sittlich einerlei sei, ob der Mensch nach Vollkommenheit strebt oder nach Unvollkommenheit. Und wenn man einwendet, der Begriff „Vollkommenheit“ könne unter Umständen auch Vernichtung des eigenen Seins bedeuten, dann muß man das Rätsel lösen, warum wir einen Destrukteur der Gesellschaft bestrafen, denn er könnte im Grunde recht haben, daß unsere Vollkommenheit nur die Vernichtung unseres Seins sei. Der komplizierte Fall, daß einer im Freitod seine Vernichtung wünscht und darin seine Vollendung sieht, kann doch nur seine Erklärung in psychologischen Verwicklungen finden. Es wäre verhängnisvoll, diesen Akt zu einem spezifischen Akt sittlicher Entscheidung zu machen. Wenn es darum

geht, das Sehvermögen zu definieren, erachten wir den Blinden nicht als einen signifikanten Fall des Problems (vgl. KE 245).

Man hat manchmal den Eindruck, daß die Scheu vor der ontologischen Ethik allein dadurch motiviert ist, weil man das irrige Gewissen auf die gleiche Ebene stellen möchte wie das Gewissen, das sich an den ontologischen Strukturen orientiert. Dabei wissen wir allmählich aus reichlicher Erfahrung zur Genüge, daß das Absinken der Gesellschaftsmoral von dem, was man als Seinsvollkommenheit bezeichnet, den Untergang der Gesellschaft auf breiter Ebene anbahnt.

Messner erklärt nun, daß die Vernunft bestimmte Seinsprinzipien unmittelbar als evident erkennt. In der theoretischen Vernunft ist es das analytische Prinzip der Kontradiktion, in der praktischen Vernunft ist es das Prinzip, das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. *Messner* gibt diesem Prinzip, um seine ontologische Signifikanz klar zum Ausdruck zu bringen, die präzisere Formulierung: „Sei dein wahres Selbst als Mensch“ (KE 241). Es ist klar, daß keines der Prinzipien, auch nicht das Kontradiktionsprinzip, ohne jegliche vorausgehende Erfahrung aussprechbar ist. Bevor man das Kontradiktionsprinzip formulieren kann, muß man Seinserkenntnis haben. Daraus entsteht das „Anschauungsurteil“, daß Sein niemals Nicht-Sein sein kann. Und ebenso ist die Erkenntnis der eigenen Natur Voraussetzung dafür, daß man das Anschauungsurteil fällen kann, diese Natur müsse vervollkommen werden. Es ist anzunehmen, daß auch dieses Urteil für *Messner* ein analytisches a priori ist, denn „unsere“ Natur, um die es sich handelt, ist in unmittelbarem Anschauungsurteil als absolut erkannt. Es braucht also kein weiteres Erfahrungsmedium, um das Prinzip auszusprechen: „Sei dein wahres Selbst als Mensch.“

Dagegen nimmt *Messner* an, daß die goldene Regel nur erkennbar ist vermittelt einer zusätzlichen Erfahrung, daß nämlich alle Menschen gleich sind und somit für alle eine konkurrierende Interessenlage entsteht im Hinblick auf die Verwirklichung des existentiellen Zweckes eines jeden. *Messner* ist aber der Überzeugung, daß diese Einsicht jedem Menschen unmittelbar eingeht, so daß die goldene Regel als synthetisches Urteil a priori bezeichnet werden kann (KE 245).

Die Reichweite der synthetischen Urteile a priori hängt nun davon ab, wie weit der Mensch zur geistigen Vollentwicklung gelangt ist (KE 246). Jedenfalls sieht *Messner* in den sittlichen Elementarprinzipien, die in der Grundanlage der praktischen Vernunft verwurzelt sind, die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit begründet, so kurvenreich vielleicht die sittlichen Anschauungen der Völker auch verlaufen mögen.

Man findet in dieser Sicht der natürlichen Sittlichkeit den Gedanken wieder, den *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ ausgesprochen hat (Nr. 5): „Der Schöpfer der Welt hat die Ordnung ins Innere des Menschen eingeprägt“ (vgl. NR 135). Obwohl *Messner*, treu seiner Methode, von unten, d. h. bei der Empirie

zu beginnen und diese phänomenologisch zu deuten, den Rückgriff auf die transzendente Begründung der Sittlichkeit vermeidet, erklärt er doch andererseits in der Auseinandersetzung mit *Hans Reiner*, das sittlich Gute, das bonum honestum, sei für die Vernunftnatur das ihr in der Natur vorgezeichnete (daher objektive) und daher von Gott als Schöpfer gewollte (daher absolute) Gute im Sinne der Vollwirklichkeit dieser Natur (KE 147).

Wo immer also der Mensch aufgrund der Erfahrung feststellt, daß ein bestimmter konkreter Sachverhalt den Sinn der Vollwirklichkeit der menschlichen Natur erfüllt, reagiert er mit absolutem Urteil im Sinn der Elementarprinzipien, d.h. er erkennt etwas als wesentlich in Richtung auf die Vollverwirklichung. Nur in dieser Interpretation des *Messnerschen* Gedankens kann es mir einleuchten, warum *Messner* z. B. von der Familie annimmt, in ihr entwickle sich ein Verhaltensmuster, das vom sittlichen Bewußtsein bestätigt wird.

Um *Messner* richtig zu verstehen, muß man stets im Auge behalten, daß er die gesamte menschliche Natur, sowohl Vernunft wie Triebkräfte finalisiert versteht im Hinblick auf die Vollwirklichkeit der Natur. Aus diesem Grund will er die Naturordnung nicht als Sachordnung verstanden wissen. Er hat (NR 330) den Ausdruck „Natursachlage“, den ich im Kommentar zu *Thomas von Aquin* (Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe) gebraucht habe, kritisiert. Ich wüßte aber nicht, wie ich mich damit von *Messner* unterscheide¹. „Natursachlage“ soll heißen, daß es sich um eine objektive Ordnung handelt, die nicht vom Willen des Menschen bestimmt ist, daß man beispielsweise nicht sagen kann, etwas sei natürlich geboten, weil es der vom Menschen geschaffenen Situation entspricht. Wenn *Thomas von Aquin* in der *Moral* von *naturaliter*, *secundum naturam* oder in ähnlichen Ausdrücken spricht, dann handelt es sich immer um die *natura humana*², zu der hin etwas beurteilt wird. Das heißt, es wird ein Handlungsobjekt danach beurteilt, inwieweit es den Anlagen der menschlichen Natur entspricht, wobei jede willentliche Vorausbestimmung ausgeklammert ist. Dies als „Natursachlage“ zu bezeichnen, scheint mir angemessen. Die *Entelechie* ist darin mitenthalten. Ob man nun sagt, die sittliche Ordnung bestehe in den der Natur des Menschen entsprechenden Zwecken, oder ob man verkürzt sagt, die Natur des Menschen (metaphysisch verstanden) sei die Norm der sittlichen Handlung, spielt keine große Rolle. *Messner* selbst sagt (NR 69), die *Naturrechtsethik* verweise die praktische Vernunft an die Erkenntnis der menschlichen Natur. Ich würde sogar vorziehen, von der *natura*

¹ Nach Lesung meines Manuskripts hat Prof. MESSNER sich mit meiner Darlegung einverstanden erklärt.

² MESSNER bemerkt (NR 330, Anm. 27), der Ausdruck *natura humana* sei bei THOMAS kein geläufiger Ausdruck. Das stimmt zwar. Doch sind seine Ausdrücke „*naturaliter*“, „*secundum naturam*“ usw. nur im Sinn der *natura humana* als Norm zu verstehen. „*Naturaliter*“ besagt an verschiedenen Stellen allerdings auch: spontan, ohne willentliche Anstrengung und ähnliches.

humana als Norm zu sprechen³, weil Ziele und Zwecke zu ihrer Beurteilung einer Norm bedürfen und eigentlich nicht eo ipso Norm sind. Was nicht in der Entelechie der menschlichen Natur liegt, darf nicht Ziel der Handlung sein.

Messner möchte seine Auffassung vom natürlichen Sittengesetz insofern von der des hl. *Thomas von Aquin* abheben, als *Thomas* beim Naturgesetz auf die allerersten Prinzipien abstellt. *Messners* Konzeption des Naturgesetzes reicht weiter, darum seine Theorie von den synthetischen Urteilen a priori. Die Erkenntnis des elementaren Naturrechts, weil an das Streben des Menschen nach vollmenschlicher Existenz gebunden, ist seinsbedingt, mit dieser Erkenntnis der sittlichen Vernunft als der für das eigentlich menschliche Verhalten maßgebenden Instanz werden die konkreten Gewissensimperative erschlossen (NR 332). „Dieses Ineinander von Seinsordnung und Vernunftordnung ergab die Folgerung, daß die allgemeinen Naturrechtsprinzipien synthetische Urteile a priori sind“ (NR 332).

Das alles sei unbestritten. Es sei aber auf eine Nuance der thomasischen Konzeption hingewiesen, um die Auffassung *Messners* distinkter herauszuarbeiten. Warum hat sich *Thomas* mit dem „naturaliter“ so eng an die allgemeinsten Prinzipien gehalten, wenn er vom Naturgesetz spricht? Für ihn stand im Vordergrund der Gedanke, daß etwas naturaliter geschieht, wenn es spontan, ohne große Mühe geschieht, so daß jeder Mensch es ohne weitere Reflexion und naturnotwendig tut. Sobald der Mensch einen logischen Diskurs anwenden muß, schwächt sich das naturaliter ab. Dies hindert andererseits nicht, daß etwas, was nicht naturaliter ermittelt wird, dennoch eine natura rei sei. Dies wird deutlich in der Darstellung des Rechts auf Privateigentum. Das Privateigentum ist gemäß *Thomas* nicht vom Naturgesetz vorgeschrieben, weil die Güterwelt als solche nicht auf Privatbesitz, sondern auf die allgemeine Nutzung hingeordnet ist. Die Privateigentumsordnung muß erschlossen werden, und zwar im Zusammenhang mit der Empirie. Dennoch kann *Thomas* die Privateigentumsordnung, obwohl eine menschliche Institution, Naturrecht nennen, weil sie im Zusammenhang mit der Empirie den Zweck der Güternutzung erfüllt. Gemäß der *Messnerschen* Formulierung würde man sagen, die Privateigentumsordnung sei naturgesetzlich im Sinn eines synthetischen Urteils a priori. Dagegen ist nichts einzuwenden. Sachlich sehe ich keinen Unterschied. Wenn *Thomas* den Ausdruck „synthetische Urteile a priori“ gekannt hätte, hätte er ihn hier verwenden können. Sachlich sagt er bei anderer Gelegenheit dasselbe (I-II 94,4): Obwohl die Germanen die Räuberei nicht als sittenwidrig ansahen, so ist sie doch gegen das Naturgesetz. Was heißt dies anderes, als daß die Vernunft an sich erkennen könnte und mußte, daß Räuberei sittenwidrig ist, daß also – mit *Messnerscher* Formulierung – der Mensch aufgrund eines synthetischen Urteils a priori fähig ist, Räuberei als sittlich schlecht zu erkennen?

³ Von Prof. MESSNER am Rand meines Manuskriptes vermerkt: „richtig!“

Die *Messnersche* Formulierung hat den Vorzug, daß sie von der natürlichen Kapazität der praktischen Vernunft im Hinblick auf die Definierung der existentiellen Zwecke ausgeht. Alle anderen Elemente wie kultureller Entwicklungsstand, psychologische Hemmungen des Erkenntnisvermögens usw. sind akzidenteller Art. Sie können also in der Betrachtung dessen, was Naturgesetz oder natürliche Sittlichkeit besagt, nicht ins Gewicht fallen, so wichtig sie vielleicht für die Pädagogik des einzelnen und der Gesellschaft sein mögen. Bei *Thomas* wird ein Element eingeführt, das psychologischer Natur ist (spontan, facilliter), also eigentlich aus der metaphysischen Betrachtung der praktischen Vernunft herausfällt. In diesem Sinn ist *Messner* recht zu geben: „es scheint uns, für die Naturrechtslehre . . . alles darauf anzukommen, zu zeigen, wie sie zu ihren Begriffen Natur, Natur des Menschen, *natura humana*, Naturgesetz, Natur der Sache, Seinsordnung und damit zu dem Bestimmungsgrund von ‚wahr‘ und ‚richtig‘ im logischen Prozeß des sachgebundenen Folgerungsverfahrens kommt. Das ist nur möglich durch die eingehende empirisch-phänomenologische und ontologisch-metaphysische Durcharbeitung der erwähnten Begriffe, namentlich des Begriffes der menschlichen Natur und des Begriffes des Naturgesetzes, weshalb wir uns damit so eingehend befassen zu müssen glaubten“ (NR 330f.).

VI. Der Pflichtcharakter der sittlichen Erkenntnis

Der Pflichtcharakter der sittlichen Erkenntnis kann nach *Messner* nur aus der inneren Beziehung der natürlichen Triebkräfte, d. h. des natürlichen Glücks- und Vollkommenheitsstrebens des Menschen zur praktischen Vernunft erklärt werden. Der Gesetzescharakter ist in die Seinsbeschaffenheit der Strebekräfte und der praktischen Vernunft einverwoben. Wie das Tier seinen Trieben folgt, so folgt der Mensch, wenn er seine Freiheit vernunftgemäß einsetzt, den in seiner Natur beschlossenen ontischen Zwecken. „Das sittliche Naturgesetz ist Gesetz in beiden Bedeutungen, es ist naturbedingte Wirkweise sowie auferlegte Norm“ (NR 94). In der Tat ist diese Konzeption die einzige Möglichkeit, von einem Naturgesetz zu sprechen. *Kurt Weinke* (Rationalität und Moral, Graz 1977) hat in seiner Habilitationsschrift an dieser engen Bindung, ja Einheit von Naturgesetz im naturwissenschaftlichen und im moralischen Sinn kritisiert, es sei unmöglich, eine Description und eine Präscription zu vermischen (114). Er wendet sich hierbei speziell gegen *Messner*. Er hat allerdings *Messner* sehr schlecht gelesen und auch sonst von den einschlägigen Werken über das Naturrecht keine Notiz genommen. Als Schüler von *E. Topitsch* sieht er Ideologie überall dort, wo die empirische Wirklichkeit überschritten und Aussagen gemacht werden, die von anderen als wahr angenommen werden sollen. Die „Vermischung“ von Naturgesetz und Sittengesetz, wie sie

Messner sieht, sollte eigentlich gerade den Ideologiekritikern sympathisch sein, denn damit wird das Sittengesetz aus dem vermeintlichen Normenhimmel in die erfahrbare Wirklichkeit hereingeholt. Die Ideologiekritiker werden sicherlich ebenfalls der Auffassung sein, daß der Selbstmord der Selbstliebe widerspricht, die doch das Natürlichste vom Natürlichen ist. Wenigstens war ihr Meister *Kant* dieser Meinung (vgl. KE 54). Das ist aber im Grunde nichts anderes als die Identifizierung des moralischen Gesetzes mit dem Naturgesetz. Warum soll man, wenn man einmal auf diesem Standpunkt steht, die Analyse der menschlichen Strebekräfte nicht induktiv-phänomenologisch weiterverfolgen bis hinein in die metaphysische Schicht? *Messner* hat dies getan, und das ist seine Stärke.

Grundlegend ist, daß die Vernunft diese Gesetze, die der Mensch in seiner Natur in sich trägt, als gegeben erkennt, sie also nicht autonom konstruiert. Damit ist zugleich implicite eine übermenschliche Autorität anerkannt, wie immer man diese nennen mag. *Messner* spricht bei dieser Gelegenheit von der Theonomie der sittlichen Ordnung (NR 95). Er findet diese Theonomie in phänomenologischer Analyse der menschlichen Strebekräfte und der Naturanlage der praktischen Vernunft vor. Sein Ausgangspunkt ist also nicht die Existenz Gottes entsprechend seiner Grundtendenz, induktiv-metaphysisch vorzugehen.

VII. Ist Messners Naturrechtslehre eine Rechtsgüterlehre?

Da der Begriff der „Rechtsgüterlehre“ in der modernen Auseinandersetzung über das Naturrecht eine Rolle spielt, sei kurz auf die Frage eingegangen, ob *Messners* Naturrechtslehre eine Rechtsgüterlehre sei. Zur Beantwortung dieser Frage muß man den eigenen Standpunkt definieren, von dem aus man den Begriff formuliert hat. Wer auf dem Standpunkt der Autonomie der Vernunft steht, muß *Messners* Naturrechtskonzeption als eine Rechtsgüterlehre bezeichnen, wobei allerdings nur ein Teil seiner Lehre vom Naturgesetz erfaßt ist, nämlich das Objekt der praktischen Vernunft, nicht aber die praktische Vernunft selbst, auf die *Messner* ebenso großen Wert legt wie auf die „Güter“, nämlich die existentiellen Zwecke der menschlichen Natur.

Nimmt man den Standpunkt des Metaphysikers ein, dann könnte man vielleicht (!) jene Naturrechtslehre als eine „Rechtsgüterlehre“ bezeichnen, die deduktiv-metaphysisch vorgeht. Man könnte etwa an das zweibändige (übrigens wertvolle und in vielem unüberholte) Werk von *Theodor Meyer* „Institutiones iuris naturalis“ und an die sich ganz an *Meyer* anlehrende Moralphilosophie von *V. Cathrein* denken. Von dem Unterschied zwischen der induktiv-metaphysischen und deduktiv-metaphysischen Methode war bereits die Rede. Es ist unleugbar, daß die deduktiv-metaphysische Methode leichter zu sogenannten natürlichen Insti-

tutionen gelangt als die induktiv-metaphysische Methode. Am Beispiel des Privateigentumsrechts sei dies verdeutlicht. Man kann das Privateigentum aus dem (selbstverständlich aus der Erfahrung gewonnenen) Begriff der Person ableiten, wie es *Locke* und übrigens (in etwas abgewandelter Weise) auch die Enzyklika *Rerum novarum* getan haben. Damit erscheint das Privateigentum unmittelbar als eine naturrechtliche Institution, die ohne Zweifel ein Rechtsgut ist. Im anderen Fall, d. h. gemäß der induktiven Erklärung, nimmt man, eine metaphysische Prämisse (die natürliche Zweckordnung der Güter) voraussetzend, den Weg über die Empirie (Verhaltensweise der Menschen im Umgang mit den Gütern). In diesem Fall hat man keine naturrechtliche Institution wie im ersten. Man kann also hier weniger von einer Rechtsgüterlehre sprechen.

Ich halte aber den Begriff der Rechtsgüterlehre nur für begründet, wenn man von der Voraussetzung der Autonomie der Vernunft ausgeht. Von da aus erscheint mir allerdings jede ontologische Naturrechtslehre als eine Rechtsgüterlehre. Ich meine, die Geister sollten sich nicht um den Begriff der Rechtsgüterlehre streiten, sondern um den Standpunkt den sie einnehmen, ob sie transzendental oder ontologisch denken. Dann weiß man wenigstens, wo jeder steht.

Autonomie gibt es nur in der intelligiblen Welt. In der Wirklichkeit ist sie nicht auffindbar. Dies hat *Kelsen* in strenger Durchführung der Trennung von Sein und Sollen in seinem posthum erschienenen Werk „Allgemeine Theorie der Normen“ (Wien 1979, 258) deutlich gemacht: „Die ‚Vernunft des praktischen Vermögens‘ – die, wie *Kant* immer wieder betont, ‚Wille‘ ist – soll Einfluß auf den ‚Willen‘ – den empirischen Willen der Menschen – haben (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademieausg., Bd. IV, S. 396). Es besteht ein unverkennbarer Dualismus zwischen dem vollkommenen gesetzgebenden Willen der praktischen Vernunft und dem unvollkommenen empirischen Willen des Menschen. Soll das Prinzip der Autonomie aufrecht erhalten werden, muß die praktische Vernunft als gesetzgebender Wille ihren Sitz im empirischen Menschen haben. Gerade das aber ist nicht möglich, denn diese praktische Vernunft muß frei, das heißt zwar kausal den menschlichen empirischen Willen bestimmend, aber selbst nicht kausal bestimmt sein. Eine solche Freiheit kann es aber in der empirischen Welt nicht geben. Sie kann – wenn überhaupt – nur in einer intelligiblen Welt gedacht werden, kann nur dem Menschen als intelligiblem Wesen, dem Menschen an sich, nicht dem empirischen Menschen, nur einem intelligiblen, nicht einem empirischen Willen zukommen.“

VIII. Die Lücke, die die induktiv-metaphysische Methode
im Gesamt der Naturrechtslehre hinterläßt

Daß die Methode, die *Messner* in seiner Naturrechtslehre anwendet, berechtigt ist und zu einsichtigen Ergebnissen führt, bleibt unbestritten. Es steht nur zur Frage, ob diese Methode alle gesellschaftlichen Probleme, die uns gestellt sind, beantworten kann. Ist sie z. B. in der Lage auf die *Hegel-Marx*sche Problemstellung eine Antwort zu geben? Das heißt, kann sie Gesellschaft begründen, ohne diese als Gründung der Individuen zu begreifen? Anders formuliert: ist sie in der Lage, das Gemeinwohl, vor allem das Gemeinwohl der Menschheit als das höchste Wohl zu begreifen? *Messner* wird diese Frage mit einem unbedingten Ja beantworten. Gerade was das Gesamtwohl der Menschheit angeht, kann er auf zahlreiche Ausführungen hinweisen.

Messner kommt zum Gemeinwohl aufgrund der goldenen Regel (KE 114f.). Er findet in *Augustin* einen Gewährsmann hierfür. Andererseits hat derselbe *Augustin* erklärt, daß sich die Vollkommenheit eines Menschen danach ermesse, ob er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorziehe. So in der *Regula Augustini*: „Quanto amplius rem communem quam propria vestra curaveritis, tanto amplius vos proficere noveritis⁴.“ *Messner* wird antworten, daß dies die typische Einstellung der Liebe sei, worauf übrigens *Augustin* an der zitierten Stelle auch hinweise. Sowohl aus seiner Schrift „Das Gemeinwohl“, als auch aus seinen Werken „Naturrecht“ und „Kulturethik“ gewinnt man den Eindruck, daß das Gemeinwohl das Wohl ist, das alle Gesellschaftsglieder im Bewußtsein ihrer gegenseitigen Verantwortung konstituieren müssen. Zugegeben, wie wird aber die gegenseitige Verantwortung definiert? Ist es die goldene Regel, also ein Verhaltensprinzip, das das Objekt bestimmt, etwa im Sinn des Fairneß-Prinzips von *J. Rawls*? Verhaltensprinzipien wie Liebe, Toleranz, Fairneß können metaphysisch nur begründet werden, wenn man sie an einem metaphysischen Wert orientiert. Der gesellschaftliche Wert, d. h. das Gemeinwohl muß also den Verhaltensdiktaten vorgeordnet sein. Erst von da aus kann man die Interessen definieren, die eine so entscheidende Rolle in *Messners* Sozialethik spielen. Gewiß können in keiner Sozialethik die individuellen Interessen vernachlässigt werden. Es kommt aber darauf an, ob sie auf der Ebene der ersten Prämisse stehen oder ob sie nicht vielmehr in den Untersatz gehören, der a priori einem höheren Prinzip, nämlich dem des Gemeinwohls untergeordnet ist.

Messner will dem Gemeinwohl in keiner Weise die ethische Bewandtnis abstreiten. Versteht er doch Gemeinwohl als allseitig verwirklichte Gerechtigkeit. Die Frage ist nur, ob sich der Begriff der Gerechtigkeit mehr der kommutativen Gerechtigkeit annähert oder ob er ein Ganzheitsbegriff ist, von dem aus die

⁴ Die *Regula Sti. Augustini* ist eine Zusammenstellung von Texten aus Briefen des HL. AUGUSTINUS.

kommutative Gerechtigkeit und damit die subjektiven Rechte erst erklärbar werden. Im formalen Sinn hat *Kelsen* diesen Gedanken unterstrichen, indem er erklärte, daß das Rechtsdenken nicht bei den subjektiven Rechten beginnen könne, weil sich diese erst aus der Rechtsordnung als Ganzem ergeben. Gewiß sieht auch *Messner* im Gemeinwohl grundsätzlich die Ordnung: die Ordnung, die allen Gesellschaftsgliedern das gehörige Maß der Selbstverwirklichung ermöglicht. Es kommt aber darauf an, auf welchem Weg dieser Begriff der Ordnung gewonnen wird. Wenn ich richtig sehe, dann steht bei *Messner* am Anfang der einzelne Mensch mit seinen Strebungen und Interessen. Diese müssen, da jeder Mensch seine eigenen Strebungen und Interessen hat, in ein Ordnungssystem gebracht werden. Der Begriff der Ordnung ergibt sich also erst, nachdem man über die subjektiven Rechte nachgedacht und darüber reflektiert hat, wie sie in einem Ordnungsganzen bestehen können. Anders sieht die Logik aus, wenn man vom Begriff der Ganzheit ausgeht und sich zunächst die gesamte Menschheit vorstellt, in der der einzelne ein Teil ist, der eine bestimmte Funktion zu erfüllen hat, die zugleich seine Vollkommenheit sein soll.

Kein Zweifel, daß ich mich mit dieser Kritik an der Gemeinwohlaufassung *Messners* sehr nahe an die holistische Konzeption *Hegels* und *Marx'* heranwage. Doch ist die Gesellschaft und vor allem die Menschheit als Ganzheit, der ein eigener Wert zuzuerkennen ist, auch ohne den Naturbegriff *Hegels* und *Marx'* faßbar, indem man auf deduktiv-metaphysischem Weg die apriorische Integration der Person in ein göttlich institutionalisiertes Gemeinwohl erkennt.

Messner beweist eine große Sympathie zur Sozialethik von *Luigi Taparelli*. Nicht, daß er etwa von diesem großen Sozialdenker abhängig wäre, dafür ist *Messner* ein viel zu selbständiger Denker. Diese Sympathie beweist aber ebenfalls, wie sehr *Messners* Sozialethik in ihrem Ansatz einen – mit Vorsicht sei dies gesagt – „individualistischen“ Eindruck macht. Es ist bekannt, daß *Taparelli* stärkstens der liberalen Umwelt seiner Zeit verpflichtet war. Er hatte im Drang der Aufgaben, die ihm gestellt waren und zu deren Lösung er keinen gleichwertigen Gesprächspartner hatte, keine Zeit, die Tradition, vor allem *Thomas von Aquin* zu studieren. Seine Philosophie trägt deutlich die Spuren des Individualisten *Christian Wolff*, wie *Marcel Thomann* nachweisen konnte. Bei *Taparelli* erscheint das Gemeinwohl wie ein *deus ex machina*. Sein großangelegtes Lehrbuch, das von den Päpsten bis zu *Pius XII.* als das vorbildliche Lehrbuch für die Theologen gepriesen wurde, beeinflusste maßgebend die Gesellschaftskonzeption *Leos XIII.* Auf der Grundlage seiner sozialetischen Denkweise entstand die Lehre vom Eigentum als einem Urrecht der Person (*Rer. nov.*). Die alte, mehr kosmische Doktrin der Priorität der Ganzheit, wie sie noch bei *Thomas von Aquin* deutlich sichtbar ist, trat nur im Gewand der „sozialen Belastung“ in Erscheinung. Die Formulierung ist ohne Zweifel

äußerst praktisch. Nur ist sie, wenn man sie als Formulierung der obersten Prämisse betrachtet, nicht systematisch. Die Enzyklika brauchte diese Systematik nicht herauszustellen. Es scheint aber, daß man sie in einer Gesamtdarstellung sozialetischen Denkens nicht übergehen kann.

Weil *Messner* das Gemeinwohl – konsequent zu der induktiv-phänomenologischen Methode – im Bewußtsein des Einzelmenschen verankert, gelingt es auch nicht, den normativen Charakter der Autorität logisch zu fassen. Wenn die Autorität normative Kraft haben soll, muß sie wiederum aus einer Rechtsnorm stammen, bis sie schließlich in einer absoluten Autorität ihre Legitimierung findet. Weil *Kelsen* (mit *Kant*) die oberste, ungeschaffene Autorität nicht annehmen konnte, war er gezwungen, die erste, absolute Norm hypothetisch zu setzen. Das seinsbestimmte Gemeinwohl, in dem *Messner* die Autorität verwurzelt sein läßt (NR 288), begrenzt oder umschreibt wohl die Kompetenz, es kann aber die Kompetenz nicht vermitteln. Hier kann man nicht umhin, auf die deduktiv-metaphysische Methode zurückzugreifen, die ja übrigens von *Messner* voll und ganz anerkannt wird.

Messner hat sich mit Absicht auf die empirisch-phänomenologische Methode beschränkt. Er hat damit der naturrechtlich orientierten Ethik, Sozialethik und Rechtsphilosophie einen Akzent verliehen, den sie dringend brauchten, um in der modernen Diskussion bestehen zu können. Was ich als Lücke empfinde und zum Ausdruck brachte, muß hingenommen werden. Denn eine Vermischung der beiden Methoden hätte seiner Gesamtdarstellung mehr geschadet als genützt.

DER UNZERSTÖRBARE KERN DER NATURRECHTSLEHRE*

Ein Rechtsphilosoph oder Jurist, der heute in der wissenschaftlichen Welt noch ernst genommen werden will, darf auf keinen Fall von Naturrecht sprechen. Zunächst schon allein deswegen, weil diese Rechtserklärung nun schon eine so lange Geschichte hinter sich hat, daß es sich nicht mehr schickt, sie aufzuwärmen, nachdem es viele andere Modelle gibt, die moderner erscheinen. Die Reine Rechtslehre, die einmal hoch im Kurs war, wird ebenfalls bereits ins Museum der Geschichte geschickt, obwohl sie die einzige Rechtsbegründung bietet, die die Trennung von Sein und Sollen, auf die doch beinahe alle heutigen Rechtsbegründungen so großen Wert legen, konsequent durchführt. Für einen Naturrechtler ist die Reine Rechtslehre die sympathischste Rechtstheorie. Der Naturrechtler braucht nämlich bei der Reinen Rechtslehre nur das Vorzeichen zu ändern und er befindet sich in der gleichen Logik. Wenn ich neben *Thomas von Aquin* einen anderen in der Logik gleichwertigen Rechtsphilosophen stellen müßte, käme für mich nur *Kelsen* in Frage. Da die Logik *Kelsens* entsprechend seiner eindeutigen und unmißverständlichen Trennung von Sein und Sollen in der Anwendung auf die Wirklichkeit in den Positivismus hineinführt, sträuben sich natürlich die Vertreter der Trennung von Sein und Sollen heute, die reine Form dieser Trennung von *Kelsen* zu übernehmen. Es ist nicht mehr modern, Positivist zu sein. So greift man zu einem Brocken aus der Naturrechtslehre, die man allerdings mit einem soziologischen Gewand umhüllt. Diejenigen, die am Weltkongreß für Rechts- und Sozialphilosophie in Basel (1979) dem Vortrag über die analytische Rechtsphilosophie gefolgt sind, werden sich noch gut erinnern, wie dieses Flickwerk aussieht. In der Diskussion fragte ein Interpellant mit Recht, worin nach diesen Ausführungen noch die analytische Rechtsphilosophie bestehe. Und ein Vertreter der marxistischen Rechtstheorie sagte zynisch: „Wir haben die Kränze vergessen, um sie auf das Grab der analytischen Rechtstheorie zu legen.“ *Kelsen* war ehrlich genug, um zu erklären, daß er mit seiner Rechtstheorie die Lebensfragen der Gesellschaft nicht meistern könne, noch wolle. Dieses Anliegen gehöre in einen anderen Bereich, nämlich in den der Politik, die die gesellschaftlichen Ziele zu bestimmen habe. Im gesellschaftlichen Raum, also dort, wo reale Lebensent-

* Vortrag, gehalten auf Einladung der Westfälischen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) an der Universität Münster am 12. Juni 1980.

scheidungen getroffen werden müssen, stand für *Kelsen* ebenfalls wie für alle Menschen, denen am Lebensglück etwas liegt, fest, daß die westliche Demokratie erträglicher ist als die sowjetische Parteidiktatur, d. h. daß das Recht der westlichen Demokratien im Hinblick auf die Erwartungen der Menschen gerechter ist als das Recht der Sowjets. Aber die Gerechtigkeit gehört nun einmal nicht in das Konzept der Reinen Rechtslehre.

Die Rechtstheoretiker können sich in der heutigen politischen Welt die rein intellektuell konstruierte Theorie der Reinen Rechtslehre mit ihrer strengen Trennung von Sein und Sollen nicht mehr erlauben. Die Rechtswissenschaft folgt dem allgemeinen Trend, ihre Theorie im Hinblick auf die Praxis des Lebens zu gestalten, und dazu taugt nun einmal die Reine Rechtslehre nicht. Wie sehr die sozial relevanten Lehrfächer von der Formalisierung ihres Objektes abkommen, läßt sich wohl nirgendwo deutlicher erkennen als in der Wirtschaftswissenschaft, wo man sich – allerdings etwas verspätet – bemüht, eine politische Ökonomie aufzubauen, die alle sozialen und vitalen Ingredienzen der praktischen Wirtschaft in das wirtschaftswissenschaftliche Konzept einzubauen sich bemüht. Im übrigen war die Rechtswissenschaft in Deutschland im Zuge der Bewältigung der Vergangenheit gezwungen, sich von einer Rechtstheorie abzuwenden, die die Gefahr des Rechtspositivismus in sich birgt. Andererseits durfte sie auch nicht allzu naturrechtlich aussehen, weil auch das Naturrecht – wenigstens in einer bestimmten Version – einer solchen Gefahr ausgesetzt sein kann. Darum hat man es vermieden, die existentiellen Elemente, die man ins Recht einbauen wollte, als naturrechtliche zu bezeichnen. Dennoch zeugen diese Elemente von nichts anderem als von naturrechtlichem Denken. Davon soll zunächst im folgenden die Rede sein.

I. Die naturrechtlichen Implikationen im modernen Rechtsdenken

Naturrechtliches Denken ist dadurch gekennzeichnet, daß es existentielle Anliegen und Erwartungen in das Recht einbaut, und zwar in der Weise, daß es bei Fehlen dieser existentiellen Elemente diesem Recht zwar nicht seine positive Geltung abstreitet, denn diese ist so lange unleugbar, als die Rechtsfolge erzwungen werden kann, vielmehr in der Weise, daß das bestehende Recht in irgendeiner Form als Unrecht bezeichnet werden muß, dem abzuhelpen eine Rechtsreform als dringlich bezeichnet wird. Recht ist definitionsgemäß erzwingbare soziale Norm. Um diese Definition kommt auch der Naturrechtler nicht herum. Die Erzwingbarkeit ist aber mit dem Hinweis auf die staatliche Macht, die Polizeimacht, nicht ausreichend bestimmt. Die Rechtsnorm muß zugleich die existentiellen Erwartungen der Bürger aussprechen, sonst müßte der Gesetzgeber mit dem Widerstand

der Bürger rechnen. Dieser braucht sich nicht notwendigerweise in der Form des aktiven Widerstands zu äußern. Es genügt schon der stille, passive Widerstand. Wie unwirksam die wirtschaftlichen Planungen der staatlichen Behörden sein können, beweisen die Planungsdefizite der kommunistischen Länder. Es gehört zur zentralen Idee der Naturrechtslehre, diese existentiellen Zwecke, konzipiert durch das Gewissen des Menschen, als grundlegendes Element der Zwangskraft der rechtlichen Norm zu betrachten. Kurzfristig mag die Polizeigewalt des Staates diesem Element überlegen sein. Auf lange Sicht befindet sich aber das Gewissen, d. h. das Wertempfinden der Bürger am längeren Hebel. Die einzelnen naturrechtlichen Theorien unterscheiden sich entsprechend den unterstellten Normen, gemäß denen das Bewußtsein von existentiellen Anliegen und Erwartungen bestimmt wird, also geltendes Recht als Unrecht bezeichnet wird. Eingeleitet wurde das Bemühen, existentielle Zwecke im Recht zu verankern, durch die Statuierung von *Grundrechten* als Verfassungsgrundlage wie überhaupt durch die Erstellung von Menschenrechtskatalogen. Die Gründer der Bundesrepublik Deutschland wollten Rechte formulieren, die sie als unantastbar auszeichneten. Zum Erweis, daß es sich um vorstaatlich gedachte, naturgemäß im positiven Gesetz oder in der Verfassung erst kontrollierbare und gesellschaftlich gültige Rechte handelt, erklärten sie in der Präambel, daß sie im Bewußtsein ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen handeln.

Die allgemeine Menschenrechtserklärung der UNO war nicht anders gedacht als ein Katalog von Rechten, die jeder Staat als rechtliche Präambel des Rechtslebens anerkennen mußte, um in die Gemeinschaft der Staaten aufgenommen zu werden. In den Diskussionen über die Menschenrechte, die zur Vorbereitung der Menschenrechtserklärung in Genf geführt wurden, ging es um nichts anderes als um die Verwirklichung des Gedankens von natürlichen Rechten des Menschen. Daß man sie nicht Naturrechte nannte, kommt einzig daher, daß man sich über den Begriff der Natur nicht einig werden konnte. Der Ausdruck natürliche Rechte fiel in einer denkwürdigen Abstimmung durch, weil der Begriff der Natur zu sehr umstritten war. Statt zu definieren, daß der Mensch von Natur frei ist, wurde formuliert, er sei von Geburt frei und mit bestimmten Rechten begabt. Vom normativen Gesichtspunkt aus war diese Formulierung nicht glücklich, weil damit der Normcharakter in einem biologischen Vorgang begründet wurde. Nach Meinung der Mehrzahl der Teilnehmer war immerhin genügend zum Ausdruck gebracht, daß es sich um vorstaatliche Rechte handle, d. h. um Normen, ohne die die staatliche Ordnung keine Anerkennung finden sollte. Doch hatte man sich gerade darin gewaltig getäuscht. Denn der biologische Vorgang der Geburt vollzieht sich bereits in einer staatlichen Gemeinschaft. Die marxistisch eingestellten Vertreter, für die die Geburt des Menschen der Beginn des Lebens in einer

bestimmten staatlichen Verfassung darstellt, so daß sich seine Existenz ohne diesen staatlichen Bezug überhaupt nicht denken läßt, konnten sich mit dieser Formulierung überaus zufrieden geben, dies um so mehr, als die Vervollkommnung der menschlichen Existenz doch nur in der Integration in die staatliche Gemeinschaft geschehen kann. Und diese staatliche Gemeinschaft ist nun einmal der Staat, in dem der Mensch geboren wurde. Ganz deutlich erhielt dieser Gedanke dann seine Formulierung in Art. 29, in dem erklärt wird, daß der Mensch auch Pflichten gegenüber der Gemeinschaft habe und daß diese Pflichten durch das Gesetz umschrieben werden. Die Menschenrechte der Erklärung der UNO verloren damit ihren vorstaatlichen Charakter. Es darf daher nicht wundernehmen, daß in den sozialistischen Staaten die Menschenrechte nur im Sinn von Rechten innerhalb der sozialistischen Gesellschaft gelten können. Wörtlich heißt es bei *Hermann Klenner*, dem Präsidiumsmitglied des DDR-Komitees für Menschenrechte: „Wer Grundrechte (oder Grundwerte) als vorgegeben hinnimmt, wer sich vor dem Versuch weigert, sie aus einer Gesellschaftsanalyse abzuleiten, bestreitet schließlich auch, daß sie überhaupt einer rational-logischen Begründung fähig sind¹.“ *Klenner* argumentiert folgendermaßen: Die Menschenrechte entstanden vom normativen Gesichtspunkt aus aufgrund theologischer Basissätze, nachweislich an der Konzeption der Gewissensfreiheit als der Mutter aller anderen Rechte. Mit der Absage an die Theologie müßte man für die Autonomie einen empirischen Beweis antreten. Dieser ist aber nur durch gesellschaftliche Analyse möglich. Diese müßte über die geschichtlich gegebene Gesellschaft, also über die kapitalistische Gesellschaft hinausreichen, d. h. es müßte für diese Analyse ein Standpunkt gewonnen werden, der eine zeitungspannende Sicht ermöglicht. Diese aber kann nach Auffassung des marxistischen Autors nur der dialektisch-historische Materialismus bieten. Da der bürgerlichen Philosophie dieser Standpunkt fremd ist, verbleibt sie in ihrem engen geschichtlichen Rahmen. Darum erklärt *Klenner*: in den bürgerlichen Menschenrechtsvorstellungen „artikulieren sich die Interessen einer gegenüber dem Feudalismus gewiß fortschrittlichen, aber eben einer bürgerlichen Gesellschaft, und das ist eine Gesellschaft, die auch auf Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch Menschen beruht“².

Die marxistische Interpretation der Menschenrechte mag ideologisch gefärbt aussehen. Doch ist diese Interpretation möglich aufgrund der Ersetzung des Begriffes Natur durch den der Geburt. Aber für die Begründung der Freiheit aus der Natur bestand in den Vorbereitungssitzungen in Genf keine Chance. Ich selbst habe mich für eine abstrakte Fassung, wenn man so will: für eine beschränkt meta-

¹ Menschenrechte – Anspruch und Wirklichkeit, DDR-Komitee für Menschenrechte, Schriften zur Information, 4/78, 9.

² a. a. O., 7.

physische Fassung des Begriffes Natur eingesetzt, obwohl es mir klar war, daß dafür wenig Aussicht bestand. Ich sah aber und sehe heute noch keine andere Alternative zur marxistischen Interpretation.

Der Argumentation *Klenners* ist zugute zu halten, daß die Menschenrechte nur durch positive, d. h. staatliche Artikulierung, sei es aufgrund gesellschaftlichen Konsenses, sei es durch staatliche Kodifizierung Geltung erlangen. Der Mensch ist immer sozial gebunden, auch in seiner Individualität. Seine sogenannten vorstaatlichen Rechte sind zunächst lediglich aus dem Menschenbild sich ergebende sozial-ethische Forderungen an die Zwangsgewalt des Staates, also eigentlich Ordnungserwartungen der Gesellschaft. Das Recht auf Arbeit ist z. B. die an die Ordnungsgewalt gerichtete Erwartung, nach Möglichkeit eine Politik der Vollbeschäftigung zu verwirklichen. Hierbei ist noch zu bedenken, daß die Vollbeschäftigung abgestimmt sein muß mit den anderen wirtschaftspolitischen Zielen, vorab dem der Stabilität. Insofern ist *Klenner* recht zu geben, daß die Menschenrechte nur im Rahmen einer gesellschaftlichen Analyse konzipiert werden können. Der eigentliche Streitpunkt zwischen westlicher und marxistischer Auffassung der Grund- oder Menschenrechte ist nicht rechtslogischer, sondern philosophisch-anthropologischer Art, nämlich das Menschenbild, näherhin die Definition der Person.

Doch zurück zu dem augenblicklichen Thema, zur Konstatierung, daß man nach vorstaatlichen Rechten sucht, denen man, aus Angst vor dem Vorwurf des Rückfalles in das Mittelalter, den Namen Naturrecht vorenthält.

In der Diskussion über die *Mitbestimmung* werden typisch naturrechtliche Argumente verwandt. Man spricht von der Wertüberlegenheit der Arbeit gegenüber dem Kapital. Metaphysischer ist die Argumentation nicht mehr zu formulieren, da man unbesehen der Wirtschaftsordnung, in der sowohl Kapital wie Arbeit existieren, aus dem Wesen der Arbeit und dem Wesen des Kapitals die Rangordnung der beiden ableitet und diese Rangordnung als gültig für unsere auf Privateigentum basierende Marktwirtschaft erklärt. Trotz meiner Sympathie für eine naturrechtliche Denkweise würde ich eine solche Argumentation nicht wagen.

Die heutige Diskussion über die *Aussperrung*, die beim Bundesarbeitsgericht anhängig war und inzwischen entschieden ist, kann nur mit naturrechtlichen Argumenten beurteilt werden. Das Grundgesetz reicht hierzu nicht aus, ganz abgesehen davon, daß es bereits ein Streitpunkt ist, ob der Streik im Grundgesetz verankert ist. Im Grundgesetz ist nur die Koalitionsfreiheit formuliert. Wenn aber der Streik wirklich legitimiert ist, dann ist damit noch nicht bewiesen, daß die Aussperrung das legitime Abwehrmittel gegen den Streik ist. Dazu muß das Wesen des Streiks ermittelt werden. Es genügt nicht, nur auf die Chancengleichheit, auf die Waffengleichheit zu rekurrieren. Denn in seiner ursprünglichen Bedeutung ist der Streik ein Notstandsrecht, also gerade nicht ein Begriff des legalisierten Konflikts von

zwei gleichen Partnern. Man muß also zunächst den Streik aus seiner Bewandnis des Notstandsrechts ablösen und in die Konfliktsituation von zwei gleichen Partnern stellen. Gleich sind die Partner aber erst dann, wenn die Kassen der Arbeitnehmerseite ebenso gefüllt sind wie diejenigen der Arbeitgeber, d. h. wenn die Lasten auf beiden Seiten verhältnismäßig gleich sind. Aber vor all diesen Überlegungen müßte die Tarifautonomie als eine aus der Marktwirtschaft nicht wegzudenkende Institution nachgewiesen sein. Diese Argumentation ist aber wiederum nicht durchführbar, ohne daß man die existentiellen Zwecke wirtschaftlicher Kooperation zu Hilfe nimmt, jene existentiellen Zwecke, die die gesamte Wirtschaftsgesellschaft verfolgt. Mit all diesen gedanklichen Operationen steht man mitten auf dem Feld naturrechtlichen Denkens.

Im Streit um die Atomenergie steht im Mittelpunkt das Thema der *Lebensqualität*, das ein zentrales Thema naturrechtlichen Denkens ist. Der Begriff der Lebensqualität wurde geprägt aus dem Bedürfnis, das reichlich technisierte Leben auf seine natürlichen Zwecke zurückzuführen.

Durchblättert man das heutige politische Schrifttum, dann fällt der Begriff der *Legitimation* auf. Man fragt nach der Legitimation der Wirtschaftsgesellschaft, der politischen Herrschaft, wie überhaupt der Herrschaft, des modernen Staates, der modernen industriellen Gesellschaften, von oppositioneller Gewalt usw. Was heißt eigentlich Legitimation? Nun, es soll die Sinngemäßheit und Rechtfertigung einer bestehenden Institution oder irgendeiner Handlungsweise nachgewiesen werden. Das ist aber nichts anderes als die Konformität einer Institution oder einer menschlichen Verhaltensweise mit einer vom Menschen nicht beeinflussbaren, sondern vorgegebenen Norm. Wenn ein Arzt bei einem seiner Klienten feststellt, daß er kerngesund ist, dann kann er ihm als Resultat seiner Untersuchung eröffnen: Ihre Lebensweise ist durch Ihren Gesundheitszustand legitimiert. Der Naturrechtler würde ihm sagen: Sie haben konform zu Ihrer Natur gelebt.

In der Rechtspraxis spielt der Begriff der *Zumutbarkeit* eine nicht unbedeutende Rolle. Auch hierbei werden naturrechtliche Überlegungen wirksam, meines Erachtens manchmal zu stark. Es sei an einen Fall erinnert, in dem entschieden werden mußte, welchem Arbeitnehmer die Entlassung am ehesten zumutbar ist, da wegen des Geschäftsganges des Unternehmens Entlassungen von Arbeitskräften notwendig waren. Ist die Entlassung eher zumutbar für den Familienvater oder den Junggesellen mit Haus und finanzieller Belastung oder für einen Junggesellen ohne finanzielle Verpflichtungen? Das Gericht entschied zuungunsten des Dritten. Das Gericht wollte nach der Natur der Sache entscheiden, wobei es unterstellte, daß der Junggeselle diesen Sachverhalt auch einsehen mußte. Hätte das Gericht nach dem Prinzip der Trennung von Sein und Sollen geurteilt, dann hätte es auf die vorgängige freiheitliche Entscheidung des Junggesellen Rücksicht nehmen müssen.

Denn der Junggeselle konnte einwenden, daß er einzig aus dem Grund nicht geheiratet hatte, weil er sich ganz seinem Beruf widmen wollte, für den er sich de facto auch ausgebildet hatte. Er würde also faktisch für seinen Idealismus bestraft. Aber offenbar hat das Gericht den Familienvater für sozial bedeutender gehalten, indem es seine Verantwortung für die Familie in Rechnung zog. Nimmt man diese Argumentation unter die Lupe, dann kommt der ominöse naturrechtliche Begriff des Gemeinwohls zum Vorschein, den ein umsichtiger Naturrechtler nur mit äußerster Zurückhaltung in die juristische Argumentation einflechten würde. In der Güterabwägung kommt man mit der Trennung von Sein und Sollen nicht weiter.

Um dem naturrechtlichen Denken auszuweichen, versucht man den im Grundgesetz gebrauchten Begriff der *Menschenwürde* im rein formalen Sinn der Freiheit zu fassen. Man mag diese Supposition annehmen. Man muß aber auf jeden Fall voraussetzen, daß es sich um die Freiheit des realen Menschen handelt. Freiheit ist also eine reale Qualität des Menschen, eine Qualität, die nicht aus der Gesellschaft, erst recht nicht aus dem Staat stammt. Man kann nun den aus der Realität abstrahierten Begriff der Freiheit formalisieren entsprechend der *Kantschen* Transzendentalphilosophie, um auf diese Weise alle der Kausalordnung angehörigen Elemente zurückzulassen und die Freiheit als solche zu fassen und sie im Sinn von Autonomie zu verstehen. Es ist aber dann zugleich zu bedenken, daß diese Autonomie der intelligiblen Welt angehört, denn in der Wirklichkeit gibt es diese Autonomie nicht. Dies hat *Kelsen* in strenger Durchführung der Trennung von Sein und Sollen in seinem posthum erschienenen Werk „Allgemeine Theorie der Normen“³ deutlich gemacht: „Die ‚Vernunft des praktischen Vermögens‘ – die, wie *Kant* immer wieder betont, ‚Wille‘ ist – soll Einfluß auf den ‚Willen‘ – den empirischen Willen der Menschen – haben (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, *Kants* Werke, Akademieausg., Bd. VI, S. 396). Es besteht ein unverkennbarer Dualismus zwischen dem vollkommenen gesetzgebenden Willen der praktischen Vernunft und dem unvollkommenen empirischen Wollen des Menschen. Soll das Prinzip der Autonomie aufrecht erhalten werden, muß die praktische Vernunft als gesetzgebender Wille ihren Sitz im empirischen Menschen haben. Gerade das aber ist nicht möglich, denn diese praktische Vernunft muß frei, das heißt zwar kausal den menschlichen empirischen Willen bestimmend, aber selbst nicht kausal bestimmt sein. Eine solche Freiheit kann es aber in der empirischen Welt nicht geben. Sie kann – wenn überhaupt – nur in einer intelligiblen Welt gedacht werden, kann nur dem Menschen als intelligiblem Wesen, dem Menschen an sich, nicht dem empirischen Menschen, nur einem intelligiblen, nicht einem empirischen Willen zukommen.“

³ Hrsg. von KURT RINGHOFER und ROBERT WALTER, Wien 1979, 258.

Verfolgt man diesen Gedanken *Kelsens* konsequent durch, dann muß man mit ihm annehmen, daß in der Kausalordnung, also im wirklichen Rechtsbereich von einem subjektiven Recht der Gewissens- und Meinungsfreiheit die Rede nur sein kann, sofern das staatliche Gesetz ein solches Recht statuiert hat. *Kelsen* hat als einziger mit dem Positivismus des Rechts Ernst gemacht als logischer Forderung aus der Trennung von Sein und Sollen.

Kant selbst hat offenbar mit der Trennung von Sein und Sollen, der – den Marxismus ausgenommen – einzigen Möglichkeit, dem naturrechtlichen Denken auszuweichen, nicht so Ernst gemacht wie *Hans Kelsen*. Zwar verfißt er in der Ethik die These, daß sittlich gut nur ist, was ausschließlich um der Pflicht willen geschieht⁴. Obwohl er den Zweckgedanken in der Ethik ablehnt, führt er ihn sozusagen selbstverständlich bei der ethischen Beurteilung menschlichen Tuns wieder ein. Bei der ethischen Beurteilung der Lüge stützt er sich auf den immanenten Zweck der Sprache: „Die Mitteilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mitteilung seiner Gedanken geradezu entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst⁵.“ *Kant* spricht sogar vom Endzweck des Menschen, wenn er erklärt, daß die Weisheit „in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht“⁶. Diesen Endzweck hat auch die in Pflicht zu nehmende Entfaltung der verschiedenen ranggeordneten menschlichen Kräfte: „Es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein⁷.“ In gleicher Weise ist *Kants* Lehre von der geschlechtlichen Sittlichkeit vom Zweck her bestimmt: „So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt“, das heißt also, daß eine jede von beiden Naturzweck ist. Später sagt er noch ausdrücklicher: „Unnatürlich heißt eine Wollust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur

⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausg. Bd. IV, 444. Diesen Hinweis auf *KANT* wie auch die folgenden verdanke ich *JOHANNES MESSNER*. Vgl. seinen Artikel „Zur Naturrechtsethik“ in: *Erfahrungsbezogene Ethik, Festschrift für JOHANNES MESSNER zum 90. Geburtstag*, Berlin 1981, 231–237.

⁵ *Metaphysik der Sitten*, Akademieausg. Bd. V, 429f.

⁶ a. a. O., 441.

⁷ a. a. O., 444f.

und zwar einen noch wichtigeren als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen species abzielt“; „Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zweck darf also wenigstens nicht zuwidergehandelt werden“⁸. Das alles klingt wie die Enzyklika „*Humanae vitae*“ des Papstes *Paul VI.* Jedenfalls kann man sich naturrechtlich nicht extremer ausdrücken. Sicherlich ist *Kant* in seiner Grundkonzeption kein Naturrechtler, doch überrascht sehr bei ihm das erwähnte naturrechtliche Zweckdenken, das das weit hinter sich zurückläßt, was an sich gemäß einem vorsichtigen Naturrechtsdenken formuliert werden kann.

Wie sehr *Kelsen* recht hat, wenn er die *Autonomie* in der intelligiblen Welt ansiedelt und der realen Welt die Möglichkeit abstreitet, dem Begriff der Autonomie zu genügen, beweisen ebenfalls die Ausführungen von Rechtsphilosophen, die *Kant* folgend, eine autonome Moral in der Lebenswirklichkeit zu vertreten versuchen. Das Gutsein der Sittlichkeit wird z. B. von *Johannes Schwartländer*, der *Kant* folgt, in einem instruktiven und anregenden Artikel, der bezeichnenderweise betitelt ist „Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie“⁹, als „Grund und Ziel des eigenen Vernunftwillens und seiner vernünftigen Freiheit selbst“ bestimmt (77). Was heißt aber „vernünftige“ Freiheit im Gegensatz zu „unvernünftiger“ Freiheit? Offenbar erhält die Freiheit ihre Gutheit von etwas anderem als aus sich selbst. Dieses andere wird von *Schwartländer* mit Recht in der Erfahrung gesucht. Es heißt dann wörtlich: „Die Erfahrung ist nötig zur Bestimmung der konkreten sittlichen Normen. . . . Der sittliche Gehorsam ist notwendig, um die Freiheit positiv als Sinngrund des Daseins erkennen und vollziehen zu können“ (82). Wir befinden uns damit beim sittlichen Gehorsam und beim Seinsgrund des Daseins, einfacher formuliert: bei den existentiellen Zwecken des Menschen, im Sinn *Schwartländers* verstanden als sittliche Verantwortung für die Geschichte des Menschen. Naturrechtlicher kann man sich nicht mehr ausdrücken. Der wohl eminenteste Vertreter des Naturrechts heute, *Johannes Messner*, baut sein umfassendes Werk „Das Naturrecht“ auf keinem anderen realen Grund auf als dem der existentiellen Zwecke des Menschen, erfaßt durch äußere und innere Erfahrung, im Kontext mit den geschichtlichen Bedingungen des Menschen.

In seinem Artikel „Verfassungstheorie ohne Naturrecht“¹⁰ zeigt sich *Peter Häberle* mit Recht besorgt, die *Verfassungsinterpretation* könnte den verschiedenen philosophischen Richtungen, vor allem der des Naturrechts ausgeliefert werden,

⁸ a. a. O., 424f.

⁹ In: HELMUT WEBER / DIETMAR MIETH (Hrsg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube, Düsseldorf 1980, 75–94.

¹⁰ Archiv des öffentlichen Rechts 99 (1974) 437–463.

die Verfassungstheorie könnte einfachhin als Gesellschaftstheorie verstanden werden. Er sagt dann: „Verfassung ist auch Ausdruck (Produkt) gesellschaftlicher Verhältnisse, aber sie ist es nicht nur: Sie steuert auch gesellschaftliche Entwicklungen und bietet Schutz gegen gesellschaftliche Übermächtigkeit. Nur unter diesem Vorbehalt ist Verfassungstheorie auch Gesellschaftstheorie. Verfassungstheorie besitzt relative Autonomie gegenüber den Gesellschaftstheorien¹¹.“ Hier liegt doch das zweckrationale Denken zugrunde, warum sich eine Gesellschaft eine Verfassung gibt, ja sogar – im Sinn *Häberles* – geben muß, nämlich um die Kontinuität der Rechtsentwicklung zu garantieren, in der es niemandem erlaubt ist, sich zum Herrn der Gesellschaft aufzuschwingen. Ich kann mir keine bessere Naturrechtslehre erdenken, und zwar eine Naturrechtslehre, die nicht nur bei *Thomas von Aquin*, sondern bei vielen anderen mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Denkern, vor allem bei *Franz Suarez*, zu finden ist.

Es ist erstaunlich, daß so viele Pauschalurteile über die Naturrechtslehre in der rechtsphilosophischen Literatur stehen. Aber man findet keinen unter diesen Kritikern des Naturrechts, der auch nur eines der vielen Werke *Messners* zur Hand genommen hätte, von einer gründlichen Lesung des *Thomas von Aquin* zu schweigen. Was ist eigentlich der Grund der vielfältigen oberflächlichen Ablehnung des Naturrechts? Ein ernst forschender Wissenschaftler müßte sich doch sagen, daß eine Rechtslehre, die durch Jahrhunderte hindurch, wenn auch in sehr verschiedener Weise, das Rechtsdenken beherrscht hat, einen Kern von Wahrheit besitzen muß. Diejenigen, die das Naturrecht in Bausch und Bogen ablehnen, andererseits aber trotz ihrer idealistischen Einstellung dem Sinn oder der Legitimation realer Gegebenheit nachgehen, müßten doch angeben, aus welcher Philosophie sie ihre Kompetenz beziehen, Sinnfragen der existentiellen Welt zu lösen.

II. Die Bedenken gegen die Naturrechtslehre

Der Stein des Anstoßes ist die metaphysische Fundierung der Naturrechtslehre, wobei unter Metaphysik etwas ganz Märchenhaftes verstanden wird. In vielfältigen Variationen wird blind die Interpretation tradiert, das Naturrecht sei mit allen seinen Prinzipien zunächst im Ewigen Gesetz vorgeschrieben, von dort in die Wesenheiten der realen Welt hineingelegt worden, so daß die theoretische Vernunft sie nur abzulesen brauche, um verbindliche Rechtsnormen für alle Zeiten zu erstellen. Es ist mir unverständlich, wie eine so simple Darstellung sich durch beinahe alle juristischen Lehrbücher hindurchzieht. Die Konzeption des Ewigen Gesetzes bietet die einzige Möglichkeit, dem normenlogischen Postulat zu

¹¹ a. a. O., 446f.

genügen, wenn man Sein und Sollen nicht trennt, d. h. wenn man die Zweckordnung in die Normen aufnimmt. Selbst *Karl Raimund Popper* hat sich nicht die Mühe gemacht, den Fundus der Naturrechtslehre zu untersuchen, sonst hätte er nicht so apodiktisch Naturrecht und marxistische Rechtstheorie in ein und denselben Topf geworfen.

Offenbar nimmt man von vornherein eine naturrechtlich orientierte Veröffentlichung nicht ernst. Nur ein Beispiel. In seiner Habilitationsschrift (Graz) über „Rationalität und Moral“ (1977) beschäftigt sich der Schüler von *Ernst Topitsch*, *Kurt Weinke*, mit *Messners* Naturrecht, was schon als ein Wunder angesehen werden muß, was aber in Österreich verständlich ist, weil sich *Messner* und *Topitsch* in Österreich ein literarisches Gefecht geliefert haben. Die Beschäftigung mit *Messner* ist aber so oberflächlich, daß man den Eindruck hat, *Weinke* habe nur einige wenige Seiten aus dem Werk „Das Naturrecht“ gelesen. Die anderen Werke kennt er überhaupt nicht. Und dieses eine Werk zitiert er nach der ersten Auflage, wobei er sich mit folgenden Worten entschuldigt: „Leider stand mir nur die erste Auflage dieses epochalen Werkes zur Verfügung, doch ist nicht anzunehmen, daß ein Vertreter des Naturrechts in den späteren Auflagen Ansichten der ersten abschwört“ (112). Man wundert sich nicht, daß der Autor der Habilitationsschrift die *Messnersche* Ansicht nicht verstanden hat. Übrigens ein Beweis, daß er das ganze Buch nicht gelesen hat. Nach dem, was er schreibt, (und zwar entstellend schreibt), hat er lediglich die Seiten 63–71 überflogen. So erbärmlich ist die Ansicht *Messners* von einer wurzelhaften Gleichheit von Naturgesetz und Moralgesetz nicht, wie sie *Weinke* darstellt. Die Identifizierung von Naturgesetz (Finalität) und Sittengesetz, die die Gegner des Naturrechts so abstrus finden, sollte gerade den Ideologiekritikern sympathisch sein, denn damit wird das Sittengesetz aus dem vermeintlichen Normenhimmel in die erfahrbare Wirklichkeit hineingezogen. Die Ideologiekritiker werden sicherlich ebenfalls der Auffassung sein, daß der Selbstmord der Selbstliebe widerspricht, die doch das Natürlichste vom Natürlichen ist. Ihr Meister *Kant* war der Ansicht, daß der Selbstmord dem menschlichen Naturgesetz widerspricht. Das ist aber im Grunde nichts anderes als die Identifizierung des moralischen Gesetzes mit dem Naturgesetz.

Anstoß nimmt man vor allem auch an dem Dualismus der Naturrechtslehre, die neben das positive Recht ein gleichwertiges oder höherwertiges Recht setzt, wie man annimmt. Doch auch diese Kritik beruht auf einem Irrtum. Vielleicht stößt man sich am Ausdruck „Recht“. Es wurde bereits erklärt, daß es sich bei den naturrechtlichen Normen um sozialethische Forderungen an das zu statuierende positive Recht handelt, Forderungen, die die Wirksamkeit des positiven Gesetzes beeinflussen. Gemäß dem naturrechtlichen Denken erfüllt das positive Gesetz eine Aufgabe, die der ursprünglichsten Erwartung entspricht, die der Mensch an die

Gesellschaft stellt, nämlich die der Rechtssicherheit. Gewöhnlich nennt man die Rechtsauffassung, die einzig die Positivität des Rechts um der Kontrollierbarkeit und Sicherheit willen ins Auge faßt und alle anderen Lebensanliegen und Normen in den nicht-rechtlichen Raum verweist, Positivismus. Doch ist diese Rechtsauffassung nur scheinbar Positivismus. Denn de facto übernimmt sie die erste und oberste Erwartung, die der Mensch an die Rechtsordnung stellt, als Zweck ins Recht auf. Sie stellt sich damit grundsätzlich auf den Boden des Naturrechts. Die Naturrechtslehre ist zwar keine Theorie der Normativität des Faktischen, sie verbietet aber, wenigstens im Verständnis des *Thomas von Aquin*, eine Änderung des Faktischen, wenn die angestrebte Rechtsordnung nicht mit Sicherheit kontrollierbare Ordnung ist.

Der tiefste Grund des Horrors gegenüber dem Naturrecht ist offenbar seine metaphysische Fundierung. Was heißt aber eigentlich metaphysisch? In der aristotelischen Formulierung ist metaphysisch eine Erkenntnis, die über die unmittelbare Erfahrung hinaus universale Seinsprinzipien und Wesensgehalte erfaßt. Daß hinter der unmittelbaren Erfahrung des *hic et nunc* irgendwelche Gesetzmäßigkeiten liegen, scheint von allen Empirikern vorausgesetzt zu werden, sonst würden sie nicht hypothetisch vor ihre Untersuchungen irgendeine Aussage setzen, die sie dann zu falsifizieren oder verifizieren suchen. Der Rechtsphilosoph hält die Erkenntnis, daß der Mensch mit einer unverlierbaren und unantastbaren Würde ausgestattet ist, für unveränderlich und evident. Jedenfalls ist er der Überzeugung, daß diese Erkenntnis, wenngleich eine Errungenschaft der modernen Zeit, einen Fortschritt im Rechtsdenken darstellt, den man nicht wieder rückgängig machen sollte. Es muß also so etwas wie Universalerkenntnis geben, die sich abzuheben weiß von der augenblicklichen Wertvorstellung. Gewiß sind jeder einzelne und jedes Volk in ihrer Wertwelt gefangen. Doch supponieren wir mindestens die Möglichkeit, diese bestimmte Wertwelt kritisch zu beurteilen. Ob diese Kritik am Bestehenden richtig ist, wird die Erfahrung lehren. Doch wird man die Möglichkeit echter und gültiger Kritik deswegen nicht von der Hand weisen. Wie könnte sonst der scharfe Kritiker des Naturrechts *H. Ryffel* sagen: „kraß unrichtige Normen sind keine Rechtsnormen mehr“¹². *Thomas von Aquin* hätte diesen Satz nicht so formuliert. Seinem Verständnis von Naturrecht nach ist selbst eine kraß unrichtige Norm dann noch Norm, wenn sie die einzige Garantie der Friedensordnung ist. Dies besagt keineswegs, daß eine kraß unrichtige Rechtsnorm moralische Handlungsnorm sein dürfte. Der Begriff Naturrecht ist insofern etwas unpräzis, als in ihm zwei verschiedene Normensysteme enthalten sind: 1. die Normen natürlicher Sittlichkeit, 2. die Normen des Rechtsverhältnisses der Gesellschaftsglieder. Die Naturrechtslehre ist keineswegs eine Lehre der Identität von Recht und Moral.

¹² Recht und Ethik heute, Festschr. SCHELSKY 1978, 357.

Vom einzelnen als evident angenommene Moralnormen können also nicht von vornherein Rechtsnormen sein. Der Weltverbesserer wird darum in Erkenntnis, daß er sich täuschen kann, bescheiden den Dialog mit seinen Gesellschaftsgliedern suchen. Aber die Tatsache, daß wir uns irren können und sogar sehr oft irren, beweist noch nicht, daß unsere praktische Vernunft überhaupt keine Möglichkeit evidenter Erkenntnisse hat. Wenn dem so wäre, bräuchten wir überhaupt nicht zu diskutieren über das, was vernünftig ist und was nicht. Wir könnten gleich zur Abstimmung schreiten. Gewiß macht die gesellschaftliche Wirklichkeit oft den Eindruck, als ob das Vernünftige nicht auf dem Weg über Diskussion und Dialog gefunden werden könnte, daß es also gar nichts gibt, was man sachlich vernünftig nennen könnte. Ich habe unendlich viele Fakultätssitzungen mitgemacht, in denen die Gruppen bereits vorher so verfestigt waren, daß sich die stundenlange Diskussion eigentlich erübrigt hätte, weil das Abstimmungsergebnis schon vorher feststand. Doch die Tatsache, daß man wenigstens zum Schein diskutierte, beweist, daß man an der Möglichkeit einer sachlich begründeten Vernünftigkeit nicht zweifelte, obwohl man sie nicht wollte.

Die Naturrechtslehre ist wahrhaftig kein Katalog von Wesenheiten, wengleich sie dann und wann, besonders in der rationalistischen Naturrechtslehre, dafür gehalten wurde. In ihrem Kern ist sie die Lehre, daß die praktische Vernunft ihrer Anlage nach fähig ist, im Sinn der existentiellen Zwecke des Menschen objektiv gültige sittliche Normen aufzustellen, wobei es noch dahin gestellt ist, ob diese Normen rechtliche Relevanz bekommen können im Hinblick auf die in der Gesellschaft bestehenden Wertüberzeugungen. Wichtig ist hierbei, daß gemäß der Naturrechtslehre die unmittelbar einsichtigen Prinzipien nicht wie bei *Hume* einzig zur „Konstitution der menschlichen Natur“ oder wie bei *Kant* des Geistes gehören, sondern Wahrheiten sind, die unabhängig von uns bestehen, die durch sich selbst einsichtig und in der Wirklichkeit begründet sind¹³. Sie sind aber nicht *eo ipso* durch uns erkannt, vielmehr ist unsere Vernunft nur anlagemäßig auf sie ausgerichtet. Diese Interpretation unserer Vernunft ist zugleich eine Erklärung der allgemein anerkannten Forderung, man solle „vernünftig“ handeln. In jeder anderen Version ist die Aufforderung, vernünftig zu handeln, eine Leerformel. Das hat selbst *Hume* zugegeben. Wie sehr er die Wirklichkeitswidrigkeit seiner Theorie eingesehen hat, beweist seine Äußerung über seine philosophischen Bemühungen: daß er glücklich sei, in der Unterhaltung mit Freunden Ablenkung zu finden von der „philosophischen Schwermut und Wahnwelt“; daß diese Stunden der Unterhaltung „all diese Hirngespinnste“ (chimeras) verschwinden lassen, daß, wenn er dann seine „Spekulationen“ wieder aufnehmen möchte, diese „ihm kalt, gezwungen

¹³ Vgl. J. MESSNER, *Kulturethik*, 1954, 250.

und lachhaft erscheinen, und daß ihm das Herz versagt, dazu zurückzukehren“¹⁴. „Die Wirklichkeitswidrigkeit seiner Theorien muß für *Hume* auch die Antwort auf die Grundfragen des Lebens unmöglich machen. Das zeigt sich, da er selbst an der eben angeführten Stelle fragt: ‚Von welchen Ursachen her komme ich zur Existenz und in welchen Zustand werde ich zurückkehren? Wessen Wohlwollen soll ich suchen und wessen Zorn muß ich fürchten? Was ist die Außenwelt, die mich umgibt?‘“¹⁵. Das Leben, wie wir es leben und gemeinsam gestalten müssen, ist nicht zu meistern mit einer Erkenntnistheorie, die den Wirklichkeitsbezug unseres Erkennens abstreitet.

Die Tatsache, daß unser Gewissen irren kann, daß es sich in vielfältiger Weise manifestiert und so eng mit den jeweiligen Kulturbedingungen verbunden ist, ist kein Grund, die Wirklichkeitsbezogenheit unserer praktischen Vernunft grundsätzlich in Frage zu stellen. Man muß wenigstens die naturhafte Anlage der praktischen Vernunft anerkennen, die Wirklichkeit des Solls erkennen zu können. Die Tatsache des Irrrens und der vielfältigen Verstrickung mit den realen Kausalitäten mahnt zur Bescheidenheit und Umsicht. Dies um so mehr, als die Prinzipien, die wir formulieren, nicht univoker, sondern analoger Natur sind, d. h. durch die Erfahrung stetig angereichert werden müssen. Die Möglichkeit abstrakter Wirklichkeitserkenntnis ist der unzerstörbare Kern der Naturrechtslehre. Das Wort „metaphysisch“, in diesem Sinn erklärt, scheint mir ein unverlierbarer Bestandteil eines Rechtsdenkens zu sein, das Sachfragen in vernünftiger und darum allgemein verbindlicher Weise zu lösen vermag.

Von der anderen Bedeutung des Wortes „metaphysisch“ im Sinn der Rückbeziehung auf das Ewige Gesetz und den Willen Gottes kann ich hier schweigen. Mit dem in diesem Sinn verstandenen Begriff gegen das Naturrecht anzugehen, ist ein Gefecht gegen ein Phantom, das man sich in grotesker Phantasievorstellung ausgemalt hat.

Wer existentielle Zwecke in sein Rechtsdenken einbeziehen, diese aber nicht wie im Marxismus als durch rein empirische Erkenntnisse, die sich etwa aus der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft wissenschaftlich gewinnen lassen, erfaßt verstanden wissen will, muß eine metaphysische Erkenntnis im dargelegten Sinne zugrundelegen¹⁶. Sonst bleibt ihm nur die Flucht in den Idealismus, in die absolute Trennung von Sein und Sollen, wie sie *Hans Kelsen* so eindrucksvoll logisch dargestellt hat. Daß diese meine Aussage stimmt, beweisen die vielen Anleihen, die jene Rechtsphilosophen, die sich vehementer für die Trennung von Sein und Sollen einsetzen, heute uneingestanden, aber de facto beim Naturrecht machen.

¹⁴ Treatise on Human Nature, I. Buch, Titl. IV am Ende; vgl. J. MESSNER, Kulturethik, 250.

¹⁵ J. MESSNER, Kulturethik, 1954, 250f.

¹⁶ Vgl. PETER PAUL MÜLLER-SCHMID, Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken, Stuttgart 1976, besonders 186ff.

Zugegeben, im Laufe der Geschichte ist naturrechtliches Denken zu allerlei verwerflichen Zwecken mißbraucht worden. Bei jeder Kritik muß man aber das anvisierte Naturrecht genau definieren. Es gibt wohl keine Rechtstheorie, die man nicht mißbrauchen könnte. Die im Sinne der Kontrollierbarkeit überaus praktische Schuldtheorie von *H. Welzel* könnte z. B. leicht dazu mißbraucht werden, einen harmlosen Überzeugungstäter zum Tod zu verurteilen. Wer will das verhindern, wenn die Gesellschaft von einem Wertdenken beherrscht ist, das die Interpretation des Rechts in dieser Weise stimuliert?

Um naturrechtliches Denken vor Mißbrauch zu bewahren, ist es notwendig, sich stets seines unzerstörbaren Kerns bewußt zu sein und dabei zu bleiben.

AUF DER SUCHE NACH DER NATUR DES MENSCHEN

Ein Beitrag zum Begriff der Natur in der Naturrechtslehre

René Marcic gehört neben *Johannes Messner* und *Alfred Verdross* zu den prominenten Vertretern einer systematisch aufgebauten und praktikablen Naturrechtslehre, die sowohl dem überzeitlichen wie auch geschichtlich sich entwickelnden Begriff der *natura humana* entspricht. Die juristische Verwendung des Begriffs „Personwürde“ ist ohne eine Naturrechtslehre im Sinn von *Marcic* nicht möglich. Das „Institut für Rechtsphilosophie, Methodologie der Rechtswissenschaften und allgemeine Staatslehre“ der Universität Salzburg hat sinnvoll den von *Marcic* am 26. Juli 1971 in Sydney gehaltenen Vortrag in seinen „Rechtsphilosophischen Mitteilungen“¹ veröffentlicht. *Marcic* hat darin ein vortreffliches Resümee seines in seinen zahlreichen Publikationen veröffentlichten rechtsphilosophischen Denkens geboten. Der vielumstrittene Begriff der „Natur der Sache“ wird darin von dem für jede Naturrechtslehre undispensierbaren erkenntnistheoretischen Standpunkt der realgültigen Abstraktion aus angegangen und erklärt.

I. Die Natur als Universale

Es wurde der Naturrechtslehre stets vorgeworfen, sie versuche, Rechtsnormen aufzustellen, die für alle Zeiten gelten. Von den Übertreibungen, die der Begriff der Allgemeingültigkeit der Natur in der Naturrechtsphilosophie über sich ergehen lassen mußte, einmal abgesehen, kann man doch nicht leugnen, daß jeder Rechtspolitiker, namentlich heute, das Bestreben hat, die Rechtsentwicklung auf feste Grundlagen zu stellen, um Unerträglichkeiten des gesellschaftlichen Zusammenlebens möglichst zu verhindern. Der Begriff der Freiheit, auch wenn er im Sinn der Freiheit für alle verstanden wird, reicht allein nicht aus, um diese Grundlage abzugeben. Die marxistischen Rechtsphilosophen erklären zu Recht, daß der Mensch, um sich frei entwickeln zu können, auch die entsprechende Ausrüstung haben muß. Einem Habenichtes nützt die Freiheit nicht viel. Freiheit ist darum nicht nur Freiheit als Mächtigkeit für etwas. Vor der Freiheit liegt somit die gerechte Verteilung des Sozialprodukts. Da dieses von allen Arbeitsfähigen geschaffen

¹ Nr. 1, 1981.

werden muß, ist nicht nur Freiheit zur Arbeit, im Sinn von Arbeitsmöglichkeit, sondern auch die Pflicht zu arbeiten, Voraussetzung. Mit anderen Worten: Freiheit muß positiv, inhaltlich gefüllt gefaßt werden, um in der konkreten Lebenswelt anwendbar zu werden. Das heißt, ihre Formulierung, die naturgemäß allgemeingültig sein muß, muß zugleich den verschiedenen konkreten Situationen gegenüber offenstehen. Die für die Rechtspolitik notwendige Norm muß nicht nur negativ, sondern auch positiv universal sein, um realgültig anwendbar zu werden.

II. Der für die naturrechtliche Norm notwendige erkenntnistheoretische Standpunkt

Welches ist nun die erkenntnistheoretische Grundlage, um einen solchen Begriff der „Natur der Sache“ zu finden, der einerseits universal, also in gewissem Sinn überzeitlich (nämlich über-konkret), andererseits realbezogen ist, das heißt die gesamte konkrete Welt anspricht.

Der *Kant*'sche Idealismus verweist den Ethiker an die Empiriker, um zu wissen, was rational ist, da der kategorische Imperativ selbst nicht rational ist.

Gemäß der Naturrechtslehre werden die Normen aus der Wirklichkeit abstrahiert. Als Natur wird all das bezeichnet, was einem existierenden Wesen immer und überall zukommt. Es handelt sich also um eine Wesensschau, einen Essentialismus.

Die Wesenheit wurde in der Spätscholastik bis hinein in den Beginn unseres Jahrhunderts sehr platonisch gefaßt, gleich als ob das Wesen eines Dinges unabhängig von seiner konkreten Existenz definierbar und formulierbar wäre. *Marcic* distanzierte sich ausdrücklich von dieser Sicht, indem er unter Berufung auf *Thomas von Aquin* S. Theol. II-II 57.2 ad 1 (*natura autem hominis est mutabilis*) die Dynamik des Naturbegriffes unterstrich. Wenn also die Natur als dynamisches Wesen der Zeit und somit dem geschichtlichen Werden unterworfen ist, so scheint sich damit das, was eigentlich der Begriff „Wesen“ besagt, aufzulösen oder wenigstens nur noch ein gedankliches Gebilde zu sein, mit dessen Hilfe es uns möglich ist, überhaupt noch von der Entwicklung irgendeines existenten Objekts zu reden. Man käme also doch wieder auf das idealistisch geprägte Denkeperiment zurück, mit dem die Kantianer, etwa *J. Rawls*, operieren. Doch liegt in dem, was wir die Natur des Menschen nennen, etwas, von dem wir wissen, daß es trotz aller in der Zeit erfahrungsgemäß durchgemachten Veränderungen einen Grundbefund besitzt, der unverlierbar ist. Wie anders könnte man von der Würde des Menschen sprechen, die wir für jede Zeit und jede Erfahrung als realgültige Norm unseres zwischenmenschlichen Handelns zu respektieren haben? *Marcic* erklärt hierzu, die Natur sei ein immer gegenwärtiges Substratum, gemäß dem wir abstrakt die Handlungs-

normen gestalten. Es mag stimmen, daß von seiten der späteren Scholastiker der Begriff der Natur als fest umschriebene Wesenheit betrachtet und als Prämisse eines rein deduktiven Syllogismus benützt wurde. In diese oberste Prämisse waren unbewußt geschichtlich-kulturelle Ingredienzen verwoben, die man zugleich als unabänderlich ansah. Ein typisches Beispiel ist die Definition der Familie als Konsum- und als Produktivgemeinschaft. Noch *Pius XII.* hatte die Familie von der agrarproduktiven Einheit aus als ideale Definition der Familie aufgefaßt. Dagegen wissen wir heute, daß diese Form der Familie die Ausbildung der Kinder nicht auf das Bildungsniveau der Kinder von in der Industrie tätigen Eltern zu bringen vermag.

Der Gefahr, die Natur des Menschen in derart festgeschriebener Weise zu definieren, sind aber auch, und vielleicht noch mehr, die Vertreter der rationalistischen Naturrechtslehre erlegen. Vom Nominalismus beeinflusst, verstanden sie die Natur als konkrete, jedem Menschen in völliger Gleichheit zukommende Wesenheit. Die Begriffe Recht auf Arbeit, auf Freiheit, auf Eigentum usw. sind dadurch atomisiert worden. Ein typisches Beispiel hierfür ist der dem modernen Rechtsstaat entsprechende Katalog der Menschenrechte. Die Marxisten rügen an diesen Definitionen die Unterdrückung des dem Recht entsprechenden Begriffs der Pflicht. *Hermann Klenner* erklärt, es stehe wenigstens spätestens seit *Hegel* fest, „daß Rechte ohne Pflichten gleichsam in der Luft hängen“². Allerdings waren längst vor *Hegel* die Vertreter der Naturrechtslehre dieser Auffassung.

In der Menschenrechtserklärung der UNO ist die Pflicht erst am Schluß in Artikel 29 erwähnt, wo zudem noch erklärt wird, daß diese Pflichten gesetzlich umschrieben seien, was einer eklatanten Aufhebung der subjektiven Rechte gleichkommt. Es ist nicht verwunderlich, daß die Sowjetunion die von ihr praktizierte Begrenzung der Menschenrechte und Umschreibung der Pflichten eines jeden in diesem Artikel 29 gerechtfertigt findet.

Die rationalistische Atomisierung der Menschenrechte ist noch weniger als die spätscholastische Auffassung der „Natur der Sache“ in der Lage, gesellschaftspolitisch brauchbare Normen abzugeben. Gemäß der rationalistischen Definition wird das subjektive Recht auf Meinungsfreiheit zugleich als individuelles Recht auf Demonstration ausgelegt, ein Recht, das seiner rationalistischen Definition gemäß nicht vom Staat beschränkt werden darf. Gegen Gammler und Zerstörer darf der Staat darum erst dann eingreifen, wenn er beweisen kann, daß mit Sicherheit die Demonstration mit Destruktionsabsichten verbunden ist. Wer will den Beweis dafür erbringen? Die staatliche Gewalt hat nur die Möglichkeit, ein Heer von Polizisten aufzubieten, die ihrerseits zunächst ruhig zusehen müssen, bis die Fenster

² Deutsche Literatur-Zeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft, hrsg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften der DDR, Jgg. 101, H. 11/12, 1980, 983.

eingeschlagen, die Autos verbrannt sind und die Polizisten selbst mit Steinen beworfen werden, um eingreifen zu können. Gemäß der rationalistischen Naturrechtsauffassung kann niemand über die individuellen, subjektiven Rechte hinaus eine übergreifende Ordnungsidee oder Ordnungsnorm vertreten. Dies wäre, wie *F. A. von Hayek* sich ausdrückte, eine Art Diktatur. *Marcic* charakterisierte diese Situation treffend: „*quot homines tot sententiae*“.

Von der Annahme realgültiger Abstraktion aus läßt sich die Natur der Sache und damit auch das subjektive Recht des einzelnen nicht mit solcher Abgrenzung gegen die ordnende Staatsgewalt definieren wie in der rationalistischen Denkweise. Die Natur des Menschen ist nicht zuerst individuell und dann erst in der Folge im Hinblick auf das notwendige Zusammenspiel der Individuen sozial, sondern zugleich sowohl individuell wie sozial. Der Marxist trifft darum etwas Richtiges, wenn er Recht nicht ohne soziale Verpflichtung versteht. Allerdings ist in seiner Konzeption sozial gleich staatlich, und zwar im konkreten Sinn sozialistisch-staatlich, dies wegen seines Personbegriffs. Die Person ist zwar auch im naturrechtlichen Denken dem Gemeinwohl verpflichtet, dieses ist aber nicht identisch mit dem Gesamtinteresse eines bestimmten Staates, darum auch nicht des sozialistischen Staates. Das Gemeinwohl ist vielmehr jedem konkreten Staat vorgeordnet. In diesem dem Staat vorgeordneten Gemeinwohl ist die Person mit eingeschlossen. Die konkrete, positiv-juristische Bestimmung der freien und zugleich dem Gemeinwohl verpflichteten Person ist die schwere Aufgabe, die der staatlichen Ordnungsgewalt übertragen ist. Allzu leicht betrachtet sich die staatliche Gewalt als Herrschermacht über das Gemeinwohl, statt als dessen sorgfältiger Hüter, und zwar nicht nur bezüglich der Pflichten, sondern auch der Rechte der einzelnen Person. Zu voreilig motiviert sie die Eingriffe in die personalen Rechte mit dem von ihr rein pragmatisch verstandenen Gemeininteresse, dem alle unterworfen sein sollen. Oft ist es auch die Sorge um die eigene Machtfülle, die die Träger der Staatsgewalt zu diktatorischen Maßnahmen verführt. Da es über der Staatsgewalt keine rechtsetzende Macht mehr gibt, müssen zur Rettung der Person deren vorstaatliche Rechte konstitutionell verbrieft werden. Und das kann eben nur in der rationalistischen Formulierung der Naturrechte geschehen. Vom rein praktischen Gesichtspunkt aus erhält darum die rationalistische Naturrechtsauffassung ihre Bedeutung. Dies darf aber nicht dazu verführen, den Rechtfertigungsgrund der subjektiven Rechte, denen man praktische Priorität zuerkennt, vollständig von den sozialen Ordnungsnormen zu trennen, d. h. die sozialen Ordnungsnormen nur noch als Balance von Freiheitsrechten zu konzipieren. Selbst die Konkurrenzwirtschaft, ein sozialer Bereich, in dem die rationalistische Formulierung der Rechte als von der sozialen Pflicht scharf distinguierten Freiheitsrechten (Handels- und Gewerbefreiheit) am stärksten zum Tragen kommt, braucht sozial orientierte Ordnungsnormen. Im sozialen Bereich

gilt diese Forderung noch viel mehr. Das Recht auf Demonstration führt in der rationalistischen Formulierung zur Destruktion der Demokratie.

III. Die Abstraktion in der Naturrechtslehre

Die Grundlage der naturrechtlichen Abstraktion ist die Erfahrung. Schon *Aristoteles* hat gesagt, daß jede Erkenntnis bei der Erfahrung beginnt. Der aristotelische Begriff der Erfahrung wurde durch die modernen Naturwissenschaften, im Bereich der Sozialwissenschaften durch die Soziologie, weiter ausgebaut. Der Soziologe ist seinerseits im Unterschied zu den Aristotelikern vorsichtiger in der Formulierung universal gültiger Erfahrung. Für ihn gibt es überhaupt keine solche Formulierung, wie sie der Naturrechtsvertreter von der „Natur der Sache“ geben zu können glaubt. Die Erfahrung ist in gewissem Sinne unabsehbar. Wir kommen darum mit unserer Erkenntnis nie ans Ende, wir dürfen darum keine Wesenheiten festschreiben. Der Soziologe ersetzt den Begriff der Wesenserkenntnis durch den der Theorie. Das mag im Hinblick auf die äußere Erfahrung, mit der die Naturwissenschaften arbeiten, seine Berechtigung haben.

Wenn es sich aber um das Wesen des Menschen, unser Personsein, um unsere eigene Natur handelt, dann ist uns die innere Erfahrung näher. Wir wissen hierbei sehr wohl zu unterscheiden, was unser individuelles Sein und was das Mensch- und Personsein überhaupt oder im allgemeinen ausmacht. *Kant* hat die Moral von der Kausalität dadurch unterschieden, daß er erklärte, Moral habe es mit dem Absoluten, die Kausalordnung dagegen mit dem Bedingten zu tun. Wie anders konnte er diese Unterscheidung aufstellen, wenn nicht auf Grund der eigenen inneren Erfahrung als der eines moralischen Wesens? Und er hat diese Bestimmung der Moralität als allgemeingültige Definition angesehen, nicht nur als Ausdruck seines individuellen Gefühls. Die innere Erfahrung spielt vor allem in der Wertordnung eine entscheidende Rolle. Hier geht es darum, in die Tiefen menschlicher Strebungen zu loten. Diese Tiefen erfaßt eine rein äußerliche Erfahrung nicht. Ob z. B. die Ehe die Lebensgemeinschaft *eines* Mannes und *einer* Frau ist, kann nur ermittelt werden durch die innere Erfahrung der Tiefe des geschlechtlichen Personseins. Es genügt nicht, durch Umfragen zu ermitteln, wie viele Menschen sich für die Einehe und wie viele sich für die Polygamie entscheiden. Ohne Zweifel besteht in dieser Phänomenologie die Gefahr, daß unsere Erfahrung sich mit kulturbedingten Phänomenen vermischt. Doch sollte man deswegen nicht in einen Erkenntnis pessimismus ausarten, als ob es überhaupt nicht möglich wäre, aus innerer Erfahrung allgemeingültige Erkenntnisse zu gewinnen, indem man das „Substratum“, von dem *Marcic* sprach, völlig negiert. Kaum ein Sozialwissenschaftler verzichtet de facto auf die innere Erfahrung. Wir sind im freien Westen fest davon überzeugt, daß sich der

Mensch nur durch diktatorischen Zwang oder durch geplante Infiltration sozialisieren lasse, während die Marxisten uns glauben machen wollen, ihre Sozialisierung sei dem originären Menschen konform. Wäre dies nur eine Erkenntnis aus äußerer Erfahrung, dann könnten die Sozialwissenschaftler, vor allem die Ökonomen, nicht so apodiktisch von der Bedeutung der Eigeninitiative und Selbstverantwortung als unabänderlicher Voraussetzung einer humanen Gesellschaft sprechen. Die richtig verstandene Naturrechtslehre tritt für nichts anderes ein als für die Möglichkeit, universale Lebensnormen durch innere Erfahrung zu gewinnen. Ihre Vertreter sind sich dabei bewußt, daß diese Lebensnormen stets in Worten formuliert werden, die aus ihrer Umwelt stammen. Darin liegt die Dynamik des Naturrechts.

DER WERT DER ORDNUNG IN CHRISTLICHER SICHT

Daß es irgendeine Ordnung in der menschlichen Gesellschaft geben muß, wird von niemandem geleugnet. Selbst diejenigen, die die heute bestehende Ordnung und die Autorität kritisieren und zu dauernder Revolution aufrufen, haben das Bild einer Ordnung vor sich, sonst könnten sie sich nicht als Weltverbesserer präsentieren. Auch der Anarchist, dem grundsätzlich jede gesellschaftliche Autorität ein Greuel bedeutet, träumt von einer Ordnung, allerdings von einer solchen, die aus nur vernünftigen und ideal eingestellten Gliedern besteht. Der Streit, der heute so erbittert um die Frage nach der Ordnung geführt wird, betrifft darum weniger die Frage nach dem Wert der Ordnung als solcher, als vielmehr die Frage nach der Art und Weise der Ordnung, nach dem Ordnungsbild, nach der Norm, gemäß welcher man etwas als Ordnung oder Unordnung zu bezeichnen hat. Und er betrifft dann zweitens auch noch die Frage nach den Mitteln, durch die ein bestimmtes Ordnungsbild verwirklicht werden soll, ob mit Macht oder mit Freiheit, ob mit Lenkung oder in freier Initiative, ob mit Planung oder mit dem Spiel der Kräfte. Die erste Frage soll uns hier beschäftigen: wie soll man sich ein Bild von der Ordnung der Gesellschaft machen? Schon indem wir die Frage so formulieren, regen sich in unserem Gesellschaftskörper Kräfte, die erklären, es sei verwegen, sich ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung zu machen, die Gesellschaft könne nur in der planlosen Dynamik sich entwickeln. Eigentlich müßten wir zunächst an diese Problematik herangehen und uns fragen, ob es gemäß der menschlichen Erkenntnisweise überhaupt möglich sei, ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung zu entwerfen. Ich will diese Frage vorläufig zurückstellen, um zunächst aus christlicher Sicht zur Ordnungsvorstellung vorzudringen.

Zwei Tatsachen sind für das christliche Denken in diesem Zusammenhang wesentlich: 1. die Schöpfung, 2. die Erlösung.

Die Schöpfung als Ausgangspunkt christlicher Ordnungsvorstellung

Gott hat die Welt erschaffen. Und er hat sie nicht sinnlos erschaffen. Er hat einen Sinn in sie hineingelegt. Gäbe es keinen Sinn in den Wesen dieser Welt, dann bräuchte der Naturwissenschaftler nicht nach den Gesetzen zu forschen, die in der Natur grundgelegt sind. Die Welt hat einen bestimmten Aufbau, um den sich der

Naturwissenschaftler bemüht. Im Grunde spürt also der Naturwissenschaftler eigentlich nur den Gedanken des Schöpfers nach. Er sucht den Kosmos zu begreifen. Doch das ist noch nicht jener Sinn, um den es einem Christen zutiefst geht. Es liegt ein viel tieferer Sinn im Werden und Sich-entwickeln der Welt. Wir müssen bedenken, daß auch der Mensch zu diesem Kosmos gehört und daß auch er miteingebunden ist in dem Sinn, den der Schöpfer in die Welt hineingelegt hat. Gott hat dem Menschen Verstand und Willen gegeben, daß er den letzten Sinn aller Dinge und auch den seiner selbst erkenne und in der Geschichte der Menschheit verwirkliche. Der Mensch als Krone der Schöpfung soll sich selbst und mit sich auch die materielle Welt zum Schöpfer heimführen.

Der Auftrag erging nicht an einen einzelnen, er erging an alle, und zwar an alle gemeinsam. Das hohe Ideal des Menschen, Gott, den Ursprung aller Dinge, zu finden, in seinem Geist die Welt sich untertan zu machen und auf diese Weise sich selbst zu vervollkommen, ist eine gemeinsam an alle Menschen ergangene Aufforderung. Sämtliche Werte materieller, kultureller wie sittlicher Natur sind zu betrachten als gemeinsame Leistung, die im Laufe der Menschheitsgeschichte zu erbringen ist. Es gibt also etwas, das man Gemeinwohl nennt. Und dieses Gemeinwohl ist grundsätzlich nicht wertneutral, sondern geladen mit all dem, was zur Vollkommenheit des Menschen gehört. Wir haben zur Gestaltung der Geschichte ein gemeinsames Maß, eine allgemein gültige Norm. Es ist die sittliche, nach Gott gerichtete Natur des Menschen, die zugleich individuell wie auch sozial ist. Von ihr aus können wir bestimmen, was gerecht und was ungerecht, was Evolution und was Revolution ist. Zu Recht betrachtet darum der Christ die Menschheit nicht als eine Summe von Individuen, sondern als Menschheitsfamilie.

Schon vom Schöpfungsgedanken aus versteht man, daß der Christ eine gewisse Scheu gegenüber Umwälzungen hat, sofern eine Umwälzung nicht mit Sicherheit aus einer vielleicht bestehenden Mangelordnung eine festgefügte, in Gott gegründete Friedensordnung zu gestalten vermag.

Das erneuerte Ordnungsdenken aufgrund der Erlösung

Als tiefste Ursache der Unordnung in der Welt erkennt der Christ die Sünde. In ihr versucht der Mensch die von Gott gewollte Sinngebung zu zerstören. Nach christlichem Glauben ist diese Sinnzerstörung in der ersten Sünde des ersten Menschenpaares erstmals vollzogen worden. Den Menschen in die Sinnverwirklichung heimzuholen, war die Absicht des Erlösers, Jesus Christus. An der Aufforderung, die Menschheitsgeschichte zu gestalten, hat sich nun durch die neue Zielbestimmung etwas geändert. Das Diesseits erscheint nun nicht mehr als das bevorzugte Objekt, dem sich die Aufmerksamkeit des Menschen zuwendet. Die

Menschheitsgeschichte soll ihr Ende in einer anderen Welt finden, die mehr bedeutet als nur Technik, Wohlstand, gerechte Güterverteilung. Diese Welt soll nicht die Lebenserfüllung des Menschen allein schaffen. Der erlöste Mensch strengt sich zwar an, allseitig eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu errichten. Er weiß aber zugleich, daß er sich dem Leiden gegenüber kompromißfreudig verhalten muß. Er gibt oder soll geben, wo er aus Gerechtigkeit eigentlich nicht verpflichtet wäre; er hilft, wo ein anderer helfen sollte, er erträgt, wo ein anderer ihm Unrecht tut; er vergilt Böses mit Gutem; er fügt sich in eine Ordnung, die vielleicht nicht perfekt ist, aus der Sorge, mit Aufbegehren könnten nur größere Übel entstehen. Er anerkennt eine Autorität, wo ein rein diesseitig Denkender Revolution machen würde.

Man sage nicht, der Christ sei von Grund auf Konformist. Der Maßstab, woran eine Gesellschaftsordnung gemessen wird, ist nach wie vor die Idee der Gerechtigkeit, die eine grundsätzliche Gleichstellung der Menschen, eine dem gemeinsamen Ziel der Gesellschaft entsprechende Verteilung der Güter, die Integration aller ins gemeinschaftliche Leben verlangt. Aber der Christ weiß, daß auch die besten menschlichen Institutionen das Leiden und auch die Ungerechtigkeiten nicht aus der Welt zu schaffen vermögen. Darum sein persönlicher Einsatz in Liebe zum Nächsten. Die frei geübte Liebe gehört zu den wesentlichen Elementen einer christlichen Ordnungskonzeption. Und die Pflege der Religion gilt als notwendige Voraussetzung zur Verwirklichung eines allgemeinen Konsensus über gesellschaftliche und politische Fragen. Der Christ ist überzeugt, daß man aufgrund des von Gott konzipierten Menschenbildes gemeinsame Ziele des gesellschaftlichen Lebens aufzustellen vermag, daß es möglich ist, echte Gesellschaftspolitik und nicht nur nachhinkende Sozialpolitik zu betreiben. Er weiß z. B., daß man Familienpolitik nicht durch Bevölkerungspolitik ersetzen kann. Er weiß, daß Pressefreiheit allein, ohne eine entsprechende Sittenkontrolle, nicht nur dem sittlichen, sondern auch dem gesellschaftlichen Verfall zutreibt. Er ist überzeugt, daß die Ehe nicht der erotischen Welle preisgegeben werden darf. Er sieht deutlich, daß die volle Wert-Neutralisierung der Bildungsstätten zu nichts anderem zu führen vermag als zur technisierten, sich selbst entfremdeten Gesellschaft. Er sieht klar, daß die Ausschaltung jeglicher absolut geltenden Sittengesetze aus dem Recht über kurz oder lang zum Chaos oder zum Polizeistaat führt. Kurz er ist überzeugt, daß es Ordnungsnormen gibt, die eigentlich von allen als Regeln gemeinsamen Lebens erkannt werden sollten, Normen, die nicht nur Verkehrsregeln sind zu störungsfreiem individuellem Leben, sondern einer gemeinsamen Aufgabe dienen, Normen, die nicht nur materielle Wohlfahrt, sondern auch und besonders sittliche Vervollkommnung betreffen.

Die zwei großen Gegner des christlichen Ordnungsdenkens

Das christliche Ordnungsdenken hat zwei entschiedene Gegner, den Marxismus und den Liberalismus.

Dem Marxismus ist die Orientierung nach dem Jenseits durch die Religion eine verräterische Flucht vor der Aufgabe, die Gerechtigkeit, und zwar die ganze Gerechtigkeit auf dieser Welt zu erfüllen. Da für den Marxismus die Gerechtigkeit im Grunde nur die gerechte Verteilung der materiellen Güter bedeutet in der Annahme, daß damit die Freiheit aller zur Selbstentfaltung garantiert sei, muß ihm die Religion als eine Entfremdung des Menschen erscheinen. Mit einem solchen Ersatz würde man sich, so erklärt er, nur die Augen gegenüber den eigentlichen Problemen verbinden. In der Tat ist die Sicht des Christen nach einer erst im Jenseits sich ganz erfüllenden Gerechtigkeit und die Überzeugung, daß zur allgemeinen Wohlfahrt auch die freie Bestimmung des Lebens im Sinne der persönlichen Verantwortung vor Gott gehört, nicht brauchbar für ein rein an der materiellen Produktion orientiertes Gemeinwohl. So sehr der Marxismus mit seiner Emanzipationsidee den Menschen, vor allem den arbeitenden Menschen, aus der Knechtschaft und aus der Gebundenheit an die Materie lösen und für kulturelle Aufgaben frei machen will, so ist doch die Ordnung für das gemeinsame Handeln, die er vorschlägt, uniformistisch, monistisch im Sinne eines auf die materielle Wohlfahrt beschränkten Gemeinwohls. Die Freiheit in den Produktionsprozeß zu integrieren, hieße nach dem Marxismus, die materiell, oder besser: die materialistisch, gefaßte Gemeinwohlidee verraten. Zwar wird Freiheit gewünscht, aber ihre Verwirklichung wird optimistisch aus dem kommunistisch organisierten Produktionsprozeß erhofft und sollte sich erst ergeben, nachdem die materielle Planung die Überfülle an Gütern allen bereitgestellt hat. Solange der Marxismus seine Absage an die Transzendenz, d. h. an die Verantwortung des einzelnen vor Gott, dem Schöpfer und Erlöser, aufrecht hält, ist seine Ordnungsvorstellung mit christlichem Denken nicht vereinbar. Die allgemeine materielle Wohlfahrt ist nach christlicher Ordnungsvorstellung nicht denkbar ohne Einbau selbstverantworteter wirtschaftlicher Entscheidung.

Allerdings wird der Marxist sogleich antworten, es genüge die demokratisch-politische Mitentscheidung aller am materiellen Gemeinwohl, um die Freiheit zu retten. Dagegen aber steht die Tatsache, daß die demokratische Entscheidung ein Mehrheitsentscheid ist, den man auf politischer Ebene als letzte Instanz, gewissermaßen als Notinstanz, annehmen oder begrüßen kann. Man darf aber nicht das ganze Leben mit all seinem Inhalt majorisieren und somit den Erfolg der personalen Eigenverantwortung von vornherein verunmöglichen.

Der Marxist hat zwar recht mit seiner Auffassung, daß das gesellschaftliche Zusammenleben einen Sinn haben, also mit Vernunft in die Hand genommen werden müsse und nicht einfach dem Spiel der Kräfte überlassen werden dürfe. Der Sinn des menschlichen Daseins läßt sich nicht einfach in eine Summe von Einzelschicksalen aufteilen. Auch das Ganze hat einen Sinn. Man muß sogar sagen, daß der einzelne nur sinnvoll im Ganzen sein kann. Die Theologie der Kirche denkt nicht anders. Der einzelne ist im Ordnungsganzen des mystischen Leibes Christi von Gott gedacht und gewollt. Was aber die christliche Ganzheitslehre von der marxistischen grundsätzlich unterscheidet, ist ihre Wertschätzung der mit Freiheit begabten, von Gott unmittelbar berufenen Person. Nach christlicher Auffassung gibt es nicht nur die Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft, sondern auch direkt zu Gott. Wir stoßen wiederum auf die Transzendenz der menschlichen Existenz, des menschlichen Schicksals und der menschlichen Geschichte. Da der Marxismus sämtliche Probleme diesseitig auf dem Wege über gesellschaftliche Institutionen zu lösen versucht, muß er die christlich verstandene Freiheit als Entfremdung ablehnen. In seiner Sicht ist seine Gesellschaftsordnung die der Freiheit. Im Auge des Christen kann sie nur Zwangsordnung sein.

Vom Liberalismus wird der christlichen Ordnungsvorstellung der Vorwurf gemacht, sie sei illusionistisch und im Grunde ebenso autoritär wie die marxistische. Man könne das Gemeinwohl überhaupt nicht im voraus konzipieren. Die Ordnung bestehe in nichts anderem als in der Regelung der vielen Einzelfreiheiten. Wer gemeinschaftlich verbindliche Werte formuliere, zwingt die andern in seine Ideenwelt, unterdrücke die Freiheit, verfestige eine gegebene Ordnung und hemme die Entwicklung. Was anderes könne man als allgemein verpflichtend nennen als einzig die freie Selbstbestimmung eines jeden einzelnen? Mehr nicht. Alles Wirkliche sei einmal geworden. Was aber geworden ist, könne sich wieder ändern. Auch die sittlichen Normen seien geworden und darum vergänglich. Allzu leicht würde man die bestehende Ordnung als Norm bezeichnen, in die sich der einzelne einfüge, weil er glaubt, es sei so Gottes Wille.

Darauf ist zu antworten, daß es in der Geschichte des Christentums gewiß Zeiten gesellschaftlicher Verkrustung gegeben hat. Die feudalistische Gesellschaft suchte ihren Halt in der Religion. Aber ist für diese gesellschaftliche Stagnation wirklich die Religion, das christliche Glaubensbekenntnis, verantwortlich zu machen? Im Zentrum christlichen Denkens steht die Person. So sagt das zweite Vatikanische Konzil (Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, 20): „Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohle der Personen orientieren; denn die Ordnung der Dinge muß der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt. So deutet der Herr selbst an, als er sagte, der Sabbat sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des

Sabbats willen. Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiter entwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden.“ Im christlichen Verständnis ist aber die Person objektiven Werten gegenüber verpflichtet. Zu diesen gehören auch die Gemeinschaftswerte. Und der Christ ist überzeugt, daß jeder Mensch in seinem Gewissen eine natürliche Instanz besitzt, um wenigstens die allgemeinsten sittlichen Werte zu erkennen. Der Christ hegt den Optimismus, daß es möglich ist, wenigstens in großen Umrissen einen Konsens bezüglich grundlegender Gesellschaftsnormen zur Erstellung einer Gesellschaftspolitik zu schaffen. Allerdings ist dies zunächst nur ein Optimismus in die Möglichkeit eines Konsenses. Ob er wirklich ist, hängt von Bedingungen ab, die außerhalb unseres Erkennens liegen, nämlich davon, ob die Gesellschaft noch einen Funken von Gewissen besitzt oder ob sie alles, was an Gewissensfragen grenzt, aus ihrem Bereich in die Privatsphäre abdrängt. Wenn es soweit kommen sollte, daß unsere Gesellschaft den letzten Rest von persönlich verantwortlichem, d.h. sittlichem Bewußtsein im Sinne von Bewußtsein zeitlos gültiger Normen verliert, dann allerdings bleibt nur eine Lösung übrig, um die Gesellschaft als Ganzes zusammenzuhalten: der Marxismus mit seiner materialistischen Lebensanschauung und seiner wie immer demokratisch gemeinten, in jeder Weise autoritären Verplanung der Gesellschaft.

POLITISCHE BILDUNG ALS WERTORIENTIERUNG

Versachlichung durch Wissenschaftlichkeit

Daß die Naturwissenschaft der Menschheit viel Gutes und Angenehmes, das Leben Beglückendes gebracht hat, ist keine Frage. Ohne Zweifel gebührt ihr ein Ehrenplatz im menschlichen Wissen. Sie hat aber sicher die Grenzen ihrer Kompetenz überschritten, indem sie selbst auch normativ in das gesellschaftliche Leben eingreift. Im Bestreben, unser Zusammenleben zu versachlichen und der Diskussion um die Werte zu entziehen, ruft man nach einem der naturwissenschaftlichen Methode angeglichenen gesellschaftlichen und politischen Wissen, das sich frei hält von jeglicher Wertempfehlung und wertbegründetem Standpunkt. Der junge Mensch soll, so meint man, erkennen, wie die Gesellschaft im Gewirr von Interessen und Meinungen sich bewegt, wie die einzelnen gesellschaftlichen Veranstaltungen und Institutionen, Marktwirtschaft, Presse-, Funk- und Fernsehwesen funktionieren, wie die Regierungen gebildet werden, wie der Volkswille zustandekommt, wie eine demokratische Organisation aussieht usw. Dabei wird aber übersehen, daß jegliche derartige Institution nur ein Mittel sein kann, um etwas für unser Zusammenleben Wertvolles zu erbringen. Wie jede zweckrationale Diskussion nur im Hinblick auf eine Wertordnung sinnvoll ist, so erhält auch die Diskussion um die Wissenschaftlichkeit selbst nur Sinn durch die Wertorientierung. Wir brauchen nicht auf den Marxismus und Neomarxismus zu warten, um davon Kenntnis zu nehmen, daß das Wissen selbst von einem Interesse ausgeht. Dies gilt übrigens bereits bezüglich des rein naturwissenschaftlichen Wissens. Wir würden doch nie die Naturwissenschaft bemühen, wenn wir nicht überzeugt wären, daß daraus etwas Werthafte entstehen könnte. Noch wichtiger ist diese Zielbestimmung für das politische Handeln, auf das hin jegliche politische Bildung wesentlich ausgerichtet ist. Hier mit dem Slogan der Wissenschaftlichkeit die Wertordnung ausschließen zu wollen, hieße, die politische Ordnung gegenüber der gesamt menschlichen Ordnung verselbständigen und die politische Bildung jenes Elementes berauben, von dem her sie überhaupt erst sinnvoll wird. Damit ist keineswegs behauptet, daß die politische Bildung monistisch¹ zu erfolgen habe, indem man dem jungen Menschen nach sozialistischem Vorbild einen Einheitswert

¹ monistisch = Annahme eines Gesellschaftswertes, der keine Pluralität personaler Meinungen zuläßt.

vorstellt, außerhalb dessen jedes andere Denken sinnwidrig werden soll. Der Lehrer wird aber nicht umhin können, den jungen Menschen in die Prinzipien eines Ordnungsdenkens einzuführen, das einem allgemein menschlichen Wertkodex entspricht. Im übrigen sind im Grundgesetz solche Werte in ausreichendem Maße angesprochen. Sie bedürfen aber einer konkreteren Interpretation, die vom Schüler mit Hilfe des Lehrers zu erfolgen hat.

Untersuchen wir im folgenden die Normenlogik² des politischen Handelns, um daran zu erkennen, inwieweit politisches Wissen mit dem Wertdenken verbunden ist.

Das politische Handeln

Politisches Handeln ist nicht nur selbstverantwortetes Handeln im Hinblick auf ein persönliches Ziel, sondern ein Handeln, das in die Gesellschaft dringt, zwar persönlich verantwortet auf jeden Fall, aber zugleich verantwortet *für* die Gesellschaft als Beitrag zur gerechten Ordnung in Gesellschaft und Staat, somit zugleich Ausdruck einer Gesamtkonzeption der Gesellschaft. Man könnte zwar meinen, es genüge, daß der einzelne seine individuelle Handlung verantworte und diese mit dem individuellen Handeln des andern abstimme in der Absicht, den Nächsten nicht zu begrenzen, so daß die Entscheidung des einen die Entscheidung des andern berücksichtigt, um so die persönliche Verantwortung im Sinn eines allgemeinen Gesetzes verstehen zu können. Wie aber soll diese Abstimmung erfolgen? Es könnte doch der Fall eintreten – und er wird wohl der Regelfall sein –, daß der eine sein Handeln als einzig verantwortbar hält, während der andere das konträre Handeln als von ihm allein verantwortbar ansieht. Wir befänden uns also vor einem echten Entscheidungskonflikt. Wie soll dieser gelöst werden, wenn nicht durch Findung einer Norm, in der beide irgendwie enthalten sind und von der aus ein Kompromißvorschlag für beide Seiten verantwortbar wird? Erweitern wir dieses Verhältnis des Kompromisses von zweien zu einem Kompromiß einer Vielheit, sogar der Gesamtheit der in einem Staat zusammengefaßten Personen, dann müssen wir eine Norm finden, die alle angeht und allen „gerecht“ wird, z. B. Minoritäten nicht einfach auslöscht. Diese Norm muß notwendigerweise einen Inhalt haben, der alle umfaßt und als Objekt jeder Einzelverantwortung gelten kann. Es muß sich demnach um eine „objektive“ Norm handeln, die in gewissem Sinn ihre Identität mit der subjektiven Norm des einzelnen verlangt. Wie wird diese viel diskutierte Subjekt-Objekt-Identität gefunden? Das ist das Problem echter politischer Bildung, die einem jungen Menschen nahegebracht werden muß. Die

² Normenlogik: Erkenntnisprozeß von der ersten und obersten ethischen Norm bis zur konkreten Handlungsnorm.

Verantwortung des einzelnen muß so gestaltet und beinhaltet sein, daß sie als Verantwortung aller gelten kann. Anders ausgedrückt: Das Individualinteresse muß mit dem Allgemeininteresse in Einklang stehen, mit ihm sogar zusammenfallen. Wie sieht nun eine solche Norm aus, in der mein Interesse mit dem Interesse der Gesamtheit übereinkommt? Eine solche Norm muß, wie man sieht, sinnerfüllend sein für das Leben des einzelnen und zugleich für das Leben aller, d. h. der Gesellschaft als Ganzem.

Die verschiedenen Lösungsversuche für die Subjekt-Objekt-Identität

Grundsätzlich gibt es zwei Kategorien von Thesen bezüglich der Subjekt-Objekt-Identität, des individuellen und des Gemeininteresses. Die Vertreter der einen behaupten, daß das Gemeininteresse keinen Inhalt hat, der sich auf die Sinnfrage der Gesellschaft beziehen ließe. Das heißt: Das Ganze soll nur eine Funktion der Koordinierung von individuellen Freiheiten bedeuten. Das Ganze ist danach nichts anderes als das Resultat eines technologischen Vermittlungs- und Kommunikationsprozesses.

Die Vertreter der anderen Kategorie halten dafür, daß die Gesellschaft als Ganzes einen Sinn zu erfüllen hat, der zugleich Sinnerfüllung der Individuen ist. Das Objektive, d. h. die die subjektive Meinung transzendierende Norm nimmt das Subjektive in sich auf, so daß die Identität von Objekt und Subjekt, von Gemeininteresse und Individualinteresse realisiert wird. Man nennt diese Art des Denkens „Begründungsphilosophie“ im Gegensatz zur ersten Auffassung, gemäß der die Integration des einzelnen in die Gesellschaft nicht begründet, sondern einfach aufgrund eines Funktionssystems, das die Individuen gewissermaßen in Parallele bringt, geschaffen wird.

Sowohl die erste Denkart, die für die Eingliederung des einzelnen keine „objektive“, d. h. gesellschaftliche Wahrheitsaussage zuläßt und darum jede soziale Sinnbegründung ablehnt, wie auch die zweite Denkart, die Begründungsphilosophie, zerfallen in sehr verschiedene Einzelrichtungen. Der Unterschied ergibt sich aus der jeweils verschiedenen Erkenntnistheorie und Ethik.

In der ersten Kategorie befinden sich alle Sozial- und Rechtsphilosophien, die Sein und Sollen trennen, d. h. die der Auffassung sind, daß man den Inhalt der Pflicht und der Verantwortung nicht an irgendwelchen realen Gegebenheiten (Natur des Menschen, Glück und Wohlergehen, Nützlichkeit zur sinnvollen Lebensgestaltung usw.) ablesen kann. Die positive Formulierung dieser Ablehnung ist allerdings sehr verschieden, d. h. die Trennung von Sein und Sollen wird sehr verschieden begründet. Alle sind sich wohl darin einig, daß der Mensch, wenn er moralisch handeln will, aus absoluter, d. h. bedingungsloser Verantwortung han-

deln muß. Diese Verantwortung besteht aber als allgemeingültige Regel oder Norm nach den einen nur darin, daß man seine Freiheit verantwortet, ohne daß in irgendeiner Weise der Inhalt bestimmt werden könnte, wofür die verantwortete Freiheit allgemeingültig eingesetzt werden müßte (formale Ethik, der kategorische Imperativ im Sinne *Kants*³). – Andere nehmen immerhin an, daß der Imperativ, d. h. die Verantwortung, ein Objekt, aber nur ein ideales Objekt besitzt im Sinn von allgemeinen „materialen“ Werten (z. B. Gerechtigkeit, Solidarität), die aber nicht aus der Realität, etwa aus der Natur des Menschen abgelesen werden können (materiale Wertethik: *Max Scheler, Nicolai Hartmann*). Die Konkretisierung dieser absoluten idealen Werte vollzieht sich auf dem Weg über das durch die Erfahrung geprägte Wertgefühl, das nach dieser Auffassung selbstverständlich aus sich keine Allgemeingültigkeit mehr beanspruchen kann. – Eine weitere Ansicht vertritt, daß weder materiale Werte noch auch die formale Freiheit direktes Objekt der Verantwortung sein können, daß man sich einfach für einen Wert entscheiden müsse, um logisch zu konkreten Entscheidungen zu kommen (Dezisionismus). In diesem Sinn erweitert *K. R. Popper* die These *Kants*, daß, wenn Verantwortung wirklich wird, sie sich für Freiheit dezidiert. Damit sind alle Elemente, die an eine Begründungsphilosophie erinnern könnten, ausgemerzt. Nicht ohne politischen Hintergrundgedanken an die Demokratie wird angenommen, daß man sich allgemein für die Freiheit entscheidet, so daß man wiederum zum Gesellschaftsdenken *Kants* zurückgelangt (Dezisionismus *K. R. Poppers, H. Alberts*). – Andere schließlich kümmern sich überhaupt nicht um die ethische Grundfrage, indem sie das ethische Verantwortungsbewußtsein als in den faktischen, soziologisch gegebenen Normen begründet sehen (Soziologismus) oder noch einfacher in den positiven, von der staatlichen Autorität erlassenen Rechtsnormen (Rechtsformalismus, Rechtspositivismus).

Die Richtungen der zweiten Kategorie, der Begründungsphilosophie, sind viel zahlreicher. Wir brauchen sie hier nicht einzeln aufzuführen. Die Übereinkunft, von der aus ihre Verschiedenheiten charakterisiert werden müssen, ist nicht so deutlich wie bei den Richtungen der ersten Kategorie. Dort war eindeutiger Ausgangspunkt aller, explizit oder implizit, die Trennung von Sein und Sollen, entweder grundsätzlich für jede Ethik oder teilweise, d. h. für die Sozialethik. Eine Negation läßt sich nun einmal eindeutig bestimmen als eine Affirmation, in der immer die verschiedenen Definitionen von Begriffen mitenthalten sind. Die Übereinstimmung der Begründungsphilosophien kann daher nur nominal, d. h. verbal

³ An sich hat *KANT* das Anliegen der Begründungsphilosophie erkannt. Es gelang ihm aber nicht, aus der Idealität herauszukommen. Diese Ambivalenz erklärt teilweise den naturrechtlichen Anschein der Freiheitsrechte bei *KANT*. Bei der apriorischen Annahme der Freiheit als des Wesens der Moral verbleibt die Kantische Ethik bei der Ablehnung eines den Sinn der Gesellschaft als Ganzem erklärenden Wertes.

sein. Sobald man die Definitionen der in der Affirmation enthaltenen Begriffe zur Kenntnis nimmt, ändert sich das Bild wesentlich, so daß die eine oder andere Begründungsphilosophie der einen oder anderen Theorie gleicht, die Sein und Sollen trennt.

Unter die Begründungsphilosophie fallen der Marxismus und alle Formen von Naturrechtslehren. Die Zusammenstellung von zwei so verschiedenen Richtungen ist aber nur äußerlich. Es wäre daher grundfalsch, die Naturrechtslehren mit den gleichen Argumenten zu verwerfen wie den Marxismus, wie dies z. B. von *K. R. Popper* und *E. Topitsch* geschieht. Es gibt ein Naturrechtsdenken, das theoretisch, d. h. im philosophischen Ansatz, an der Einheit von Sein und Sollen für den gesellschaftlichen Bereich festhält, für die Praxis des politischen Lebens aber die Trennung von Sein und Sollen befürwortet, um einen sozialetischen Kompromiß von absolutem Soll und konkretem Sein herzustellen. Der Marxismus sieht aber in den Naturrechtslehren das eigentliche Anliegen einer Begründungsphilosophie noch nicht erfüllt. Ihm erscheint die Naturrechtslehre immer noch als eine „bürgerliche“ und „idealistische“ Philosophie, d. h. als eine Philosophie, die zu einer Begründung gesellschaftlicher Normen unfähig ist. Es hängt eben ganz vom erkenntnistheoretischen Standpunkt ab, von dem aus man die einzelnen Theorien beurteilt. Von irgendeinem Standpunkt aus muß die Beurteilung erfolgen, um eine Sozial- und politische Theorie irgendwo einzuordnen. Der Beurteilende selbst muß also Standpunkt beziehen oder sich seines Standpunktes bewußt werden. Ein neuer Beweis dafür, daß es einfach unmöglich ist, politische Bildung „neutral“, ohne Standpunkt vorzunehmen.

Untersuchen wir nun im folgenden kurz den Denkprozeß, den ein politisch Handelnder nach den verschiedenen Auffassungen durchgehen muß, um von der ersten Norm sittlichen Handelns zur politischen Entscheidung zu gelangen. Beachten wir, daß die erste Norm immer als absolut gültig gesetzt werden muß, sonst wäre dies kein sittlich verantwortetes Handeln. Das Handeln selbst verwirklicht sich immer im Hinblick auf einen konkreten Sachverhalt. Es bewegt sich demnach immer im Bereich der Erfahrung. Somit steht zur Frage: wie kann die absolute Norm einen konkreten Inhalt umfassen, der dem geschichtlich begrenzten Moment, das heißt, der aus der Vergangenheit hervorgegangenen und die Zukunft bestimmenden Gegenwart angehört? Dabei möge die Frage nach der rechtlichen Erlaubtheit der Abtreibung als markantes Beispiel dienen. Dabei wird vorausgesetzt, daß das Embryo bereits ein echt menschliches Wesen ist, das allerdings, weil im Mutterschoß existierend und noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt, sein Existenzrecht nicht wahrnehmen kann.

*Der Normenprozeß im idealistischen Denken,
d. h. in der Annahme der Trennung von Sein und Sollen*

In dem vorerwähnten Beispiel geht es um die Abwägung zweier Werte: des Existenzrechts des Embryo und des persönlichen, konkreten Verantwortungsgefühls der Mutter. Für das Handeln und für die aus dem Handeln sich ergebenden Konsequenzen ist die Mutter verantwortlich. Sie allein nimmt also den Denkprozeß vor, der vom absoluten Imperativ, verantwortlich zu handeln, zur konkreten Entscheidung führt. Die Gesellschaft hat gemäß der Auffassung der Trennung von Sein und Sollen nicht einzugreifen, da sie selbst nur als Element der Koordination von Freiheiten tätig werden kann. Die politische Entscheidung wird also gemäß dieser Philosophie das Wertempfinden der Majorität der in der Gesellschaft lebenden Frauen zur Norm nehmen müssen. Alle Einwände, die sich auf ein naturgegebenes Recht des Embryo auf Leben berufen, sind in dieser Sicht illusorisch, weil die Natur als ein Bestand des Seins keine Norm abgeben kann. Es kommt also einzig auf die Mutter an, wie sie die Situation beurteilt und in welchem konkreten Inhalt sie die Bedingungen erfüllt sieht, daß ihre Verantwortung möglich wird. Der Gesetzgeber hat dieser Philosophie gemäß keine Kompetenz, einen Sachverhalt als solchen zu bestimmen. Seine Gerechtigkeitsnorm ist nicht in sich begründbar, sie ist das Resultat des Normenverhaltens der Gesellschaftsglieder. Auf diese soziologisch fundierte Normenbildung hinaus kommen alle verschiedenen Richtungen der Philosophien und Theorien, die Sein und Sollen trennen, d. h. jede Begründung der gesellschaftlichen Norm aus dem Sein ablehnen. Das „Sein“ ist hier identisch mit den Entscheidungen der Gesellschaftsglieder, ist also im eigentlichen Sinn kein der Freiheit vorgegebenes Sein, sondern die Freiheit selbst.

Je eindeutiger als einziger Wert der Gesellschaft die dezisionistisch verstandene Freiheit eingesetzt wird, um so mehr kann die Gesellschaft jede Wertvorstellung neutralisieren, wie dies in Poppers „Offener Gesellschaft“ geschieht. Es muß dann möglich sein, mittels eines technologischen Funktionalismus Gesellschaftspolitik zu betreiben. Allerdings setzt eine solche Gesellschaftspolitik immer voraus, daß alle Menschen sich für diese dezisionistisch verstandene Freiheit entscheiden, wenn es um Wertabwägungen in der Gesellschaft geht. Wohin eine solche Gesellschaft unter Umständen führt, kann und darf den Gesellschaftspolitiker nur insofern kümmern, als es sich darum handelt, die Freiheit aller zu erhalten. Seine Politik will weder gut noch böse sein, sondern einfach korrekt. Diese Vorstellung kommt im Resultat auf die Demokratie *Rousseaus* hinaus. Im Ergebnis trifft sie sich mit der der Neomarxisten, wenngleich diese den Funktionalismus mit bestimmten Inhalten füllen. Die dezisionistisch gefaßte Demokratie ist allerdings nur dann realistisch, wenn sie sich in der Menschheitsgeschichte bewährt, wenn es allen

Gesellschaftsgliedern einigermaßen gut geht, wie dies in der Wohlstandsgesellschaft angenommen werden kann. In dem Augenblick aber, da eine Gesellschaftsgruppe sich an den Rand gespült fühlt und mit einer Gesellschaftsauffassung im Sinne von materialen, für alle gültigen Normen auftritt, versagt der Funktionalismus der Freiheiten. Es braucht dann Normen, die mehr besagen als nur einen technologischen Ausgleich. Die Regierung muß nach Werten suchen, die sie als allen vorgegebene Werte rechtlich durchsetzen muß. Das heißt, man muß Anleihen bei einer Begründungsphilosophie machen.

Der Normenprozeß in der Begründungsphilosophie des Marxismus

Der Marxismus bemüht sich, konkrete gesellschaftliche Normen zu finden, die mit dem gleichen Absolutheitsanspruch auftreten wie etwa der kategorische Imperativ *Kants*. Damit soll die volle Identität von Objekt und Subjekt, von Individual- und von Gemeininteresse in jedem geschichtlichen Augenblick hergestellt werden. Als philosophischer Ausgangspunkt dient dem Marxismus die *Hegelsche* Lehre von dem sich in der Geschichte manifestierenden absoluten Geist. *Marx* hat diese Geistphilosophie allerdings materialisiert, d. h. in die Welt des Menschen hereingeholt, indem er den Menschen zum Schöpfer seiner selbst und damit der Geschichte machte⁴. Die Werte entstehen durch intersubjektive Kommunikation der arbeitenden Menschen. Solange diese intersubjektive Kommunikation verwirklicht bleibt, sollte es eigentlich keine Verirrungen im demokratischen Prozeß geben und sollte keiner übervorteilt sein, weil er sich stets in der allgemeinen Norm repräsentiert sehen kann, selbst auch dann, wenn sein Individualinteresse scheinbar unterliegt, denn dieses Unterliegen kann nur aufgrund einer Entfremdungsphilosophie von seiten des Individuums zustande kommen. Das heißt, ein Individuum, das in diesem Kommunikationsprozeß sich nicht repräsentiert fühlt, müßte sein Bewußtsein als entfremdetes erkennen und sich demgemäß der Gesellschaft anpassen, um „wahre“ Freiheit zu realisieren. Hinsichtlich des erwähnten Beispiels der Abtreibung kommt man, abgesehen von einigen Nuancen, zum gleichen praktischen Resultat wie in der vorgenannten Einstellung der rein formalen Demokratie. Es steht nur eine andere Philosophie am Anfang des Rasonierens, die sich an sich als herrschaftsfreie Konzeption der Gesellschaft ausgibt. Allerdings wird sich in der Praxis durchweg die Notwendigkeit ergeben, die politische Macht zur Durchführung der Norm einzusetzen, da der demokratische Mensch des Sozialismus (ebensowenig wie der der formalen Demokratie) nicht existiert. Die Norm ist dabei die Widerspruchslosigkeit im Hinblick auf die sozialistische Einheit, also eine

⁴ HEGEL: Der in der Geschichte sich manifestierende absolute Geist. MARX: Absoluter Sinn der geschichtlich sich entwickelnden Gesellschaft.

monistische Norm, die dem, der den Wert der personalen Selbstbestimmung erkennt, also pluralistisch denkt, als unannehmbar erscheinen muß.

Es dürfte klar sein, daß in einer solchen Freiheitsvorstellung vorstaatliche Rechte verschwinden müssen. Sie wären ein Zeichen einer idealistischen Verirrung, der Entfremdung. Wahrheit gibt es für den Marxisten nicht als außermenschliches Objekt, das theoretisch wahrgenommen werden könnte, sondern nur als Produkt der mit aller Theorie verbundenen Praxis. Die Einheit von Theorie und Praxis ist für den Marxisten das Zentrum seiner Erkenntnistheorie.

Nun ist allerdings auch der Marxist hellsehtig genug, um festzustellen, daß die Gesellschaft Zickzackwege geht, daß es zeitweise privilegierte Schichten gibt, die die intersubjektive Kommunikation stören oder gar verunmöglichen. Das sind aber seiner Ansicht nach vorübergehende Erscheinungen. In diesem Sinn nimmt er die private Eigentumsordnung und mit ihr den Kapitalismus zeitweise in Kauf. Er bleibt aber bei seiner Überzeugung, daß die dahinter liegende Weltanschauung als grundsätzliche Einschränkung kommunikativer Willensbildung angesehen werden muß. Der Marxist gewinnt die Einsicht in die Deformationen der Gesellschaft durch seine Gesellschaftskritik. Als Norm dient ihm dabei, wie gesagt, die Widerspruchslosigkeit im Hinblick auf die sozialistische Einheit. Mit den Kapitalisten kann er nicht dialogisieren, um die gesellschaftlich gültige Norm zu erarbeiten. Diese sind für ihn entfremdet. Aber auch zum Dialog mit Nicht-Entfremdeten braucht es zur Kritik, vor allem zur unabdingbaren Selbstkritik einen die konkrete Situation transzendierenden Standpunkt, d.h. eine Norm, die nicht konkret, sondern abstrakt ist, sofern man damit einig geht, daß die Selbstbestimmung der Person in der gesellschaftlichen Norm eine Rolle spielt. Die Abstraktion aber widerspricht der hermeneutischen Methode des Marxismus. Offenbar kommt der Marxist aus diesem Zirkel nicht heraus. Allerdings braucht er es seiner Meinung nach auch nicht, weil er keine personale Erkenntnis annimmt, die der Gesellschaft gegenübersteht.

Der Normenprozeß in den verschiedenen Naturrechtslehren

Die verschiedenen Naturrechtslehren sind sich in dem Gedanken einig, daß es der menschlichen Vernunft an sich (!) möglich ist, wesentliche Inhalte aus der Wirklichkeit zu abstrahieren, z. B. grundsätzlich zu bestimmen, was wesentlich zur Würde des Menschen, zu einem sittlich geordneten Leben, zu einem friedlichen Zusammenleben der Menschen gehört. Sie unterscheiden sich in einem ganz merkwürdigen Ausmaß in der Auffassung, wieweit solche Wesenheiten erkennbar sind. In vielen Theorien wurde die Wesenserkenntnis derart übertrieben, daß rein geschichtliche Moralauffassungen, wie sie der einen oder anderen Kulturstufe eigen

waren, als übergeschichtliche, für alle Zeiten und alle Völker gültige Normen angesehen wurden, während es sich dabei im Grunde nur um situationsbedingte Urteile handelte, die zu Prinzipien erhoben wurden. Es wurden Idealvorstellungen produziert, die man als allgemeingültige Normen ansah. Als Beispiel diene die Frage nach der Struktur der Familie. Gewiß gilt allgemein und wohl übergeschichtlich, daß die Familie als Urkern der Gesellschaft soziale Werte verkörpert, die durch keine Gesellschaft ersetzt werden können. Man wird also in der Gesellschaftspolitik immer darauf achten müssen, daß diese wertverkörpernde Gemeinschaft erhalten bleibt. Daß mit diesem Prinzip aber die Familie als gemeinsame wirtschaftliche Produktionsstätte (Familienbetrieb) verteidigt werden müsse, daß die Einheit der Familie nicht anders als in der Produktionseinheit verteidigt werden könne, ist wohl offenbar ein zeitgeschichtliches Mißverständnis. Ein anderes Beispiel ist die Frage nach der Autorität des Mannes in Ehe und Familie. Zwar könnte man in psychologischer und physiologischer Hinsicht die Ansicht vertreten, die Frau sei von Natur nicht Autoritätsträger. Doch ist diese Meinung nicht ausreichend erhärtet. Jedenfalls bestehen für die konkrete Gestaltung des Autoritätsverhältnisses in Ehe und Familie keine absoluten Normen. Je nach Veranlagung der beiden Eheleute ist unter Umständen die Frau die psychisch stärkere, intelligenter und auch moralisch die entschiedenere Person. Außerdem hat sich erwiesen, daß bei zivilrechtlich statuerter Autorität des Mannes die Frau in Ehezwisten rechtlich sehr oft schuldlos ins Unrecht gesetzt wurde. Grundsätzlich anders aber liegt der Sachverhalt in der Abtreibungsfrage, handelt es sich doch hier nicht um ein rechtlich zu beurteilendes Wertgefühl, sondern um das Existenzrecht des Kindes, über das keine Gesellschaft und auch kein Individuum Kompetenz besitzt, wie immer das Wertgefühl der Mutter sich ausdrücken mag.

Was nützen nun die allgemeinen naturrechtlichen, d.h. die von der Natur des Menschen abgelesenen Prinzipien, wenn sie doch in der konkreten Wirklichkeit nur im Gewand der je und je gegebenen Situation und Kulturstufe erscheinen? Sind sie dann nicht Leerformeln, wie von Seiten der Ideologiekritiker immer wieder behauptet wird? Was nützt die Formel der „Sozialen Gerechtigkeit“, wenn jeder etwas anderes darunter versteht, es also, wie die Ideologiekritiker behaupten, nicht ausgemacht ist, was nun prinzipiell und allgemein unter diesem Begriff zu verstehen ist? Jede Gesellschaft hat ihre eigenen kulturellen und zivilisatorischen Werte, was soll dann ein Normensystem, das von sich behauptet, überzeitlich gültig zu sein?

Es ist nicht zu bezweifeln, daß jede Generation, jede Rasse und jede Nation in ganz eigener Weise ihre Kulturwerte zum Ausdruck bringt. Und wenn man die Sittengeschichte der Menschheit verfolgt, dann stellt man ganz konträre Auffassungen über das fest, was als sittlich hochstehend und gefordert bezeichnet wird.

Heißt dies aber, daß es überhaupt keine im Wesen unserer Vernunft begründete Wertorientierung gibt, so daß wir niemals aus unserer von der Epoche geprägten Wertwelt hinauszudenken imstande wären? Im theoretischen Denken wechseln wir von einer Erkenntnis zur andern, vielleicht sogar konträren. Und dennoch machen wir unsere Erkenntnisfortschritte nur aufgrund eines Urprinzips, dessen wir uns kaum bewußt werden, wenigstens die meisten Menschen. Wenn uns jemand begegnen würde, der das Kontradiktionsprinzip, d.h. das Gesetz der Widerspruchsfreiheit ablehnen würde, weil es unbeweisbar sei, dann könnten wir mit ihm nicht in einen Dialog eintreten. Ohne dieses Prinzip kann niemand denken. Und doch wird niemand dieses Prinzip jemals beweisen können. Es hat seine Evidenz durch sich selbst. Auf gleicher Ebene steht in der praktischen Ordnung ein Vernunftsprinzip, das unbeweisbar, aber dennoch unmittelbar einsichtig ist, nämlich: das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Was ist dabei das Gute? Es ist doch nicht nur das „vermeintlich“ Gute, sondern das Gute, das uns durch die Natur der Sache vorgegeben ist, das sachlich und objektiv Sinnvolle. Was im einzelnen als Natur der Sache zu gelten hat, ist sicherlich schwer zu bestimmen. Aber es steht für eine auf die Realität bezogene Philosophie unzweifelhaft fest, daß wir uns bemühen müssen, dieses Gute im Sein zu suchen, um dort das Erstrebenswerte zu finden. Erstrebenswert ist alles, was den Menschen in seiner Totalität als personales und soziales Wesen vervollkommnet. Was dies im einzelnen ist, wird zwar jeweils im sozialkulturellen Kontakt der Zeit gefunden und auch so ausgedrückt. Dennoch können wir aufgrund unseres abstrakten Denkens, in welchem wir uns über das Konkrete erheben, Vergleiche mit anderen kulturell und sozial geprägten Formulierungen der Werte anstellen. Indem wir auf solche abstrakt formulierten Werte zurückgreifen, entscheiden wir uns prinzipiell gegen die marxistische Sinndeutung unserer Existenz, die den Menschen nur immer vom menschheitsgeschichtlichen Prozeß her zu interpretieren versteht. Wer unserer Vernunft die Fähigkeit abstreitet, trotz aller Geschichtsverbundenheit die Geschichte zu transzendieren und durch Abstraktion einen übergeschichtlichen Standpunkt zu gewinnen, aber dennoch einen Sinn in unserer Gesellschaft finden will, der kann sich nur zur marxistischen These vom geschichtsimmanenten Sinn der Gesellschaft bekennen. Abseits vom Marxismus ist gesellschaftlicher Fortschritt oder Rücktritt nur auf der Ebene einer durch Abstraktion gewonnenen universalen Erkenntnis möglich. Es wird doch niemand in allem Ernst behaupten, wir hätten keinen Fortschritt gemacht, indem wir uns vom Kannibalismus entfernt oder frei gehalten haben. Wir sind der Überzeugung, daß der Kannibalismus eine niederere Existenzweise des Menschen bedeutet, wengleich wir ebenso verstehen, daß es Stämme gibt, die ehrlich davon überzeugt sind, daß der Kannibalismus eine echt menschliche Lebensform sei. Auch bezüglich der kriegerischsten

Völker, denen der Krieg als Ideal staatlicher Gemeinschaft vorkommt, sind wir der festen Meinung, daß ihre praktische Vernunft die Anlage dazu hat, eines Tages einzusehen, daß der Friede besser ist als der Krieg. Gäbe es für unsere praktische Vernunft nicht den Rückgriff auf die oberste Forderung, das Gute im Sinn der Natur des Menschen zu suchen, so abstrakt diese oberste Forderung auch sein mag, dann wäre jede Diskussion, jeder Dialog mit anderen Weltanschauungen illusorisch. Was tun die Politiker in der parlamentarischen Diskussion anderes als zurückgreifen auf höhere, abstraktere Prinzipien, um von hier aus einen Anfangskonsens zu finden, von dem aus man den konkreten Fall beurteilen kann? In der Diskussion über die Abtreibung ging man davon aus, daß in der Gesellschaft die Rechtssicherheit eine bedeutende Rolle spielt. Wie soll sie gewährleistet werden, daß sie nicht nur heute und morgen, sondern auf Dauer existiert? Die einen sagten, man müsse zu diesem Zweck der schwangeren Frau das Urteil überlassen, die anderen erklärten, man könne dabei das ungeborene Kind nicht schutzlos diesem Urteil anheimgeben, sondern müsse es mit rechtlichen Mitteln schützen. Dem Naturrechtler gilt die zweite Ansicht als unverzichtbar, weil er im Kind das naturgegebene Recht auf Leben erkennt, ein Recht das keinerlei Kompromiß zuläßt. Der Naturrechtler ist der Überzeugung, daß eine gerechte soziale Ordnung, die auf Dauer Rechtssicherheit garantiert, keinen Verstoß gegen ein solches Unrecht erlaubt. So vorsichtig der Naturrechtler absolut gültige Forderungen aufzustellen hat, so gibt es für ihn doch solche absolute Grenzfälle. Diese sind nicht sehr zahlreich. Auf weitem Feld kann er im Hinblick auf die schwere Erkennbarkeit von Wesensstrukturen mit der formalen Sozialethik einig gehen und dem allgemeinen Wertempfinden folgen. Er kann sich aber eine Gesellschaft nicht vorstellen, in der nicht wenigstens einige allgemeine von Natur vorgegebene Werte rechtlich gesichert werden. Soll diese Vorstellung etwa ein Kuriosum sein, wo doch die Gesellschaft eine Gemeinschaft von moralischen Wesen ist, die alle die gleiche natürliche Veranlagung der praktischen Vernunft besitzen? Manche, die die Abtreibung befürwortet haben, verteidigen auf der anderen Seite meistens den Standpunkt, daß der Krieg kein Mittel sei, um die als gerecht anerkannten Forderungen einer Nation in der Art des Angriffes zu verfechten. Sie unterstellen dabei als absolut gültiges Prinzip, daß Friede besser sei als Krieg. Eigenartigerweise arbeiten gerade diejenigen, die naturgegebene Prinzipien abstreiten und in den Raum der Ideologie verbannen, notwendigerweise selbst mit solchen Prinzipien. Wie könnten sie sonst Freiheit als einen absoluten Wert gesellschaftlichen Zusammenseins begründen? Die Begründung ist nur möglich im Hinblick auf die naturhafte Würde des Menschen. Es ist daher widerspruchsvoll, die Begründung von sozialen Werten aus der Natur als Ideologie abzulehnen.

Zusammengefaßt gesagt: es gibt eine Wertorientierung im Menschen, die den Menschen in den Stand versetzt, sich über die Situation, in der er lebt, über die soziale und kulturelle Verknüpfung zu erheben und einen kritischen Standpunkt zu der durch die Zeit geformten Norm zu gewinnen, einen Standpunkt, von dem aus man eine sinnvolle soziale, mit der Geschichte nicht identische, aber durchaus real gültige Welt erdenken kann. Wer darum neutrale politische Bildung verfißt, widerspricht sich selbst, weil er aus der seinsmäßigen Orientierung seiner praktischen Vernunft herauszukommen versucht, was einer Absurdität gleichkommt, wie es diejenige ist, die besagt, das Gute könne alles sein.

Allerdings kann der Fall eintreten, daß einer guten Gewissens etwas als gut ansieht, das der objektiven Norm widerspricht. Es kann einer aus Überzeugung einen andern umbringen. Wir sprechen mit Recht von einem irrigen Gewissen. Auch das irrige Gewissen ist verpflichtend für den einzelnen. Darüber hat es nie einen Zweifel gegeben. Dennoch belassen wir die Qualifizierung des irrigen Gewissens, um anzudeuten, daß die praktische Vernunft „an sich“, das heißt doch gemäß ihrer Natur, das wirklich Gute hätte finden müssen oder finden können, wenn die Umstände anders gelegen hätten.

Die praktische Bedeutung einer wertorientierten politischen Bildung

Die Erkenntnis von sittlich sozialen Werten und Forderungen, die sich aus dem Wesen des Menschen ergeben, ist besonders für eine langfristige Gesellschaftspolitik von Bedeutung. Auf kurze Sicht mag man pragmatisch und utilitaristisch vorgehen. Dagegen rächen sich Einbrüche in jene Wertordnung, die man als wesentlich bezeichnen muß. Die Freigabe der Abtreibung wird in der allgemeinen Gesellschaftsmoral ihre verheerenden Früchte tragen. In Frankreich hat die völlige Liberalisierung der Pornographie bereits nach kurzen Jahren die Erkenntnis gezeitigt, daß sich die Gesellschaft moralisch nicht neutralisieren läßt. Das Parlament mußte sich schon nach dieser kurzen Zeit mit den nötigen rechtlichen Restriktionen befassen. Gewiß läßt sich die Moral nicht mit rechtlichen Mitteln erzwingen. Ein Kompromiß von sittlichen Forderungen und sittlichem Verhalten der Gesellschaftsglieder ist darum unvermeidbar. Andererseits müssen wir die absoluten Grenzen kennenlernen, die durch jene sittlichen Normen vorgezeichnet sind, die unabdingbar sind und bei deren Mißachtung die Gesellschaft als Ganzes auf die schiefe Bahn gerät, sogar in ihrem Bestand gefährdet ist. Es mag sein, daß in einer dekadenten Gesellschaft selbst solche Normen nicht mehr Wirkkraft haben. Doch gibt es immer noch einen Raum, in dem die Gesellschaftsmoral pädagogisch angesprochen werden kann. Es ist der soziale Raum mit seinen freien Bildungsstätten, besonders den religiösen Gemeinschaften. Ein um die Moral der Gesellschaft

besorgter Politiker wird daher dafür sorgen, daß dieser soziale Bereich, d.h. das, was man im Unterschied zu Wirtschaft und Politik als „soziale Ordnung“ bezeichnet, von staatlichen Institutionen weitmöglichst frei gehalten wird, um den aufstrebenden Kräften die Möglichkeit zu belassen, ihre moralische Bildungskraft in der Gesellschaft voll zur Geltung zu bringen.

DIE UNTERSCHIEDUNG VON GESELLSCHAFTLICHER, WIRTSCHAFTLICHER UND POLITISCHER ORDNUNG

I. Die aristotelische Konzeption von der Einheit aller gesellschaftlichen Handlungen

Ohne Zweifel hat *Aristoteles* den Staat nicht mit der Gesellschaft identifiziert. Sonst hätte er z. B. keinen so markanten Unterschied zwischen Familie, Hausgemeinschaft, Dorfgemeinschaft und Staat machen können. Und dennoch hat diese Unterscheidung nichts mit dem zu tun, was wir heute meinen, wenn wir Gesellschaft und Staat unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen Wirtschaftsgesellschaft, Gesellschaft als solcher und politischer Gesellschaft, wie wir sie heute machen, ist im Denken des *Aristoteles* nicht nachvollziehbar. Der Stagyrite geht grundsätzlich von dem Gedanken aus, daß die Gesellschaft ihren Entstehungsgrund in einem gemeinsam zu erstellenden Gut hat, um damit das Leben der Menschen zu erhalten und zu vervollkommen. Dieses gemeinsame Ziel schafft in gleicher Weise soziale Beziehungen gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Natur. Hier drei Ordnungen zu unterscheiden, hieße die Einheit der Gesellschaft zerstören. Das gesellschaftliche Leben beginnt bei der Vereinigung von Mann und Frau im Dienst der Fortpflanzung. Es entwickelt sich weiter zur Familie und Hausgemeinschaft zum Zweck der Deckung des allernötigsten Bedarfs. Es schreitet fort zur Dorfgemeinschaft, um einen weiteren Bedarf zu befriedigen. Es landet schließlich bei dem Gebilde der „vollkommenen Gesellschaft“, d. h. beim Staat. Dieser ist „eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht“¹. Der Staat ist also eine einheitlich durchgeformte Gesellschaft, die sich von den anderen Gesellschaften nur dadurch unterscheidet, daß ihr Objekt umfassender ist und daß sie zu seiner Verwirklichung auch umfassendere Mittel besitzt. *Aristoteles* verwahrt sich ausdrücklich gegen den Gedanken, der Staat sei von der Familie etwa nur dadurch unterschieden, daß er mehr Personen in sich begreife. Den Unterschied sieht er nicht in der Menge der Glieder, sondern vielmehr in der größeren Aufgabe und Leistungsfähigkeit des Staates. Diese Aufgabe ist eine. Man mag in ihr vielleicht die Anliegen des materiel-

¹ Politik I, c. 2.

len von jenen des kulturellen Lebens unterscheiden. Doch stehen beide im gleichen Gesichtswinkel, Existenzerhaltung und Existenzentfaltung. Das gesellschaftliche Leben ist aufgefaßt als ein Lebensprozeß, der hinführen soll zum vollendet guten Leben. Dieses kann nun einmal nicht in der Aufteilung konzipiert werden.

Auch das Problem der Macht ist für *Aristoteles* ein echt soziales Problem, das seine Lösung vom allgemeinen Ziel der Gesellschaft erhält. Die Kompetenzen sind so zu verteilen und übrigens auch von Natur aus so verteilt, erklärt *Aristoteles*, daß das Ziel der Gesellschaft verwirklicht werde. Wer von Natur dank seiner Erkenntnisfähigkeit zur Vorschau begabt sei, sei ein von Natur Herrschender und von Natur Gebietender. Wer aber mit seinen Kräften das Vorausgeschauten nur auszuführen imstande sei, sei ein Beherrscher und Sklave von Natur. *Aristoteles* sieht in diesem Verhältnis von Herrschendem und Beherrschtem nicht etwa eine Rivalität, sondern vielmehr die Übereinstimmung von Interessen. So kann er sagen, „die Interessen des Herrn und des Sklaven begegnen sich“². Das Problem der Verteilung der Macht fällt zusammen mit der Frage nach der Realisierung des präkonzipierten Gemeinwohls. Hier an eine von der sozialen getrennte politische Ordnung zu denken, liegt völlig außerhalb des Rahmens.

Grundlage der Gesellschaftswissenschaft ist bei *Aristoteles* das ganzheitliche und finale Denken. Ganzheitlich ist sein Denken insofern, als er in der Totalität der Gesellschaft eine Realität sieht, die den einzelnen Menschen voll integriert, final, insofern er das Dasein der Gesellschaft aus dem sittlichen Grundstreben des Menschen erklärt. Das Strebevermögen nach dem Guten als solchem wird in jedem Menschen als wirklich vorausgesetzt. Von vornherein steht darum jeder einzelne Mensch im Rahmen dieses Zieles der Gesellschaft, denn deren Ziel ist das gute Leben aller. Welchen Platz in dieser Gesellschaft nun der einzelne einnimmt, wird nicht nach seinen seelischen Reaktionen und seinem persönlichen Wollen bestimmt, sondern nach seinem Können, nach seinen geistigen Fähigkeiten, am Gemeinwohl mitarbeiten zu können. Ein Blick in die Wirklichkeit seiner Zeit genügt *Aristoteles* (wenigstens subjektiv), festzustellen, daß es Menschen gibt, die nur ausführende Organe ohne Übernahme persönlicher Verantwortung sein können (sogenannte Sklaven), während andere von Natur aus die Fähigkeit mitbringen, die ausführende Tätigkeit zu dirigieren. Bezeichnend ist hierbei, daß der Beweis dafür, ob einer dirigierende oder nur ausführende Fähigkeiten besitzt, nicht der Empirie überlassen, sondern aus der traditionellen Gliederung der damaligen Gesellschaft übernommen wurde. Die traditionelle Gesellschaftsstruktur hatte für *Aristoteles* die Eigenschaft, der Natur des Menschen zu entsprechen.

Natürlich kennt *Aristoteles* auch die Bedeutung der Freiheit in der Verwirklichung des Gemeinwohls. Die beste, d. h. wirtschaftlichste Verteilung der mate-

² Politik I, c. 2.

riellen Güter sieht er in der privaten Eigentumsordnung, wo jeder für seinen Teil verantwortlich ist. Das Staatswohl sieht er am besten in der Demokratie garantiert, die allerdings nach unseren Begriffen eine Oligarchie war. Immerhin zeigen diese Beispiele, daß *Aristoteles* zwischen der Frage nach dem Zielwert der Gemeinschaft (= Gemeinwohl) und der Frage nach der im Hinblick auf die Verhaltensweise der Menschen zu wählenden Institution oder Organisation zu unterscheiden wußte. Dennoch war ihm der Weg zur Erkenntnis einer Wirtschafts-, Gesellschafts- und politischen Ordnung im Sinne von Sektoren ganz eigener gesellschaftlicher Prozesse versperrt. Der Grund hierfür liegt in seinem Essentialismus beschlossen. Für ihn ist das Gemeinwohl, wie gesagt, ein vorgegebener Begriff mit inhaltlicher Fülle wie etwa der Begriff Mensch. Die Frage nach der Bestimmung des Gemeinwohls war für ihn eine Frage nach jenem weisen Menschen, der um das Wesen des Menschen wissen mußte. Das Gemeinwohl ist etwas Vorgegebenes, es braucht nur gefunden zu werden. Und wenn es gefunden ist, braucht es nur die Klugheit und Festigkeit der Regierenden, auf gesetzlichem Weg die Durchführung zu erwirken. Der Gedanke an irgendeinen sozialen Mechanismus, an ein soziales Funktionssystem, von dem man erwarten durfte, daß es ein Resultat erstelle, das dem Postulat eines echten Gemeinwohls entsprechen könnte, lag *Aristoteles* fern. Wie noch dargestellt werden wird, ist die wirtschaftliche Ordnung im Sinn einer Wirtschaftsgesellschaft dadurch gekennzeichnet, daß bestimmte institutionalisierte Handlungsprinzipien das Zusammenspiel der wirtschaftenden Akteure so ausrichten, daß daraus ein gemeinsamer Wert, nämlich die für die allgemeine Wohlfahrt notwendige Güterwelt, entsteht. Das Vertrauen in die Wirksamkeit der Handlungs- und Funktionsprinzipien ist dabei durch das Mißtrauen gegen jegliche essentialistische Definition des Gemeinwohls motiviert. Nichts lag *Aristoteles* ferner als dieses Mißtrauen.

Das Gleiche gilt bezüglich der politischen Ordnung. Die Demokratie ist für *Aristoteles* nicht eine die Macht kontrollierende und ausbalancierende Handlungseinheit verschiedener, in gewissem Sinn sogar sich bekämpfender Konstrukteure des je verschieden konzipierten Gemeinwohls, sondern die dem „rechten“ Verständnis des Gemeinwohls am nächsten kommende staatliche Institution. Was das „rechte“ Verständnis des Gemeinwohls ist, ist durch die Natur der Sache bestimmbar und untersteht der Weisheit. Es bedarf also zu seiner Ermittlung nicht eines Systems gesellschaftlicher oder politischer Spielregeln. Jeder Essentialismus, der nicht nur vom Realwert der Universalien überzeugt ist, sondern zugleich auch dem erkenntnistheoretischen Optimismus huldigt, daß die Weisheit des Menschen, auch eines einzigen, genüge, um zum Wissen um das echte Gemeinwohl zu führen, muß solche Spielregeln als einen Verrat an der Vernunft betrachten.

Die zentrale Bedeutung, die der essentialistisch gefaßte Gemeinwohlbegriff in der griechischen Gesellschafts- und Staatsphilosophie einnimmt, wurde von *Kurt L. Shell*³ präzisiert beschrieben. *Shell* spricht von der „objektiven Existenz“ des Gemeinwohls im Denken *Platons*. Er sieht darin drei Annahmen verkörpert: 1. die Annahme einer essentiellen menschlichen Natur, die zu ihrer „wahren“ Entfaltung bestimmte gesellschaftlich-politische Bedingungen brauche, 2. die Annahme, daß die menschliche Vernunft imstande sei, sowohl die Essenz wahrhaft menschlicher Bedürfnisse als auch die Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Befriedigung zu erkennen, 3. die Annahme, daß in einer konkreten Situation philosophisches oder technisches Wissen jederzeit die „richtige“ Anwendung allgemeiner Prinzipien auf den zur Entscheidung stehenden Konfliktfall ermögliche. Der diesen Prämissen zugrunde liegende Vernunftbegriff impliziere, sagt *Shell*, eine göttlich gestiftete Ordnung, die vorgegeben, harmonisch und erkennbar sei. Die Frage, wessen Vernunft im Konfliktfall als die richtige das Recht auf Entscheidung haben müsse, habe notwendigerweise zur elitären Forderung nach der Herrschaft durch „Philosophen-Könige“ geführt.

II. Die Dreigliederung Wirtschaft, Gesellschaft, Staat auf dem Boden der empirischen Wissenschaft

Der Nominalismus hat gründlich mit der Universalien- und in der Folge auch mit der Ganzheitslehre des *Aristoteles* aufgeräumt. In seinem Gefolge hat der Sensualismus das Bemühen, dort von einer menschlichen Anlage und einem menschlichen Streben zu sprechen, wo das einzelne Individuum mit seinem Empfinden unmittelbar nichts davon verspürt, für sinnlos erklärt. Was gesellschaftlich relevant sei, müsse sich im Empfinden und in der eigenen Erfahrung der Gesellschaftsglieder nachweisen lassen. Dementsprechend sei alles Reden von einem Ziel der Gesellschaft als solcher sinnlos, weil nur dasjenige Ziel sein könne, was die einzelnen Individuen für sich erwählten. Gemeinsames Ziel sei darum allein jenes, das von vielen erstrebt werde.

Mit der erkenntnistheoretischen Grundauffassung, wie sie *Hobbes* formulierte, daß es „keine Vorstellung im menschlichen Verstand gibt, die nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen erzeugt worden war“⁴, ist zugleich auch der ethische Standpunkt bestimmt: Nur der Naturtrieb des Individuums kann das Objekt der sittlichen Handlung präsentieren. Die Gesellschaft setzt sich aus vielen Individuen zusammen, von denen jedes seine eigene Existenz zu erhalten strebt. Im

³ Handlexikon zur Politikwissenschaft, hrsg. von ALEX GÖRLITZ, München 1970, Art. „Gemeinwohl“, 113.

⁴ HOBBS, LEVIATHAN, hrsg. von I. Fetscher, Neuwied 1966, 11.

gleichen Sinn hat *Bernard de Mandeville* ausdrücklich erklärt: „Die Befriedigung der Affekte, vor allem die Betätigung der Eigenliebe, verschafft Lust: deshalb handelt der Mensch grundsätzlich in keiner anderen Absicht, ‚als sich selbst Lust zu verschaffen‘. Insofern besteht zwischen ‚Wille‘ und Lust im gewissen Sinne kein Unterschied⁵.“

In dieser philosophischen Atmosphäre befand sich nun die aufkommende Wirtschaftswissenschaft. Aus der Erfahrung konnte diese Wissenschaft die gesicherte Hypothese entnehmen, daß der einzelne Mensch aus der wirtschaftlichen Kooperation soviel wie möglich zu profitieren sucht. Aus der Tatsache, daß der hauptsächlichste Beweggrund der Arbeit darin bestehe, das Erarbeitete zu besitzen und zu genießen, hatte *Locke* gefolgert, daß die Arbeit der einzige Erwerbstitel sei. Wenn also Arbeit und Erwerb so eng miteinander gekoppelt sind, muß die Intention nach mehr Besitz auch den Willen zu mehr Arbeit stimulieren. Der nach Gewinn und Besitz strebende Mensch ist darum erfahrungsgemäß der am wirtschaftlichsten denkende Mensch. Wir wollen bei dieser *Lockeschen* Gedankenfolge nicht übersehen, daß der Wunsch nach mehr Gewinn unter Umständen nicht nur den Leistungswillen fördert, sondern auch die Neigung, aus der gesellschaftlichen Wirtschaft Gewinne zu ziehen, die eigentlich nicht der eigenen Leistung zuzuschreiben sind. Aber darüber machte sich der Individualismus keine Gedanken, zumal in der Marktwirtschaft nicht der Aufwand, sondern der gesellschaftlich prämierte Erfolg die Gewinnhöhe bestimmt. Normative Überlegungen spielen für den Sensualismus keine Rolle, auch nicht jene, die auf eine tief unterhalb der täglichen Erfahrung liegende Naturanlage zurückgreifen. Der Gedanke, daß das reine Gewinnstreben eigentlich eine Verzerrung menschlicher Anlagen sein kann, gewissermaßen eine Denaturierung, läßt sich auf rein empirischem Boden nicht fassen. Wenn es eine Naturveranlagung als solche gäbe, dann, so erklärt der Sensualismus, müßte sie von selbst an die empirisch greifbare Oberfläche dringen.

In dem Augenblick, da man das einzelne empirisch faßbare Motiv nicht mehr im Zusammenhang – sei es in dem der Harmonie oder der Disharmonie – mit einer hinter der greifbaren Erfahrung liegenden (darum im Sinn der aristotelischen Philosophie „metaphysischen“) naturhaften Entelechie sieht, hindert nichts mehr daran, das Gewinnstreben isolierend herauszuheben, es sogar in einem Menschenbild inkarnieren zu lassen, so daß sich daraus das Idealbild oder der Idealtypus des gewinnstrebenden Menschen als solchen ergibt. Selbstverständlich ist der tatsächlich existierende Mensch von einem Gewirr von Strebungen erfüllt. Das hindert aber den Empiriker nicht, das Motiv des Gewinnstrebens einmal aus dem Gesamtverband loszulösen, es in sich zu betrachten, und zwar nicht nur rein psycho-

⁵ BERNARD DE MANDEVILLE, Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Einleitung von WALTER EUCHNER, Theorie 1, Frankfurt a. M. 1968, 15f.

logisch, sondern auch im gesellschaftlichen Prozeß aller gewinnstrebenden Individuen. Es handelt sich hierbei nicht mehr um eine Abstraktion im aristotelischen Sinn, die eine Abstraktion des direkt nicht Erfahrbaren, aber dennoch Wirklichen, weil aus dem Hinterfragen des Erfahrbaren gewonnen, darstellt, sondern um eine betrachtende Heraushebung einer konkreten und darum erfahrbaren Wirklichkeit, um ein Anblenden einer bestimmten Handlungsweise und Handlungsmotivierung im gesellschaftlichen Zusammensein, um ein Verfahren, das man pointierende Abstraktion nennt⁶. Die Phänomenologie hat dieses Verfahren verfeinert. *Walter Eucken* beruft sich in seinem Buch „Die Grundlagen der Nationalökonomie“ ausdrücklich auf die phänomenologische Abstraktionslehre. Die Typologisierung besteht, wie ersichtlich, in der Isolierung und damit gewissermaßen Hypostasierung eines konkreten Verhaltens. An sich hatte bereits die Scholastik dieses Verfahren gekannt, wenn sie z. B. der Frage nachging, wie wohl eine Gesellschaft aussähe, wenn alle Menschen nach dem Ideal der Vollkommenheit handeln würden. Diese Denkweise hat die Lehre der Kirchenväter bezüglich des Eigentumsrechts beherrscht⁷. Sie wurde aber nicht dazu benutzt, um ein ganzes Funktionssystem aufzubauen. Im Unterschied zu der modernen Typologisierung stellten die Kirchenväter nicht ein konkretes, empirisch erfaßtes Verhalten, sondern vielmehr das Verhalten nach einer ethischen Norm in den Mittelpunkt.

Wenn das Charakteristische des wirtschaftlichen Handelns darin besteht, das Gewinnstreben zu aktivieren, dann muß dort, wo viele Menschen sich gegenseitig in ihrem individuellen Gewinnstreben konkurrenzieren, ein eigener gesellschaftlicher Handlungsbereich entstehen, den man mit Wirtschaftsgesellschaft bezeichnen kann. Die Wirtschaftsgesellschaft definiert sich in dieser Sicht als jene Handlungseinheit, die sich aus dem konkurrenzierenden Gewinnstreben der vielen Gesellschaftsglieder ergibt. Daß die einzelnen Gesellschaftsglieder etwas produzieren, ist Voraussetzung, macht aber nicht das Gesellschaftliche im Wirtschaften aus. Auch das gemeinsame Produzieren erstellt nicht die Wirtschaftsgesellschaft, denn die Tatsache, daß zwei Menschen miteinander im Hinblick auf das gleiche Objekt kooperieren, schafft noch keine typisch wirtschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen. Die Beziehung zwischen ihnen kann genau dieselbe sein wie die zwischen Mensch und Produktionsmittel.

Die auf dem Sensualismus und Individualismus aufbauende Abstraktionslehre bietet, so scheint es wenigstens, ein vortreffliches Denkinstrument, um einen

⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen von H. STREITHOFEN, Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik, Samml. Politeia XXI, Heidelberg – Löwen 1967, 115–127; E. E. NAWROTH, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Samml. Politeia XIV, Heidelberg – Löwen 1961, passim.

⁷ Vgl. meinen Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg – Salzburg 1953, 500–515.

geschlossenen gesellschaftlichen Bereich abzugrenzen, den man als Wirtschaftsgesellschaft bezeichnet.

Dieselbe erkenntnistheoretische Grundlage hat nun auch zur Modellierung der politischen Gesellschaft gedient. Politik ist immer, auch bei *Aristoteles*, als Bemühen um das Ganze der Gesellschaft verstanden worden. Die Einflußnahme auf das Ganze der Gesellschaft aber, wenn man sie streng von diesem Gesichtswinkel aus sieht, bedeutet Machtausübung über alle oder wenigstens das Streben nach dieser Macht. Solange man nur von Mensch zu Mensch auf dem Weg über die zwischenmenschlichen Beziehungen das gesellschaftliche Leben erfaßt, greift man noch nicht an das Ganze. Man beeinflusst vielleicht das Verhalten der einzelnen Gesellschaftsglieder und durch sie die ganze Gesellschaft. Wer aber das Ganze als solches intendiert, muß entweder die Macht über das Ganze in der Hand haben oder doch diese in irgendeiner Weise anstreben. Dieser Kampf um die Macht wurde nun von der politischen Wissenschaft, ähnlich dem Kampf um den Gewinn in der wirtschaftswissenschaftlichen Betrachtung, erkenntnistmäßig isoliert und zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft gemacht, eben der politischen. Ganz deutlich wird dies in dem alle Ufer überbordenden Literaturstrom des „decision making“. Auch hier sind dieselben erkenntnistheoretischen Grundlagen maßgebend wie bei der Wirtschaftswissenschaft. Die Motivrede ist die des Sensualismus, es gibt hier kein Naturstreben des Menschen nach einem allgemeinen letzten Ziel wie bei *Aristoteles*. So konnte man ähnlich dem homo oeconomicus einen homo politicus konstruieren. Ähnlich dem Wirtschaftenden wird der Politiker modelliert und typisiert. Es steht dabei zur Frage: wie handelt und reagiert jener Mensch, der sich einzig vom Streben nach Macht über das Ganze leiten läßt? In diesem Sinn hat *Max Weber* die Politik als Beruf analysiert. Nicht dasjenige, was sein soll, sondern das, was in der Machtauseinandersetzung realisierbar ist, ist unmittelbar das dem Politiker aufgetragene Objekt. Was sein soll, gehört in die Wertordnung, die aus sich noch nicht dem Sein zugeschrieben werden kann. Demnach ist der Politiker mit einer zweifachen Verantwortung belastet, 1. als Politiker mit der Verantwortung für das Gelingen und den Erfolg seiner Handlung, 2. als sittlicher Mensch mit der Verantwortung gegenüber den absoluten Werten. Daraus ergab sich für *Max Weber* die Unterscheidung zwischen Verantwortungsethik des Politikers und Gesinnungsethik des sittlichen Menschen. Die Unterscheidung, ja sogar Trennung ist eine logische Notwendigkeit für denjenigen, der die ethischen Normen nicht wie *Aristoteles* in der finalen Naturanlage des menschlichen Strebevermögens verankert. Für den Politiker ergibt sich demnach als Grundgesetz des Handelns: ein nicht durchführbares Ziel darf in der Politik nicht angestrebt werden. Gegen diese Verantwortungsethik steht das Grundgesetz der Gesinnungsethik: jeder Wert verpflichtet, auch wenn er in der Welt der Erfahrung keinen

Erfolg einbringt. Die Einheit der beiden Ethiken ist *Max Weber* nicht gelungen und konnte ihm von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus auch nicht gelingen. Man könnte versuchen, ihn vom Vorwurf eines schweren ethischen Mißverständnisses zu retten, indem man bei ihm, wie man es versucht hat, eine äußere Verbindung der beiden Ethiken nachzuweisen sich müht. Aber ein solches Bemühen sieht am Wesen der Ethik vorbei.

So führen diese Überlegungen notwendigerweise zu einer klaren Unterscheidung und sogar Trennung des politischen Handelns und somit auch der politischen Ordnung von jedem anderen gesellschaftlichen Geschehen.

Es ist allerdings zu beachten, daß man von einer politischen Ordnung nur sprechen kann, sofern man das Auslangen nach der ganzheitlichen Macht als gesellschaftliche Veranstaltung versteht ähnlich dem Gewinnstreben in der Wirtschaftsgesellschaft. Weder das Gewinnstreben als solches noch das Streben nach ganzheitlicher Macht sind gesellschaftsbegründend. Sie werden es erst, wenn man sie als Operationsregel, als Funktionssystem einrichtet, im stillen Glauben oder Hoffen, daß sich daraus irgendein gemeinsames Resultat ergibt, dem man die Qualifizierung des Gleichgewichtsparameters, des gerechten Ausgleichs oder was immer geben kann. Wir kommen wiederum auf den bereits ausgedrückten Gedanken zurück, daß hinter diesen typisierten Gesellschaften ein Ganzheitsbegriff steht, den man durch die Ingangsetzung bestimmter Handlungsmotive gerne erfüllt sehen möchte. Nur dadurch, daß das Streben nach ganzheitlicher Macht zur Spielregel gegenseitiger Beziehungen gemacht wird, wird die politische Ordnung im Sinn einer politischen Gesellschaft erstellt. Nur auf diesem Wege gelingt es auch, die politische Gesellschaft vom Staat zu unterscheiden.

Mit der Erkenntnis des wirtschaftlichen und politischen Handelns im Zusammenleben der Menschen sind allerdings noch nicht alle gesellschaftlichen Prozesse ermittelt. Darüber hinaus gibt es unzählige zwischenmenschliche Beziehungen, die das gegenseitige, echt menschliche Zueinander betreffen. Hier ist das Feld der Soziologen und der Sozialpsychologen. Die Theorien, die sich mit diesen vielfältigen sozialen Beziehungen beschäftigen und sie zu definieren versuchen, sind bald nicht mehr zu zählen. Es ist schwer, jenen *homo sociologicus* zu definieren, der sich vom *homo oeconomicus* und vom *homo politicus* so unterscheidet, daß er als Repräsentant einer gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet werden könnte. Der Objekte der Kooperation oder der gegenseitigen Konkurrenz, die übrig bleiben, sind es noch zu viele, als daß man von ihnen aus zu einem Bild einer umfassenden Gruppe gelangen könnte. Gewiß ist auch hier das Soziale gekennzeichnet durch das Sich-gegenseitig-Überbieten, das Konkurrenzieren im Hinblick auf Prestige, Einfluß und Macht im begrenzten Bereich. Das reicht aber nicht aus, um von einer gesellschaftlichen Ordnung sprechen zu können, die sich ebenso kompakt darstellt

wie die wirtschaftliche und die politische. Die Motivationen Prestige, Einfluß, Macht müßten sich auf ein gleiches Objekt hinbewegen, daß daraus eine Handlungseinheit entstände. In der Wirtschaft ist es die gleiche Güterwelt, um die sich die Konkurrenten gegenseitig den Rang ablaufen. In der Politik ist es ein und dieselbe Macht, die von allen nach festen Spielregeln umworben wird. Was nun noch übrig bleibt, ist eine unabsehbare Welt von Werten und Gütern, die aus sich nur eine Vielfalt von Gruppenbildungen begünstigen. Will man von sozialer „Ordnung“ sprechen, dann kann man damit nur den Rest bezeichnen, der jenseits von Wirtschaft und Politik liegt. Die Soziologie wird sich umsonst bemühen, den homo sociologicus darzustellen, der ebenbürtig neben dem homo oeconomicus und dem homo politicus stehen könnte. Was immer sie zu leisten imstande sein wird, ist die Umschreibung der sozialen Beziehung im allgemeinen, die aber dann nicht abgegrenzt ist gegen die wirtschaftlich-soziale und politisch-soziale Beziehung. So mag z. B. die Konflikttheorie eine an sich plausible Darstellung der sozialen Beziehung sein. Wenn sie gilt, dann paßt sie überall, umschließt aber auch die Wirtschafts- und politische Gesellschaft. Der sozialen Ordnung fehlt das spezifische Objekt, oder, besser gesagt, sie hat der Objekte zu viele. Darum kann sie nicht definiert werden. Sie ist, wie gesagt, der von der Wirtschafts- und politischen Gesellschaft übrig gelassene Rest, aber zugleich und sogar zuvor die umfassende Fülle, von der die Wirtschafts- und die politische Gesellschaft etwas empfangen haben. Sie ist der Untergrund, ohne den es überhaupt keine Wirtschafts- und politische Gesellschaft gäbe.

III. Die drei Ordnungen in der ganzheitlichen Sicht menschlicher Handlungsmotive

1. Die Verwurzelung von Eigeninteresse, Gewinn- und Machtstreben in einem einzigen Motiv

Ein helllichtiger Ethiker wird wohl leicht einsehen, daß der Einwand gegen die individualistische und sensualistische Motivlehre, das vollkommene Handeln des Menschen „dürfe“ aus sittlichen Gründen nicht im Gewinnsuchen und Machtstreben bestehen, in den leeren Raum hineingesprochen ist. Das wirtschaftliche Leben ist nun einmal, wie die Erfahrung beweist, durch Gewinnstreben gekennzeichnet. Und ebenso ist die Tatsache, daß das politische Handeln eine Reaktion auf eine bestimmte Machtkonstellation darstellt, nicht wegzudeuten. Jeder Wirtschaftswissenschaftler und Politikwissenschaftler weiß, daß das Modellieren und Typisieren der Motive in etwa aus der Wirklichkeit hinausführt, eine Denkopoperation bedeutet, deren unmittelbarer Wirklichkeitswert laufend zu kontrollieren ist. Da aber sowohl das Gewinnstreben wie auch das Machtstreben so allgemeine Erschei-

nungen im menschlichen Zusammenleben sind, kann man die Typisierung und Modellierung nicht als völlig unberechtigt hinstellen. Wichtig ist dabei nur, daß man sich den erkenntnistheoretischen Standpunkt klar macht, von dem aus man die Motive zu sehen und zu beurteilen hat.

Gibt es nicht ein umfassenderes Motiv im menschlichen Handeln, in dem alle sozialen Verhaltensweisen, also etwa das Machtstreben, das Gewinnstreben wie auch das Streben nach eigenem Glück und Wohlgefühl im gesellschaftlichen Zusammensein seine letzte Begründung findet?

Mit dieser Frage bewegen wir uns noch keineswegs in die Ethik hinein, wo man sich darum sorgt, was der Mensch für sich und seine Gesellschaft tun soll. Wir suchen vielmehr jenes letzte reale Motiv, aus welchem heraus das Gewinn- und Machtstreben wie alle anderen im gesellschaftlichen Zusammensein sich entwickelnden Handlungsstimuli ihre einheitliche Erklärung finden.

Der Optimismus, mit welchem *Rousseau* die menschliche Natur betrachtete, hat seine, wenn auch sehr begrenzte Berechtigung. In irgendeiner Weise ist er Gedankengut von Philosophen aller Epochen. Der Mensch ist von Natur, so sagte *Aristoteles* mit *Plato*, auf das Gute angelegt. Er strebt von Natur nach jenem Ziel, das die Gesamtheit seiner Potentialität auffüllt. Man muß allerdings darunter das vollmenschliche Glück verstehen, nicht also nur wie bei *Bentham* das Glück des einzelnen Aktes. Dieses Streben nach Vollendung unseres ganzen Seins ist im Grunde der Motor jeglichen menschlichen Handelns⁸. Ohne diesen Motor ist selbst eine die Zielstrebigkeit unserer Natur pervertierende Handlung nicht ausführbar. Eine solche Handlung ist allerdings normenlogisch widersprüchlich, denn sie ist nur auf Grund eines logischen Fehlers möglich. Dieses widersprüchliche Handeln mag in unserem Leben einen breiten Raum einnehmen, so daß man den Eindruck gewinnt, es sei das „natürliche“ Handeln. Aber es ist im geistigen Leben nicht anders als im körperlichen. Obwohl es keinen anatomisch einwandfrei gebauten Menschen gibt, suchen wir nach jener Anatomie, die als natürlich und normal zu bezeichnen ist. Nur von ihr aus lassen sich die wirklich bestehenden anatomischen Verhältnisse beschreiben. In ähnlicher Weise läßt sich das menschliche Handeln nur vom natürlich geraden menschlichen Akt aus (*actus rectus, recta ratio*) beurteilen, so häufig und vielfältig der pervertierte Akt auch sein mag.

Gemäß pointierender Abstraktion, wie sie *Max Weber* und *W. Eucken* und mit ihnen der Großteil der Wirtschafts- und Politikwissenschaftler verwenden, ist rationales Handeln in der Mittelordnung ohne Beurteilung des Zieles, also ohne Werturteil bestimmbar. Wer etwas kaufen will, wird, wenn er rational handelt – und welcher Mensch würde dies nicht tun? –, versuchen, möglichst wenig von seinem Vermögen für die bestmögliche Ware auszugeben. Die Wertfrage bezüglich

⁸ Vgl. A. F. UTZ, Ethik, Samml. Politeia XXIII, Heidelberg 1970, 92ff.

dieser Rationalität wird erst erhoben, wenn es um die Beurteilung des Zieles geht. Danach ist also der billige Kauf einer dem Ziel entsprechenden Ware als wirtschaftlicher, weil rationaler Kauf zu bezeichnen, auch wenn das Ziel das unsinnigste der Welt wäre. In gleicher Weise wird bei der Produktion der rationale oder wirtschaftliche Aspekt vom Ziel losgelöst, insofern ein Produzent, wenn er rational produzieren will, sich überlegt, wie er mit dem geringsten Mitteleinsatz das dem Ziel entsprechende Produkt erstellen kann. Auch hier wird das Werturteil einzig auf die Beurteilung des Zieles eingegrenzt. Angebot und Nachfrage sind somit rein wirtschaftliche Vorgänge, die in der Mittelordnung liegen. Worin ein wertvolles Angebot und worin eine wertvolle Nachfrage besteht, soll von jenen Instanzen entschieden werden, die sich mit den Zielen zu befassen haben. In der Ordnung der Ziele werden nicht mehr wirtschaftliche, sondern humane Urteile wirksam. Im wirtschaftlichen Bereich ist das wertfreie Gewinnstreben als Motiv eingesetzt: möglichst viel unter Einsatz von möglichst wenig Mitteln zu erreichen, negativ ausgedrückt: möglichst wenig an Vermögen zu verlieren, um möglichst viel zu erwerben.

Dies alles klingt so ungeheuer plausibel. Andererseits kann es den menschlichen Geist nicht befriedigen, zu vernehmen, daß ein zweckmäßiges Handeln im Hinblick auf ein Verbrechen rational sein soll, wenngleich alle Mittel so präzise auf den mörderischen Zweck zugeschnitten sind. Die Moralität, mit der das Ziel bestimmt wird, wie übrigens allgemein zugegeben wird, geht notwendigerweise in die Wahl der Mittel ein. Um die Mittel zu einem verbrecherischen Ziel zu wählen, braucht es einen verbrecherischen Geist, und um die Mittel zu einem moralisch guten Ziel zu bestimmen, bedarf es eines guten Geistes. Wer dies nicht einsieht, verwechselt die sittlich-praktische Zweck-Mittel-Ordnung mit der theoretischen und rein technischen. Es ist darum nicht möglich, nur das Wirtschaftliche als solches zum Gegenstand der Entscheidung zu machen, wie es auf dem Boden der pointierenden Abstraktion irrigerweise geschieht⁹.

Dies will besagen: man kann nicht einfach von Gewinnstreben sprechen, das in der Wirtschaftsgesellschaft organisiert wird. Es handelt sich vielmehr um jenes Gewinnstreben, das als Motor zur Erstellung von sozialen Werten dienen soll, also um ein Gewinnstreben, das den tiefer liegenden menschlichen Anlagen, genau gesagt, der Sozialnatur des Menschen entspricht. So realistisch es auch ist, das Gewinnstreben wirtschaftspolitisch auszunutzen, so unabdingbar ist seine dauernde moralische Abwägung mit den in Frage kommenden Zielen. Es ist eine einzige sittliche Kulturentscheidung, die sich auf Mittel und Ziel richtet. Die Tiefe der

⁹ In der Abwehr dieses Rationalismus erklärt die „kritische Theorie“ der Neomarxisten (Frankfurter Schule), daß jegliche Wahrheitserkenntnis interessenbetont sei. Diese These ist genau das andere Extrem in der Stellungnahme zum Theorie-Praxis-Problem.

menschlichen Naturanlage darf in der Betätigung des Gewinnstrebens nicht außer Acht gelassen werden.

Wie eng der Raum ist, den das Motiv des Gewinns im Gesamt wirtschaftlichen Handelns einnimmt, zeigt besonders die geschichtliche Entwicklung, welche die Bewertung der Arbeit durchgemacht hat. Rein wirtschaftlich gesehen, ist die Arbeit eine Leistung, die eine Gegenleistung in Form des Lohns verlangt. Entsprechend der Gewinntheorie ist die bezahlte Arbeit die meist begehrte. Doch beweist uns die Erfahrung, daß der Mensch in der Arbeit mehr sucht als nur Lohn. Der Ruf nach Entfaltung der Persönlichkeit in der Arbeit wird um so eindringlicher, je mehr der arbeitende Mensch die unterste Existenzstufe überschritten hat. Vom künstlerischen oder allgemein kulturellen Arbeiten, das oft mit Not und Hunger gepaart ist, nicht zu reden.

Allerdings wird in der sozialen Verknüpfung der haushälterische und sparsame Umgang des Menschen mit den materiellen Gütern stark durch das Gewinnmotiv gekennzeichnet, Gewinn hier verstanden im Sinn von Sorge um die Ernte des eigenen Leistungserfolges unter Ausschluß eines andern Mitmenschen. Sobald der wirtschaftende Mensch, sei er Produzent oder Konsument, im Zusammenhang mit anderen handelt, betrachtet er sich und seinen Mitmenschen in der Situation der Konkurrenz. Er will seiner Leistung zum Sieg verhelfen. Er preist sein eigenes Angebot. Und als Käufer will er für die von ihm gewählte Ware nicht mehr ausgeben, als die Ware im sozialen Vergleich wert ist. Er hat in der Regel die Absicht, für einen Gegenstand nicht einen sozialen, sondern nur einen „wirtschaftlichen“ Preis zu bezahlen, jenen Preis, von dem er weiß, daß er nicht durch das individuelle Gewinnstreben des Anbietenden fixiert worden ist. Darum macht er Preisvergleiche. Insofern ist etwas Wahres an der Konflikttheorie, da der Mensch, sobald er bewußt innerhalb der Gesellschaft handelt, sich gegen Ausbeutung durch den andern rüstet. Zwar erklärt *J. A. Schumpeter*, daß das Gewinnstreben bei zunehmendem Wohlstand abnehme. Man könnte also annehmen, daß es einmal zur Bedeutungslosigkeit absinken würde. Doch bleibt auch dann wohl noch der hier gebrauchte *Begriff des Gewinnstrebens* bestehen als *Interesse an der Selbstbestimmung über das persönlich Geleistete*, ganz allgemein als Eigeninteresse, das im Bereich der materiellen Güter am deutlichsten mit Interesse am Gewinn bezeichnet wird, negativ: Interesse an der Vermeidung von Ausbeutung.

Selbstverständlich gilt das alles nur im Sinn einer allgemeinen Regel der Erfahrung. Immerhin ist diese Erfahrung so universal, daß man fast von einer „natürlichen Anlage“ des Menschen sprechen könnte.

Doch steht das „Konkurrenz-“ oder „Konfliktverhalten“ immer im Dienst des Strebens nach Bedarfsdeckung und dieses im Zusammenhang mit der Persönlichkeitsentfaltung überhaupt. Das will besagen, daß jede pointierende Abstraktion des

Konkurrenzverhaltens neben die „Substanz“ der Handlung greift, d. h. nur einen sehr begrenzten äußeren Aspekt des Handelns zu erfassen vermag.

Ich bin mir bewußt, daß der Ausdruck „Gewinnstreben“ zu schweren Mißverständnissen Anlaß geben kann. Unter dem Einfluß der liberalen Wirtschaftsauffassung und der Kritik von *Karl Marx*, aber auch des eingebürgerten Sprachgebrauchs hat der Ausdruck Gewinnstreben etwas von gierigem Haschen und Umsichgreifen an sich, von Einheimsen, wo immer etwas zu holen ist, ob erarbeitet oder nicht. Es wäre einfacher von Eigeninteresse zu sprechen. Aber dieser Ausdruck gilt allgemein für das soziale Verhalten auf jeglicher Ebene, nicht ausgesprochen auf der Ebene der Güterwelt. Das Eigeninteresse hat im Sektor der materiellen Güter das Gepräge des sich Aneignens, wenngleich nicht notwendigerweise zu eigenem Konsum, des Vergrößerns des Besitzes aus eigener Leistung. In der materiellen Güterwelt zeigt sich der persönliche Fortschritt unvermeidlicherweise in der Vermehrung der Besitzgüter. Der Mensch, der etwas leistet, will auf dieses Sichaneignen nicht verzichten, es sei denn, er wäre gewiß, daß derjenige, dem er die Früchte seiner Bemühungen überläßt, in seinem Sinn disponiert. Gewinnmachen auf welche Weise auch immer braucht nicht im Sinn des Wortes „Gewinnstreben“ zu liegen. Man spricht z. B. im Eherecht von „Zugewinnngemeinschaft“ und meint damit alle materiellen Werte, welche innerhalb der Ehe zu den eingebrachten Gütern hinzuerworben worden sind. Bei dem Wort „Gewinn“ sollte niemandem etwas Anstößiges einfallen.

Es ist richtig, was namentlich auch von sozialistischer Seite betont wird, daß es wirtschaftliche Leistungsstimuli gibt (z. B. das soziale Prestige), die zunächst nichts mit Gewinnstreben zu tun haben. Es kommt aber darauf an, Leistungsstimuli zu finden, die aus sich ohne Intervention einer autoritären Anerkennungsinstanz den gewünschten sozialen Status bewirken. Die Sanktion sollte direkt aus der Leistung selbst erfolgen¹⁰. Im Bereich der materiellen Güter, d. h. also in den wirtschaftlichen Handlungen ist die unmittelbare Sanktion der Erwerb höheren Einkommens, sofern allerdings die Bewertung der Leistung wirtschaftlich erfolgt, und das ist eben nur im Wettbewerb möglich, d. h. im Zusammenspiel und im Ausgleich aller an der Gesamtwirtschaft beteiligten Kräfte. Wir kommen also immer auf das Gewinnstreben zurück, wenngleich man vom Gewinn im strengen Sinn nur beim Unternehmen spricht.

Allerdings ist das Gewinnstreben als allgemeines Motiv wirtschaftlichen Handelns und als Antriebskraft zu höherer wirtschaftlicher Leistung nur einsichtig, wenn man die Freiheit des Menschen mitdenkt. Man könnte nun einwenden, es sei ebenso denkbar, daß der Mensch auf wirtschaftlichem Gebiet aus Kulturinteresse,

¹⁰ Vgl. hierzu die weiteren Ausführungen in: A. UTZ, *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges*, Köln 1975, 125ff.

also etwa aus Freude am Wertschaffen überhaupt, handelte und darum innerhalb der Gesellschaft den gleichen Status erhalte wie etwa der Künstler, dem am Einkommen zunächst nichts liege. Der Einwand ist beachtenswert. Doch müßte im Bereich der materiellen Güter diese Statuszuerkennung mit der gleichen Unfehlbarkeit durch die Gesellschaft oder die Autorität erfolgen wie in dem Fall, da der auf wirtschaftliche Leistung bezogene soziale Status direkt durch den Markt in Form von höherem Einkommen erworben wird. Wie ersichtlich, steht die Befürwortung des Gewinnstrebens als der Triebkraft wirtschaftlicher Leistung in engem Zusammenhang mit einer freiheitlichen Ordnung, innerhalb welcher die Leistung erbracht wird. Warum dies so sein muß, hängt mit der Grundkonzeption der Gesellschaft oder des Gesellschaftssystems zusammen¹¹. Die Frage des wirtschaftlichen Leistungsstimulus kann nicht abstrakt diskutiert werden etwa im Sinn einer allgemeinen anthropologischen Überlegung, sondern nur im Zusammenhang mit einer Gesellschaft, der sowohl an Freiheit wie auch an optimaler Versorgung mit materiellen Gütern gelegen ist. Die Betrachtungsweise des besagten Einwandes ist die eines reinen Humanismus, eines normativen Denkens, wobei der Mensch noch nicht in seinem tatsächlichen Arbeitsverhalten im Zusammenhang mit den anderen wirtschaftenden Menschen und in seinem Verhältnis zur Autorität studiert wird. Der Hang zur Trägheit ist, wie wir wissen, dort um so stärker, wo der Mensch seine Wünsche auf Kosten anderer zu erfüllen vermag. Die Frage nach dem wirtschaftlichen Leistungsstimulus ist unabtrennbar mit dem Wettbewerb verbunden. Dies hat selbst der Neomarxismus berücksichtigt¹². Wie groß dieser Wettbewerb ist oder sein muß, ist damit allerdings noch nicht entschieden. Es muß eine Ordnung gesucht werden, in welcher der Mensch wirtschaftliche Leistung im dauernden Wettbewerb mit seinen Mitmenschen hervorbringt, unabhängig davon, ob außerwirtschaftliche Gesichtspunkte die Leistung anders bewerten würden. Unter dieser Bedingung bleibt nur das Gewinnstreben als erste Antriebskraft, das Gewinnstreben im besprochenen allgemeinen Sinn, nicht eingeeengt auf den Gewinn im Betrieb oder Unternehmen.

Nach dem Gesagten scheinen wir nun doch bei der Feststellung der Empiristen gelandet zu sein, daß der Mensch im Raum der materiellen Güter aus einem Motiv heraus handelt, das nicht nur pointiert betrachtet, sondern auch im tatsächlichen Leben isoliert werden kann. Um diesem verhängnisvollen Mißverständnis zu begegnen, muß darauf hingewiesen werden, daß nur von einer empirisch universal gültigen Verhaltensweise des Menschen gesprochen wurde, die den Eindruck einer „zweiten Natur“ macht. Diese Verhaltensweise darf aber nicht mit der Veran-

¹¹ Zum Begriff des Gesellschaftssystems vgl. A. UTZ, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, 115ff.

¹² A. UTZ, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, 75ff, 87ff.

lagung verwechselt werden, die in der Natur des Menschen als sozialen Wesens beschlossen ist. Wenngleich Eigeninteresse und Gemeininteresse, empirisch betrachtet, im einzelnen Handeln des Menschen nicht zusammenfallen und übrigens auch nicht zusammenfallen müssen, so besteht, final gesehen, doch Identität. Rationales Handeln des Menschen ist, wenn es logisch durchdacht ist, zugleich individuelles und soziales Handeln, das heißt, es ist ausgerichtet auf die Integrierung des individuellen Zieles in das Gemeinziel. Dies dürfte wohl noch nie so deutlich geworden sein wie heute, wo wir feststellen, daß Lohnforderungen und Gewinnerwartungen nur in einer gesamtheitlich geordneten Wirtschaft rational verfochten werden können. Irgendwann und irgendwo muß es ein Motiv geben, das die Identität von Eigen- und Gemeininteresse realisiert. Daß der Neomarxismus von dieser Grundsupposition eines echten Humanismus ausgeht, ist seine Stärke. Es kann nicht Naturanlage des Menschen sein, nur Individualinteressen zu vertreten. Der Mensch hat ein Ziel, das umfassender ist als die Summe der Eigeninteressen. Er muß daher auch ein naturhaftes Motiv besitzen, das über sein Eigeninteresse hinausreicht. Wie dieses in der Natur (noch nicht in der konkreten Verhaltensweise) des Menschen angelegte Motiv in der Wirtschaft aktuiert werden kann, ist eine Frage des Zusammenspiels von Wirtschaftspolitik und Unternehmenspolitik. Auf dieser Ebene manifestieren sich die grundlegenden philosophischen Unterschiede zwischen den verschiedenen ganzheitlichen Gesellschaftsauffassungen, einerseits der sozialistischen, andererseits der personalistischen.

Untersuchen wir das *politische* Handeln und fragen wir uns, ob das Streben nach Macht in der Weise, wie es die politischen Wissenschaften isoliert betrachten, der Anatomie des menschlichen Handelns entspricht. Ohne Zweifel geht es im politischen Kampf ähnlich her wie im Boxkampf, wo alle Handlungen im Hinblick auf die Niederringung des Gegners auf Aktion und Gegenaktion, auf Angriff und Abwehr abgestellt sind. Der Politiker mag vielleicht noch andere Intentionen haben wie z. B. den späteren Aufbau des Staates, die Neuordnung der Gesellschaft usw. Im Augenblick der politischen Auseinandersetzung aber scheint sein Handeln unmittelbar nur ein Ziel zu haben, eben die Überwindung des Gegners, die Gewinnung der Macht. Alles andere, was sonst als Fernziel ins Auge gefaßt werden könnte, wird propagandistisch als Mittel eingesetzt, um die Wahlkampagne zu gewinnen.

Entspricht diese Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung der Anatomie des menschlichen Handelns? Der Mensch sucht seiner inneren Anlage nach stets das Absolute. Er kann allerdings dieses Absolute in einem einzelnen Ereignis oder einem einzelnen Erfolg suchen, etwa in der Machtergreifung. In diesem Fall setzt er alles, was er an innerer Kraft und an Finalisierungsmöglichkeiten besitzt, auf eine einzige Karte, auf die des Nahziels. Wenn er nun weiterhin das Absolute in der

Macht sieht, wird er ein neues, ähnliches Nahziel erstreben müssen. Der „reine“ Politiker wird also, wenn er wirklich reiner Politiker bleibt, zum Imperialisten. Jeder vernünftige Mensch wird wohl eingestehen, daß ein solches Handeln zumindest als krankhaft zu bezeichnen ist. Das Nahziel allein kommt nie ans Endziel. Das Rennen nach den Nahzielen bedeutet ein ewiges Rennen nach dem Nichts. Selbstverständlich hindert nichts daran, in der Theorie sich eine Welt auszumalen und zu modellieren, in der solch ein irrsinniges Machtstreben das natürliche Streben nach dem Absoluten ersetzt. Wenn es tatsächlich Perioden in der Weltgeschichte gab, in denen dieser Irrsinn zu triumphieren schien, dann beweist dieselbe Geschichte andererseits, daß die Menschen dieses Treiben nicht lange zu ertragen vermochten. Das Machtstreben ist wie das Gewinnstreben in die ontische Struktur unseres Willens eingebettet. Dauerhaftes politisches Handeln kann darum nicht in der Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung bestehen. Es mag Streben nach Macht bleiben, aber eben nach aufbauender Macht, d. h. nach wirksamer Verwirklichung eines der menschlichen Person entsprechenden Zieles. Dieses Ziel aber ist, wie *Aristoteles* richtig gesehen hat, das gute Leben im vollmenschlichen Sinn, auch in der Gemeinschaft. *Marx* hatte nicht die Absicht, den Klassenkampf zum Ziel des politischen Handelns des Sozialisten zu erklären. Vielmehr sollte der Klassenkampf in der zu erstellenden sozialistischen Gemeinschaft sein Ende finden.

Man könnte nun auch hier wie ähnlich beim Gewinnstreben sein Augenmerk auf die zwischenmenschliche Beziehung richten, die im politischen Handeln beschlossen liegt, das heißt auf jenen Aspekt, der typisch das Gegenseitige im politischen Handeln betrifft. Unter diesem Betracht ist es tatsächlich das Konkurrenz- und Konfliktverhalten, das angeblendet wird. Das zugrunde liegende konstruktive, nämlich staatsaufbauende Wollen tritt zurück. Und man könnte versucht sein, eben nur diese Note im politischen Handeln als politisch zu bezeichnen. Das Politische wäre also das Geschick oder die Taktik, sich im Kampf um die Macht durchzusetzen. Der Soziologe mag sich damit begnügen, soziale Beziehungen aus diesem Gesichtswinkel zu definieren und sogar in Form eines Systems zusammenzufassen. Er kann hypothetisch sich ausmalen, wie die gesellschaftlichen Prozesse verlaufen würden, wenn sich alle im Machtkampf taktisch geschickt verhalten würden. Er darf dann aber nicht von einer „gesellschaftlichen Ordnung“ im Sinn eines sich in Gegenseitigkeit vollziehenden Lebensprozesses der Menschen sprechen. Denn dieser läßt sich allein vom Taktischen her nicht bestimmen. Vielmehr wirken tiefere Motive und Zielsetzungen mit. An diese reicht nun einmal die pointierende Abstraktion, wie sie der Soziologe verwendet, nicht heran.

Das Gesagte gilt analog auch bezüglich jener Ordnung, die durch die wirtschaftliche und politische noch offen gelassen ist, d. h. von der *sozialen*. Auch hier kann auf weite Sicht das gesellschaftliche Zusammensein nicht einzig durch die Reaktion

des Gegeneinanders und Miteinanders etwa im Sinn des Konfliktes erklärt werden. Auch hier werden in letzter Analyse menschliche Werte sichtbar, die nur durch die von der menschlichen Naturanlage produzierten Aspirationen erklärbar sind.

Durch eine tiefer dringende Analyse des menschlichen Wollens wird die unser theoretisches Denken an sich erleichternde Unterscheidung der drei Ordnungen aufgeweicht, insofern wir zu einem einheitlichen Grund vordringen, von dem aus jedes gesellschaftliche Handeln, sei es im wirtschaftlichen, im politischen oder im sozialen Bereich, ausgeht. Hier liegt auch die Erklärung dafür, warum weitsichtige Politiker sagen, daß die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft gewissermaßen spontan auf eine politische Gemeinschaft hinsteuere. Gemeinschaftliches Wirtschaften ist potentiell bereits politisches Handeln.

Das menschliche Verhalten in der Gesellschaft ist demnach doch nicht so gespalten, wie es von einer kurzsichtigen empirischen Schau aus den Anschein erweckt.

Die Begrenztheit der rein empirisch-soziologischen Untersuchung des sozialen Verhaltens der Menschen wird vor allem im sozialen Sektor offenbar. Während die Wirtschaftswissenschaft in der Erforschung der wirtschaftlichen Verhaltensweise immerhin einen gewissen Grad von Universalität erreicht und während auch die Politologen das Politische im sozialen Verhalten des Menschen zu definieren wissen, herrscht für den sozialen Bereich völlige Uneinigkeit, woran man den homo sociologicus zu erkennen vermöge. Die Einstellung auf den Konflikt kann nicht typisches Verhalten im Sinn der Natur des Menschen sein, der Mensch sucht ebenso gut auch die Kooperation. Das Abhängigkeitsgefühl des einen gegenüber dem andern und auch das Pflichtbewußtsein, miteinander etwas schaffen zu müssen, sind zu stark, als daß man die Gegenseitigkeit auf die Konfliktsituation reduzieren könnte. Von der Natur des Menschen aus gesehen treten Eigeninteresse, Gewinnstreben, Machtstreben, und wie die auf das Ich bezogenen Verhaltensweisen immer heißen mögen, zurück. Wer die menschlichen Beziehungen nicht durch die Brille der pointierenden Abstraktion betrachtet, kommt zur Überzeugung, daß der Mensch im Grunde sozial angelegt ist, d. h. im Hinblick auf die kooperative Verwirklichung der Persönlichkeitswerte die Gemeinsamkeit sucht, wobei er allerdings in seiner Kooperation gewisse Sicherungen vorsieht, d. h. das empirisch feststellbare Verhalten mitberücksichtigt, um nicht ins Leere zu kooperieren.

Halten wir fest, daß die empirische Sicht die Natur des Menschen nicht zu entdecken vermag, solange sie nicht die hinter dem punktuellen Verhalten verborgenen menschlichen Erwartungen miteinbezieht. Die Empirie muß durch eine metaphysische Betrachtung der menschlichen Anlagen ergänzt werden, um im vollen Sinn realistisch zu sein.

2. Von der Einheit der sozialen Anlage im Menschen zur Vielfalt der Motive im sozialen Handeln

Sozialer Wert und soziale Wertverwirklichung

Von seinem Standpunkt des Essentialismus aus drang *Aristoteles* zu einer allgemeinen Finalisierung des menschlichen Strebens vor, das zugleich als einheits-schaffend, d. h. die Menschen verbindend, erkannt wurde: das vollkommene Leben in und durch Kooperation. Man mag bezüglich der Wirkkraft dieser Anlage manche Bedenken hegen, weil die Erfahrung uns oft gegensätzliche Verhaltensweisen vor Augen führt. Dennoch wird niemand leugnen, daß das Kooperative ein menschlicheres Verhalten im Vergleich zum Konflikt bedeutet. In Situationen, in denen die Menschen vor Schicksalsentscheidungen stehen, entweder in Frieden eine Lösung für das Zusammenleben zu suchen oder gesamtlich unterzugehen, dringt die Naturanlage im Sinn der Kooperation durch. Jedenfalls würde jeder „vernünftige“ Mensch das gegenteilige Verhalten als uneinsichtig, sinnlos und abnorm bezeichnen. Der Krieg kann keine Lösung von Konflikten sein, so erklärt die menschliche Vernunft heute allgemein. Und zwar ist es nicht etwa nur ein normatives Denken, das so spricht, sondern ganz einfach das Zweckdenken im Sinne des Überlebens. Für eine finalistische Ethik ist dieses Zweckdenken zugleich auch normativ, allerdings immer nur im Sinne des letzten Zweckes, gedacht als höchstes Gut. Die Übereinkunft von Zweck und sittlicher Norm ist allerdings, leider, nur in seltenen, fast nur in Grenzfällen einsichtig feststellbar, wenn nämlich nicht So- oder Sosein, sondern die Existenz in ihrer Ganzheit in Frage gestellt ist, wie dies im modernen Krieg-Frieden-Problem der Fall ist. Ein hell-sichtiger Mensch aber müßte doch wissen, daß jede einzelne Zweckentscheidung irgendwo an eine letzte Zweckordnung rührt, darum also von dorthin normativ beurteilt werden kann. Wir haben einen Maßstab, um zu wissen, ob und inwieweit eine konkrete Entscheidung dem Endzweck dient. Es ist die menschliche Natur. Einige dieser Erkenntnisse wurden in den Katalogen der Menschen- und Grundrechte formuliert. Dies geschah nicht nur aufgrund rein normativen Instinktes, sondern im Bewußtsein, daß die Nichteinhaltung solcher Normen keinen erträglichen Zustand in der Gesellschaft schafft. Das Menschenunwürdige ist, namentlich in Grenzfällen, identisch mit dem menschlich nicht mehr Tragbaren. Menschlich tragbar oder untragbar ist hierbei bezogen auf die Gesellschaft, nicht auf den einzelnen. Der Sklavenhandel mag für den Sklavenhändler tragbar sein. Er ist aber gesellschaftlich untragbar. Wir kommen immer wieder auf die Erkenntnis zurück, daß menschliches Glück und Wohlergehen, überhaupt das Menschliche, nur bestimmt werden kann im Hinblick auf die gesamte Menschheit.

In dieser Perspektive kann das Eigeninteresse des Individuums, das Streben nach Gewinn und Macht, ganz allgemein das Konfliktverhalten noch keine Bedeutung für die Gesellschaftsordnung gewinnen. Es ist die Perspektive des Allerletzten, des Absoluten, doch nicht des Unrealen, wenngleich dem Augenblick weit Entrückten. Ein kluger und verantwortungsvoller Politiker wird diese Endsicht nie vergessen können.

Nun ist allerdings unser Handeln immer zeitlich begrenzt. Und es ist nichts natürlicher, als daß wir den Erfolg für unser Handeln auch innerhalb eines befristeten Zeitraums sehen möchten. Das Ewige im Menschen schließt somit einen Kompromiß mit dem Zeitlichen in ihm und um ihn. Der Kompromiß ist offenbar unausweichlich, weil wir sonst riskieren würden, überhaupt nichts zu verwirklichen. Es kommt nur darauf an, zu wissen, bis zu welcher Grenze das Gewissen, das nicht nur sittliche Norm, sondern zugleich auch Parameter des menschlich Erträglichen ist, den Kompromiß wagen darf. Unvermeidbar und darum geradezu gefordert ist der Kompromiß dort, wo wir im Zusammenleben auf Verhaltensweisen stoßen, an denen wir auch mit der besten Pädagogik und den schärfsten gesetzlichen Maßnahmen auf die Dauer nichts ändern würden. Und außerdem haben wir zu bedenken, daß keiner, und wäre er auch noch so gescheit, das Gemeinwohl im Sinn seiner letztgültigen Inhaltlichkeit zu bestimmen imstande ist. Wir sind also auf die Relativität der pluralistischen Meinungsbildung verwiesen. Selbstverständlich gibt es auch hier Grenzen. Es sind die Fälle, in denen jeder reife Mensch in klarer Einsicht gewisse bestehende gesellschaftliche Verhaltensnormen als mit der menschlichen Natur unvereinbar erkennen muß, so daß man ohne Angriff auf die Gewissensfreiheit voraussetzen kann, daß derjenige, der gemäß diesen Normen handelt, verbrecherisch handelt. Man denke an den Nürnberger Prozeß, wo unterstellt wurde, daß jeder wissen konnte und mußte, daß die Ausrottung einer Rasse als „Rassenmord“, d. h. als gegen die menschliche Natur verstoßend bezeichnet werden muß.

Der Entwurf einer Gesellschaftsordnung aufgrund einer einzigen Methode, sei es im Sinn der reinen Ethik, sei es im Sinn des reinen Pragmatismus oder Funktionalismus, ist, weil unrealistisch, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die reine Ethik, d. h. der Entwurf einzig vom Absoluten her, führt über die Diktatur zum Chaos. Der reine Pragmatismus, d. h. der nur mit der geschichtlichen Gegebenheit rechnende Entwurf, führt über das Chaos zur Diktatur. Der Pragmatismus kann für sich den beachtlichen Vorteil buchen, daß er im Hinblick auf die Kurzfristigkeit seiner Ziele den Gesellschaftsgliedern keine oder nur geringe Opfer auferlegt, weil er ihre Verhaltensweisen zur einzigen Norm erklärt. Wenn die Entwicklung zu Abträglichkeiten führen sollte, dann sei dies, so sagt man, nicht der vom Pragmatismus ersonnenen Technologie anzulasten, sondern den Menschen, die diese technologischen Institutionen nicht zum eigenen Heil zu benutzen verstanden. In

ähnlicher Weise vernimmt man aus dem Mund liberaler Wirtschaftspolitiker, die Krisen kämen nicht aus dem Liberalismus, sondern seien durch die Menschen verursacht, die mit den Prinzipien des Liberalismus nicht umzugehen verständen. Gewiß ist jeder freiheitliche Gesellschaftsentwurf, das heißt also jede Bestimmung des Gemeinwohls einer Gesellschaft freier Menschen auf ein bestimmtes sittliches Verhalten der Gesellschaftsglieder angewiesen, das sich juristisch nicht institutionalisieren läßt. Im Liberalismus ist aber die Funktion des konkurrenzierenden Konfliktes ganz vom individuellen Glücksstreben normiert. Die sozialetische Bestimmung des Gemeinwohls, die das individuelle empirische Glücksstreben transzendieren muß, wird als utopisch und freiheitswidrig betrachtet. Im Kollektivismus ist der Gesellschaftsentwurf auf der optimistischen Supposition aufgebaut, daß der Mensch durch Erziehung und Zwang wirksam zu sozialem Verhalten angehalten werden kann. Dadurch soll die das Individuum übergreifende, detaillierte Planung des Gemeinwohls möglich werden, so daß die gesellschaftlichen Institutionen bedingungslos funktionieren.

Die einzige Denkweise, die zugleich wirklichkeitsnah ist, ist doch diejenige, die bei der sittlichen Uranlage des Menschen beginnt und von da aus das tatsächliche Verhalten der Menschen studiert, um Handlungsprinzipien zu ersinnen, die einen haltbaren Kompromiß zwischen Absolutem und Zeitlichem darstellen.

Dieser Kompromiß ist selbst von sozialistischer Seite als notwendig anerkannt. *Ota Šik* sieht klar den unvermeidlichen Widerspruch zwischen Allgemeininteresse und Eigeninteresse¹³. Die politische Kunst besteht darin, die beiden zur Deckung zu bringen. Rein theoretisch ist diese leicht ermittelt, indem man einfach das Gemeinwohl im Sinn eines imperativen Planes vorzeichnet, dem sich der einzelne unterzuordnen hat. So im marxistisch-leninistischen System. In der praktischen Wirklichkeit aber ist das System nicht nur, wenigstens teilweise, unwirksam, sondern sogar unmenschlich. Lehnt man diese Lösung, wie es nicht anders sein dürfte, ab, dann muß man notwendigerweise den Gemeinwohlbegriff auflockern, d. h. man wird das Allgemeininteresse nur im Sinn eines Rahmenplanes fassen, indem man dem einzelnen Alternativen in der Bestimmung des Eigeninteresses anbietet. Im System *Šiks*, auf das hier nicht näher eingegangen werden soll¹⁴, ist allerdings das Allgemeininteresse schon so prononciert, daß für individuelle Alternativen kein Raum mehr bleibt. Wirtschaftspolitisch hängt dies mit der im Denken *Šiks* beschlossenen Immobilität des Kapitals, im letzten Grund mit seiner Ablehnung des Privateigentums zusammen.

Wenn der Ethiker die vielleicht sogar in etwa abnormen Verhaltensweisen der Gesellschaftsglieder in sein Normendenken einbaut, dann handelt es sich nicht

¹³ OTA ŠIK, *Plan und Markt im Sozialismus*, Wien 1967, 293.

¹⁴ A. UTZ, *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus*, 70-99.

darum, sittlich in sich schlechtes Verhalten zu organisieren, etwa eine Räubermoral für die Gesellschaft zu konstituieren¹⁵. Ausgangspunkt der ethischen Überlegungen ist der Gedanke, daß nur eine der Natur des Menschen entsprechende Ordnung dauerhaftes Glück für die Gesamtheit und in der Folge auch für den einzelnen schaffen kann. Da aber die kausale Kraft des gemeinsamen Wohls immer nur die Individuen sind, wird man die Handlungsmotive der Individuen studieren müssen, um das effektive Potential, das für die Realisierung der allgemeinen Wohlfahrt vorhanden ist, zu erkennen. Zwang, d. h. Planung ohne Alternativen, führt zum totalitären Staat. Totalitär ist der Staat, der alle Lebensbereiche erfaßt und einheitlich nach einer einzigen Lebensvorstellung gestaltet. Zu Ende gedacht, kann es in einem solchen Staat keine Unterscheidung zwischen wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Ordnung geben.

Da der einzelne Mensch derart stark von individuellen Neigungen beherrscht ist, daß er nur über diese jene Leistungen erbringt, auf die die Gemeinschaft um der allgemeinen Wohlfahrt willen angewiesen ist, gilt es, diese individualisierten Neigungen mobil zu machen, d. h. Funktionsprinzipien zu erfinden, die das Leistungspotential möglichst vieler, wenn nicht sogar aller Individuen, in Gang bringen. Ob damit das Postulat des Gemeinwohls schon erfüllt ist, braucht allerdings noch nicht ausgemacht zu sein. Immerhin ist die Grundbedingung verwirklicht für die Erstellung von Werten, die vorhanden sein müssen, bevor man überhaupt an eine Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt denken kann¹⁶. Vor der Verteilung steht die Schöpfung. Die Mobilisierung von individuellen Leistungskräften bedeutet allerdings noch kein soziales Ereignis. Der soziale Charakter der Aktualisierung von Leistungskräften ergibt sich erst, wenn die verschiedenen individuellen Bemühungen sich auf das gleiche Objekt beziehen. Gleiche Objekte für alle Gesellschaftsglieder gibt es aber von Natur nur zwei: die materielle Welt, die zur Bedarfsdeckung aller vorhanden ist, und die gesamtgesellschaftliche Autorität, ohne welche Gesellschaft nicht denkbar ist. Die gesellschaftliche Autorität ist in ihrem Kern eine, wenngleich sie funktional in verschiedene Träger aufgeteilt werden kann.

¹⁵ Die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen haben eine doppelte Funktion für die Normenbildung: 1. als echte Normen, sofern sie mit der Natur des Menschen übereinstimmen, 2. als Restriktion der Anwendung von sittlichen Normen (vgl. A. F. UTZ, *Sozialethik, II: Rechtsphilosophie*, Heidelberg – Löwen 1963, 87ff.). In diesem zweiten Fall darf das Resultat, d. h. die konkrete Norm, allerdings nicht im Widerspruch zur obersten Norm (die menschliche Natur) stehen (wie dies z. B. bei der Fristenlösung in der Abtreibungsdiskussion der Fall ist). Sonst könnte ein ethisch eingestellter Politiker nicht mehr mitmachen.

¹⁶ Vgl. zu diesem Thema: *Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit*, mit Beiträgen von GÉRARD GÄFGEN, JOACHIM KLAUS, KLAUS HEINEMANN, ELISABETH LIEFMANN-KEIL, JOSEF HITPASS, THEODOR MULDER, GERD BÖRKEN, Limburg 1972.

Damit sind wir bei zwei gesellschaftlichen Ordnungen angelangt, der wirtschaftlichen und der politischen. Den Rest bezeichnen wir allgemein mit „soziale Ordnung“.

Die soziale Ordnung ist kein so kompakter gesellschaftlicher Wirkungsbereich wie die wirtschaftliche und die politische Ordnung. Der Objekte sind es hier zu viele. Das Eigeninteresse, das auch hier wirksam werden muß, um die Erfüllung sozialer Wertforderungen zu garantieren, ist zu vielgestaltig, als daß man ein einheitliches Motiv wie das des Gewinn- oder Machtstrebens ausfindig machen könnte. Wenn irgendwo, dann ist hier das Moment der Freiheit von Bedeutung. Von der sittlichen Gestaltung dieses umfassenden Bereiches hängt es ab, inwieweit der Funktionalismus der Konkurrenz in der Wirtschaft und in der Politik den echt menschlichen Werten dient.

Beachtenswert ist, daß die soziale Ordnung nicht auf der gleichen Ebene steht wie die beiden anderen. Im Grunde ist sie die allgemeine Gesellschaftsordnung, aus der zwei Objekte durch ein Regelsystem ausgeklammert wurden, nämlich die materiellen Güter und die Macht. Das Eigeninteresse, das als Motor der Wertverwirklichung bereits auf der höchsten Stufe gesellschaftlicher Kooperation eingesetzt wird, wird im wirtschaftlichen Bereich zum Gewinnstreben, im politischen zum Machtstreben. Wie ersichtlich, hängt eine normen-logisch sauber durchkonstruierte Auffassung der drei Ordnungen entscheidend von der Definition des Eigeninteresses und dessen ethischer Bewertung ab. Es ist ein besonderes Verdienst des Sozialethikers *Johannes Messner*, dem Eigeninteresse eine zentrale Stellung im Aufbau der Gesellschaft eingeräumt zu haben, ohne dabei, wie es in den empirischen Gesellschaftswissenschaften geschieht, die der Gesellschaft vorgeordneten Werte zu verlieren.

Zusammenfassung

1. Bei der Frage nach der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Ordnung stellen wir uns eine staatlich geeinte Gesellschaft vor. Die drei Ordnungen sind nur von der Idee einer „societas perfecta“ aus faßbar¹⁷. Das Soziale als solches, das die gesamte soziale Anlage und alle sozialen Äußerungen und Beziehungen der Menschen umgreift und dem nur die Vorstellung einer „societas perfecta“ im aristotelischen Sinn entspricht, wird theoretisch aufgeteilt in diese drei Sektoren, die als eigene gesellschaftliche Ordnungseinheiten, allerdings verschiedener Intensität, begriffen werden.

¹⁷ A. F. UTZ, Sozialethik, I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Heidelberg – Löwen 1964, 337.

2. Die empirischen Sozialwissenschaften sind in der Lage, dort, wo die zwischenmenschlichen Handlungen um ein determiniertes Objekt kreisen, mehr oder weniger einheitliche (wenn auch unter Umständen einander ausschließende und bekämpfende) Verhaltensweisen der Gesellschaftsglieder und daraus entstehende Gesetzmäßigkeiten oder Regelmäßigkeiten der sozialen Beziehungen zu entdecken. Empirisch kann festgestellt werden, daß die Menschen sich im Sektor der Produktion und Konsumtion materieller Güter vom Gewinnstreben leiten lassen und sich von da aus in Angebot und Nachfrage kontrollieren. Analog läßt sich in der staatlich geeinten Gesellschaft ein Konkurrenz- oder Konfliktsystem feststellen, das die gesamtgesellschaftliche Macht zum Objekt hat. In dieser Weise gelangt man zum wirtschaftlichen und politischen Gesellschaftssystem. Von einer wirtschaftlichen und politischen „Ordnung“ zu sprechen, würde den Kompetenzbereich der empirischen Untersuchungen sprengen. Es handelt sich lediglich um Einheiten von sozialen Prozessen. Die empirischen Sozialwissenschaften lehnen es in Konsequenz zu ihrer Erkenntnisweise ab, die sozialen Prozesse von einer Ganzheit aus zu beurteilen. Die Anerkennung von sozialen Ganzheiten wie Gesellschaft und Staat übersteigt die rein empirische Erkenntnis. Bezüglich jenes sozialen Teilbereiches, den man mit „sozialer Ordnung“ bezeichnet, vermag die empirische Sozialwissenschaft kein einheitliches System aufzuzeigen. Der Objekte und auch der Verhaltensweisen zu diesen sind es zu viele. Die allgemeinen soziologischen Theorien, wie z. B. die Konflikttheorie, suchen das soziale Verhalten und das daraus sich ergebende Interaktionssystem universal zu bestimmen, nicht also speziell für jenen Bereich, der nach Ausklammerung von Wirtschaft und Politik noch übrig bleibt. Die sogenannte soziale Ordnung ist soziologisch nicht definierbar.

3. Von den empirischen Wissenschaften übernimmt die Sozialethik die Resultate, die den Beweiswert einer echten Theorie der sozialen Verhaltensweisen und der sozialen Beziehungen haben. Sie braucht diese Daten in der Frage nach den Leistungsfaktoren der Verwirklichung des Gemeinwohlpostulats. Allerdings möchte die Sozialethik noch etwas tiefer vorstoßen, indem sie die empirischen Daten mit den tiefer liegenden natürlichen Veranlagungen des menschlichen Strebens vergleicht. Denn nur auf diese Weise ist sie in der Lage, konkrete gesellschaftliche Handlungsprinzipien aufzustellen, die unter Berücksichtigung des tatsächlichen Verhaltens zugleich dem naturhaften Ziel der sozialen Anlage des Menschen entsprechen. In diesem Denkprozeß gelangt auch die Sozialethik zu einer wirtschaftlichen und einer politischen gesellschaftlichen Handlungseinheit. Es handelt sich nun um echte Ordnungen, weil die Verhaltensweise des Gewinnstrebens und jene des Strebens nach ganzheitlicher Macht (oder des Widerstrebens gegen diese) als Elemente von sozialen Handlungsprinzipien zu einem bestimmten sozialen

Zweck eingesetzt werden. Die Freigabe des Gewinnstrebens für alle soll ein Funktionssystem ergeben, in welchem die für die allgemeine Wohlfahrt notwendigen Güter sowohl quantitativ wie qualitativ optimal erstellt werden (Wirtschaftsgesellschaft), und entsprechend soll die Freigabe des Machtstrebens für alle, in welcher Form sich dieses nun auch ausdrücken mag (ob unmittelbar durch Ergreifung oder mittelbar durch Einflußnahme), in Form eines Funktionssystems erfolgen, in welchem die gesamtheitliche Macht kontrolliert wird im Hinblick auf die konkrete, geschichtlich orientierte Bestimmung des Gemeinwohls.

Damit sind zwei Ordnungen errichtet, die wirtschaftliche und die politische. Sozialethisch sind diese Funktionssysteme dadurch gerechtfertigt, daß das Gemeinwohl vorwiegend durch Berücksichtigung der Priorität des Individuums vor der Kollektivität gesichert wird. Das Individuum wird mit seinen Interessen als erster Motor der Verwirklichung des Gemeinwohls und darum in der Handlungsordnung als erstes Rechtssubjekt und zugleich als effizientes Element in der Normbildung betrachtet. In der Ordnung der materiellen Güter heißt dies: Marktwirtschaft, in der Frage nach der gesellschaftlichen Autorität: permanent freie Einflußnahme der Individuen auf die staatliche Macht, am vollkommensten rechtlich formuliert in der Demokratie. Wo immer sonst von wirtschaftlicher oder politischer Ordnung gesprochen wird, kann dies nur in Analogie zu diesen Grundvorstellungen geschehen. Eine Diktatur hat keine politische Ordnung im Sinne eines sozialen Teilbereichs des staatlich geeinten Volkes. Wohl aber kann man soziologisch von politischen Prozessen sprechen, insofern de facto auch die stärkste Diktatur geheimen sozialen Widerständen ausgesetzt ist. Eine Handlungseinheit auf der Grundlage des freien Machtaustausches oder der freien Beeinflussung der zentralen Macht im Hinblick auf die freiheitliche Verwirklichung des Gemeinwohls liegt aber nicht vor, darum auch keine politische Ordnung.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die wirtschaftliche und die politische Ordnung nur Teilbereiche gesamtheitlichen sozialen Geschehens sein können. Man kann sie darum nicht idealtypisch isolieren. Ob und wo wir diese Ordnungen etablieren können, indem wir die ihnen zugehörigen Funktionssysteme in Gang setzen, hängt davon ab, ob und inwieweit die Gesellschaftsglieder die sozialen Regeln oder Handlungsprinzipien zu respektieren gewillt sind, denn nicht das individuelle Gewinnstreben als solches macht die wirtschaftliche Ordnung aus, sondern die Respektierung des Gewinnstrebens aller im Hinblick auf die Leistungssteigerung. Dabei ist noch eine weitere Bedingung impliziert, daß nämlich in der veranstalteten Handlungseinheit von konkurrenzierenden Interessenten wirklich alle menschlichen Leistungspotentiale mitmachen, also keines ausgeschlossen sei, noch aus irgendeinem Mißbehagen („dolce far niente“, Risikoscheu, Arbeitsmüdigkeit) das Feld räume oder sich nicht zielgerecht integriere. Das Eigeninter-

esse wird verstanden als Motor zu eigener Leistung. Wo es diese Funktion nicht erfüllt, fällt die Grundbedingung dahin, von der aus man an eine Wirtschaftsgesellschaft denken kann. Analoges gilt für die politische Ordnung. Diese ist als echte gesellschaftliche Handlungseinheit nur zu verwirklichen, wenn alle denkenden Gesellschaftsglieder sich beteiligen und jede Art psychische Überwältigung ausgeschaltet bleibt.

Der von der wirtschaftlichen und politischen Ordnung nicht unmittelbar beanspruchte Raum wird als soziale Ordnung bezeichnet. Wie schon vom Boden der empirischen Sozialwissenschaften, so ist ebenso von dem der Sozialethik aus kein einheitliches Objekt dieses sozialen Teilbereiches zu benennen. Die soziale Ordnung hat die Eigenart, einerseits als dritter Teilbereich von der wirtschaftlichen und politischen Ordnung unterschieden zu sein, andererseits aber über die Funktion eines Teilbereiches hinaus jene Wertwelt zu erstellen, die der Gesellschaft als Ganzem einschließlich der wirtschaftlichen und politischen Ordnung zugehört. Sie steht darum in einer eigenartigen Dialektik als Ganzheit und als sozialer Teilbereich. Wer diese Dialektik, die zu stets wandelndem Kompromiß (besonders im Verhältnis von Gesellschaftspolitik und Wirtschaftspolitik) Anlaß gibt, aufheben will, hat folgende Alternativen: 1. die völlige Demokratisierung, also Politisierung von Wirtschaft und Gesellschaft (Neomarxismus), 2. die Unterordnung von Wirtschaft und Politik unter die einmal konstituierte Staatsmacht (Parteidiktatur im Sinn des leninistischen Marxismus), 3. die horizontale Gleichstellung aller drei Ordnungen als Idealtypen im Sinn der pointierenden Abstraktion und damit in der Praxis die Verewigung der Konflikte mit dem Risiko, daß es de facto in den einzelnen Sektoren zu Machtzusammenballungen kommt und in der Folge die drei Handlungseinheiten als soziale Teilbereiche verschwinden.

DIE GESELLSCHAFTS- UND STAATSPOLITISCHE FUNKTION DER UNTERSCHIEDUNG IN WIRTSCHAFTLICHE, SOZIALE UND POLITISCHE RECHTE¹

Die Lücken in der traditionellen Rechtsstaatsphilosophie

Der Begriff des Rechtsstaates, wie er geschichtlich vom 19. Jahrhundert auf uns gekommen ist, besagt nicht nur die rechtliche Verfaßtheit der staatlichen Gemeinschaft, sondern auch die kontrollierbare rechtliche Abschirmung des Individuums gegen die Staatsgewalt. Der Rechtsstaat war als Gegentyp gegen den Macht- und Willkürstaat konzipiert worden. Verhinderung von Willkür sollte nicht nur heißen, daß die Staatsorgane an das geltende Recht gebunden seien (das sind sie auch im totalitären Staat), sondern daß dem Individuum natürliche, im staatlichen Recht zu formulierende Rechte zustehen wie Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, persönliche Meinungsfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit, Garantie des Privateigentums. Allgemein ausgedrückt heißt dies: der Primat des Individualrechts im Konflikt mit dem Staatsinteresse.

Auf der Basis der Individualrechte ist die Dreiteilung in wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung entstanden. Mit dem Einbau der sozialen Ansprüche des einzelnen in den Rechtsstaat² haben aber die früheren Individualrechte, die als Freiheitsrechte verstanden worden waren, eine schwere Einbuße erlitten. Sowohl die wirtschaftlichen als auch die sozialen Freiheiten werden mehr und mehr in das von der politischen Gewalt verwaltete Gemeininteresse nicht nur integriert, sondern teilweise sogar von ihm aufgesogen. Die Grenzen zwischen privatem und öffentlichem Recht fangen an zu verschwimmen³. Für die Beschleunigung dieses Prozesses sorgen unter anderen die Gewerkschaften, die ihre sozialen Anliegen

¹ Zum Thema vgl. meine ausführlichen Darlegungen in: *Sozialethik*, Teil III: „Die soziale Ordnung“, Kapitel 1 (im Druck).

² Vgl. THEODOR TOMANDL, *Der Einbau sozialer Grundrechte in das positive Recht*, Tübingen 1967. Ausgedehnte Angaben zur Frage der Grundrechte finden sich in der von mir herausgegebenen *Bibliographie der Sozialethik*, Freiburg i. Br. 1960 ff., unter Nr. II 6.2.2, zur Frage des Rechtsstaates unter Nr. III 13.2.

³ Vgl. ULRICH K. PREUSS, *Zum staatsrechtlichen Begriff des Öffentlichen, untersucht am Beispiel des verfassungsrechtlichen Status kultureller Organisationen*, Stuttgart 1969; PETER HÄBERLE, *Öffentliches Interesse als juristisches Problem*, Bad Homburg v. d. H. 1970; WOLFGANG MARTENS, *Öffentlich als Rechtsbegriff*, Bad Homburg v. d. H. 1969.

gegen wirtschaftliche Macht mit politischem Druck durchzusetzen versuchen, in Entsprechung zum politischen und sozialen Gewicht der Unternehmer und Kapitalbesitzer. Dafür sorgt aber auch das wirtschaftliche Geschehen selbst, das offenbar nur noch mit Macht, nicht mehr mit Freiheit zu ordnen ist (Problem der Stabilität). Die Dreiteilung der Rechtsordnungen scheint ihre Funktionsfähigkeit zu verlieren. Dem Rechtspolitiker ist damit ein schweres Problem aufgegeben. Soll die bislang noch gültige Unterscheidung dem Schicksal überantwortet werden, so daß das Recht nur noch nachhinken kann? Die Frage verlangt eine Besinnung auf die philosophischen Grundlagen der Dreiteilung.

Die Dreiteilung vom Gesichtspunkt der aristotelischen Staatsethik aus

Wenngleich *Aristoteles* Gesellschaft und Staat nicht identifizierte, sondern einen gesellschaftlichen Aufbau des Staates von der Familie zur Hausgemeinschaft und zum Stadtstaat vorsah, so ist doch bei ihm der Staat die *societas perfecta*, gegenüber der die anderen Gruppen unvollkommene Gesellschaften sind. Den Unterschied sah er in der geringeren Leistungsfähigkeit der kleineren Gemeinschaften gegenüber der des Staates. Gewiß erfüllen in der aristotelischen Konzeption die kleineren Gemeinschaften Aufgaben, die der Staat als Ganzes nicht wahrnimmt. Dennoch sind diese in der Weise in das Staatsgebilde integriert, daß ein durchgängiger Lebensprozeß von unten nach oben zieht, wobei der Staat als Ganzes entsteht, der unter Umständen die kleineren Gemeinschaften zu absorbieren vermag. Die umfassende Bedeutung des Gemeinwohls, in welches das Prinzip der Entscheidungskompetenz kleinerer Gruppen nicht eingebaut wurde, hat die Aufteilung in verschiedene, gewissermaßen selbständige Ordnungen nicht aufkommen lassen. Das Gemeinwohl erscheint als einheitliches Ganzes, dessen Bestimmung der staatlichen Autorität unterliegt. Diese mag noch so demokratisch ausgesehen haben, als ihre Träger wurden die Wissenden oder Weisen bezeichnet. Auf diesem Untergrund war der Gedanke an ein vielgegliedertes Zusammenspiel von Entscheidungsträgern, losgelöst von der politischen Macht, nicht möglich.

Die Dreiteilung auf dem Boden des Empirismus

Mit der aristotelischen Auffassung, daß das Glück des Menschen nur in der vom Ganzen her definierten Integration bestehen könne, hat der englische Sensualismus gründlich aufgeräumt. Nur der Naturtrieb des Individuums ist nach ihm imstande, das Objekt der sittlichen Handlung zu manifestieren. Die Gesellschaft setzt sich aus Individuen zusammen, von denen jedes seine eigene Existenz zu erhalten und zu entfalten strebt. Nimmt man zu diesen von *Hobbes* und noch ausgeprägter von

Bernard de Mandeville ausgesprochenen Gedanken noch den Glauben der Physiokraten an die prästabilisierte Harmonie hinzu, dann braucht es nur noch den Aufweis verschiedener Objekte, um die das individuell bestimmte menschliche Streben kreist, und wir sind bei gegenseitig voneinander abgegrenzten gesellschaftlichen Gebilden. Um die materiellen Güter bemüht sich der Mensch im Wirtschaften. Im Austausch der Wirtschaftsgüter, in dem jeder einzelne an seine Gewinnmaximierung denkt, entsteht eine Gesellschaft, die als Gesamtes nicht nur die Kosten und Preise auf dem niedrigsten Stand hält, sondern auch qualitativ Bestes leistet, also den sozialen Wohlstand erzeugt. Erkenntnistheoretisch fußt diese Isolierung des homo oeconomicus auf der pointierend hervorhebenden Abstraktion⁴. Die anhand dieser Abstraktion vorgenommene Analyse der Motive wirtschaftlichen Handelns kann auf den Gedanken der prästabilisierten Harmonie verzichten und sich mit dem Aufweis der sozial segensreichen Folgen des Marktmechanismus begnügen.

Analog verhält es sich in empirischer Sicht mit dem Kampf um die Macht. *Max Weber* hat diesen Prozeß dargestellt und dabei den Begriff des homo politicus herausgearbeitet⁵. Er glaubte dabei zwei Formen der Ethik zu entdecken: die Ethik der Verantwortung und die Gesinnungsethik.

Die Institutionalisierung des Gewinnstrebens und des Strebens nach Macht schafft zwei eigene gesellschaftliche Rechtsgebilde, die Wirtschaftsgesellschaft und die politische Gesellschaft, die man oft fälschlicherweise mit dem Begriff „Staat“ bezeichnet. Dazwischen liegt der große Bereich der „Gesellschaft“, besser: der sozialen Ordnung, die durch den bis heute nicht ausreichend definierten homo sociologicus bestimmt ist. Grundlegend für die Erfassung dieser gesellschaftlichen Einheit ist wiederum die pointierend-hervorhebende Abstraktion eines Teiles menschlichen Wollens in der sozialen Beziehung. Die „Gesellschaft“, in diesem engen Sinn verstanden, läßt sich allerdings wohl nie als Einheit definieren, weil die Motivationen entsprechend dem Objektsbereich zu vielgestaltig sind. Soziale Prozesse lassen sich erst dann systematisch erfassen, wenn man irgendein gemeinsames Objekt aufweisen kann, um das die individuell verschiedenen Motivationen kreisen.

Das Versagen der Dreiteilung in der Praxis

Die kurz beschriebenen sozialen Mechanismen stoßen auf Ablehnung bei allen jenen Philosophen, die das Gesellschaftliche von vornherein als Ganzes inhaltlich konzipieren. Zwar sind die sozialen Mechanismen von keinem ihrer Befürworter

⁴ Vgl. W. EUCKEN, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1950.

⁵ *Politik als Beruf*, Berlin 1964.

um ihrer selbst willen gewollt. Man griff nach ihnen, weil man in ihnen das wirksamste Mittel sah, einen allgemeinen Wohlstand und eine friedliche Staatsgemeinschaft zu realisieren, ohne sich der ohnehin als nutzlos erachteten Aufgabe zu unterziehen, das Gemeinwohl im voraus zu konzipieren. Man wollte die Motive regulieren, nicht aber die Inhalte gemeinsamen Handelns bestimmen. Dennoch haben wir aus der Erfahrung gelernt, daß die Mechanismen Resultate hervorbringen, die sozial sehr belastend wirken. Zu diesem Thema gehört das viel diskutierte Problem der „social costs in private industry“. Dem Arbeitnehmer, der diese Belastung am eigenen Leib erfahren hat, ist es gelungen, auf dem Wege über die Politik den wirtschaftlichen Entscheidungsmechanismus mit Elementen zu durchsetzen, die man gemäß der ursprünglichen, rein empirisch begründeten Konzeption der drei Ordnungen als wirtschaftsfremd bezeichnet hat. Tatsächlich ist die Organisation des wirtschaftlichen Geschehens nach dem Prinzip der Gewinnmaximierung zu eng, um als Grundlage einer Wirtschaftsordnung zu dienen, in der der Mensch als sozial integrierter Rechtsträger ausreichend berücksichtigt wird. Auch ohne die hegelsche oder marxistische Philosophie mit ihrer aller Politik vorgängigen Suche nach dem Sinn des Ganzen müssen wir erkennen, daß die Logik den Weg nicht von den Individuen zum Ganzen, sondern umgekehrt nur vom Ganzen zu den Individuen nimmt. Wenigstens im philosophischen Denken müssen wir diesen Prozeß verfolgen, so sehr wir in der Praxis und damit auch in der positiv-rechtlichen Formulierung im Gegensatz zum Marxismus umgekehrt verfahren müssen.

Daß die Gesellschaft ein gemeinschaftliches Ziel hat, das man mit dem abgegriffenen, aber doch real gültigen Begriff des Gemeinwohls bezeichnet, dürfte uns heute geläufig sein. Ohne eine wirtschaftspolitische Gesamtkonzeption ist das Gleichgewicht der Kräfte nicht zu bestimmen. Das Gleichgewicht der Kräfte, das nur durch die formale Konkurrenz zustande kommen soll, gehört in die Gedankenwelt der Vergangenheit. Der Konflikt, der als sozial segensreich gepriesen wurde, stößt heute auf unüberwindliche Grenzen, da die Bildung einer countervailing power nur mit Spätzündung oder überhaupt nicht möglich ist. Die Individualrechte, wie sie in der UNO-Erklärung formuliert worden sind, gelten immer nur insoweit, als das Gemeininteresse nicht gestört wird. So wenig wir das Gemeinwohl konkret definieren können, so sehr gilt es doch zumindest als Postulat⁶, ähnlich dem Postulat einer ersten Rechtsnorm in der Normenlogik von *H. Kelsen*, mit dem Unterschied, daß dieses Postulat nicht nur für einen formalen, sondern wenigstens in allgemeinen Umrissen material bestimmten Denkansatz gilt. Da die Empiriker diesen Denkansatz noch nicht gefunden haben und übrigens

⁶ Vgl. hierzu P. P. MÜLLER-SCHMID, *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, Stuttgart 1972, 91 ff. und passim.

gemäß ihrer Erkenntnistheorie auch nicht finden können, da aber andererseits die politische Wirklichkeit ganz unter dem Druck der Gemeininteressen steht, versucht man, vom Standpunkt der individualistischen Konzeption aus Korrekturen anzubringen, bis schließlich die individualrechtliche Ordnung völlig verschwunden ist.

Die totale Demokratie als Lösung?

Als Lösung wird von neo-marxistischer Seite die allgemeine Demokratisierung empfohlen, d. h. eine politische Organisation, die die Sinnfrage auf dem Weg über den Mehrheitsentscheid beantwortet. Damit würde, so glaubt man, die Wirtschaft heimgeholt in den Lebenszusammenhang der Gesellschaft. Sie würde zur echten Politischen Ökonomie, wozu sie ursprünglich auch berufen gewesen sei. Dasselbe gelte auch für die Gesellschaftspolitik, die auf die Dauer ebensowenig isoliert werden könnte, was schon die Bildungspolitik beweise. Entsprechend diesen Gedanken wären wir jedoch wiederum bei der platonisch-aristotelischen Schauweise angelangt mit dem Unterschied, daß die Politik nicht die oligarchische Form annähme, sondern sich zu einer repräsentativen oder sogar, gemäß neo-marxistischem Programm, direkten Demokratie ausgestalten würde. Auf wirtschaftlichem Gebiet würde das Privateigentum, das im letzten Entscheid der Grund der Aussonderung des wirtschaftlichen Sektors aus dem politischen ist, als Ordnungsfaktor verschwinden.

Gegen diese totale Demokratie erheben sich aber gewichtige Einwände, von denen nur einer genannt sei. Der Mehrheitsentscheid ist ein herrschaftlicher Entscheid. Er kann vom Gedanken der Freiheit aus nur dann als Spielregel anerkannt werden, wenn er so institutionalisiert wird, daß eine bestehende Mehrheit durch eine andere abgelöst werden kann. Wie soll dies aber geschehen, wenn sämtliche Sektoren gesellschaftlichen Lebens dem Mehrheitsentscheid unterworfen sind? Während einer Regierungsperiode, in der die Mehrheit eine totale Politik verfolgt, wird zugleich die gesamte Gesellschaft für die nächste Entscheidung vorprogrammiert. So demokratisch die politische Macht auch aussehen mag, ohne gegen sie abgeschirmte Gesellschaftsräume ist ein freies Staatswesen nicht zu stabilisieren. Es verfällt zunächst der Mehrheitsdiktatur und später der Cliquendiktatur.

Individualrechtliche Ordnung aus ganzheitlicher Gesellschaftskonzeption

Eine Neuauflage der Dreiteilung der Ordnung gemäß der empiristischen Typologie ist nicht nur philosophisch unhaltbar, sondern auch praktisch überholt. Der erkenntnistheoretische Skeptizismus, der behauptet, daß es überhaupt keine

erkennbaren Gemeinwohlinhalte gebe, hat keine politischen Aussichten mehr. Wir müssen also unser gesellschaftspolitisches Denken beim Gemeininteresse ansetzen, allerdings – und dies ist entscheidend – zugleich den Grundgedanken einbauen, daß die Erstellung des Gemeinwohls von unerläßlichen Leistungsstimuli abhängt, die nirgendwo anders als im Individualinteresse fundiert sind. Wir können darum um des Gemeininteresses willen auf die von den Gesellschaftsphilosophen hegelscher und marxistischer Richtung verworfenen Mechanismen nicht verzichten. So sehr wir ganzheitlich denken, so sehr operieren wir individualrechtlich. Für die politische Praxis heißt dies: am ganzheitlichen Denken orientierte Politik der offenen Alternativen, um den verschiedenen Entscheidungsträgern Raum zu geben, ihr Individualinteresse zu entwickeln. Im wirtschaftlichen Sektor bedeutet es grundsätzliche Anerkennung des Privateigentums und damit auch des Konkurrenzprinzips mit einem Wirtschaftsrecht, das die sozialen Anliegen der Gesamtgesellschaft stärker als bisher berücksichtigt (z.B. im Aktienrecht). Im sozialen Sektor, soweit er die materielle Wohlfahrt berührt, müßte (entsprechend dem Prinzip des Vorranges des Gemeininteresses) auf dem Boden einer allgemeinen Solidarität die Eigenleistung als Berechnungsgrundlage für die Teilhabe am Sozialprodukt gelten⁷. Im Bildungssektor ist auch die allgemeinste Formulierung eines Gemeininteresses in einer pluralistischen Gesellschaft kaum möglich. Hier dürfte die Stimulierung von Eigeninitiativen zur vielfältigen Wertschaffung von grundsätzlicher Bedeutung für das Fortbestehen einer weltanschaulich pluralistischen Staatsgemeinschaft sein.

Halten wir aus dem Gesagten fest: Die politischen Rechte allein ohne die individualrechtliche Funktionalisierung von Wirtschaft und Gesellschaft, die im Rahmen einer in allgemeinen Umrissen bestimmten Gesamtkonzeption stehen sollte, werden zu Machtinstrumenten, die nichts anderes als die totalitäre Demokratie und Diktatur produzieren.

⁷ Vgl. hierzu A. F. UTZ, *Grundsätze der Sozialpolitik unter Mitwirkung von G. Hieronimi*, Stuttgart 1969.

SOLIDARITÄT UND LEISTUNG PHILOSOPHISCHE PERSPEKTIVEN

I. Der sozialphilosophische und geschichtliche Kontext der Begriffe Solidarität und Subsidiarität

Die Solidarität

Die beiden Begriffe stehen, wo immer sie gebraucht werden, in einem sehr engen Zusammenhang mit einer gesamtheitlichen sozialphilosophischen Konzeption, die zusätzlich noch ein ausgesprochen zeitbedingtes Gepräge hat. Der Ausdruck Solidarität bezeichnet zum Beispiel auf dem Banner eines Sozialisten etwas ganz anderes, als im sogenannten Solidarismus, der seit der Jahrhundertwende als *das* Gesellschaftssystem der katholischen Soziallehre bezeichnet wurde. Für den Sozialisten bezeichnet Solidarität rechtlich die Pflicht aller Gesellschaftsglieder, zusammenzustehen, wo immer Not, wo immer schicksalhafte, vom einzelnen nicht verursachte und von ihm nicht zu beseitigende Ungleichheiten bestehen. Zum Begriff der Solidarität: Von Solidarität spricht man

1. bei Versicherungsgesellschaften, die zur individuellen Risikoabdeckung dienen sollen. Hier liegt ein rein utilitaristisches Motiv vor, weil sich der einzelne nur insofern solidarisch mit anderen erklärt, als er davon einen Vorteil erwartet;

2. bei altruistischer Hilfeleistung und zwar a) unmittelbar dem Nächsten gegenüber aufgrund der moralischen Verpflichtung, zu helfen im Sinn der Humanität, b) der gesamten Gemeinschaft und über diese den anderen Gesellschaftspartnern gegenüber; diese ist nach der Ganzheit orientiert, ihre Motivation kann rein moralischer Natur sein oder aber im Sinn der rechtlichen Organisation der Gesellschaft (Kollektivismus). Im letzten Sinn versteht der Sozialismus die Solidarität.¹

Das Christentum predigt zwar ebenfalls eine solche Solidarität durch sein Gebot der Nächstenliebe. Es verlangt aber diese Solidarität nicht im Sinne einer mit Zwang durchführbaren, das heißt rechtlichen Gesamtordnung, sondern überläßt diese Solidarität der sittlichen, vom einzelnen zu verantwortenden Entscheidung. Mit anderen Worten: Solidarität ist gemäß dem Sozialismus ein Grundgesetz des Gesellschaftssystems, gemäß der christlichen Auffassung ein individualethisches Gebot zur sittlichen Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Von hier

¹ Vergleiche hierzu meine Schrift: Grundsätze der Sozialpolitik, Solidarität und Subsidiarität in der Altersversicherung, Stuttgart 1969.

aus ist der christliche Solidarismus zu begreifen, wenn man ihn als Gesellschafts- und Wirtschaftssystem verstehen will. Er ist das Ordnungsganze von freien, sich ihrer sozialen Verantwortung bewußten Individuen. Im Bereich der Wirtschaft besagt dies geordneten Leistungswettbewerb, in dem jedem Leistungspotential die Möglichkeit der Entfaltung geboten wird. Im gesellschaftlichen Bereich ist Solidarismus das in freier Initiative organisierte Wirken zur Bewältigung der kulturellen Aufgaben, die der Menschheit aufgetragen sind. Der christliche Solidarismus, wie er um die Jahrhundertwende formuliert wurde, steht also ganz auf dem Boden einer freiheitlichen Gesellschaftskonzeption, im Zeichen des Pluralismus der Ordnungen, das heißt der Unterscheidung von wirtschaftlichem, sozialem und politischem Tätigkeitsbereich. Dies im Gegensatz zur sozialistisch geprägten Solidarität, gemäß der, wie noch ausgeführt werden wird, die drei Ordnungen in einer durchorganisierten Demokratie untertauchen.

Die Subsidiarität

Der Begriff der Subsidiarität bedeutet nur eine Nuance in der soeben skizzierten Konzeption des christlichen Solidarismus. Er hat eine negative und eine positive Komponente. Negativ, insofern er jede Intervention von seiten einer dem Individuum oder einem gesellschaftlichen Gebilde übergeordneten Macht ausschließt, solange das Individuum oder die kleinere Gemeinschaft die ihnen zustehenden Aufgaben selbst erfüllen können. Positiv, insofern die Gemeinschaft dem Individuum und die größere Gemeinschaft der kleineren die nötige Hilfe zur Erfüllung ihrer je eigenen Aufgaben leisten sollen. Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips hat ihre enormen Schwierigkeiten. Will man es wirklich als allgemeines naturrechtliches Prinzip gesellschaftlicher Ordnung verstehen, dann kommt man über die Funktion einer pädagogischen Anweisung nicht hinaus, daß man dem Menschen als freiem Wesen die Initiative und Aktivität nicht beschneiden oder nehmen soll, solange er mit eigenen Kräften seine Aufgaben zu erfüllen imstande ist, daß man ihm vielmehr helfen soll, seine Initiativen zu entfalten. Unter diesem allgemeinen Betracht ist das Subsidiaritätsprinzip in der Gesellschaft nur unter gewissen Bedingungen praktisch zu gebrauchen. Wer bestimmt den Aufgabenbereich des Individuums bzw. der verschiedenen Gemeinschaften? Die Anwendung ist nur in einer Gesellschaft reibungslos möglich, in der ein Konsens bezüglich der naturgemäßen Aufgaben des Individuums und der verschiedenen Gemeinschaften besteht. In der Familie ist es, wenigstens für gewöhnlich, der Vater, der bestimmt, wo die Grenzen der Einzelinitiativen liegen. Die Eltern werden nicht abwarten, bis sie Exzesse bei ihren Kindern feststellen, sondern gemäß ihren Wertvorstellungen die Initiativen der Kinder überwachen und leiten. Im Staat wird vorausgesetzt, daß die Inhaber

der Macht, so demokratisch sie gewählt sein mögen, ein Gesamtkonzept von gesellschaftlichen Werten besitzen, gemäß welchem sie den Rahmen der Eigeninitiativen der Individuen und gesellschaftlichen Gruppen abstecken. Ohne einen grundsätzlichen Wertkonsens in der Gesellschaft ist eine solche Rahmensetzung unwirksam. Im Grunde kommt es auf die sittliche Reife und das Verantwortungsbewußtsein der Gesellschaftsglieder an, ein Verantwortungsbewußtsein, das sich nicht nur auf die eigenen, individuellen Belange, sondern auch auf die gesellschaftlichen Konsequenzen der Handlungen bezieht. Im Staat ist diese Voraussetzung für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips um so dringender, als die staatliche Autorität die gesellschaftspolitischen Ziele nicht wie ein Familienvater vorausbekannt kann, da er das Leistungspotential der Gesellschaftsglieder erst *a posteriori* kennt, nachdem es sich entfaltet hat. Aus diesem Grund kann das Subsidiaritätsprinzip, wenigstens seiner negativen Komponente nach, das heißt, als Prinzip unbefohlener Initiative, auch formuliert werden: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig“, oder auch: „Soviel private Initiativen wie möglich, soviel öffentliche wie notwendig“. Je wertneutraler der Staat geworden ist, um so mehr drängt sich diese Formulierung auf. In der Folge muß dem Staat daran gelegen sein, die private Initiative nicht nur zu belassen, sondern auch zu fördern, da er als wertneutrale Instanz nicht in der Lage ist, jene Wertschöpfungen selbst in die Hand zu nehmen, ohne die nun einmal eine Gesellschaft nicht bestehen kann. In diesem Sinn ist der Passus über das Subsidiaritätsprinzip in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ von *Pius XI.* zu verstehen. Die dortigen Aussagen stehen ganz in dem geistesgeschichtlichen Kontext der Entwicklung des modernen säkularisierten, wertneutralen Staates. In dieser, akzentuiert die Freiheit des Individuums anvisierenden Denkweise ist das Subsidiaritätsprinzip in „Quadragesimo anno“ eine Neuformulierung des alten Anliegens der katholischen Sozialdoktrin, in der Gesellschaft die sittliche Grundordnung zu retten.

Die letzte, auf das Individuum abgestellte Durchformulierung vollzog dann *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „Pacem in terris“, wo er – wenngleich nicht mit dem Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip – den Katalog der Menschenrechte der UNO übernimmt. *Johannes XXIII.* hat aber dabei gehofft, daß sich das menschliche Gewissen in den Bürgern von selbst oder im Zug schlechter Erfahrungen rege und nach Abwegen zur sittlichen Verantwortung zurückfinde. Diese Bewegung zur Individualisierung, die die katholische Sozialdoktrin im Zuge der geistigen Entwicklung mitgemacht hat, ist aber in voller Treue zu der alle Jahrhunderte hindurch festgehaltenen Sittenlehre vollzogen worden, wonach Freiheit zugleich Verpflichtung zu sittlicher Leistung ist, Freiheit in der Gemeinschaft demnach zugleich Bindung an die Werte, die in der Gesellschaft verwirklicht werden müssen.

Im Hinblick auf die Problematik der Verzahnung und sogar der gegenseitigen Durchdringung von Wirtschafts- und Sozialpolitik, die in dem gestellten Thema eigentlich zur Debatte steht, sei hervorgehoben, daß in der katholischen Sozialdoktrin das Subsidiaritätsprinzip ein allgemein gesellschaftspolitisches, nicht eigentlich wirtschaftspolitisches Prinzip ist, dessen Anwendung auf die Wirtschaftsordnung allerdings nicht ausgeschlossen ist, insofern das in der Wirtschaft durch den Wettbewerb zu organisierende Leistungsprinzip gesellschaftspolitischen Normen unterworfen ist. Ganz anders verlief die besagte Bewegung der Ordnungsvorstellung zur Individualisierung in der profanen Sozialdoktrin. Der Menschenrechtskatalog der UNO ist der Ausdruck einer auf die Spitze getriebenen individualistischen Sozialdoktrin. In 28 Artikeln werden die Freiheitsrechte und die individuellen sozialen Ansprüche des einzelnen gegen den Staat formuliert, und all dies fußend auf der im ersten Artikel ausgesprochenen Gleichheit in Würde und Recht. Nur in einem Artikel, und zwar erst im zweitletzten, wird erklärt, daß das Individuum auch Pflichten gegenüber der Gemeinschaft habe (Art. 29, 1. Absatz). Man machte sich nicht die Mühe, diese Pflichten zu umschreiben, indem man zum Beispiel auf die Pflicht zur Leistung, auf die Pflicht zur ehrlichen Arbeit, für die der Lohn bezahlt wird, auf die Pflicht, für die alten Tage zu sparen usw. hinwies. Es wird nur darauf hingewiesen, daß die Rechte einzig durch das Gesetz beschränkt seien, eine Klausel, die eigentlich den gesamten Kodex der Freiheiten und sozialen Rechte wieder aufhebt. Denn sozialistische Staaten haben eine andere Vorstellung von Demokratie als der Westen sie bislang hatte. Der Streit um die Verwirklichung der Helsinki-Beschlüsse ist daher illusorisch, weil jeder Staat die Grenzen und damit die Definition der Menschenrechte mit anderen Rechtsanschauungen bestimmt.

Für den Sozialisten ist das Menschenrecht in die staatliche Gemeinschaft so einverwoben, daß die Vorstellung von vorstaatlichen Rechten ausgeschlossen ist. Rein abstrakt gesehen, würde diese These stimmen, da der Mensch mit allen seinen Anlagen irgendwie in die Menschheit einverbunden ist. Da aber für den Sozialisten die Menschheit identisch ist mit der geschichtlich, in der konkreten Welt lebenden Gemeinschaft und da der Sozialist der Meinung ist, daß der sozialistische Staat allein das Anliegen der Integration des Individuums in die Weltgeschichte vertritt, kann es seiner Auffassung nach nur eine sozialistische Erklärung der Menschenrechte geben. Die Freiheitsrechte und die sozialen Forderungen des einzelnen müssen daher vom sozialistischen Staat definiert werden. Daraus folgt, daß alle Aktivitäten des Menschen politischer Natur sind. Das heißt: es gibt keinen Pluralismus der Ordnungen, der wirtschaftlichen, der sozialen und der politischen. Es gibt darum auch keinen Unterschied zwischen Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik. Das Prinzip der Leistung wird von dem der Solidarität absorbiert.

Nach westlichem Demokratieverständnis sind die Menschen originär Individuen, die sich entsprechend der Kontrakttheorie von *Jean Jacques Rousseau* zur Gesellschaft verbinden, aus dem utilitaristischen Bestreben heraus, in Ruhe und Ordnung leben zu können. Eine alle und alles übergreifende Regelung der Handlungen der Gesellschaftsglieder zur Erstellung eines Gemeinwohls gibt es nicht. Im übrigen gibt es diese auch nicht gemäß der *Kant'schen* Rechtsphilosophie, deren Regelprinzip es ist, die Gesellschaft so zu ordnen, daß die Freiheit des einen die Freiheit des anderen nicht stört. Dieses System funktioniert ausgezeichnet unter der Bedingung, daß keiner vom Staat mehr erwartet als die Ordnung freier Aktivitäten. Aus dieser Philosophie heraus wurde das deutsche Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen erlassen. Das Gesetz hat einzig die Unternehmen im Auge, ihr gegenseitiges Machtverhältnis. Es wurden aber keinerlei Strukturfragen in Betracht gezogen. Im Zentrum stand und steht die ausgeglichene Freiheit der Unternehmen. Entsprechend war auch nicht vorgesehen, bestimmte Unternehmerkreise wie etwa die Eigenunternehmer oder, wie man sie fälschlicherweise bezeichnet, die mittelständischen Unternehmer, abgesehen von Kreditleichterungen, zu unterstützen. Steuererleichterung galt und gilt zum Teil heute noch als Privileg, das der Gleichheit der Freiheiten widerspricht. Eine Wirtschaftspolitik, die sich in dieser Weise mit der Sorge um die Beseitigung von Wettbewerbsbeschränkungen identifiziert, braucht sich um die Gerechtigkeit im Wirtschaftsprozess nicht zu kümmern. Von dieser Idee aus stimmt es, was *Hayek* sagte, daß es in der freien Wirtschaft den Begriff der Gerechtigkeit nicht gebe. Diese Äußerung wird klar, wenn wir uns den Tauschhandel isoliert vor Augen führen. Man gibt dem anderen ein Gut, für das man in vollem, gemeinsamem Einverständnis ein anderes Gut oder dessen Geldwert empfängt. Jeder hat, was er wollte. Wenn man den Begriff der Gerechtigkeit einführen will, dann muß man ihn anderswo herholen, etwa, wie *Hayek* meint, aus der alten Zeit, da der Mensch in Horden lebte und der Häuptling nach erfolgreicher Jagd die Beute unter die Stammesgenossen verteilte. *Hayek* hat insofern nicht unrecht, als der Begriff der Tauschgerechtigkeit nicht aus dem Tausch als solchem erklärbar ist, sondern in der Verteilungsgerechtigkeit seine Wurzel hat. Wenn dem so ist, und tatsächlich muß der Tausch wesentlich von der Verteilung der Güter aus betrachtet werden, denn kann sich der Tausch dem Gerechtigkeitsurteil nicht entziehen. Damit berühren wir bereits das Grundproblem der Wirtschaftspolitik, ob sie als eine Wettbewerbspolitik ohne sozialen Einschlag gedacht werden darf. Damit dringen sozialpolitische oder, besser gesagt, gesellschaftspolitische Komponenten in die Wirtschaftspolitik ein. Man könnte dies folgendermaßen formulieren: Im Wirtschaftsprozess wird nicht nur der Gedanke der Solidargemeinschaft im Wettbewerb aktiv, sondern auch die Forderung sozialer Solidarität, um die Wirtschaft unter Anerkennung des Leistungswettbewerbs auf sozialpolitische und

allgemein gesellschaftspolitische Ziele auszurichten, wie auch die Subsidiarität im wirtschaftlichen Bereich insofern wirksam wird, als aus gesellschaftspolitischen Gründen irgendwelchen Wirtschaftssubjekten geholfen wird, im Wettbewerb zu bestehen.

Es sei nur bemerkt, daß ich die Begriffe der Solidarität und der Subsidiarität nicht für geeignet halte, um das Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik zu bestimmen. Beide Begriffe verlangen eine differenzierte Anwendung, das heißt sie sind analog. Es kommt ganz auf die Gesellschaft an, auf die man sie anwendet. Die Subsidiarität sieht in der Familie anders aus als im Staat, in der hierarchisch gegliederten Kirche wiederum anders, in der Wirtschaft anders als in der Gesellschaft, in der Politik wiederum anders. Wenn man also die beiden Begriffe auf die Wirtschaft anwenden will, dann muß man zunächst nachweisen, daß die Wirtschaft einen eigenen, gegen die Gesellschaft und den Staat abgegrenzten, kooperativen Bereich darstellt, in dem ein eigenes Handlungsprinzip wirksam ist. Der Nachweis aber, daß die staatliche Gemeinschaft aus drei gesellschaftlichen Bereichen, nämlich Wirtschaft, Gesellschaft und Staat (politische Ordnung) besteht, hängt von der Gesellschaftsphilosophie ab, von der man ausgeht.

Besser und ergiebiger ist darum die Ausarbeitung von grundsätzlichen Konzepten oder Typen der Gesellschaftsordnung, von denen aus die Unterscheidung von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnung, das heißt von Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik angeleuchtet werden kann. Im folgenden sollen die hauptsächlichen Denkrichtungen skizziert werden. Es handelt sich hierbei um eine Systematisierung, um einen Raster, mittels dessen man die verschiedenen Äußerungen über Wirtschafts-, Gesellschafts- und Sozialpolitik ordnen kann. Abgesehen von den Marxisten sind die Autoren durchweg nicht einem einzigen Typ einzuordnen. Auch der begeistertste Liberalist läßt sich gegen die Logik seines philosophischen Ansatzes in der Anwendung seiner Gesellschaftstheorie zur Annahme von sozialpolitischen Maßnahmen verleiten, die für eine andere Denkweise typisch sind.

II. Der doppelte Ansatz einer gesellschaftspolitischen Konzeption

Die erste Kategorie: Der Sinn des Ganzen

Es gibt grundsätzlich zwei Ansätze, um zu verstehen, was Gesellschaft ist. Entweder man betrachtet den Menschen als in ein Ganzes sinnvoll einverwoben, so daß die Handlungen des einzelnen in erster Linie durch diesen ganzheitlichen Sinn, den man als Gemeinwohl bezeichnen kann, ihre oberste Motivation erhalten. Es ist dies eine typisch finale Sicht. Man fragt nach Sinn und Zweck der Vielfalt menschlichen Daseins und erkennt diesen Sinn in der Einheit aller, das heißt in der Ganzheit der menschlichen Gesellschaft. Dieses Ganze braucht durchaus nicht in der

Art eines physischen Wesens verstanden zu werden, wie manche biologistisch orientierten Theorien es konzipierten. Wenn wir handeln, dann ist es doch unser Bestreben, sinnvoll zu handeln, und zwar möglichst in der Weise, daß alle unsere einzelnen Handlungen ein sinnvolles Leben ergeben. Analog hat man sich in dieser Sicht das Handeln der vielen Menschen in der Gesellschaft vorzustellen. Die Gesellschaft selbst muß doch einen Sinn erfüllen, genauso wie der einzelne Mensch in vielen Einzelhandlungen einen Sinn erfüllt. Diese Denkweise fasziniert heute nicht zuletzt die gegen die Konsum- und Wohlfahrtsgesellschaft rebellierende Jugend. Es kommt ihr sinnlos, sogar widersinnig vor, daß jeder Produzent drauflos produziert und seine Ware mit Werbung an den Mann bringen will. Sie sieht, wenigstens ihr vernünftigerer, gegen die anarchistischen Gruppen unterschiedener Teil, idealere Ziele im menschlichen Zusammenleben als nur die Schaffung von möglichst viel Komfort für den einzelnen. Das Beispiel soll nur zeigen, daß die Suche nach einem ganzheitlichen Sinn der Gesellschaft nicht so weit abliegt. Bedauerlicherweise bietet nur der von *Hegel* stammende, ihn allerdings in den historischen Materialismus verwandelnde Marxismus eine Formulierung dieser ganzheitlichen Sinnerklärung an. Es gibt aber auch eine andere, allerdings heute noch nicht allgemein akzeptierte Version der Ganzheitslehre, nämlich die christliche, die nur formell den Eindruck des Hegelianismus macht.² Der fundamentale Unterschied der christlichen Ganzheitsidee von der *Hegel'schen* wurde allerdings von einer Reihe von Theologen nicht beachtet. Sonst wären sie nicht auf die Idee gekommen, den Marxismus mit dem Christentum zu verbinden. Ich will kurz die christliche Sicht darstellen, und zwar nur jene, die sich philosophisch, das heißt rational formulieren läßt, nicht also die rein theologische wie etwa die heilsgeschichtliche Schauweise, die den Sinn der Gesellschafts- und Menschheitsgeschichte im Licht der Parusie, das heißt der Wiederkunft *Christi* am Ende der Zeiten ermittelt, eine Schauweise, die besonders von protestantischen Theologen gepflegt wird.

Das Theologische der katholischen Sozialdoktrin fußt, abgesehen von dem Gebot der Nächstenliebe und einigen Traktaten wie die der Ehe und des Verhältnisses von Kirche und Staat, auf der Schöpfungslehre, wonach die Natur sinnvoll geordnet ist, weil sie vor ihrer Kreation von einem denkenden Wesen erdacht wurde. Der Existentialist *Sartre* hat diesen logischen Sachverhalt sehr gut erkannt. Er hat klar gesehen, daß die Freiheit nur dann einen ihr vorgegebenen Sinn haben kann, wenn man ein denkendes göttliches Wesen voraussetzt. Er erklärte allerdings, daß es diesen Gott nicht gebe. Darum blieb ihm nur die Freiheit als Selbstentscheidung des Menschen mit der notwendigen Folge, daß sich die Freiheit in die

² Vgl. hierzu meine Studie: Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, Die Philosophie des Dritten Weges, Köln 1975.

dunkle Zukunft hineinwirft und die unvermeidliche Angst in Kauf nimmt. Wendet man die christliche Auffassung von der Sinngebung der Freiheit auf die Sozialnatur des Menschen an, dann heißt dies, daß der Mensch, und zwar jeder einzelne, in die menschliche Gemeinschaft hineingeschaffen wurde, in die er sich entsprechend den sittlichen Normen integrieren muß und für deren Gesamtordnung er mitverantwortlich ist. Während für *Hegel* Freiheit darin bestand, sich der geschichtlichen Notwendigkeit zu beugen, besagt für den Christen Freiheit die Pflicht, sich in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen, um die Gesellschaft nach den Normen der personal-sittlichen Werte mitzugestalten. Die Freiheit ist also nicht geschichtsunterworfen, sondern geschichtsmächtig.

Da nach der besagten christlichen Auffassung, die man am besten als personalistische Ganzheitskonzeption oder als Sozialpersonalismus bezeichnet, die Normen der Gesellschaft nicht mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis ermittelt werden können, sondern aus der Natur des Menschen mittels eines aufrichtigen Wertempfindens gefunden werden müssen, kommt alles darauf an, mit welcher sittlichen Qualifikation der Gesellschaftsglieder wir rechnen können, um das gemeinsame Ziel zu erreichen und somit den Sinn des gesamten Gesellschaftslebens zu erfüllen. Hier manifestiert sich wiederum ein bedeutender Unterschied gegenüber der marxistischen Ganzheitslehre. Der tatsächlich lebende Mensch ist nicht der Mensch und wird es nie sein, den sich die Autoren der Utopien, und mit ihnen *Marx*, vorstellen. Bei allem guten Willen, sich in irgendeiner Weise in das Ganze zu integrieren, wird der Mensch durch keine Erziehung dazu zu bringen sein, sein Handeln zuerst und vordringlich nach dem Gemeinwohl zu motivieren. Dieses kann vom Staat überhaupt nur in Funktion des Leistungswillens der Gesellschaftsglieder bestimmt werden. Der Staat muß darum die Gesellschaft aus seiner Gewalt entlassen, dies um so mehr, seit er sich um der personalen Freiheit willen als wertneutral erklärt.

Ohne schon vom materiellen Bereich unseres Lebens, das heißt der Wirtschaft zu sprechen, gilt allgemein, daß der einzelne Mensch seine eigenen Neigungen hat und ihnen entsprechend in Eigenverantwortung Werte schafft, die auch zur Lebensgestaltung der Mitmenschen nützlich sind. Bei aller sozialen Bindung der Freiheit wird diese doch durch das persönlich praktische Urteil gelenkt. Die Gesellschaft muß ihr Gemeinwohl in diesem personalen Sinn formieren, das heißt ein Gemeinwohl von freien, aus Selbstverantwortung schaffenden und gestaltenden Menschen.

Diese Aussage ist aber nur dadurch begründbar, daß man die Freiheit als eine vorstaatliche und auch vorgesellschaftliche Ausrüstung des Menschen begreift, was nur möglich ist, wenn man sie in der Transzendenz begründet. Ohne den Bezug der Freiheit zur Transzendenz, das heißt zu einem überweltlichen Wesen, das wir

als Schöpfergott bezeichnen, können wir dem Marxismus keine Alternative entgegenhalten, es sei denn, wir verzichten auf den ganzheitlichen Sinn der Gesellschaft und erklären uns als Individualisten. Aber das ist die schlechteste und übrigens unwirksamste Alternative zum Marxismus.

Von dieser (christlichen) Sicht aus wird der Staat nur zum ordnenden Faktor gesellschaftlicher Leistung, das heißt Wertschöpfung. Immerhin darf er, um diese ordnende Funktion zu erfüllen, nicht wertblind sein, so wertneutral er sich vielleicht ausgeben mag. Wir sind damit bei der ersten Pluralität: bei der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft.

Wie kommt es nun weiterhin zur Ausgliederung der Wirtschaft aus der Gesellschaft? Diese ist naturgemäß ein Dorn im Auge aller sozialistischen Gesellschaftsphilosophen. An sich versteht man diese Hemmung der Sozialisten, da es zunächst auf den ersten Blick nicht einsichtig ist, warum die Wirtschaft, die doch nichts anderes bewirken soll, als die materielle Grundlage der Gesamtwohlfahrt zu sichern, nichts Gesellschaftliches sein soll. Es dürfte wohl niemand bezweifeln, daß die materielle Wohlfahrt nur im Kontext der integral verstandenen Wohlfahrt begreifbar ist. Die Quantität der Güterwelt kann das menschliche Glück nicht bringen. Unter Umständen erstickt sie dieses sogar. Man klagt mit Recht die Wohlstandsgesellschaft wegen ihres sittlichen und kulturellen Niederganges an. Begreiflich werden von diesem Gesichtspunkt aus auch die zahlreichen naturalistischen Bewegungen von Menschen, die aus der Wohlstandsgesellschaft ausziehen und ein vom Materialismus befreites gesellschaftliches Leben suchen. Begreiflich ist auch der Protest von Arbeitnehmern, die im Zuge der Rationalisierung ihren Arbeitsplatz verlieren. Gewiß bedeutet Rationalisierung nicht notwendigerweise Arbeitslosigkeit und Elend, wie die Geschichte des Webstuhles beweist. Dennoch nährt der arbeitende Mensch in sich ein Bewußtsein, das man nicht von vornherein als irrational verdammen darf, daß nämlich die Rationalisierung, wenn sie rein wirtschaftlich und nicht gesellschaftlich orientiert ist, irgendwo sinnlos wird. Sonst müßte man annehmen, daß die Rationalisierung für sich selbst Zweck sei, so daß man nie unermüdlich genug ihr nachjagen könne.

Trotz dieser Überlegungen sind wir um des allgemein gesellschaftlichen Leistungsprinzips willen gezwungen, das wirtschaftliche Leistungsprinzip auszugliedern und damit eine neue gesellschaftliche, nämlich wirtschaftliche Kooperation zu schaffen. Allerdings dürfte es sich nicht um eine totale Abtrennung handeln. Wenn es eine Wirtschaftsgesellschaft mit eigenen Handlungsprinzipien geben soll, dann naturgemäß nur im Sinn des integralen gesellschaftlichen Gemeinwohls. Mit anderen Worten: die Gesellschaftspolitik (die mit der Sozialpolitik im gewöhnlichen Sinne nicht identisch, sondern dieser vorgelagert ist) steht über der Wirtschaftspolitik.

Was also ist der tiefere Grund, warum wir den Kooperationsbereich Wirtschaft schaffen müssen?

Nach christlicher Auffassung sind alle irdischen Güter für die Menschheit insgesamt geschaffen. Auf dem Boden der Schöpfung gibt es keine Okkupation. Das berühmte, im Mittelalter zur Rechtfertigung der Kolonialpolitik angerufene *jus primi occupantis* (das Recht des erstmals Besitzenden) hat auf dieser höchsten Ebene des Daseins noch keine Legitimierung. Man kann nicht mit *Locke* sagen, daß die menschliche Person als Besitzerin definiert werde. Das Recht des Erstbesitzenden erhält seine Legitimierung nicht aus der Person, sondern aus der sozial-ethischen Forderung, daß die materiellen Güter in sozialer Ordnung verwaltet werden müssen, um so ihren Zweck erfüllen zu können. Das hat mit Kommunismus nichts zu tun.

Vor die Frage gestellt, in welcher Organisationsweise die Güter am besten verwaltet werden, müssen wir die Verhaltensweise des Menschen studieren, wie er am effizientesten mit den Gütern umgeht. Von welchem Interesse wird er stimuliert, wenn er arbeitet und wenn er über die materiellen Güter disponiert? Die Marxisten halten nun dafür, daß die ursprüngliche Neigung des Menschen kommunitär, also sozial war, wie man dies in einer unverdorbenen Familie sich vorstellen kann. Das Eigeninteresse in der Form des Eigenbesitzes und der Individualdisposition über die materiellen Güter sei erst durch den Kapitalismus angestachelt worden. Der Marxismus übersieht aber in seiner utopischen Paradiesvorstellung vom Menschen, daß dieser sein Eigeninteresse, das bereits im gesellschaftlichen Bereich eine so bedeutende Rolle spielt, beim Umgang mit den materiellen Gütern in das Streben nach Eigentum verwandelt, um die materielle Grundlage der Entfaltung persönlichen Wertschaffens zu finden. Das Eigentum und mit ihm die untrennbar verbundene Dispositionsgewalt bedingen aber in der zwischenmenschlichen Beziehung als Regulativ die Tauschgerechtigkeit. Damit befinden wir uns vor einem eigenen Ordnungsprinzip sozialen Handelns, nämlich dem Tausch und somit dem Wettbewerb, also dem Markt, als dem Wertmaßstab der Leistung. Daraus ergibt sich das, was wir Wirtschaftsgesellschaft nennen.

Nun gibt es sicherlich nicht nur den Stimulus des Eigentumserwerbs, sondern eine Reihe von Leistungsstimuli, um die wirtschaftlich effiziente Verwaltung materieller Güter zu provozieren. Von den vom lenkenden Staat verliehenen Prämien für gute Verwaltung wollen wir absehen, da diese von Zielsetzungen motiviert sein können, die dem freien Menschen widerstreben (Rüstung zum Angriffskrieg). Aber man kann sich vorstellen, daß der Mensch in einer freien Gesellschaft über seine individuellen Grenzen hinausschaut und einsichtig genug ist, für die Gesamtheit zu arbeiten und zu verwalten, in der er einen seiner Leistung entsprechenden Status in Form des sozialen Prestiges erhält. Mancher Politiker han-

delt in dieser redlich ehrgeizigen Weise. Viele Unternehmer, namentlich als Manager, suchen nur den Erfolg ihrer wirtschaftlichen Bemühungen. Die erfolgreiche Erledigung einer gesellschaftlichen Aufgabe vermittelt aus sich Genugtuung, ohne daß damit unmittelbar Erwerb von Einkommen, also Eigentum, verbunden ist. Mancher Arbeiter zieht einen geringer bezahlten, aber menschlich ansprechenden Arbeitsplatz einem höheren Lohn für eine unbefriedigende Arbeit vor. Das alles mag vordergründig stimmen. Gehen wir aber in der Analyse weiter bis zu jenem, der für die Güter, die verwaltet oder bearbeitet werden müssen, mit seinem persönlichen Risiko eintreten muß. Das ist bestimmt nicht der Manager und auch nicht der Arbeiter. Sie riskieren vielleicht ihre Stellung. Aber ihr Verantwortungsbewußtsein ist immer nur die Teilverantwortung an einem Kollektiv.

Man müßte darum, wenn man eine Ordnung ohne Kapitaleigner annehmen würde, voraussetzen, daß alle wirtschaftlich Tätigen, Manager wie Arbeiter, ihre ganze persönliche Verantwortung für das Gelingen des Unternehmens einsetzen und nicht für das Unternehmen, sondern überhaupt für die gesamte Wirtschaft. Der einzelne, Manager oder Arbeiter, haftet im Kollektiv mit seiner Verantwortung nicht etwa für eine bestimmte Portion des Unternehmens oder der gesamten Wirtschaft, vielmehr trägt das Kollektiv das Risiko. Das ist der entscheidene Einwand gegen den Genossenschaftsbegriff von *Ota Šik*. Ein durch nachlässige Verwaltung hervorgerufener Mißerfolg trifft unter Umständen denjenigen, der gute Leistung erbracht hat, härter als denjenigen, der wenig geleistet hat. Dagegen verlangt die Gerechtigkeit, daß in letzter Analyse eine Person steht, die nicht nur verantwortet, sondern direkt auch sanktioniert wird für den Teil, den sie zu verantworten hat. Diese Person kann aber nur die an ihrem Eigentum interessierte Person sein. Es ist daher falsch, was selbst von westlichen Wirtschaftswissenschaftlern und Wirtschaftspolitikern unter Hinweis auf unsere Managerwirtschaft gesagt wird, daß es einen echten Markt ohne Privateigentümer gebe. Einen Eigentümer gibt es immer, entweder als Staat oder als Privatperson. Ob diese Privatperson notwendigerweise Alleineigentümerin des Unternehmens sein müsse oder ob man sich einen Verbund von Privateigentümern im westlichen Sinn der Genossenschaft oder Kapitalgesellschaft vorzustellen hat, spielt keine Rolle. Es handelt sich immer um Personen, die am eigenen Besitz oder Teilbesitz interessiert sind. Eine echte Leistungsgesellschaft im Sektor der materiellen Gütererzeugung gibt es darum nur auf der Basis der privaten Eigentumsordnung.

Es dürfte aus dem Gesagten hervorgehen, daß diese Ordnung unserer Produktionswelt nicht um der privaten Eigentümer, auch nicht um der Spielregeln des Marktes, sondern um des gesellschaftspolitischen Zweckes willen gefordert ist, eine möglichst ergiebige, persönlich verantwortete Erstellung von Gütern zur Lebensgestaltung der Gesamtgesellschaft zu erzielen. Der einzelne Eigentümer ist

aber dabei immer interessiert an der Erhaltung und auch Mehrung seines persönlichen Besitzes. Dieses Verhalten wird als notwendige Bedingung für das Funktionieren dieser Wirtschaftsordnung vorausgesetzt. Das Gewinnstreben erhält in dieser gesellschaftspolitischen Sicht seine vollgültige Legitimierung. – Es ist klar, daß Marktwirtschaft dort nicht angeraten und auch nicht möglich ist, wo die besagte Bedingung fehlt.

Bis jetzt wurde von der ersten Kategorie gesellschaftsphilosophischer Ansätze gesprochen: von der Ganzheitslehre, die sich in zwei sehr verschiedene Richtungen teilt, die hegelianisch-marxistische, die zur Verschmelzung von Gesellschafts-, Sozial- und Wirtschaftspolitik führt, und von der personalistischen Ganzheitslehre christlicher Prägung, die zu einer Pluralität der Ordnungen, das heißt der wirtschaftlichen, sozialen und politischen, führt mit dem Akzent auf der Gesellschaftspolitik unter voller Anerkennung des Leistungsprinzips und des privaten Eigentums im wirtschaftlichen Sektor.

Die zweite Kategorie:

Das Individuum als kausaler Faktor der Gesellschaft

Die zweite Kategorie ist von ihrem Ansatz her nicht final, das heißt nicht auf den Ganzheitssinn orientiert, sondern geht von vornherein von den Ursachen, das heißt von den handelnden Menschen aus. Der einzelne als von seinen individuellen Motiven geleitete Mensch steht im Zentrum gesellschaftlicher Betrachtung. Wenn man alle Individuen gemäß ihren eigenen Motiven handeln läßt, dann ergibt sich eine Gesetzmäßigkeit von Relationen, die automatisch zum Gleichgewicht hinstrebt. Der Beurteilungsmaßstab für den Bereich der Wirtschaft ist grundverschieden von dem, mit dem soziale Schäden festgestellt werden. Damit ergibt sich ein Dualismus der Beurteilungsmaßstäbe, der, wenn auch in abgeschwächter Form, in jeder Sozialphilosophie, die den Pluralismus der Ordnungen anerkennt, wie zum Beispiel in der personalistischen Ganzheitsphilosophie, nicht jedoch in der marxistischen Gesellschaftsdoktrin, gegeben ist. Jedoch ist gemäß der individualistischen und technologischen Konzeption jedwede soziale Note dem Beurteilungsmaßstab der Wirtschaft fremd. Wenn im sozialen Bereich Disproportionen auftreten, dann sind sie einzig durch die Sozialpolitik zu beseitigen.

Die Möglichkeit und das Ausmaß einer solchen Sozialpolitik werden einzig durch die Effizienz der Wirtschaft bestimmt, wobei diese Effizienz nach rein technologischen Maßstäben beurteilt wird. Diese Konzeption hat heute keine Anhänger mehr, und sie kann sie auch nicht haben, nachdem unzählige soziale Komponenten in die Wirtschaftspolitik einverwoben sind. Historisch hat dieser Typ eine gewisse Bedeutung, insofern in einer früheren Epoche der Sozialpolitik die Auf-

fassung vom gesetzmäßigen Wirken der Ursachen, insbesondere im Bereich der Wirtschaft, noch ungebrochen war und daher der Sozialpolitik eine sehr restriktive Rolle zugeteilt wurde. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Meinungsstreit, ob Sozialpolitik überhaupt als Wissenschaft betrieben werden könne oder ob sie nicht vielmehr Wohlfahrtspflege sei. Das kommt auch in der Schwierigkeit der Amerikaner, einen Begriff für das deutsche Wort ‚Sozialpolitik‘ zu finden, zum Ausdruck. *Small* beispielsweise glaubte, daß das Wort ‚*social work*‘ (Wohlfahrtspflege) passe³.

Der technologischen Konzeption steht eine andere, ebenfalls kausal orientierte Auffassung vom je eigenen Umfang der Wirtschaftspolitik und der Sozialpolitik gegenüber. Der Ansatz dieser beachtenswerten und in der deutschen Politik bis vor kurzem befolgten Konzeption ist die Überzeugung, daß alle Politik, sei es Wirtschafts-, Gesellschafts- oder Sozialpolitik das Ziel haben müsse, den Freiheitsraum des Menschen zu sichern und, wenn irgendwie möglich, zu vergrößern. Hier handelt es sich nicht um eine reine Technologie, sondern um eine Gesellschaftsphilosophie, die in der Freiheit und in dem in ihr beschlossenen Eigeninteresse des Individuums den entscheidenden und einzig wirksamen Motor der Wertschöpfung erkennt. Wie man leicht feststellen kann, trifft sich diese Konzeption mit der erwähnten personalistischen Ganzheitslehre, jedoch auf einem philosophisch niedrigeren Niveau. Die Sinnfrage der Gesellschaft als ganzer ist nicht gestellt und konnte auch nicht gestellt werden, weil diese Konzeption erst dort beginnt, wo die personalistische Ganzheitslehre bereits nach der kausalen Verwirklichung des Sinnzieles fragt. Das ist ein nicht zu unterschätzender Nachteil. Sie wird nie in Konkurrenz gegen die hegelianisch-marxistische Konzeption auftreten können. Es fehlt ihr der gesellschaftspolitische Vorspann. Der Begriff der Freiheit reicht dazu nicht aus. Er ist, aus der formalen Ethik *Kants* und aus dem kritischen Rationalismus *Poppers* stammend, zu inhaltslos, um zur Bewältigung der Sinnfrage etwas beizusteuern.

Wirtschaftspolitisch ist diese Konzeption unter dem Druck der sozialistischen Forderungen nach mehr „Sozialem“ in der Wirtschaft der steten Gefahr pragmatischer Zugeständnisse ausgesetzt. Gegen den Marxismus ist mit dem wertneutralen Slogan der Freiheit und des Rechtsstaates nicht anzugehen, dies vor allem deswegen nicht, weil der Marxismus mit einem anderen verlockenderen Freiheitsbegriff, dem der herrschaftslosen Freiheit, operiert.

Die Gesellschaftskonzeption, die einzig unter dem Banner der wertneutralen Freiheit antritt, ist außerstande, die Autorität zu legitimieren. Ihr erscheint jeder Eingriff aufgrund einer Wertordnung als eine gefährliche Abirrung in die Diktatur

³ G. HAUCK-HIERONIMI, Sozialpolitik und Wirtschaft, Ansatzpunkte sozialpolitischer Konzeptionen, Sammlung Politeia Bd. XXIX, Stuttgart 1974, 168.

und den Nazismus. So auf jeden Fall in der *Popper'schen* Demokratie-Philosophie, die die Leitidee zu dieser Konzeption angeboten hat.

Am ausgeprägtesten hat wohl *Hayek* das wirtschafts- und gesellschaftspolitische Programm dieser Philosophie entworfen. Etwas verdeckt liegt diese Anschauung den sozialpolitischen Entwürfen von *Hans Achinger*, *Elisabeth Liefmann-Keil* und *Wilfrid Schreiber* zugrunde. Im Rahmen, in dem das Leistungsprinzip seine Kraft in der Wertschöpfung erweist, kann man von der personalistischen Ganzheitskonzeption aus mit den Autoren nur einiggehen. Schließlich beziehen wir alle materiellen Güter, die wir in der Sozialpolitik brauchen, von der Leistung der Wirtschaft. Wieviel die Sozialpolitik zu leisten vermag, entscheidet sich danach, was die Wirtschaft erbringt. Andererseits muß man wissen, daß das Maß der Leistung, das wir der Wirtschaft aufbürden können, zu guter Letzt von der Gesellschaftspolitik abhängt. Denn nicht von Arbeit und Brot allein lebt der Mensch.

Nur im Rahmen einer Gesellschaftspolitik ist daher der Standpunkt *Wilfrid Schreibers* vertretbar, daß Alterssicherung und Bildung zunächst Aufgaben der Wirtschaft seien⁴. *Schreiber* bezieht sich allerdings entsprechend seiner kausalen Betrachtungsweise nur auf die in der Wirtschaft Tätigen, darum erklärt er, daß die Wirtschaft die Existenzsorgen derer tragen müsse, die einmal gearbeitet haben, und, um eine kontinuierliche Stabilität zu garantieren, eine Vorleistung für jene zu bringen habe, die später die Wirtschaft tragen. Anliegen wie Notfälle, die nicht von der Wirtschaft mit Hilfe des Leistungsprinzips gelöst werden können, seien in der Folge der Sozialpolitik zuzuordnen. Die Scheidung zwischen denen, die in der Wirtschaft tätig sind, waren oder sein werden, und jenen, die nicht wirtschaftlich tätig sind, ist ohne Zweifel von praktischer Bedeutung. Nur ist dabei zu bedenken, daß zum Beispiel die geisteswissenschaftlich Tätigen die geistigen Voraussetzungen schaffen, unter denen die Wirtschaftsordnung als Ordnung der Leistenden Bestand hat. Die Trennung ist also nicht so einfach. Für die Praxis wird man sie dennoch beibehalten müssen, da wir nun einmal zur besseren Übersicht, was die soziale Belastung der Wirtschaft kostet und was auf andere Weise von der Gesamtgesellschaft über die Steuern als soziale Kosten im strengen Sinn aufzubringen ist, irgendeinen Maßstab brauchen.

Die Sozialisten zeigen allerdings für die Unterscheidung von sozialen Ingredienzen in der Wirtschaft und eigentlich sozialpolitischen Aufwendungen wenig Sympathie aus dem einfachen Grund, weil ihre Ganzheitsvorstellung nicht wie in der personalistischen Ganzheitslehre den Weg der Verwirklichung über das mit der privaten Eigentumsordnung verbundene Leistungsprinzip nimmt, sondern den Menschen als mit dem Gemeinwohl naturhaft solidarisch sieht. Ob man die

⁴ WILFRID SCHREIBER, *Zum System sozialer Sicherung*, Hrsg. HEINZ ALLEKOTTE, Köln 1971, besonders 25ff.

Trennung so weit treiben kann, daß man sich mit *Hayek* gegen die progressive Einkommensbesteuerung ausspricht, dürfte fraglich sein. Hier zeigt es sich wohl ganz deutlich, daß die Wirtschaft nicht ganz der Verteilungsgerechtigkeit entgehen kann, das heißt, daß die Vorstellung einer „reinen“ Wirtschaft als Produktionsgemeinschaft wenig oder nichts mehr vom Humanum in sich hat.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist es nicht das Leistungsprinzip als solches, das die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Unterscheidung von Wirtschafts- und Sozialpolitik kennzeichnet, da alle auf Leistungen pochen, sondern vielmehr das Leistungsprinzip in einer privaten Eigentumsordnung sowohl bezüglich der Produktion wie der Konsumtion. Man sollte darum bei allen Vorschlägen, die Wirtschaft mit sozialen Elementen zu durchsetzen, zuerst darauf achten, inwieweit das Eigentumsrecht mit seiner Verfügungsgewalt ausgehöhlt wird, da der Personalismus den Stimulus der Leistung wesentlich mit der Konzeption des Menschen verbindet, der seine Freiheit im Eigenerwerb bestätigt findet.

Zusammenfassung

I. Solidarität und Subsidiarität sind Begriffe, die sehr verschieden angewandt werden können. Nimmt man sie in dem Sinn, wie sie allgemein in der katholischen Soziallehre gebraucht werden, dann sind sie gesellschaftliche Ordnungsprinzipien, die ohne weiteres nicht auf die Wirtschaft angewandt werden können, es sei denn, man habe vorher den Nachweis erbracht, daß es einen sozialen Teilbereich *Wirtschaft* geben muß, der nicht identisch ist mit dem, was wir *Gesellschaft* nennen. Um das Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik zu bestimmen, ist der Begriff *Solidarität* mißverständlich, weil er – in seinem beinahe überwiegend sozialistischen Gebrauch – die Wirtschaft in der Gesellschaft aufgehen läßt.

II. Wenn man dem Verhältnis von Wirtschaftspolitik einerseits und Gesellschafts- und Sozialpolitik andererseits näherkommen will, hat man sich über die Gesellschaftskonzeption Rechenschaft zu geben, von der man ausgeht.

III. Es gibt, allgemein gesprochen, vier verschiedene Konzeptionen, von denen jeweils zwei den formal gleichen Ansatz haben:

1. Die Auffassung von der Gesellschaft als einer Ganzheit mit eigenem, das Individuum übersteigendem Sinn. In der Idee ist das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorgeordnet. Die Übereinstimmung von Eigenwohl und Gemeinwohl ist irgendwie vorkonzipiert. Je nach dieser Vorkonzeption teilt sich diese Auffassung in zwei völlig verschiedene Gesellschaftsentwürfe:

a) Die hegel-marxistische Konzeption, wonach der Sinn des Ganzen historisch vorgezeichnet ist, gemäß den Marxisten wissenschaftlich in der sozio-ökonomischen Entwicklung erkennbar. Die Freiheit des einzelnen kann darum nur darin

bestehen, diesen Geschichtsprozeß, der in der Endphase Eigenwohl und Gemeinwohl zur vollen Deckung im Sinn der sozialistischen Internationale bringt, zu verwirklichen. Die Pluralität der Ordnungen, der politischen, sozialen und wirtschaftlichen, gibt es nicht. Wirtschaftspolitik ist zugleich Gesellschaftspolitik. Symbol dieser Identität ist die „ursprüngliche“, naturhafte Familie.

b) Die christliche Konzeption, gemäß der der Sinn der Gemeinschaft in der Sozialnatur des Menschen grundgelegt ist und das Gemeinwohl in jedem geschichtlichen Augenblick von den Gesellschaftsgliedern in personaler Verantwortung entsprechend den sittlichen Normen gefunden werden muß. Die in das Gemeinwohl eingebundene Freiheit ist hierbei nicht wie bei *Hegel* durch einen Geschichtsprozeß, erst recht nicht wie bei *Marx* durch die wirtschaftliche Entwicklung determiniert, sondern ist, als vom Schöpfergott geschaffen, geschichtsmächtig in der konkreten Bestimmung des Gemeinwohls. Der Mensch muß daher die Regelprinzipien der zwischenmenschlichen Beziehungen in eigener sittlicher Verantwortung finden, um die Integration des Eigenwohls in das Gemeinwohl zu erwirken. Entsprechend der transzendent, das heißt vorstaatlich und auch vorgesellschaftlich begründeten Freiheit und entsprechend den unkorrigierbaren Neigungen des Menschen, in seinem Tätigsein zunächst das Eigenwohl zu suchen, hat der Staat die für das Gemeinwohl notwendige Wertschöpfung der freien Gesellschaft abzutreten. Damit ergibt sich die erste Unterscheidung, die Unterscheidung in Staat und Gesellschaft. Die Forderung, in der Gesellschaft noch einen weiteren Sektor speziell zu reglementieren, also eine Wirtschaftsgesellschaft zu unterscheiden, ergibt sich aus der Notwendigkeit, die Verwaltung der materiellen Güter in Form der privaten Eigentumsordnung zu organisieren. Ohne privates Eigentum gibt es keine dauerhafte Absicherung der Marktwirtschaft. – Diese logische Folge: Staat, Gesellschaft, Wirtschaft bedingt die Notwendigkeit einer an der Gesellschaftspolitik orientierten Marktwirtschaft. Die konkrete Ausgestaltung dieser Orientierung hat durch ein entsprechendes Wirtschafts- und Arbeitsrecht zu erfolgen. Hierbei geht es um eine sorgfältige Abwägung zwischen den gesellschaftspolitischen Normen und der durch die private Initiative anzustrebenden wirtschaftlichen Effizienz. Als Beispiel mag hierbei dienen: die Familienpolitik, die in der Beurteilung der wirtschaftlichen Effizienz nicht unberücksichtigt bleiben dürfte.

2. Die individualistischen Konzeptionen, die nicht vom Ganzheitssinn der Gesellschaft ausgehen, sondern einzig den Einzelmenschen als den kausalen Faktor der Wertschöpfung ansehen. Diese Konzeptionen beginnen erst dort, wo die christliche Auffassung von den durch den Menschen zu findenden Regelprinzipien sozialen Handelns spricht. Sie haben also keinen ganzheitlich-philosophischen Vorspann. Sie sind darum auch unfähig, das in der hegel-marxistischen Vorstellung ausgesprochene Grundanliegen zu erfüllen. Sie teilen sich in zwei Glieder:

a) die der rein technischen Organisation individuellen Wirtschaftens. Die Wirtschaftspolitik ist ein technisches Problem. Die individuellen Motivationen sind einzig von der wirtschaftlichen Effizienz aus zu beurteilen. Die Wirtschaft ist gesellschaftspolitisch nicht zu beurteilen. In reiner Form ist diese Konzeption kaum anzutreffen. Es sind immer – allerdings unlogisch – Wertüberlegungen mitvermischt.

b) die der Freiheit als absolutem Wert der gesellschaftlichen Kooperation. Die Gliederung in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft wird als unbestrittenes Lehrstück einer freien Gemeinschaft aus dem Liberalismus übernommen. Der Wettbewerb wird geordnet, aber nur im Hinblick auf die Freiheit der Unternehmen (Gesetz gegen unlauteren Wettbewerb, Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkung). Innerhalb der Wirtschaft tauchen zwar noch soziale Überlegungen auf, doch nur im Sinn der Erhaltung der Effizienz. In diesem Blickwinkel erscheint zum Beispiel die Bildungspolitik in der Ordnungsvorstellung der Wirtschaft (Regeneration der wirtschaftlich Aktiven). Auch diese Konzeption wird nicht in Reinkultur vertreten, da man sich in pragmatischer Resignation mit den sozialen Forderungen und vor allem mit der Aushöhlung des Eigentums (vgl. *Biedenkopf*-Gutachten) abgefunden hat.

Wer die freiheitlich orientierten Gesellschaftsentwürfe überdenkt, muß unumwunden zugestehen, daß die einzig logisch schlüssige und zugleich realistische Konzeption die christliche ist, die man am besten mit dem Namen „Sozialpersonalemismus“ bezeichnet.

AUF DER SUCHE NACH DEM WESEN DER EHE

Die Urteile, die hier über die Ehe gefällt werden, sind, dies sei gleich zu Beginn gesagt, keine empirischen, wissenschaftlich verifizierbaren Aussagen. In die Urteilsbildung bezüglich der Ehe mischen sich zu viele Momente des Wertempfindens, daß jeder Gedanke an eine rein theoretische Diskussion eliminiert werden muß. Im übrigen verhält es sich so mit allen ethischen Traktaten. Sie alle sind, so theoretisch sie aussehen mögen, vom Imperativ der praktischen Vernunft geprägt¹.

Schon die Nominaldefinition der Ehe trägt die Spuren der Kulturentwicklung und besonders des moralischen Wertempfindens unserer Zeit und unserer Gesellschaft im Westen. Unter Ehe verstehen wir die durch Sitte oder Gesetz anerkannte Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zur dauernden Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse. In dieser Begriffsbestimmung ist das Resultat einer Jahrtausende umfassenden Kulturgeschichte ausgesprochen. Für eine ethische Betrachtung können wir diese Definition nicht zum Ausgangspunkt nehmen. Denn wir müssen einen ethischen Maßstab finden, gemäß welchem wir die heute gültige Definition beurteilen können. Aus dem gleichen Grunde nützt es uns nichts, die Entwicklungsgeschichte des geschlechtlichen Verhaltens des Menschen zu verfolgen. Wenn der Evolutionist *L. H. Morgan*² recht haben sollte, daß die Ehe das bloße Produkt einer geschichtlichen Entwicklung wäre, die aus tierischen Ansätzen heraus von der Promiskuität über die Blutsverwandtschaftsfamilie, Gruppenehe, mutterrechtliche, vaterrechtliche Ehe zur heutigen Form der Einehe führte, dann gewännen wir für die Definition der Ehe nichts, weil wir nicht wissen, ob der angenommene Urzustand dem unverfälschten Wertempfinden des Menschen entspricht. Auch die Entwertung der *Morganschen* These durch den als Autorität anerkannten Ethnologen *R. H. Lowie*³ ist keine direkte Stützung der ethischen Befürwortung der Einehe. Wir müssen eine erkenntnistheoretische

¹ Vgl. A. F. UTZ, Ethik, Heidelberg 1970, 23 ff.

² LEWIS H. MORGAN, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, Washington 1871; ders.: Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilisation, New York 1877, ³1907, deutsch: Die Urgesellschaft, Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Stuttgart, Berlin 1891, ⁴1921.

³ R. H. LOWIE, Primitive Society, New York 1920, ⁵1924. Vgl. W. SCHMIDT, Art. „Familie“, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften, III. Bd., Jena ⁴1926, 921–940.

Methode anwenden, gemäß welcher wir zum Wesen der Ehe, besser gesagt, zur Sinnerfassung der geschlechtlichen Beziehung von Mann und Frau vordringen. Zur Sinndeutung der Zweigeschlechtlichkeit gelangen wir nur, indem wir die wesentliche Finalität der Zweigeschlechtlichkeit untersuchen. Hierzu bieten sich grundsätzlich zwei Methoden an: die phänomenologisch orientierte biologisch-psychologische Erklärung und die das spezifische Wesen von Mann und Frau erfassende Abstraktion. Es ist also nicht zunächst die Ehe, die im Blickfeld steht, sondern das Wesen der Zweigeschlechtlichkeit und die daraus sich ergebende Wesensbeziehung von Mann und Frau.

I. Die phänomenologisch orientierte Erklärung der Zweigeschlechtlichkeit

Die anatomisch-physiologische Darstellung von Mann und Frau bietet nur die entfernten Materialien für die Erkenntnis der Beziehung von Mann und Frau. Sie vermag aufzuzeigen, daß vom Körperlichen aus die beiderseitigen Anlagen auf die Fortpflanzung ausgerichtet sind. Aber das genügt nicht zur Sinndeutung der Geschlechterbeziehung. Das gesamte Wertbewußtsein des Menschen ist geprägt von seiner Geschlechtlichkeit. Der Mensch reagiert als Mann oder als Frau. Die äußeren Faktoren (die anatomisch-physiologischen Daten) wie auch das gesamte Empfindungsleben bis hinein in die geistigen Wertschätzungen sind geschlechtlich gekennzeichnet. Bei der Beurteilung dieses Sachverhaltes sind wir selbst vom Bewußtsein unserer Geschlechtlichkeit geleitet. Was Mann und Frau in ihrer gegenseitigen Beziehung für sich bedeuten, läßt sich darum in letzter Analyse nur aus dem Bewußtsein heraus bestimmen, das wir Menschen von der Zweigeschlechtlichkeit haben. Darin liegt der Wert der phänomenologischen Methode. Deutlich kommt diese Methode bei *F. J. J. Buytendijk*⁴ zum Ausdruck. Sie ist gewissermaßen, ob bewußt oder unbewußt, die allgemein befolgte Deutungsweise des Verhältnisses von Mann und Frau in der aktuellen Literatur über die Ehe. Die Methode hat den Vorteil, daß sie nicht als abstraktes Gegenüber einen äußeren Vorgang oder eine Gegebenheit theoretisch untersucht, wie dies in der anatomisch-physiologischen Darstellung geschieht, sondern aus dem Wertempfinden des Menschseins heraus, das als männliches oder weibliches erfahren wird, die Ganzheit der Zweigeschlechtlichkeit erfaßt.

In dieser Sicht kann als erste Sinnerhebung der Zweigeschlechtlichkeit nicht die Zeugung von Nachkommenschaft bezeichnet werden. Vielmehr erscheint im Blickfeld der Betrachtenden zuerst die gegenseitige Ergänzung, das völlige Einswerden von zwei auf sich Angewiesenen und Liebenden. Erster Sinn der beidersei-

⁴ F. J. J. BUYTENDIJK, *Die Frau - Natur, Erscheinung, Dasein*, Köln 1953.

tigen Beziehungen von Mann und Frau ist die totale Personalgemeinschaft, von der aus als Frucht des biologischen Prozesses sich die Nachkommenschaft ergibt. Für den *actus humanus*, der die beiden geschlechtlich differenzierten Personen verbindet, ist nicht die Zeugung von Nachkommenschaft das Motiv oder Ziel, sondern das Einswerden in der totalpersonalen Liebe.

Denkt man sich die geschlechtliche Differenzierung des Menschen in Mann und Frau idealtypisch aus, dann wird man wohl zu dem Werturteil stehen müssen, daß der Mensch nur in der personalen, alle Lebensbereiche umfassenden Gemeinschaft von Mann und Frau findet, was seiner als Person würdig ist. Mit anderen Worten: die idealtypische Vorstellung vom sozialen Verhalten von Mann und Frau weist unbeirrbar in die Richtung der Einehe von dauerhafter Konsistenz. In dieser Sicht muß man dem großen Griechen *Aristoteles* recht geben, daß der nicht verheiratete Mensch nur ein halber Mensch sei.

Wie alles Personale in sich unteilbar ist, so wird auch die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe, obwohl im Zeitlichen sich vollziehend, den Charakter des Unteilbaren haben müssen.

Die Unteilbarkeit im zeitlichen Ablauf ist aber nicht anders denkbar als kraft eines gegenseitig gemachten Versprechens der Treue. Die Bewandnis des Vertrages ist darum aus der idealtypischen Vorstellung der geschlechtlichen Gemeinschaft von Mann und Frau nicht wegzudenken. Daß dieser Vertrag nicht nur eine Gewissenssache sein kann, ergibt sich aus der Umwelt, in der die Lebensgemeinschaft auf Treu und Glaube sich vollzieht. „Der Gedanke der Gewissensehe ist von keiner wesentlichen sozialen Bedeutung; dieser Begriff besteht höchstens in romantischer Sublimität. Er zeigt selbst an, daß nur die Rechtsehe als Ehe verstanden wird. Weder historisch noch typologisch hat die Gegenüberstellung von Rechtsehe und außerrechtlicher Ehe einen Sinn⁵.“ So sehr die Auffassung von der Ehe als eines Vertrages eine gewisse Veräußerlichung und Mechanisierung bedeutet im Hinblick auf den tieferen Kern, nämlich die in sich konsistente und umfassende Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, so ist doch zu bedenken, daß die Kommunikation zwischen den Menschen nur auf dem Wege der Symbole möglich ist. Dieses Symbol ist nun einmal in der Ehe der rechtlich geschlossene Vertrag. In der idealtypischen Welt denkt man auch gar nicht daran, daß unter Umständen in der Wirklichkeit von der an sich reichen Ehwirklichkeit nur noch der unter Zeugen geschlossene Vertrag übrigbleiben könnte. Dem idealtypischen Denken ist es eigen, nicht an unvollkommene Verwirklichungsweisen zu denken, sonst wäre es kein idealtypisches Denken mehr. Auf diesem Boden stellt sich darum auch nicht

⁵ HANS DOMBOIS, Die Ehe: Institution oder personale Gemeinschaft? In: Recht und Institution, zweite Folge, Arbeitsbericht und Referate aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. von HANS DOMBOIS, Stuttgart 1969, 110f.

das Problem der unerfüllten Sensualität. Es existiert noch nicht die Frage, ob die Aktualisierung des Sexualtriebes auch außerhalb der Ehe gestattet sein oder empfohlen werden sollte. Denn in dieser Welt des Denkens ist nur die dauerhafte Ehe fähig, die personale Note des Geschlechtlichen zum Ausdruck zu bringen. Von unauflöslicher Ehe zu sprechen, würde allerdings schon zu weit führen, weil gar nicht daran gedacht werden kann, daß ein Ehepartner die Ehe auflösen möchte. Das Problem der Scheidung stellt sich auf dieser Ebene der Abstraktion nicht, genauso wenig wie es bei der idealtypischen Vorstellung der vollkommenen Konkurrenz in der Wirtschaft einen Außenseiter geben kann.

Allerdings drängt sich auf einer tiefer liegenden Ebene, nämlich auf der des konkreten Lebens mit den wechselvollen Entscheidungen der Menschen die peinliche Frage auf, ob der Geschlechtstrieb dort, wo er in der Ehe nicht den der Person entsprechenden Ausdruck finden kann, sich in anderer, nämlich außerehelicher Weise betätigen kann, ob also in der Gesamtwirklichkeit des Lebens der Geschlechtstrieb in jedem Fall an die Ehe, und zwar an die Einehe gebunden ist. Verbleibt man innerhalb der phänomenologischen Denkweise, aus der das idealtypische Denken erwächst, dann kann man zur Auffassung stehen, daß die Ehe, obwohl idealtypisch einzig der Ort geschlechtlichen Handelns, nicht als Norm geschlechtlicher Verhaltensweisen genommen zu werden braucht, wenn die Wirklichkeit die idealtypische Realisierung nicht erlaubt. Ein Eheversprechen, das nicht dauernd in anhaltender Lebensgemeinschaft bestätigt wird, verliert jenen Symbolcharakter, den es ursprünglich hatte. Es ist wertlos, sogar sinnlos geworden. Der Weg zu neuer Entscheidung erscheint somit frei.

Im Grunde kennzeichnet diese hier kurz skizzierte phänomenologische Auffassung der Ehe generell die Sicht sowohl der heutigen Philosophen wie auch des Großteils der Gesellschaft, welche unsere Rechtspolitik bestimmt. Sie wird durchweg auch von den protestantischen Theologen vertreten und nimmt ihren Weg auch in das Denken katholischer Autoren.

II. Das Wesen der Ehe vom erkenntnistheoretischen Standpunkt der Abstraktion aus gesehen

Die Ehe als Institution in der traditionellen Naturrechtslehre

Allgemeine Kennzeichnung

Zur echten Abstraktion im aristotelischen Sinne gehört es, aus der gesamten Wirklichkeit eines Seienden die individuellen Eigenschaften zurückzulassen und nach Art einer Intuition das herauszunehmen, was der Vielzahl von Individuen gemeinsam ist, und zwar in einer Weise, daß dieses herausgehobene Wesen nicht

mehr als Träger der Existenz gedacht werden kann. Das abstrahierte Wesen ist zwar nicht unwirklich, es ist aber auch nicht existent, noch auch unmittelbar „präpariert“ zu existieren, weil es keine Subsistenz hat. Zum Beispiel ist die menschliche Natur gedacht als Wesenheit, die immer mit der Persönlichkeit verbunden ist, die aber andererseits doch noch nicht Person ist. Man denkt nicht an ein handelndes Subjekt, wenn man den Inhalt „menschliche Natur“ denkt, sondern an das Prinzip, aus dem das menschliche Subjekt, nämlich die Person, zu handeln befähigt ist. Und selbst wenn man den Begriff der Person abstrahiert, dann auch nur im Sinne einer „Natur“, also im Sinne von etwas, aufgrund dessen ein Subjekt Person ist.

Der Unterschied dieser universalisierenden Abstraktion gegenüber der phänomenologischen Wesenserkenntnis darf bei aller beachtlichen Übereinstimmung nicht übersehen werden. Die phänomenologische Wesenheit ist nicht aus sich Norm einer Handlung, weil sie in sich keine Wirklichkeitsbeherrschung sein kann, noch will. Sie ist und bleibt Inhalt der Bewußtseinsanalyse, vergegenständlichte Inhaltlichkeit. Ihre praktische Bedeutung besteht darin, dem verantwortungsbewußten Menschen jene Norm finden zu helfen, die im Hinblick auf die unaufhebbar gegebene Situation als die optimale zu bezeichnen ist.

Die abstrahierte Wesenheit im Sinne des aristotelischen Essentialismus ist Norm, weil sie, so wie sie ist, reale Allgemeingültigkeit hat. In der sittlichen Praxis ist sie darum nicht nur wie der Wert der phänomenologisch orientierten Ethik (Wertethik) Vorbild oder Urbild für eine erst zu findende Norm, sondern beinhaltet aus sich den Imperativ. Gewiß, sie ist nur Ausdruck des spezifischen Wesens, sie läßt also noch eine gewisse Ausgestaltung im Konkreten zu, dennoch ist sie unabänderlich. Ob es diese so formulierte Abstraktion tatsächlich gibt, sei für den Augenblick noch dahingestellt. Es geht zunächst einmal darum, Kenntnis von dieser Denkweise zu nehmen. Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt kennzeichnet das gesamte aristotelisch-thomistische Denken, einschließlich der auf diesem begründeten scholastischen Theologie. Bezüglich der Ehe ist diese Orientierung in allen offiziellen Verlautbarungen des katholisch-kirchlichen Lehramtes bis zur letzten Enzyklika „*Humanae Vitae*“ durchgehalten.

Warum aber hat sich eigentlich die katholische Theologie mit der aristotelischen Abstraktionslehre so eng verbunden?

Wenn man von der grundlegenden These der Theologie ausgeht, daß ein überweltliches Wesen, nämlich Gott, die Welt geschaffen hat, dann liegt kein Gedanke näher als der, daß der denkende Schöpfer eine Ordnungsidee verwirklichen wollte. Gewiß wäre es denkbar, daß die Welt samt der Menschheit rein als historischer Prozeß verstanden werden könnte, dessen einzige, von Gott gewollte Ordnung darin bestehen würde, zurückzufinden zum Ursprung, ohne daß die einzelnen Kreaturen gruppenweise zusammengehörten und als Gruppen einen Ausschnitt

des Kosmos bildeten, der seinerseits als vielfältig strukturiertes Ganzes die unendliche Schönheit Gottes darstellen sollte. Aber der menschliche Geist, der sich den Schöpfergeist nur analog zu seinen selbst gewonnenen Ideen vorzustellen vermag und der, vielleicht in wissenschaftlich naiver Weise, Hierarchien von Wesen in der Welt erkennt (Pflanzen, Tiere, Mensch), überträgt in unendlicher Vergrößerung seinen Ordnungssinn auf den ewigen Geist. Nichts liegt daher näher als der Gedanke, daß der Schöpfer die von ihm geschaffene, reich gegliederte Ordnung in dieser Weise als Norm gedacht hat, an der das menschliche Handeln sich orientieren sollte.

Es mag sein, daß, wie die Ideologiekritiker⁶ bemerken, sich in diesem gesamten Denkvorgang ein geheimer *circulus vitiosus* befindet: der Mensch erkennt Wesensunterschiede und Seinshierarchien, er überträgt sie als Idee in den Geist Gottes und leitet von dort die normative Kraft der von ihm erkannten Wesenheiten ab. Aber es ist derselbe „*circulus vitiosus*“, in welchem wir uns befinden, wenn wir mit Hilfe des Widerspruchsprinzips die Widerspruchslosigkeit eines Denkinhaltes nachweisen und dabei selbst nie dahinter kommen, warum eigentlich das Widerspruchsgesetz gelte.

Wie dem immer sei, für dieses geschilderte Ordnungsdenken, das die gesamte Bibel beherrscht, kam der wissenschaftlich theologischen Betrachtung nichts willkommener als die aristotelische Abstraktionslehre.

Die Zweigeschlechtlichkeit in der aristotelisch-thomistischen Philosophie

Die Beziehung von Mann und Frau wurde in der aristotelisch-thomistischen Philosophie immer im Lichte der biologischen Unterschiedenheit und Zuordnung gesehen. Vorschub zu dieser einseitigen Sicht leistete der Dualismus der platonischen Psychologie, der auch in *Aristoteles* nachwirkte, wenngleich dieser die geistige Seele nicht nur als *Causa movens*, sondern auch als *Forma informans* faßte. Nach *Plato* wohnt die Seele im Leibe gleichsam nur als Wagenlenker. Der Leib ist nur Organ, dessen sich die Seele zu ihrer Tätigkeit bedient. Daher ist der wahre und eigentliche Mensch nur die Seele. Der Leib übernimmt nur dienende Rolle, ist auf jeden Fall kein gleichberechtigtes Glied in der Definition des Menschen. Der platonische Dualismus ist durch die aristotelische Vorstellung der Seele als informierendem Prinzip der Materie grundsätzlich überwunden. Dennoch durchzieht die aristotelische Ethik der Gedanke, daß die Vernunft das Körperliche als ihr Gegenüber ansieht, das sie beherrschen muß, ohne sich mit ihm zu vermischen. Andererseits ist sich *Aristoteles* auch bewußt, daß die Vernunft die sinnliche Welt

⁶ Vgl. E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied, Berlin ²1966.

braucht, um tätig werden zu können, und daß auch die Leidenschaften notwendig sind, um eine nach außen wirksame sittliche Handlung zu setzen. Aber es ist doch immer die Vernunft, die in die bedeutend niedrigere Seinsstufe hinein zu wirken hat, und zwar entsprechend den Normen, die sie aus der Wirklichkeit abgelesen und erstellt hat. Daß die Vernunft selbst im Sinnlichen impliziert sein könnte, liegt außerhalb des Denkbereiches der aristotelischen Ethik. Wenn *Aristoteles* das sinnliche Streben als wesentliche Voraussetzung für das Finden konkreter Handlungsnormen erkannt hat, dann war es bereits das „rechte“, von der Vernunft geleitete sinnliche Streben, in der Scholastik „*rectus appetitus*“ genannt.

Die sexuellen Beziehungen zwischen Mann und Frau gehören in dieser Sicht in den sinnlichen Bereich, der entsprechend der Vernunft zu regeln ist. Das heißt, die Entelechie des Biologischen ist Norm jener sittlichen Entscheidung, die sich auf das Sexuelle bezieht. Da aber offenbar der biologische Sinn der Zweigeschlechtlichkeit die Fortpflanzung der *species humana* ist, ergibt sich als Norm jeder geschlechtlichen Handlung diese Finalität. Ob sie immer erfüllt wird, spielt dabei keine Rolle. Entscheidend ist, daß der Mensch dem biologischen Prozeß keine Hindernisse setze. Nicht der einzelne Akt mit seiner vielfältigen psychologischen Verkettung steht im Vordergrund der Sinndeutung, sondern das Wesen der Zweigeschlechtlichkeit, die in ihrer Gesamtheit dem biologischen Bereich angehört. Die Zweigeschlechtlichkeit wurde von Gott erdacht, so heißt es in dieser Vorstellung, um die Fortpflanzung des Menschengeschlechts zu garantieren: „Gott will die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Verbindung der beiden Geschlechter. Das erkennen wir unzweideutig daraus, daß er die Menschen in zwei verschiedene Geschlechter halbiert und jedem Menschen nicht nur die Fähigkeit, sondern auch den heftigsten Naturtrieb zur Fortpflanzung verliehen hat. Auch die Analogie mit allen anderen Lebewesen läßt uns diese Absicht des Schöpfers erkennen. Endlich würde, da der Tod die Reihen der Menschen fortwährend lichtet, die Erde ohne die Vereinigung der Geschlechter zum Zweck der Fortpflanzung bald eine zwecklose Einöde. Sie ist ja der Boden und das Arbeitsfeld der Menschen. Durch die Vereinigung der Geschlechter soll die Menschheit beständig durch junges, triebkräftiges Leben ergänzt und verjüngt werden⁷.“

Die einzelne geschlechtliche Betätigung hat sich darum dieser übergeordneten, universal geltenden Sinngebung zu beugen, d. h. der Mensch ist nicht berechtigt, etwas zu unternehmen, was dieser Entelechie direkt widersprechen würde. Die Zweigeschlechtlichkeit erscheint von diesem Essentialismus aus wie eine göttliche Institution mit einem bestimmten Ziele, nämlich der Zeugung von Nachkommenschaft, dem alle anderen eventuell aufweisbaren und möglichen Ziele untergeordnet werden müssen. Daran hat der Mensch nichts zu ändern.

⁷ v. CATHREIN, *Moralphilosophie*, Leipzig 1924, Bd. II, 408.

Vom Standpunkt der ethischen Normenbildung aus fällt auf, daß die Scholastiker vom Ziel „Erhaltung des Menschengeschlechtes durch Zeugung“, also vom Begriff Menschengeschlecht aus auf die abstrakte *natura humana* schließen. Auf eine andere Weise würden sie überhaupt niemals zu einer sittlichen Norm kommen. Denn eine sittliche Norm muß immer universal gültig sein. Die Fortpflanzung der Menschheit ist aber als solche noch keine universale. Wenn sie das wäre, dann wäre sie grundsätzlich für jede Zeugungsfähigkeit verpflichtend. Es könnte sich also diesem Auftrag niemand entziehen. Mit welcher Logik kann man nun von der Hinordnung des Geschlechtlichen auf den Fortbestand des Menschengeschlechtes, das doch nichts anderes ist als die Summe aller in der Menschheitsgeschichte beschlossenen Individuen, auf die universale Natur schließen? Die Scholastiker haben diese Frage von der Theologie her angepackt. Sie stellten zunächst fest, daß der Mensch wesentlich sozial ist. Aus seiner Natur heraus ist er also auf die Entfaltung der menschlichen Gemeinschaft angelegt und auch verpflichtet. Wenn aber irgendeine konkrete menschliche Gemeinschaft den Sinn der *natura socialis* erfüllt, dann ist es die Menschheit in ihrer Gesamtheit. Darum ist es möglich, jene natürlichen „Institutionen“, die direkt auf die Erhaltung der Menschheit abzielen, als der menschlichen Natur entnommen zu bezeichnen. Das heißt, wer gegen sie handelt, handelt sittlich schlecht, weil gegen die Natur. Da nun Gott den Menschen eine soziale Natur gegeben hat und da er zugleich zur Erhaltung des Menschengeschlechtes, das die einzige Gesellschaft ist, welche der Sozialnatur als solcher entspricht, mit der Natur die geschlechtlichen Anlagen mitgeschaffen hat, erhält die geschlechtliche Anlage als Zeugungskraft jene normative Bedeutung, die der universalen *natura humana* zukommt. Das heißt, sie darf nur in der Weise gebraucht werden, daß die Zeugung von Nachkommenschaft willentlich nicht ausgeschlossen wird. Nur in diesen gedanklichen Zusammenhängen ist ein Vers auf die Doktrin der Scholastiker zu finden, wonach ein Unterschied besteht zwischen dem spezifischen *officium naturae* der Geschlechtlichkeit und den individuellen Absichten, die damit verbunden werden können⁸.

⁸ Ein typisches Beispiel, wie vom Menschengeschlecht auf die universale menschliche Natur geschlossen wird, findet sich bei THOMAS VON AQUIN, *Contra Gentes* lib. III c. 122. In der Unterstellung, daß jede *emissio seminis* auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ausgerichtet sein muß, wird die Verhinderung dieses Zweckes als eine „Sünde gegen die Natur“ bezeichnet. Nun weiß aber auch Thomas selbst (a. a. O.), daß der männliche Same im Überfluß vorhanden ist. Warum soll also die Verschwendung des männlichen Samens in einem individuellen Fall der Natur des Menschen widersprechen? Zunächst widerspricht sie der Natur des Samens. Da aber der Same seinerseits auf die Erhaltung des Menschengeschlechtes ausgerichtet ist, dieses aber die Bewandnis der *natura humana* hat, wird die Natur des Samens normativ. Im männlichen Samen unterscheidet Thomas 1. seine Wesenheit, die aus seiner Hinordnung auf das Menschengeschlecht bestimmt ist, 2. seine vielfältige Individualität, die auf die Erhaltung von Individuen ausgerichtet ist. Sittlich normativ kann nur die universale Natur sein, wie Thomas ausdrücklich unterstreicht. Die *emissio seminis*, in welcher absichtlich die Zeugung verhindert wird, ist formell nicht deswegen Sünde, weil die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in Frage gestellt ist, sondern weil die Erhaltung des

Da die Ehe, wie immer man sie auffassen mag, auf jeden Fall entsprechend ihrer Nominaldefinition eine geschlechtliche Gemeinschaft von Mann und Frau darstellt, erhält sie in der Schauweise der aristotelisch-thomistischen Abstraktionslehre ihre Realdefinition vom spezifischen und darum erstrangigen Ziel der Zweigeschlechtlichkeit, der Zeugung von Nachkommenschaft. Die Ehe wird so zu einer naturrechtlichen Institution zum Zwecke der Zeugung von Nachkommenschaft. Sie steht im Dienste der *species humana*, des Menschengeschlechtes. Die gegenseitige Ergänzung der Ehepartner kann vom Essentialismus aus nur als zweitrangig angesehen werden. Um das Ziel der gegenseitigen Ergänzung ins Auge fassen zu können, muß man die Statik der naturrechtlichen Institution verlassen und sich der Dynamik des Lebens zuwenden. Die gegenseitige Ergänzung ist ein Anliegen, das die beiden Partner gewissermaßen als Instinkt von sich aus mitbringen und das mehr das Wohl der Partner als das der *species humana* betrifft. Es liegt im Sinn des Essentialismus, zunächst das Universale zu sehen und erst von diesem aus die Eigenheiten und die Anliegen des Individuums. Das Motiv der gegenseitigen Ergänzung befindet sich auf der Ebene der vielfältigen individuellen Ausprägung. Hier mag man idealtypisches Denken wirken lassen, nicht aber – immer im Sinn der Scholastik – auf der Ebene der Institution. Das naturrechtliche Denken sieht in den Institutionen etwas Beständiges, nicht Abwandelbares, sucht also, sofern es konsequent bleibt, keinen Idealtypus, von dem aus die Wirklichkeit in verschiedener Weise gemeistert wird, ohne daß der Handelnde normenuntreu würde, wenn er den Idealtypus nicht verwirklicht. Die gegenseitige Hilfe und Ergänzung weist Grade auf von der idealen Verwirklichung bis zur routinierten oder gar mangelhaften. Dieser Ehezweck kann nur als zweiter Zweck, gewissermaßen als im guten Sinne verstandenes Nebenprodukt der Institution der Ehe betrachtet werden, ebenso wie der andere sekundäre Zweck, den die Scholastiker noch nennen, nämlich die Triebbefriedigung. Das persönliche Wohl der Ehegatten ist gemäß dieser

Menschengeschlechtes, auf die der Same wesentlich bezogen ist, identisch ist mit dem in der menschlichen Natur enthaltenen Gemeinwohl. „Unter den natürlichen menschlichen Akten ist einzig die Zeugung auf das Gemeinwohl hingeordnet“ (*Contra Gentes* III 123). Damit hat Thomas das Universale entdeckt, das er seinen Gedankengängen entsprechend braucht, um zu erklären, warum die *emissio seminis*, bei der die Zeugung absichtlich ausgeschaltet wird, als Akt gegen die Natur und darum als Sünde zu bezeichnen ist. Wenn er kein Universale aufweisen könnte, sondern einfach das Ziel „Erhaltung des Menschengeschlechtes“, das im Grunde nichts anderes ist als die Summe aller Menschen, als Grund angäbe, dann hätte er keine sittliche Norm. In *S. Theol.* II-II 154 c. und ad 3 erklärt Thomas, daß die Frustrierung des Samens die Menschheit eines möglichen Zuwachses beraube. Der Mensch dürfe nicht gegen das „Gut der Menschheit“ handeln. Bei der sittlichen Bewertung des Begriffes „Gut der Menschheit“ (*bonum speciei humanae*) muß aber immer der Begriff der „*natura humana*“ mitgedacht werden. Sie ist eigentliche Norm, ihr Träger ist die „*species humana*“. Die Vermischung von „*species humana*“ im Sinne von Menschengeschlecht und „*species humana*“ im Sinne von „*natura humana*“ macht die Sozialethik des hl. Thomas von Aquin so schwer verständlich. Hier liegt auch der Grund für das fragliche Prinzip: *individuum est propter speciem*.

Anschauung zwar nicht ausgeschlossen, es kann aber nur als Begleiterscheinung gelten: „Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das persönliche Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist. Trotzdem ist das persönliche Wohl der Ehegatten vom Zweck des Ehebundes nicht ausgeschlossen. Gott liebt es, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen, allerdings mit Unterordnung untereinander. So auch in der Ehe. Wie der Fortpflanzung dient sie ihrer Natur nach auch dem persönlichen Wohl der Gatten, und wir schließen deshalb mit Recht, daß auch diese Wirkung von Gott bezweckt ist⁹.“

Das eigentliche Fundament dieser Auffassung von der Ehe ist der erkenntnistheoretische Standpunkt des Essentialismus. Gewiß sind im Laufe der Jahrhunderte zusammen mit dieser Grundthese groteske biologische Irrtümer vertreten worden. Man braucht nur etwa an die mittelalterliche Ansicht zu denken, wonach der männliche Same bereits ein Mensch in potentia ist. Aber diese biologischen Extravaganzen erschüttern die Grundthese nicht, wonach die Ehe die Institution ist, innerhalb welcher sich die wesentlich auf die Fortpflanzung der Menschheit ausgerichtete „Institution“ der Zweigeschlechtlichkeit zu betätigen hat, so daß die Ehe als ersten, nämlich spezifischen Zweck die Zeugung von Nachkommenschaft und als zweitrangigen, nicht spezifischen, sondern individuellen Zweck die gegenseitige Ergänzung der Partner hat. Die Erstrangigkeit und die Zweitrangigkeit sind, wie man leicht sieht, Abstraktionsgrade.

Über alle biologischen „Absurditäten“ hinweg, von denen man bezüglich der Enzyklika *Humanae Vitae* gesprochen hat, hält diese Enzyklika neuesten Datums an dem erkenntnistheoretischen Standpunkt des Essentialismus fest. Die Diskussion mit *Humanae Vitae* müßte also, wenn man für die Enzyklika diskussionsfähig sein will, an diesem Punkt ansetzen.

Die Systematisierung der Ehezwecke im Sinne des Essentialismus ist durch *Thomas von Aquin* vollzogen worden. Daß der erste Ehezweck die Erzeugung von Nachkommenschaft und der zweite die gegenseitige Ergänzung der Ehepartner ist, wurde bereits von *Augustinus* klar herausgestellt. Nach ihm ist der Geschlechtsverkehr überhaupt nur sittlich einwandfrei im Hinblick auf die Zeugung. Jener Teil der Intention beim Geschlechtsverkehr zwischen Ehepartnern, der auf die Triebbefriedigung geht, wird nach *Augustinus* sogar als leichte Sünde bezeichnet¹⁰. In der Erklärung der Genesis¹¹ sagt *Augustinus*, die Frau sei dem Manne nur als Helferin im Hinblick auf Zeugung von Nachkommenschaft beigegeben worden. *Thomas*

⁹ v. CATHREIN, a. a. O. II 412.

¹⁰ De bono Conjug. c. 6, PL 40, 378.

¹¹ Sup. Gen. ad Litt. IX c. 3, no 5, PL 34, 395.

hat nun diese Hintereinanderschaltung der Ehezwecke etwas aufgelöst. Vor allem hat er sich um eine logischere Fundierung der Ehezwecke bemüht. Das Gebot Gottes „Wachset und mehret euch“ als solches konnte ihm nicht die Rechtfertigung für die Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Ehezweck sein. Das Gebot Gottes ist für die sittliche Handlung solange ein heteronomes Prinzip, als es nicht durch das Gewissen als in sich allgemeingültige Norm erkannt werden kann. Zwar kann man sich vorstellen, daß das Gebot an alle Menschen ergangen ist. Es ist also allgemeingültig, aber es ist immer noch keine a-priorisch gültige Norm. Dies kann es erst werden, wenn sich sein Inhalt als aus dem Wesen der menschlichen Natur abgelesene Finalität ausweist. Diese logische Rückführung des Gebotes Gottes auf die aus dem spezifischen Wesen des Menschen abgelesene Finalität ist *Thomas* (allerdings nicht ohne eine gewisse Vermischung der Begriffe „genus humanum“ und „natura humana“) geglückt, gleichsam als ob er vorausgeahnt hätte, was erst nach *Kant* bezüglich der Grundbedingungen der sittlichen Norm diskutiert worden ist. *Thomas* konnte nun zugleich dem zweiten Ehezweck eine gewisse eigene sittliche Qualität retten. Auf der Ebene individueller Zielsetzungen befinden wir uns, so sagt er¹², in der Ordnung der zufälligen Entscheidungen. Während der Wesenszweck nur einer sein könnte, seien die zufälligen, nämlich individuellen Zwecksetzungen in unendlicher Zahl möglich. Die Ansicht *Augustinus*, daß die beiden Ehezwecke stets hintereinandergeschaltet werden müssen, daß darum die geschlechtliche Betätigung der Ehepartner ohne direkte Verbindung mit dem Ziel der Fortpflanzung leichte Sünde sei, fiel damit dahin.

III. Einige kritische Überlegungen

Das Problem

Unter der Voraussetzung, daß es wirklich ein Wesensverhältnis zwischen Mann und Frau gibt (daß also, um es im Sinne der christlichen Anschauung auszudrücken, der Mensch als Mann und als Frau geschaffen worden ist), muß der sittlich verantwortungsvolle Mensch sein konkretes persönliches Verhältnis zum anderen Geschlecht nach diesem Wesen normieren. Den erkenntnistheoretischen Weg, den die aristotelisch-thomistische Philosophie oder Theologie eingeschlagen hat, nämlich zu unterscheiden zwischen der einen, vorrangigen Wesensnorm und den vielfältigen individuellen Zielsetzungen, wird man als gerechtfertigt anerkennen müssen, sofern man sich damit einig erklärt, daß sittliche Imperative immer auch seinsorientiert sind und daß das Sein erkennbare Schichten aufweist, die die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den individuellen Eigenheiten verlan-

¹² Suppl. 48,2.

gen. Im Gegensatz zur phänomenologisch-typologischen Methode eröffnet die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre die Sicht zu echten allgemeingültigen Normen. Es stellt sich nur die Frage, ob im Falle der Ehe der zur Erkenntnis des Wesens der Ehe notwendige Sachverhalt richtig gewählt worden ist und ob dieser Sachverhalt, sofern er richtig bestimmt wurde, eine Abstraktion im Sinne des Essentialismus zuläßt.

Die Geschlechtlichkeit als biologische Anlage und als hinter der Empirie liegende (metaphysische) Eigenschaft der menschlichen Natur

Die Scholastik hat als Sachverhalt, der zum Wesen der Ehe führen sollte, die gegenseitige biologische Zuordnung von Mann und Frau ins Auge gefaßt. Die sittliche Entscheidung, welche sich auf das Verhältnis von Mann und Frau bezog, war also ganz und ausschließlich auf den Gebrauch der Zeugungspotenzen gerichtet. Von hier aus wurde die soziale Beziehung von Mann und Frau in ihrer Gesamtheit bestimmt. Man kann sich aber fragen, und zwar selbst von der Theologie her, ob der Schöpfer nicht erstrangig die Absicht hatte, ein geselliges Wesen zu schaffen, dessen soziale Struktur auf der Tatsache gründen sollte, daß es als Mann und als Frau existierte. Sehen wir die Sachlage von dieser Seite aus an, dann steht im Blickpunkt nicht vordringlich die organische Disposition zur Zeugung von Nachkommenschaft, sondern die soziale Anlage des Menschen, deren erste und grundlegende Charakteristik die Geschlechtlichkeit, d. h. die Hinordnung der beiden Geschlechter zueinander ist. Übrigens ist dies ganz im Sinne der modernen Psychologie und Anthropologie, die im Dualismus von Körper und somit Geschlechtlichkeit einerseits und Geist andererseits eine Verkennung des Wesens des Menschen sehen. Von der ganzheitlichen Sicht des Geschlechtlichen aus erweist sich die Ehe zu allererst als Personalgemeinschaft von Mann und Frau. Sie ist jene soziale Beziehung, die zutiefst die radikale Sozialität der menschlichen Natur zum Ausdruck bringt. Damit ist durchaus noch nicht gesagt, daß jeder Mensch die Ehe wählen müsse, um sozial zu leben. Keiner allerdings wird leugnen, daß die Ehe jener naturgegebene Ort ist, an dem einzig die vollmenschliche bis ins Geschlechtliche hineinreichende Realisierung der menschlichen Sozialität gesucht werden darf.

Die Tatsache, daß der Mensch in der Ehe die tiefgreifendste soziale Bindung eingeht und sich mit seiner ganzen Persönlichkeit einem Mitmenschen gegenüber durch Schenkung engagiert, bringt es mit sich, daß die so geschaffene soziale Beziehung dauerhaften Charakter trägt, jedenfalls tragen muß entsprechend der in der Natur der Sache gelegenen Finalität.

Die Zeugung von Nachkommenschaft erscheint in diesem Zusammenhang als Frucht der sozialen Beziehung von Mann und Frau in der Ehe. Wie steht es aber um die Frage, ob die Zeugung nicht zugleich als Auftrag im Hinblick auf die Erhaltung des Menschengeschlechtes zu gelten hat? Diese Frage wurde durch die traditionelle scholastische Lehre verhältnismäßig einfach gelöst, weil die Geschlechtlichkeit, wenigstens ihrer spezifischen Wesenheit nach, grundsätzlich nur von dieser Finalität aus gesehen wurde. Daß die biologische Disposition von Mann und Frau auf die Zeugung von Nachkommenschaft wesentlich bezogen ist, dürfte wohl in keiner Theorie geleugnet werden. Grundsätzlich ist also auch von der Sicht der Ehe als Personalgemeinschaft aus die Ehe immer mit dem spezifischen Ziel der Zeugung von Nachkommenschaft verbunden. Präzis stellt sich aber die Frage, ob jegliche geschlechtliche Betätigung in der Ehe dieses biologische Ziel haben müsse. Wenn man auf dem Standpunkt steht, daß die Ehe in ihrem ersten Konstitutivum eine Personalgemeinschaft ist, dann kann man sich vorstellen, daß die Zeugung von Nachkommenschaft wohl ein wesentlicher Auftrag an diese Gemeinschaft ist, daß aber die Erfüllung dieses Auftrages durch Finalisierung der geschlechtlichen Betätigung auf die Nachkommenschaft dem Gewissensurteil der Ehepartner überlassen ist, in der Weise, daß die Ehepartner aus Verantwortung von dem in der Personalgemeinschaft implizierten Ehezweck (Zeugung von Nachkommenschaft) Kenntnis nehmen und ihn entsprechend ihrer Gewissensnorm realisieren. Norm der Gewissensentscheidung ist hierbei die Rücksicht auf die Personalgemeinschaft wie auch auf das Wohl der etwa zu zeugenden Kinder und in weiterer Zukunft der späteren Nachkommenschaft (Bevölkerungsproblem). Die Zeugung von Nachkommenschaft ist somit ein Auftrag an die Ehe, nicht an den einzelnen Geschlechtsakt in der Ehe.

Gewiß könnte der Scholastiker einwenden, daß wir uns doch überlegen müßten, wozu die Zeugungskraft eigentlich erschaffen worden sei, sie könne „ihrer Natur gemäß“ nur auf die Zeugung ausgerichtet sein, worauf schon der Name hindeute, es sei daher widersinnig, die Zeugungsorgane zu einem anderen Zweck als dem der Zeugung zu gebrauchen.

Dieser Einwand liegt übrigens ganz in der Linie der Enzyklika *Pauls VI. „Humanae Vitae“*. Zwar ist dort von „verantwortlicher Elternschaft“ die Rede¹³. Dieser Ausdruck besagt aber entsprechend dem gesamten Zusammenhang nicht, wie es in den Kommentaren oft dargestellt wurde, daß bei geschlechtlicher Betätigung die Zeugung von Nachkommenschaft absichtlich verhindert werden dürfe. Die Enzyklika schließt Geburtenkontrolle in Form von Verhinderung der Zeugung als sittlich nicht tragbar aus. Hingegen ist mit der soeben ausgesprochenen These,

¹³ Nr. 10 (vgl. A. F. UTZ, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Aachen 1976, Nr. VII 241).

daß die Zeugung von Nachkommenschaft als ein Auftrag an die Ehe, nicht aber an den einzelnen Geschlechtsakt aufzufassen ist, die Behinderung der Zeugung nicht als „in sich“ und auf Grund der Natur unsittlich hingestellt. Es gibt also danach einen sittlich verantwortbaren Gebrauch der Geschlechtlichkeit in der Ehe, bei welchem die Zeugung willentlich verhindert wird.

Um auf die Schwierigkeit, mit welcher Berechtigung man die Zeugungsorgane gegen ihren wesentlichen Sinn, nämlich die Zeugung, gebrauchen könne, zu antworten, muß man sich fragen, ob die Geschlechtsorgane naturgemäß als Zeugungsorgane definiert werden müssen, oder ob sie nicht eben einfachhin Organe der Zweigeschlechtlichkeit sind, die ihrerseits der Natur nach einen viel umfassenderen Sinn hat als den der biologischen Erhaltung des Menschengeschlechtes. Die wesentliche Bewertung einer Gesellschaft kann doch nicht nach deren biologischer Fruchtbarkeit vorgenommen werden. Es sind noch andere Maßstäbe anzuwenden wie Bildung, Kunst, Wissenschaft und Technik, vor allem die sittlichen Normen zwischenmenschlicher Beziehung wie rechtliche Ordnung, Toleranz, Friedfertigkeit, Nächstenliebe. Da die Ehe die fundamentalste und zugleich sittlich intensivste Gemeinschaft darstellt, ist sie der Ort, wo die sozialen Triebkräfte ihre vollendetste Durchformung und Ausprägung erhalten. Würde sie sich nur als Aufzuchtstätte des Menschengeschlechtes begreifen, dann würde sie einen wesentlichen Dienst der Gesellschaft versagen.

Nun wird der Scholastiker erwidern, daß diese Unterstellung in seiner Eheerklärung gar nicht gemacht würde, weil sich mit dem Wesensziel der Ehe als Zeugungsstätte die vielfältigen Zweitziele verbinden. Darauf ist zu antworten, daß die Vorstellung von Zweitzielen, so vielseitig und intensiv diese auch sein mögen, nicht ausreicht, um der Ehe als erstem Hort mitmenschlicher Wertbildung gerecht zu werden. Die sogenannten Zweitzwecke stehen auf einem ganz anderen, nämlich viel tieferen Abstraktionsgrad. Sie entbehren der Allgemeingültigkeit. Sie sind nicht mehr Wesensziele, sondern individuelle, gewissermaßen private, unzählige mögliche Wertentscheidungen, der einzelnen Ehepartner. Die sozialetische Relevanz der Ehe als primärem Ort sozialer Wertschöpfung und Wertverwirklichung ist nur gewahrt in einer Theorie, welche die Personalgemeinschaft von Mann und Frau als Erstziel der Ehe und die Zeugung von Nachkommenschaft als implizierten Zweck ansieht.

Im Grund geht es um die Frage, worin das Wesenskonstitutivum der Geschlechtlichkeit besteht. Die Scholastik bietet uns ihrerseits selbst das logische Instrumentarium an, um die Frage zu lösen. Sie unterscheidet zwischen metaphysischem Wesenskonstitutiv und physischen Wesenskonstitutiven. Das metaphysische Wesenskonstitutiv ist die der gesamten intellektuellen Sinndeutung eines Seins und seiner Tätigkeiten zugrundeliegende Wirklichkeit. So ist die Rationalität jene

Wirklichkeit im Menschen, mittels deren wir uns die typisch menschliche Seinsweise wie auch die typisch menschlichen Operationen erklären. Metaphysisch heißt dieses Konstitutiv, weil die in ihm ausgesprochene Realität nicht als solche existiert, also auch nicht empirisch erfaßt werden kann, sondern, weil hinter der empirischen Physis liegend (also metaphysisch), durch Abstraktion aus dem existenten Sein herausgehoben werden muß. Dagegen sind die physischen Konstitutiven echte Teile eines existenten Seienden. So besteht der menschliche Körper aus Gliedern und Organen.

Es ist klar, daß die Ehe, wenn man sie genuin erfassen will, vom metaphysischen Konstitutiv der Geschlechtlichkeit aus gesehen werden muß. Die Geschlechtlichkeit als Eigenschaft der gesamten menschlichen Person (nur so wird sie metaphysisch gesehen) kann nicht vom Geschlechtsorgan aus definiert werden, sowenig wie man den Menschen erklärt als einen Geist, der im Körper Wohnung genommen hat. Es ist eben ein ganz anderer Geist, der im Körper als dem von ihm geformten und zugleich seine Existenz mitbestimmenden Conprinzip menschlichen Seins wohnt. Dieser Geist wohnt nicht mehr nur im Körper, sondern ist von ihm erfaßt. Der Begriff der Rationalität drückt diesen metaphysischen Sachverhalt aus (metaphysisch im aristotelischen Sinn verstanden als hinter der Physis seiend). Selbstverständlich gäbe es die Rationalität nicht, wenn es nicht das aus Körper und Geist zusammengesetzte Wesen, d. h. die physischen Komponenten des Menschen gäbe. Und es gäbe nicht die geschlechtlich bestimmte Person, gäbe es keine Zeugungsorgane im Menschen. Zur Sinndeutung oder, was im Grunde dasselbe ist, zur Gewinnung von Handlungsnormen sind nicht die physischen Elemente heranzuziehen, sondern einzig das metaphysische Wesenskonstitutiv. Denn nur dieses gibt einen allgemeingültigen Inhalt her, der der „natura humana“ entspricht. Unter der Voraussetzung, daß die natura humana nur als Natur des Mannes oder der Frau denkbar ist, kann man das metaphysische Konstitutiv des Geschlechtlichen nur auf der Ebene der Natur, nicht der biologischen Disposition suchen. Allerdings ist das Geschlechtliche auf dieser metaphysischen Ebene nicht so leicht definierbar, weil der empirische Anhaltspunkt für die Erkenntnis der geschlechtlichen Differenzierung die verschiedene biologische Disposition ist. Die Geschlechtlichkeit ist eine bestimmte Art von Sozialität, die ihren letzten und empirisch faßbaren Ausdruck in der biologischen Vereinigung von Mann und Frau findet. Von hier aus ergibt sich, daß das metaphysische Konstitutiv der Ehe nur in der Personalgemeinschaft von Mann und Frau, nicht in der Zeugungsgemeinschaft bestehen kann.

Die scholastische Denkweise, gemäß welcher die Ehe von einem physischen Konstitutiv menschlicher Existenz (Zeugungskraft) her gesehen wird, ist auch für andere Bereiche nachweisbar. Der freie Wille erscheint in der Moral der Scholastik als eine psychische Potenz, die durch Inhaftierung der Person nur in ihrer Aus-

übung, nicht aber in ihrer Existenz angetastet werde. Wenn nun die Frage erwogen werden soll, ob ein Schwachsinniger sich anstelle der von ihm geforderten Asylisierung freiwillig der Sterilisierung unterziehen könne, um der Gesellschaft die Garantie zu geben, daß er keine minderwertige Nachkommenschaft zeuge, entscheidet die scholastische Denkweise eindeutig gegen die Sterilisierung und zugunsten der Inhaftierung¹⁴. Und zwar liegt dieser Entscheidung das Argument zugrunde, daß die körperliche Integrität nicht angetastet werden darf, daß andererseits die Inhaftierung eine vertretbare Einschränkung der Bewegungsfreiheit sei, ohne daß die Integrität der Freiheit als Qualität einer seelischen Potenz angegriffen würde. Für uns Moderne ist die Freiheit nicht nur eine Qualifizierung einer geistigen Potenz, sondern zugleich auch eine solche der menschlichen Person selbst, die wir mit Menschenwürde bezeichnen. Einengung der Bewegungsfreiheit in Form von Asylisierung ist für den Modernen ein größeres Übel als der Verlust eines körperlichen Organs, dessen Gebrauch ihm ohnehin (wie im vorliegenden Fall) durch sittliches und staatliches Verbot versagt wäre. Der Moderne bezieht sein Werturteil nicht aus den physischen Konstitutiven, sondern aus der Gesamtheit der Person und sucht dabei, unbewußt oder sogar gegen seine sonst unmetaphysische Einstellung, die hinter den Erscheinungen liegende metaphysische Ebene zu erreichen.

Univoke oder analoge Definition der Ehe?

Wir haben im Vorausgehenden gezeigt, daß der für die Definition der Ehe zugrunde zu legende Sachverhalt nicht die biologische Seite der Geschlechtlichkeit ist, sondern jene Geschlechtlichkeit, welche der natura humana das geschlechtliche Gepräge gibt und die Person in ihrer Gesamtheit zum Mann oder zur Frau determiniert. Von da aus ist die Ehe als jene Gemeinschaft bestimmt worden, welche die tiefste, in der Geschlechtlichkeit begründete menschliche Sozialität aktiviert. Die „Natur“ der Ehe ist aber in dieser Sicht nicht abstrahierbar von den vielfältigen Möglichkeiten der Eheverwirklichung, d. h. man kann die Natur der Ehe nicht eindeutig (univok) definieren, wie man etwa von der Physiologie aus die Funktion eines Organs so umschreibt, daß diese Definition grundsätzlich für alle Fälle gilt (so sehr im konkreten Vergleich an sich wesensgleicher Organe Verschiedenheiten, aber nur individueller Art, aufweisbar sind). Der Auftrag, die natürliche Sozialität in der Ehe zu realisieren, ist nicht universal mit Hilfe von gleichwertigen Begriffen zu umschreiben. Vor allem ist eine Nichterfüllung des Auftrages nicht im einzelnen Akt festzustellen, höchstens dann, wenn die Ehepartner einander beleidigen oder

¹⁴ Vgl. hierzu: FRANZ HÜRTH, Gesetzliche Sterilisation, in: StZ 116 (1929) 374f.; JOSEF GROSAM, Die Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung, in: Theol.-prakt. Quartalschr., Linz, 83 (1930) 304.

es an gegenseitigem Verständnis fehlen lassen oder aus ihrer Ehe das Kind grundsätzlich ausschließen. Zum Auftrag der Liebe gehört es aber wesentlich, immer Höchstleistungen zu vollbringen. Daher kommt es, daß von der Definition der Ehe als Personalgemeinschaft aus die idealtypische Vorstellung der Ehe sich geradezu aufdrängt. Doch darf man deswegen die analoge Definition der Ehe nicht mit der idealtypischen verwechseln. Die idealtypische Vorstellung ergibt sich hier als naheliegende Konsequenz. Die analoge Definition ist selber nicht idealtypisch. Sie beruht auf einer echten Abstraktion. Die analoge Abstraktion unterscheidet sich dadurch von der univoken, daß sie unvollständig ist und in etwa (nur in etwa!) der sozialwissenschaftlichen Theorie entspricht. Die sozialwissenschaftliche Theorie möchte eine gewisse abgeschlossene Universalerkenntnis sein mit der Reserve allerdings, stets der Verifizierung oder mindestens der Falsifizierung zu unterliegen, während die analoge Universalerkenntnis sich so allgemein ausspricht, daß sie weniger verifiziert, als vielmehr komplementiert zu werden verdient.

Gemäß der analogen Definition wird man die Gestaltung der Ehe den einzelnen Ehepartnern überlassen müssen. Es läßt sich z. B. nicht sagen, die Gütergemeinschaft gehöre eigentlich zum Auftrag des Ehebandes. Diese Aussage ist nur auf der Ebene des Ideals einer Ehegemeinschaft etwa im Sinne eines Idealtypus möglich. Aber normativ ist sie nicht. Zwei Ehepartner können vielleicht die ihnen zugemessene Sozialität besser entwickeln, wenn sie in Gütertrennung leben. Erst recht läßt sich nicht die Forderung aussprechen, die geschlechtliche Betätigung, die in jedem Fall, wie immer man die Ehe definieren will, intensivste und tiefpersönliche Vereinigung von zwei geschlechtlich differenzierten Menschen ist, müsse immer die Ausrichtung auf das Kind bewahren, weil dies der organischen Disposition entspreche. Auch diese Zielsetzung steht, von der analogen Definition der Ehe aus gesehen, im Kontext der Schaffung sozialer Werte in tiefgreifender Personalgemeinschaft. Geht man streng logisch dem Gedanken der Personalgemeinschaft der geschlechtlich differenzierten Partner nach, deren erstes Ziel die gegenseitige Liebe und die Schaffung intensiver sozialer Werte ist, dann erscheint die Zeugung von Nachkommenschaft tatsächlich nur noch als Frucht dieser Liebe. Damit wäre die Zeugung von Nachkommenschaft, von der sittlichen Pflicht der Ehegatten aus gesehen, nur insoweit geboten, als sie der Liebe zwischen den beiden diene. Hier liegt ein Problem, dem wir näher nachgehen müssen.

Partnerschaftliche Ehe und Zeugung von Nachkommenschaft

Es dürfte wohl unleugbar sein, daß die Ehe nicht nur eine private Angelegenheit der Ehepartner darstellt, sondern einen über diese beiden hinausreichenden Auftrag zu erfüllen hat. Dieser besteht in der Weitergabe der sozialen Werte, die in

gegenseitiger Liebe gewonnen worden sind. Aber doch wohl nicht nur darin. Es wäre sonst nämlich nicht einzusehen, warum die geschlechtliche Betätigung, wenigstens in den „normalen“ Fällen, in naturhafter Weise auf das Kind hin tendiert. Das Kind grundsätzlich nur als Mittel zur Ausweitung der gegenseitigen Liebe der Ehepartner betrachten zu wollen, dürfte doch eine zu armselige Auffassung der Ehe sein. Denn wenn der ganze Sinn der Ehe sich in der Liebe erschöpft, für die das Kind nur mehr eine äußere Bestätigung ist, dann ist schwer einzusehen, auf welcher höheren Wertebene als der eines Mittels das Kind als Willensobjekt einzustufen wäre. Dieses Dilemma ist das schwer zu bewältigende Problem der Auffassung, die in der Ehe zu allererst und wesentlich die Personalgemeinschaft sieht. Der Zweck der Ehe löst sich, so entspricht es an sich der analogen Definition, in eine Vielfalt von Einzelzielen auf, wie ähnlich das Vollkommenheitsstreben von Mensch zu Mensch verschieden ist, wenngleich für alle gilt, vollkommen im Sinne der Finalität der menschlichen Natur zu werden.

Man kann wohl antworten, wie wir es bereits früher getan haben, daß die Ehe in erster Linie Personalgemeinschaft sei, welcher zugleich die Aufgabe übertragen worden sei, entsprechend dem Gewissensentscheid der Ehepartner für die Erhaltung des Menschengeschlechtes durch Zeugung von Nachkommenschaft zu sorgen. Welches ist aber die Normenlogik, gemäß welcher man die Zeugung von Nachkommenschaft als an die Ehe ergangenen Auftrag zu begreifen hat?

Den Auftrag könnte man in der Tatsache sehen, daß die geschlechtliche Liebe sich in einem Akt betätigt, welcher auf die Zeugung hingebunden ist. Man achte darauf, daß man hierbei nicht einfach sagen dürfte, die geschlechtliche Liebe betätige sich in einem Akt, welcher „zeugungsfähig“ sei. Denn aus der Zeugungsfähigkeit, d. h. aus der Potenz allein, läßt sich noch nicht die Pflicht ableiten. Diese folgt erst aus der naturhaften Finalisierung der Potenz, so daß, wer die Potenz gebraucht, sie im Sinne ihrer Finalisierung gebrauchen muß.

Damit sind wir aber haarscharf an der Grenze der scholastischen Ehetheorie, gemäß welcher in jeglicher Betätigung der geschlechtlichen Liebe die Zeugung von Nachkommenschaft nicht unmöglich gemacht werden darf. Die Scholastiker haben die verantwortliche Elternschaft aufgefaßt als Verantwortung im Gebrauch eines biologischen Instrumentes, bezüglich dessen naturhafter Finalisierung dem Menschen kein Eingriffsrecht zustehe. Kommen wir also zu guter Letzt doch wieder auf die scholastische Sicht zurück: erster Ehezweck = Zeugung von Nachkommenschaft, zweiter Ehezweck = gegenseitige Ergänzung der Ehepartner in Liebe?

Unumwunden muß zugegeben werden, daß in der scholastischen Ehetheorie die Bewandnis des Auftrages der Zeugung, der an die Ehe ergangen ist, systemgerecht, d. h. vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus logisch zu Bewußtsein

gebracht wird. Der Auftrag wurde von den Scholastikern nicht einfach als Gebot zur möglichst vielzähligen Aufzucht von Nachkommen aufgefaßt (wenngleich die Formulierung in der theologischen Pastoral oft so lautete), sondern galt als Gewissenspflicht der Ehepartner, entsprechend der sittlich-psychischen Tragfähigkeit ihrer Partnerschaft und entsprechend den materiellen Bedingungen, sowohl vom biologischen (Gesundheit der Frau) wie auch vom finanziellen Gesichtspunkt aus, nicht zuletzt auch entsprechend den gesamten Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft (Bevölkerungsproblem) die Zahl der zu zeugenden Kinder zu bestimmen. Dabei aber sollte es ihrer Verfügung benommen sein, die natürliche Finalität der geschlechtlichen Liebe, die man einzig in der Zeugung von Nachkommenschaft gesehen hat, zu vereiteln.

So logisch sauber sich hier der Zeugungsauftrag in die Ehe einbauen läßt, so schwierig wird es dabei, den Gedanken der Personalgemeinschaft voll zu würdigen. Die Personalgemeinschaft erhält hier fast nur die Bewandnis eines Instrumentes im Hinblick auf die kosmisch aufgefaßte Zeugungskraft. Man kann sich dieser Schwierigkeit auch nicht dadurch entziehen, daß man mit dem zweiten Vatikanischen Konzil den Personalcharakter der Ehe herausstellt, zugleich aber unverändert die wesentliche Hinordnung jeglicher geschlechtlichen Betätigung in der Ehe auf die Zeugung (wenigstens im Sinne der Nichtbehinderung) aufrecht hält. Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt bleibt derselbe wie in der ganzen Tradition der Scholastik: 1. *officium naturae* = Zeugung von Nachkommenschaft, 2. *officium individuale* = Personalgemeinschaft.

Sind wir also wieder am Anfang? Müssen wir wiederum nach der Definition der Ehe suchen?

Das Problem besteht im Grunde in der doppelschichtigen Frage: muß das *officium naturae*, d. h. die Zeugung von Nachkommenschaft im Sinne eines univoken Universale aufgefaßt werden, demgegenüber die individuelle Personalgemeinschaft nur als ein Mittel erscheint, und muß umgekehrt, wenn man die Personalgemeinschaft zum Wesensziel nimmt, notwendigerweise die Zeugung zum reinen Mittel absinken?

Die Schwierigkeit löst sich auf, wenn man sich über die analoge Abstraktion und damit über die Bewandnis der analogen Handlungsnorm Rechenschaft gibt. Unbestreitbar ist z. B. die Menschennatur sozial. Von Natur ist darum jeder einzelne Mensch in einen Zusammenhang der Kooperation mit anderen gestellt. Er bedarf nicht nur der Mitmenschen, sondern er ist seinerseits ihnen verpflichtet, um zusammen mit ihnen an der allgemeinen Wertschaffung teilzunehmen. Die einzelnen Talente sind nicht nur auf seine Vollendung hingeeordnet, sondern zugleich auch im Sinne von Bauelementen auf die Menschheitskultur. Sie auszunützen ist Aufgabe dessen, der sie besitzt. Die persönliche Vollendung muß zugleich ein

Stück der Gesamtkultur sein. Dabei ist die Aufgabe des einen nicht gleich der des anderen. Das Wohl aller ist dem Gewissen der vielen Gesellschaftsglieder anheimgegeben. Es ist nun nicht einzusehen, warum die geschlechtliche Anlage nicht auch zu diesen Talenten gehören soll, welche zugleich persönlichen wie gesellschaftlichen Zielen zu dienen haben und in denen kein Unterschied gemacht werden kann zwischen *officium personale* und *officium sociale*. Erinnern wir uns, daß in der traditionellen Lehre der Scholastiker das *officium naturae* bestimmt wurde 1. aus der engen biologischen Betrachtung der Geschlechtlichkeit im Sinne eines Zeugungsorganes, 2. aus der wesentlichen Hinordnung des einzelnen Geschlechtsaktes auf die Erhaltung des Menschengeschlechtes. Nachdem wir aber wissen, daß die Geschlechtlichkeit, über den Effekt der Zeugung von Nachkommenschaft hinaus, eine sowohl individuelle wie auch soziale Bedeutung hat, kann man mit gutem Grunde annehmen, daß die Zeugung sich mit der anderen Finalität der Geschlechtlichkeit vermischt. Die Doppelsinnigkeit der Geschlechtlichkeit läßt sich nicht auseinanderzerren. Sie kann genauso gut wie die Natur des Menschen überhaupt, die sowohl sozial wie individual zugleich ist, als ein einziger Auftrag gefaßt werden.

Allerdings sind damit nicht alle Probleme bezüglich der Finalität der Ehe aus der Welt geschafft. Es besteht nämlich ein struktureller Unterschied zwischen der allgemeinen sozialen und der geschlechtlichen Veranlagung. In der allgemeinen sozialen Veranlagung vermischen sich alle individuellen Aspekte mit der Beziehung zur Gesellschaft. In der geschlechtlichen Veranlagung dagegen läßt sich eine Funktion, und zwar eine biologische, als typisch oder, wie *Thomas von Aquin* sagen würde, als spezifisch menscheitsbezogen, also scheinbar nichtindividuell erkennen. Die Funktion eines Samens ist nun einmal die der Befruchtung. Und diese Funktion bleibt, wenn der Same auch in überflüssiger Menge vorhanden sein sollte, so daß die Natur von vornherein mit Verlusten rechnen darf. Und er behält diese Funktion auch dann, wenn die geschlechtliche Betätigung sich nicht in der Ehe vollzieht. Diese Überlegungen waren der Grund für die Erklärung der Scholastiker, daß die Geschlechtlichkeit in erster Linie eine spezifische Funktion zu erfüllen habe, die von allen individuellen Funktionen unterschieden sei. Wir kommen auf unsere grundsätzliche Überlegung zurück: läßt sich diese biologische Funktion abtrennen von der geschlechtlichen Natur als solcher, durch die der Mann und die Frau gekennzeichnet sind? Wenn das der Fall wäre, dann müßte man annehmen, daß sich der Auftrag zur Erhaltung des Menschengeschlechtes auch ohne Geschlechtsverkehr von zwei Ehepartnern auf dem Wege über die künstliche Befruchtung erfüllen ließe. Gerade aber die modernen Vertreter der scholastischen Lehre lehnen diese Konsequenzen kategorisch ab.

PIUS' XII. EHE- UND FAMILIENDOKTRIN ALS BEISPIEL SEINER SOZIALETHISCHEN METHODE

I. Das Problem der sozialetischen Schlußfolgerung

Die ethische Schlußfolgerung ist schon seit *Aristoteles* ein erstrangiges, sogar das erste Problem der Ethik. *Kant* hat wohl am schärfsten und eindringlichsten die wesentliche Bedingung eines sittlichen Imperativs dargestellt: er muß absolut sein, er darf keine weitere Begründung fordern, wie dies in der Kausalordnung der Fall ist, wo man, wie *Kant* meinte, ins Unendliche verwiesen wird. Man käme nie zu einer sittlich verantwortbaren Handlung, wenn man die Motive angeben müßte, aus denen heraus man handelt. Jedes verlange seine Erklärung durch ein weiteres. Man käme an kein Ende. Dies Dilemma ist natürlich zu vermeiden, wenn vom Absoluten Abschied genommen und die sittliche Handlung als eine Motivhandlung wie jede andere definiert und in den Bereich der Psychologie eingeordnet wird. Aber diese sensualistische Denkweise lassen wir hier außer Betracht. Sie ist grundsätzlich unethisch. Sie erklärt eine fundamentale Erfahrung nicht, die wir aus eigenem Erleben in der Definition des Menschen als eines sittlichen Wesens zugrundelegen, daß das Sittliche eben nicht ein nur durch psychologische Betrachtung erfassbarer Vorgang ist, sondern außerhalb der empirischen Kausalkette liegt. Anders wäre Freiheit als echte Wirklichkeit nicht möglich.

Wie aber kommt man zu einer inhaltlich bestimmten absoluten Norm, also zu einem absolut gültigen Motiv, und wie sieht dann der Weg von dieser Norm in die konkrete Wirklichkeit aus? Das ist das zentrale Problem, das jeden Ethiker beschäftigt, der im absoluten Imperativ mehr sieht als einen kategorischen Imperativ.

Die moraltheologischen Forderungen, wie sie in den päpstlichen Verlautbarungen formuliert werden, beinhalten absolute Werte. Sie sind nicht nur allgemeine Verhaltensregeln der intersubjektiven Beziehungen der Menschen, etwa im Sinn der goldenen Regel: „Handle so, wie du willst, daß auch die andern handeln“, in der kantischen Formulierung: „Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne“¹, oder im Sinn der *Hl. Schrift*: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen

¹ Kritik der praktischen Vernunft, nebst Grundlegung der Metaphysik der Sitten, hrsg. v. HEINRICH SCHMIDT, Leipzig 1925, 62.

tun, das tut auch ihr ihnen“². Bei der biblischen Formulierung ist zu beachten, daß sie im Rahmen des umfangreichen Wertdenkens steht, das zur natürlichen und übernatürlichen Ordnung Gottes gehört.

Die Ansprachen *Pius' XII.* sind dadurch gekennzeichnet, daß sie universale Wertprinzipien aussprechen und diese in konkrete Anweisungen für alle möglichen Lebenslagen umformulieren, so daß man den Eindruck gewinnt, hier würden abstraktiv gewonnene Werte unvermittelt in die Ordnung der Erfahrung hineingetragen, also mit rein rationalen Klugheitsüberlegungen verwechselt. Seine ethische und sozialetische Methode soll im folgenden anhand seiner Lehre über Ehe und Familie untersucht werden. Zur präziseren Umschreibung dieser Methode soll kurz auf die zwei hauptsächlichsten logischen Verfahren im Bereich der Ethik hingewiesen werden, soweit sie von einer absoluten Wertordnung und nicht nur vom kategorischen Imperativ oder vom Sensualismus ausgehen.

II. Die phänomenologische Methode

Der Phänomenologe nimmt einen Gegenstand der Erfahrung ins Bewußtsein und analysiert ihn gemäß seiner ideellen Wesenheit. In dieser Weise sieht der Rechtsphilosoph im Recht die absoluten sozialen Werte, die in einer sozial erzwingbaren konkreten Ordnung Gestalt gewinnen sollen. Der Übergang zur Konkretisierung der Normen vollzieht sich im erfahrbaren Wertempfinden der Gesellschaftsglieder. Da die Werte selbst nicht auf abstraktivem Weg gewonnen wurden, sind sie auch nicht auf logischem Wege in die erfahrbare Welt zurückzuführen. Die neokantianische Rechtslehre *Kelsens* unterscheidet sich davon nur dadurch, daß sie das Recht als erzwingbare soziale Norm faßt, ohne irgendwelche ideellen Werte einzubeziehen. Diese werden den Lebensqualitäten zugerechnet, die nicht direkt im Recht impliziert sind.

Bezüglich der Ehe steht nun im Zentrum der Betrachtung des Phänomenologen das Versprechen zweier geschlechtlich differenzierter Menschen zu rückhaltloser und totaler Liebe. Von diesem Phänomen aus werden die weiteren Folgerungen gezogen, daß z. B. jeder der beiden Partner es für seine persönliche sittliche Pflicht erachtet, dem andern treu zu sein. Da das gegenseitige Versprechen gemäß dieser Methode nicht als in einen bestimmten Seinszusammenhang verwoben erkannt werden kann, ist es unmöglich, an eine im Sein begründete Institution zu denken, die von den Partnern gewissermaßen in Dienst genommen wird. In der Idee wird die Ehe zwar als unauflöslich gesehen, aber damit ist über die existente Ehe noch nichts ausgesagt. Das Urteil darüber fällt die Erfahrung. In der sozialen Wirklich-

² Mt 7, 12.

keit ist die Ehe in dieser Sicht zerbrechlich entsprechend der Erfahrung, die jeder in der Ehe macht, so daß, wo keine Liebe mehr ist, auch keine Bindung mehr bestehen kann.

Die Ehe wird in der phänomenologischen Betrachtung durchaus nicht nur als Freundschaftsverhältnis verstanden. Sie hat, wie *Karl Marx* in seiner Kritik des preußischen Ehescheidungsgesetzesentwurfes erklärt, ihre eigene sittliche Substanz³. Man kann über sie nicht mit Beliebigkeit verfügen. „Wer eine Ehe schließt, der macht, der erfindet die Ehe nicht, so wenig als ein Schwimmer die Natur und die Gesetze des Wassers und der Schwere erfindet⁴.“ Die marxischen Äußerungen über das Wesen der Ehe, über ihre sittliche Substanz, ihre innere Wahrheit und Natur treffen sich mit dem, was *Hegel* in dem „an sich“, im „Begriff“ der Ehe sah. Dieses „an sich“, dieser „Begriff“ ist realisierbar. Damit ist aber noch nicht entschieden, ob dieses Zweckvolle und Vernünftige konkret schon existiert. Das, was existiert und sich als Ehe ausgibt oder als Ehe angesehen wird, kann tatsächlich wegen des Fehlens der sittlichen Komponenten in den Ehepartnern dem Wesen der Ehe nicht entsprechen. Diesen idealistischen Gedanken *Hegels* verfolgend, erklärt nun *Marx*, daß eine Ehe auch sterben könne. Wie nach *Hegel* die Weltgeschichte entscheidet, ob ein konkreter Staat noch mit der Idee des Staates übereinstimmt, so kann nach *Marx* der Staat entscheiden, unter welchen Bedingungen eine existierende Ehe aufgehört hat, eine Ehe zu sein⁵.

III. Die abstraktive Methode

Die abstraktive Methode sieht in dem real existenten Gewissen eine naturgegebene Bindung an die seinsgemäßen Normen, die in jedem sittlichen Entschluß impliziert sind. Da das gegenseitige Versprechen zweier geschlechtlich differenzierter Menschen zu totaler Liebe unauflöslich ist, kann das Gewissen, und zwar das existente Gewissen, dieses Versprechen nur im Sinn der Unauflöslichkeit verstehen. Das real existente Gewissen ist von Natur so angelegt, daß es die Wesensbedingungen implizite anerkennt. Im Unterschied zur phänomenologischen Methode wird nicht nur das Wesen der Ehe als Begriff analysiert, sondern zugleich supponiert, daß das real existente Gewissen seiner Natur nach dem Wesen der Ehe gemäß urteilt, sofern es nicht aus irgendeinem Grund verfälscht ist. Das Reden vom irrigen Gewissen weist darauf hin, daß es ein „normales“ Gewissen geben muß, von dem man ebenso Wesensaussagen machen kann wie über die Ehe.

³ KARL MARX, Werke I, Berlin 1961, 149.

⁴ KARL MARX, a. a. O.

⁵ KARL MARX, a. a. O., 150.

Die abstraktive Methode kann darum nicht unterscheiden zwischen der Unauflöslichkeit der Ehe dem Begriff und der Existenz nach.

Die abstraktive Methode ist allerdings nur schlüssig, wenn es gelingt, Wesenserkenntnisse aus der Erfahrung zu gewinnen. Hier liegt das entscheidende Kriterium dafür, inwieweit es möglich ist, universal gültige, „unabänderliche“ reale Normen mit der abstraktiven Methode zu ermitteln. Bei den meisten abstrakten Normen ist „Unabänderlichkeit“ insofern nicht gegeben, als sie analogen Charakter haben, d. h. Generalklauseln darstellen, die ihre verschiedenen Formulierungen im Kontakt mit der wechselnden Erfahrung finden. Für die Unauflöslichkeit der Ehe aber nimmt *Pius XII.* mit der gesamten Tradition an, daß es sich um eine eindeutige Wesenserkenntnis handelt. Ob das gleiche auch für andere Aussagen über Ehe und Familie gilt, ist nicht so einfach zu bejahen.

IV. Die erkenntnistheoretische Grundlage der Ehedoktrin Pius' XII.

Pius XII. ist mit der katholischen Tradition der Überzeugung, daß das Gewissen, das den Menschen zum sittlichen Wesen macht, die von Gott dem Menschen eingeschaffene Instanz ist, die Naturordnung anzuerkennen und dem sittlichen Tun vorzuschreiben. Das Gewissen funktioniert demnach naturgemäß. Der Mensch kann in der sittlichen Handlung diese Funktion niemals ausschalten. Ein gemachtes Versprechen ist darum immer bindend, nicht nur der Idee nach, sondern in der Wirklichkeit des Gewissens. So sehr natürliche Zuneigung und Sympathie zu dem Eheversprechen führen mögen und auch sollen, so ist doch die reale Bindung nicht durch diese Zuneigung bestimmt, sondern vielmehr durch das die Natur oder Institution der Ehe notwendigerweise bejahende Gewissen. In diesem Sinne verstehen sich die Worte *Pius' XII.*: „In der Einheit des Ehebandes erblickt Ihr das Siegel der Unauflöslichkeit. Wohl ist es ein Band, das auf einer Neigung der Natur gründet, doch geht es nicht notwendigerweise aus den Prinzipien der Natur hervor, da es ja durch den freien Willen zustandekommt; der freie Wille der Vertragschließenden vermag es jedoch nur zu knüpfen, nicht aber wieder zu lösen. Das gilt nicht nur für die christlichen Ehen, sondern allgemein für jede gültige Ehe, die irgendwo auf Erden durch das gegenseitige Jawort der Ehegatten geschlossen wurde. Das Ja, das unter dem Antrieb Eures Willens von Euren Lippen kam, schlingt um Euch das eheliche Band und bindet zugleich Euren Willen auf immer. Seine Wirkung ist unwiderruflich . . . Die Einheit Eures beidseitigen Jawortes ist unteilbar; daher gibt es keine Ehe ohne Unauflöslichkeit“⁶. *Pius* beruft sich hierbei auf *Thomas von Aquin*⁷.

⁶ Ansprache an Neuvermählte, 22.4.1942, UG (UTZ/GRONER, Soziale Summe Pius' XII.) 905.

⁷ S. Theol., Suppl. 41, 1; 49, 5.

Wenn das Jawort (und zwar nicht nur begrifflich, sondern real) die Ehe begründet, das nur ein Jawort zur Gemeinschaft auf Lebenszeit sein kann, bleibt den Partnern nur die Verpflichtung, die beiderseitige Hinneigung, die zum Jawort geführt hat, wach zu halten und zu pflegen. *Pius* verweist auf die im Sakrament der Ehe vermittelte Gnade, mit deren Hilfe seiner Meinung nach diese Pflicht erfüllbar ist.

Für *Pius XII.* handelt es sich somit bei der Unauflöslichkeit der Ehe (gemeint immer im Sinn der existenten Ehe) um eine Wesenserkenntnis des ehelichen Kontraktes: „Jene Dauerhaftigkeit und Unauflöslichkeit, die Christi Wille und die geheimnisvolle Bedeutung der Ehe fordern, ist auch von der Natur gewollt⁸.“

Wenn nun der Papst weiterhin die Unauflöslichkeit als eine Erfüllung des Glückstrebens in der Liebe kennzeichnet⁹, so zeigt dies zwar, wie realistisch er die Ehe versteht, andererseits wird diese Aussage vom Empiriker mit dem Hinweis in Zweifel gezogen, daß die Erfahrung diesen Zusammenhang nicht als wesentlich bestätigen könne, da manche Partner nach dem Eheversprechen feststellen, daß sie nicht zueinander passen. Auch das Wohl der Kinder, worauf *Pius* hinweist¹⁰, ist erfahrungsgemäß nicht immer gesichert, wenn die Ehepartner gezwungen zusammenbleiben, während sie sich de facto auseinanderleben. Die Argumente des Empirikers machen zwar keineswegs den sozialetischen Beweis der Unauflöslichkeit der Ehe zunichte, sie sind aber wohl imstande, die These vom unausbleiblichen Glück im Zusammenleben und vom sicheren Glück des Kindes zu erschüttern oder zumindest zu schwächen. Eine rein natürliche Betrachtung der Ehe kann zu keinem anderen Ergebnis gelangen.

Pius verweist nun auf die Gnade, die alle menschlichen Schwierigkeiten zu überwinden vermag, sofern die Ehegatten sich an sie halten und mit ihrer Hilfe ihr Leben als Abbild Christi verstehen. Es entspricht dem Vertrauen *Pius' XII.* auf die allmächtige Wirkung der Gnade, wenn er die empirischen Gegenargumente verhältnismäßig gering einschätzt: „Im übrigen helfen zur Überwindung der vielfachen Prüfungen des ehelichen Lebens vor allem ein lebendiger Glaube und der häufige Empfang der Sakramente. Daraus erwachsen Kraftquellen, von denen sich jene, die außerhalb der Kirche leben, nur schwer eine klare Vorstellung machen können¹¹.“

Das aus der Einordnung in die göttliche Ordnung sich ergebende Glück ist grundsätzlich sittlicher Natur, d. h. es besteht in der Ruhe des Gewissens, die nicht notwendigerweise empirisch als Glück empfunden wird. Die Erfüllung der sitt-

⁸ Ansprache an Neuvermählte, 29.4.1942, UG 917.

⁹ UG 918.

¹⁰ UG 924ff.

¹¹ Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses „Front der Familie“ und des Verbandes der kinderreichen Familien, 26.11.1951, UG 1120.

lichen Forderungen bringt nicht immer jenes Glück, das der Mensch daraus erwartet.

Oft ist allerdings der Mensch selbst an dieser Disharmonie schuld. *Pius* weist auf die Ungeregeltheit der menschlichen Begierden hin, so z. B. in seiner Ansprache an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen Italiens vom 29. Okt. 1951: „Der Ernst und die Heiligkeit des christlichen Sittengesetzes erlauben keine zügellose Befriedigung des sexuellen Instinkts, um so nur auf Lust und Genuß auszugehen; jenes Gesetz erlaubt es vernunftbegabten Menschen nicht, weder was das Wesen, noch was die Umstände der Handlung angeht, sich in solchem Ausmaß unterjochen zu lassen. Der eine oder andere möchte ins Feld führen, daß das Glück in der Ehe dem Genuß der ehelichen Beziehungen ganz parallel laufe. Nein: das Glück in der Ehe entspricht vielmehr genau der Achtung der Gatten voreinander, auch in ihren intimsten Beziehungen; nicht als ob sie als unsittlich verurteilten und ablehnten, was die Natur darbietet und der Schöpfer geschenkt hat, sondern weil diese Achtung und die gegenseitige Hochschätzung, die sie schafft, eines der stärksten Elemente einer reinen und eben dadurch um so zarteren Liebe ist. Widersetzt Euch in Eurer Berufstätigkeit, soviel Ihr könnt, dem Ansturm dieses ausgeklügelten Hedonismus, der seelischer Werte bar und deshalb christlicher Eheleute unwürdig ist. Zeigt, daß die Natur ganz gewiß das instinktive Verlangen nach Genuß gegeben hat und es in der gültigen Ehe billigt, aber nicht als Zweck in sich selbst, vielmehr letztlich für den Dienst am Leben. Verbannt aus Eurem Innern jenen Kult des Genusses und tut Euer Bestes, um die Verbreitung einer Literatur zu verhindern, die meint, die Vertraulichkeit des Ehelebens bis in alle Einzelheiten beschreiben zu sollen unter dem Vorwand, aufzuklären, anzuleiten und zu beruhigen. Um die zarten Gewissen der Eheleute zu beruhigen, genügen im allgemeinen der gesunde Menschenverstand, der natürliche Instinkt und eine kurze Unterweisung über die klaren und einfachen Grundsätze des christlichen Sittengebotes . . . Unsere Unterweisung hier hat nichts zu tun mit Manichäismus oder Jansenismus, wie manche glauben machen wollen, um sich selbst zu rechtfertigen. Sie ist nur eine Ehrenrettung der christlichen Ehe und der Persönlichkeitswürde der Ehegatten¹².“

Das wahre menschliche Glück kann nur durch Angleichung an die absolut geltenden sittlichen Normen gefunden werden. Dies folgt aus dem Wesen des Gewissens, das seine Funktion, im Dienst dieser Normen zu stehen, ebensowenig verleugnen kann, wie die theoretische Vernunft sich jemals vom Kontradiktionsprinzip zu entfernen vermag (individuelle Fälle des Irrsinns ausgenommen).

Aus diesem Grund kann sich *Pius* logischerweise nicht dafür erklären, daß ein gemachtes Eheversprechen seine Gültigkeit verliert wegen der Schwierigkeiten,

¹² UG 1098-1101.

denen es in der Realisierung begegnet. Es kann nicht in der Rückschau, weil die geschichtliche Entwicklung das erhoffte Glück nicht gebracht hat, als ungütig betrachtet werden. Das Versprechen verpflichtet aus seinem Wesen heraus das Gewissen über alle dunklen Erfahrungen hinweg und auch unbesehen der möglichen Unklugheiten, die beim Abschluß des Ehevertrages mit im Spiel gewesen sein mögen. Für *Pius* gibt es keine Flucht vor der metaphysisch begründeten Ordnung. So hart diese Ordnung sich im geschichtlichen Raum auswirken mag, man kann neben ihr nicht von einer „Notordnung“ sprechen, gemäß der die Ehescheidung zugänglich sein sollte und auf die Gott Rücksicht nähme¹³. Den Einwand, daß gewisse Opfer vom einzelnen unmöglich gebracht und darum von ihm auch nicht gefordert werden können, weist *Pius* zurück. Er beruft sich auf das Konzil von Trient, das den *hl. Augustinus* zitiert: „Gott befiehlt nichts Unmögliches; er ermahnt vielmehr, während er befiehlt, zu tun, was du kannst, und um das zu bitten, was du nicht kannst, und er hilft, daß du kannst¹⁴.“

V. Das Problem der Einbeziehung biologischer Erkenntnisse in die Ethik der Ehe

Die Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe ruht auf der Annahme der Verquickung von Personalität und Geschlechtlichkeit, d. h. auf der Lehre des Schöpfungsberichtes, daß die Person geschlechtlich als Mann und als Frau unterschieden ist, so daß die geschlechtliche Liebe eine Schenkung von Person zu Person und damit zeitlich unteilbar sein muß.

Dieser bio-psychische Ansatzpunkt ist nun auch für die weitere Entfaltung der Ehemoral maßgebend. Es darf daher nicht befremden, daß *Pius XII.* mit der Tradition die Ehezwecke auf dieser Erkenntnisbasis darstellt, d. h. als ersten Ehezweck die Zeugung und als zweiten die gegenseitige Liebe bezeichnet. Erneut tritt hier die metaphysische, d. h. auf dem Weg der Abstraktion gewonnene Wesenserkenntnis zutage. Nicht der psychische Vorgang des ehelichen Aktes, sondern seine Einordnung in einen gottgewollten Seinszusammenhang¹⁵ steht im Vordergrund des

¹³ Vgl. HELMUT THIELICKE, *Theologische Ethik*, III. Bd., 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964, 698, Nr. 2521: „Die Annahme der Ehescheidung wird im Neuen Testament mit der ‚Herzeshärtigkeit‘, also mit dem de-facto-Zustand des Menschen zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht, begründet. Sie beruht somit auf einer Notordnung, in der Gott – ohne die Normativität seiner eigentlichen Schöpfungsintention in Frage zu stellen – Rücksicht auf den realen Zustand des Menschen und seiner Weltwirklichkeit nimmt. Diese Einbeziehung der konkreten Wirklichkeit in die Geschichte Gottes mit dem Menschen gab uns das Recht, auch die anthropologischen Wandlungen im Verständnis der Individualität und des menschlichen Eros hinsichtlich ihrer theologischen Affinität in jene konkrete Wirklichkeit einbeschlossen zu sehen, auf die Gott Rücksicht nimmt.“

¹⁴ Conc. Trid., sess. 6, cap. 11; *Denzinger* n. 804. – St. Aug., *De natura et gratia*, cap. 43, n. 50; *Migne* PL XLIV 271. Vgl. UG 1077.

¹⁵ Vgl. besonders UG 1072.

Denkens. Man hat in diesem Vorgehen eine irrtümliche Verknüpfung mit der mittelalterlichen Biologie gesehen, dies zumal im Hinblick auf die Äußerungen *Pius XII.* über die soziale Stellung der verheirateten Frau, ihre Einbindung in die enge Häuslichkeit, wo es nur darum geht, das Heim zu hüten, in dem die Kinder erzogen werden. Die Polemik gegen die biologische Bestimmung der Ehezwecke, von der aus *Pius* die Frage der Geburtenkontrolle und der Eugenik behandelte, entbrannte dann später nach der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ *Pauls VI.* mit erneuter Heftigkeit. Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat von der strengen metaphysischen Betrachtung insofern Abstand genommen, als es mehr das psychische Moment der gegenseitigen Liebe ins Blickfeld rückte. Doch kann man in keiner Weise von einem Abschied von der alten Metaphysik der Geschlechter sprechen. Allerdings ist damit nicht mehr Klarheit in der Abstufung der Ziele gewonnen worden.

Gewiß war bislang die Ehemoral in manchen Punkten sehr stark von der mittelalterlichen Biologie geprägt. Aber dies berührt nur Randprobleme, jedenfalls nicht die Frage, ob die geschlechtliche Differenzierung ihrem Wesen gemäß auf die Zeugung ausgerichtet ist. Allerdings wirft diese Sicht eine Reihe von schweren moraltheologischen Fragen auf, da der Naturtrieb der geschlechtlichen Liebe nicht einfach nur als Trieb zur Zeugung erklärt werden kann. *Pius XII.* sieht in der Preisgabe der metaphysisch begründeten Ordnung keine Lösung der Konflikte der Ehezwecke. Er weiß zwar mit der Tradition darum, daß diese Ordnung gestört ist, d. h. daß im Menschen die sittliche Entscheidung für diese Ordnung und das erfahrbare, zeitliche Glück oft auseinanderfallen. Und er weiß, daß der einzelne für diese Diskrepanz nicht verantwortlich ist, daß hier vielmehr die Erbsünde im Spiel ist, die die ganze Menschheit getroffen hat. Dennoch verbleibt *Pius* bei der „natürlichen“, d. h. abstraktiv erkannten Ordnung und legt die Last, die aus der Menschheitsgeschichte, d. h. aus dem ersten Sündenfall stammt, dem einzelnen auf. Für ihn gilt nach wie vor die metaphysische Ordnung als Ordnung Gottes. Sein entscheidendes Gegenargument ist überall der Hinweis auf die Gnade¹⁶.

Es ist hier nicht der Ort, diese Äußerungen kritisch zu beurteilen. Man müßte die gesamte Kontroverse besprechen, die im Anschluß an die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ geführt wurde. Wie ersichtlich, handelt es sich zutiefst um ein erkenntnistheoretisches und ein grundlegend ethisches Problem: 1. ob die abstrakte Erkenntnis real gültig ist, 2. wenn dies der Fall ist, inwieweit die auf diesem Wege gewonnene metaphysische Erkenntnis noch im Zustand der gefallenen Natur normativen Charakter besitzt. Die zweite Frage erfordert eine grundsätzliche Erklärung des Verhältnisses von Natur und Gnade. *Pius* bejaht jedenfalls beide Fragen,

¹⁶ Vgl. bes. den Text zu Fn. 14.

sowohl die nach der realen Gültigkeit metaphysischer Erkenntnis als auch die nach dem normativen Charakter. Er tritt für den Heroismus der christlichen Moral ein mit dem Hinweis auf die allmächtige Gnade.

VI. Die erkenntnistheoretische Grundlage der Lehre Pius' XII. von der Familie

Im Unterschied zur Lehre von der Ehe steht der Traktat der Familie mehr im Zeichen empirischer Erkenntnis. Daß die Familie die Urzelle der Gesellschaft ist, wird aus einer vorwissenschaftlichen Erfahrung, wie wir sie bei *Aristoteles* finden, aufgewiesen. Die Familie ist einfach da, sie existiert. Und aus ihr entsteht im Zuge der Entfaltung die umfassende Gesellschaft bis zum Staat. Diese Sicht ist keine metaphysische, sondern eine kausale Erklärung der Familie: „Die Familie ist der Ursprung der Gesellschaft. Wie der menschliche Leib aus lebendigen Zellen zusammengesetzt ist, die nicht bloß nebeneinanderstehen, sondern durch ihre inneren und beständigen Beziehungen zueinander ein organisches Ganzes bilden, so wird auch die Gesellschaft nicht durch ein Aneinanderhäufen von Individuen gebildet, von verstreuten Einzelwesen, die einen Augenblick auftauchen, um dann wieder zu verschwinden, sondern durch die wirtschaftliche Gemeinsamkeit und die sittliche Zusammengehörigkeit der Familien, welche die kostbare Erbschaft ein und desselben Ideals, derselben Kultur, desselben religiösen Glaubens von Geschlecht zu Geschlecht weiterreichen und so den Zusammenhang und die Fortdauer der gesellschaftlichen Bande sichern¹⁷.“

Der Papst hätte einen metaphysischen Zugang zur Familie finden können. Er hätte diesen leicht ermittelt aus seiner Lehre von der Ehe als dem von der Natur und somit von Gott bestimmten Ort der Zeugung von Nachkommenschaft und deren Erziehung zum ganzen Menschen, also auch zum Bürger. Dieser nicht ausgesprochene Rückgriff auf das metaphysische Wesen der Ehe liegt aber immerhin latent den Ausführungen *Pius' XII.* zugrunde, worauf die Begründung des erst-rangigen Elternrechts auf die Erziehung der Kinder hinweist¹⁸.

VII. Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt für den Nachweis der väterlichen Autorität

In der Frage nach der Autorität in Ehe und Familie möchte *Pius* es als eine Wesensforderung sowohl der Ehe wie der Familie ansehen, daß dem Mann die Autorität zugesprochen wird. Er stützt sich hierbei einerseits auf die Aussagen des

¹⁷ UG 1147.

¹⁸ Vgl. z. B. UG 1610.

Apostels *Paulus*, die, wie man weiß, in engem Zusammenhang mit der damaligen Kultur stehen, andererseits auf die biologische und psychologische Annahme von der Überlegenheit des Mannes über die Frau: „Dem Mann eignet der Vorrang in der Einheit, die Körperkraft, die für die Arbeit nötigen Gaben, womit er den Unterhalt der Familie erwerben und sicherstellen soll. Zu ihm wurde ja gesagt: ‚Im Schweiß deines Angesichtes wirst du dir dein Brot verdienen!‘ (Gen. 3, 19). Der Frau hat Gott vorbehalten die Leiden der Geburt, die Beschwerden des Stillens und der ersten Erziehung der Kinder¹⁹.“

In diesem Gedankengang zeigt sich von neuem die erkenntnistheoretische Problematik, inwieweit es vertretbar ist, aus der biologischen Konstitution des Mannes Wesensaussagen zugunsten seiner Autorität in Ehe und Familie zu gewinnen. *Pius XII.* nimmt dies unbedingt an. Es ist aber zu beachten, daß diese (vielleicht vermeintliche) Wesenserkenntnis nicht mehr auf dem gleichen abstraktiven Niveau steht wie jene von der grundsätzlichen Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und den daraus unmittelbar gezogenen Schlüssen auf die Ehe.

Wenn die Ehe eine Institution sein soll, die im dargelegten Sinn nicht identisch ist mit der Liebeserklärung, dann wird man in ihr wie in jeder sozialen Institution eine Autorität annehmen müssen. Wenn Gott die Ehe als Institution gründet, heißt dies also, daß er in ihrem Schoß zur Erhaltung des Gemeinwohls eine Entscheidungskompetenz kreiert. *Pius XII.* findet im Anschluß an die Tradition diese Entscheidungskompetenz im Mann. Die deutschen Bischöfe haben sich ganz im gleichen Sinn für die Erhaltung des männlichen Entscheidungsrechtes in Ehe und Familie im bürgerlichen Recht, also gegen die Gleichstellung von Mann und Frau in Ehe und Familie eingesetzt.

Es stellt sich aber auch hier wie im Problem der Hierarchie der Ehezwecke, und zwar hier noch eindringlicher, die Frage, ob diese abstrakte Betrachtung ausreicht, die ganze Wirklichkeit einzufangen. Es gibt Grenzfälle, wo die Autorität des Mannes zum Nachteil sowohl der Frau wie der Kinder auszuarbeiten scheint. Das Argument, daß dem Mann die Entscheidungskompetenz zufällt, weil er aufgrund seiner Konstitution der Familie den Lebensunterhalt besorgt²⁰, ist nicht durchschlagend, da auch die häusliche Arbeit der Frau und Mutter einen wirtschaftlich nicht zu übersehenden Faktor darstellt, der unter Umständen gleich hoch anzuschlagen ist wie das Einkommen des Mannes, von jenen Fällen, in denen die Frau außerhalb der Familie selbst im Wirtschaftsprozeß tätig ist, ganz abgesehen; darin sieht *Pius* übrigens eine Gefahr für die Erziehung der Kinder und für die hierarchische Struktur der Familie²¹.

¹⁹ UG 1163.

²⁰ Vgl. UG 1163.

²¹ UG 1158.

Bei aller Anerkennung dieser aus der Empirie gewonnenen Gegenargumente wird man der These des Papstes die innere Stringenz der Beweisführung nicht abstreiten können: die Ehe als Institution, darauf aufbauend die Familie als Institution mit der notwendigen Implikation einer institutionellen Autorität. Diese kann, wenn sie wirklich institutionell sein soll, nicht aus dem rein empirischen Faktum der Superiorität irgendeines Partners kommen, sonst könnte unter Umständen auch das widerspenstige Kind seine usurpierte Autorität als legitim betrachten. Die vielleicht offene Frage könnte darum nur lauten, ob es legitim ist, aus der physisch-psychischen Überlegenheit des Mannes auf dessen gottgewollte Entscheidungskompetenz zu schließen. Sofern diese „naturgegeben“ ist, ist der Schluß möglich; „naturgemäß“ müßte aber dann im metaphysischen Sinn verstanden werden, analog zu dem Gebrauch von Natur, wenn wir von der menschlichen Natur sprechen. Die Frage spitzt sich also auf das Problem zu, ob der Mann im strengen Sinn „von Natur“ der Überlegene ist. Bis jetzt konnten jedenfalls Biologie und Psychologie keinen Gegenbeweis liefern. Die Tatsache, daß die Frau ebensogut wie der Mann in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik tätig werden kann, ist kein Gegenargument, da es nicht auf die äußere Beschäftigung ankommt, sondern auf die Frage, inwieweit die in der Ehe und Familie lebende Frau ihrer physisch-psychischen Konstitution nach sich geborgen weiß in einer – ohne Zweifel von Liebe getragenen – Unterordnung unter den Mann, oder ob sie es gesamtheitlich konstitutionell (einschließlich ihres natürlichen Wertempfindens) als normal betrachtet, Herr im Hause zu sein. Der Empiriker wird einwenden, daß es der Frau gar nicht darauf ankomme, Herr im Hause, sondern einzig dem Mann gleichgestellt zu sein. Dies Argument kann *Pius* allerdings nicht anerkennen, weil es davon ausgeht, daß Entscheidungskompetenz mit ihrem Gebrauch identifiziert wird, vor allem mit ihrem Gebrauch, wie wir ihn im bürgerlichen Leben kennen. Die Entscheidungskompetenz ist jeweils entsprechend der Gesellschaft oder Gemeinschaft, in der sie beschlossen ist, anzuwenden. In der Ehe ist sie mit der moralischen Verpflichtung verknüpft, möglichst das Einvernehmen mit dem Partner zu suchen, so daß diesem die Entscheidung rational erscheint und somit von ihm mitverantwortet werden kann. In diesem Sinn verstanden die deutschen Bischöfe ihr Eintreten für das männliche Entscheidungsrecht in Ehe und Familie²². Ob allerdings diese naturrechtliche Ordnung unbedingt auch positivrechtlich formuliert werden muß, ist eine andere Frage, dies vor allem deswegen, weil das positive Recht die moralischen Verpflichtungen, die den Gebrauch der Autorität begrenzen, nicht vollständig zu kontrollieren vermag.

²² Vgl. ALBERT ZIEGLER, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie, Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau, Sammlung Politeia XI, Heidelberg 1958.

VIII. Die wirtschaftliche Einheit der Familie

Wenn es schon nicht so leicht ist, auf dem Weg der Abstraktion aus bio-psychologischen Daten eindeutig und universell die Entscheidungskompetenz des Mannes in Ehe und Familie nachzuweisen, dann wird derjenige, der diese ohne Zweifel der menschlichen Ratio einzig entsprechende Erkenntnisweise verteidigt, doch nur mit größter Vorsicht und Zurückhaltung universal gültige Strukturnormen aufstellen, wo man sich der konkreten Welt mit ihren vielfältigen Situationen nähert. *Pius XII.* verteidigt den bäuerlichen Familienbetrieb²³, er tritt um der Familie willen für die Erhaltung der handwerklichen Betriebe ein²⁴, er fordert Familieneigentum um ihrer Unabhängigkeit und ihrer Selbstsicherung willen²⁵, er möchte die staatliche Sozialpolitik mehr auf die Familie als auf das Individuum ausgerichtet sehen²⁶.

Der Wirtschafts- und Sozialpolitiker wird hier manche Einwände vorbringen. Zu oft erweist sich das Familienunternehmen gerade deswegen als unwirtschaftlich, weil es um der alternden Eltern willen, die ihre Existenzgrundlage verlieren würden, nicht rechtzeitig an die junge Generation weitergegeben werden kann. Auch wirkt sich de facto die Last, die auf den Jungen ruht, die ihre Eltern unterhalten müssen, nicht gerade zugunsten des Familiensinnes aus. In jenen Familien, in denen jedes Glied individuell durch die berufliche oder staatliche Altersversicherung zukunfts gesichert ist, ist das geistige Familienband oft fester. Dazu kommt, daß, wie soziologische Erhebungen beweisen, die Eltern selbst sich nicht gern von ihren Kindern unterhalten lassen wollen. Nicht zuletzt ist auch an den Streit der Kinder bei der Verteilung der Erbschaft zu denken. Die Zerstückelung des ursprünglichen Familiengutes, auch die eines produktiven Familieneigentums ist an der Tagesordnung. Wo dies nicht der Fall ist, wird derjenige, der den Betrieb übernimmt, so vor allem im bäuerlichen Betrieb, mit fast untragbaren Abzahlungspflichten belastet. Schließlich fällt auch die Geldentwertung ins Gewicht, in deren Folge eine ungerechte Entgeltung derer, die in längerem Zeitraum abgefunden werden, unvermeidlich ist.

Wenngleich *Pius XII.* ausdrücklich erklärt, daß er keinen Rückzug in die patriarchalische Wirtschaftsweise proklamieren will²⁷, und in der Befürwortung des bäuerlichen Familienbetriebes vom „wirtschaftlich ergiebigen“ Betrieb spricht²⁸, so bringt er doch die moralischen Vorteile, die sich aus dem Familienunternehmen ergeben könnten, nicht ausreichend mit der sozialen und vor allem soziologischen

²³ UG 5644.

²⁴ UG 5759.

²⁵ UG 6227.

²⁶ UG 4758.

²⁷ UG 5759.

²⁸ UG 5644.

Wirklichkeit in Beziehung. Andererseits kann er als Hüter der Moral in der Gesellschaft nicht einfach vor der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung kapitulieren, wo diese eine gesunde Gesellschaftsmoral in Gefahr bringen könnte. Die Familie ist nun einmal die Stätte, in der zuallererst die sozial-sittlichen Werte geschaffen werden. Die Erhaltung der Gesellschaftsmoral hängt zu einem wesentlichen Teil von der inneren Geschlossenheit der Familie ab. Der Sozialpolitiker wird daher diese Wert-Werkstätte nicht übersehen dürfen. Selbstverständlich wird eine rein institutionelle Hilfe zugunsten der Familie, sei es im Konsum-, sei es im Produktivsektor, die Familienmitglieder nie auf das sittliche Niveau heben können, das *Pius XII.* in der Familie verwirklicht sehen möchte. Wenn auf seiten der Gesellschaftsglieder nicht ein erneuerter Familiensinn ersteht, sind die auf die Erhaltung der Familie als Institution gerichteten Hilfeleistungen wirkungslos. Aus diesem Grunde wurde *Pius* nicht müde, in seinen Ansprachen die sittlichen Normen den Familien vor Augen zu halten.

IX. Das Fazit

Aus den dargestellten Gedanken erweist sich erneut der enge Zusammenhang zwischen den abstraktiv gewonnenen Strukturnormen und den moralischen Imperativen. Die Unauflöslichkeit der Ehe ist eine Strukturnorm, sie verlangt aber zugleich das beständige Bemühen um die Erhaltung des Liebesbandes. Die Autorität in Ehe und Familie ist ebenfalls eine Strukturnorm, sie bedarf zu ihrer Verwirklichung des gegenseitigen Einvernehmens der Ehepartner und Eltern. Die Familie ihrerseits ist eine Strukturnorm der Gesellschaft insgesamt, sie kann aber nur aktualisiert werden durch die sittliche Anstrengung im Sinn der Einheit des Familiensinnes.

Mit anderen Worten: das naturrechtliche Denken, dem *Pius XII.* verpflichtet ist, fordert von der Gesellschaft und nicht zuletzt auch vom Staat Einsicht in die Bedeutung der sittlichen Erneuerung, die ihrerseits aber nicht individualisiert ist, sondern sich auswirkt in den naturgegebenen, abstraktiv erkannten sozialen Strukturen, d. h. „naturrechtlichen“ Institutionen.

DIE CHRISTLICHE KONZEPTION
DER PLURALISTISCHEN DEMOKRATIE
(Einführung in die Problematik)

Die beiden extremen Modelle der Demokratie

Nachdem durch den Ausgang des Zweiten Weltkriegs der Faschismus und der Nationalsozialismus überwunden waren, beschäftigte sich die politische Wissenschaft in einer beinahe nicht mehr zu übersehenden Menge von Literatur mit der Frage, wie eine Demokratie aussehen muß, um ein für alle Male die Diktatur zu überwinden. Zwei Modelle sind hierbei in der Diskussion herausgestellt worden, das eine ein rein technologisches, das andere ein weltanschaulich orientiertes, nämlich das Demokratiemodell der offenen Gesellschaft einerseits, das Demokratiemodell des Neomarxismus andererseits.

Das *Demokratiemodell der offenen Gesellschaft* fußt auf der These des absoluten Wertpluralismus. Der Staat und mit ihm die Politik sollten auf völlig wertneutralem Boden stehen. Das heißt: Der Staat sollte grundsätzlich keine Weltanschauung, keine bestimmte Moral und auch keine bestimmte Religion vertreten. Als einziger Wert sollte die freie Meinungsäußerung und die freie Entwicklung der Persönlichkeit bestimmend sein. Freiheit ist dabei verstanden als Freiheit von gesellschaftlichem Zwang, solange nicht die Freiheit der anderen beschränkt wird. Diese Theorie sieht darum auch ab von jedem Wertkonsens. Es genügt, die Freiheit der Individuen so einander zuzuordnen, daß keines durch die Handlungsweise des andern in seiner Freiheit beeengt wird. Die Politik hat demnach kein sittliches Ziel, sie ist in sich weder gut noch schlecht. Sie ist nur richtig oder nicht-richtig, je nachdem sie die freie Äußerung aufrechterhält oder sie unterdrückt. Freiheit ist also in diesem Verständnis Willkür, insofern über die Wertordnung des einzelnen nicht geurteilt wird. Zwar wird nicht erklärt, daß der einzelne Mensch ohne Werte und ohne Moral existiere. Im gesellschaftlichen und vor allem im politischen Raum dagegen wiegt jede Moral und jede Weltanschauung gleich viel, nämlich eine Stimme in der politischen Auseinandersetzung. Der einzige Konsens dieser Demokratie besteht demnach darin, daß man sich allgemein zur Freiheit bekennt. Die Theorie der Gewaltenteilung ist neu formuliert durch die Idee, daß Gewalt überhaupt nur noch Freiheitsausgleich zu erzeugen hat. Daher hat man sogar versucht, das Recht auf Revolution staatsrechtlich zu formulieren. Das Modell des poli-

tischen Menschen sollte eine Nachbildung des homo oeconomicus der perfekten Konkurrenz sein.

Wenn zu dieser formalen rechtsstaatlichen Konzeption der Demokratie soziale Elemente hinzugefügt wurden, wie z.B. Gerechtigkeit, Gleichheit, Solidarität, dann auch hier ohne bestimmte Wertvorstellungen vom Menschen, von seinem Ziel, seiner sittlichen Bindung, ohne gesellschaftliche Strukturprinzipien wie z.B. jene von Ehe, Familie, sittlicher Struktur der Schule. Zu dem Begriff der Freiheit vom Zwang kam lediglich der Begriff der Hilfe, Freiheit positiv entwickeln zu können. Die sozialen Ziele sollten also nicht nach irgendwelchen vorgeordneten Werten bestimmt werden, sondern einzig im Sinne von materiellem Ausgleich, um die Nutzung der Freiheit allen zu ermöglichen.

Es handelt sich also auch hier um eine rein formale Bestimmung der politischen Ziele. Man verbleibt darum immer noch auf dem *Rousseauschen* Modell. Der Liberalismus hat lediglich eine Nuance im Sinne der Gleichheit erhalten. In beiden Fällen bedeutet Moral und Lebensauffassung das, was die Mehrheit darunter versteht.

Gemäß der *neo-marxistischen Konzeption* kann Freiheit nur in einem bestimmten Welt- und Gesellschaftsbild gedacht werden. Das Welt- und Gesellschaftsbild ist bestimmt durch den historischen und dialektischen Materialismus. Das heißt, Freiheit kann es nur geben in der geschichtlichen Entwicklung, deren Sinn durch intersubjektive Kommunikation und kritische Reflexion erfaßt wird. Es ist also nicht ein theoretisch orientierter Geist, der sich die Weltanschauung selbst in persönlicher Erkenntnis erarbeitet, sondern nur die in der Kommunikation mit der Mitwelt lebende, dialektisch mit ihr opponierende, praktisch auf die Bewältigung des Augenblicks eingestellte Vernunft. Freiheit zu denken ohne diesen gesellschaftlichen Zusammenhang hieße, gemäß dem Marxismus, sich von der Realität trennen, sich entfremden und eine Superstruktur aufbauen. Wer Freiheit nur denkt als eine der Gesellschaft vorgegebene, übergeordnete Kompetenz, denkt idealistisch, nicht realistisch. Das Demokratiemodell ist das der allumfassenden Solidarität, der vollkommenen Integration des Einzelmenschen in die Gesellschaft. Zwang kann diese Integration gemäß dem Marxismus deswegen nicht genannt werden, weil ohne sie der Mensch die Freiheit verlieren würde. So kommt man logischerweise zur herrschaftslosen Gesellschaft, zum emanzipierten Menschen, der keinem Zwang mehr unterworfen ist.

Ob diese Modelle sich verwirklichen lassen, wurde bis dahin noch nicht diskutiert. Es wurden lediglich die sozialphilosophischen Konsequenzen dargestellt, die sich aus den verschiedenen Freiheitsbegriffen ergeben.

Gibt es zwischen diesen beiden Modellen ein Modell der Demokratie von der christlichen Lebensauffassung aus? Es mag überraschend kommen, wenn ich sage,

daß es kein christliches Modell gibt. Das Christentum ist keine Lehre von Modellen. Es ist ein Lehrgebäude, das bestimmte menschliche Werte darbietet, aus denen sich für die Wirklichkeit Konsequenzen ergeben in der Weise, daß man für die politische Praxis unterscheiden kann zwischen den verschiedenen Stufen der Dringlichkeit. Die Wertskala zusammen mit dem realistischen Menschenbild des Christentums weisen auf Grundstrukturen der gesellschaftlichen Organisation hin, die zu verwirklichen sind, wenn man auf weite Sicht nicht den Boden der Wirklichkeit verlieren will. Das christliche Denken hat seine eigene Logik, die nicht vergleichbar ist mit der Logik des liberalen oder des marxistischen Demokratie-modells. Der Grund hierfür liegt in der eigenen Auffassung des Christen von dem, was man als theoretische und praktische Erkenntnis zu bezeichnen hat. Das heißt, der Christ ist der Überzeugung, daß es eine Natur des Menschen gibt, die erkenntnismäßig als die Geschichte transzendierende Wesenheit irgendwie erfassbar ist und die darum als Norm praktischer Beurteilung von geschichtlich Gewordenem und Geschaffenem zu dienen vermag, so sehr diese Natur, gemeiniglich mit dem Begriff „Würde des Menschen“ ausgedrückt, abstrakt nur sehr schwer und konfus ausdrückbar sein mag.

Bevor wir auf die christliche Sicht eingehen, sei kurz auf die Frage eingegangen, welche praktischen Konsequenzen die beiden extremen Modelle in der politischen Wirklichkeit haben.

Das liberale Demokratiemodell in der politischen Wirklichkeit

An sich ist das liberale Modell sehr attraktiv. Denn darin ist der Mensch autonom, er kann seine persönlichen Ziele bestimmen, wie er das für gut hält. Es ist niemand, der ihm sagt, was gut und was schlecht ist. Er ist selbstverantwortlich. Er hat sich lediglich insoweit vor der Gesellschaft zu verantworten, als er die Ordnung stört. Moralische Normen im Sinn von allgemeinverbindlichen, den Willen des einzelnen bindenden und von ihm unabhängigen Verhaltensnormen gibt es nicht. Der einzelne mag für sich persönlich solche Normen anerkennen, er wird sie aber niemals als gesellschaftliche Normen vertreten können. Er mag sie in der Politik vertreten, doch immer mit der Reserve, daß sie den Beifall der Gesellschaftsglieder finden. Ein rechtlicher Zwang ist demnach für diese Normen ausgeschlossen. Dies heißt z. B. für die rechtliche Ordnung von Ehe und Familie, daß es keine grundsätzlich richtige Definition der Ehe und ihrer Aufgabe in der Gesellschaft gibt, daß die Rechtsordnung vielmehr dem Wertempfinden der Gesellschaftsglieder folgt, daß es auch möglich wäre, daß die Ehe eines Tages aus einem Vertrag zeitlich unbegrenzter Lebensgemeinschaft zu einem Vertrag auf Zeit werden könnte. Einzig solche Normen, die direkt mit der Existenz des Mit-

menschen und seiner freien Entfaltung zusammenhängen, sind als allgemeingültig zu nennen. In diesem Sinn wird vom liberalistischen Modell aus der Mord, der Kannibalismus und ähnliches als allgemein verbindliche Verbotsnorm anerkannt. Wie gering allerdings der allgemeinverbindliche Charakter dieses Verbots ist, hat die Diskussion über den Abortus gezeigt. Die liberalen Demokraten haben die Ansicht vertreten, daß man die Frage des Abortus dem Wertempfinden der Mutter anheimstellen solle. Im letzten Grund hat eben die liberale Vorstellung der Demokratie überhaupt keine absolut gültigen Werte. Sie stützt sich für den Charakter der Allgemeinverbindlichkeit auf die *hic et nunc* gültige Gesellschaftsmoral. Wohin die Gesellschaft steuert, darf strenggenommen den Liberalen nicht kümmern, wenn nur immer das freiheitliche System funktioniert im Sinn der Willkür, die nur durch die Willkür des andern begrenzt ist.

Das System kann allerdings nur solange funktionieren, als die Gesellschaftsglieder die Freiheit als höchsten und einzigen Wert anerkennen. In dem Augenblick, da mit der Freiheit zugleich auch eine Forderung nach Hilfe zur freien Entfaltung verstanden wird, da also die gleiche Chance nicht nur die gleiche Willkürchance darstellt, sondern die gleiche Chance, das Gleiche wie der andere tun zu können und in der gleichen Weise wie er die Lebenserwartungen erfüllt zu sehen, in diesem Augenblick fehlt dem liberalen Demokratiemodell der Boden der Verwirklichung. Gleichheit ist mit dem liberalen Verständnis von Freiheit nicht vereinbar. In der politischen Wirklichkeit führt darum das liberale zwangsläufig zum neo-marxistischen Demokratiemodell, d. h. zu der marxistischen Teilhabe-Freiheit.

Das marxistische Demokratiemodell in der Wirklichkeit

Es ist zunächst klar, daß der Marxist in keiner Weise mit Vertretern des liberalen Modells zusammenleben kann, noch will. Die idealistische Entfremdung muß gemäß marxistischer Auffassung überwunden werden. Der Marxist spricht darum von der Systemveränderung. Diese ist unter Umständen auch mit Revolution und konsequenterweise auch mit Terroraktionen zu bewirken.

Wenn es nun dem Marxisten gelingt, das liberale System, das er auch Kapitalismus nennt, zu überwinden, dann fragt es sich, wie dann die von ihm gestaltete gesellschaftliche und politische Wirklichkeit aussieht. Auch hier stellt sich als erste Frage: Sind die Bedingungen in den Menschen erfüllt, um die sozialistische Gesellschaft auf Dauer zu begründen? Ohne Zweifel nicht. Aber, und das ist die Antwort des Sozialismus, die Menschen müssen zunächst dazu erzogen werden. Der Sozialismus hat ein solches Erziehungsprogramm, weil er eine für alle gültige Wertordnung hat. Hier liegt der Vorsprung des marxistischen Modells gegenüber dem liberalen. Gemäß dem marxistischen Modell kann man den dazu nötigen Menschen

formen und erziehen. Gemäß dem liberalen Modell gibt es eine solche Erziehung nicht. Selbst die Erziehung, im eigentlichen Sinne verstanden, zur Freiheit liegt nicht im System. Die Freiheit wird einfach als Wunsch der Menschen vorausgesetzt.

Wenn man aber von Erziehung spricht, dann spricht man zugleich von Macht. Die sozialistische Gesellschaft braucht also Macht, wenigstens solange, bis alle mit Fleisch und Blut Sozialisten sind. Und dann noch braucht sie Macht, damit sie es bleiben. Sonst würde der Mensch irgendwann seinem persönlichen Freiheitsdrang Luft machen. Mit diesem natürlichen Freiheitsbewußtsein verbindet sich das Eigeninteresse. Irgendwann wird darum das Eigeninteresse mit dem Gesamtinteresse in Konflikt geraten. Diesen Konflikt zu unterbinden, bedarf es der Macht. Die herrschaftsfreie Gesellschaft ist darum nicht zu verwirklichen.

Dies gilt auch von jenem sozialistischen Modell, das in der Wirtschaft den Unternehmen eine gewisse Autonomie gewährt. Die Übereinstimmung von Individualinteresse und Gemeininteresse braucht eine zentrale Gewalt.

Der christliche Standpunkt

Das marxistische Modell ist für den Christen unannehmbar. Dem Freiheitsbegriff fehlt eine wesentliche Note: der vorstaatliche Charakter. Wenngleich auch der Christ der Überzeugung ist, daß alle sittlichen und geistigen Kräfte in die Gesellschaft integriert werden müssen (soziale Natur des Menschen), so kann die Freiheit doch nicht von einer sozusagen „fertigen“ Menschheitsgeschichte her begriffen werden. Die Freiheit ist in letztem Entscheid Gott verpflichtet und von hier aus der Gesellschaft. Die Gesellschaft kann darum die Freiheiten nicht organisieren, als seien sie Freiheiten aus der Gesellschaft. Sie muß vielmehr die Integration in der Weise vornehmen, daß die transzendente Fundierung der individuellen Freiheiten als Aufbauelemente der Gesellschaft erkannt ist.

Die christliche Gesellschaftsdoktrin steht darum dem liberalen Modell näher. Sie unterscheidet sich aber von ihm in einem wesentlichen Punkt. Es ist die Überzeugung, daß im menschlichen Gewissen eine gewisse, wenngleich nur sehr allgemeine Übereinstimmung besteht hinsichtlich gesellschaftlicher Normen, die unverlierbar sind. Das heißt, gemäß christlicher Überzeugung ist das Gewissen nicht nur durch die Freiheit definierbar, vielmehr wird das Gewissen als eine natürliche Fähigkeit angesehen, die eine bestimmte Orientierung nach allgemeinen gesellschaftlichen Normen einschließt. Das Gewissen ist nicht nur belehrbar, sondern auch erziehbar. Dies heißt nicht, daß der Christ moralische Prinzipien mit Zwang durchsetzen würde. Dennoch ist es christliche Überzeugung, daß bestimmte Grundwerte von allen Menschen anerkannt werden könnten und auch

müßten, sofern nicht irgendwelche geschichtlich bedingte Deformationen oder ungenügende Selbsterziehung die Gewissensbildung beeinträchtigen. Das Recht kann darum gemäß christlicher Auffassung nicht einfach nur ein Regelprinzip der bestehenden Gesellschaftsmoral sein, sondern ist grundsätzlich an einem Menschenbild orientiert, das mehr besagt als nur Freiheit und Willkür. Der Christ verlangt darum von der Gesellschaft einen Konsens nicht nur bezüglich der Freiheit, sondern auch bezüglich allgemeiner sittlicher Normen. Aus diesem Grund kann er nicht nur von sozialem Wandel sprechen, wie es im liberalistischen Modell der Fall ist, sondern auch von Fortschritt und Rückschritt, von Kulturhöhe und Kulturdekadenz. Es ist selbstverständlich, daß der Christ in der Rechtspolitik auf die moralischen Standards der Gesellschaft Rücksicht nimmt. Er kann darum gewisse Kompromisse, auch in moralischen Fragen, eingehen. Die Kompromißbereitschaft hört allerdings dort auf, wo absolute Rechte des Menschen in Frage stehen. Er mag z. B. in der Frage der Ehescheidung eine juristische Kompromißformel finden, indem er im bürgerlichen Recht die Ehescheidung akzeptiert, weil er darin die einzige Ordnung erkennt, in der noch ein Rest von Moral wirksam werden kann. Dagegen kann er niemals dem Abortus zustimmen, weil es um ein nicht zu restringierendes Grundrecht eines Menschen geht. Der Christ weiß also sehr gut zu unterscheiden zwischen absoluten Normen, die für die moralische Entscheidung des Individuums oder von Individuen gelten, aber einen Kompromiß auf rechtlicher Ebene mit der Gesellschaft zulassen, und absoluten Normen, die niemals einen Kompromiß mit dem Wertempfinden eines anderen eingehen können.

Wenn von absoluten Normen die Rede ist, die auf rechtlicher Ebene kompromißfähig sind, dann liegt hier nur scheinbar ein Widerspruch vor. Der Christ hält an dem absoluten Charakter seiner Moralnormen fest. Beim Kompromiß auf rechtlicher Ebene darf kein direkter Verstoß gegen die absoluten Normen erfolgen. Das heißt, die rechtliche Kompromißformel muß so sein, daß sie die moralische Ausrichtung offenläßt. Eine solche Kompromißformel ist nichts Monströses. Obwohl der Christ überzeugt ist, daß seine Religion die wahre Religion ist, fällt es ihm nicht ein, irgend jemand zur Annahme des Glaubens zu zwingen. Auch in einem sogenannten christlichen Staat darf niemand in seiner Religionsausübung behindert werden, wenngleich damit noch keine staatsrechtliche Gleichstellung aller Kirchen gefordert werden könnte.

Gegenüber dem Liberalismus erklärt also der Christ, daß es eine Wahrheit gibt, und zwar auch eine sittliche, die für den Politiker maßgebend ist.

Der nicht-christliche Politiker fürchtet hier spontan den Einbruch weltanschaulicher Macht in die demokratische Freiheit. Es ist unausbleiblich, daß der Christ, wenn er an die Macht gelangt, den moralischen Minimalkonsens rechtlich

erzwingen wird. Die vielgepriesene Friedensordnung scheint damit in Gefahr zu sein. Hier scheiden sich die Geister. Ist Friedensordnung durch einen rein formalen Freiheitskonsens abzusichern, oder gehört nicht wenigstens ein Konsens in „wesentlichen“ sittlichen Fragen zum Minimalbestand einer menschlichen Gesellschaft? Wenn ein Politiker es nicht mehr wagt, Grundforderungen des Lebens, die seinem Gewissen nach unabdingbar sind, mit allen Mitteln, die ihm zu Gebote stehen, zu vertreten, dann muß er von der politischen Bühne abtreten. Bei aller klugen Überlegung darf die Quantität potentieller Wähler nicht wesentliche Punkte des Programms außer Geltung setzen. Ein solches Nachgeben kommt der feigen Fügsamkeit gegenüber privilegierten Schichten gleich oder übertrifft sie sogar.

Christliches Programm, nicht christliches Modell der Demokratie

Weil der Christ die Freiheit nicht formalisieren kann, ist ihm die idealtypische Modellierung eines Demokratiekonzeptes nicht möglich. Er kann und muß aber Programme erstellen, das heißt, es ist für ihn nicht einerlei, welche Prinzipien für die demokratische Gestaltung der Gesellschaft gelten sollen. Er kann sich z. B. nicht für die liberale Auffassung und auch nicht für die marxistische Konzeption entscheiden. Sein Konzept liegt näher beim liberalen als beim marxistischen, weil es wertpluralistisch ist, und zwar wegen der Anerkennung einer Freiheit, die dem Staat und der Gesellschaft vorgeordnet ist. Der Christ trennt sich aber von der liberalen Auffassung, weil er soziale Strukturwerte anerkennt, die die Gesellschaft nicht einfach dem steten Wandel überlassen. Das Programm muß für jede Zeit und jede Situation neu konkret formuliert werden. Zu diesem Zweck bedarf es einer christlichen Organisation, die auf der Ebene der Politik christliche Partei heißt.

Die christliche Partei

Wie es nach christlicher Sicht nicht einzig Aufgabe eines Staatsmannes sein kann, um jeden Preis die Demokratie zu verteidigen, sondern eine freie und zugleich gesunde Gesellschaft aufzubauen, so kann die christliche Partei nur eine gesellschaftlich wertvolle Demokratie intendieren. Die demokratische Organisation verhält sich hierbei wie ein Mittel zum Zweck. Das Programm einer christlichen Partei kann demnach nicht einfach irgendeine allgemeine Demokratieideologie beinhalten. Die christliche Partei ist verpflichtet, ein Programm nach christlichen Grundsätzen, doch in voller Toleranz und Anerkennung der Freiheit der Mitbürger, aufzustellen. Wie immer sich die Meinungen und Nuancen unter den Christen unterscheiden mögen, im Grunde bilden sie eine einheitliche Front gegen Liberalismus und Marxismus. Inwieweit die konkrete sozial- und wirtschafts-

politische Fragen betreffende Meinungsverschiedenheit unter den Christen zu einer Vielfalt von christlichen Parteien führen soll, ist zu diskutieren. Die konkrete politische Meinung ist nicht so eindeutig wie ein grundsätzlicher Wertkonsens. In den wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidungen können christliche Gruppen sehr differenziert denken. Es sollte darum keine Gruppe den Namen „christlich“ für sich okkupieren. Ob überhaupt der Name „christlich“ für eine Partei bei aller christlichen Grundeinstellung noch attraktiv genug ist, ist auch eine Frage. Jedenfalls ist das christliche Programm ein Programm der gerechten Verteilung und damit nicht zuletzt auch ein Programm für die Massen. Eine christliche Partei wird darum immer die Charakteristika einer „Volkspartei“ haben. Doch sind naturgemäß auch bezüglich der programmatischen Inhalte einer Volkspartei die Ansichten verschieden, so sehr sie von christlichen Grundsätzen ausgehen. Man kann sich also des Gedankens nicht erwehren, daß es unter Umständen, je nach den nationalen Gegebenheiten, verschiedene christlich orientierte Parteien geben müßte. Sie alle aber sollten weltanschaulich einformig sein. Dies bezieht sich vor allem auf die Fragen von Kultur und Bildung, besonders der öffentlichen Sittlichkeit. Im Grunde bilden daher alle christlich eingestellten politischen Gruppen eine einheitliche Phalanx gegen Liberalismus und Kollektivismus, unter welcher Devise diese beiden nun auch immer sich verbergen mögen.

Es ist wichtig zu erkennen, daß eine christliche Partei nicht nur eine Partei von Christen ist, sondern eine Partei, die ein christlich orientiertes Grundprogramm für die jeweilige Gesellschaft entwirft. Die augenblickliche Tendenz, die namentlich auch von Theologen vertreten wird, alles Programmatische aus dem Begriff „christliche Politik“ zu entfernen, ist ein Grundirrtum liberaler Herkunft. Das Ziel der christlichen Partei ist nicht der christliche Staat, wohl aber eine christlich orientierte, d. h. nach christlichen Grundsätzen gestaltete Gesellschaft. Das christliche Parteiprogramm hat vor allem Konsequenzen für die soziale Ordnung. Da die Freiheit nicht jedwede Freiheit ist, sondern sich immer nach absoluten Grundwerten zu orientieren hat, kann der soziale Raum nicht einfach nach der politischen Gleichheit, also im Sinne von öffentlichen Einrichtungen geregelt werden. Daraus ergeben sich einschneidende Konsequenzen vor allem für den Bereich der Schule, der Massenmedien, überhaupt den gesamten Bereich der öffentlichen Meinung. Die Konsequenzen sind nicht geringer in der Wirtschaft (Strukturprobleme, Politik des Eigentums, Politik zugunsten der Eigenunternehmer, Gewerkschaften usw.).

Die Verwirklichung einer christlichen Partei

Wie soll heute eine christliche Partei gestaltet werden? Welches ist ihre Chance? Um auf diese Frage zu antworten, ist eine sorgfältige Analyse der heutigen politischen Situation nötig. Bereits in vielen Ländern haben die Christen darauf verzichtet, sich aufgrund eines christlichen Programms zu organisieren. Man hat meistens die amerikanischen (USA) Parteiorganisationen zum Vorbild genommen, wo sozusagen alle weltanschaulichen Momente aus dem Parteiprogramm eliminiert sind. Es ist aber eine Frage, 1. ob dieses System auf die Dauer angesichts des Vordringens des Neomarxismus noch Bestand haben wird, und 2. ob diese Organisationsform für europäische Verhältnisse angepaßt ist.

Vor allem steht auch zur Frage, mit welchen politischen Mitteln eine christliche Partei arbeiten muß, um wirklich ins politische Geschehen eingreifen zu können. Das christliche Gewissen sollte doch ein feines Empfinden haben für das, was gerecht und was ungerecht ist. Eine christlich orientierte Partei müßte darum dort, wo es um die Überwindung von ungerechtfertigten Privilegien geht, in vorderster Reihe kämpfen. Sie, die ein Programm der freien Gesellschaft hat, könnte auf diese Weise von vornherein extreme Verstöße abwehren. Es sei nur an die Bodenreform erinnert. Welche andere politische Orientierung sollte so gerüstet sein, ein sozial gerechtes Programm für eine freie Gesellschaft zu entwerfen, wie die christliche? Allerdings gehört viel Mut dazu, Mut vor allem auch dazu, konkrete Vorschläge zu formulieren, die die Massen zu mobilisieren imstande sind. Mit abstrakten Begriffen wie „Freiheit für alle“ wird man die Massen nur dann gewinnen können, wenn sie das Joch des Kollektivismus bereits verspüren. Aber dann ist es zu spät. Vor allem wird man ein Volk, das erst auf dem Weg zur Demokratie ist wie das der Spanier, nur mit konkreten sozialreformerischen Programmen für eine im christlichen Sinn verstandene Volkspartei gewinnen können.

Die Aktivität einer christlichen Partei im Verhältnis zu anderen Parteien

Wenn die christliche Partei wie jede andere Partei mit Toleranz, aber nicht unter Verlust einer an der Würde des Menschen gemessenen minimalen Wertforderung ihr Programm mit rechtlichen Mitteln durchsetzt, wo immer sie an die Macht gelangt, dann heißt dies nicht, daß sie das demokratische Kräftespiel außer Kurs setze. Sie beläßt als demokratische Partei den anderen Parteien, sofern sie sich zur demokratischen Regel bekennen, die Möglichkeit freier Meinungsäußerung. Von ihrer Motivierung aus gesehen ist sie also grundsätzlich tolerant, und zwar unter einem doppelten Gesichtspunkt: 1. indem sie, sofern sie die Mehrheit der Bürger hinter sich hat, die rechtlichen Machtmittel nur einsetzt, um dem von ihr ver-

standenen Minimalkonsens zu entsprechen, 2. indem sie den Dialog mit anderen Parteien sucht und mit ihnen, sofern diese demokratisch eingestellt sind und ihren Grundsätzen nicht total widersprechen, unter Umständen auch koalitiert. Von der Struktur der Demokratie aus gesehen ist dieses Verhalten oder diese Motivation allerdings zu einem großen Teil nicht als Toleranz zu bezeichnen, sondern vielmehr als Einordnung in eine rechtliche Organisation. In der Demokratie hat nämlich jede Partei, die die Grundregel der Demokratie einzuhalten gewillt ist, das Recht, sich zu formieren. Die tolerante Haltung einer Partei, jeder anderen demokratischen Partei die freie Meinungsäußerung zu belassen, ist darum nichts anderes als die Anerkennung eines Rechts. Von der Wertvorstellung der dieses Recht anerkennenden Partei aus gesehen, mag diese Anerkennung als Ausdruck der Toleranz bezeichnet werden. Dagegen ist es typisch tolerant im moralischen Sinn (und nicht mehr die Anerkennung eines strikten Rechts des anderen), wenn eine an die Macht gekommene Partei rücksichtsvoll die Wertvorstellungen der Opposition in ihre Entscheidungen einbezieht, wenn sie ein möglichst loyales Verhältnis zu den anderen Parteien anstrebt und nach Kräften die Polarisierung meidet. Allerdings verlangt eine solche politische Toleranz zugleich auch von der Gegenseite entsprechendes loyales Verhalten. Da die Parteien unausweichlich im Kampf um die Macht stehen, ist die Loyalität zwischen den Parteien schwer zu bestehenden Proben ausgesetzt.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die Frage, wie sich eine christlich orientierte Partei gegenüber einer kommunistischen Partei zu verhalten hat. Da schon die Demokratiefähigkeit einer kommunistischen Partei aus doktrinären Gründen sehr zweifelhaft ist, ist schon grundsätzlich ihre Existenz in Frage gestellt. Aber nehmen wir an, sie sei demokratiefähig, dann ist an so viele Unterschiede in den Wertvorstellungen zu denken, die eine kommunistische Partei von einer christlichen trennen, daß höchstens ein Dialog auf ideologischer Ebene zulässig erscheint, keineswegs aber eine politische Koalition.

DIE CHRISTLICHE KONZEPTION DER PLURALISTISCHEN DEMOKRATIE IN DER DISKUSSION

I. Demokratie und Weltanschauung

Zum Begriff der pluralistischen Demokratie

Die Begriffe Demokratie und pluralistische Demokratie decken sich nicht. Das Epitheton „pluralistisch“ fügt zu dem Begriff der Demokratie ein merkliches Kennzeichen hinzu. Demokratie besagt allgemein die Souveränität des Volkes, wie immer das Volk seine Gewalt ausüben mag, durch allseitige Delegation an die von ihm gewählten Regierenden oder durch Teildelegation mit dem Reservat, in bestimmten Sachfragen direkt einzugreifen und zu entscheiden durch Referendum und Initiative. Die Demokratie ist dann als pluralistisch zu bezeichnen, wenn bestimmte Sachfragen nicht unmittelbar auf der staatlichen Ebene gelöst, sondern sozialen Teilbereichen überlassen werden. Grundlegende Teilbereiche sind Wirtschaft, Gesellschaft und politische Ordnung. Jeder dieser Teilbereiche besorgt einen Ausschnitt aus dem, was man als Gemeinwohl bezeichnet. Diese Grundform des Pluralismus ist allerdings nur denkbar, wenn man die private Initiative zum Grundprinzip erklärt, gemäß dem die Handlungsordnung in der Gesellschaft organisiert wird. So sehr die Teilbereiche ineinander verschlungen sein mögen, sie haben, jeder für sich, ein eigenes Organisationsprinzip. In der Wirtschaft ist es die eigene, freie Verfügung über Kapital und Arbeitskraft, in der Gesellschaft die eigene Wertschöpfung und Kulturentfaltung, in der Politik die freie Meinungsbildung und Entscheidung über den Gebrauch der Gesamtmacht. Grundlegend ist hierbei die Anerkennung des Privateigentums, ohne das die Wirtschaftsgesellschaft mit der sozialen Ordnung verschmelzen würde, zugleich mit der Konsequenz, daß der Teilbereich „Gesellschaft“ der Gefahr ausgesetzt würde, von der politischen Organisation aufgesogen zu werden.

Diese Dreiteilung der sozialen Teilbereiche fordert in der Folge die Verschiedenheit in der Gruppenbildung: Wirtschaftsverbände, soziale Verbände und politische Verbände, letztere als Parteien bezeichnet.

Der Begriff der pluralistischen Demokratie fußt demnach bereits auf einem weltanschaulichen Fundament, nämlich auf der Konzeption eines freien Menschen, der seine Freiheit nicht von der Gesellschaft erhalten hat, sondern sie vorstaatlich und vorgesellschaftlich begründet. Gewiß ist die Freiheit immer in die Gesellschaft integriert und niemals gegen die Gesellschaft gerichtet. In diesem Sinn ist der hegelschen-marxistischen Vorstellung recht zu geben, daß die Freiheit irgendwie sozial normiert ist. Aber diese soziale Norm ist nicht die einer bestehenden Gesellschaft, also auch nicht die der Menschheit als geschichtlicher Wirklichkeit wie im hegelschen-marxistischen Denken. Jede geschichtlich existente Gesellschaft hat sich an einem Wertsystem zu orientieren, in dem die Freiheit des einzelnen die geschichtliche Existenz transzendiert. Die christliche Weltanschauung weiß diese übergeschichtliche Freiheit durch ihre Definition der Transzendenz als einer in Gott begründeten Normenordnung real gültig zu bestimmen.

Von dieser Sicht her versteht der Christ sowohl die Demokratie als Staatsverfassung freier Bürger wie auch zugleich die pluralistische Demokratie als Staatsverfassung einer Harmonie relativ selbständiger Teilbereiche und verschieden gelagerter Verbände.

Demokratie und Wertordnung

W. Weber¹ hob hervor, daß die geschichtliche Entwicklung der Demokratie in eine formale Friedensordnung einmünde, so daß keine Gruppe gegenüber der anderen den Anspruch auf Wahrheit mehr stellen könne. Allerdings seien die modernen Freiheits- und Grundrechte nicht ohne das Christentum entstanden, sie seien aber, mit Max Weber zu sprechen, zu säkularisat geworden. Andererseits stelle sich die Frage, ob diese Freiheitsrechte ohne ihre religiöse Fundierung stabilisiert seien.

Auf diese Frage ging N. Blüm² ein, indem er als Minimalforderung bezüglich der christlichen Werte aufstellte, die Friedensordnung müsse auf jeden Fall die Entfaltung christlicher Sittlichkeit offenlassen.

H. B. Streithofen³ möchte verschiedene philosophische Interpretationen der Grundrechte gelten lassen, dies vor allem im Hinblick darauf, daß die Transzendenz als letzte Begründung der Freiheit nicht von allen Gesellschaftsgliedern angenommen werde.

¹ DR. THEOL., DR. RER. POL., WILHELM WEBER, Universitätsprofessor, Direktor des „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster“.

² DR. PHIL. NORBERT BLÜM, Mitglied des Bundestages.

³ DR. PHIL. HEINRICH BASILIUS STREITHOFEN, Geschäftsführendes Vorstandsmitglied des „Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.“.

Dagegen meinte *Ch. Hölzel*⁴, daß ohne irgendeine weltanschauliche Fundierung staatliches Zusammenleben nicht denkbar sei. Diese Grundlage brauche nicht Christentum zu heißen, wohl aber in irgendeinem Sinn „Religion“. Er verweist auf *Camus, Sartre, Heidegger* und *Jaspers*. „Pluralismus ist kein Wert in sich. Man kann nur mit ihm leben. Und man kann mit ihm nur leben, wenn irgendwo, wenn auch unausgesprochen, ein letzter Wert bejaht wird“.

Noch entschiedener tritt für eine rechtlich formulierte Grundwertordnung *F. Guerrero*⁵ ein. „Wenn man dem Recht sein transzendentes Fundament raubt, kommt man notwendigerweise zum Relativismus.“ Es gebe Gerechtigkeitsvorstellungen, die dem Gesetzgeber vorgegeben und von ihm zu respektieren seien. *Guerrero* denkt an die Achtung vor dem menschlichen Leben, ohne die eine Verirrung wie die der Euthanasie freies Betätigungsfeld hätte, wie ebenso an die Wertschätzung der Ehe als Stätte der geschlechtlichen Beziehungen. Das Majoritätsprinzip allein könne genau so gut in eine Form von ungerechtfertigter Macht ausarten wie die Diktatur eines einzelnen oder einer kleinen Gruppe. „Wenn das Recht sich nicht mehr auf die sittlich qualifizierte Macht stützt, steht es in Gefahr, ein Recht reiner Macht zu werden“.

Wie aus der Diskussion klar wurde, war man allgemein der Überzeugung, daß eine pluralistische Demokratie nur funktionieren kann, wenn in der demokratischen Gesellschaft noch sittliche Grundwerte als *Maxime* gehalten werden. Die Diskussion über die formale Friedensordnung bewegte sich einzig um die Frage, ob in der rechtlichen Formulierung des demokratischen Spiels noch irgendein sittlicher Wertkonsens ausgesprochen werden sollte, ein Wertkonsens, der auf eine letzte weltanschauliche Begründung zurückgehen sollte. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Organisation der Demokratie auf keinen Fall die christliche Wertbildung verhindern dürfe.

*L. Herrmann*⁶ betont mit Nachdruck, daß man die Wahrheit nicht relativieren könne. Wenn man der Ansicht sei, daß die Moral zwar den einzelnen binde, aber nicht unbedingt und unmittelbar geltendes Recht werden sollte, dann heiße dies Relativierung und man betrachte die Christlichkeit als eine moralische Vorratskammer, in die der Staat jedesmal zurückgreifen könne, wenn er in seinem Pragmatismus zu scheitern droht. „Dies halte ich nicht für eine zufriedenstellende Konstruktion des Zusammenhanges zwischen Staat und Kirche“. In seinen darauf folgenden Ausführungen besteht dann *L. Herrmann* allerdings mehr auf dem Recht und der Pflicht der Bürger, eine Vorstellung von Wahrheit zu artikulieren, um zu

⁴ DR. DR. CHRISTOPH HÖLZEL, Ministerialrat, Lehrbeauftragter für Sozialrecht an der Universität München.

⁵ FERNANDO GUERRERO, Rechtsanwalt, Geschäftsführer der „Acción Social Empresarial“, Madrid.

⁶ LUDOLF HERRMANN, Chefredakteur der Deutschen Zeitung, Bonn.

verhindern, daß die *tranquillitas ordinis* relativiert werde. „Ich bin fest davon überzeugt, daß die Friedenspflicht des Staates nur gesichert werden kann, wenn der einzelne sich aufs höchste, auch in seiner bürgerlichen Betätigung, der Wahrheit verpflichtet.“

Mit der Verlagerung des Wahrheitsverständnisses in den Raum der Bürgerpflichten war erneut die Frage offen, ob nun die Demokratie als solche weltanschaulich nur pluralistisch sein könne, wenn sie auf eine allgemein verpflichtende Grundwertordnung verzichtet.

*P. Cañada Castillo*⁷ unterschied zwischen Wahrheit und Wert. Im Grunde handle es sich in der pluralistischen Demokratie nur um den Pluralismus der Wertvorstellungen. Und hier müsse man auch das Recht zu irren anerkennen.

Noch prononcierter äußerte sich *L. Sánchez Agesta*⁸, indem er erklärte, die typisch christlichen Wertvorstellungen gälten einzig im privaten Raum. Im sozialen Bereich müsse der Christ alle anderen Weltanschauungen als legitimen Meinungs Ausdruck gelten lassen. Diese existierten, ob man wolle oder nicht. In Deutschland habe man verfassungsmäßig eine gewisse kommunistische Richtung ausgeschlossen. Dies habe aber die Bildung von kommunistischen Gruppen nicht verhindert.

Damit kam man, was die rechtliche Formulierung der Demokratie angeht, eigentlich wieder auf die formale Friedensordnung zurück. Ich habe dies persönlich bedauert, denn das hieße doch zu guter Letzt, daß eine christliche Partei, wenn sie an die Macht gelangt ist, sich einer rechtlichen Formulierung ihrer Vorstellung von sozialen Grundwerten (z. B. Recht auf Leben des ungeborenen Kindes) enthalten müsse. Wenn es für die Demokratie wesentlich ist, daß sie rechtlich alle Weltanschauungen und Menschenbilder aufnehmen kann und muß, solange deren Verteidiger sich zur demokratischen Spielregel bekennen, dann kann eine regierende christliche Partei ihre Rechtspolitik vor der Bürgerschaft nicht mehr innerlich legitimieren, sondern kann sich nur auf das wahrheitsfremde Majoritätsprinzip berufen. Das Argument *F. Guerreros* hat etwas Richtiges getroffen, daß nämlich das Majoritätsprinzip ohne objektiv gültige Grundwertordnung ein Prinzip der reinen Macht sei, das die Demokratie nicht sehr von der Diktatur unterscheide.

Ich hätte gewünscht, daß man sich eingehender mit der Frage befaßt hätte, inwieweit die moralischen Bedingungen dafür, daß eine Demokratie auf die Dauer funktionieren kann, verfassungsrechtlich zu formulieren sind. Die bundesdeutschen Verfassungsgeber haben sich nicht gescheut, solche Wertvorstellungen im Grundgesetz zu formulieren. Es sei nur an Ehe und Familie erinnert.

⁷ DR. PHIL. PEDRO CAÑADA CASTILLO, Universitätsprofessor, Madrid.

⁸ DR. RER. POL. LUIS SÁNCHEZ AGESTA, Professor für Staatsrecht und politische Wissenschaften, Madrid.

A. Berna⁹ hat wohl den entscheidenden Punkt angerührt, wenn er darauf hinwies, daß man zwischen Säkularisierung und Verlust von Moral unterscheiden müsse, daß im Staat das Christentum wohl säkularisiert sei, was aber nicht heißen dürfe, daß auch die Moral unter den Hammer der Säkularisierung gekommen sei.

Mit Energie wies J. Barros de Lis Gaspar¹⁰ auf die Grenzen des Pluralismus hin, die gesteckt seien durch das natürliche Gewissen im Hinblick auf evidente Naturrechtsprinzipien. Der weltanschauliche Pluralismus erfordere zwar eine Elastizität auf der politischen Ebene. Man müsse aber eine auf gemeinsamen Werten aufbauende Lebensordnung formulieren.

N. Blüm äußerte sich im gleichen Sinn, wenn er die Friedensordnung im positiven Sinn verstanden wissen wollte und betonte, daß der politische Kampf um einen Minimalkonsens geführt werden müsse. „Beispielsweise war unsere Auseinandersetzung um die Abtreibung kein Streit um die verschiedenen Möglichkeiten von Politik, sondern eine Auseinandersetzung um den Minimalkonsens in einer pluralistischen Gesellschaft. Wir sind nicht deshalb gegen die Abtreibung gewesen, weil hier eine katholische Moral verletzt worden wäre, sondern weil hier der moralische Minimalbestand einer humanen Gesellschaft gefährdet wurde. Das ist eine sehr unterschiedliche Begründung. Es findet also auch ein politischer Kampf um diesen Minimalkonsens statt, der in unserer politischen Ordnung auch mit Hilfe des Gerichts und keineswegs nur durch Mehrheiten entschieden werden kann.“

Die Diskussion hatte sich, wie gesagt, mit der positiv-rechtlichen Formulierung der Grundwerte nicht so intensiv befaßt, wie es die Frage nach den Grenzen des Pluralismus, die zur Debatte stand, eigentlich erfordert hätte. Sie lief vielmehr auf der Ebene der moralischen Bedingungen weiter, die eine rein formale Friedensordnung ermöglichen sollen.

W. Brüggemann¹¹ stellte drei Bedingungen auf, die für die Zusammenarbeit einer christlichen Partei mit anderen Gruppen gelten: „Meines Erachtens können wir keine Kollaboration eingehen mit einer politischen Gruppe, die für sich in Anspruch nimmt, genau zu wissen, wie der Verlauf der Geschichte sich vollzieht. Wir Christen müssen wohl akzeptieren, daß wir die Geschichte in ihrer politischen Substanz als eine offene Geschichte ansehen. Aus der Tatsache, daß wir die Wiederkunft des Herrn erwarten, lassen sich keine sicheren Gegebenheiten über den Verlauf der Geschichte ableiten. Insofern müssen wir denjenigen eine klare Absage erteilen, die meinen, daß der Lauf der Geschichte naturnotwendig in ganz bestimmte Entwicklungen einmünden müsse, Diktatur des Proletariats – oder wie

⁹ ANGEL BERNA, Direktor der „Fundación Pablo VI“, Madrid.

¹⁰ JESÚS BARROS DE LIS GASPÁR, Rechtsanwalt, Madrid.

¹¹ DR. PHIL. WOLFGANG BRÜGGEMANN, Professor an der Universität Bochum für Politische Bildung und Didaktik der Geschichte, Mitglied des Landtages, Vorsitzender des Ausschusses für Wissenschaft und Forschung im Landtag von Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf.

immer sie lauten mögen. Wir müßten zweitens denen eine Absage erteilen, die für sich in Anspruch nehmen, die politische Wahrheit, gewissermaßen das politische Gemeinwohl *ex cathedra* zu definieren. Auch hier wäre in einem offenen politischen System eine Gemeinschaft nicht möglich. Drittens sind nicht akzeptierbar diejenigen, die eine institutionelle Opposition im politischen Kräftespiel ablehnen. Eine offene politische Gesellschaft, eine sich erst im Dialog entfaltende Gesellschaft kommt nicht aus ohne politische Opposition als institutionalisiertem Element“.

Hauptsächlich zwei Verhaltensweisen der demokratischen Gruppen wurden angerührt: 1. die unverdrossene Suche nach Wahrheit für alle und die klare Artikulierung dieser Wahrheitserkenntnis, 2. die Toleranz, verbunden mit dem Dialog.

Mit Nachdruck wies, wie teilweise schon erwähnt, *L. Herrmann* auf die Unverzichtbarkeit der Wahrheitssuche hin. Eine Partei oder Gruppe widmet sich dieser Aufgabe doch wohl nicht nur zur eigenen Klärung des Standpunktes, sondern, wie *L. Herrmann* hervorhob, im Hinblick auf die gesamte Gesellschaft. Sie wird sich darum öffentlich artikulieren müssen. Und dies hat, worauf *P. Trappe*¹² hinwies, mittels eines allgemein verstehbaren, möglichst konkret formulierten Programms zu geschehen. Wenn eine christliche Partei eine Volkspartei sein wolle, werde sie sich dieser Mühe nicht entziehen können. Im gleichen Sinn äußerte sich *F. Prieto*¹³. Man sollte sich davor bewahren, auf dem Niveau allgemeiner, dogmatischer Formulierungen zu verbleiben. Dies würde nur zu einem lahmen Traditionalismus führen. Vielmehr solle man es wagen, konkret zur Zeit zu sprechen.

*R. von Voss*¹⁴ meinte hierzu, daß es wohl weniger an der Formulierung gefehlt habe als am Mut, das eigene Programm unerschrocken auszusprechen. Diesen energischen Einsatz für typisch christliche Reformgedanken beschwor *E. Ramirez*¹⁵ in seinem leidenschaftlich vorgetragenen Votum.

Der mutige Einsatz sollte mit Respekt, d. h. Toleranz, gegenüber Vertretern anderer Meinungen geschehen. Um diese moralische Verhaltensweise zu erzielen, sei, wie *J. Stingl*¹⁶ betonte, die Bildungspolitik aufgerufen. *N. Blüm* fügte hinzu, daß gerade das Hinhören auf den Mitmenschen fruchtbar sein könne, die Christen hätten durch die marxistische Kritik manches gelernt.

¹² DR. PAUL TRAPPE, Professor an der Universität Basel, Direktor des Soziologischen Instituts der Universität Basel, Erster Vorsitzender des Soziologischen Studienkreises für Internationale Probleme e. V., Herausgeber der Reihe „Social Strategies“.

¹³ DR. THEOL. FERNANDO PRIETO SJ, Professor, Madrid.

¹⁴ RÜDIGER VON VOSS, Rechtsanwalt, Mitarbeiter des Generalsekretärs der CDU, Präsident der „Forschungsgemeinschaft 20. Juli e. V.“, Mitglied des Kuratoriums der „Stiftung Hilfswerk 20. Juli 1944“, Ehrenritter des Johanniterordens, Mitglied des Kuratoriums des „Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.“.

¹⁵ DR. EULOGIO RAMIREZ, Journalist, Madrid.

¹⁶ JOSEF STINGL, Präsident der Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg.

Wertpluralismus und kommunistische Partei

Die Frage nach der Stellungnahme zur kommunistischen Partei hat zwei Aspekte: 1. ob man um des Wertpluralismus willen die Zulassung einer kommunistischen Partei legitimieren sollte, 2. wie sich eine christliche Partei zu der kommunistischen Partei zu verhalten habe. Die erste Frage gehört zum augenblicklich besprochenen Thema. Die zweite ist rein politischer Natur, selbstverständlich mit einem moralischen Akzent. Sie ist das Objekt einer späteren Diskussions-sitzung. Dennoch finden sich bereits in der Diskussion über die erste Frage Äußerungen zum zweiten, politischen Problem. Diese Vermischung der beiden Fragen ist insofern unvermeidbar, als für den Fall, daß man eine Auseinandersetzung mit den Kommunisten im offenen Raum der Politik wünscht, man die Kommunisten in parteilich organisierter Form sich gegenüber sehen möchte.

H. B. Streithofen sieht in den Kommunisten die Totengräber des Pluralismus. Die Geschichte beweise, daß überall dort, wo Kommunisten an die Regierung kommen, statt Pluralismus Diktatur herrsche.

W. Brüggemann hatte sich bereits früher energisch gegen eine Kollaboration mit jenen gewandt, die entsprechend dem dialektischen Materialismus Geschichte als notwendige Entwicklung ansehen.

Andererseits meinte *G. Triesch*¹⁷, man solle die Auseinandersetzung mit den Kommunisten nicht scheuen und darum sich auch nicht gegen die Existenz einer kommunistischen Partei wehren. „Ich stimme den von *Dr. Streithofen* und *Prof. Brüggemann* genannten Abgrenzungskriterien zu. Aber ich möchte das ergänzen durch einen Hinweis auf die deutschen Erfahrungen. Wir haben in der Bundesrepublik von 1945 bis 1955 eine kommunistische Partei gehabt, die keinen Erfolg hatte, weil das deutsche Volk aufgrund historischer Erfahrungen immunisiert war gegenüber kommunistischen Ideologien. Wir haben dann von 1955 bis 1968 eine Phase des totalen Verbots der kommunistischen Partei gehabt, die jedoch im Untergrund weiterarbeitet. Wir leben in der besonderen Situation eines geteilten Landes, in dem ein Teil unter kommunistischer Hoheit steht, und von dorthier wird permanent Subversion betrieben. Als 1967/68 in der Bundesrepublik die Renaissance des Marxismus durchbrach, zeigte sich eine erschreckende Hilflosigkeit der Gesellschaft, die der Auseinandersetzung mit dem Marxismus entwöhnt war in den Jahren des Verbots der kommunistischen Partei. Ich begrüße deshalb für die Bundesrepublik die Wiedezulassung der kommunistischen Partei (oder Parteien), weil ich meine, daß wir sie brauchen als Partner in einer geistigen Auseinandersetzung, die zur Immunisierung führt. Vor allem aber führt diese Auseinander-

¹⁷ GÜNTER TRIESCH, Dipl.-Volksw., Hauptgeschäftsführer der Bundesarbeitsgemeinschaft für Groß- und Mittelbetriebe des Einzelhandels, Köln.

setzung dazu, daß wir unsere eigenen Positionen klarer definieren. *Norbert Blüm* hat darauf hingewiesen, daß vom Marxismus eine Reihe von Fragen aufgeworfen worden sind, auf die er keine Antwort weiß, die aber von uns nicht gestellt worden wären. Ich bin davon überzeugt, daß wir uns heute jederzeit der Auseinandersetzung mit kommunistischen Parteien stellen können, und zwar aufgrund des demokratischen Bewußtseins, das sich in der Bundesrepublik in diesen zwanzig Jahren gefestigt hat. Wir können uns dieser Auseinandersetzung stellen, weil wir die besseren Argumente haben und weil wir, im Gegensatz zum Kommunismus, nicht auf Zukunftshoffnungen allein verweisen können, sondern auch auf die praktischen Erfahrungen und Erfolge. Wenn wir die Hoffnung auf Wiedervereinigung des geteilten Deutschland aufrechterhalten wollen, müssen wir uns auch rüsten für eine Auseinandersetzung mit den Kräften, die den Teil unseres Vaterlandes besetzt halten, der als ‚DDR‘ bezeichnet wird. Wir leben in einem Europa, in dem in zwei Ländern kommunistische Parteien und Gewerkschaften die entscheidenden gesellschaftlichen Kräfte sind. Wenn wir eine europäische Vereinigung wollen, müssen wir uns auch auf die Auseinandersetzung mit diesen Kräften vorbereiten. Das aber kann nur geschehen in der offenen innenpolitischen Auseinandersetzung mit kommunistischen Parteien. Klare Abgrenzung, keine Zusammenarbeit, aber ein klares Ja zur geistigen und politischen Auseinandersetzung mit kommunistischen Parteien.“

Dagegen äußert sich *B. Heck*¹⁸ ergänzend: „Ich möchte zu diesem Thema von zwei Gesichtspunkten aus Stellung nehmen, vom Gesichtspunkt der kommunistischen Parteien und von der deutschen Erfahrung aus. Jede Koalition mit Kommunisten hat für diese den Charakter sowohl der Nützlichkeit als auch der Idiotie. *Lenin* sprach von den nützlichen Idioten. Eine Koalition wird nur eingegangen, wenn sie dem Kommunismus nützlich ist, und *Lenin* geht zu Recht davon aus, daß eine solche Koalition von Nichtkommunisten nur eingegangen wird, wenn sie sich idiotisch verhalten. Vom Gesichtspunkt unserer Erfahrungen aus möchte ich auf die Lage in der Bundesrepublik hinweisen. In meinem Referat hatte ich erwähnt, daß nach unserem Grundgesetz Parteien, die die Grundordnung verneinen, verboten sind. Aber das Verbot ist in seinem Procedere geregelt. Nicht die Regierung kann eine solche Partei verbieten, sondern nur das Bundesverfassungsgericht. Und es gibt für die Regierung auch keine Pflicht, einen Antrag beim Bundesverfassungsgericht zu stellen. Diese Regelung überläßt es der politischen Beurteilung einer Regierung, ob eine Auseinandersetzung mit einer solchen Partei nützlicher ist für die Demokratie oder ob das Verbot nützlicher ist. Herr *Triesch* hat soeben darauf hingewiesen, wie er derzeit die Situation in der Bundesrepublik beurteilt. Ich bin

¹⁸ DR. PHIL. BRUNO HECK, Bundesminister a. D., Mitglied des Deutschen Bundestages, Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung.

überzeugt, daß er, wenn er auf die Verhältnisse der Weimarer Republik zurückblenden würde, zu einem anderen Ergebnis käme. Zusammenfassend möchte ich sagen: Mir scheint das System, das wir derzeit haben, daß solche Parteien prinzipiell verboten sind, daß das Verbot aber nur auf Antrag der Regierung durch das Bundesverfassungsgericht ausgesprochen werden kann, für unsere Verhältnisse ein passables zu sein. Ich glaube jedoch, daß sich die spanischen Verhältnisse von den deutschen um einiges unterscheiden.“

L. Sánchez Agesta meint im Hinblick auf die spanischen Verhältnisse: „Ich möchte das Problem der Toleranz von einer anderen Seite her angehen. Ein christliches Prinzip, das wir vielleicht noch nicht in seiner umfassenden Bedeutung herausgestellt haben, ist der Respekt vor der menschlichen Würde. Zu der dem Menschen wesentlichen Würde gehört auch seine ethische Freiheit. Und darum müssen wir die ethische Freiheit eines jeden Individuums respektieren. Das ist auch die Voraussetzung und das legitime Fundament des Pluralismus und der Toleranz, obgleich dieses Wort sehr mißverständlich ist. Eine *absolute* Grenze liegt in der Natur der Gesellschaft selbst, und das ist der Friede. Das bedeutet, daß eine den Frieden zerstörende Gewalt abgelehnt werden muß und nicht zugelassen werden darf. Aber es gibt auch eine *relative* Grenze, das ist die *ratio naturalis*, die Vernunft des Menschen, die dieser aufgrund seiner eigenen Würde hat. Und hier zeigt sich, daß man über gewisse Gegenstände der Vernunft durchaus verschiedener Meinung sein kann. Der Bereich der natürlichen Vernunft ist flexibel; es sind, besonders hinsichtlich konkreter Probleme, verschiedene Meinungen möglich. Hier sollten wir unterscheiden zwischen einem Bereich, in dem wir mit anderen wirklich arbeiten können, und einem Bereich, in dem wir nur pragmatisch koexistieren können. Letzteres ist bedeutsam für das Verhalten gegenüber einer marxistischen Partei, die in einem Land verwurzelt ist und auch eine gewisse Macht darstellt. Man kann sie bestehen lassen und mit ihr ‚koexistieren‘. Man könnte sie aber auch ignorieren, so daß sie in den Untergrund geht und dort weiterarbeitet. Aber man muß doch zugeben, daß sie weiterhin in der Gesellschaft existiert und daß es vielleicht besser wäre, ihre Existenz öffentlich anzuerkennen, um ihre Tätigkeit unter Kontrolle zu behalten. Diese pragmatische Betrachtungsweise stützt sich auf die Erfahrung, daß man ein größeres Übel verhindern kann, wenn man zunächst die Realität akzeptiert.“

*M. Bravo Lozano*¹⁹ äußert sich dagegen skeptisch bezüglich der Zulassung einer kommunistischen Partei: „Im Zusammenhang mit dem Problem Marxismus-Kommunismus möchte ich feststellen, daß unsere deutschen Freunde dieses Problem für uns noch komplizierter machen, wenn sie nicht sehen, daß die Situation in den lateinischen Ländern sich erheblich von der ihres eigenen Landes unter-

¹⁹ DR. MILLAN BRAVO LOZANO, Universitätsprofessor, Valladolid.

scheidet. Die Realität in der Bundesrepublik ist für uns geradezu eine Utopie. Sie haben Ihre eigenen Probleme, wir haben unsere. Wir haben ähnlich wie Sie eine bittere Erfahrung mit dem Kommunismus gemacht, der unser Land spaltete. Aber während Sie aus dieser tragischen Erfahrung gelernt haben und sich weitgehend gegen den Kommunismus immunisieren konnten, haben wir in Spanien aus den vierzig Jahre zurückliegenden Erfahrungen nicht genug gelernt. Die jüngere akademische Generation in Spanien hat kein klares antikommunistisches Bewußtsein, so daß man gewisse Befürchtungen haben könnte, wenn man die kommunistische Partei zuließe. Unsere Lage ähnelt eher der französischen und italienischen Situation. Ich glaube auch, daß die konkreten historischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen ausschlaggebend sind und nicht so sehr die theoretischen Überlegungen, die Prof. *Sánchez Agesta* erwähnte. In unserer konkreten Situation wäre die Zulassung der kommunistischen Partei sehr problematisch.“

L. Herrmann kommt auf die von *G. Triesch* und *B. Heck* erwähnten Erfahrungen zurück: „Bei der Bewertung dieser Erfahrungen bin ich nicht ganz so optimistisch. Wir haben das scharfe Schwert des Verbots einer politischen Partei. Dieses Verbot kann ausgesprochen werden durch das Bundesverfassungsgericht und im Falle einer neuen Formierung dieser Partei wiederholt werden, und zwar auf dem Verordnungsweg der Regierung. Insofern hat also die Regierung eine gewisse Möglichkeit des direkten Zugriffs des Verbots einer Partei. Wir stellen aber in letzter Zeit fest, daß diese scharfe Waffe des Verbots in zweierlei Hinsicht nicht ausreicht. Es zeigt sich, daß ein radikales Potential, das in mancherlei Hinsicht viel gefährlicher ist als die kommunistische Partei, sich in anderen Parteien ansammeln kann, sowohl ganz rechts, was bei uns momentan keine Gefahr darstellt, als auch ganz links, wie die Praxis beweist. Hier wird man sich verlassen müssen auf eine Politik des Dialogs und des Bekämpfens mit *politischen* Mitteln, also nicht mit dem Mittel des Verbots, sondern mittels der Diskussion und der Widerrede. Einem weiteren Problem sind wir ebenfalls nicht gewachsen: Die kommunistische Partei kann zwar verboten werden, aber niemand kann Menschen daran hindern, den Zielen dieser Partei weiterhin treu zu bleiben und zu versuchen, auf subversiven Wegen Schlüsselpositionen in der Gesellschaft einzunehmen, besonders im Bereich des Staates und der öffentlichen Institutionen. Wir führen in der Bundesrepublik zur Zeit eine Diskussion um die Frage, ob es möglich ist, Personen, die einer nicht-verbotenen Partei angehören, deren Zielsetzung jedoch von uns als radikal erkannt wird, den Zugang zu Schaltstellen im öffentlichen Dienst zu verwehren. Auch hier ist die Bundesrepublik nicht ausreichend für den subversiven Angriff radikaler Kräfte gerüstet. Ich gebe deshalb zu bedenken, ob man nicht bei einer Diskussion um die Schaffung von Abwehrinstrumenten eine *Mehrstufigkeit* der Behandlung von Radikalen ins Auge fassen soll, etwa in dieser Rangfolge: 1. Zu-

lassung einer Partei zu den Wahlen oder auch Nicht-Zulassung, ohne gleichzeitiges Verbot der sonstigen politischen Tätigkeit der Partei, 2. Schaffung von Instrumenten zur Fernhaltung von Radikalen (im definierten Sinn) von öffentlichen Ämtern und Staatsämtern, 3. das Verbot jeglicher Tätigkeit einer Partei. Man hätte mit dieser Mehrstufigkeit die Möglichkeit, flexibler auf die jeweiligen Gegebenheiten zu reagieren. Wenn man den Dialog mit den Kommunisten will, kann man ihn haben, ohne daß man gleich die Partei zu den Wahlen zuläßt.“

N. Blüm sieht in der Frage nach der Stellungnahme zu einer kommunistischen Partei weniger ein theoretisches als vielmehr ein politisch-praktisches Problem: „Zum Problem der Zulassung einer kommunistischen Partei möchte ich bemerken, daß es sich nicht um ein abstrakt-akademisches Thema handelt, sondern eher um ein pragmatisch zu lösendes Problem. Wir haben hier nicht nur reine Gesinnungsethik zu betreiben, sondern Verantwortungsethik, die die *Folgen* berücksichtigt. Meiner Erfahrung nach kann es durchaus kommunistische Taktik sein, nicht als Kommunist zu erscheinen, so daß ein Verbot der kommunistischen Partei dieser Taktik sehr entgegenkommen würde. In den Betrieben beispielsweise haben Kommunisten oft die Vorliebe, sich nicht als Kommunisten an Wahlen zu beteiligen, sondern als ‚Block der Werktätigen‘ oder wie immer sich solche Gruppierungen firmieren. Es spricht also einiges für die Taktik, Kommunisten zu zwingen, Flagge zu zeigen. Das würde gegen ein Verbot sprechen. Ich spreche nicht im Sinn von Empfehlungen, die Sie zu übernehmen hätten, sondern nur von Erfahrungen aus unserem Bereich. Auch in unseren Gewerkschaften gab es große Anstrengungen der Kommunisten, eben nicht als kommunistische Funktionäre Machtpositionen zu übernehmen. Die Taktik der Unterwanderung und Subversion besteht ja darin, unter fremdem Firmenschild die ureigensten politischen Ziele zu verfolgen. Wie also ein solcher politischer Gegner zu behandeln ist, ist keine abstrakt-akademische Frage, sondern Gegenstand pragmatischer Entscheidung in der Abwägung von Pro und Contra. In unserer Verfassung ist dieser pragmatische Aspekt dadurch berücksichtigt, daß die Regierung nicht verpflichtet ist, das Verfassungsgericht anzurufen. Es liegt also in ihrem freien Ermessen. Dies gehört in den Bereich der Techniken der Politik, und auch unter der Prämisse einer werthaltigen Politik darf dieser Bereich nicht als zweitrangig angesehen werden.“

Damit schloß die Diskussion über die Grenzen des Wertpluralismus. Man hätte, wenn man das Thema weiter verfolgt hätte, mindestens noch über das Thema Kirche und Staat sprechen müssen, vorab hinsichtlich der Vereinbarungen im Ehe-recht. Gerade für Spanien spielt dieses Thema eine eminente Rolle. Soll der moderne Staat moralische Auffassungen religiöser Gemeinschaften rechtlich sanktionieren? Es gibt in Spanien Katholiken, die die kirchliche Eheschließung zwar moralisch akzeptieren, die aber eine rechtliche Sanktionierung von seiten eines

Staates ablehnen, der sonst den Wertpluralismus verteidigt. Sie ziehen es daher vor, keine kirchliche Ehe zu schließen, sich somit außerhalb der Kirche zu stellen, obwohl sie weiterhin gläubige Katholiken sein wollen. Man könnte dagegen einwenden, daß es doch einem Katholiken einerlei sein könnte, ob nun der Staat die Unauflöslichkeit noch zivilrechtlich sanktioniere, da er die Ehe in jedem Fall im Sinn der Unauflöslichkeit schließen wollte. Abstrakt gesehen ist dies richtig. Nur ist das Leben komplizierter. Es gibt Fälle, da eine Eheschließung auch kirchlich als nicht-bestehend, d. h. als ungültig betrachtet werden muß. Der kirchliche Annullierungsprozeß ist aber nicht nur langwierig, sondern rechtlich sehr verklausuliert. De facto ist die vorgeschriebene Einvernehmung von Zeugen oft sehr schwierig. Die Kirche anerkennt (wenigstens bis heute) die gewissenhafte Aussage des oder der Ehegatten allein nicht als gültigen Beweis der Nichtigkeit der Eheschließung. Wenn hier die Kirche etwas weniger juristisch und mehr moralisch eingestellt wäre, würde sich manches vereinfachen. Zu guter Letzt muß die kirchliche Behörde auch den Zeugen vertrauensvoll den moralischen Vorschuß geben, daß sie gewissenhaft Zeugnis ablegen.

Ein weiteres Problem stellt sich, ob der Staat der Kirche vorschreiben soll oder darf, nur bereits zivil geschlossene Ehen kirchlich schließen zu lassen. Es ist bekannt, daß heute in manchen Ländern die jungen Brautpaare im Konkubinat leben, weil die zivile Trauung sie in die Steuerprogression hineinbrächte (so z. B. im Kanton Basel-Stadt in der Schweiz, wo der Prozentsatz solcher Konkubinate erschreckend hoch ist).

Jedenfalls gilt für Spanien (wie für Italien), wo die staatliche Sanktionierung der kirchlich geschlossenen Ehe in Kraft ist, daß dieses Eherecht einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die politische Einstellung von Katholiken ausübt. Das Argument, daß in östlichen zivilen Eherechten die kirchliche Trauung voll anerkannt ist, ist für unsere westliche Welt, die eine eigene Vorstellung von Wertpluralismus in der Demokratie hat, nicht durchschlagend. Gewiß besteht eine gewisse Unlogik darin, daß man einerseits die Kirchen als Heimstätte sozialer Werte öffentlich-rechtlich anerkennt, andererseits gerade in dem Punkt, der einer bestimmten Konfession als wesentlich erscheint, die Trennung befürwortet. Rein logisch betrachtet, wäre es konsequenter, Staat und Kirche völlig voneinander zu trennen. Doch würde diese, wenngleich formal-logisch konsequente, so doch extreme Lösung des Pluralismus einen Verlust für den Staat bedeuten, der für sich zwar auf letzte, d. h. transzendente Wertfindung verzichten mag, jedoch auf diese tiefste Wertfundierung im Leben der Bürger angewiesen ist, weil sonst die moralischen Bedingungen nicht erfüllt wären, von denen das Funktionieren einer freien, wertpluralistisch organisierten Gesellschaft abhängt. Logisch geht die Wirklichkeit nie auf, sie verlangt Kompromisse.

II. Die spezifischen Prinzipien einer christlichen Partei im Bereich der Wirtschaft

Allgemeines zur Wirtschaftsordnung, im besonderen zur Marktwirtschaft

A. *Monreal Luque*²⁰ leitete das Thema mit einem Kurzreferat ein, in dem er folgendes ausführte: „Das Christentum ist zwar kein absolut vollendetes und abgeschlossenes System, in dem sich unanfechtbare, fertige Lösungen für alle menschlichen Probleme finden lassen. Aber es ist auch kein relativistisches System, das sich gemäß den historischen und soziologischen Koordinaten umgestaltet. Die christliche Religion ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie einige unwandelbare Werte und Prinzipien anerkennt, die nicht von der historischen Zeit und dem geographischen Raum verändert werden. Vielmehr finden diese Prinzipien ihren Niederschlag in Lösungen und Konkretisierungen, die den Umständen und den zeitlich-räumlichen Bedingungen entsprechen. Im Hinblick auf die moralischen Prinzipien beschreibt *Prof. Utz* in seiner Sozialethik (Bd. I, S. 69) diese Realität: ‚Die Moralprinzipien sind keine starren Schemen, sondern Allgemeinsätze, die erst in der Auseinandersetzung mit der Situation konkrete Gestalt gewinnen.‘ – Die Wirtschaft als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist noch relativ jung. Die großen Debatten über die wirtschaftlichen Fragen beginnen praktisch erst im 19. Jahrhundert. Erst damals und in unserem Jahrhundert haben sie die Ebene der allgemeinen politischen Diskussion erreicht. Dieser Umstand erklärt bis zu einem gewissen Grad, weshalb die christliche Wirtschaftslehre relativ wenig entwickelt ist. Vor allem sind christliche Ideen zur Wirtschaft arm an positiven Aussagen. Die Kirche und diejenigen, die sich vom katholischen Standpunkt aus mit den großen Wirtschaftsproblemen befaßt haben, haben eine beachtliche kritische Tätigkeit hinsichtlich der Wirtschaftssysteme entfaltet, dagegen haben sie nur wenige Lösungen angeboten, die realisierbare Alternativen im gegenwärtigen technischen und soziologischen Kontext sein könnten. – Unsere zeitgenössische Geschichte bietet nur zwei Grundsysteme für die Wirtschaftsordnung oder, um mit *Walter Eucken* zu sprechen, nur zwei idealtypische Wirtschaftsformen an, die sich in gewissem Sinne mit den zwei Grundströmungen sozialpolitischen Denkens, dem Liberalismus und dem Marxismus, decken. – Dem marxistischen Denken entspricht, was *Eucken* die ‚zentralgeleitete Wirtschaft‘ nennt, der liberalen Richtung entspricht die dezentralisierte Wirtschaft oder Marktwirtschaft. – Die zentral gelenkte Wirtschaft ist eine vollständig vom Staat aufgezwungene Wirtschaft, die der individuellen Initiative keinerlei Spielraum läßt und den größten Teil der sich der Person anbietenden wirtschaftlichen Alternativen wesentlich beschränkt. Es

²⁰ ALBERTO MONREAL LUQUE, Wirtschaftsminister a. D.

handelt sich lediglich um eine Wirtschaft technischer Einheiten der Produktion und nicht um eine Wirtschaft freier Individuen. Die Produktion und die Verteilung basieren auf technischem Kalkül, in das die für die Marktwirtschaft charakteristischen ökonomischen Elemente nicht eingehen. – Der Totalitarismus dieses Typs der Wirtschaftsorganisation, d. h. die grundsätzliche Negierung der Freiheit und der menschlichen Persönlichkeit konfrontiert sie radikal und unstreitig mit den unveräußerlichen und charakteristischen Werten des Christentums. Hier zeigt sich ein radikaler Widerspruch zwischen der marxistischen Wirtschaft und dem christlichen Denken, der jede Möglichkeit eines Kompromisses ausschließt. Die kollektivistische Wirtschaft stellt sich radikal gegen die christlichen Prinzipien, insofern sie einige der wichtigsten Beiträge des Christentums zur westlichen Zivilisation negiert, vor allem die Anerkennung der freien Persönlichkeit als vorgängige und vorrangige Wirklichkeit gegenüber jeder kollektiven Organisation, als Bereich von unveräußerlichen Rechten und Pflichten, die jedes zeitliche Objekt transzendieren. – Der Widerspruch wurzelt nicht in der Veränderung der Macht- und Besitzverhältnisse, die die Kollektivwirtschaft mit sich bringt, auch nicht zunächst in der Ablehnung des Privateigentums als eines Individualrechts oder in der historischen Perspektive des Marxismus, sondern in der grundsätzlich mit der Freiheit des Menschen unvereinbaren Negierung der Privatinitiative. – Darüber hinaus beeinflusst die Wirtschaft als materielle Grundlage anderer Realitäten der Persönlichkeit, als Grundelement anderer Bereiche des Lebens, mit ihren Folgen die gesamte Existenz des Menschen. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, daß es ohne wirtschaftliche Freiheit keine Garantie für die Funktionsfähigkeit der übrigen Freiheiten gibt. Die menschliche Freiheit ist nicht teilbar. Sie ist ein in sich geschlossenes Phänomen, das man unter verschiedenen Perspektiven betrachten kann. Jedoch bedeutet die Entfernung einer dieser Perspektiven notwendigerweise den Zusammenbruch des ganzen Gebäudes der Freiheit. – Die Widersprüche zwischen dem christlichen Denken einerseits und dem Liberalismus und der Marktwirtschaft andererseits haben eine andere Bedeutung. Die Opposition zum Liberalismus auf ideologischem und politischem Gebiet entspricht nicht symmetrisch der wesensmäßigen Opposition der christlichen Position bezüglich der Wirtschaft und dem auf dem freien Wettbewerb basierenden Wirtschaftssystem. Als Religion kann das Christentum Postulate des Liberalismus nicht akzeptieren, wohl aber die allgemeinen Linien der Marktwirtschaft, insofern es sie vom liberalen Geist befreien und ihnen einen neuen Sinn von Gerechtigkeit und Solidarität verleihen kann. – Der Christ lehnt die marxistische Kollektivwirtschaft ab, insofern sie kollektivistisch und marxistisch ist. Das christliche Denken widersetzt sich der liberalen Marktwirtschaft, insofern sie liberalistisch, nicht aber insofern sie Marktwirtschaft ist. – Die Freiheit ist für den Christen nicht eine willkürliche Freiheit, sondern eine Frei-

heit, die allgemeinen, unveränderlichen Werten und Prinzipien und ihren spezifischen Konkretisierungen in der Zeit entspricht. Für den Liberalismus gibt es die höheren Prinzipien nicht. Sein einziges Prinzip ist die Freiheit ohne physischen oder psychischen Zwang, eine Freiheit, die keine sozialmoralischen, sondern nur juristische Grenzen kennt, die durch einen notwendigen Verzicht zugunsten der Regeln der Mehrheit auferlegt sind. – Die ideologischen Anschauungen des Liberalismus wirken sich auf dem Gebiet der Wirtschaft aus durch eine solche dezentralisierte Organisation des freien Wettbewerbs, in der sich die majoritäre Demokratie über den Markt auswirkt. – Dieser Organisationstypus der Wirtschaft, der keine höheren Werte anerkennt, keinen Bezug zur menschlichen Gleichheit und Würde hat und in keiner Weise Beschränkungen zugunsten des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit kennt, ist unannehmbar für das christliche Denken. Dennoch können die Institutionen des Marktes und der Privatinitiative als Grundelemente der wirtschaftlichen Organisation, wenn sie technisch einwandfrei für die Zuweisung der Ressourcen in der Wirtschaft und ein wirksames Werkzeug für den sozialen Fortschritt sind, auch von einem anderen Geist geprägt und begrenzt werden, der auch höhere Werte wie die Menschenwürde und die soziale Gerechtigkeit enthalten kann. Die Wirtschaftssubjekte in ihrer freien Tätigkeit und der Staat als Vertreter des Gemeinwohls können der Marktwirtschaft Solidarität einflößen, auf der sich eine sozialgerechte Gemeinschaft aufbauen läßt. – Es ist daher notwendig zu erkennen, daß es keine konkrete Form einer Wirtschaftsorganisation, keine spezifische Wirtschaftsstruktur gibt, die eine christliche Partei als ihr Prinzip aufstellen und der Gesellschaft aufzuzwingen versuchen muß. Es gibt nur eine Unvereinbarkeit mit einer total und imperativ gelenkten Wirtschaft und mit einer liberalen Moral. Das christliche Denken muß in unserem geschichtlichen Augenblick die technische Formel der Marktwirtschaft als einer freien und funktionsfähigen Wirtschaft annehmen, es muß sie aber mit seinen moralischen und sozialen Werten durchdringen. ‚Die Moral‘, schreibt *Hobson*, ‚ist nie ein Eindringling in den wirtschaftlichen Tatsachen; die Tatsachen selbst sind zugleich wirtschaftlich und moralisch.‘ Eine christliche Partei muß versuchen, die christliche Moral einer dezentralisierten Wirtschaftsorganisation, in der die freie Initiative einen bevorzugten Platz innehat, aufzuprägen. – An diesem Punkt erhebt sich ein schwieriges Problem: die Definition und Konkretisierung der christlichen Wirtschaftsethik und die Umformung ihrer Prinzipien in funktionsfähige Formeln. Ich will hier auf dieses Problem nun nicht näher eingehen. – Ich möchte jedoch auf die Wirkungen hinweisen, die die Prinzipien zeitigen werden, die das Wirtschaftsprogramm einer christlichen Partei prägen können, deren wichtigstes Kennzeichen die Integration individueller und sozialer Elemente des menschlichen Lebens in ein einziges System ist. – Die Gliederung dieser Bereiche, des Bereichs der indivi-

duellen wirtschaftlichen Freiheit und des Bereichs der staatlichen Intervention als Garantie der gesellschaftlichen Werte, bildet den Schlußstein der Wirtschaftsphilosophie der westlichen Welt. Das christliche Wirtschaftsdenken hat im Kontext dieser Problematik ein außerordentlich fruchtbares Prinzip geprägt: das Subsidiaritätsprinzip. Dieses Prinzip, das ‚soviel Freiheit wie möglich und soviel Autorität wie nötig‘ fordert, darf nicht nur rein restriktiv als eine unüberwindliche Schranke gegen jede Staatstätigkeit verstanden werden. Es handelt sich nicht um ein negatives, statisches Prinzip, wie es einige liberale Ökonomen behauptet haben, die es ausschließlich zur Verteidigung der Privatinteressen in der Wirtschaft gebraucht haben. Es handelt sich um ein Prinzip mit doppeltem Gesicht: auf der einen Seite schafft es einen gesicherten Raum für die individuelle Freiheit, auf der anderen fordert es positiv den Eingriff des Staates, wo die Interessen der Gesamtgesellschaft es verlangen. – Das Subsidiaritätsprinzip, das in diesem positiven Sinn verstanden wird und das den Erfordernissen eines jeden historischen wirtschaftlichen Zeitpunkts angepaßt werden muß, ist ein grundlegendes Element zur Orientierung in dem schwierigen wirtschaftlichen Dilemma zwischen dem Individuum und dem Staat. Die Privatinitiative und mit ihr die individuelle Freiheit finden in ihm ein uneinnehmbares Bollwerk für ihr Weiterbestehen, aber auch die Gesellschaft findet in ihm die Garantie für ihre Präsenz mittels der in der Wirtschaftswelt anwesenden öffentlichen Gewalt. Ihr evolutiver und funktionaler Wert legitimiert die Intervention des Staates, um den formal anerkannten persönlichen Freiheiten die effektive Realität zu garantieren. – Um einen Grad weiter fortzuschreiten zur praktischen Konkretisierung der dargelegten Ideen und um sie auf die gegenwärtigen Koordinaten der westlichen Welt anzuwenden, muß man erkennen, daß nur eine Wirtschaft mit zwei Sektoren (dem öffentlichen und dem privaten), eine gemischte Wirtschaft also, in der Lage ist, Freiheit und Sozialnatur als konstitutive Spannungen innerhalb der menschlichen Persönlichkeit miteinander zu versöhnen. – Allein die pluralistischen Gesellschaften des Westens können eine reiche Vielfalt von Ideen und die Begriffe der sozialen Verantwortlichkeit erhalten in einer Wirtschaft, in der der Markt eine zentrale Funktion bei der Zuweisung der Ressourcen innehat und in der der Staat interveniert, um die reale Freiheit zu verteidigen, um Ungerechtigkeiten auf sozialem Gebiet, die der Markt verursachen kann, zu korrigieren und um die der Gesellschaft eigenen Erfordernisse zu repräsentieren. – Die Transformierung dieser Auffassung in ein konkretes Aktionsprogramm ist eine notwendige Aufgabe, mit der sich ein Christ als Politiker auseinandersetzen muß. – Um einen Ausdruck aus der Naturwissenschaft zu gebrauchen, können wir sagen, daß im Christentum gerade auf wirtschaftlichem Gebiet die angewandte Wissenschaft fehlt. Wir müssen den großen Reichtum an Ideen und Perspektiven der christlichen Philosophie zu einem konkreten, funk-

tionsfähigen Programm für die Wirtschaftspolitik weiterentwickeln. Es ist unsere Pflicht, der westlichen Welt eine Alternative faktischer Lösungen, ein funktionsfähiges, humanes Modell einer neuen Wirtschaft und einer neuen Gesellschaft zu bieten, das von christlichen Prinzipien geprägt ist. – Dies Modell kann in der Welt wechselseitiger Beziehungen und Abhängigkeiten, in der wir leben, nicht örtlich begrenzt sein. Es werden Lösungen auf zumindest kontinentalem Niveau notwendig. Europa, der Kontinent, auf dem sich die christliche Philosophie herausgebildet hat, muß auch eine Leitlinie für die politische Praxis finden, die die christliche Auffassung vom menschlichen Leben, vom Menschen und von der Gesellschaft, in positiven Lösungen konkretisiert, die den historischen, soziologischen und ökonomischen Koordinaten der Gegenwart angepaßt sind. – Als Religion kann das Christentum nicht an der konkreten politischen Aktion teilnehmen. Aber die Christen können, insofern sie an der Weltsicht und an einem gemeinsamen Gesellschaftsprogramm teilnehmen, Gruppen bilden für die öffentliche Tätigkeit mit dem Ausblick auf die Macht. Das Programm dieser Gruppen darf nicht opportunistisch sein. Es muß mit der christlichen Philosophie übereinstimmen und aus ihrer Entwicklung Nutzen ziehen. – Gewiß gibt es nicht nur eine einzige christliche Lösung für die Wirtschaftspolitik, die Steuerreform oder die Veränderung der Betriebsstrukturen. Aber die christliche Soziallehre bietet eine Perspektive, einen Geist und Grenzziehungen, die, auf spezifische Probleme in besonderen Umständen angewandt, fähig sind, sich im Programm einer christlichen Partei zu konkretisieren. – Spanien, das Land, das zur Betrachtung der Vergangenheit und zu großen theoretischen Debatten neigt, verlangt heute mehr denn je nach konkreten Zielen für realistische wirtschaftliche Lösungen. Wir sind heute überhäuft mit globalen Prinzipienklärungen, mit rein abstrakten Versprechungen auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet. Aber mehr denn je fehlen dem Lande operative Programme, konkrete Lösungen für konkrete Probleme. – Man muß sich fragen, welchen realen Inhalt abstrakte Erklärungen besitzen. Was ist der tatsächliche Inhalt der Freiheit, die man proklamiert? Worin besteht die Demokratie, die man anbietet? Welche Gerechtigkeit und welchen Fortschritt meinen wir? Mit welchen Methoden, mit welchen Mitteln wollen wir die Veränderung der Gesellschaft, die wir alle vertreten, durchführen? – Eine christliche Partei muß unter Berufung auf die Moral und die Werte des Christentums in jedem Augenblick deutlich machen, wo sie steht, wohin sie gehen und wohin sie die Gesellschaft führen will. Sie muß letzten Endes konkrete Lösungen für die schwierigen Probleme, vor die sich die heutige Gesellschaft gestellt sieht, schaffen. Es bleibt ewig wahr, was *Jacques Maritain* in den Worten zum Ausdruck brachte: „Eine Gemeinschaft freier Menschen ist nicht denkbar, wenn sie nicht anerkennt, daß die Wahrheit der authentische Ausdruck dessen ist, was in Wirklichkeit existiert, daß

das Recht die Manifestation des wahrhaft Gerechten ist, und daß weder die Wahrheit noch das Recht sich darauf beschränken können, nur das zu sein, was in einem gegebenen Moment am besten dem Interesse einer Gruppe von Menschen dienen kann.“

Die katholische Soziallehre bietet, wie *C. Fetsch*²¹ ausführte, die Grundwerte und Grundprinzipien an, von denen aus man die Wirtschaftsordnung gestalten kann: Personenwürde, verbunden mit der Solidarität mit anderen, das Prinzip der Subsidiarität als Aufbauprinzip der Gesellschaft, Eigentum. Diese Werte und Prinzipien seien elastisch genug, um verschiedene konkrete Lösungen zu tolerieren. „In der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands haben wir ein sehr breites politisches Spektrum: von den Sozialausschüssen, die Herr *Blüm* hier vertritt, bis zum Wirtschaftsrat. Die Meinung der Sozialausschüsse deckt sich nicht immer mit den Aussagen des Bundes Katholischer Unternehmer, für den ich hier spreche. Trotzdem fühlen wir uns verbunden, weil wir eine gemeinsame Grundlage haben. Unser Menschenbild ist realistisch, unsere Soziallehre praxisbezogen und dynamisch. Sie bewährt sich in der praktischen Politik, entwickelt sich und wird ständig korrigiert durch unsere Erfahrungen als Arbeitnehmer und Arbeitgeber.“

Entscheidend für eine freiheitliche Wirtschaftsordnung ist, wie *P. Trappe* ausführte, die Privatinitiative: „Die Privatinitiative gehört zu den grundlegenden Elementen einer freiheitlichen Wirtschaft. Man kann vom Gegenteil ausgehen und zeigen, was passieren würde, wenn die Privatinitiative nicht zum Tragen käme. Von der sowjetischen Wirtschaft beispielsweise hört man, daß sie permanent in Schwierigkeiten ist, sogar hinsichtlich der Versorgung mit Grundnahrungsmitteln. Wir wissen, daß dies strukturelle Ursachen hat, nicht klimatische. Man hat dann versucht, im Sinne des ‚sozialistischen Wettbewerbs‘ wieder Privatinitiative einzuführen. Man hat versucht, Innovationen zu schaffen, indem man die sogenannte ‚Neuererbewegung‘ einführte, die ein völlig neues Schichtungsmodell entstehen ließ, nämlich Unterschiede nach Einkommensschichten, was natürlich vom Kollektivismus wegführt. Aus meinen eigenen Erfahrungen in Spanien möchte ich sagen, daß das gerade die Probleme sind, die in der spanischen Agrarreform immer wieder an mich herangetragen worden sind: Inwieweit lassen Genossenschaften des modernen Typs den Kollektivismus zu und inwieweit ist Privatinitiative dringend erforderlich? Ich glaube, es liegt ein entscheidender Grundwert darin, daß man einen großen Spielraum für die Privatinitiative sowohl im landwirtschaftlichen als auch im sekundären Bereich zuläßt. Darauf weisen auch die Erfahrungen hin, die man in den Ländern gemacht hat, die die Privatinitiative glaubten ersetzen zu können durch omnipotente Bürokratien, die letztlich dazu führten, daß es zu einer

²¹ CORNELIUS FETSCH, Vorstandsmitglied des Bundes Katholischer Unternehmer.

erheblichen Lähmung des Wirtschaftslebens kam. Es kommt also darauf an, eine dezentralisierte Organisation herbeizuführen. Dazu gibt es verschiedene Möglichkeiten, die in der Praxis erprobt worden sind, vor allem auch in Spanien. Wir müssen aber eine Möglichkeit finden, uns verstehbar zu machen gegenüber denen, die es tatsächlich angeht. Mit unseren akademischen Debatten ist relativ wenig getan, wenn es darum geht, die Massen, die man mit einer möglichen neuen Partei ansprechen will, zu mobilisieren.“

Allerdings fragt *P. Cañada Castillo*, ob man notwendigerweise vom Christentum auf die Privatinitiative schließen müsse, man könne auch an eine Art Sozialismus denken.

Die Ansicht *P. Cañadas* wird auf dem Hintergrund des spanischen Katholizismus, den *M. García*²² schilderte, verständlich: „In letzter Zeit hatte ich Kontakt mit christlichen Gruppen, deren Ideologie ich nicht teile und die mir Sorge machen: die ‚Christen für den Sozialismus‘. Es handelt sich hier um Marxisten, die auch extremste Mitglieder nicht ausschließen. Viele Christen gehen davon aus, daß die Kirche seit hundert Jahren den Kapitalismus zu taufen versucht habe. Dies sei nur in wenigen Ländern gelungen und auch da nur mit dem Ergebnis einer wachsenden Ungleichheit im internationalen Bereich. Es gibt nun einige Gruppen, die sich die Frage stellen, ob man nicht von der historischen Entwicklung des Sozialismus abstrahieren könne, wenn man sozialistische Ideen durchsetzen wolle. Auch bei *Johannes XXIII.* findet sich die Unterscheidung zwischen historischer Bewegung und sozialistischer Idee. Viele fragen sich, ob unsere Erfahrung nicht gezeigt habe, daß wir keinen Erfolg gehabt haben. Spielen wir nicht mit trügerischen Ideen? Ist nicht jetzt der Augenblick gekommen, mit einem Experiment zu beginnen, um Freiheit und Gerechtigkeit zurückzugewinnen? Bei aller Kritik müssen wir doch zugeben: Wenn wir nicht den Standpunkt der wirklich Armen einnehmen, haben wir das Evangelium nicht verstanden. Das Christentum sagt uns kaum etwas über die Organisation des gesellschaftlichen Lebens, es gibt uns ein bestimmtes Bild vom Menschen als dem Zentrum der Schöpfung. Die Schöpfung und die Dingwelt sind für den Menschen da, nicht umgekehrt. Der Mensch ist ein Wesen, das nicht nur Zweck und Ziel der Schöpfung ist, sondern als freies Wesen über sein eigenes Schicksal entscheiden kann. Er ist Anfang, Ende und Zweck des gesellschaftlichen Lebens, Anfang, weil er als aktives Subjekt die Gesellschaft aufbaut, Zweck, weil alles in der Gesellschaft für den Menschen bestimmt ist. Die Subjektstellung des Menschen im gesellschaftlichen Leben verlangt nach Mitbestimmung und Freiheit, nach Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit. Gleichheit und soziale Gerechtigkeit sind Begriffe, die sich dialektisch gegenüberstehen und sich

²² DR. PHIL. MATIAS GARCIA, Madrid.

ergänzen. Die Betrachtungsweise dieses Symposiums geht von der Seite der Freiheit aus. Aber wenn dem Menschen Wesentliches fehlt, dann hat die Freiheit keinen Sinn, da die Bedingungen für die Freiheit fehlen. Man sollte besser von der Gerechtigkeit ausgehen.“

Bei aller Anerkennung der theoretischen Modelle, die auch für die Praxis grundsätzliche Bedeutung haben, weist *W. Weber* auf die Notwendigkeit hin, das Problem der Wirtschaftsordnung in enger Verbindung mit den völkischen und nationalen Gegebenheiten zu sehen: „Es gibt nationale Identitäten und Mentalitäten, die sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet haben. Ich möchte ungefähr folgende Hypothese aufstellen: Es gibt einen germanisch-rechtlichen Raum, der stark genossenschaftlich geprägt ist, und einen romanischen Raum, der vom sehr stark individualistischen römischen Rechtsdenken geprägt ist. Hier liegt *ein* Schlüssel für das Verständnis der großen Unterschiede, die zwischen den nord- und mitteleuropäischen Ländern einerseits und den lateinischen Ländern andererseits bestehen. Wenn man sehr stark individualrechtlich und individualistisch denkt, kommt man leichter zu Bewegungen des Anarchismus. Hieraus resultieren einige Schwierigkeiten. Denn wenn diesem Denken nun ein *tertium comparationis* im Sinn einer genossenschaftlichen sozialrechtlichen Konzeption fehlt, dann bietet sich nur noch das andere Extrem an: der Zentralismus. Man schwankt also zwischen individualistischen und zentralistischen Lösungen, da ein dritter Weg fehlt. Lateinische Staaten sind sehr oft zentralistisch ausgerichtet, wofür Frankreich ein Musterbeispiel ist. In Lateinamerika existieren mit Ausnahme von drei kleinen Ländern keine parlamentarischen Demokratien mehr. Es gibt fast nur noch rechte oder linke Diktaturen. Es stellt sich darum die Frage, was sich aus den Mentalitäten verschiedener Nationen und Völker ableiten läßt für eine *ihnen* gemäße Wirtschaftsordnung. Dies kann man aus Modellen nicht ableiten, auch nicht aus den idealtypischen Modellen von *Walter Eucken*. Jedes Land muß die ihm gemäße Wirtschaftsordnung finden, wobei ich als übergeordnetes christliches Prinzip ansehe, daß überall, auch in der Wirtschaft, der Mensch als Person eine zentrale Rolle spielen muß. *Wie* der Mensch jedoch diese zentrale Rolle zu spielen hat, wird sich nicht für alle Länder ein für allemal in ganz eindeutiger Weise ausmachen lassen.“

Dagegen hob *G. Triesch* die Bedeutung der Wirtschaftsmodelle für die langfristige Wirtschaftspolitik hervor: „Ich bin auch der Überzeugung, daß Modelle nicht geeignet sind, die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes konkret zu bestimmen. Aber ich meine, daß die Wirtschaftspolitik sich an Modellen orientieren muß, damit ein verlässlicher Ordnungsrahmen gegeben ist, innerhalb dessen sich Privatinitiative autonom entfalten kann. Wenn Wirtschaftspolitik ohne klare Orientierung an Ordnungsvorstellungen betrieben wird, dann ist eine hinrei-

chende Verlässlichkeit für den Sinn und Nutzen der privaten Initiative innerhalb dieser Wirtschaft nicht mehr gegeben. Wir haben in der Bundesrepublik über lange Jahre hinweg nur Ordnungspolitik betrieben und sind in dieser Phase recht gut damit gefahren. Sicherlich mußte diese Phase einem Ende zugehen, und es mußte die reine Ordnungspolitik ergänzt werden durch eine Prozeßpolitik, aber auch diese mußte orientiert bleiben an Ordnungsvorstellungen. In den Ordnungsvorstellungen der großen Parteien zeigen sich aber entscheidende Unterschiede, etwa in der Einstellung zur Rolle des privaten Eigentums in der Wirtschaft. Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands beispielsweise ist bereit, Privateigentum zu akzeptieren, aber nur insoweit, als dieses durch staatliche Kontrolle, gewerkschaftliche Macht und einen hinreichend großen Sektor öffentlichen Gemeineigentums unter Kontrolle gehalten wird. Dies bedeutet für die praktische Wirtschaftspolitik eine gewisse Unsicherheit für das Privateigentum, weil sozialdemokratische Wirtschaftspolitik notwendigerweise danach streben muß, die Kontrollen zu verschärfen und den Sektor des Gemeineigentums auszudehnen. Die christlichen Demokraten haben für den Bereich der Wirtschaft andere Ordnungsvorstellungen entwickelt. Die Wirtschaft soll aufbauen auf dem Privateigentum, weil sich Privatinitiative dann am wirkungsvollsten entfaltet, wenn sie den Erfolg ebenso zugerechnet erhält wie den Mißerfolg, den Verlust. Hier ist eine untrennbare Einheit gegeben zwischen Dispositionsfähigkeit in der Wirtschaft und Eigentum, beziehungsweise Haftung mit dem Eigentum oder Haftung gegenüber den Eigentümern. Das waren verlässliche Ordnungsvorstellungen, an denen die Politik sich orientieren konnte und die in der Bundesrepublik zu einer großen Entfaltung der Privatinitiative geführt haben. Ich halte also, bei aller Skepsis gegenüber Modellvorstellungen und der Übertragung von Modellvorstellungen ungeachtet nationaler Eigenarten, doch dafür, daß eine Wirtschaftspolitik ohne Ordnungsvorstellungen nicht wünschenswert sein kann, weil die Wirtschaft darauf angewiesen ist, verlässliche und langfristige Orientierungspunkte für ihr Handeln zu haben.“

N. Blüm versteht die soziale Marktwirtschaft als ein Mischsystem, das sich nicht auf eine Formel oder ein durchgefeiltes Modell zurückführen lasse: „Den Wirtschaftsordnungen, die sich auf Formeln zurückführen lassen, sollte man mit Mißtrauen begegnen, weil offenbar der Mensch und die Wirtschaft komplizierter sind, als die Formelpropagandisten sie darzustellen vermögen. Worin besteht nun dieses Mischsystem? Ich erkenne den Markt als eine Ordnungsinstitution an, weil ich glaube, daß der Markt eine antiautoritäre Form der Bedürfnisermittlung ist. Wir verzichten darauf, daß Autoritäten, wie immer sie heißen – Planungsbürokratien, Parteien oder Staat –, über die Produktion und den menschlichen Bedarf entscheiden. Offenbar kann der Dynamik menschlicher Bedarfsentwicklung auch keine noch so perfektionierte Planungsbürokratie gerecht werden. Eine solche

Bürokratie ist meistens auch sehr manipulationsanfällig. Dieses Ja zum Markt kann allerdings nicht naiv gesprochen werden, es muß von einem mehrfachen Aber begleitet sein: 1. Der Marktwirtschaft wohnt, wie die Erfahrung beweist, eine Tendenz zur Selbstauflösung inne durch Monopolisierung, durch Machtverkrustung. Chancengleichheit stellt sich nicht automatisch her, und nur vor dem Hintergrund der Chancengleichheit ist überhaupt Wettbewerb ein akzeptables Ordnungsinstrument. Eine Marktwirtschaft, die wir akzeptieren, kann keine Wirtschaft im altliberalistischen Sinne sein, die den Staat nichts angeht. Der Staat hat eine Ordnungspolitik zu betreiben. 2. Nicht alle menschlichen Bedürfnisse lassen sich über den Markt organisieren, auch nicht alle wirtschaftlichen Bedürfnisse. Nicht alle Bedürfnisse sind marktgängig. Ich erinnere nur daran, daß Bedürfnisse, wie sie beispielsweise in der Familienpolitik zum Vorschein kommen, nie über den Markt allein befriedigt werden können. Das gleiche gilt auch für gewisse kulturelle Bedürfnisse. Man muß auch die Schwäche akzeptieren und kompensieren, die die Marktwirtschaft gegenüber langfristigen Bedürfnissen hat. Man muß als Realist in Rechnung stellen, daß die Versuchung besteht, nur dem Augenblick zu leben. Gerade die gegenwärtige wirtschaftliche Entwicklung zeigt, daß wir auch Solidarität gegenüber nachfolgenden Generationen entwickeln müssen, daß die Wirtschaft nicht rücksichtslos Mensch und Natur verbrauchen kann. 3. Ich würde auch eine Marktwirtschaft ablehnen, die nach dem Muster funktioniert: erst wird produziert, erst kommt Wachstum und nochmals Wachstum, und anschließend heilen wir sozialpolitisch die Wunden, die wir wirtschaftspolitisch geschlagen haben. Diese Arbeitsteilung widerspricht dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft. Wir haben den sozialen Gesichtspunkt bereits in den wirtschaftlichen Ansatz zu integrieren. Die herkömmlichen wirtschaftlichen Ziele: Wachstum, Vollbeschäftigung, außenwirtschaftliches Gleichgewicht, Geldwertstabilität, sind sozial wahrhaftig nicht so unschuldig, wie manche Wirtschaftspolitiker sie ausgeben; sie sind voller sozialer Implikationen. Deshalb muß die Ordnungspolitik durch eine Prozeßpolitik ergänzt werden, nicht nur wegen der ‚menschlichen Unkosten‘ – das Wort ist schrecklich genug –, sondern auch aus ökonomischer Betrachtung heraus. Eine Sozialpolitik, die nur nachträglich einsetzt, kommt uns teurer zu stehen als eine Sozialpolitik, die in den wirtschaftspolitischen Ansatz integriert ist. Wenn wir mit dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft die Massen mobilisieren wollen, dann haben wir mit dieser Abstraktion nur propagandistische Nachteile; wir können aber, wie *Prof. Trappe* darlegte, Vorteile erreichen, wenn wir eine Praxis erfahrbar machen, die den Massen die soziale Marktwirtschaft attraktiv erscheinen läßt. Die prinzipiellen Bestandteile, die wir so hoch einschätzen, wie zum Beispiel die Privatinitiative, müssen für die Massen attraktiver werden. Und sie werden es nur, wenn der Spielraum der Privatinitiative nicht auf

vier bis fünf Großunternehmen oder Großbanken beschränkt ist, sondern wenn ein Maximum an Selbständigkeit in dieser Wirtschaft, auch für den Arbeitnehmer, durchgesetzt wird. Wenn wir sagen, das Privateigentum sei die Stütze der sozialen Marktwirtschaft, dann würde es wohl besser sein zu sagen, daß möglichst viele Bürger in seinen Besitz kommen sollen. Ich glaube nicht, daß eigentumslose Bürger für das Privateigentum auf die Barrikaden gehen.“

*E. Valcarce Alfayate*²³ erkennt von der Menschenwürde aus, wie sie im christlichen Sinn verstanden wird, die mit Privateigentum verbundene Privatinitiative als notwendige Folgerung.

F. Guerrero sieht zwar ebenfalls in der Privatinitiative ein mit der menschlichen Würde engstens verknüpftes Element. Doch meint er, daß in den Entwicklungsländern der Ruf nach Gleichheit und Gerechtigkeit den nach Freiheit übertöne. Bis jetzt habe das Rezept der sozialen Marktwirtschaft seine Wirkkraft in bezug auf die Gerechtigkeit noch nicht beweisen können. Allerdings seien die sozialistischen Wirtschaften noch weniger in der Lage gewesen, diese Forderung zu erfüllen.

Nach *Amat*²⁴ führt der Weg vom christlichen Verständnis des Personalismus zur Marktwirtschaft. Zugleich werde diese soziale Sicht der Marktwirtschaft unterstützt durch die ökonomische Erkenntnis, daß nur in einer Marktwirtschaft die Produktivität garantiert sei. In der Sowjetunion seien 98,5% der Landwirtschaft in Staatsregie. Dennoch gelänge es dem kleinen Rest der mehr privat geführten Betriebe, etwa 30% der gesamten Agrarproduktion aufzubringen. Ohne Einfuhr von außen gelänge es nicht, das russische Volk zu ernähren. Dennoch müßte den Christen etwas daran liegen, mit der Freiheit die Gerechtigkeit harmonisch zu verbinden. Es müßte doch gelingen, eine gemeinschaftsbezogene Rahmenordnung für die Marktwirtschaft zu schaffen. *Amat* meint dann, daß man wie ähnlich in Schweden für die gerechte Verteilung des Eigentums das Steuersystem ausbauen sollte.

A. Berna tritt entgegen sozialistischen Tendenzen innerhalb der katholischen (und selbst bischöflichen) Reihen für die sozial strukturierte, mit sozialpolitischen Korrekturen und Mitbestimmung versehene Marktwirtschaft ein. Er spricht sich aber andererseits für einen beachtenswerten Anteil des öffentlichen Eigentums und der staatlichen Kontrolle des Wirtschaftsgeschehens aus. Er meint, daß ohne diese sozial orientierten Komponenten eine große Wählerschaft für ein Programm nicht zu gewinnen wäre.

R. von Voss geht konkret der Frage nach der personalistischen Ausprägung des Wirtschaftsgeschehens nach. Für den Arbeitnehmer verfißt er die Möglichkeit, „mitentscheidend teilzuhaben am Einsatz seiner Arbeitskraft und an der Verteilung des Ertrages, der dank seiner Arbeitskraft erwirtschaftet wird. Das heißt also: Mit-

²³ DR. THEOL. ENRIQUE VALCARCE ALFAYATE, Professor für kanonisches Recht, Madrid.

²⁴ DR. RER. POL. AMAT, Madrid.

bestimmung am Wirtschaftsprozeß auf den verschiedenen Stufen, die von seiner Verantwortung als Mensch tragbar und erfüllbar ist. Darüber hinaus ist damit die entscheidende Frage gestellt, welchen sozialen Schutz wir ihm in seinem Arbeitsleben gewähren. Diese Frage muß durch die vom Staat zu erstellende Rechtsordnung gelöst werden.“ Bezüglich des Unternehmers fordert *v. Voss* den Schutz seiner unternehmerischen Entfaltung. Das Leistungsprinzip und die Risikobereitschaft seien die zentralen Schaltstellen einer freiheitlichen Wirtschaftsordnung. Ein wesentliches Element liege aber auch in der Gewichtung der sozialen Verpflichtung des Eigentums. „Das ist eine der schwierigsten Fragen an die moderne freiheitliche Wirtschaftsordnung, inwieweit wir das Eigentum mit Daten belasten, die außerhalb der Wirtschaftserbringung liegen, d. h. inwieweit wir den Kapitaleinsatz im Interesse der Gemeinschaft belasten. Ich möchte zwei Thesen formulieren: 1. Die wesentlichste Anforderung an die moderne Rechtsordnung besteht darin, mehr denn je einen Beitrag dazu zu leisten, daß wir die Bildung von Kartellen der Starken gegen die Schwachen verhindern. Die Rechtsordnungen sind aufgefordert, mehr denn je für Dezentralisation und Machtkontrolle des wirtschaftlichen Handelns zu sorgen. 2. Eine zweite wesentliche Aufgabe liegt darin, über das Problem der Sozialpflichtigkeit wirtschaftlichen Handelns deutlicher zu sprechen als bisher. Das Eigentum und seine soziale Verpflichtung müssen neu definiert werden. Hinsichtlich der Humanisierung des Arbeitslebens und des Schutzes des einzelnen Arbeitnehmers muß eine größere Teilhabe eröffnet werden. Eine wesentliche Aufgabe und Führungsleistung des Staates besteht darin, der Gesellschaft klare und verständliche Vorgaben zu leisten, wie die wichtigen gesellschaftlichen Ressourcen eingesetzt und verwendet werden sollen. Wir können nicht mehr zulassen, daß die Ressourcen von den Wirtschaftssubjekten selbst verteilt und eingesetzt werden. Hier muß der Staat mehr denn je eine Führungsleistung erbringen, an der sich die Gesellschaft orientieren kann. Eine weitere staatliche Führungsleistung besteht darin, die wirtschaftlichen Machthaushalte ständig neu zu befragen hinsichtlich der Ausübung der wirtschaftlichen Macht. Dies ist eine Anforderung an die freiheitliche Gesellschaft. Wenn der Staat hier nicht vorangeht, wird die Gesellschaft nicht folgen, sondern sich gegen die Machthaushalte sperren, ohne zu fragen, ob sie im Interesse der gesamten Gesellschaft erforderlich sind.“

Die Marktwirtschaft funktioniert allerdings nur dort, wo das produktive Eigentum bereits weit gestreut ist, wie *Th. Hieronimi*²⁵ ausführte. Wo dies nicht der Fall ist, werde eine Umverteilung des Eigentums unumgänglich sein. *Hieronimi* spielt hier offenbar auf den Latifundienbesitz an: „Man kann unsere marktwirtschaft-

²⁵ DIPL.-VOLKSW. THEO HIERONIMI, Vorstandsvorsitzender der Salamander AG i. R., Präsident der Industrie- und Handelskammer Mittlerer Neckar, Hauptgeschäftsstelle Ludwigsburg. Ehemaliges Vorstandsmitglied des „Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V.“.

lichen Überlegungen nicht auf die Entwicklungsländer übertragen, da dort völlig andere Gesetzmäßigkeiten bestehen. Der Staat muß dort, wo es nicht genügend Unternehmen gibt, sehr viel mehr Einfluß nehmen als bei uns. Wie muß sich der christliche Politiker verhalten, wenn in einem Land die Wirtschaftsmacht auf eine kleine Gruppe von Familien, auf Dynastien konzentriert ist? In einem Land, in dem keine Marktwirtschaft herrscht, sondern eher eine feudale Ordnung, die sich des Kapitalismus als eines wirtschaftlichen Prinzips bedient, steht der christliche Politiker zunächst einer geschlossenen Machtgruppe gegenüber, die ihm nicht die Möglichkeit gibt, marktwirtschaftliche Prinzipien durchzusetzen. Muß in einem solchen Staat nicht unter Umständen eine Übergangsphase eintreten, die uns möglicherweise verbietet, das Grundgesetz des Eigentums zu respektieren? Entsteht hier nicht der Zwang, daß der Staat die Eigentumsordnung in der Wirtschaft auf nicht-marktkonforme Weise grundlegend ändert, um damit die Voraussetzung zu einer Marktwirtschaft erst zu schaffen?“

Es ist wohl unzweifelhaft, daß die von *Th. Hieronimi* vorgetragenen Gedanken auch für Spanien eine Rolle spielen.

Im großen und ganzen war man sich der unbestreitbaren Bedeutung der Leistungsgesellschaft und damit der Marktwirtschaft einig. Andererseits weiß jeder Wirtschaftspolitiker, daß die Marktwirtschaft ohne Einbau von sozialen Momenten zu einer Verformung des Konsumsektors führen kann: einerseits Produktion für die Luxusindustrie zugunsten der Reichen, andererseits Vernachlässigung und Verteuerung der Produktion jener Güter, die von den mittleren und ärmeren Schichten begehrt und benötigt sind. Wenngleich man bezüglich der Bestimmung des Konsums durch andere als die Konsumenten sehr skeptisch sein muß, wie *H. B. Streithofen* akzentuiert betonte, so wird man doch nicht leugnen können, daß es allgemein erkennbare Normen gibt, die es erlauben, zwischen Konsum für die Reichen und Konsum für die Armen in der Gesellschaft zu unterscheiden. Es ist hier vor allem an die regionale und sektorale Strukturpolitik zu denken. Es stellt sich darum die Frage, ob man nicht besser vor der Verformung des Produktionsangebotes zur Abriegelung eines gewissen Konsumterrors eine entsprechende Investitionslenkung vorsehen soll. Gewiß kann eine solche Lenkung nur mit marktwirtschaftlichen Mitteln, gemäß denen dem Unternehmer immer noch die Wahl einer Alternative offensteht, vor sich gehen. Wir sind damit beim Thema der Investitionslenkung angelangt, das wie kein anderes geeignet ist für die Frage, inwieweit die Marktwirtschaft imstande ist, sozial determinierte Bedarfsdeckung zu ermöglichen.

Strukturpolitik – Investitionslenkung

Zu diesem Thema äußerte sich *G. Triesch* aus bundesdeutscher Sicht: „In der Bundesrepublik Deutschland gibt es seit einiger Zeit eine intensive Diskussion über die Möglichkeiten der Investitionslenkung bis hin zur Investitionskontrolle. Sie sollen an die Stelle der Investitionssteuerung über den Markt treten. Diese Überlegungen sind angeregt worden durch die Diskussion über die Grenzen des Wachstums; sie sind gefördert worden durch die Rezession und die Erkenntnis, daß strukturelle Anpassungen auf Grund der veränderten weltwirtschaftlichen und währungspolitischen Bedingungen notwendig sind. – Die soziale Marktwirtschaft hat zu keiner Zeit auf eine bewußte Strukturpolitik und Maßnahmen der Investitionssteuerung verzichtet. Der Wiederaufbau der Grundstoffindustrien als Grundlage für die wirtschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik wurde beispielsweise durch Sondermaßnahmen finanziert. Früh war auch die Landwirtschaft ein Sektor, in dem bewußt Strukturpolitik betrieben wurde. Sie hat im Gefolge der dynamischen Wirtschaftsentwicklung dazu geführt, daß der Anteil der in der Landwirtschaft Beschäftigten von rund 25% auf heute etwa 6% bis 7% abgesunken ist. Hierzu haben vielfältige Förderungsmaßnahmen der Agrarpolitik, insbesondere die Subventionierung des Maschineneinsatzes und der Flurbereinigung sowie die Alterssicherung für Landwirte beigetragen. – In den 50er und 60er Jahren wurde in einigen Wirtschaftsbereichen das Ausscheiden nicht lebensfähiger Betriebseinheiten aus dem Markt gefördert. Das gilt für die Mühlenindustrie, die Tabakindustrie und die Binnenschifffahrt. Auf diese Weise wurden leistungsfähige Unternehmenseinheiten ermöglicht, die im gesunden Wettbewerb bestehen konnten. Ein ruinöser Wettbewerb durch in ihrer Existenz bedrohte Unternehmen wurde beendet. – Die bisher erwähnten Maßnahmen gehören in den Bereich der sektoralen Strukturpolitik. Sie werden ergänzt durch Maßnahmen der regionalen Strukturpolitik. Die Zweiteilung Deutschlands brachte die Aufgabe, das Zonenrenzgebiet, das von seinem Hinterland in Mitteldeutschland abgeschnitten war, wirtschaftlich lebensfähig zu machen. Gleichfalls aus politischen Gründen stellte sich die Aufgabe, die Lebensfähigkeit Berlins wirtschaftlich zu sichern. Die Krise des Kohlenbergbaus machte es notwendig, auch das Ruhrgebiet in regionale Förderungsmaßnahmen einzubeziehen. – Diese Maßnahmen der sektoralen und regionalen Strukturpolitik sind durchaus mit marktwirtschaftlichen Grundsätzen zu vereinbaren. Sie waren einmal ein Angebot an *alle* Unternehmen; sie schufen zum anderen vielfach die Voraussetzungen für funktionsfähige Wettbewerbsstrukturen. – Dem Ziel der Sicherung des Wettbewerbs dienten auch die vielfältigen Maßnahmen der Mittelstandspolitik. Wettbewerbsnachteile der mittleren Unternehmen wurden ausgeglichen, um eine für den Wettbewerb erforderliche Mischung

von Klein-, Mittel- und Großbetrieben zu erhalten. Der Zugang zum Markt für neue Wettbewerber wurde erleichtert, um auf diese Weise den Wettbewerb zu fördern und Innovationsanreize zu geben. – Etwas völlig anderes ist die Diskussion über direkte Investitionslenkung, die seit einiger Zeit geführt wird. Die Vorstellungen, die insbesondere vom linken Flügel der Sozialdemokratie entwickelt worden sind, zielen auf Investitionsmeldestellen ab, die in der ersten Phase nur Orientierungshilfen für investitionsbereite Unternehmen liefern sollen. Bemerkenswerterweise ist diese Idee der Investitionsmeldestellen auch von Vertretern der Grundstoffindustrien mit der Begründung aufgegriffen worden, daß das hohe Investitionsrisiko eine Abstimmung der Investitionen wünschenswert mache. – Mit den Investitionsmeldestellen wird auch die Vorstellung verbunden, sie könnten Bedarfs- und Investitionierungsskalen erarbeiten. Je nach Einstufung sollen dann Investitionen gefördert oder erschwert werden. Zweifelsohne würden politische Prioritäten und nicht die Nachfrage diese Rangskala bestimmen. – Derartige Überlegungen bewegen sich schon hart an der Grenze eines marktwirtschaftlichen Systems. Sie wird eindeutig überschritten, wenn eine Investitionskontrolle gefordert wird, die mit Investitions~~verboten~~, aber auch – noch gefährlicher – mit Investitions~~geboten~~ arbeitet. Hier wird in die Privatautonomie der Unternehmen eingegriffen. Da Investitionsgebote, wie sie etwa jetzt zur Sicherung des Arbeitsplätze-Angebots diskutiert werden, nur denkbar sind, wenn auch das mit den Maßnahmen verbundene Risiko von demjenigen abgesichert oder übernommen wird, der dieses Gebot erteilt, bedeutet dies notwendigerweise das Ende einer marktwirtschaftlichen Ordnung, in der die Steuerung des Wirtschaftsprozesses durch den Gewinn als Risikoprämie erfolgt. – Sektorale und regionale Strukturpolitik mit investitionssteuernden Maßnahmen durch steuerliche und kreditpolitische Entscheidungen sind mit einer Marktwirtschaft vereinbar, sofern *allen* Wettbewerbern die Möglichkeit geboten ist, diese Angebote zu nutzen. Hierbei verbleibt auch das volle Risiko bei den Unternehmen. Eine Investitionskontrolle hingegen greift – wie aufgezeigt – in die Privatautonomie der Unternehmen ein und hebt sie auf.“

P. Trappe macht darauf aufmerksam, daß die Bundesrepublik Deutschland eigentlich kein Musterbeispiel der Strukturpolitik für Spanien anbieten könne, da gerade Spanien seit langer Zeit eine gezielte regionale Strukturpolitik betrieben habe: „Ich erinnere an die hervorragenden Maßnahmen der Agrarreform und der Industrialisierung. Das ist eine Vorarbeit, die etwas aussagt über die Zielgruppen einer praktischen Parteipolitik, die hier auch besprochen werden sollte. Das Wählerpotential demokratischer Parteien wird man wahrscheinlich gerade in diesen Zonen finden, wo seit Jahrzehnten gezielte regionale Strukturpolitik mit erheblichen sozialpolitischen Leistungen verbunden wurde.“

Den Gedanken von *P. Trappe* aufnehmend, daß gerade eine gute sektorale Strukturpolitik ein wirksames politisches Instrument sei, führt *G. Triesch* weiter aus: „In den neuindustrialisierten Zentren der Bundesrepublik hat die Christlich-Demokratische Union überraschende Wahlerfolge erzielen können. Das gilt beispielsweise für Wolfsburg in Niedersachsen, wo das Volkswagenwerk sich niedergelassen hat; das gilt aber auch für eine Reihe von Industriezentren in Baden-Württemberg. Hier zeigt sich, daß die Industrialisierung nicht zwangsläufig zu linken Mehrheiten führt, vielmehr schafft eine vernünftige moderne Industrialisierungspolitik auch die Voraussetzungen für das Aufbrechen politischer Strukturen. Wir sollten als christliche Demokraten den Minderwertigkeitskomplex ablegen, daß Industrialisierung auch zugleich Sozialdemokratisierung oder marxistische Indoktrination bedeute. Ich stimme mit Herrn *Stingl* überein, daß es notwendig ist, auch die menschlichen Konsequenzen von Investitionsentscheidungen zu bedenken. Das betrifft zuerst einmal die gesamten Berufsanforderungen. Wir haben in der Bundesrepublik in Erwartung einer weiteren expansiven Entwicklung der chemischen Industrie einen Überhang an Chemikern produziert. Wir haben aber diese Mängel nicht nur im industriellen Sektor, sondern auch im staatlichen Verwaltungs- und Planungssektor, etwa im Bildungswesen. Aber wir sollten auch sagen, daß bei uns, soweit die Unternehmen betroffen sind, das Betriebsverfassungsgesetz in vielfältiger Weise die Personalplanung in Kooperation zwischen Betriebsrat und Unternehmensleitung vorschreibt. Ich halte die Bestimmungen über Personalplanung im Betriebsverfassungsgesetz für sehr wesentlich in diesem Zusammenhang.“ Zur Bedarfsentwicklung bemerkt *G. Triesch*: „Als Geschäftsführer einer sehr konsumnahen Branche habe ich eine interessante Erfahrung gemacht. Im vergangenen Jahr wurde allgemein die Prognose ausgegeben, daß die Jeans passé seien. Statt dessen stünde die Wiederkehr der eleganten und kostbaren Mode bevor. Es gab sogar eine Sozialphilosophie, die behauptete, wenn es den Menschen schlecht gehe, tragen sie wieder kostbare Kleider. Genau das Gegenteil ist eingetreten. Im Augenblick ist nichts so knapp auf dem Markt wie Jeansstoffe und die blaue Farbe. Das ist ein Beispiel dafür, daß der ‚Konsumterror‘, der im übrigen zu den lebenswürdigen Formen des Terrors in dieser Gesellschaft gehört, doch nicht so wirksam ist, wie viele annehmen.“

F. Guerrero macht allerdings darauf aufmerksam, daß die Überwindung oder Abriegelung des ‚Konsumterrors‘ einen bestimmten gesellschaftlichen Wohlstand und eine gewisse formelle oder informelle Organisation der Konsumenten voraussetze. Letztere, auf die die katholische Soziallehre zu wenig hingewiesen habe, läge in Spanien völlig im argen.

A. Monreal Luque weist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der öffentlichen Unternehmen hin, dort wirksam zu werden, wo sonst private Unternehmen

einen deformierenden Einfluß ausüben könnten. Er sieht auch im Steuersystem eine wirksame Funktion, den sozialetischen Gesichtspunkt in die Wirtschaft einzubringen. Vor allem möchte er das Gewicht auf die Reform und besonders die breite Streuung der Unternehmen legen.

Gegen eine wirtschaftspolitische Beurteilung des Konsums und somit für eine in jeder Hinsicht freie Entwicklung der Konsumwahl sprach sich *H. B. Streithofen* aus in Erwiderung auf meine Bemerkung, daß man die Konsumnachfrage nicht ohne Rücksicht auf solche Konsumwünsche beurteilen dürfe, die sich mangels entsprechenden Einkommens überhaupt nicht äußern könnten. Ich erklärte meinerseits, daß ich an jene armen Länder denke, wo die Enterbten überhaupt keine Möglichkeit haben, ins Rad der wirtschaftlichen Entwicklung einzugreifen, wo sie weder Geld noch irgendeine, nicht einmal von seiten der Kirchen gestützte Organisation besitzen. *R. Duque*²⁶ (Columbien) meinte, diesen Gedanken unterstreichend, die christliche Soziallehre müsse imstande sein, Normen der Wirtschaftsordnung anzubieten, die nicht nur für die wohlhabenden, sondern auch für die armen Nationen Geltung haben.

N. Blüm, der die marktwirtschaftliche Regel der Investitionslenkung voll anerkennt, wonach dem Unternehmer stets Alternativen im Handeln offen bleiben müssen, möchte aber dieses Prinzip auch von den großen Unternehmen gewahrt wissen. Gerade diese seien wenig geneigt, die Chancen den anderen zu belassen: „Gegenwärtig findet in Deutschland eine politische Auseinandersetzung mit sozialistischen Ideen der zentralen Planung der Investitionen statt. Diese Auseinandersetzung können wir sehr viel besser bestehen, wenn wir die genannte Regel nicht nur gegen die sozialistischen Ideologen zur Geltung bringen, sondern auch gegen diejenigen, die verbal Marktwirtschaft sagen und praktisch Investitionslenkung betreiben. Denn sonst wird unsere Argumentation sehr leicht in den Verdacht geraten, lediglich Privilegien absichern zu wollen. Dazu möchte ich einige Beispiele nennen. In der Stahlindustrie gibt es seit Jahren eine Investitionsmeldestelle, die Quoten im ganzen EG-Raum zuteilt. Ich habe von all denen, die sich über jungsozialistische Planungsideen aufregen, nie gehört, daß sie sich über diese Art von Investitionsplanung ebenfalls erregt hätten. Die Aluminiumindustrie entwickelt sich geradezu zu einem Investitionskartell. Man findet auch hier wenig Aufregung bei denen, die die Planung ablehnen und die unternehmerische Initiative hochhalten. Wenn wir den Konzentrationsbericht zur Hand nehmen, den eine CDUgeführte Regierung vorgelegt hat, stellen wir fest, daß die drei Großbanken über die Investitionsmöglichkeiten privater Unternehmen sehr weitgehend entscheiden, ohne daß eine ganze Reihe privater Unternehmen Ausweich- und Alternativmög-

²⁶ LIC. PHIL. RECAREDO DUQUE HOYOS, Assistent am „Internationalen Institut für Sozialwissenschaften und Politik, Fribourg“.

lichkeiten hätten. Welche Alternativen haben eigentlich die zehntausend Zulieferanten der Firma Opel in ihren Investitionsentscheidungen? Sie müssen sich an das halten, was ihnen von der Mutterfirma zugewiesen wird. Ich will nur darauf aufmerksam machen, daß gewisse Vorgänge unter der Überschrift ‚Marktwirtschaft‘ den gleichen interventionistischen Charakter wie die sozialistischen Modelle haben. Gegen diese Art Verfälschung der Marktwirtschaft müßten wir mit der gleichen Energie vorgehen, wenn wir den Eindruck erwecken wollen, es ginge uns um die Ordnungsidee und nicht um Interessen. Die zweite Frage, die *Prof. Utz* hier vorgetragen hat, betrifft Investitionen in den Entwicklungsländern. Im Verhältnis mancher Großunternehmen zu einigen Entwicklungsstaaten dreht sich das, was wir postulieren, geradezu um. Da haben nämlich die Staaten keine Alternative, weil die Multiunternehmen bestimmen, unter welchen Bedingungen sie investieren. Hier hat der betreffende Staat keinerlei Chancen, Rahmen abzustecken. Vielmehr bestimmen sozusagen in Selbsthilfe die Großkonzerne über die Rahmenbedingungen, unter denen sie investieren. Dies alles gehört in den Zusammenhang einer sozial verpflichteten Marktwirtschaft, die als Ordnungsidee offensiv vertreten wird und die nicht den Eindruck erweckt, als wolle sie nur den Status quo schützen.“

Abschließend bemerkt *C. Fetsch*, daß es zwar wichtig sei, das Problem der sozial orientierten Marktwirtschaft auf dem breiten Weltraum auch im Hinblick auf die Entwicklungsländer zu diskutieren, daß es aber doch andererseits im Augenblick darauf ankomme, die konkreten Probleme, die unmittelbar die spanischen Verhältnisse angehen, zu behandeln. Er hatte damit auf die Notwendigkeit hingewiesen, in einem weiteren Symposium die Problematik für Spanien zu konkretisieren.

III. Der Pluralismus in der Gesellschafts- und Sozialpolitik

1. Allgemeines zur Sozialpolitik

Auch die Sozialpolitik, nicht nur die Wirtschaftspolitik, muß gekennzeichnet sein durch Leistung, wie *J. Stingl* ausführte. Leistungen für die soziale Sicherheit müssen darum grundsätzlich aus Beiträgen finanziert werden, wenngleich im Hinblick auf Bedürftige eine gewisse Umverteilung vorgenommen werden muß. Allerdings sei auch zu bedenken, daß die Verpflichtung zum Beitragszahlen in einem gewissen Stadium zu einem kostspieligen Begehren nach Leistung werde. Man werde darum in der Praxis stets neu formulieren müssen, wieweit die Solidargemeinschaft getrieben werden kann. Abgesehen von staatlichen Schutzmaßnahmen, wie sie z. B. im Arbeitsrecht ergriffen werden, seien die staatlichen Hilfe- und

Förderungsleistungen in Grenzen zu halten, weil allzu leicht Anforderungen an den Staat gestellt werden, die den Leistungswillen der Staatsbürger schwächen.

*E. Brugger*²⁷ nimmt den von *J. Stingl* ausgedrückten Gedanken von der Notwendigkeit, durch die Sozialpolitik den Leistungswillen zu stimulieren, auf, indem er erklärt, man solle vor die Solidarhilfe die Subsidiarhilfe setzen. Mit Hilfe der subsidiären Maßnahmen soll zunächst das Verantwortungsbewußtsein gefördert werden. Erst wenn dieses nicht mehr ausreiche, sei Solidarhilfe am Platze. Er rät den spanischen Freunde, diese Ordnung von vornherein zu berücksichtigen, weil es sehr schwierig sei, ein ganzes System von Solidarhilfe, das sehr kostspielig sei, wieder abzubauen, während sie entsprechend der gegebenen Notwendigkeit in einem System der subsidiären Hilfe stets einbaufähig sei.

Auf den langsamen Schwund der durch die Gesellschaftsglieder übernommenen sozialen Verpflichtungen und den damit gegebenen Trend, weitestgehend den Staat als Retter anzurufen, macht *W. Weber* aufmerksam: „Die klassische Sozialpolitik, in Deutschland von *Bismarck* initiiert, unterscheidet sich von einer immer stärker werdenden ‚totalen Gesellschaftspolitik‘. Während sich die klassische Sozialpolitik, speziell die Sozialversicherung, wesentlich durch das Beitragssystem finanziert, belasten die Leistungen der ‚totalen Gesellschaftspolitik‘ (Bildung, Weiterbildung, Umschulung usw.) den Staatshaushalt. Beides zusammen kann allerdings zu einer Entwicklung führen, die uns große Sorgen bereitet. In der Bundesrepublik ist innerhalb von sieben Jahren der vom Staat beanspruchte Anteil am Bruttosozialprodukt von etwa 37% auf über 47% gestiegen. Fast die Hälfte des Bruttosozialprodukts wird heute auf dem Weg über Steuern und Sozialversicherungsbeiträge öffentlich beeinflußt, und man muß sich fragen, wohin diese Entwicklung noch führen soll. Ich möchte auf einen zentralen Punkt näher eingehen, der auch schon von Präsident *Stingl* kurz angesprochen worden ist, nämlich auf die heile Familie. In Rußland, Polen und anderen Ländern des Ostblocks kann man sich den Luxus eines völlig ineffektiven Systems nur leisten, weil die Familien noch weitgehend funktionieren. Romanische Länder konnten sich weitgehend ein sehr individualistisches Denken leisten, weil auch hier die Familie noch ein großer Ordnungsfaktor war. Zum Beispiel konnten Arbeitslose auf langfristige Hilfe von seiten ihrer Familie rechnen. Dagegen ist in der Bundesrepublik die Familie mittlerweile völlig parzelliert, zur Kleinstfamilie geworden, ein Organismus, der nicht viele Heilungskräfte besitzt. Wenn früher die Mutter fehlte, konnte die Tante helfen. Wenn heute die Mutter ausfällt, bedeutet das für die Familie eine Katastrophe. Je kleiner der Organismus ist und je diffuser folglich die zu erfüllenden Funktionen werden, um so schwerwiegender ist der Ausfall eines multifunk-

²⁷ DR. PHIL. ERWIN BRUGGER, Oberstudiendirektor, Schulleiter eines Gymnasiums, Vorsitzender des Ausschusses für Bildungspolitik der CDU-Württemberg/Hohenzollern.

tionalen Trägers, in diesem Fall der Mutter. Es stellt sich darum die Frage, wie wir Selbstheilungskräfte der Familie mobilisieren können. In unserer Sozialpolitik, soweit sie die Familie angeht, denken wir eigentlich nur an die Sozialisation der Kinder. Wie können wir sozialisationsgerechte Familien schaffen? Es wird nicht darüber nachgedacht, wie wir die Heilungskräfte der Familie für die ältere Generation wieder wecken können. Die Familie sollte nicht nur für die Kinder, sondern auch für die Älteren aufkommen, jedenfalls stärker als bisher. Wenn wir nun ein System der sozialen Sicherung aufgebaut haben – mit Altenheimen und Krankenhäusern –, so bezeichnen wir das mit dem hochtrabenden Titel der ‚Solidarität‘. Aber hier handelt es sich lediglich um eine technisch und gesetzlich herbeigeführte Scheinsolidarität, die man zwar aus dem Solidargedanken begründen kann, der aber innerlich der Funke der Solidarität fehlt. Das sehen wir auch bei der Inanspruchnahme unseres Versicherungssystems durch sehr viele Versicherte. Wie können wir also die Familie mit ihren Selbstheilungskräften stärken, um das öffentliche System der sozialen Sicherheit, das immer unbezahlbarer wird, zu entlasten? Dies jedoch nicht nur aus Kostengründen, sondern aus humanitären Gründen.“

Der Einbau der Sozialpolitik in eine allgemeine Gesellschaftspolitik wird von *E. Hoesch*²⁸ gefordert. Ein spezifischer Programmpunkt einer christlichen Partei müßte in der Forderung nach Abbau der Privilegien bestehen. Diese Forderung gelte speziell für den Bereich der Ausbildung, denn im Bildungswesen werden die Weichen für den späteren sozialen Status gestellt. Das Problem des Abbaus von Privilegien dürfte gerade auch für Spanien bedeutungsvoll sein.

A. Berna pflichtete den von *E. Hoesch* ausgesprochenen Gedanken bei und meinte, daß die abnormen sozialen Ungleichheiten vom Staat eine einschneidende Intervention verlangen, Privilegien durch eine umfassende Sozialpolitik abzuschaffen.

2. Sozialpolitik im Betrieb

*A. Algora Marco*²⁹ wies auf die spanischen Gesetze hin, die sich bis ins Detail mit durch die Betriebe zu übernehmenden sozialpolitischen Aufgaben befassen (Warendepots, Wohnungsbau, Freizeitgestaltung usw.), die aber leider außer acht geblieben seien. Hinsichtlich der bundesdeutschen Sozialpolitik im Betrieb äußerte sich *G. Triesch*: „Deutsche Sozialpolitik besteht nicht nur aus staatlicher Sozialgesetzgebung, einschließlich sozialer Selbstverwaltung, und aus Tarifpolitik. Zur deutschen Sozialpolitik gehört auch die betriebliche Sozialpolitik, die bei uns einen

²⁸ EMIL HOESCH, Oberstudienrat, Mitglied des Kreistages Ravensburg.

²⁹ ABELARDO ALGORA MARCO, Präsident der „Asociación Católica de Propagandistas“, Madrid.

erheblichen Umfang angenommen hat. Ich glaube, daß hier einiges geschieht, was Antwort geben könnte auf die Fragen von Herrn *Algora Marco*. Der Umfang der deutschen betrieblichen Sozialpolitik ist so groß, daß man ihn nicht in kurzen Sätzen skizzieren kann. Lassen Sie mich nur eine Zahl nennen. Der Umfang der betrieblichen Altersversorgungsrückstellung liegt heute bei etwa 45 Mrd. Mark. Ein wesentlicher Teil der deutschen Arbeitnehmerschaft erfährt durch betriebliche Maßnahmen zusätzliche Alterssicherung. Für betriebliche Bildungsmaßnahmen werden jährlich etwa 14,6 Mrd. DM aufgebracht. Auch dies ist sicherlich ein Beitrag zur Entfaltung der Persönlichkeit im Betrieb.“

Gegen die betriebliche Sozialpolitik wandte sich *N. Blüm*. Diese könne solche Ausmaße annehmen, daß dadurch die Freiheit und mit ihr der soziale Pluralismus gefährdet seien. Es würden Machtzentren geschaffen, die den Wechsel zwischen unterschiedlichen Zuständigkeiten ausschalten. *Blüm* warnt davor, anstelle einer staatlichen einen betrieblichen Patriarchalismus einzuführen. Die betriebliche Sozialpolitik störe die Konkurrenz der Produktionseinheiten. Es käme auch zu einer ungleichen Verteilung, da einzelne Arbeitnehmer mit Privilegien ausgestattet würden.

Die betriebliche Sozialpolitik hat sich im Zug des gesellschaftlichen Wandels von selbst auf neue Formen umgestellt, wie der Manager *C. Fetsch* ausführte: „Nach dem Krieg haben wir in unseren Unternehmen Sportvereine, Bibliotheken, Musikvereine, Tanzgruppen usw. gehabt, die zu ihrer Zeit auch sehr wichtig waren. Heute jedoch gibt es nichts dergleichen mehr, weil es nicht mehr sehr erwünscht ist von seiten der Arbeitnehmer, die nun ihre Freizeit auf andere Weise und in anderen Einrichtungen gestalten können. Statt dessen haben wir die Aufwendungen in eine freiwillige Altersversicherung verlagert. Über die vom Staat festgesetzten Sozialleistungen hinaus werden mittlerweile in Deutschland von den Betrieben 20–30% aller Sozialleistungen freiwillig zusätzlich aufgebracht. Diese in einer Sozialbilanz einmal darzustellenden Beiträge sind ein überzeugendes Beispiel einer freiwilligen unternehmerischen Sozialleistung.“

3. Lohnpolitik – das Verhältnis der Sozialpartner zueinander

Die Lohnpolitik ist, wie *J. Stingl* ausführte, nicht staatlichen Instanzen anheimzustellen, weil damit dem Staat im Endeffekt diktatorische Vollmachten gegeben würden. Der gerechte Lohn müsse in Koalitionsfreiheit ausgehandelt werden. Dieser falle grundsätzliche Bedeutung zu. Das Gesetz lege die Mindestbedingungen für jene fest, die keinem Tarifvertrag unterworfen seien.

*C. Iglesias Selgas*³⁰ wirft zum Thema der Lohnregelung das Problem des „sozialen Paktes“ in die Diskussion, der für Spanien besonders bedeutsam ist: „Es wurde festgestellt, daß ein Hauptmerkmal der sozialen Marktwirtschaft darin liege, daß die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände die Löhne und Arbeitsbedingungen aushandeln, und zwar im Rahmen gesetzlicher Regelungen. In Spanien wurde dieses System im Jahre 1948 eingeführt, aber einige Jahre später wurde ein gewisser Lohnstopp verfügt und die Lohnerhöhung an die Preisentwicklung gekoppelt. Diese Lösung gibt es auch heute noch trotz heftiger Reaktionen der Arbeitnehmer. Die Arbeitnehmer wünschen die Aufhebung des Lohnstopps, weil sie ihn für ungerecht erachten. Andererseits steht man vor dem Problem, daß die Wachstumsgeschwindigkeit bei der Lohnentwicklung einen inflationstreibenden Faktor darstellt. In jüngster Zeit ist daher die Idee eines ‚sozialen Paktes‘ aktuell geworden, der Arbeitnehmer, Arbeitgeber und den Staat verbinden soll. Wir beziehen uns hierbei auf die Präzedenzfälle in Großbritannien und in den skandinavischen Ländern, wo man mehr oder weniger erfolgreich zwischen Arbeitnehmern, Arbeitgebern und Staat vermitteln konnte. Allerdings liegen wir in der Entwicklung noch weit zurück. Ich gestatte mir zwei konkrete Fragen: Wie hat man in der Bundesrepublik diese von uns bewunderte Lohnstabilität erreichen können und an welche Regeln, Bestimmungen und Indizes ist die Lohnentwicklung gebunden?“

J. Stingl antwortete mit dem Hinweis auf die Koalitionsfreiheit, die im Grundgesetz garantiert ist: „Für die verfahrensmäßige Abwicklung gibt es aber ein Tarifvertragsgesetz, welches bestimmte Regeln vorschreibt, die aber auch wiederum durch ein Manteltarifgesetz verändert werden können, so daß zur Zeit alle Manteltarifverträge die Friedenspflicht beinhalten, was bedeutet, daß vor einem Streik zunächst ein Schiedsverfahren und eine Urabstimmung stattgefunden haben muß. Mehr als in England sieht man bei uns die Notwendigkeit einer friedlichen Lösung im Tarifkonflikt“.

*S. Ríos Mingarro*³¹ äußert allerdings hierzu die Meinung, daß es bei dieser Verfassung eine ordentliche Portion von Organisationsgeist brauche, aus dem heraus ein gemeinsamer Konsens zu entstehen vermag. Dem Deutschen schein dieses Talent mehr gegeben zu sein als den Bürgern der Mittelmeerländer. Der Begriff der sozialen Marktwirtschaft schein bei den Spaniern wohl schwerlich auf einen gleichen Nenner gebracht werden zu können. Man brauche nur an die ethnischen Verschiedenheiten der Spanier zu denken. Schließlich habe der Streik in verschiedenen Wirtschaften sehr unterschiedliche, in einzelnen sogar verheerende Wirkungen.

³⁰ CARLOS IGLESIAS SELGAS, ehemaliger Generalsekretär der „Organización Sindical“ (Gewerkschaft), Madrid.

³¹ SERAFIN RÍOS MINGARRO, Rechtsanwalt, Valencia.

Zum Verständnis für anders geartete Verhältnisse, in denen die Koalitionsfreiheit nicht den gewünschten Effekt des sozialen Friedens zu garantieren vermag, ruft *R. von Voss* auf: „Das Stichwort ‚Sozialpakt‘ gibt mir Anlaß, einige Bemerkungen zur freiheitlichen Struktur der sozialen Partnerschaft in der Bundesrepublik zu machen. Nach meiner Einsicht in die ordnungspolitischen Zusammenhänge der Bundesrepublik ist nicht zu übersehen, daß eine der wesentlichsten Grundlagen unseres friedfertigen sozialen Ausgleichs die Koalitionsfreiheit und die Tarifautonomie ist. Seit 1949 haben wir uns dafür entschieden, die privatrechtliche Struktur des Ausgleichs zwischen den Sozialpartnern in der Verfassung zu gewährleisten. Der Staat überläßt es den Sozialpartnern, den sozialen Ausgleich zu erkämpfen, die Verteilung dessen, was gemeinsam erarbeitet wurde, untereinander auszuhandeln und die Arbeitsbedingungen selbst zu sichern. Der Staat interveniert über die Rechtsordnung nur dort, wo es zu großen Ungerechtigkeiten kommen könnte, er schützt die individuelle Freiheit und die Sicherung des einzelnen. Im übrigen aber wird es den Sozialpartnern überlassen, diesen Ausgleich selbst zu finden. Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß dieses System nur so lange stabil bleiben kann, wie der allgemeine Wohlstand gesichert ist. Was geschieht mit diesem friedfertigen Ausgleich, wenn die Grundbedingungen des allgemeinen Wohlstandes nicht mehr gesichert werden können? Es zeigt sich ja in den Ländern, wo der allgemeine Wohlstand nicht besteht, die Schwierigkeit, daß die Sozialpartner ohne Mithilfe des Staates diesen Ausgleich nicht finden können. Deswegen müssen wir von seiten der Bundesrepublik sehr vorsichtig sein in der Empfehlung unseres Systems des sozialen Ausgleichs, denn dieses kann nicht so ohne weiteres auf andere Länder übertragen werden. Es würde sich in der Bundesrepublik einmal lohnen, ein Buch zu schreiben unter dem Titel ‚Sozialpartnerschaft oder Klassenkampf‘. Die ideologischen Fronten könnten sich in den nächsten Jahren möglicherweise wieder verhärten. Ich darf nur darauf hinweisen, daß es in der deutschen Gewerkschaftsbewegung seit vielen Jahren ein Modell gibt, das empfiehlt, Teile dieses freiheitlichen sozialen Ausgleichs aus der Sozialpartnerschaft herauszunehmen und einem Gremium zu übertragen, das neben dem Parlament steht. Dieses Modell läuft unter dem Titel ‚Bundewirtschafts- und Sozialrat‘. Neben dem Bundesparlament soll es ein Wirtschafts- und Sozialparlament geben, das von diesem einige Aufgaben übernimmt. Dieses paritätisch aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern zusammengesetzte Nebenparlament halte ich für ein gefährliches Instrument in unserer parlamentarischen Demokratie. Man muß diese Pläne sehr gründlich überlegen, denn, wenn man dem Parlament die wesentliche Aufgabe der politischen Definition des sozialen Ausgleichs wegnimmt, setzt man diesen Ausgleich einem verschärften Kampf der Gruppen untereinander aus. Die Gewerkschaften haben diese Gefahr ebenfalls gesehen und scheuen davor zurück, diesem Wirt-

schafts- und Sozialrat originäre politische Entscheidungen und Möglichkeiten zuzubilligen. Will man die soziale Marktwirtschaft und ein freiheitliches System des sozialen Ausgleichs haben, muß man die Koalitionsfreiheit und die Tarifautonomie voll bejahen. Man muß bereit sein zur Freiheit der Gewerkschaften, zu einem freiheitlichen, im privaten gesellschaftlichen Bereich angesiedelten Ausgleich unter den Sozialpartnern. Der Sozialpakt, d. h. ein Bündnis zwischen den Sozialpartnern und der Regierung, scheint mir möglicherweise ein Mittelschritt für Länder zu sein, die über diesen Standard noch nicht verfügen. Ein Sozialpakt ist aber nicht die freiheitliche Lösung, die man anstreben kann, wenn die Gesellschaft mehr Freiheit haben will. Wenn dies der Fall ist, sollte man das Angebot geben zur freiheitlichen Organisierung der sozialen Partner. Dies bedingt viele Risiken, aber auch, aus unserer Erfahrung, große Chancen. Der Staat muß eine Führungsfunktion insoweit erfüllen, als er den Sozialpartnern verantwortliche Daten zur Orientierung zur Verfügung stellt, damit das Gemeinwohl freiheitlich in der Gesellschaft erarbeitet werden kann.“

G. Triesch möchte seinerseits als Ziel der Entwicklung der Sozialpartnerbeziehungen auf die Bedeutung der Koalitionsfreiheit und die Tarifautonomie betont hinweisen. Die in der sozialen Selbstverwaltung, in den Tarifkommissionen, und die im Betriebsverfassungsgesetz vorgesehene Zusammenarbeit habe eine derart enge Kooperation entstehen lassen, daß sie auch den Belastungen einer Reideologisierung gewachsen sein werde. „Ich halte dafür, daß ständige und vielfältige Kontakte zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern einen wesentlichen Beitrag dazu leisten können, insgesamt ein Klima entstehen zu lassen, das auch Krisensituationen überstehen läßt im Geiste der sozialen Partnerschaft.“

Im gleichen Sinn trat auch N. Blüm für Tarifautonomie und Koalitionsfreiheit ein. Die beiden seien ein wesentlicher Bestandteil einer freiheitlichen Staats- und Gesellschaftsverfassung. „Weder der Liberalismus noch der Marxismus haben einen Sinn für relativ selbständige Gesellschaftsstrukturen entwickelt.“ Die Tarifautonomie entlaste den Staat von sozialen Ordnungsaufgaben. Sie entspreche dem Subsidiaritätsprinzip, wonach der Staat möglichst viele Aufgaben der Selbstverantwortung der Beteiligten überlassen soll. Zur Koalitionsfreiheit und Tarifautonomie gehöre aber auch das Streikrecht. Eine Arbeitnehmerkoalition ohne Streikrecht sei keine Gewerkschaft. Darum seien auch Staatsgewerkschaften kommunistischer Herkunft mit der Koalitionsfreiheit unvereinbar. Sie seien nichts anderes als Transmissionsriemen der Staatsgewalt.

Daß der auf Tarifautonomie beruhenden Lohnpolitik wertmäßige Grenzen gesetzt sind, wird von C. Fetsch unterstrichen: „Der Bund Katholischer Unternehmer (BKU) hat kürzlich in der Bundesrepublik zu dem Problem einer rationalen Lohnpolitik Stellung genommen. In einem Papier haben wir darauf aufmerksam

gemacht, wo die Grenzen einer gerechten Lohnfindung sind und daß das Gemeinwohl dabei zu berücksichtigen sei. Wir haben auf die Gefahren einer nicht gerechten Lohnfindung hingewiesen, wenn z. B. Lohnabschlüsse zwischen den Tarifpartnern zu Lasten Dritter gehen. Wenn von den Tarifpartnern das Gemeinwohl als Pflichtgrenze nicht berücksichtigt wird, sind wir der Meinung, daß unter Umständen der Staat verpflichtet sein könne, ein Verbändegesetz in Erwägung zu ziehen.“

4. Die Gewerkschaften

Das Problem der Gewerkschaften, wie es sich in spanischer Sicht stellt, umriß kurz *Luis de Cos*³²: „Gemäß den Ausführungen von Dr. Heck müssen christlich-demokratische Parteien heute große Volks- und Massenparteien sein. Wenn aber die Arbeiterwelt der beherrschende Faktor eines Landes ist, scheint es logisch, daß eine christliche Partei sich auf eine Gewerkschaft verlassen können muß, deren Grundsätze mit denen der Partei übereinstimmen. In den spanischen Unternehmen herrscht eine große Aktivität der Kommunisten und Sozialisten. Auch in der Bundesrepublik sind es nicht die christlichen Gewerkschaften, die die Arbeiterwelt beherrschen, sondern Gewerkschaften anderer Ideologie. Während die europäischen Gewerkschaften mehr ideologisch ausgerichtet sind, sind amerikanische Gewerkschaften pragmatisch in die Konsumgesellschaft integriert und richten ihr Handeln weniger nach weltanschaulichen Gesichtspunkten. Für Spanien stellt sich die Frage, welcher Gewerkschaftstyp in der gegenwärtigen Entwicklung vorzuziehen ist. Welchen Rat können uns die deutschen Teilnehmer aufgrund ihrer Erfahrungen mit christlichen Gewerkschaften geben? Haben sich christliche Gewerkschaften in der Bundesrepublik bewährt und welche Chancen hätten solche Gewerkschaften in Spanien?“

G. Triesch antwortete, indem er die Nachkriegsgeschichte der bundesdeutschen Gewerkschaften skizzierte: „Die christlichen Gewerkschaften sind in der Bundesrepublik erst 1955 wieder gegründet worden, nachdem 1945 erste Bemühungen, christliche Gewerkschaften zu gründen, am Widerstand der britischen Besatzungsmacht gescheitert waren. Die Gründung im Jahre 1955 kam zu einem Zeitpunkt, als der Deutsche Gewerkschaftsbund als Einheitsgewerkschaft bereits etabliert war, und erreichte nie eine besondere Bedeutung. Der christliche Gewerkschaftsbund hat etwa 230000 Mitglieder zu seinen besten Zeiten gehabt. In einigen Bereichen hat er allerdings einen stärkeren Einfluß ausgeübt. Er konnte sich auf den deutschen Handels- und Industrieangestelltenverband stützen, der bei den Wahlen

³² LUIS DE COS, Direktor der RENFE (Spanische Eisenbahn).

zu den Selbstverwaltungseinrichtungen der Angestelltenversicherung eine entscheidende Rolle spielte, weil er mehr Stimmen bekam, als er Mitglieder zählte. Die heutigen Kräfteverhältnisse sind folgende: Deutscher Gewerkschaftsbund 7,365 Millionen Mitglieder, Deutscher Beamtenbund 727 000 Mitglieder, Deutsche Angestelltengewerkschaft etwa 470 000 Mitglieder, Christlicher Gewerkschaftsbund 229 000 Mitglieder. Dazu ist zu bemerken, daß in den Einheitsorganisationen Deutscher Gewerkschaftsbund, Deutscher Beamtenbund und Deutsche Angestelltengewerkschaft starke christlich-soziale Gruppen bestehen, die sich allerdings nie formal etabliert haben wie etwa in Österreich. Das halte ich für ein Versäumnis und für einen Fehler, der bei Gründungen von Gewerkschaften in anderen Ländern nicht wiederholt werden sollte.“

N. Blüm nimmt zu der von spanischer Seite aufgeworfenen Frage, ob Einheitsgewerkschaften oder Richtungsgewerkschaften, eingehend Stellung: „Wenn man eine Gewerkschaft an ihrer Tariffähigkeit erkennt, dann muß man sagen, daß die christlichen Gewerkschaften in der Bundesrepublik keine Tariftmacht entwickelt haben. Neben der britischen Besatzungsmacht hat es allerdings noch weitere Wurzeln der Einheitsgewerkschaft in der Bundesrepublik gegeben, Bestrebungen, die schon vor 1933 bestanden und die im Widerstand gegen das nationalsozialistische System gewachsen sind. Die Einheitsgewerkschaft verdankt ihr Entstehen nicht dem Diktat der Besatzungsmächte, sondern einer weiter zurückliegenden Vorgeschichte. – Starke Gewerkschaften sind eine Voraussetzung für soziale Stabilität. In Italien und Frankreich hat man negative Erfahrungen mit den Richtungsgewerkschaften gemacht. Ein Teil der zunehmenden Funktionsunfähigkeit des italienischen Staates wird vom Konkurrenzkampf der Richtungsgewerkschaften verursacht. Ähnliches gilt auch für Frankreich. Auch die Aufspaltung der Gewerkschaften in Berufsgewerkschaften ist für die gesellschaftliche Ordnung nachteilig, wie das abschreckende Beispiel Großbritanniens zeigt. Wenn in einem Betrieb achtzehn Gewerkschaften, die sich dazu noch untereinander bekämpfen, als Tarifpartner in Frage kommen, sind Tarifverhandlungen erschwert. Starke Gewerkschaften haben auch die Aufgabe, einen Interessenausgleich zwischen divergierenden Arbeitnehmerinteressen herbeizuführen. Damit üben sie eine Entlastungsfunktion aus. Mein Bekenntnis zu starken Einheitsgewerkschaften darf jedoch nicht als eine naive und bedingungslose Zustimmung verstanden werden. Die Einheitsgewerkschaft funktioniert nur unter den Bedingungen des Pluralismus. An die Einheitsgewerkschaft sind vier Bedingungen zu stellen: 1. Sie muß parteipolitisch unabhängig sind. Mit der Forderung ‚eine Partei, eine Gewerkschaft‘ haben wir schlechte Erfahrungen gemacht. Man sollte auch personell zwischen Partei- und Gewerkschaftsfunktionen trennen. Für die Bundesrepublik kann man sagen, daß die oftmalige Verkoppelung von Partei- mit Gewerkschaftsämtern der gewerk-

schaftlichen Unabhängigkeit nicht dienlich war. 2. Gewerkschaften in einer pluralistischen Gesellschaft dürfen sich nicht für allzuständig erklären, sonst funktioniert der Pluralismus nicht. Die Attraktivität des Pluralismus besteht ja gerade darin, daß es unterschiedliche Kompetenzen gibt, daß man zwischen unterschiedlichen Zuständigkeitsbereichen wechseln kann und daß der Bürger zur Durchsetzung seines politischen Willens verschiedene Instrumente besitzt: Parteien, Gewerkschaften usw. Auf diese Weise wird Herrschaft dezentralisiert. Ein praktisches Argument für eine Einheitsgewerkschaft ist, daß diese sich viel leichter über gemeinschaftliche Aktionen verständigen kann, wenn ein Teil der unter den Arbeitnehmern strittigen Punkte ausgeklammert wird. Wenn 80% einer Gesellschaft Arbeitnehmer sind, gibt es wohl keine Organisation, die diese 80% in allen Lebenslagen repräsentiert. Wer dies beansprucht, betreibt eine Vergewaltigung der differenzierten Lage der Arbeitnehmerschaft in der Industriegesellschaft. Diese ist heute nicht mehr so homogen wie das Proletariat des 19. Jahrhunderts. 3. Gewerkschaften im pluralistischen System können sich nur als Gegenmacht verstehen, nicht als zentralen Ordnungsfaktor. Gegenmacht läßt sich nur in einem partnerschaftlichen System durchführen. Der Klassenkampf zielt auf einen Zustand ab, in dem nicht Gegenmacht die Gesellschaft ordnet, sondern Homogenität. 4. Gewerkschaften in einem pluralistischen System müssen den Pluralismus auch in sich selber widerspiegeln, auch den Pluralismus unterschiedlicher parteipolitischer Herkunft der Mitglieder. Wahrscheinlich war das Vertrauen der Gründer der Einheitsgewerkschaft, gerade aus ihrem gemeinsamen Widerstandserlebnis heraus, so groß, daß sie glaubten, auf institutionelle Regelungen der Zusammenarbeit verzichten zu können. Vielleicht könnte man aus unseren Erfahrungen lernen, daß man diese Einheitsgewerkschaft viel stärker als Konföderation verschiedener Gruppierungen organisiert. – In der spanischen Gewerkschaftssituation gibt es eine kommunistische Taktik, nicht die Neugründung von Einheitsgewerkschaften anzustreben, sondern die vorhandenen Syndikate als Basis der Gewerkschaftsbewegung zu benutzen. Vom kommunistischen Standpunkt aus ist dies konsequent, denn Kommunisten sind nicht darauf angewiesen, die Mehrheit der Arbeitnehmer zu gewinnen, sondern die Apparate zu besetzen mit Hilfe eines wohltrainierten Kaders. Es scheint, daß die Kommunisten bereits die vorhandenen Syndikate unterwandert haben, so daß die Neugründung einer Einheitsgewerkschaft auch hier die Kommunisten zwingen würde, Flagge zu zeigen. – Ich plädiere also für starke Gewerkschaften, im Interesse der Arbeitnehmer für unabhängige Gewerkschaften, im Interesse der Funktionsfähigkeit des Pluralismus für nicht allzuständige Gewerkschaften, für Gewerkschaften als Gegenmacht, nicht als Klassenkampfinstrumente, die die Gegenmacht als Transformationsstufe ansehen, und ich plädiere für eine den Pluralismus der Arbeitnehmer widerspiegelnde Ein-

heitsgewerkschaft. – International gesehen, geht es nicht darum, ob die Gewerkschaftsbewegung christlich oder sozialdemokratisch wird. Es geht vielmehr um die Alternative: wird die internationale Gewerkschaftsbewegung kommunistisch oder nicht. Wer den Sieg der Kommunisten verhindern will, muß für starke nicht-kommunistische Einheitsgewerkschaften sorgen und nicht für Richtungsgewerkschaften.“

Sehr kritisch äußerte sich *Amat* bezüglich der ideologischen Unabhängigkeit der Gewerkschaften von den Parteien. Die grundlegende Polemik im Bereich der Wirtschafts- und Sozialpolitik greife auch auf die Gewerkschaften über. Die beiden extremen Auffassungen, auf der einen Seite die liberalistische Betonung des unantastbaren Eigentums und andererseits die völlige Negierung des Privateigentums im Kommunismus, kennzeichnen auch die Gewerkschaftsbewegungen. Wenn es gelänge, diese Extreme zu überwinden, könnte man an eine entideologisierte Gewerkschaft denken.

Wie schwierig es ist, die Gewerkschaften von parteilicher Ideologie frei zu halten, belegt *W. Ockenfels*³³ in seinen Ausführungen über den Deutschen Gewerkschaftsbund.

Für Spanien scheint jedenfalls zu gelten, daß eine ideologiefreie Gewerkschaft undenkbar ist. Dies hat *F. Guerrero* deutlich zum Ausdruck gebracht: „In der Gewerkschaftsproblematik befinden wir uns in einer heiklen Situation. Die Gewerkschaften sind als Reaktion auf Liberalismus und Kapitalismus entstanden. Sie haben versucht, auf dem Arbeitsmarkt einen Ausgleich zu schaffen. Zu ihren Waffen gehörte das Streikrecht, das auch von der katholischen Soziallehre anerkannt wurde. Während sich in Deutschland die Gewerkschaften mehr auf die praktischen Arbeitsbedingungen und Löhne beziehen, zeigt sich in Spanien ein ideologischer Kampf, der mit christlich-moralischen Kriterien nicht leicht zu beeinflussen ist. Die christliche Ethik muß dieses Problem realistisch sehen. Es gibt sogar sogenannte ‚christliche‘ Gewerkschaften, die die Argumente der Kommunisten übernommen haben. Deshalb kann man heute kaum noch unterscheiden zwischen ‚christlichen‘ und kommunistischen Gewerkschaften. Die christlichen Parteien haben auf dem Gebiet der Sozialreform nicht viel erreicht, so daß man an die christliche Soziallehre keine großen Hoffnungen knüpft.“

In der spanischen Gewerkschaftsgeschichte hat, wie *F. Prieto* ausführte, die anarchistische Bewegung eine große Rolle gespielt. „In den letzten Monaten zeigt sich ein Wiederaufleben anarchistischer Kräfte in der sich bildenden Gewerkschaftsbewegung, die eine Arbeiter selbstverwaltung anstreben. Unter ihnen befindet sich eine Reihe praktizierender Katholiken.“

³³ LIC. PHIL. WOLFGANG OCKENFELS, Assistent am „Internationalen Institut für Sozialwissenschaften und Politik, Fribourg“.

Bei aller Übereinstimmung mit der Theorie der Gewerkschaft von *N. Blüm* meldet *G. Müller*³⁴ doch Zweifel bezüglich der praktischen Verwirklichung an: „Ich bezweifle, daß diese Anforderungen, die an eine Einheitsgewerkschaft gestellt werden, in den meisten Fällen, wo eine Einheitsgewerkschaft zustande kam, erfüllt wurden. Für die Bundesrepublik jedenfalls treffen diese Anforderungen nicht zu. Der ursprüngliche Impetus zu einer Einheitsgewerkschaft, der ohne Zweifel aus dem Widerstandserlebnis des Dritten Reiches entstanden war, wurde durch die Entwicklung der letzten Jahre zerstört. Der Deutsche Gewerkschaftsbund (DGB) läßt sich immer mehr zu einem Instrument sozialistischer Ideologie auf marxistischer Basis mißbrauchen. Man könnte an vielen Beispielen darlegen, daß der DGB gelegentlich in seinen Forderungen sogar noch über die Deutsche Kommunistische Partei hinausgeht. Der DGB ist nur in der Theorie parteipolitisch unabhängig. Vierterorts werden Veranstaltungen des DGB, vor allem am 1. Mai, dazu benutzt, Wahlpropaganda für die sozialdemokratische Partei zu machen, während Redner anderer Parteien diese Möglichkeit nicht nutzen können. Was die Nicht-Allzuständigkeit des DGB angeht, so sieht die Praxis anders aus. In der Bundesrepublik gibt es keine Einrichtung, die so allzuständig ist wie der DGB, der sich zu allen Fragen der Politik äußert. Bezüglich der Widerspiegelung des Pluralismus in der Gewerkschaft möchte ich auf das Beispiel in München verweisen. Dort hatte die Mehrheit der Arbeitnehmer bei der letzten Wahl christlich-sozial gewählt. Die Vertreterversammlung der Industriegewerkschaft Metall besteht dagegen zu 30% aus Kommunisten, während die Christlich-Sozialen nicht vertreten sind. Ich habe den Eindruck, daß die Christdemokraten und die nicht-marxistischen Sozialdemokraten immer mehr abgedrängt werden durch eine marxistische Strategie, die dazu führt, daß selbst diejenigen, die es nicht wollen, das marxistische Vokabular übernehmen. Das gilt auch für die Verwendung des Begriffes ‚Klassenkampf‘. Wenn man den Begriff ‚konservativ‘ im abwertenden Sinne gebraucht, übersieht man, daß das konservative Element in der Weltgeschichte und auch in der Sozialpolitik eine weitaus positivere Rolle gespielt hat als das nicht-konservative Element. Der erste, der sich in Deutschland mit Problemen der Industriegesellschaft auseinandergesetzt hat, war *Adam Müller*, der 1816 folgende Formulierung fand: ‚Die Konkurrenz- und Geldwirtschaft ist die allgemeinste Offenbarung eines antisozialen Geistes, jenes hoffärtigen Egoismus, welcher die schrecklichen Revolutionen der letzten 30 Jahre erzeugt hat‘. Und eine katholische Zeitschrift, ‚Der Katholik‘ in Mainz, hat im Jahre 1823 von einer sehr interessanten Einteilung der Menschen gesprochen: in Prasser und Bettler, in Menschen und Lastvieh, in Reiche und Arme, was später in einer ganz anderen Form von *Marx* in der Klassenkampf-

³⁴ DR. GÜNTHER MÜLLER, Mitglied des Deutschen Bundestages, Bonn.

ideologie aufgegriffen wurde. Das Wort ‚Proletariat‘ in der deutschen Diskussion ist von dem katholischen Philosophen *Franz von Baader* längst vor *Marx* eingeführt worden. Die Erkenntnisse der Konservativen sind von den Marxisten mißbraucht worden in der Auseinandersetzung des Machtkampfes am Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert. Wir verfallen heute in den Fehler, uns in eine Feindposition drängen zu lassen als Leute, die angeblich nicht fortschrittlich genug seien, kein Verständnis für soziale Probleme hätten, obwohl die historische Wahrheit genau das Gegenteil ausweist. Hier handelt es sich um einen Bildungsnotstand im eigenen Lager, der dazu geführt hat, daß das marxistische Element heute das die Diskussion bestimmende geworden ist. Wie heute Geschichtsklitterung betrieben wird, zeigte der Innenminister *Maihofer*, ein Liberaler des linken Flügels, auf dem letzten Parteitag der Liberalen. Dort hat er von dem ‚klassischen Bündnis des Sozialismus und des Liberalismus seit 1848‘ gesprochen. Aber wenn es 1848 zu einem Bündnis kam, dann zwischen dem Freiherrn *von Ketteler* und den Vorläufern der Lasalleschen Arbeiterbewegung, nicht aber mit dem Manchester-Liberalismus, auf den sich die liberale Partei zurückführen läßt. Trotzdem glaubt jeder in Deutschland heute, daß das sozial-liberale Bündnis ein ‚klassisches‘ sei. Herr *García* hat von der Notwendigkeit gesprochen, die Freiheit mit der Gerechtigkeit zu verbinden, und daß man das von der einen oder der anderen Seite angehen könne. Ich teile seine Meinung und möchte einmal rein etymologisch auf einen Begriff der deutschen Sprache hinweisen. Das Wort ‚Freiheit‘ kommt vom Stamm her aus dem mittelhochdeutschen ‚freien‘, d. h. heiraten, jemandem in Liebe verbunden sein, also nicht etwas Unabhängiges, sondern etwas, das zu einem gemeinsamen und damit freien Leben führt. Diese Wortstammerklärung könnte uns als Christen vielleicht helfen, das Problem von Freiheit und Gerechtigkeit in die richtige Beziehung zu bringen.“

In Ergänzung zu einigen von *G. Müller* geäußerten Gedanken fügte *R. von Voss* noch an, daß eine freiheitliche Gesellschaft das Risiko starker gesellschaftlicher Gruppierungen mit entsprechend starken Vertretungen in Kauf nehmen müsse, daß es aber dabei entscheidend auf eine innerverbandliche Demokratie ankomme, die es auch Minderheiten gestatte, zu Wort zu kommen.

Abschließend weist *C. Fetsch* nochmals auf die Gefahr des Abgleitens in marxistisches Fahrwasser hin, der eine Einheitsgewerkschaft in der praktischen Politik unterliege. Zugleich unterstreicht er die ordnungspolitische Notwendigkeit, mit dem Gedanken der Gewerkschaft auch den eines starken Unternehmertums zu verbinden: „Vor der Gründung der christlichen Gewerkschaft in der Bundesrepublik gab es im katholischen Raum eine hitzige Diskussion um das Pro und Contra. Hierbei zeigte sich in einflußreichen katholischen Kreisen eine negative Einstellung gegenüber christlichen Gewerkschaften, die sich dann auch nicht

richtig entfalten konnten. Aus unseren Erfahrungen könnte man vielleicht auch in Spanien lernen. Ob man sich nun für oder gegen eine christliche Gewerkschaft entscheidet, die Entscheidung sollte ‚una voce‘ herbeigeführt werden. Wenn es zur Gründung einer Einheitsgewerkschaft kommen sollte, wäre es klüger, wenn die christlichen Gruppen von vornherein sich über die Statuten Einflußmöglichkeiten verschaffen. Das ist in Deutschland versäumt worden. Dort haben sich die Sozialisten und Marxisten in der Einheitsgewerkschaft durchgesetzt, sie bestimmen die offizielle Politik des Deutschen Gewerkschaftsbundes, dessen Mitglieder jedoch ein anderes politisches Wahlverhalten zeigen. Hier zeigt sich also eine Kluft zwischen den Gewerkschaftsfunktionären und der Arbeitnehmerschaft. In den Vereinigten Staaten haben die Gewerkschaften nicht den politischen Ehrgeiz wie in Europa. Sie kümmern sich mehr um die materiellen Belange und faktischen Interessen der Arbeitnehmer. *Götz Briefs* weist darauf hin, daß freie Gewerkschaften nur in einer freien Wirtschaft mit freiem Unternehmertum möglich sind und umgekehrt. Wir müssen, wenn wir für freie Gewerkschaften plädieren, auch zu einem freien Unternehmertum stehen.“

5. Die Mitbestimmung

Das Problem der Mitbestimmung konnte im Drang der Zeit nur kurz gestreift werden. Es hat sich aber gezeigt, daß für Spanien ein so ausgebautes System, wie es das deutsche Betriebsverfassungsgesetz und das Mitbestimmungsgesetz darstellen, noch sehr verfrüht ist.

Einleitend umreißt *R. von Voss* den großen gesellschaftlichen Rahmen, in dem die Mitbestimmung gesehen werden muß: „Der Arbeitnehmer muß teilhaben an der Gestaltung der wesentlichsten Entscheidungen, die sein Leben in der Rolle als Arbeitnehmer bestimmen. Deswegen kann eine freiheitliche Gesellschaft nicht darauf verzichten, den Arbeitnehmer durch das Instrumentarium der Mitbestimmung und Mitwirkung teilhaben zu lassen an der Gestaltung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen. Dies ist ein abgestuftes System, das nicht losgelöst werden kann von der Verantwortung, die der einzelne zu tragen in der Lage ist. Letztlich darf dem Arbeitnehmer nicht mehr Risiko aufgebürdet werden, als er aus seiner personalen Verantwortung tragen kann. Die Mitbestimmung zwischen Arbeitnehmerschaft und Arbeitgeberschaft, zwischen Arbeitnehmern und Unternehmern muß freiheitlich geschichtet sein. Auf der einen Seite steht der Arbeitnehmer in seiner Position als derjenige, der in einem Arbeitsvertrag seine Arbeitskraft verkauft, auf der anderen Seite der Arbeitgeber, der in der Position des Eigentümers steht und dennoch nicht freigestellt werden kann von einer sozialen Einbindung seiner Verpflichtungen.“

N. Blüm sieht das Problem der Mitbestimmung auf drei Ebenen: 1. am Arbeitsplatz. Dem Arbeitnehmer gehe es hier weniger um das Quantum der Produktion als um das Wie, von dem der Wirtschaftsstil entschieden wird. 2. im Betriebsrat. Der Betriebsrat soll im Autoritätskonflikt vermitteln. Es sei daher angebracht, daß der Betriebsrat so zusammengestellt sei, daß er jeweils die schwächere Position zu vertreten imstande sei. 3. auf der Ebene des Unternehmensrechts. „Wir gehen in unserem Land von einem Unternehmensrecht aus, das den Arbeitnehmer als Mitglied des Unternehmens überhaupt nicht kennt. In unserem Gesellschaftsrecht gibt es den Arbeitnehmer nicht, sondern nur den Unternehmer und Eigentümer. Von der rechtlichen Gestalt des Unternehmens her ist der Arbeitnehmer ein Dritter, ein Außenstehender, der mit dem Unternehmen mit Hilfe des Arbeitsvertrags in Beziehung tritt. Nun kann niemand bestreiten, daß dieser Arbeitsvertrag viele Gemeinschaftsbezüge aufgenommen und die Schutzfunktionen ausgebaut hat. Aber vom Prinzip her ist er ein Austauschvertrag über Leistung und Gegenleistung. Der Arbeitnehmer aber steht rechtlich auf der Stufe eines Lieferanten. Ich sehe nicht, wie eine solche Position von der christlichen Soziallehre gerechtfertigt werden könnte. Es wäre ebenso denkbar, daß ein Gesellschaftsrecht die Arbeitnehmerchaft zum Basisorgan des Unternehmens macht, die sich einen Unternehmer sucht und das Kapital in Dienst nimmt. Das wäre eine labouristische Unternehmensverfassung, wobei ich davor warne, sie als ‚Sozialismus‘ zu bezeichnen. Es gibt vielfältige Weisen der Zurverfügungstellung von Eigentum, ohne daß damit Verfügungsrechte verbunden wären, z. B. den Pachtvertrag, der ja nicht sozialistischer Natur ist. Ich bin nicht für eine solche Form des Unternehmensrechts, wenn diese auch ebenso berechtigt ist wie die jetzt übliche kapitalorientierte Form. Ich bin für die partnerschaftliche Form, d. h. Kapital und Arbeit setzen den Unternehmer ein und überwachen ihn, ein Modell, das die drei Faktoren Unternehmer, Eigentümer und Arbeitnehmer zur Kooperation bringt. Diese Kooperation muß rechtlich abgesichert werden. – Ferner ist auf die faktische Lage der Unternehmer hinzuweisen. Die tatsächlichen Verhältnisse in den Großunternehmen befinden sich längst jenseits der rechtlichen Beschreibung des Unternehmens. In sehr vielen Fällen haben sich die Unternehmer schon von den Eigentümern emanzipiert. In zunehmendem Maße haben wir es mit einem relativ selbständigen Management zu tun. In sehr vielen Fällen wird der Aufsichtsrat nach den Bedürfnissen des Vorstandes zusammengesetzt, den er kontrollieren soll. In sehr vielen Fällen ist der Aufsichtsrat mehr ein Ausschuß zur Pflege der Geschäftsbeziehungen als das Repräsentativorgan der Eigentümer. Ich frage mich auch, ob eine immer komplizierter werdende Unternehmensführung noch von den Amateuren des Aufsichtsrates ausreichend kontrolliert werden kann. Wenn Eigentum noch Einfluß hat, dann als Großaktionär. Nur begnügt sich der Großaktionär nicht mit einem Sitz im

Aufsichtsrat, sondern hat seinen Mann auch im Vorstand, worauf auch Großbanken Wert legen. Mir scheint es sowohl von den grundsätzlichen Überlegungen wie auch von der tatsächlichen Entwicklung her unumgänglich, ein neues kooperatives Unternehmensrecht zu schaffen, da keine Gesellschaft es sich leisten kann, daß zwischen Recht und Wirklichkeit eine solche Kluft entsteht.“

Th. Hieronimi pflichtet den Ausführungen *N. Blüms* ergänzend bei: „Voraussetzung für den Aufbau und die Sicherung einer freiheitlichen und sozialen Ordnung ist die Integrierung der Arbeitnehmer in unsere moderne industrielle Gesellschaft. Grundlage dafür ist die auch von der christlichen Soziallehre geforderte Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit. Darüber dürfte es im Grundsatz eigentlich zwischen christlichen Politikern keine Meinungsverschiedenheit geben, wenn man auch über die Wege zur Erreichung dieses Zieles durchaus unterschiedliche Auffassungen haben kann, vor allem auch im Hinblick auf die sehr weit voneinander abweichenden Verhältnisse in den einzelnen Ländern, nicht zuletzt auch im Bereich des Gesellschaftsrechtes. Die Verwirklichung dieser Gleichberechtigung zwischen Kapital und Arbeit muß also nicht unbedingt, wie dies in der Bundesrepublik geschehen ist, zu einer paritätischen Mitbestimmung in allen größeren Unternehmungen führen. Die Zusammensetzung der Aufsichtsräte aus einer gleichen Zahl von Vertretern der Anteilseigner und der Arbeitnehmer (allerdings bei der Möglichkeit des Stichtenscheides durch den in der Regel von den Anteilseignern berufenen Aufsichtsratsvorsitzenden bei einer Pattsituation) ist ebenso wie das für alle Unternehmungen (mit Ausnahme der Kleinbetriebe) geltende Betriebsverfassungsgesetz nur unter den besonderen Bedingungen des deutschen Gesellschaftsrechtes möglich und daher weder auf Spanien noch auf die große Mehrzahl der übrigen westlichen Länder übertragbar. Es soll deshalb hier auch auf eine Erörterung des deutschen Modells verzichtet werden. – Für die Institutionalisierung der Partnerschaft zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern eines Unternehmens wird man vielmehr ‚nur‘ eine optimale, den Besonderheiten des jeweiligen Landes angepaßte, nicht aber eine maximale Regelung finden können. Eine wie auch immer geartete Einführung demokratischer Elemente in das innerbetriebliche Geschehen darf nämlich auf keinen Fall die Effizienz und die Wettbewerbsfähigkeit des einzelnen Unternehmens und seine jederzeitige Anpassungsfähigkeit an die sich häufig sehr schnell ändernden Verhältnisse auf den internationalen Märkten beeinträchtigen – gerade auch im Interesse der Arbeitnehmer. – Die Verwirklichung einer echten Partnerschaft zwischen Kapital und Arbeit verlangt allerdings zunächst – und dies kann gar nicht genug hervorgehoben werden – ein weitgehendes Umdenken auf beiden Seiten. Sicherlich werden sich viele Unternehmer erst an den Gedanken gewöhnen müssen, daß das Zeitalter des Paternalismus, also des unumschränkt in seinem Unternehmen herrschenden „Patrons“ mit

seiner eigentlich noch feudalpatriarchalischen (aber durchaus nicht immer unsozialen) Einstellung zu „seinen“ Arbeitern, vorüber ist, übrigens nicht nur aus gesellschaftspolitischen Gründen. Man wird auch dazu bereit sein müssen, als künftigen Gesprächspartner nicht nur die eigenen Arbeitnehmer, sondern auch die Gewerkschaften anzuerkennen, deren Vertreter ihre Mitglieder sicherlich auch in innerbetrieblichen Fragen beraten und unterstützen werden. – Für den Arbeitnehmer bedeutet andererseits die Verwirklichung der gleichberechtigten Partnerschaft einen Verzicht auf die Klassenkampfideologie und die Bereitschaft zur Übernahme der Mitverantwortung für das Unternehmen und damit last but not least auch die Anerkennung des Eigentumsrechtes der Kapitalbesitzer. Alle Sozialpartner werden sich also einem geistigen und politischen Lernprozeß unterziehen müssen, der viele Jahre, möglicherweise eine ganze Generation in Anspruch nehmen wird. Trotzdem, oder gerade deshalb, sollten christliche Politiker vordringlich darum bemüht sein, die gesetzlichen Voraussetzungen für die Einführung eines innerbetrieblichen Mitspracherechts der Arbeitnehmer zu schaffen. Dazu gehört vor allen Dingen zunächst einmal die obligatorische Bildung frei gewählter Betriebsräte, deren Mitglieder natürlich nur Arbeitnehmer des betr. Unternehmens und keine Betriebsfremden werden können. In kleinen Unternehmen würde die Wahl eines sogenannten Betriebsvertrauensmannes genügen. – Eine Aufzählung aller denkbaren Rechte und Pflichten eines solchen Betriebsrates über die Möglichkeiten seiner Vertretung in den Organen der Gesellschaft würden nicht nur den Rahmen dieses nur als kurze Anregung dienenden Berichtes sprengen. Sie wäre sicherlich auch nur nach einem ebenso sorgfältigen wie umfassenden Studium der besonderen Verhältnisse in Spanien möglich, da, wie bereits eingangs erwähnt, die Mitbestimmungsmodelle eines Landes, mögen sie sich dort auch noch so gut bewährt haben, nicht auf andere Länder übertragen werden können. Zu den Mindestbefugnissen einer solchen Betriebsvertretung sollte aber wenigstens die Mitwirkung in allen sozialen und personellen Fragen des Unternehmens (leitende Angestellte ausgeschlossen) gehören sowie das Recht, regelmäßig und rechtzeitig über alle wichtigen Vorkommnisse und Probleme des Unternehmens unterrichtet zu werden. Fragen, in denen eine Mitwirkung des Betriebsrates gesetzlich festgelegt werden sollte, können u. a. die Regelung der Arbeitsordnung, des Arbeitsablaufs, der Ausgestaltung der Arbeitsplätze, des Wohnungswesens, der Werksfürsorge und der Berufsbildung, gegebenenfalls aber auch die Erweiterung bzw. Stilllegung von Betrieben sein. – Welche Rechte und Pflichten man auch immer einer derartigen Betriebsvertretung übertragen mag, entscheidend ist, daß der Arbeitnehmer sich nicht mehr nur als Objekt des betrieblichen Geschehens fühlt, sondern das Bewußtsein erhält, daß er es verantwortlich mitgestalten kann. – Das Mitspracherecht der Betriebsräte, wie es durch das Betriebsverfassungsgesetz festgelegt wor-

den ist, hat sich in der Bundesrepublik sicherlich im allgemeinen bewährt und weder den wirtschaftlichen Fortschritt gehemmt oder beeinträchtigt noch bei Vorhandensein eines einigermaßen guten Willens auf beiden Seiten den einzelnen Unternehmungen allzu große Schwierigkeiten gemacht. Nicht selten haben sich sogar die Betriebsräte bzw. die Vertreter der Arbeitnehmer im Aufsichtsrat, wie der Verfasser dieses Diskussionsbeitrages aus eigener unternehmerischer Erfahrung berichten kann, durch ihr verantwortungsbewußtes Mitwirken bei notwendig werdenden Umstrukturierungsmaßnahmen, die sich innerhalb eines Unternehmens als dringend notwendig erwiesen, als wertvolle Hilfe bewährt, und zwar auch dann, wenn sich Härten für Teile der Belegschaft oder sogar Entlassungen nicht vermeiden ließen. Trotzdem sei nochmals darauf hingewiesen, daß das deutsche Modell im Hinblick auf die unterschiedlichen wirtschaftlichen und sozialen Strukturen beider Länder und ihrer nicht weniger unterschiedlichen historischen Entwicklungen – von den ebenfalls bereits erwähnten gesellschaftsrechtlichen Verschiedenheiten ganz abgesehen – nicht ohne weiteres auf Spanien übertragen werden kann. Auch in der Verwirklichung einer echten innerbetrieblichen Partnerschaft zwischen Anteilseignern und Arbeitnehmern muß Spanien vielmehr seinen eigenen Weg finden. Die in der Bundesrepublik oder anderen europäischen Ländern mit dem dort geltenden Mitbestimmungsrecht gemachten Erfahrungen können daher nur als Anregung dienen. – In diesem Zusammenhang noch einige kurze Bemerkungen zu den Problemen der überbetrieblichen Mitbestimmung: Hierfür hat man mit der Schaffung von öffentlich-rechtlichen Arbeiterkammern als gleichberechtigte Partner zu den Wirtschaftskammern bzw. Industrie- und Handelskammern sowohl in Österreich wie auch in zwei Ländern der Bundesrepublik Deutschland, nämlich im Saarland und in Bremen, recht interessante Modelle geschaffen, die meines Wissens von den Arbeitgebern und Arbeitnehmern gleichermaßen anerkannt werden. Diese regionalen Gremien dienen u. a. auch als Gesprächspartner der Behörden bzw. der örtlichen Volksvertretungen bei der Diskussion von Wirtschafts- und Verkehrsfragen ihres Bezirkes, Problemen der Berufsausbildung usw. Ob man darüber hinaus noch eine Art Wirtschafts- und Sozialausschuß etwa nach holländischem Muster auf der obersten Landesebene schaffen soll, müßte sorgfältig untersucht werden. Wenn man den ganzen Gesetzgebungsapparat aber nicht allzu sehr komplizieren will, könnte ein solches Gremium höchstens nur als Konsultationsorgan für Regierung und Parlament dienen. – In der Diskussion ist von Herrn *Braulio Alfageme del Busto* die sehr interessante Frage aufgeworfen worden, ob es nicht zweckmäßiger sei, in seinem Lande, die auch von ihm für notwendig gehaltene Mitbestimmung der Arbeitnehmer zunächst nur in irgendeiner Form auf überbetrieblicher Ebene zu verwirklichen. Diese Anregung verdient natürlich eine sehr eingehende Prüfung. Sollte es möglich sein, für

eine derartige Lösung die Zustimmung der Mehrheit aller Beteiligten zu finden, müßte allerdings sichergestellt werden, daß entsprechende überbetriebliche Institutionen sich nicht zum Ausgangspunkt von möglicherweise recht unerwünschten Fremdeinwirkungen auf das innerbetriebliche Leben entwickeln.“

So wenig wie die Gewerkschaftspolitik darf auch die Mitbestimmung im Zeichen des Klassenkampfes stehen, betonte *C. Fetsch*. Er wies auf das deutsche Betriebsverfassungsgesetz hin, das die vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Betriebsräten und der Unternehmensleitung als Grundlage der Mitbestimmung erklärte und das „ein Geben und Nehmen von beiden Seiten“ bedinge. „Eine vertrauensvolle und vernünftige Zusammenarbeit ist nur möglich, wenn die Betriebsleitungen eine umfassende und detaillierte Informationspolitik betreiben, ohne die die Arbeitnehmer sich nicht mit dem Betrieb und seinen Problemen identifizieren können. Aus dieser Information wächst dann die Zusammenarbeit. Die Solidarität spielt in den betrieblichen Gremien eine bedeutende Rolle – und wird auch von den Sozialisten aufgegriffen. Aber Solidarität bedeutet nicht nur, daß man Rechte einklagen oder in Anspruch nehmen kann, sondern auch eine Verpflichtung.“

*Br. Alfageme*³⁵ meldet für die Einführung der innerbetrieblichen Mitbestimmung in romanischen Ländern Zweifel an, so gut die Mitbestimmung in der Bundesrepublik auch funktionieren mag. Er sieht für Spanien die Gefahr, daß man im Mitbestimmungsrecht nichts anderes sehe als ein Instrument der totalen Demokratisierung bis hinauf zu einem allgemeinen Verwaltungsorgan im Sinn des Sozialismus.

Die Ausführungen von *I. Caverro Lataillade*³⁶ zeigen deutlich, daß in Spanien die wirtschaftliche Lage nicht oder noch nicht dazu angetan ist, das Problem der Mitbestimmung ernstlich als dringliches Anliegen zu betrachten. Die spanische Erfahrung mit der Mitbestimmung sei rein symbolisch gewesen, d. h. die beiden Verordnungen aus den Jahren 1962 und 1965 haben in der Praxis kaum etwas Konkretes ergeben. Allerdings müsse aus christlicher Einstellung das bestehende Vakuum irgendwie gefüllt werden. Nach christlicher Auffassung müssen die in der Politik geltenden Prinzipien der Freiheit und Solidarität auch auf der Betriebs- und Unternehmensebene verwirklicht werden, dies heißt Erweiterung der Mitbestimmung und Mitbeteiligung.

I. Caverro Lataillade sieht das Mitbestimmungsproblem auf drei Ebenen: 1. in jenem Bereich, wo die Arbeitsbedingungen festgelegt werden. Der Ausgleich sei hier von Gewerkschaftsvertretern und Unternehmervertretern zu suchen. 2. in der Unternehmensführung. Der Spanier habe hier zwei Modelle vor sich: das bundesdeutsche und die sozialistisch orientierte angelsächsische Tendenz. In der spani-

³⁵ BRAULIO ALFAGEME DEL BUSTO, Ingen. (I. C. A. I.), Unternehmer, Repräsentant des „Internationalen Instituts für Sozialwissenschaften und Politik, Fribourg“ in Spanien, Madrid.

³⁶ IÑIGO CAVERO LATAILLADE, Professor für Staatsrecht und Politik, Madrid.

schen Arbeitswelt wolle man zwar starke Gewerkschaften, zeige aber Abneigung gegen die Mitverantwortung. 3. auf der Ebene der Schlichtung von Konflikten. Wenn das Gleichgewicht zwischen den Arbeitnehmern und den Interessen der Wirtschaft nicht auf dem Wege des Dialogs hergestellt werden könne, müsse ein Vertreter des Staates, der Behörden, den Streit schlichten. – Für Spanien gelte auf jeden Fall, daß das Eigentums- und Gesellschaftsrecht gründlich zu reformieren sei, nicht nur im industriellen, sondern auch im landwirtschaftlichen Bereich.

L. Herrmann meldet um der klaren Strukturierung der freiheitlichen Wirtschaftsordnung willen Bedenken gegen eine Ausweitung der Mitbestimmung an. In der Mitbestimmungsdiskussion werde die Position der Verbraucher zu wenig berücksichtigt. Das Management wolle sich auf dem Weg über die Mitbestimmung von seiner Verantwortung entlasten und einen potentiellen Kritiker von vornherein in die Entscheidung mithineinnehmen. Damit entstehe eine Verfilzung der Interessen, und die klare Verantwortung für die unternehmerischen Entscheidungen werde verwischt. Eine freie Gesellschaft müsse in jedem Bereich den Verantwortlichen für eine Entscheidung erfassen können, vor allem dort, wo sich das Schicksal einer Nation entscheiden kann: im Unternehmen. Die Gewerkschaften seien wesentlich Tarifpartner. Wenn sie als solche mit der Mitbestimmung in die Leitung des Unternehmens vordrängen, müßten sie mit sich selbst kontrahieren, träten sich also selbst als Tarifpartner entgegen, was, rechtlich gesehen, ein Unding sei. Die Gewerkschaften verlören so das Vertrauen der Arbeiter, wenn sie in die Leitung der Unternehmen einstiegen. Kurz: aus gesellschaftspolitischen Gründen sei die Mitbestimmung in den unternehmerischen Entscheidungen nicht erstrebenswert, weil sie die Kompetenz-, Risiko- und allgemein die Verantwortungsbereiche verwische.

6. Pluralismus in der Kommunikation

Das Problem

In der Demokratie ist die öffentliche Meinung das Präparativ der politischen Entscheidung. Das Thema der „Meinungsmache“ durfte daher nicht unbesprochen bleiben, wenngleich es nur kurz gestreift werden konnte. Wie aus den Ausführungen von *W. Brüggemann* hervorgeht, handelt es sich nicht nur darum, wie die Meinungsmacherei demokratisch kontrolliert wird, sondern auch um die Begriffswelt, mit der die Öffentlichkeit überschüttet wird. Die Wahrheit muß sich, wenn sie überhaupt ankommen soll, in Begriffe und Worte fassen, die ihr unter Umständen, und dies wohl fast immer, nicht ganz gerecht werden. Dies erschwert die Mitteilung sehr. Es werden leicht Mißverständnisse geschaffen, die sich unter Umständen verhängnisvoll auswirken. Die Infiltration der hegelschen und marxistischen

Sprache in die Theologie ist dafür ein Beispiel. Obwohl alle Sozialphilosophen eine Gesellschaftsordnung anbieten wollen, die der „Natur des Menschen“ entspricht, meidet doch beinahe jeder den Ausdruck „Naturgesetz“ oder „naturrechtlich“, um nicht gleich dem Verdikt zu verfallen, zu jenen längst abgetanen Naturrechtlern zu gehören, die unter diesem Namen die Macht mißbrauchten. Seit dem Nationalsozialismus klingt es im deutschen Sprachgebrauch anrühlich, von einem Führer in der Gesellschaft zu sprechen. In diesem Zusammenhang der Semantik wurde darum die Frage aufgeworfen, ob eine an christlichen Prinzipien orientierte Partei sich klugerweise noch „christlich“ nennen soll. Die Diskussion über das Problem der Kommunikation gliederte sich darum in die Frage der Semantik in der Politik, in die Frage nach der Bezeichnung „christlich“ für eine christlich orientierte Partei und schließlich in die Frage nach der Kontrolle der Kommunikationsmedien.

W. Brüggemann leitete das Thema in folgender Weise ein: „Im Hinblick auf die Frage ‚Macht und Kommunikation‘ möchte ich drei Punkte nennen. 1. Wir müssen uns die Frage stellen: Wie wird heute Politik erfahren? Wie lernt man Politik kennen? Und da müssen wir feststellen, daß Politik in den seltensten Fällen unmittelbar erfahren wird, sondern nur vermittelt, vermittelt durch eine Vielfalt von Publikumsorganen. Das gilt sogar für den praktischen Politiker selbst. Auch der Parlamentarier ist sicher nicht in allen Bereichen sachkundig, auch er ist genötigt, sich Politik vermitteln zu lassen. Der normale Staatsbürger hat nur wenig Gelegenheit, Politik selbst zu überprüfen. ‚Second-hand‘-Nachrichten werden ihm vermittelt. 2. Wenn Politik vermittelt wird, dann ergibt sich die Frage, wer vermittelt und wie vermittelt wird. Dann rückt die Macht derjenigen, die Politik vermitteln, also der Medien in den Mittelpunkt. Die Journalisten, die jeder Politiker aus diesen Gründen ungemein wichtig nimmt (das geht bis zur Devotion), begleiten, kontrollieren und kritisieren den politischen Prozeß. Daher ergibt sich die Frage, wer kontrolliert eigentlich diese Vermittler? Hier stellt sich in der Neuzeit ein wichtiges Problem der Machtkontrolle im Hinblick auf die Bedeutung der Medien. Eine gewisse Machtkontrolle realisiert sich zum Teil dadurch, daß wir eine Vielfalt von Medien haben – und das ist unerläßlich –, die sich gegenseitig ausgleichen, ergänzen und unterscheiden. Der Versuch der Regierungen, sich Medien in den Dienst zu nehmen, läßt sich mit freiheitlicher Demokratie nicht vereinbaren. 3. Es zeigt sich heute ein Problem, das ich als ‚semantisches Problem‘ bezeichnen möchte. Wir interpretieren die Wirklichkeit mit Definitionen und Begriffen. Die Folge ist, daß diejenigen, die Begriffe sozial wirksam machen können, die Begriffen in der Öffentlichkeit zum Durchbruch verhelfen können, über die Begriffe ein Stück Interpretation der Wirklichkeit mitliefern. Begriffe, die durchgesetzt werden und sozial wirksam werden, bieten ein Stück Interpretation der Wirklichkeit. Im Hinblick auf die deutsche Situation müssen wir selbstkritisch bemerken, daß wir in den letzten Jah-

ren geradezu eine semantische Strategie erlebt haben, die sich darin abzeichnet, daß Sozialisten und Marxisten ihre Begriffe in der Öffentlichkeit stärker durchgesetzt haben. Überspitzt formuliert: Eine junge Generation in der Bundesrepublik hat sich den Zugang zur Wirklichkeit weitgehend mit Hilfe marxistisch und sozialistisch eingefärbter Begriffe erschlossen. Sogar diejenigen, die noch nicht einmal Sozialisten oder Marxisten sind und teilweise der christlichen Union nahestehen, waren aufgrund der marktbeherrschenden Situation dieser Begriffe genötigt, sich auf diese Weise den Zugang zur Wirklichkeit zu eröffnen. Hier ergibt sich eine ganz wichtige Aufgabe der Politik insgesamt, diesen Wettstreit und diese Konkurrenz der Begriffe aufzunehmen und zu versuchen, Begriffe, die unsere eigene Ordnungsvorstellung transportieren und zum Inhalt haben, auch sozial wirksam zu machen. In der Publizistik und in der Kommunikationswissenschaft ist das schon diskutiert worden, und es ist das Verdienst von *Kurt Biedenkopf*, diese wissenschaftliche Erkenntnis auch politisch aufgegriffen zu haben. Auf diesem Gebiet offensiv zu werden, möchte ich den spanischen Teilnehmern raten.“

Die semantische Frage in der Kommunikation

Von der Theologie aus schildert *M. García* die Begriffsverwirrung in Spanien: „Das Sprachproblem zeigt sich schon bei der Übertragung des Glaubens und bei der Weitergabe von Glaubensinhalten. Der Glaube braucht immer Begriffsträger und intermediäre Elemente. Manchmal verwechseln wir den Glauben mit konjunkturbedingten Manifestationen des Glaubens. Der Glaube wird jeweils von einer bestimmten Kultur und Gesellschaft in Frage gestellt. Der so in Frage gestellte Glaube übernimmt den Begriffsapparat der Kultur und übt auf diese Weise wiederum einen Einfluß auf die Gesellschaft aus. Die marxistische Terminologie wird, besonders jetzt in Spanien, ohne jede Differenzierung verwendet. Es werden viele marxistische Kulturtermini benutzt, auch bei der Vermittlung des Glaubens, der so in eine marxistische Terminologie eingehüllt wird. Das ist ein großes Problem und eine Herausforderung. Die Lösung dieses Problems liegt nicht in der fortgesetzten Übernahme dieses Begriffsgutes, sondern in einem tiefen Überdenken und kritischen Überarbeiten. Die jeweiligen Kulturen sind ja immer in einer Hinsicht fehlerhafte Vehikel und Träger des Glaubens. Der, der sie benutzt, verändert leicht das Glaubensgut. Für uns in Spanien ergibt sich die doppelte Aufgabe, einerseits dem Ansturm bestimmter Terminologien nicht naiv gegenüberzustehen, andererseits auch nicht konservative Kulturgüter als Glauben auszugeben. Der Averroismus war eine nicht zulässige Konzeption des Christentums. Im Grunde ist der Marxismus heute dasselbe wie der Averroismus damals.“

*J. M. Martínez Val*³⁷ ergänzt diese Ausführungen: „Unsere Jugend informiert sich mittels marxistischer Terminologie. In einigen Buchhandlungen herrscht schon die marxistische und sogar anarchistische Literatur vor, die eine nicht zu übersehende Gefahr für die christliche Zivilisation darstellt“.

L. Herrmann sieht das Problem der Semantik in der Politik von einer anderen Seite. Er glaubt nämlich, daß sich die Problematik nicht nur wegen der Stärke der marxistischen Infiltration, sondern auch wegen der Schwäche der Gegenseite stellt: „Ich neige nicht zu der Meinung, daß Politik durch Semantik ersetzt werden könnte. Wenn die Marxisten, besser: die Vertreter der Frankfurter Schule mit ihrer Emanzipationstheorie, sich mit ihren Begriffen durchgesetzt haben gegenüber beispielsweise der christlichen Terminologie, dann nicht deswegen, weil die Kräfte, die dahinter stehen, eine bessere semantische Strategie verfolgt hätten, sondern weil die vorgebrachten Begriffe den Bedürfnissen der Bevölkerung besser zu entsprechen schienen. Ich gebe ein Beispiel: Wenn heute morgen als Höhepunkt der semantischen Bemühungen unserer Redner für die Bedürfnisse der Bevölkerung nur der Begriff ‚bonum commune‘ gefunden werden konnte, dann darf man nicht erwarten, daß wir auf diesem Wege das Ohr der Öffentlichkeit finden. Dies ist nicht die Art und Weise, wie gesprochen werden muß, damit man eine Mehrheit erringt. Wenn in der Bevölkerung das Bedürfnis nach Demokratisierung, nach Emanzipation und ähnlichen Dingen vorhanden ist, dann hat es keinen Zweck, eine semantische Strategie dagegen zu setzen, die diese Bedürfnisse nicht erfüllt. Wenn also das Christentum und eine christliche Partei nicht in der Lage sind, die Bedürfnisse der Bevölkerung in einer adäquaten Terminologie auszudrücken, dann nützt die beste semantische Strategie nichts.“

In plausibler Weise formulierte *G. Müller* humorvoll das semantische Problem: „Es kommt auf den Gebrauch der Wörter an. *Franz Josef Strauß* wird am Aschermittwoch in Passau nie davon sprechen, daß das ‚bonum commune‘ in Gefahr geraten sei, sondern eher den Ausdruck ‚Sautall‘ verwenden.“

Natürlich ist die in den Kommunikationsmitteln verwendete Sprache nicht das einzige Vehikel, auf dem politische Anschauungen lebendig gemacht werden können. *H. Kessler*³⁸ wies darauf hin, daß die Wahlentscheidung aus einem Erlebnismoment stammt, das durch das unmittelbare Lebensmilieu geprägt ist. Er meint darum, daß es einer Partei darauf ankommen müsse, durch föderativen Aufbau dieses Milieu zu schaffen: „Mit der Frage, wie Politik erlebt wird, mittelbar oder unmittelbar, sind nicht nur die Kommunikationsmittel angesprochen, sondern auch die innere Struktur der Partei und ihre Selbstdarstellung. Ein Humorist hat

³⁷ JOSÉ MARIA MARTINEZ VAL, Professor der politischen Wissenschaften, Madrid.

³⁸ HUBERT KESSLER, CDU-Bezirksgeschäftsführer und Vorsitzender der Europa-Union im Regionalverband Bodensee-Oberschwaben.

vor langer Zeit einmal gesagt, die Köpfe der Christdemokraten und die Organisation der Sozialisten machten die ideale Partei aus. Aber beides schließt sich gegenseitig aus. Ich möchte einen Begriff für die innere Struktur einführen: eine christlich-demokratische Partei kann nur föderativ aufgebaut sein, wie auch der Staat, wenn wir dem Pluralismus Rechnung tragen. Er muß föderalistisch sein, um den einzelnen Teilen in ihrer unmittelbaren Willensbildung und Mitwirkung gerecht werden zu können. Dies soll dann nicht nur horizontal, sondern auch vertikal geschehen. Was die Selbstdarstellung betrifft, so ist zu bedenken: Der Normalbürger und Wähler trifft seine Wahlentscheidung nicht nur in der Gegenüberstellung von zwei Spitzenpolitikern, also in der Personalisierung einer Partei, oder in der Gegenüberstellung von politischen Programmen. Abstrakte Darstellungen dessen, was man politisch will, werden nicht gelesen. Der Wähler entscheidet auch letzten Endes wie sonst nach der Erlebniswelt, so wie er eine Partei in seinem unmittelbaren Erlebnisbereich erfährt. Infolgedessen muß auch auf die innere Struktur einer Partei geachtet werden. Soviel Freiheit nach unten – für die einzelnen Bereiche und Strukturen – wie möglich, und möglichst wenig Zentralismus.“

„Christlich“ als Parteibezeichnung

Wie sehr das Wort „christlich“ politischen Mißverständnissen ausgesetzt ist, erklärt der Redakteur *J. M. Castaño*³⁹. „Ich weiß, daß in Deutschland der Begriff ‚Christliche Demokratie‘ fest umrissen ist und das Wort ‚christlich‘ einen bestimmten Wesensgehalt hat, den es auch in Spanien haben kann. Aber wenn man das Wort ‚christlich‘ bei uns mit einer Partei in Zusammenhang bringt, darf man nicht übersehen, daß dieses Wort oft mit ‚katholisch‘ identifiziert wird. Der Begriff ‚Soziale Demokratie‘ ist sozialistisch belastet. In Spanien herrscht eine gewisse Unklarheit über die Begriffe ‚sozial‘ und ‚sozialistisch‘. Da in Spanien Christentum und Kirche oft gleichgesetzt wurden und eine antikirchliche Position auch zugleich als antichristlich anzusehen war, ist es problematisch, eine Partei oder ein Kommunikationsmittel als ‚christlich‘ zu bezeichnen, weil diese als im Dienste der römisch-katholischen Kirche stehend begriffen werden. Man muß sich in Spanien ernstlich die Frage stellen, ob es attraktiv und strategisch klug sei, eine Partei oder ein Kommunikationsmittel ‚christlich‘ zu nennen, wenngleich man den christlichen Wesensgehalt bewahrt. Wenn man den Wesensgehalt und das religiös-ethische Postulat des Christentums beibehält, kommt es auf die Bezeichnung, auf das Adjektiv ‚christlich‘ nicht mehr an. In Portugal ist etwas Analoges geschehen. Dort hat sich die christlich-demokratische Partei einen anderen Namen geben müssen:

³⁹ JOSÉ MARIA CASTAÑO, Chefredakteur der Zeitung *Ya*, Madrid.

‚Sozialdemokratisches Zentrum‘ (CDS), da nach dem Gesetz die Bezeichnung einer Partei als ‚christlich‘ verboten ist. Das Etikett ‚christlich‘ kann auch im Sinne einer Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie mißverstanden werden. Aus der Sicht der sozialen Kommunikation wäre es sehr schwierig, an bestimmte Bevölkerungsteile heranzukommen. Es handelt sich also um eine Frage der Strategie und der semantischen Zweckmäßigkeit.“

Im gleichen Sinn äußert sich *J. M. Martínez Val*: „Im politischen Kampf und in den politischen Organisationen sollte sich, schon aus Achtung vor dem christlichen Pluralismus, keiner mit dem christlichen Etikett zieren. Anders ist es in den beruflichen und gesellschaftlichen Bereichen. Dort hißt der Marxismus überall seine Fahne, das Christentum darf seinerseits seine Fahne nicht einziehen.“

Man mag sich nach Ansicht von *L. Herrmann* für oder gegen das Adjektiv „christlich“ entscheiden, wesentlich sei das klare und furchtlose Bekenntnis zum christlichen Sachverhalt: „Wir gehen wahrscheinlich alle von einer völlig falschen Einschätzung der historischen Situation aus. Wir scheinen hier der Säkularisation hinterherzuhinken und infolgedessen genau das zu tun, was wir uns hier selbst-anklagend vorwerfen, nämlich die marxistischen Kategorien der Geschichte nachzuvollziehen. Der Trend der Zeit ist nicht die Säkularisation. Was regiert denn auf der Welt? Wir beobachten in der Dritten Welt die Islamisierung, und das ist nicht nur die missionarische Kraft des Öls, die sich hier ausdrückt. In den arabischen Ländern hat der Koran eine große Bedeutung zurückerhalten. Wir haben in Europa keineswegs die Rückkehr säkularer Tendenzen, sondern eher Tendenzen, die abschätzig ‚irrational‘ genannt werden. Dies ist nicht unbedingt eine Rückkehr zur Kirche, aber eine Rückkehr zu christlichen Werten, zu allgemein religiösen Werten, bis hin zu naturreligiösen Werten und indischen Religionsformen. Nichts spricht dafür, daß die Welle, auf der wir uns bewegen, zu einer weiteren Säkularisation führt. Und in diesem Moment beginnen die Christen, das, was sie an neuer Attraktivität möglicherweise besitzen, aufzugeben und ins 19. Jahrhundert zurückzufallen. Ob das Christliche sich im Namen einer Partei oder in einem Programm ausdrückt, ist eine eher taktische Frage. Ich weise nur auf das portugiesische Beispiel hin. Ob das ‚C‘ im Parteinamen der CDS ‚Centrum‘ oder ‚Christlich‘ bedeutet, ist eine marginale Frage.“

Bezüglich der Benennung einer Partei mit „christlich“ meldet *E. Brugger* Bedenken an: „Wir sind uns einig, daß die Partei, die in Spanien entstehen wird, christliche Grundsätze vertreten soll. Aber sie muß auch die Wähler gewinnen. Und hier kommt die Taktik ins Spiel. Es nützen die schönsten Grundsätze nichts, wenn sie nicht in die politische Wirksamkeit umgesetzt werden können. Das Wort ‚christlich‘ stößt bei jungen Leuten zunächst immer auf große Reserven. In Deutschland haben Studentenverbände unter diesem Namen kaum Erfolg zu verzeichnen. Eine

‚christlich‘ firmierende Partei hat es in städtischen Bereichen und bei der Jugend schwer, sich durchzusetzen.“

Die Kontrolle der Medien – die Pressefreiheit

Wer Spanien näher kennt, seine Geschichte studiert hat, um den Bildungsstand der großen Massen, besonders der Landbevölkerung, und um die zum Teil mit massivem nicht-spanischen Kapitaleinsatz betriebene Infiltration von Ideen weiß, die aus Spanien (wie unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg) ein ideologisch völlig neutrales und säkularisiertes oder (wie augenblicklich) ein marxistisches Land machen möchten, wird etwas Verständnis aufbringen für die um die spanische christliche Tradition besorgten Vertreter einer gewissen Kontrolle der Massenmedien, wenngleich unter normalen Verhältnissen, d. h. bei einem allgemein gehobenen Bildungsstand und einem gewissen allgemeinen Wohlstand eine solche Kontrolle als ein der Meinungsfreiheit widersprechendes Instrument bezeichnet werden muß und es in solchen Verhältnissen den Gesellschaftsgliedern, nicht der Macht obliegt, durch eigene Initiative die entsprechende Gegenpropaganda zu betreiben.

Wie sehr man in Spanien, wenigstens in den Kreisen, die sich an christlichen Prinzipien und an der christlichen Tradition des Landes orientieren, besorgt ist wegen eines der Bevölkerung nicht bewußten Angriffs auf das Christentum, bezeugen die Ausführungen von *J. M. Martínez Val*: „Der zähe, hartnäckige und universale Angriff des Marxismus ist eine große Gefahr für all das, wovon wir Christen überzeugt sind. Wir müssen unermüdlich die Fahne der Pressefreiheit hochhalten, die in den Händen des Marxismus verschwinden würde. Der politische Pluralismus muß auch eine Garantie für die Verbreitungsmöglichkeit der christlichen Botschaft geben. Die Pressefreiheit ist ein grundlegender Faktor des Pluralismus. Die Aufrechterhaltung des Pluralismus als Freiheit kann jedoch nur gewährleistet werden, wenn es gewisse Grenzen der Freiheit gibt. Wenn man sieht, wie in den letzten Jahren durch die Verbreitung von Ideen und Bildern die Ehe- und Sexualmoral, die Gesellschafts- und Berufsmoral radikal angegriffen wurden, muß man sich fragen, wo hier die Grenze gezogen werden soll. Wenn wir die Freiheit vertreten, müssen wir auch die soziale Verantwortung der Freiheit sehen, nötigenfalls in der Zensur. Die Pressefreiheit akzeptiere ich unter bestimmten Bedingungen und in bestimmten Grenzen. Die Pressefreiheit muß beschränkt werden durch eine Freiheit gegenüber der Presse. Die Presse trägt eine große Verantwortung. Da die Menschen und jeder einzelne durch die Presse in irgendeiner Form angegriffen und einem Zwang unterworfen werden können, muß es auch eine Freiheit der Presse gegenüber geben, mit rechtlichen Garantien für den einzelnen,

damit er sich verteidigen kann. Wir Christen müssen die Zeitschriften und Zeitungen im Auge behalten und durch Mitarbeit ständigen und direkten Einfluß ausüben. Wir müssen uns ernsthaft der Informationsarbeit und der Verbreitung von Kommentaren widmen. Uns stehen genügend Kommunikationsmittel zur Verfügung, so daß wir einen Ausgleich schaffen können zu den anderen tendenziösen Publikationen. Es muß unsere Sorge sein, daß christliche Agenturen wettbewerbsfähig sind. Vor der Genehmigung von Freiheiten steht allerdings die klare Umgrenzung der Bedingungen dieser Freiheiten. Dies gilt besonders in den Ländern, in denen das Christentum eine historische Konstante darstellt.“

A. *Berna* zeigt sich ebenfalls besorgt um die Grenzen der Pressefreiheit, und zwar gerade aus dem Grunde, damit sie überhaupt funktionieren und dauerhaft sein kann. „In der echten und authentischen Demokratie hat man außer der klassischen Gewaltenteilung eine vierte unabhängige Macht, nämlich die Information – und als fünfte Macht die Universität und die Bildung. Man hat von der Unabhängigkeit und Freiheit der Presse gesprochen. De facto aber ist die Presse in den Händen von politischen Gruppen. Nicht nur die Informationsorgane, sondern auch ihr Vertrieb hängen jeweils von der politischen Linie ab, die diese Gruppen vertreten. Ich weiß nicht, wie man bei dieser Verpolitisierung der Presse zu einem kontrollierenden Ausgleich kommen kann. Wenn man die Unabhängigkeit der Presse bejaht, muß man auch auf der Ebene der Information verschiedene Tendenzen offen lassen so gut, wie das Parlament in seinem Bereich verschiedene Richtungen in sich begreift. Eine rein unabhängige Presse ist aber wohl eine Utopie. Vor einigen Wochen wurde davon gesprochen, das Pressegesetz und die Pressezensur aufzuheben, da eine gesellschaftliche Kontrolle ausreichend sei. Aber dazu gehört wohl ein hoher Grad an Organisation der Gesellschaft, der in Spanien noch nicht erreicht ist. – Ein besonderes Problem ist auch die Freiheit gegenüber der Presse. Es gibt wohl keinen, der nicht Angst vor einem Publizisten hat. Ein Journalist, mit Papier und Bleistift bewaffnet, kann die Freiheit eines jeden einschränken, und man könnte vor ihm mehr Angst haben als vor einem Polizisten.“

L. *Herrmann* dagegen spricht sich entschieden für die unkontrollierte Presse aus, weil anders die in der Demokratie bestehende Macht der Kontrolle entbehren würde: „Immer dann, wenn ein Journalist, mit dem Bleistift bis an die Zähne bewaffnet, und ein Polizist mit einem Maschinengewehr sich gegenüberstanden haben, hat sich sehr schnell herausgestellt, wie scharf die Waffe des einen und die des anderen ist. Ich warne davor, die Macht des Journalisten zu überschätzen. Ein englischer Staatstheoretiker hat die klassische Definition der Demokratie gegeben: Demokratie heißt Herrschaft durch Meinung. Dem kann man sich vorbehaltlos anschließen. Dort, wo die Meinungen behindert, kanalisiert, gegängelt oder erzogen werden, ist Demokratie nicht vorhanden. Die Freiheit der Presse hat

neben vielen anderen insbesondere zwei Funktionen. Zum einen soll sie in möglichst kritischer Weise das, was in der Politik geschieht, der großen Masse zur Kenntnis bringen. Zum andern aber soll das, was sich im Volk an Bedürfnissen, Ansichten und Meinungen ergibt, wiederum zu den Regierenden transportiert werden. Wenn die Presse nur die eine Funktion frei ausüben darf, nämlich die Wiedergabe der Meinung der Herrschenden, während sie die zweite Funktion, nämlich die Bedürfnisse der Bevölkerung auszudrücken, nicht mehr erfüllen kann, dann entledigen sich die Herrschenden selbst eines wichtigen Mittels der richtigen Regierung, sie schaffen einen Stau der Probleme in der Bevölkerung und sorgen auf diese Weise selbst dafür, daß ein revolutionärer Druck entsteht.“

G. Müller bemerkte hierzu kritisch: „Herr Herrmann sagte, die Massenmedien müßten die Bedürfnisse der Bevölkerung kritisch gegenüber den Herrschenden zum Ausdruck bringen. Das ist an sich sehr schön, aber ich bezweifle zum Beispiel, daß die deutschen Fernsehprogramme im wesentlichen die Bedürfnisse der Bevölkerung kritisch ausdrücken. Ich habe vielmehr den Eindruck, daß dort Leute tätig sind, die aus marxistischem Emanzipationseifer versuchen, die Bevölkerung umzuerziehen. – Ich bin der Meinung, daß das ganze Problem der christlichen Publizistik nicht durch Institutionen gelöst werden kann. Ich erinnere nur daran, daß die Revolution in Portugal durch die Nachrichten des katholischen Senders ausgelöst wurde. Und wenn man nach einer christlichen Nachrichtenagentur ruft, ist das keine Garantie, daß dort nicht auch Kommunisten wirksam werden. Das Entscheidende ist: wir brauchen Menschen, Publizisten, Journalisten, die im christlichen Sinn tätig sind, und hier besteht in unserer pluralistischen Gesellschaft der Bundesrepublik immer die Gefahr, daß wir gelegentlich die Intendanten bestellen, aber diejenigen, die die Sendungen machen, kommen aus einem anderen Lager. Auch in Spanien muß man sich von Anfang an um die ‚Macher‘ kümmern, angefangen bei den Redakteuren der Schülerzeitungen, die Intendanten kommen dann später von selbst.“

Ich (A. F. Utz) habe der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß die Kommunikationsmedien nicht in einem luftleeren Raum schweben, daß sie sich als Machtmittel stets in einem Knäuel von soziologisch wirksamen Mächten befinden, deren Gleichgewicht ebensowenig auf natürliche Weise zustandekommt wie das Gleichgewicht der ökonomischen Kräfte, daß vor allem in einer Gesellschaft, deren Bevölkerung das loyale Spiel von Macht und Gegenmacht geschichtlich noch nicht erprobt hat, dieses Gleichgewicht erst herbeigeführt werden muß. Diese Bemerkung sollte keine Befürwortung einer Zensur im bürokratischen Sinn sein, aber immerhin einer, wie immer demokratisch erstellten, Instanz, die das Gebaren im Raum der Medien im Auge behält und auch wegen des Gleichgewichts einzugreifen imstande ist. Es ist auch zu bedenken, daß keine Gesellschaft auf die Dauer

ohne bestimmte moralische Normen lebt, die sie selbst nicht formuliert, weil sie latent in dem nur teilweise reflektierten Erlebnis wirksam sind. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Schweiz, die wohl das demokratischste Land Europas ist. Es gibt einen Schweizer Heimatsinn, der bewahrt werden muß, wenn dieses kleine Land die geschichtlich überkommene Struktur und Einheit bewahren will. Die Furcht vor Zensur im bürokratischen Sinn macht uns zu leicht unfähig, die rechte Mitte zwischen Freiheit und Bindung zu sehen. Wer Zensur im strengen Sinn verwirft, braucht nicht jede autoritative Beurteilung von Meinungen und Ansichten zu verwerfen.

P. Trappe schilderte kurz ein Beispiel einer solchen von der demokratisch gewählten Autorität vollzogenen Einflußnahme im Bereich der Kommunikation: „In der Schweiz wird eine gewisse Ausgewogenheit in der Berichterstattung angestrebt. Das Thema wird in der Schweiz lebhaft diskutiert. Und man hat auch schon Wege zur Lösung gefunden. In der vergangenen Woche hat der Bundesrat erstmalig die Fernsehgesellschaften aufgefordert, eine unausgewogene Berichterstattung, wie sie beispielsweise über die schweizerische Armee geführt wurde, schnell zu korrigieren. Der Generaldirektor der Fernsehgesellschaft wurde vom Bundesrat aufgefordert, einen konkreten Vorschlag zu unterbreiten, wie subversive Elemente in der Berichterstattung daran gehindert werden können, Dinge, die von der Gesamtbevölkerung akzeptiert und geschätzt werden, zu unterlaufen.“

IV. Pluralismus der christlichen Parteien?

Die Einheit der christlichen Prinzipien legt einerseits die gemeinsame politische Front der Christen nahe. Andererseits gehen heute die Christen aufgrund ihrer Stellungnahme zur Welt und zur Gesellschaft in der Formulierung von Aktionsprogrammen so auseinander, daß es scheint, man müsse an einer einheitlichen Strategie der Christen verzweifeln.

G. Müller führte die Problematik wie folgt ein: „Wir müssen heute im europäischen Raum das Kontinuum untersuchen, in dem wir uns in der heutigen Auseinandersetzung bewegen. Ich möchte dies in einigen Sätzen erläutern. 1. Es besteht kein Zweifel, daß seit der Konferenz von Helsinki unter den Bedingungen der sogenannten ‚friedlichen Koexistenz‘ eine ganz bestimmte Strategie in Europa betrieben wird. Wenn ich das theoretische Organ des Weltkommunismus, die Zeitschrift ‚Probleme des Friedens und des Sozialismus‘ zitieren darf (sie erscheint übrigens auch auf spanisch), dann heißt es dort im Dezemberheft: ‚Die friedliche Koexistenz ist nicht irgendeine Schranke auf dem Weg zur Revolution. Im Gegenteil, die Politik der friedlichen Koexistenz schafft die günstigen Bedingungen dafür, daß die Völker die Frage ihrer Ordnung selbst entscheiden können‘. Und es heißt

dann, daß es keine Macht gebe, die Durchsetzung einer wirklich demokratischen Ordnung und die Errichtung einer sozialistischen Macht, gleich auf welchem Wege, zu verhindern. ‚Die Sozialisten der ganzen Welt sind mit diesem gerechten Kampf solidarisch‘. – 2. Am Ziel des Kommunismus hat sich nichts geändert. Die Diskussion um die ‚Diktatur des Proletariats‘ ist ein Schaufecht auf französischem Boden, denn selbst *Marchais* hat sich inzwischen geäußert, man werde nie sozialdemokratisch und man sei dem Leninismus verpflichtet. – 3. Die Taktik dieser Politik wurde eingeleitet durch den 7. Kominternkongreß 1935, wo man den zum ersten Mal 1934 gebrauchten, in Frankreich erfundenen Begriff der ‚Volksfront‘ sozusagen partei-offiziös machte. Diese Strategie hatte auch in Portugal Erfolg. Und ich darf hier eine der Deutschen Kommunistischen Partei (DKP) nahestehende Zeitschrift, die ‚Blätter für deutsche und internationale Politik‘, zitieren, aus dem Märzheft vorigen Jahres, wo die Geschichte der Revolution in Portugal dargestellt wurde und wo es wörtlich heißt: ‚Die Strategie der Politik des trojanischen Pferdes, die die kommunistische Partei Portugals seit dem 7. Kominternkongreß 1935 systematisch verfolgt hat, hat zum Erfolg geführt‘. – 4. Die Entspannung, die heute die offizielle Politik darstellt, wird von den führenden Ideologen der kommunistischen Partei der Sowjetunion ganz eindeutig interpretiert. Herr *Sagladin*, der jetzt in das Zentralkomitee beim letzten Parteitag aufgerückt ist, hat in einem Aufsatz geschrieben: ‚Die Entspannung bedeutet niemals die Beibehaltung des sozialen Status quo und konnte es auch nicht bedeuten‘. Das heißt, Politik der friedlichen Koexistenz ist der Kampf um die Macht mit neuen Methoden. Ich darf hier den offiziellen Grundkurs des ‚wissenschaftlichen Kommunismus‘ zitieren, herausgegeben von einem Autorenkollektiv unter Professor *Afanasjew*, der jetzt auch in das Zentralkomitee aufgerückt ist. Hier heißt es: ‚Dadurch, daß die Grundlagen des Kapitalismus von innen, sozusagen in seinem eigenen Haus, untergraben werden, bereitet man den endgültigen Untergang des Weltkapitalismus vor und beschleunigt ihn‘. Mit welchen Methoden dies geschieht, wird hier ersichtlich: ‚Die Taktik erfordert ferner die Fähigkeit, die Kräfte der Bundesgenossen und zeitweiliger Mitläufer wie auch die Gegensätze und Schwankungen im Lager der Feinde im Interesse des Sozialismus zu benutzen. Um dem Proletariat Bundesgenossen zu verschaffen und die Gegensätze unter den Feinden des Sozialismus auszunutzen, müssen die Kommunisten es verstehen, zu lavieren und für die Revolution nützliche Kompromisse und Abkommen auch mit anderen Arbeiter-, kleinbürgerlichen und mitunter selbst bürgerlichen Parteien schließen‘. In diesem Satz ist die ganze Strategie der Volksfrontpolitik deutlich angelegt. Für uns ist entscheidend, dies nie aus den Augen zu verlieren. Für mich ist es unverständlich, wie es in einzelnen Ländern Organisationen wie ‚Christen für den Sozialismus‘ und ähnliches geben kann, die unter marxistischen Vorzeichen antreten. Ich möchte

weiter zitieren: „Ein wesentliches Merkmal der wissenschaftlichen Weltanschauung ist der Atheismus, die unversöhnliche Einstellung zu religiösen Vorurteilen und religiösem Glauben jeder Art. Indessen besteht manchmal noch die Meinung, die Religion sei nicht schädlich und werde mit der Zeit von selbst absterben. Die Religion ist jedoch außerordentlich schädlich. Der Glaube an Gott, an ein Leben nach dem Tod lenkt die Gläubigen von der Lösung der irdischen Probleme ab, hindert sie, aktiv am Leben der Gesellschaft teilzunehmen. Der Glaube ist keineswegs eine Privatangelegenheit des Gläubigen, denn nolens volens wird er selbst zu einem Verbreiter religiöser Vorurteile“. Ich habe das zitiert, um klar zu machen, daß sich in der Strategie des Weltkommunismus und des Marxismus auch gegenüber der Religion nichts geändert hat. – 5. Wie verhält es sich nun in Spanien mit der sozialistischen Partei? Der Vorsitzende der sozialistischen Partei *González* hat der Zeitschrift der sozialistischen Partei Frankreichs ein Interview gegeben, worin er aussagt, daß seine Partei eine marxistische, nicht-antikommunistische, die Einheit der Arbeiterklasse unterstützende Partei sei. Der frühere Vorsitzende der sozialistischen Partei im Exil, Herr *Llopis*, ist von Kräften abgelöst worden, die einer Volksfront mit den Kommunisten aufgeschlossen sind. – 6. Im Kontinuum christlicher Politik gibt es, trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen christlichen Parteien, eine Konstante. Nämlich für christliche Politik kann es kein Bündnis mit dem Kommunismus und seinen Helfershelfern geben. Wer nicht selbst die eigene Gesinnung leugnen will, kann sich nicht mit Leuten verbinden, die sich zum Atheismus bekennen. Wir müssen aus der Position der Defensive herauskommen und klar unseren gemeinsamen Standpunkt bekennen.“

Von der europäischen Sicht aus sieht *R. von Voss* die Bedeutung einer Einigung der christlichen Politik: „Schaut man sich die Entwicklung der europäischen Gemeinschaft an und beachtet man die Bemühungen, die Direktwahl zum europäischen Parlament zu ermöglichen, so müssen einem heute schon die zukünftigen Sitzverteilungen allergrößte Sorgen machen. Wenn wir uns in der Prognose nicht täuschen, wird es im künftigen Parlament die Möglichkeit geben, daß Kommunisten und Sozialisten koalieren können und sei es nur, daß eine Seite die andere duldet. Es scheint mir von großer politischer Bedeutung zu sein, daß die christlich-demokratischen und konservativen Parteien Europas sich des Zeitablaufs der zukünftigen Entwicklung bewußter sind als je zuvor. Es wäre eine lohnende und politisch äußerst wichtige Aufgabe, schnellstens nach den Gemeinsamkeiten zu suchen und das Trennende erst danach aufzuarbeiten. Die Gemeinsamkeiten sind größer, als man denkt. Im Bemühen um Gemeinsamkeiten gibt es jedoch eine Grenze: es darf kein, auch nur taktisches, Spiel um Kompromisse mit den Kommunisten und Sozialisten geben. Das Stichwort ‚historischer Kompromiß‘ ist eine große Versuchung, die sich möglicherweise kurzfristig an der Erhaltung politischer

Stabilität orientiert. Aber mit einem ‚historischen Kompromiß‘ kann unsere Programmatik kaum überleben. Wer heute in die Vereinigten Staaten reist, wird von der dortigen Administration die Frage gestellt bekommen, wie wir es mit der Geschäftsgrundlage der Verträge zur europäischen Gemeinschaft halten. Die Geschäftsgrundlage einer freien europäischen Gemeinschaft ist die Einigkeit in der Verwirklichung und Erhaltung einer freiheitlichen, demokratischen und sozialen Ordnung in Europa. Alle konservativen und christlich-demokratischen Parteien, die diese Geschäftsgrundlage übersehen sollten, setzen sich der Gefahr aus, freiheitliche Bündnispartner in Europa zu verlieren und möglicherweise die USA als den wichtigsten Sicherheitsgaranten in Europa dazu zu veranlassen, ihre Sicherheitsgarantie zu überprüfen. Es muß sich auch auf diesem Symposium lohnen, freiheitlich die Flagge zu zeigen und auch präsent zu sein, sollte es auch schwierig sein, zur jetzigen Zeit sich zu dem Ziel, das uns einigt, persönlich zu bekennen.“

Im gleichen Sinn wie seine Vorredner äußerte sich *H. Kessler*: „Für das Vorhandensein und die Gründung einer christlichen Partei gibt es zwei Notwendigkeiten. Die eine hat Herr *Müller* schon angesprochen: die äußere Bedrohung, die von einem offensiven und militanten Kommunismus ausgeht. Herr *Breschnew* hat selbst darauf hingewiesen, daß die Einheit und Geschlossenheit der sozialistischen Staaten und aller Werktätigen im Warschauer Pakt eine Voraussetzung für eine noch erfolgreichere Offensive auf die Positionen des Kapitalismus und des Imperialismus sei. Allein diese äußere Bedrohung muß zu einer Geschlossenheit der christlichen Parteien führen. Das zweite, weshalb wir das tun sollten, ist folgendes: In den letzten Wahlkämpfen haben wir in Deutschland die Erfahrung gemacht, daß vom Wähler sehr stark die Sinnfrage gestellt wird. Eine rein pragmatische Partei kommt nicht mehr an. Deshalb ist es notwendig, sich auch in der Öffentlichkeit zu den christlichen Grundsätzen zu bekennen. Wir haben kein anderes Aushängeschild, das so deutlich macht, worauf wir unsere Politik zurückführen, wie das ‚christliche‘. Der Erfolg der Christlich Demokratischen Union (CDU) in Deutschland nach dem Krieg ist nur denkbar gewesen vom Namen des Christlichen her, weil wir zuvor ein System hatten, zu dem die christlichen Kirchen ein Gegenbild boten. – Besonders wichtig ist uns die Ablehnung jeder Zusammenarbeit mit den Kommunisten. Auch hier können wir aus Deutschland einige Erfahrungen beisteuern. Es hat in Deutschland den tragischen Irrtum gegeben, man könnte mit Hitler zusammenarbeiten.“

Auf spanischer Seite ist das Problem einer christlichen Einheit überaus kompliziert, wie die folgenden Wortmeldungen zeigen:

P. Cañada Castillo: „Ich glaube, wir machen den Eindruck eines Christentums in der Defensive, das die Initiative verloren hat. Für eine offensive christliche Partei wäre es notwendig, mehr an die Gerechtigkeit zu appellieren als an die Freiheit. Ich

bin nicht gegen die Freiheit, ich habe lange für sie gekämpft, aber für Spanien und seine Bevölkerung hat das Wort Gerechtigkeit mehr Anziehungskraft als der mehr theoretische Begriff der Freiheit. Man sollte die Gerechtigkeit vor die Freiheit setzen. Warum ist der Kommunismus angriffsstärker und mächtiger als die Christdemokraten? Die christlichen Demokraten haben sich nicht unter der Fahne der Gerechtigkeit versammelt. Wir sollten auf Ideologie verzichten und darauf schauen, was die Menschen wirklich benötigen. Wirtschaftlich unterscheidet sich Spanien sehr von der Bundesrepublik Deutschland, besonders was die Einkommensverteilung angeht. Es dürfte in einem Land, das sich ‚christlich‘ nennt, nicht solche großen Unterschiede der Einkommen geben. Das Wirtschaftliche und Soziale müßten darum in der Strategie einer christlich-demokratischen Partei in Spanien stärker betont werden. Man müßte sich etwas weiter nach links bewegen oder die Möglichkeit einer mehr links ausgerichteten christlich orientierten Partei ins Auge fassen.“

*J. M. González Estéfani*⁴⁰: „Ich möchte klar aussprechen, daß ich Sozialist bin, sogar sozialistischer Aktivist. Meine Überzeugung vom Sozialismus hat seine Wurzeln im Evangelium, nicht im Marxismus. Ich bin deswegen Sozialist, weil ich Christ bin, und weil ich Christ bin, halte ich mich für verpflichtet, Sozialist zu sein. Man hat hier mehr Angst vor dem Marxismus als vor dem Kapitalismus und Materialismus. Dies scheint mir seltsam. Es berührt mich sehr, daß man nicht das System bekämpft, das von *Paul VI.* als in sich pervers angesehen wird. Es wurden hier einige ungerechte Anklagen gegen die spanische Arbeiterpartei erhoben, sie sei ein Handlanger der Kommunisten usw. Das muß ich zurückweisen. In der spanischen Arbeiterpartei wird von keinem ein marxistisches Glaubensbekenntnis verlangt. In Spanien kann ein Christ durchaus Sozialist sein. Man hat hier das Christentum in den Dienst von Interessen gestellt, die nicht gerade christlich sind. Das Christentum hat mit dem Angstklima und mit der Defensive, die hier zum Ausdruck kamen, nicht viel zu tun.“

J. Barros de Lis Gaspar: „Man muß einen klaren Unterschied machen zwischen zwei sozialistischen Parteien: die historischen Sozialisten und die Partei von *González*. Die historischen Sozialisten stellen die echte spanische sozialistische Tradition dar, und ich hoffe, daß sich Herr *González Estéfani* auf diesen Sozialismus bezog. Denn wenn er von der Partei *González* gesprochen haben sollte, dann müßte man sich das noch genauer überlegen. Der historische Sozialismus, der von einer Reihe Persönlichkeiten und auch von *Llopi*s vertreten wird, befürwortet einen echten demokratischen Sozialismus, in scharfer Abgrenzung gegen die Kommunisten. Man muß aus der praktischen Erfahrung mit dem Kommunismus

⁴⁰ DR. RER. POL. JOSÉ MARIA GONZÁLEZ ESTÉFANI, Professor, Madrid-Salamanca.

gelernt haben. Die spanische sozialistische Partei war das erste Opfer einer Zusammenarbeit mit der kommunistischen Partei. Dies gilt auch für die anderen sozialistischen Parteien Europas. Man könnte aus den Ausführungen von Herrn *González Estéfani* entnehmen, die christliche Demokratie sei eine sehr eingeschüchterte Bewegung. Die spanische Christdemokratie kann keine Partei sein, die besondere Interessen vertritt. Die christlich-demokratische Partei in Spanien muß eine Partei des Mittelstandes und der Armen sein. Wenn man, wie wir, für den Pluralismus eintritt, muß man auch mit anderen politischen Parteien zusammenarbeiten können, die nicht gerade christlich ausgerichtet sind. Aber diese Zusammenarbeit darf nicht zum Verlust der eigenen Identität führen. Zum Problem der Benennung der Partei: Wir befinden uns in Spanien am Ende einer dreißigjährigen Periode, in der das Volk politisch völlig desinformiert war. Wir haben jetzt nicht Zeit genug, das Volk zu erziehen und zu informieren über die politischen Hintergründe. Wir haben nur die Zeit von wenigen Monaten bis zu Wahlen. Die kommunistische Partei ist die einzige wirklich organisierte politische Kraft. Wir haben keine Zeit für lange intellektuelle Diskussionen über die Programmatik und Benennung einer christlichen Partei. Die christliche Benennung dient zur Identifikation für den Durchschnittsbürger. Und wenn wir einige Monate nach dem Regimewechsel 80 oder 90 verschiedene Benennungen haben, die sich alle ‚demokratisch‘ oder ‚Union‘ nennen, dann ist es wichtig, daß es eine Gruppe gibt, die das Etikett ‚christlich‘ trägt. Eine solche Gruppe sollte alle Nuancen von links bis rechts aufnehmen können. Von einer Zusammenarbeit mit dieser Partei ausgeschlossen sind jedoch totalitäre Elemente. – Hier stellt sich das Problem des Ausschlusses totalitärer Parteien, nämlich solcher Parteien, die in ihrem Parteiprogramm die Eroberung des Staates anstreben. Es gibt Katholiken und Christdemokraten, die so naiv sind, anzunehmen, sich in einem Bündnis mit Kommunisten und in einer Volksfront durchsetzen zu können. Die Geschichte hat uns gezeigt, daß das unreal ist. In der Zusammenarbeit mit dem Kommunismus sind die Christdemokratie und der Sozialismus immer das Opfer. Es besteht das Risiko, daß ein ganzes Land unter das Joch der Tyrannei kommt. Dafür gibt es in der Geschichte genügend Beispiele. – Möglicherweise müssen die Christdemokraten in Spanien mit anderen Kräften eine größere Partei bilden, um gemeinsam gegen den neuen Totalitarismus zu kämpfen. Für den schlecht informierten Durchschnittsbürger sehe ich hier eine große Gefahr von der extremen Rechten und Linken. Eine große Partei, die Christen, Sozialdemokraten und Liberale umfaßt, kann dem Anschein nach ein notwendiges Instrument sein, es ist aber zugleich auch ein gefährliches Instrument. Sie müßte sich ideologisch definieren, wobei sich eine Gruppe auf Kosten der anderen durchsetzen würde. Eine solche große Partei läuft auch Gefahr, nicht die Massen zu finden, die eine ‚Zentrumspartei‘ unterstützen

würden. Es herrscht momentan in Spanien eine völlige ideologische Verwirrung. Kräfte, die früher ultrakonservativ waren (wie auch die Kirche), stehen plötzlich auf der linken Seite. Hier kann sich keiner mehr orientieren. Es müßte also zunächst einmal Klarheit geschaffen werden. Das spricht gegen eine breitgefächerte Zentrumspartei. Zudem könnte diese einen neuen Persönlichkeitskult fördern, nichts anderes als eine Agglomeration um Persönlichkeiten sein. Jedenfalls darf die zukünftige Partei der Christen keine Partei zur Verteidigung von Privilegien und Interessen sein, sie darf aber auch nicht eine reine Bekenntnispartei sein.“

Der letzte Diskussionsredner hat teilweise bereits das kommende Thema angesprochen: die Frage, in welcher Weise eine christlich orientierte Partei mit anderen Parteien zusammenarbeiten kann und soll.

V. Die Zusammenarbeit einer christlichen Partei mit anderen Parteien

Die Frage, inwieweit sich eine christlich orientierte Partei auf eine Zusammenarbeit mit anders gerichteten Parteien einläßt, hängt naturgemäß mit der Frage zusammen, aus welchen Kreisen sich die christliche Partei rekrutiert. Anders stellt sich das Problem, wenn die christliche Partei nur gewisse sozial gehobene Schichten umfaßt, anders, wenn sie im echten Sinn eine alle Standes- und Privilegieninteressen übersteigende Volks- und Massenpartei ist, was sie auch eigentlich sein sollte. Gelingt es ihr, ihr Programm in der zweiten Weise klar und eindringlich im Sinn der christlichen, den Armen dieser Welt verkündeten Botschaft zu verfassen, dann wird sie ohne politisches Kompaktieren den Sozialisten gewachsen sein. Dieser Gedanke kommt daher in der Diskussion um die Frage nach der Zusammenarbeit einer christlichen Partei mit anderen Parteien wiederholt zur Sprache.

Das Thema der Einheit christlich orientierter Gruppen und deren Verhältnis zu anderen Organisationen, besonders den Sozialisten und Kommunisten ist eines der brennendsten politischen Probleme in Spanien. Einen Einblick in diesen Fragekomplex, der übrigens von einigen spanischen Diskussionsrednern bereits angerührt worden ist, bietet *M. Bravo Lozano*: „Inwieweit muß sich eine christliche Partei fernhalten von einem Bündnis mit Parteien, die nichts mit dem Christentum zu tun haben und vielleicht sogar totalitär zu nennen sind? Wie sieht die heutige Generation dieses Problem in Spanien? Es gibt zwei verschiedene Betrachtungsweisen der christlich-demokratischen Politiker, die der Intellektuellen, Professoren und Gelehrten einerseits, die der aktiven Politiker andererseits. Zwischen den Theoretikern und den Praktikern gibt es zwar keine prinzipielle Trennung. Wenn es aber

darum geht, zu handeln, zeigen sich doch gewisse Unterschiede. Es ist symptomatisch, wenn sich einer der hier anwesenden Professoren [*J. M. González Estéfani*] gleichzeitig zum Sozialismus wie zum Christentum bekannte. Ein großer Teil der Jugend in den romanischen Ländern sieht die Dinge in ähnlicher Weise. Marxismus und Kommunismus sind nicht deshalb so anziehend, weil sie totalitär sind, sondern weil sie gerade auf dem Gebiet der sozialen Gerechtigkeit so fordernd auftreten. Der jüngeren Generation in Spanien fehlt die Erfahrung mit den Ergebnissen einer Koalitionstaktik und Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Gruppen. Aus diesem Grund sind wir in dieser Hinsicht auch nicht traumatisiert. Wir sind eher der Auffassung, daß diese Kontakte die Möglichkeit bieten, eine historische Aporie zu überwinden. Die westliche Welt hat sich in zwei ideologische Blöcke gespalten, Christen und Marxisten stehen sich gegenüber. Von seiner Weltanschauung und seinem Glauben aus kann der Christ jedoch nicht auf eine gewisse Synthese verzichten, wenn auch hierbei Vorsicht geboten ist. Das gerechte Anliegen der Marxisten verdient auch von den Christen überdacht zu werden. Nicht nur eine totalitär-marxistische Gruppe hat das Recht, das Banner der Gerechtigkeit in die Hand zu nehmen. Hier hat uns auch die Bundesrepublik ein anziehendes Beispiel gegeben, wenn wir auch progressivere Grundsätze vertreten. Für die spanische Situation müssen wir bedenken, daß wir uns auch mit sozialistischen und weiter links stehenden Gruppen verständigen müssen. Im Sinn von *Sánchez Agesta* möchte ich unterstreichen, daß es für die wirtschaftliche und politische Ordnung sowie für die Gewerkschaften kein typisch christliches Modell gibt. Es gibt Christen, d. h. Personen, denen die christliche Botschaft etwas sagt. Sie wollen aus ihrer Weltanschauung heraus die Initiative ergreifen und eine ethische Politik betreiben.“

Den Gedanken einer christlichen Partei im Sinn einer Volks- und Massenpartei rührte *N. Blüm* an: „Es wurde mehrfach von spanischer Seite die Gerechtigkeit vor die Freiheit gestellt. Dieser Streit um Freiheit oder Gerechtigkeit klang sehr platonisch und prinzipiell. Ich sehe hier keine Alternative, weil Freiheit und Gerechtigkeit einander bedingen. Es gibt keine Gerechtigkeit ohne Freiheit. Und eine Freiheit, die auf Privilegien beruht, ist eine Beschränkung der Freiheit derer, die diese Privilegien nicht besitzen. Obwohl Freiheit und Gerechtigkeit prinzipiell und verbal versöhnt werden können, deuten sie für die Politik eine gewisse Alternative der Weichenstellung an. Eine christliche Demokratie darf sich nicht darauf beschränken, die staatlichen Institutionen zu liberalisieren und zu demokratisieren. Zur vollendeten Demokratie gehört auch soziale Gerechtigkeit. Eine christliche Partei hat nur dann Aussichten, ihren Namen und ihre Absichten zu rechtfertigen und mehrheitsfähig zu werden, wenn sie sich auch einem Programm sozialer Gerechtigkeit verpflichtet. Eine christliche Partei, ob sie diesen Namen trage oder nicht, darf sich nicht auf Interessenvertretung einer Gruppe

beschränken, etwa des Mittelstandes. Das Christentum darf erst recht nicht die Ideologie zur Verteidigung der Privilegien der Oberschicht liefern. Dies würde nicht nur im Widerspruch zu unseren prinzipiellen Absichten stehen, sondern auch die Erfolgsaussichten einer solchen Partei beeinträchtigen. Denn in der Demokratie kann nur die Partei groß und stark, mehrheits- und regierungsfähig werden, die sich auch mit dem politischen Schicksal der Massen identifiziert. Ich verwende diesen Begriff der ‚Massen‘ nicht so negativ, wie er manchmal etwas arrogant gebraucht wird. In der ‚Masse‘ summieren sich die individuellen Schicksale derjenigen, die im Schatten stehen. Ich halte sehr viel von dem, was Dr. Hölzel als ‚Gottesebenbildlichkeit‘ angesprochen hat. Nur muß dies übersetzt werden in den Horizont des Landarbeiters oder Fließbandarbeiters, der sich nicht damit begnügen wird, daß wir ihm die hohe biblische Botschaft der Gottesebenbildlichkeit verkünden, was übrigens kostenlos ist. Der Mensch der Masse wird für uns politisch nur mobilisierbar, wenn wir eine Politik vertreten, in der er sich als Gottes Ebenbild begreifen kann. Und das kann er nicht, wenn er unterdrückt ist. Insofern kommt es für das Programm einer christlichen Demokratie primär nicht darauf an, daß wir gegen Sozialismus und gegen Kapitalismus sind. Wir müssen sagen, für was wir sind. Unsere Ängste mögen zu Recht bestehen, aber eine mobilisierende Kraft haben sie nicht. Wir sollten die Schuld nicht bei anderen suchen. Daß die Arbeitnehmer größtenteils zum Sozialismus tendieren, liegt auch darin begründet, daß wir uns in unserem sozialen Engagement nicht ausreichend bemerkbar gemacht haben. Der Wettbewerb zwischen Sozialisten und uns besteht nicht darin, daß diese alles verändern und wir alles erhalten wollten. Wer sich auf diese Alternative einläßt, verkündet nicht die Alternative zum Sozialismus, sondern ein bürgerliches Rahmenprogramm wie etwa in Skandinavien. Dort herrscht der Sozialismus als ein scheinbar nicht aufhebbarer Machtblock im Bündnis mit den Gewerkschaften. Und einige bürgerliche Randparteien geben die Dekoration ab. Christliche Demokraten müssen ein Programm verkünden, das für mehr soziale Gerechtigkeit sorgt. Das gilt nicht nur für spanische Verhältnisse, sondern ist Aufgabe der Christen überall auf der Welt. In der Radikalität, mit der wir dies betreiben, sollten wir uns von niemand übertreffen lassen. Wir haben andere Antworten als die Sozialisten, aber mindestens genauso tiefgehende Fragen. Ich bin sicher, daß eine stabile Demokratie in Spanien sich nicht allein auf eine Liberalisierung der staatlichen Institutionen beschränken darf, sondern sich der sozialen Gerechtigkeit annehmen sollte.“

Wie eine freiheitlich orientierte Partei konkret zur Volkspartei werden kann, stellte P. Trappe dar: „Die Schwierigkeit einer demokratischen Volkspartei, die auf der christlichen Wertordnung beruht, besteht im wesentlichen darin, daß sie bis heute ein einsichtiges und überzeugendes Sozialmodell, das den breiten Massen

verstehbar ist, nicht entwickelt hat. In akademischen Kreisen ist es entwickelt worden. Mit diesem aber können wir die Massen nicht mobilisieren, die wir für eine christlich orientierte Massenpartei benötigen. Die gegenwärtige Sozialstruktur Spaniens bietet besondere Schwierigkeiten. Viele selbsttätig arbeitende Kontrollmechanismen fehlen noch, die in anderen großen Demokratien allmählich gewachsen sind. Seit *Tocqueville* sind diese Probleme des mittleren Feldes, der ‚voluntary associations‘, deutlich gegeben. Diese Organisationen üben eine gegenseitige Kontrolle aus. In Spanien steht die Masse der Bevölkerung ohne ein Bindeglied unmittelbar den großen Organisationen des Staates, der Gewerkschaften, der Kirche gegenüber. Bindeglieder zu fördern, ist also eine wichtige Aufgabe. – Es ist hier eine gewisse Furcht zum Ausdruck gekommen. Es wurde mehrmals gefordert, die Parteien mit christlicher Wertordnung müßten die Flagge zeigen. Es wurde leider nicht gesagt, wie sie diese Flagge zeigen sollten. Es wurde behauptet, das Christentum befände sich in der Defensive, obwohl auf der anderen Seite ein erhebliches Bedürfnis bei den Massen der Bevölkerung besteht, wieder zurückzukehren zu religiösen Überzeugungen. Das ist nicht nur in den Entwicklungsländern der Fall, wo beispielsweise der Islam im Vormarsch ist. Das ist auch in unseren modernen Großgesellschaften der Fall. Die Theoretiker der Linken, der Frankfurter Schule, wie *Horkheimer*, *Adorno* und auch *Marcuse*, haben am Ende ihrer Überlegungen immer eine Öffnung für transzendente Werte gelassen, die sie allerdings nicht zu begründen vermochten. Hier stellt sich eine große Aufgabe unseren Theoretikern. – Als Vertreter von Parteien, die sich der christlichen Soziallehre verpflichtet fühlen, haben wir es geduldet, daß christliche Ordnung schlechterdings mit kapitalistischer Ordnung identifiziert wird. Diese Identifizierung ist obsolet, sogar dummlich. Es sei nicht ausgeschlossen, daß es Christen gibt, die sich dem Kapitalismus verpflichtet fühlen. Doch gibt es sehr verschiedene Versionen von Kapitalismus. Ich möchte, um mich zu konkretisieren, auf das Beispiel der Schweiz hinweisen. Die Schweiz gilt wohl als ein ‚kapitalistisches‘ Land. Bei näherem Zusehen stellt man aber fest, daß in keinem anderen Land der Welt der Genossenschaftsgedanke so weit entwickelt ist wie in der Schweiz, daß in keinem anderen Land der Welt Landesteile existieren, wo das Eigentum an Grund und Boden so weit sozial gebunden ist, wie es in einigen Kantonen der Schweiz der Fall ist. Im Kanton Uri, zum Beispiel, befinden sich 20% der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche in Privateigentum. Der Rest gehört Korporationen. – Was die Zusammenarbeit der Parteien angeht, so muß man für Spanien feststellen, daß momentan noch gar keine Parteien vorhanden sind. Man kann mit anderen Parteien kollaborieren und dialogieren; aber ich warne davor, solches zu tun, wenn sich diese Parteien noch nicht hinreichend profiliert haben. Das kann bei zukünftigen Wählern nur zu einer erheblichen Orientierungsunsicherheit führen. Wenn

christliche und sozialistische Gruppen miteinander verhandeln, etwa über Koalitionen, dann muß doch bei den politisch nicht gerade hochgebildeten Massen der Eindruck entstehen, als ob Gemeinsamkeiten bestünden, die man als politische Alternative nutzen könnte. Während der Aufbauphase muß eine Abgrenzungspolitik betrieben werden.“

Wie ein Land wie Spanien, das erst eine werdende Demokratie ist, den Weg zur Strukturierung der Parteien sucht, stellt *J. Ruiz-Giménez*⁴¹ dar: „Ich möchte auf die Frage nach der Beziehung einer christlich orientierten Partei mit anderen Parteien eingehen. Ich bin gegen die Strategie der Koexistenz, weil ich für ein friedliches Zusammenleben eintrete. Das war zumindest meine Absicht: die Koexistenz von einander widersprechenden Interessen zu kritisieren, um für ein echtes Zusammenleben einzutreten. Die christlichen Parteien müssen sich verbünden. Die gegenwärtige politische Konjunktur, die wir hier erleben, ist eine für uns bedeutende Übergangszeit, die wir gewaltlos bestehen müssen und wollen. Es geht um den Übergang von einer autokratischen Struktur zu einer rechtlich-politischen demokratischen Struktur. Je mehr operative Familien von Parteien, desto besser. Dadurch werden Unklarheiten und Wirrnisse vermieden, denn es gibt nicht viele Gruppen, die, wenn sie auch eine unterschiedliche Taktik und Methodik befolgen, unter sich im wesentlichen nicht ähnlich wären. Eine demokratische Partei christlicher Weltanschauung muß alles in ihren Kräften stehende tun, um sich mit den übrigen politischen Parteien zu verbünden, die ein ähnliches ideologisches Vorzeichen tragen. Ich meine hier eine Konföderation, ein Bündnis, weil wir davon ausgehen müssen, daß es innerhalb des großen Ganzen auch pluralistische Möglichkeiten geben muß. Wir können nicht große Teile der Bevölkerung zusammenfassen, ohne dabei die Möglichkeiten verschiedener Nuancen einzuräumen. Die Aufsplitterung der verschiedenen Tendenzen, wie dies etwa in Italien der Fall ist, gefällt uns nicht. Es ist notwendig, daß man sich von allen Seiten her bemüht, diese Gruppen zusammenzufassen, ohne daß die einzelnen Gruppen ihre eigene Identität aufgeben müßten, wenn auch im wesentlichen Einigkeit bestehen sollte. Was wir nicht vergessen sollten: Ein Grund für die Konföderation der christlich-demokratischen Parteien in Spanien liegt in den regionalen Eigenarten. Das gibt es auch in anderen Ländern. In Deutschland haben wir die CDU und die CSU, in Belgien die wallonische und die flämische Partei, in Holland sind es vier verschiedene christliche Parteien. In den Ländern mit unterschiedlichen Sprachen und regionalen Charakteren ist es unumgänglich, daß es verschiedene Versionen der christlich-demokratischen Parteien gibt, damit so eine interne Bewegungsfreiheit ermöglicht wird. – Was nun das Verhältnis zu anderen Parteien angeht, so

⁴¹ JOAQUIN RUIZ-GIMÉNEZ CORTÉS, Professor für politische Wissenschaft und öffentliches Recht, Universität Madrid.

sehe ich da keine Schwierigkeiten. Die liberalen Parteien sind nicht mehr jene des 19. Jahrhunderts. Damals war der Liberalismus für die Kirche eine Sünde, wie in den Dokumenten *Pius' IX.* und *Leos XIII.* nachzulesen ist. Es ist nicht so lange her, daß der Marxismus als Sünde galt. Die heutigen liberalen Parteien tragen nicht den Stempel des vergangenen Jahrhunderts. Heute respektieren die Liberalen, auch in Spanien, die Rechte der Kirche, auch wenn sie mehr laizistisch denken. Ein Bündnis mit liberalen Parteien scheint mir unumgänglich, notwendig und zweckmäßig zu sein, denn diese Parteien verteidigen die Freiheiten eines demokratisch-pluralistischen Systems. Wir müssen eine demokratisch-pluralistische Ordnung aufbauen unter Wahrung aller Grundrechte und Grundfreiheiten. Im Verhältnis zu den sozialistischen Parteien muß man gewisse Unterschiede beachten. Im Rahmen des Sozialismus gibt es Parteien sozialdemokratischen Charakters und marxistisch-demokratischer Ausrichtung. Man muß sich der historischen Unterschiede der einzelnen Länder bewußt sein. Ich verstehe, daß unsere Freunde von der CDU, deren politische Rivalen die Sozialisten sind, die Ansicht vertreten, daß ihr Feind die Sozialisten sind. Aber in Italien zum Beispiel haben die Christdemokraten dreißig Jahre lang mit den Sozialisten zusammengearbeitet, mit den klassischen Sozialdemokraten von *Nenni*. Die historische Entwicklung hat also gezeigt, daß eine Zusammenarbeit der christlich-demokratischen Parteien mit den Sozialisten möglich ist, auch als Regierungskoalition. Wenn in Spanien die Parteien erst einmal legalisiert sind, wird eine Zusammenarbeit mit den Sozialisten einfach notwendig sein. Die Stabilität einer pluralistischen Demokratie in Spanien und die Sicherung der sozialen Gerechtigkeit sind zu erreichen durch ein Bündnis mit den Sozialisten. Ich möchte aber den wichtigsten Punkt nicht unberührt lassen, die Frage nach der Möglichkeit einer Zusammenarbeit oder eines Kontaktes mit den marxistisch-kommunistischen Parteien. Es ist dies ein heikles und kompliziertes Thema, das auf verschiedenen Ebenen gesehen werden muß. Zunächst die Frage der Weltanschauung und der Ideologie. Hier unterscheiden wir uns vollkommen von den Marxisten, wenn ich auch jene Christen respektiere, die von ihrem subjektiven Gewissen aus eine marxistische Option ins Auge fassen. Aber objektiv sind diese beiden Konzeptionen von Welt und Leben nicht vereinbar. Hier klafft eine nicht überbrückbare Kluft. Außer einem gegenseitigen Respekt gibt es hier keine Verbindungen. Die zweite Ebene ist die des sozialen und menschlichen Vorgehens. Hier ist eine Zusammenarbeit möglich, wie auch schon aus ‚*Mater et Magistra*‘ von *Johannes XXIII.* und verschiedenen Ansprachen *Pauls VI.* ersichtlich ist. Um das große Drama der reichen Länder lösen zu können, sollte es möglich sein, daß Menschen unterschiedlicher Ideologie zusammenarbeiten. Auch eine politische Zusammenarbeit mit Kommunisten ist möglich, wie die Geschichte gezeigt hat. Das erwies sich nicht nur in der Widerstandsbewegung gegen *Hitler*, sondern auch

nach dem Krieg, als in Italien und Frankreich Kommunisten an der Regierung beteiligt waren. Es kann also sehr schwerwiegende Grenzsituationen in der Geschichte eines Volkes geben, in denen wir eine Art ‚Retterregierung‘ mit Einschluß der Kommunisten benötigen. Normalerweise jedoch sollte es nicht so sein, wenn man eine homogene Politik führen und eine rechtlich-politische Struktur haben will. – Um auf Spanien zurückzukommen: man hat uns beschuldigt, ein Bündnis mit den Kommunisten eingegangen zu sein. Wenn in diesem Augenblick alle Parteien rivalisiert hätten, wäre eine ‚demokratische Koordination‘ nicht möglich. Hier gibt es keinen bilateralen Kontakt zwischen Kommunisten und Christen, sondern nur vielseitige Kontakte zwischen Liberalen, Sozialdemokraten, Sozialisten und Christen. Das hat nichts mit einem ‚historischen Kompromiß‘ zu tun, wie er etwa in Italien für ein Regierungsbündnis angestrebt wird. Hier gibt es noch keine demokratische Opposition. Es geht hier darum, einen Übergang zur Demokratie herzustellen, und zwar auf friedlichem Wege. Es soll erreicht werden, daß das Recht auf freien Zusammenschluß, ein Grundrecht des Menschen, bewilligt wird. Die ‚demokratische Koordination‘ wird in dem Augenblick von der Bildfläche verschwinden, wenn alle demokratischen Parteien legalisiert sind und allgemeine Wahlen ausgerufen werden. Die ‚demokratische Koordination‘ ist eine konjunkturbedingte Einrichtung zur Herstellung der Gleichheit vor dem Gesetz. Wenn das erreicht ist, ist die Funktion dieser Einrichtung überflüssig geworden. Jede Partei wird dann die Bündnisse eingehen, die ihr entsprechen. Dies gilt auch für die Christdemokraten. Ich möchte das unterstreichen, was Dr. *Blüm* gesagt hat. Wo wir, die Christdemokraten, die Mehrheit oder die Regierung bilden, haben wir öffentliche Freiheiten. Das ist ein historisches Faktum. Da gibt es eine pluralistische Demokratie, die Achtung vor den Wahlen und dem demokratischen Ablösungsgesetz hat. Das gleiche gilt in den meisten Fällen auch für die sozial-ökonomische Reform, die zu einer besseren und menschenwürdigeren Situation geführt hat. Die große historische Herausforderung unserer Zeit an die christlich-demokratischen Parteien liegt in dem Kampf für die öffentlichen Freiheiten und eine gerechtere Gesellschaft.“

*G. v. Gaupp-Berghausen*⁴² möchte, was die Zusammenarbeit von Christdemokraten mit anderen Parteien angeht, auf das entscheidende Moment in der Wertskala hinweisen, auf die Einstellung einer Partei zu den geistigen und transzendenten Werten: „Die Österreichische Volkspartei (ÖVP) hat nach dem letzten Weltkrieg den Buchstaben ‚C‘ = ‚christlich‘ aus dem Parteinamen

⁴² GEORG VON GAUPP-BERGHAUSEN, Oberst d. Res., Geschäftsträger des Souveränen Malteser Ritterordens in Madrid, Internationaler Präsident des CEDI (Centre Européen de Documentation et d'Information), Präsident der Gesellschaft für politisch-strategische Studien, Wien, Geschäftsführendes Vorstandsmitglied des Institutes zur Förderung der Erwachsenenbildung in Iberoamerika, FL-Vaduz und ICER (Instituto Costarricense de Educación Radiofónica) in San José, Costa Rica.

gestrichen. Deswegen ist sie aber nicht weniger christlich geworden, und es gibt keinen, der sie als nicht-christliche oder liberalistische Partei ansehen würde. Spanien hat nun die Chance, aus den Fehlern zu lernen, die die westlichen Demokraten in den letzten Jahrzehnten begangen haben. Es hat eine Evolution innerhalb der Demokratien und der demokratischen Parteien stattgefunden, vieles wird in Frage gestellt. Ich möchte eine österreichische Stimme zitieren, den Bischof von Innsbruck *Paul Rusch*. Er sagte, man kenne meist nur zwei Gesellschaftsmodelle, das kommunistische und das kapitalistische. Das kapitalistische habe sich abgelebt, also wähle man das kommunistische. So treibe man ein Übel durch ein anderes, noch größeres aus. Kaum jemand wisse noch, daß es einen dritten Weg gebe: das partnerschaftliche Gesellschaftssystem. Wenn man über den Inhalt christlicher Parteien spricht, müßte man vor allem ein solches Gesellschaftsmodell im Auge haben. Es gibt eine Welle des Neomarxismus in Europa, besonders unter der Jugend. Das liegt daran, daß die Jugend keine Alternative sieht, die ihr ein Ideal und einen Sinn vermittelt. Erhöhung des Lebensstandards gibt dem Leben nicht Sinn und Bedeutung. 80% der amerikanischen Jugend hält ein Leben nur für den Lebensstandard für sinnlos. Bischof *Rusch* hat das gesellschaftliche Leitbild skizziert: Die Gesellschaft besteht nicht nur aus Wirtschafts- und Sozialbereichen, sondern bedarf auch des kulturellen Raumes. Kultur umfaßt Kunst, Wissenschaft und auch Religion. Man muß auch vom Ewigen im Menschen sprechen. Partnerschaft bedingt nun, da Gleichberechtigung vorliegt, Freiheit der Entfaltungsmöglichkeit. Diese Freiheit haben wir heute: Freiheit der Kunst, der Wissenschaft, der Schule und der Berufswahl, Freiheit in der Bildung von Vereinen. Doch diese Freiheit bedarf einer Orientierung, die heute weitgehend verloren gegangen ist. Woran soll man sich orientieren? An nichts anderem als an der Hierarchie der Werte. Es gibt vier Wertklassen. Zunächst die Wertklasse des Nützlichen, das der materiellen Dinge zum Leben. Dann die Wertklasse des Vitalen (Gesundheit, sportliche Leistung), ferner die geistigen Werte (die Welt des Wahren, des Guten und des Schönen) und schließlich die absoluten Werte, das Ewige und Heilige. Das Nützliche steht auf der untersten, das Absolute auf der höchsten Ebene. Danach sollte man die Kultur ausrichten. In Wirklichkeit aber sieht es anders aus: das Nützliche und Vitale stehen oben. Darum geht es vielen nur um den Profit, den der Egoismus sucht. Darin liegt der Kulturverfall, in dem wir uns befinden. Wir sollten dagegen eine wertorientierte Partnergesellschaft anstreben. In ihr kann das Ewige im Menschen geborgen sein. Weder die Freiheit noch das Ewige sind in der kommunistischen Gesellschaft garantiert. Es gibt dort weder freie Wissenschaft, noch freie Kunst und Religion. Alles ist von der Partei geleitet. Gegen Wissenschaftler und Künstler werden Prozesse geführt, die Kirchen sind geschlossen. Im Jahre 1917 gab es in Rußland noch 54147 Kirchen, heute sind es noch 7500. Der

Kommunismus ist von seinem Programm der Welteroberung nicht abgewichen. Zu seinem Eroberungszug leisten gewisse Linkskatholiken nützliche Hilfeleistung.“

Im Sinn von *J. Ruiz-Giménez* äußerte sich *A. Algora Marco*: „Das Christentum kann keinen bestimmten Typ der Gesellschaftsordnung vorstellen, muß aber doch versuchen, ein konkretes Programm durchzusetzen, das sich auf christliche Wertvorstellungen stützt. Für die Christen können dies keine anderen Grundsätze sein als jene, die im Evangelium enthalten sind. Darauf ist *Sánchez Agesta* eingegangen. Auch *Prof. Bravo* hat auf das Evangelium, das lebendige Evangelium, hingewiesen. Ich möchte dies als Ausgangspunkt nehmen, um auf zwei wichtige Aspekte unserer Thematik zu kommen: die Konföderation der christlichen Parteien und die Verbindung einer christlichen Partei mit anderen Parteien. Wenn wir uns Christen nennen, haben wir eine bestimmte Konzeption von der Einheit im Wesentlichen. Die ‚Einheit von unterschiedlich Vielfältigem‘ wird der ‚Einheit im Wesentlichen‘ nicht den Wert nehmen. In der ‚Einheit von unterschiedlich Vielfältigem‘ sehe ich eine große Palette verschiedener Nuancen: von den führenden Köpfen bis zu den kleinsten Arbeitnehmern. Der Christ darf sich nicht mit einer bestimmten Klasse identifizieren. Er muß sich mit dem identifizieren, was am meisten dem Volke dient, mit dem, der am Rande steht. Heute ist dies die Mehrheit der Völker in der Welt. *Prof. Ruiz Giménez* hat die Konföderation der christlich-demokratischen Gruppen und deren Bündnismöglichkeiten mit anderen Gruppen angesprochen. Wir dürfen keine terminologischen Barrieren aufbauen. Es ist einerlei, ob man hier von Konföderation, Solidarität, Allianz oder Bündnis spricht. Es ist ein tiefes Anliegen der spanischen Christen, gemeinschaftlich das Ziel anzustreben: die Gerechtigkeit, die Freiheit und die Gleichheit vor dem Gesetz. Auf diesem Wege muß das christliche Volk die Einheit im Wesentlichen bewahren, trotz aller Unterschiede, die es geben mag. Die führenden Köpfe müssen als Christen denken und handeln, im Dienst des Menschen. Die Deutschen haben uns ein lehrhaftes Beispiel gegeben. Wir tragen jetzt für die Nation und für das Christentum eine große Verantwortung.“

*J. A. Ortega y Diaz-Ambrona*⁴³ fordert zunächst Einigung der Christdemokraten, bevor man sich auf strategische Manöver mit den Kommunisten einläßt: „Es geht um die Union der christlichen Demokraten. Alle christlich-demokratischen Gruppen liegen weit unter dem Niveau einer Partei, was Organisation und Mitgliedschaft anbelangt. Es besteht eine Vielfalt von Gruppen. Einige von ihnen sind der Europäischen Union der Christlichen Demokraten angeschlossen, andere sind nicht anerkannt worden. Die Schwierigkeit der Annäherung der verschie-

⁴³ JUAN ANTONIO ORTEGA Y DIAZ-AMBRONA, Rechtsanwalt, Rechtsbeirat am Obersten Verwaltungsgericht, Madrid.

denen Gruppen liegt darin, daß sie sich um Persönlichkeiten gruppieren. Da auch politisch-strategische Abkommen nicht möglich sind, kann man keine Einigung erzielen. Wenn die Christdemokraten geeint wären, könnten sie die größte Partei bilden. Es können nur die grundlegenden christlich-demokratischen Grundsätze sein, die uns einigen. Und jeder, der die Grundsätze bejaht, sollte in die große Partei aufgenommen werden, die zunächst, wie *Ruiz-Giménez* sagte, nur eine Konföderation darstellen sollte. Aus rein taktischen und praktischen Gründen können wir mit der kommunistischen Partei noch nicht in Kontakt treten. Wir müssen zunächst eine Einigung unter uns erzielen, um festzustellen, wie groß die Kluft zu den andern ist. Die Zusammensetzung der ‚demokratischen Koordination‘ entspricht nicht der Zusammensetzung der spanischen Wählerschaft, da von den 13 Mitgliedern 5 kommunistisch, 3 sozialistisch, einer sozialdemokratisch, einer christlich-demokratisch sind, während den Rest Splittergruppen vertreten.“

J. Barros de Lis Gaspar ist bezüglich der Kontakte mit einer kommunistischen Partei etwas vorsichtiger als seine spanischen Vorredner: „Professor *Ruiz-Giménez* hat das Problem der Zusammenarbeit mit der kommunistischen Partei angesprochen. Das ist ein sehr kompliziertes und vielschichtiges Problem. Ich möchte darauf hinweisen, daß nach einer dreißigjährigen Diktatur das spanische Volk in einer völligen Unklarheit lebt. Eine Zusammenarbeit mit den Kommunisten wäre ein großes Risiko, weil diese die am besten vorbereitete Kraft im ganzen Land darstellen. Die Demokraten sind dagegen nicht vorbereitet. Bezüglich ihrer Taktik und Strategie ist die kommunistische Partei seit einem halben Jahrhundert bekannt. Sie wird versuchen, uns einen Bären aufzubinden und uns in einer Konjunktur auszunutzen, die für sie günstig ist. Später wird sie uns dann, wie auch schon in anderen Ländern, die Freiheit nehmen. Die christliche Partei muß zwar für eine Legalisierung der kommunistischen Partei eintreten, aber als politischer Praktiker muß man sich vor Augen halten, daß dies noch zu früh ist und eine Legalisierung erst dann vorgenommen werden kann, wenn die Demokratie funktioniert und die demokratischen Parteien organisiert sind. In einem Augenblick, wo wir dem Lande eine Alternative anbieten sollten, erscheinen wir Christdemokraten in bedauernswerter Weise zersplittert. In der kurzen Zeit, die uns zur Verfügung steht, ist es wohl nicht möglich, eine große föderative christlich-demokratische Partei zu schaffen. Diese Partei muß aber alle Richtungen von links nach rechts aufnehmen. Wegen der Kürze der Zeit müßte zunächst eine Konföderation der Gruppen geschaffen werden, von der kein Sektor und keine Tendenz ausgeschlossen werden darf. Für einen Ausschluß von Gruppen vermag keiner die nötige Autorität aufzubringen. Zu dieser Konföderation sollten, wie gesagt, alle Gruppen gehören, von der historischen Opposition bis zu jenen, die zum Regime gehört haben. Zwei Unternehmen führen zur Demokratie in Spanien, wenn man das dritte, das einer

gewaltsamen Revolution ausschließt: erstens der Bruch, die Zäsur, die radikale Alternative zum früheren System, zweitens eine rasche soziale Reform.“

Nachdem Prof. J. M. González Estéfani sich bereits in einer früheren Diskussion als Sozialisten aus christlichem Geist bekannt hatte, möchte sein Freund *P. Cañada Castillo* jeden Zweifel beheben, daß man als gläubiger Katholik Sozialist sein könne: „Ich möchte Herrn *Estéfani* verteidigen, der gläubiger Katholik und über allen Zweifel erhaben ist. Er ist auch kein Bündnis mit den Kommunisten eingegangen. Es ist durchaus legitim, Katholik und zugleich Linkspolitiker zu sein. Es muß eine Option geben, die sich vordringlich der Gerechtigkeit annimmt.“

Im übrigen sprachen sich noch verschiedene spanische Diskussionsredner im Sinne der Reserve gegenüber den Kommunisten aus, dies vor allem auch deswegen, weil sich die christlichen Gruppen noch nicht ausreichend auf ihre gemeinsame, konkretisierte Wertbasis geeint hätten.

Am Schluß nahm *B. Heck* zu den Ausführungen von *J. Ruiz-Giménez* Stellung: „Die Ausführungen von *Prof. Ruiz-Giménez* über das Verhältnis der christlichen Demokraten in Deutschland zu den Sozialisten waren so verkürzt, daß Mißverständnisse zwangsläufig sind. Darum möchte ich einige ergänzende Informationen geben. Die christlichen Demokraten in Deutschland haben zusammen mit den Sozialdemokraten das Grundgesetz und die Verfassung ausgearbeitet. Die christlichen Demokraten und die Sozialdemokraten haben von 1966 bis 1969 in einer großen Koalition miteinander regiert. Die christlichen Demokraten sprechen also nicht nur mit den Sozialisten, die auf dem Boden der freiheitlichen Verfassungen stehen, sondern sie arbeiten sogar mit ihnen zusammen, wenn dies nützlich und notwendig ist. Das Verhältnis zu der Deutschen Kommunistischen Partei (DKP) ist bei allen deutschen demokratischen Parteien das gleiche. Alle drei Parteien lehnen grundsätzlich nicht nur jede Zusammenarbeit, sondern jeglichen Kontakt mit der DKP ab, und zwar deswegen, weil diese Partei nicht auf dem Boden des Grundgesetzes steht. Bei uns sind solche Parteien nach dem Grundgesetz verboten, die die Grundrechte in Frage stellen und eine Änderung der Verfassung in ihren wesentlichen Bestandteilen anstreben. *Prof. Ruiz-Giménez* hat darauf hingewiesen, daß in Deutschland während des Widerstandes zusammengearbeitet worden sei und auch danach in der ‚antifaschistischen Front‘. (Der erste Vorsitzende der Sozialdemokratischen Partei, Herr *Schumacher*, hat die Kommunisten als ‚rotlackierte Faschisten‘ bezeichnet.) Wir haben in dieser sogenannten ‚antifaschistischen Front‘ zusammengearbeitet, um die Auflage des Potsdamer Abkommens, Deutschland als einen friedliebenden und demokratischen Staat aufzubauen, gemeinsam zu lösen. Das Ergebnis dieser Zusammenarbeit ist die kommunistische Zwangsdiktatur in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) und die Teilung unseres Landes. *Prof. Ruiz-Giménez* hat gesagt, es handle sich jetzt hier nur

darum, sich zusammenzutun, um zunächst zu garantieren, daß von der Verfassung her jedem Bürger in Spanien das gleiche Recht gewährt würde. Für diesen Kampf würde ich mir die Kommunisten zuletzt als Bundesgenossen wählen, weil jede Erfahrung eines sagt: wenn die Kommunisten einmal die Macht haben, gibt es in einem Land nur noch eine Gemeinsamkeit zwischen allen Bürgern: die gemeinsame Rechtlosigkeit im Verhältnis zur kommunistischen Partei und zum Politbüro. Noch eine Anmerkung: Nach vielen Gesprächen mit verantwortlichen Politikern hier zu Lande habe ich den Eindruck gewonnen, daß alle bemüht sind, hier den Zustand zu erreichen, um dessentwillen *Prof. Ruiz-Giménez* glaubt, mit den Kommunisten auf der Ebene der ‚demokratischen Koordination‘ zusammenarbeiten zu müssen.“

Überblickt man die Diskussion über die Frage, ob und inwieweit eine christlich-demokratische Partei mit anderen Parteien zusammenarbeiten könne oder solle, dann kommt man zu folgendem Ergebnis. Man war sich klar bezüglich der Notwendigkeit einer christlich orientierten Partei, die sich mit einem klaren, konkret gefaßten Programm von den anderen Richtungen unterscheidet. Die spanischen Diskussionsredner haben ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß bald eine Organisation geschaffen werden muß, die alle christlich denkenden Gruppen vereinigt, sei es in einer einheitlichen Partei, sei es in einer Konföderation der verschiedenen christlichen Richtungen. Diese Partei oder Konföderation müsse sich mit einem sozialen Programm vorstellen, das alle Interessen hintanstellt und dem breiten Volk dient. Bezüglich einer möglichen Kollaboration mit anderen politischen Richtungen wurde von spanischer Seite auf den Unterschied zwischen der fertigen und der werdenden Demokratie hingewiesen. In der fertigen Demokratie könne eine christlich orientierte Partei mit solchen Parteien, die die absolute Macht anstreben, nicht zusammenarbeiten. Anders verhalte es sich in der werdenden Demokratie, wie in Spanien. Hier wurde mit verschiedenem Akzent betont, daß man einen Dialog eingehen sollte, der noch etwas zu ändern vermöge, was noch nicht voll ausgereift sei. Andere, darunter besonders die deutschen Diskussionsredner, waren der Ansicht, daß die Marxisten und Kommunisten in ihrer Weltanschauung und in ihren machtpolitischen Aspirationen bereits so verfestigt seien, daß ein Dialog sich nicht als nützlich erweise, sogar verhängnisvolle Gefahren in sich berge.

VI. Die christlichen Demokraten einig oder zersplittert?

Ein Leser dieser Diskussionsbeiträge, der selbst nicht bei der Diskussion dabei gewesen ist, könnte auf den Gedanken kommen, bei den christlichen Demokraten gingen die Meinungen ebenso weit auseinander wie die Ansichten von Sozial-

demokraten und Kommunisten. Konnte man doch aus dem Munde eines tief gläubigen Katholiken hören, daß Sozialismus und Christentum sehr gut vereinbar seien. Wenn auch diese krasse Formulierung als mehr oder weniger vereinzelt angesehen werden muß, obwohl sie das Echo nicht weniger Katholiken in romanischen Ländern ist, so sind doch auch ganz merkbare Differenzen hörbar gewesen, die eine gemeinsame christliche Politik in Frage zu stellen scheinen. Es sei nur an die Diskussion über Freiheit und Gerechtigkeit, über die Privatinitiative, das Eigentum, die Mitbestimmung, vor allem über die Zusammenarbeit der Christdemokraten mit den Kommunisten erinnert.

Doch ist zu bedenken, daß sich in Madrid Vertreter ganz verschiedener Kulturen trafen, besonders von Bürgern aus Staaten, deren wirtschaftliche Lage und vor allem deren soziale Schichtung so verschieden sind, daß die Akzente nicht die gleichen sein konnten. Was die politische Strategie angeht, so ist zu beachten, daß die Spanier ihre politische Situation als eine erst werdende Demokratie verstehen, im Gegensatz zu den anderen Teilnehmern, die bereits eine funktionsfähige Demokratie aufgebaut haben.

Das Gemeinsame liegt grundlegend in der Konzeption vom Menschen, seiner Freiheit als einer in der Transzendenz begründeten Fähigkeit des Menschen. Die Entfaltungsfreiheit des Menschen wird darum von allen als eine Absicherung des Individuums in allen seinen Dimensionen verstanden. Damit hat jeder Teilnehmer vom Ewigen her der Sozialisierung des Daseins unüberschreitbare Grenzen gesetzt, und zwar in einer Weise, wie auch der demokratische Sozialist sie nicht zu setzen vermag. In der Konkretisierung des christlichen Menschenbildes, zu dem sich alle bekannten, in der Form eines politischen Programms können die Meinungen nach der Situation des Landes eines jeden und nach den eigenen politischen Erfahrungen auseinandergehen. Hier muß der Dialog offen bleiben. Die Spanier stehen vor dem schweren Problem, die tiefe Kluft der sozialen Schichten zu beseitigen. Hierzu ist eine Rückbesinnung auf die Urbegründung des Eigentums unumgänglich. So erklärt sich leicht die Tendenz, „Sozialist“ zu sein, obwohl diese Selbstbenennung alles andere meint als den Sozialisten, wie er sich von einem Wertneutralismus oder gar von einem Atheismus aus präsentiert. Ein derartiger Sozialist, wie er sich zu Wort gemeldet hat, würde z. B. nie für das Abtreibungsgesetz stimmen, das von der Deutschen Sozialdemokratischen Partei vorgelegt wurde. Auf wirtschaftlicher Ebene würde er allerdings sehr weit in der Umverteilung des Eigentums und in der Reform der Einkommensverteilung gehen. Dies hat aber mit einer grundsätzlichen Befürwortung eines größtmöglichen Staatseigentums noch nichts zu tun. Dafür zeugt die mehrfache Befürwortung des Genossenschaftswesens. Ein eingehendes Studium der Entwicklung des englischen und des schwedischen Modells könnte die christlichen Sozialisten zu größerer

Vorsicht mahnen. Vom christlichen Menschenbild aus läßt sich über diese Dinge immer noch brüderlich diskutieren, dies vor allem im Hinblick auf das endgültige Stadium, das im Zeitpunkt der Reform vorläufig nur von ferne angestrebt werden kann. In der wirtschafts- und sozialpolitischen, vor allem in der staatspolitischen Diskussion hatten die spanischen Diskussionsteilnehmer stets das Nahziel vor Augen, nämlich die grundlegende Reform. Dabei ist aber doch das Endstadium im Auge zu behalten, das durch die Reform angestrebt werden muß, nämlich nicht nur eine Gesellschaft der Gleichen, sondern auch eine Gesellschaft der allseitig, auch wirtschaftlich, Freien, worauf die aus den nördlichen Ländern kommenden Teilnehmer so nachdrücklich hinwiesen. Dies betrifft ganz besonders das Verhältnis der christlichen Demokraten zu den Kommunisten. Es darf allerdings nicht verhehlt werden, daß hinsichtlich der Wirtschafts- und Sozialpolitik die nicht-spanischen Beiträge da und dort stark den theoretischen Charakter eines Modells der Demokratie hatten, eines Modells, das dem *status perfectus*, der *democratia perfecta*, entspricht, das aber in dieser Perfektion nie verwirklicht werden kann, gegen das die menschliche Erfahrung, bis ans Ende der Welt, die Forderung von Kompromissen geltend macht, die von Land zu Land verschieden sind.

Wenn sich die verschiedenen spanischen Gruppen christlich eingestellter Politiker zusammen an einen Tisch setzen, dann werden sie sicher eine ansehnliche Anzahl von gemeinsamen konkreten Programmpunkten finden, die manifest so christlich sind, daß sich dieses Rahmenprogramm von jeder anderen Orientierung klar unterscheidet. Um ihre, das augenblickliche Reformanliegen betreffenden stark divergierenden Ansichten, die, wie es scheint, eine Mehrzahl von christlich orientierten Parteien unvermeidlich machen, irgendwie zu harmonisieren, werden sie sicherlich sich Gedanken darüber machen, wie sie sich die spanische Demokratie im Endstadium des demokratischen Werdegangs vorstellen. Ich bin überzeugt, daß dieses „Modell“ im Blick der zukünftig überstandenen Umverteilung und in der Sicht einer allgemeinen Wohlfahrt keine größeren Differenzen in sich birgt, als sie momentan in der Christlich-Demokratischen Union der Bundesrepublik existieren.

Die ausländische Presse kritisiert an der spanischen Politik vor allem die Beschränkung der Vereinigungsfreiheit. Man übersieht aber, daß das spanische Volk überhaupt noch nicht organisiert ist und auch bis jetzt ein ausreichendes Potential zur Organisation nicht verwirklicht hat. Man darf Spanien nicht nur von den Industriezentren aus sehen. Sollte man etwa die gesellschaftliche Macht einfach den paar bestehenden Verbänden überlassen? Die „*corps intermédiaires*“ bestehen noch nicht, obwohl sie die Freiheit haben, sich zu bilden. Der gesamte gesellschaftliche Raum ist noch nicht ausgefüllt. Und auf der politischen Ebene dreht sich alles um einige Köpfe, die noch nicht den Anspruch erheben können, repräsentativ

für ein Programm zu sein, das von ganzen Organisationen getragen ist. Von hier aus versteht man z.B. den gelegentlich der Diskussion gemachten Vorschlag (*Braulio Alfageme*), bevor man betriebliche Mitbestimmung einführe, daran zu denken, daß sich die Tarifpartner zunächst auf überbetrieblicher Ebene formieren, nicht um in die Betriebe hineinzureden, aber immerhin um einen Ordnungsrahmen zu erstellen, innerhalb dessen die Unternehmensverfassung zu stehen hat. *Braulio Alfageme* hat diese Gedanken in seinem Buch „Europa: Cambios de estructuras“ (1972) dargelegt. Noch bevor sich die vielen, vielleicht nicht einmal zählbaren politischen Gruppen zu einem gemeinsamen christlichen Programm zusammenfinden können, muß man zunächst um eine Strukturierung der gesellschaftlichen Ordnung besorgt sein. Daß die Demokratie in der Schweiz so gut funktioniert, ist nicht zuletzt dem vielfältig organisierten Sozialkörper zu verdanken. Das etwas ironisch geäußerte Sprichwort „Jeder Schweizer ein Verein“ hat auch seine guten Seiten. Nur auf dieser Basis funktioniert das politisch so fruchtbare „Vernehmlassungsverfahren“, d.h. die institutionalisierte Befragung der Verbände vor der endgültigen Fassung eines Gesetzesvorschlages von seiten der Regierung.

II. ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

WAS IST KATHOLISCHE SOZIALLEHRE?

Unter Soziallehre ist zunächst die Lehre von all jenen menschlichen Werten verstanden, die in gesellschaftlicher Kooperation verwirklicht werden sollen. Gemäß der Definition dieser Werte, die naturgemäß in der Weltanschauung begründet sind, teilen sich bereits auf dieser höchsten Ebene die verschiedenen Sozialdoktrinen.

1. Die Frage nach der Werteinheit als erstes Thema in Gesellschaftslehren

Der Marxismus sieht im Menschen nur ein Diesseitswesen, dessen Aufgabe einzig darin besteht, die materielle Wohlfahrt der Gesellschaft, in der er lebt, mitzuwirken. Hat er diese Integration ins Gesellschaftliche in seinem Leben vollzogen, dann hat er auch seinen Lebenssinn erfüllt. Der Tod bedeutet in dieser Schauweise einzig den individuellen Abschluß seiner Einordnung in das Ganze. Würde der Mensch ein Jenseits erwarten, dann bedeutete dies, daß ihm diese Gesellschaft nicht genügt, daß er mehr sucht, als ihm die materialistische Gesellschaft bieten kann. Aus diesem Grund mußte und muß der Marxismus die Religion aus den gesellschaftlichen Werten ausschließen. Sie ist ihm Opium für das Volk. Ebenso wenig kann der Marxismus eine Freiheit anerkennen, die über die Entscheidungen der Staatsmacht hinausgeht. Und selbst in der marxistischen Illusion der herrschaftsfreien Gesellschaft wird die Freiheit des einzelnen nur innerhalb der materialistischen Gesellschaft verstanden. Wenn die Marxisten sagen, Religion sei als Privatsache frei, dann heißt dies, daß jeder im Inneren glauben könne, was er wolle, daß aber sein Leben nach außen in keiner Weise von der religiösen Überzeugung geprägt sein darf. Der Staat nimmt also auf die Religion keine Rücksicht. Der religiöse Mensch muß sich als Glied der Gesellschaft als Materialist betätigen. Wenn in kommunistischen Ländern da und dort die Religion in der Verfassung anerkannt ist, dann steht diese Anerkennung nur auf dem Papier im Sinn der „Privatsache“. Die Zulassung von Religionsunterricht ist nur ein vorübergehendes politisches Manöver. In den einzelnen Fällen wird alles getan, um die Abhaltung des Religionsunterrichts zu verhindern, die Kirchgänger zu bespitzeln und von beruflicher Tätigkeit auszuschließen.

Das Beispiel des Marxismus zeigt, daß es bei der Bestimmung einer Sozialdoktrin darauf ankommt, die Werte zu erkennen, die zum Gemeinwohl der Gesellschaft gerechnet werden, nicht darauf, was eventuell als Privatsache erklärt wird.

Um die Privatsache allein geht es dem Liberalismus. Für ihn ist die Gesellschaft wertneutral. Um der atomistischen individuellen Freiheit willen, die, vom einzelnen aus gesehen, irgendwelchen Werten verpflichtet sein mag, soll die Gesellschaft als Ganzes keinen anderen Sinn haben, als die Freiheiten der vielen störungsfrei zu ordnen. Gegenüber dem Marxismus hat die liberale Sozialdoktrin den Vorteil, daß beispielsweise die religiösen Menschen sich frei zu kirchlichen Gemeinschaften organisieren können. Sie werden nicht belästigt. Ihre Glaubensüberzeugung ist ebenso Privatsache wie die Verwendung ihres Einkommens. Das mag sich sehr gut anhören. Eine der liberalen Konzeption folgende Gesellschaft kann aber auf störende Elemente erst reagieren, wenn sie sich in ihrer Aktivität manifestieren, d. h. wenn der soziale Friede bereits gestört ist. Sie kann höchstens aus gemachter Erfahrung z. B. zu der Erkenntnis kommen, daß sexueller Libertinismus zum Überborden bestimmter Verbrechen führt. Die vorgängige Erkenntnis aber, daß sexueller Libertinismus als solcher der Gesellschaft schlecht ansteht und vom Übel ist, ist der liberalen Sozialdoktrin fremd. Jedenfalls sind für sie Normen der Moral nur das Resultat individuellen Empfindens. Sie können daher als solche niemals in die Rechtsordnung eingehen. Erst die durch die Erfahrung bestätigte Wirklichkeit kann den liberalen Gesetzgeber veranlassen, sittliche als gesellschaftliche Normen anzuerkennen. Das positive Gesetz darf seiner Ansicht gemäß niemals eine sittliche Norm als solche sanktionieren. Ein liberaler Gesetzgeber ist somit gezwungen, mit rechtlichen Abwehrmaßnahmen entsprechend den gesellschaftlichen Prozessen äußerst zurückhaltend umzugehen. Dieser Umstand erklärt z. B. das langsame und zögernde rechtliche Eingreifen der sozial-liberalen Regierung der Bundesrepublik gegen die Terroristen.

Der sogenannte freiheitliche Sozialismus, wie er in den westlichen sozialdemokratischen Parteien verstanden wird, hat übrigens keine andere Anschauung bezüglich der Stellung der Moral in der Sozialdoktrin. Er unterscheidet sich vom Liberalismus in der Definition der Freiheit, insofern er Freiheit nicht nur als Ungestörtheit in der Entfaltung versteht, sondern als staatlich unterstützte Freiheit, die den Staat verpflichtet, Wirtschaft, Bildung und Kultur, wie überhaupt alle wirtschaftlichen und sozialen Angelegenheiten zu lenken. Der tiefere Unterschied liegt allerdings auf weltanschaulichem Grund. Während der Liberalismus die Integration des Individuums in die Gesellschaft einzig vom utilitaristischen Gesichtspunkt aus sieht, daß die individuellen Freiheiten sich ohne gesellschaftliche Ordnung reiben würden, läßt sich im freiheitlichen Sozialismus noch ein Rest seiner marxistischen Herkunft feststellen, nämlich in seiner sozial- und wirtschafts-

politischen Grundauffassung, daß das Individuum von der Gesellschaft bestimmt wird und darum den geschichtlich gewordenen Gesellschaftsnormen unterworfen ist, so sehr es im moralischen Bereich, der als privat aus der Gesellschaftsordnung ausgeklammert ist, ungebunden sein mag. Die Verschiedenheit von liberaler und freiheitlich-sozialistischer Sozialdoktrin manifestiert sich vor allem in der Stellungnahme zur privaten Eigentumsordnung, in der Folge zum staatlichen Eingriff in die Wirtschaft und zur Verstaatlichung von Produktionsmitteln.

2. Die Frage nach den Organisationsprinzipien als zweites Thema in Gesellschaftslehren

Zutiefst handelt es sich bei der Bestimmung der einzelnen Sozialdoktrinen, wie gezeigt, um verschiedene Auffassungen bezüglich des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, d. h. um die Frage, welche Werte und Ziele der Person in die Gemeinschaftsaufgabe (Gemeinwohl) aufgenommen werden. Das ist die erste Ebene der Sozialdoktrin. Die zweite ist aber nicht weniger wichtig, die Frage nach den organisatorischen Prinzipien, gemäß denen die Gemeinschaftsaufgaben verwirklicht werden sollen. Für den Liberalismus ist die zweite Ebene einfach: man organisiert die Freiheiten so störungsfrei wie möglich. Das schwer beladene Programm des Marxismus, in dem die gesamte materielle Wohlfahrt der Gesellschaft als Gemeinschaftsaufgabe enthalten ist, muß dagegen mittels staatlicher Macht zur Durchführung erzwungen werden. Zwar behaupten die Marxisten, ihre Gesellschaft käme ohne Herrschaft aus. Doch brauchen sie, um diese Aussage wahr zu machen, das Zwangsmittel der sozialistischen Umschulung. Aber selbst wenn diese gelänge, dann müßte immer noch die staatliche Obrigkeit bis ins Detail die nötigen Anordnungen treffen. Und nimmt man zugunsten der marxistischen Auffassung an, daß die Autorität auf echt demokratische Weise erstellt worden ist, dann ergibt sich für den, der sich nicht zur Majorität zählt, die Notwendigkeit, sich in allem dem materialistischen Programm zu beugen, ohne irgendwo in der Gesellschaft einen Raum zu finden, in dem er seine Persönlichkeit retten könnte. Die marxistische Organisation ist nur dann erträglich, wenn alle Glieder der Gesellschaft in der materialistischen Weltanschauung ihr Glück finden. Wo und wann wird dies sein?

Wie die Beispiele des Liberalismus und des Marxismus zeigen, gehören zwei Faktoren zur Sozialdoktrin: 1. die Werte, die im Begriff des Gemeinwohls beschlossen sind, 2. das Organisationsprinzip, mittels dessen durch gesellschaftliche Handlungen die Werte verwirklicht werden. Der zweite Faktor macht die Doktrin zu dem, was man als Gesellschaftssystem oder Wirtschaftssystem bezeichnen kann. Die Wertneutralität der liberalistischen Gesellschaft verlangt ein liberales Organisationsprinzip, nämlich die Koordinierung der Freiheiten. Daraus ergibt

sich das liberale Wirtschaftssystem, d. h. die freie Wirtschaft, die einzig auf eine formale Regelung der Konkurrenz abzielt. Das materialistische Gemeinwohl des Marxismus dagegen verlangt von den Gesellschaftsgliedern eine strenge Einordnung in das ökonomische Ziel der Gesamtheit. Das Organisationsprinzip ist daher die autoritäre Bestimmung des wirtschaftlichen Zieles, so demokratisch diese auch vorgenommen werden mag. Die Freiheit empfindet nur der, der sich der materialistischen Weltanschauung verschrieben hat.

Wie sieht nun die katholische Soziallehre aus? Gibt es sie überhaupt?

3. Die Schwierigkeit, die katholische Soziallehre zu ermitteln

Wenn man die verschiedenen kirchlichen Verlautbarungen über soziale Fragen liest, gewinnt man den Eindruck, daß das kirchliche Lehramt nur sporadisch und pragmatisch zu konkreten Problemen Stellung nimmt, so daß es kaum möglich erscheint, daß allen diesen Stellungnahmen als harter sozialetischer Kern eine festgefügte Lehre zugrunde liegt. Vielleicht könnte man noch aus den Zeilen eine allgemeine Sorge um die Armen und Unterdrückten herauslesen, um die Gerechtigkeit unter den Menschen ganz im allgemeinen, um die Achtung der Personwürde im arbeitenden Menschen, um die Reinerhaltung der Ehe, um die Erhaltung des Familiengeistes, um den Ordnungssinn der Bürger im Staat, um die Tugenden der Regenten usw. Aber alle diese Äußerungen sind immer zu bestimmten Gelegenheiten, zu einzelnen Mißständen gemacht worden. Welcher Unterschied in der Stellungnahme zur Sklavenfrage zwischen *Nikolaus V.* und *Leo XIII.*! Welcher Wandel in den Äußerungen zur Pressefreiheit, Religionsfreiheit, Demokratie, zum Eigentum und nicht zuletzt zur Mitbestimmung! Alle diese Formulierungen erscheinen einem flüchtigen Leser nur als gelegentliche Stellungnahmen aus irgendeinem geschichtlich bedingten Wertempfinden. In der Tat aber kann man sie zur Einheit verbinden und eine eindeutige Soziallehre daraus gewinnen, die sich als Gesellschafts- und Wirtschaftssystem formulieren läßt, sofern man weiß, mit welcher Methode kirchliche Dokumente zu lesen und auszuwerten sind.

4. Die in der Soziallehre der Kirche enthaltenen Werte

In allen Stellungnahmen, wie immer sie lauten mochten, ging es der Kirche um eine Ordnung in der Gesellschaft, in der die menschliche Person ihrer ewigen Berufung möglichst ungestört von Leiden und Nöten, die sozial vermeidbar sind, nachleben kann. Zwar ist das Christentum keine Religion des Wohllebens. Christus hat die Armut im Geiste gepredigt, d. h. die innere Loslösung vom Geld. Er hat uns aufgefordert, unser Kreuz auf uns zu nehmen und ihm, dem Leidenden, nachzu-

folgen. Er kam nicht auf diese Erde, um uns vom Leiden, vielmehr um uns durch das Leiden zu erlösen. Es wird darum immer Arme unter uns geben. Doch heißt dies nicht, daß wir sorglos die Armen in ihrer Armut belassen dürfen, während wir selbst reich sind. Immerhin aber ist in dieser Lehre beschlossen, daß wir das irdische Leben nie perfekt regeln können im Bestreben, die sozialen Ungleichheiten als solche aus der Welt zu schaffen, wie es der Marxismus vorhat. Die leidlose Gesellschaft gibt es erst im Jenseits. Diese Hoffnung ist kein Betäubungsmittel, durch das wir unsere Verantwortung für die soziale Gerechtigkeit einschläfern, wie es *Marx* mit seiner Bemerkung, Religion sei Opium für das Volk, den Christen vorwarf.

Die Sorge der Kirche um die gerechte Einordnung der menschlichen Person in die Gesellschaft schließt zugleich auch die Sorge um deren freie Entfaltung mit ein. Die persönliche Freiheit, die ein Geschenk Gottes ist und nicht vom Staat gegeben wird wie im Marxismus, ist ein zentrales Anliegen der katholischen Soziallehre.

Allerdings handelt es sich dabei um eine Freiheit, die dem natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz unterliegt. Die Gesellschaft als Gemeinschaft solcher durch das Sittengesetz gebundener freier Personen ist demnach ebenfalls dem sittlichen Gesetz unterworfen. Die sittlichen Normen der Person sind darum zugleich Normen der Gesellschaft. Diesen Normen hat die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Wo immer es sich um gesellschaftliche Normen handelt, kann auch das menschliche, d. h. positive Gesetz sanktionierend eingesetzt werden. Solange das Recht als Stütze des sittlichen Verhaltens betrachtet wurde, lag es daher nahe, daß die Kirche sich des staatlichen Rechtes bediente, d. h. sich an die staatliche Instanz wandte, um den sittlichen Normen zur Verwirklichung zu verhelfen. In dem Maße, wie die Gesellschaft sich immer mehr säkularisierte und sogar im Sinn der Wertneutralität liberalisierte, konnte die Kirche ihre Sorge um die sittlichen Normen nur noch durch moralische Ermahnung und Warnung zum Ausdruck bringen.

Aus ihrer Konzeption von der Gesellschaft als einer unter einem moralischen Imperativ stehenden Gemeinschaft konnte sich die Kirche auch nie zu der Auffassung bekennen, daß das gesellschaftliche Leben sich einzig im Konflikt entwickle. Vielmehr war und ist sie der Überzeugung, daß es ein echtes Gemeinwohl gibt, das sittlich aufgetragen ist und das es in jeder Zeit und in jeder Situation zu finden gilt. Und um dieses Gemeinwohl gültig für die Gesellschaft zu konstituieren, braucht es eine Autorität, so demokratisch deren Träger auch gewählt sein mag. Die Kirche trägt seit jeher die Lehre vor, daß die Autorität als solche, d. h. die Institution der Autorität nicht das Resultat eines Gesellschaftsvertrages ist, sondern in der Providenz Gottes gründet, der die Natur des Menschen als sozial geschaffen hat. Nur von diesem Betracht aus gibt es echten Bürgergehorsam. Wäre die

Autorität nur das Resultat der Übereinkunft der Gesellschaftsglieder, die aufgrund einer vermeintlichen Autonomie der Vernunft eine ordnende Kraft schaffen, dann wäre sie nicht mehr als eine schiedsrichterliche Gewalt, deren Entscheidung dann immer noch gemäß der autonomen Vernunft abgelehnt werden könnte.

Die Päpste haben die Autorität des Staates stets als eine in Gott begründete Befehlsgewalt gelehrt. Das hat nichts mit Konformismus zu tun. Die Päpste haben gleichzeitig auch immer an der Lehre vom Gewissen festgehalten, mittels dessen der Mensch unterscheiden kann, wo menschliches Gebot dem Gebot Gottes widerspricht.

Von dieser Sicht aus darf das gesellschaftliche Leben nicht einem endlosen Konflikt gleich sein. Der Klassenkampf ist darum der katholischen Gesellschaftsauffassung fremd, wenigstens in der Weise, daß er als letzte Lösung sozialer Konflikte gelten sollte.

Die Kirche distanziert sich also klar von dem wertneutralen Liberalismus wie auch vom klassenkämpferischen Marxismus, vom Liberalismus, indem sie der Gesellschaft vorgeordnete Werte vertritt, vom Marxismus, indem sie in den gesellschaftlichen Werten die Gott verpflichtete Person an die erste Stelle stellt. Mit der Annahme eines werthaltigen Gemeinwohls ist zugleich die Autorität mit in das Gesellschaftsbild aufgenommen, ein weiteres Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Liberalismus, der die gesellschaftliche Autorität nicht als be-„rechtigt“ nachweisen kann noch will, zugleich aber auch eine Distanzierung vom Marxismus, der Autorität mit Gewalt identifizieren muß (obgleich er für den Endzustand auf diese verzichten zu können glaubt).

5. Ordnungsprinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens gemäß der katholischen Soziallehre

a) Personalität

Aus der sittlichen Wertordnung der katholischen Soziallehre ergeben sich für den organisatorischen Aufbau entscheidende Hinweise. Grundsätzlich ist die dem Gewissen verpflichtete Person zu berücksichtigen. Niemand kann gegen sein Gewissen zu einer Handlung gezwungen werden. Der Mensch kann daher nicht einfach nach wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten organisiert werden. Gewiß gibt es nach christlicher Auffassung keine ungebundene Freiheit. Die Freiheit untersteht immer sittlichen Normen. Und diese Normen sind immer auch gesellschaftlich bedeutsam, nicht nur in der Weise, daß wir mit unserem sittlichen Streben zugleich zum Besten der Gesellschaft wirken müssen, sondern auch in dem Sinn, daß die Gesellschaft einen Anspruch darauf hat, daß wir öffentlich und privat ein

integres, sittlich gutes Leben führen. Darin liegt der Grund dafür, daß die Gesellschaft sittliche Normen rechtlich formulieren kann.

b) Das Subsidiaritätsprinzip

Andererseits heißt dies aber zugleich, daß die Gesellschaft die Entfaltung des persönlichen, von Gott geschaffenen Verantwortungsbewußtseins ihrer Glieder respektieren muß. Solange darum der einzelne in persönlicher Verantwortung das Seine zu leisten gewillt ist, soll ihm seine Kompetenz nicht abgestritten werden. Solange er als Individuum, als Familienvater, als Berufstätiger usw. seine Aufgaben zu erfüllen vermag, soll seine ihm zustehende gesellschaftliche Funktion nicht auf die Gemeinschaft übertragen werden. Das gleiche gilt bezüglich der kleineren Gemeinschaften. Was die Ehe, was die Familie, was die in sozialer Verantwortung gegründeten Verbände zu leisten vermögen, soll nicht von der öffentlichen Institution absorbiert werden. Hier ist der Ansatz des Subsidiaritätsprinzips, das *Pius XI.* in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ formuliert hat (Nr. 79).

Allerdings steht das Subsidiaritätsprinzip bei *Pius XI.* noch zusätzlich in einem besonderen geistesgeschichtlichen Kontext, wovon noch gesprochen werden soll. In seiner ersten Formulierung ist immer noch vorausgesetzt, daß die oberste entscheidende Instanz, die Autorität des Staates, weiß, welche Aufgaben im Gesamten der Gesellschaft dem einzelnen, der Ehe, der Familie usw. zustehen. Sobald dies nicht mehr der Fall ist, aus welchem Grund auch immer, vor allem weil sie die natürliche, gottgewollte Ordnung nicht mehr zu erkennen vermag (Wertneutralismus), erhält das Subsidiaritätsprinzip einen neuen Akzent im Sinne der Priorität von Individuum und kleineren Gemeinschaften gegenüber dem Urteil der staatlichen Autorität. Dieser Gedanke führt bereits in die konkrete Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, überhaupt der personalistisch orientierten sozialen Wertlehre der katholischen Soziallehre.

c) Private Eigentumsordnung und freiheitliche Wirtschaftsordnung

Die Kirche vertritt nicht nur die für alle Menschen und die menschliche Gesellschaft gültigen sittlichen Werte, die sich aus der Natur des Menschen ergeben, sie hat auch ein besonderes Bild vom wirklichen, konkreten Menschen, von seinen Neigungen, seinen Leidenschaften, seinen vielfältig möglichen Verirrungen, kurz von seinem tatsächlichen Verhalten gegenüber den sittlichen Normen. Wenngleich nicht der *Hobbe'schen* Vorstellung vom „*homo homini lupus*“ (einer ist des anderen Wolf) unterliegend, weiß sie doch von der Hinfälligkeit und Unstetigkeit des Menschen. Die nach sittlicher Vollkommenheit strebende Person bedarf daher des

Schutzes und der Abschirmung gegen die ihn gefährdenden Mitmenschen, ebenso gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt. Dieser Erkenntnis ist die Befürwortung der privaten Eigentumsordnung entsprungen. Der einzelne Mensch sollte auch wirtschaftlich in seinen Entscheidungen abgeschirmt sein, um seine sittlichen Lebenszwecke erfüllen zu können. Die Kirche setzt also einen Akzent der Priorität zugunsten des Individuums, wenn es darum geht abzuwägen und zu beurteilen, welche Eigentumsform zu wählen ist. Wenngleich kein ursprüngliches Naturrecht, so ist das Privateigentum doch ein Recht um der Ordnung willen unter Menschen, die für sich leichter und williger sorgen als für andere.

Wie man sieht, liegt auch hier ein prinzipielles Denken zugrunde, der harte Kern in den verschiedenen Äußerungen über die Eigentumsverhältnisse, der auch nicht verschwindet in den vielfachen Befürwortungen der Umverteilung. Die Befürwortung von Umverteilungen im Hinblick auf krasse soziale Unterschiede ist in der der Aufteilung in Privateigentum vorgängigen Hinordnung der Erdengüter zum Gebrauch aller Menschen begründet. Diese wird innerhalb der privaten Eigentumsordnung dann vordringlich, wenn das private Eigentum seine soziale Rolle, die Wertschöpfung, d.h. die Produktivität von Kapital und Arbeit zum Besten der Gesellschaft zu stimulieren und den Frieden in der Gesellschaft zu garantieren, nicht mehr erfüllen kann. Der Trend muß aber immer auf die möglichst weitschichtige Privateigentumsordnung abzielen. Dies heißt: das Ziel muß eine auf Privateigentum gegründete Marktwirtschaft sein. Denn wer Privateigentum fordert, muß den Austausch der Güter unter privaten Besitzern miteinschließen, sonst würde dem Eigentum die wesentliche Note, nämlich die Dispositionsgewalt, fehlen. Der kirchlichen Lehre geht es in der Befürwortung der privaten Eigentumsordnung um die Stimulierung der Produktivität von Kapital und Arbeit im Hinblick auf die Nachlässigkeit des Menschen im Umgang mit der Sachwelt überall dort, wo der Mensch sonst nicht interessiert wäre. Und interessiert ist er nur dann, wenn er über das, was er erarbeitet hat, auch frei verfügen kann. In dieser Weise sind die verschiedenen Äußerungen der Päpste über das Privateigentum in geschlossener Einheit, nicht einzeln für sich zu lesen.

Heißt dies nun, die auf Privateigentum gegründete Marktwirtschaft sei das Wirtschaftssystem, das die katholische Soziallehre in jeder Situation, in jedem Kulturkreis, in jedem Volk als einzig der Gerechtigkeit entsprechend verteidigt?

An sich liegt es im freien Befinden der Menschen, die Art und Weise näher zu bestimmen, wie sie unter sich ihre Beziehungen organisieren, um die sittlich-kulturelle Aufgabe, die der Gesellschaft gestellt ist, voll zu erfüllen. Idealisten können sich zusammenfinden und frei gemeinsam eine kommunistische Ordnung einrichten. Aber niemand darf gehindert werden, die Frucht seiner Arbeit als sein Eigentum zu betrachten, das er zum Konsum wie zur Produktion verwenden kann.

In diesem Sinne erklärte *Leo XIII.* (*Rerum novarum*, Nr. 35), das Eigentumsrecht sei heilig zu halten. Man kann es also auch nicht mit dem Majoritätsprinzip niederdrücken, wie man in der demokratischen Abstimmung die Minorität übertrumpft. Solange dieses Recht unangetastet bleibt und jeder wirtschaftlich frei disponieren kann, können sich einzelne Gruppen zu irgendeiner Eigentumsform bekennen und sich entsprechend organisieren. Im einzelnen Unternehmen braucht darum nicht notwendigerweise das Rechtsverhältnis von Kapital und Arbeit in der Weise geregelt zu sein, daß es ein anderer ist, der das Kapital investiert, und ein anderer, der die Arbeit anbietet, wie dies in einem „kapitalistischen“ Unternehmen geschieht. Man kann den Gesellschaftsvertrag dem Arbeitsvertrag vorziehen. Darum ist aber der Arbeitsvertrag nicht als ungerecht zu bezeichnen (*Quadragesimo anno*, Nr. 64). Bezüglich des Unternehmens verteidigt die katholische Sozialdoktrin also keine bestimmte Unternehmensform, weder die kapitalistische noch die gesellschaftliche. Letztere hat *Pius XI.* allerdings besonders empfohlen (*Quadragesimo anno*, Nr. 65), weil sie weniger konfliktgeladen ist als die kapitalistische. Mit diesen Überlegungen bezüglich der Eigentumsform im Unternehmen ist aber die Frage noch nicht beantwortet, welches Wirtschaftssystem als Gesamtordnung die katholische Soziallehre nahelegt. Da sie im Gesamten dem privaten Eigentumsrecht eine so zentrale Stellung einräumt, ist auf jeden Fall das kommunistische Wirtschaftssystem, in dem das private Eigentumsrecht nicht bestehen kann, ausgeschlossen. Es bleibt daher nur ein System, in dem allgemein das private Eigentum nicht nur an Konsum-, sondern vor allem auch an Produktivgütern samt der darin beschlossenen Dispositionsfreiheit anerkannt ist. Und das ist die Marktwirtschaft.

Wo, in welchem Kulturkreis, in welchem Volk, in welcher wirtschaftlichen Lage nun die Marktwirtschaft durchgeführt werden soll, hängt davon ab, inwieweit die gegebenen Bedingungen die private Disposition erlauben, vor allem inwieweit die Gesellschaftsglieder gebildet sind, um die Wertschöpfung, die zur allgemeinen Wohlfahrt notwendig ist, in Eigenverantwortung zu verwirklichen. Der Trend aber müßte dahin gehen, möglichst zur marktwirtschaftlichen Organisation zu gelangen, weil darin die Eigenverantwortung der Gesellschaftsglieder sich am besten entfalten kann, wobei es, wie gesagt, den einzelnen Gesellschaftsgliedern unbenommen bleibt, die ihnen zusagende Unternehmensform zu wählen.

6. *Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig*

Die Skepsis der Kirche gegenüber utopischen Erwartungen, die man etwa in eine einzig vom guten Willen der Gesellschaftsglieder abhängige perfekte Gesellschaft legen könnte, das Wissen um die Sündigkeit und Hinfälligkeit des Menschen zeigt sich auch in ihrer Stellungnahme zu den Trägern der staatlichen Macht. Zwar hat

die Kirche, wie bereits erwähnt, in den früheren Jahrhunderten aufgrund ihrer (übrigens nie aufgegebenen) Lehre von der Legitimierung der staatlichen Autorität durch den Schöpfer keinen Anlaß gefunden, sich zur Regel zu bekennen „Zuerst Freiheit, dann Bindung“, solange der Papst die Einhaltung des Sittengesetzes von den Fürsten durch den Bannstrahl erzwingen konnte. Es wird aber aus allen Dokumenten deutlich, daß die Kirche den sichersten Weg suchte, um die Person in der Verfolgung ihrer sittlichen Vollkommenheit und in ihren Forderungen nach gerechter Behandlung durch die staatliche Autorität vor den Übergriffen der Träger der Staatsgewalt zu schützen. *Eugen IV.* hat in seiner Bulle „*Creator omnium rerum Deus*“ (1435) die gewaltsame Aussiedlung der Eingeborenen unter kirchliche Strafe gestellt. *Pius XI.* konnte mit diesem Kirchenbann gegen den Rassismus des nationalsozialistischen Regimes nichts ausrichten. Er wählte das Mittel des Rundschreibens (Mit brennender Sorge), um das Gewissen der Völker aufzurütteln. Die völlige Säkularisierung des Staates, die anfänglich in einer ausgesprochen antikirchlichen und antireligiösen Einstellung zutage trat, machte es notwendig, die Abwehr gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt in das Individuum zu verlagern. Das oberste Prinzip der Gesellschaftsordnung, das Subsidiaritätsprinzip, erhält nun, wie erwähnt, eine noch entschiedeneren Ausrichtung auf das Individuum hin. Da die staatliche Autorität sich in Weltanschauungs- und Moralfragen für überfordert hält, verzichtet sie gewissermaßen auf ihre Kompetenz, das Gemeinwohl in seiner Breite und Tiefe autoritativ zu umschreiben. Andererseits kann und darf sie das Gemeinwohl nicht entleeren, wengleich sie sich als wertneutral erklärt. Allerdings darf sie nicht wertblind sein, denn sie muß zumindest den wertvollen aktiven Elementen der Gesellschaft die Freiheit gewähren und sie stimulieren, die für die Gesellschaft unentbehrlichen Werte, seien sie materieller oder geistiger Natur, in eigener Verantwortung zu schaffen. In diesem Sinn, angewandt auf den modernen Staat, wurde das Subsidiaritätsprinzip von *Pius XI.* verstanden. In dieser Form hätte z. B. *Gregor XVI.* das Subsidiaritätsprinzip nicht formuliert, obwohl im Kern kein Unterschied in der Soziallehre zwischen ihm und *Pius XI.* besteht. Beide waren um eine gerechte, die sittlichen Werte des Menschen einschließende Gemeinwohlauffassung besorgt. Beide wollten der menschlichen Person die Stellung in der Gesellschaft sichern, deren sie bedarf, um mit Verantwortung am Aufbau der Gesellschaft zu wirken. *Gregor XVI.* hatte dem Staat noch Einsicht in die sittliche Wertordnung zugetraut und in ihm einen positiven Stimulator der sittlichen Ordnung vorausgesetzt, *Pius XI.* hingegen kann in ihm nur noch den Ordner der im Sozialkörper sich bildenden Initiativen erkennen, ohne ihn allerdings ganz von seiner Verantwortung für die Wertordnung zu entlasten.

7. Zusammenfassung

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß es eine katholische Soziallehre gibt, eine Lehre von einem Gemeinwohl, das mit gesellschaftlichen Werten gefüllt ist, und zugleich eine Lehre, die auch die organisatorischen Prinzipien enthält, die zur Regelung der zwischenmenschlichen Handlungen im Sinne des Gemeinwohls zu beachten sind. Man könnte sagen, dies seien „offene Sätze“. Doch dürfte man darunter nicht nur Aussagen verstehen, die jedwede Interpretation zulassen. Vielmehr sind es Stellungnahmen, Anweisungen in einer bestimmten Richtung. Man kann z. B. die Generalklausel der Straßenverkehrsordnung, daß jeder Teilnehmer am Straßenverkehr sich so zu verhalten hat, wie es die konkrete Situation erfordert, damit Unfälle vermieden werden, nicht als einen offenen Satz bezeichnen, wenn man, wie es die Generalklausel verlangt, den Charakter des Imperativs darin einschließt, so daß es nicht einerlei ist, für welche konkrete Anwendung man sich entscheidet. In diesem imperativischen Sinn sind die Aussagen, die die katholische Soziallehre enthält, zu verstehen. Natürlich sind diese Orientierungszeichen noch sehr allgemein gehalten. Immerhin reichen sie aus, um für die konkrete Ordnung Akzente zu setzen, d. h. Prioritäten in den Alternativen anzugeben. Entscheidend bei der Lesung und Anwendung kirchlicher Verlautbarungen ist es also, den harten Kern herauszufinden, von dem aus die einzelnen Aussagen gemacht worden sind. Denn das kirchliche Lehr- und Hirtenamt spricht sich in sozialen Fragen stets konkret aus im Hinblick auf einen sozusagen unwiederholbaren Fall. Aus der ad-hoc-Formulierung ist also die Substanz herauszufinden, von der aus man erst eine Anwendung auf analoge Fälle versuchen sollte.

Im Folgenden sollen einige Gesichtspunkte erläutert werden, die es bei der Lesung von päpstlichen Dokumenten zu berücksichtigen gilt.

8. Hinweise zur Interpretation von päpstlichen Verlautbarungen zu sozialen Fragen

1. Die Kirche wendet sich jeweils gegen bestimmte, geschichtlich bedingte Thesen, die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, ihrer Auffassung von der moralischen Pflicht und der im Sittengesetz begründeten Freiheit widersprechen. In diesen von dem kirchlichen Lehramt anvisierten Thesen mag vielleicht der eine oder andere Gesichtspunkt seine Berechtigung haben. Das kirchliche Lehramt greift aber in seiner Antwort die grundsätzlichen, die Sittenordnung betreffenden Argumente des Gegners heraus und entzieht ihm damit den Boden für die übrigen Behauptungen. So macht es den Anschein, als ob die gegnerische These in allen ihren Einzelheiten, mit allen ihren Nuancen verworfen würde. Ein typisches Beispiel hierfür dürfte die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zum Kommu-

nismus und Sozialismus sein. Bereits am 9. November 1846, also schon zwei Jahre vor dem Erscheinen des kommunistischen Manifestes von *Karl Marx*, hat *Pius IX.* in seiner Enzyklika „*Qui pluribus*“ und ein Jahr nach dem Erscheinen des Manifestes am 8. Dezember 1849 in der Enzyklika „*Nostis et Nobiscum*“ auf die sittlichen und religiösen Hintergründe des Kommunismus und Sozialismus hingewiesen. Die Abschaffung des Privateigentums war mit Argumenten begründet, die deutlich zeigen, daß der Marxismus eigentlich ein Ersatz für die Religion sein sollte, d.h. daß er selbst den Platz der Religion einnehme. Eine religiös begründete sittliche Ordnung bedeutet ihm soviel wie Entfremdung des Menschen von sich selbst. Der marxistische Kommunismus bedeutet die ruinöse Gegenthese gegen die kirchliche Auffassung von Moral, Ehe und Familie. Die Antwort *Pius' IX.* konnte darum nur in einer umfassenden und radikalen Ablehnung der gesamten Ordnungsvorstellung des Kommunismus bestehen. Das rein wirtschaftsethische Problem, ob es eine kommunistische Wirtschaftsordnung geben kann, in der die christliche Sittenlehre und vor allem die Rechte der Religion unberührt bleiben, stand nicht zur Debatte. In etwa klingt allerdings diese Frage an, wenn *Pius IX.* auf das personale Recht auf privates Eigentum hinweist. Dieser Hinweis darf nicht unbeachtet bleiben. Damit hat der Papst ein Argument gegen den Kommunismus vorgebracht, das auch ohne unmittelbare Beziehung zur Frage nach der Religion Bestand hat. Es ist aber ein noch ganz abstrakt gehaltenes Argument, das noch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit konkreten Problemen der Wirtschaftsordnung gebracht ist.

2. Das kirchliche Lehramt spricht naturgemäß im Hinblick auf den konkreten Entwicklungsstand der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Problematik. Die Äußerungen zu wirtschaftlichen, sozialen und vor allem politischen Fragen sind darum von zeitlich bedingten Assoziationen begleitet. Als Beispiele können die Äußerungen über das Privateigentum und über die Demokratie dienen.

Leos XIII. Argument zugunsten des Privateigentums fußte im Kern auf dem Recht des einzelnen Menschen, sein eigenes Geschick soweit als möglich selbst zu bestimmen und sich dazu auch die wirtschaftliche Existenz zu sichern, eine Existenz, die weitestmöglich durch das individuelle Recht der Disposition über materielle Güter und nicht durch schwankende und wechselnde staatliche Regelungen abgeschirmt ist. Dieser doktrinale Kern erhält aber eine zeitlich sehr begrenzte Verpackung, so daß es den Anschein erweckt, als ob sich die Eigentumslehre der Kirche mit der handwerklichen, mittelständischen Produktionsweise verbinde. Gerade die Äußerungen über das Eigentum an Grund und Boden beleuchten deutlich die Verknüpfung der Lehre vom Naturrecht auf Privateigentum mit der zeitlich bedingten Situation.

Auf die geschichtliche Verflochtenheit päpstlicher Verlautbarungen in der Einschätzung der Demokratie wurde bereits hingewiesen. Die Gesellschaft, an die sich das kirchliche Lehramt wandte, war nicht die Gesellschaft der politisch reifen Bürger. Die Massenbewegungen, wie sie sich in den Revolutionen äußerten, waren nicht dazu angetan, der breiten Masse das Vertrauen des Selfgovernment zu schenken. Die Furcht vor Chaos überwog bei weitem die Vorstellung, die Völker könnten in Ruhe und Ordnung die öffentlichen Geschäfte auf demokratischem Weg betreiben. Die kirchliche Organisation, die wesentlich hierarchisch ist und keine uneingeschränkte Wertbildung von unten nach oben zuläßt, schloß den Gedanken aus, daß die sittliche Ordnung demokratisch abgesichert werden könnte. Man konnte von der Kirche die Befürwortung eines solch riskanten politischen Experimentes, wie es die Einführung der Demokratie im 19. Jahrhundert für Großstaaten war, nicht erwarten. Das kirchliche Lehramt, das sich für Sittenfragen als zuständig erachten muß, konnte sich leichter an die Fürsten wenden, um seinen moralischen Lehren Gehör zu verschaffen. Erst die Trennung von Politik und Glaube und die damit verbundene Furcht, daß der Einfluß kirchlichen Denkens völlig unterdrückt würde, wie auch die Gefahr des Machtmißbrauchs zum Schaden christlicher Lebensgestaltung weckten den Gedanken, daß es um der letztmöglichen Rettung sittlicher und religiöser Normen willen notwendig ist, die Ordnung der Gesellschaft dem Entwicklungsprozeß des „öffentlichen“ Gewissens zu überlassen. Darum konnte erst *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (1963) die modern verstandene Gewissensfreiheit zum Regelprinzip politischer Ordnung machen. Er übernimmt die Konzeption der UNO-Menschenrechtserklärung im Vertrauen, daß das von Gott in den Menschen hineingeschaffene Gewissen nach etwelchen Verirrungen von selbst wieder zu jenen Normen zurückfinden wird, auf die hin es naturhaft angelegt ist. Es bedurfte zu dieser Wandlung politischen Denkens keiner Verwandlung des doktrinären Kerns. Der Wandel besteht einzig in der Anwendung der alten Gewissenslehre auf eine politisch völlig veränderte Gesellschaft, und zwar im Hinblick auf die noch einzig sich bietende Möglichkeit, den christlich verstandenen sittlichen Normen zur politischen Wirksamkeit zu verhelfen. *Leo XIII.* sah sich dieser politischen Situation noch nicht gegenüber. So erklärt es sich, daß er die „christliche Demokratie“ lediglich als soziale Solidarität, nicht als politische Bewegung begreifen konnte.

3. Die lehramtlichen Formulierungen stehen nicht nur in einem allgemeinen geschichtlichen Kontext, sie tragen zusätzlich noch ein jeweils verschiedenes geistesgeschichtliches Kolorit. Die massive Ausdrucksweise von der „Heilighaltung“ des privaten Eigentumsrechts bei *Leo XIII.*, *Pius XI.* und *Pius XII.* könnte in manchem Leser von „*Mater et Magistra*“ (1961) und besonders von „*Populorum progressio*“ (1967), wo ganz andere Akzente gesetzt werden, Zweifel an der

sogenannten „Unveränderlichkeit“ des harten Kerns der katholischen Soziallehre erwecken. Es ist heute (und zwar durch *Marcel Thomann*) nachgewiesen, daß dieser individualistisch anmutende Akzent bei *Leo XIII.* und damit auch bei seinen Nachfolgern aus einer Naturrechtsphilosophie stammt, die ausgesprochen nicht auf kirchlichem Boden gewachsen war. Die rationalistische und im Gefolge subjektivistische Note stammt von *Christian Wolff*, dessen Schriften einen entscheidenden Einfluß auf *Luigi Taparelli* ausübten, dessen Naturrechtsphilosophie von *Leo XIII.* und dessen Nachfolgern als das überragende Schulbuch der Theologen gepriesen wurde. Trotz allem bleibt der doktrinale Kern der kirchlichen Lehre vom Recht auf Privateigentum, dessen Unantastbarkeit übrigens bereits bei *Leo XIII.* durch den Begriff der sozialen Belastung gemildert wurde, unberührt. Bei *Leo XIII.* kommt dieser Kern trotz der geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Einkleidung klar zutage: persönliches Verfügungsrecht über materielle Güter im Hinblick auf eine weitestmögliche Selbstbestimmung in der Sorge um Existenz und Lebensentfaltung.

9. *Verschiedene wirtschafts- und sozialpolitische Meinungen unter Katholiken trotz gemeinsamer Soziallehre*

Wenngleich die katholische Soziallehre unzweideutige Orientierungen in den Grundfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gibt, können die verschiedenen Interessengruppen doch konkret verschiedene wirtschafts- und sozialpolitische Vorschläge machen. Und zwar aus zwei Gründen: Erstens aus einem erkenntnistheoretischen Grund, d. h. wegen des erkenntnismäßigen Prozesses, der von praktischen Prinzipien zur konkreten Anwendung führt. Dieser Prozeß geht nicht so rational vor sich, wie es in der Naturwissenschaft der Fall ist, vielmehr mischt sich, je konkreter man wird, das persönliche Wertempfinden ein. Die konkreten praktischen Urteile sind Ermessensurteile. Hierin gehen aber die Meinungen oft auseinander. Das ist ja auch der Grund dafür, daß auch bei bestem Willen aller Gesellschaftsglieder eine konkrete, für alle gültige Entscheidung nur entweder über einen autoritären Spruch oder eine Abstimmung zustandekommt. Zweitens beurteilen die einzelnen die Folgen einer Entscheidung sehr verschieden. Während die einen z. B. glauben, daß eine leichte Inflation die Stabilität des Geldes nicht tangiere, sind andere der Auffassung, die Lohn-Preis-Spirale sei nicht mehr zu beruhigen. Zu einem guten Teil hängt der zweitgenannte Grund sehr eng mit dem ersten, d. h. der Eigenschaft konkreter, praktischer Urteile als Ermessensurteile zusammen.

Die vom Wertempfinden beeinflussten praktischen Urteile sind von der Interessenlage des Urteilenden nicht zu trennen. Aus diesem Grund ist es nicht erstaun-

lich, sondern ganz normal, daß katholische Arbeitgeber und Arbeitnehmer in der sozialpolitischen Entscheidung auseinandergehen. Wo bleibt nun die vielgerühmte katholische Soziallehre?

Die Divergenzen können sich nur auf jener Ebene ergeben, wo das Ermessensurteil beginnt. Die Sozialpartner können sich auf jeden Fall auf der höheren Ebene, jener der katholischen Soziallehre, einigen. Allerdings sollten sie sich bemühen, den harten Kern gemeinsam zu erarbeiten, und sich nicht mit Hilfe von einzelnen Papsttexten bekämpfen. Die konkrete Ausformung der katholischen Soziallehre ist nun einmal eine Angelegenheit sorgfältiger sachgerechter und sittlicher Abwägung, die jeder einzelne Verfechter seiner Ansicht selbst vertreten muß und wofür er keinen einzelnen päpstlichen Text ins Feld führen sollte. Auf der Grundlage der katholischen Sozialdoktrin sollte es möglich sein, daß die verschiedenen Interessenten im Dialog verbleiben und, trotz verschiedener Ermessensurteile, sich nicht wie feindliche Brüder gebärden.

GEISTESGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE*

1. Das kirchliche Lehramt als Interpret des christlichen Gewissens

Allgemeine Bemerkungen zum Lehr- und Hirtenamt der kirchlichen Obrigkeit

Innerhalb der katholischen Theologie ist es unbestritten, daß das kirchliche Lehramt und vornehmlich der Papst „in Sachen des Glaubens und der Sitten“ zuständig sei. Über „die Sachen des Glaubens“ brauchen wir uns hier nicht zu unterhalten. Der Ausdruck umfaßt die Wahrheiten über Gott, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Heilsgeschichte usw., kurzum das, was man „theologische Ontologie“ nennen könnte. Darin sind selbstverständlich auch sittliche Grundwahrheiten enthalten, so z. B. die Berufung des Erlösten zu einem neuen Leben in Christus. Aber es ist damit nicht direkt gemeint, was man als sittliche Verhaltensweise, als sittliche Entscheidung zu benennen pflegt. Dieser Bereich fällt unter den Begriff der „Sitten“. Das kirchliche Lehramt hat sich nun auch für diesen Bereich stets als kompetent angesehen. Hinter der Überzeugung, Normen für das christliche Leben aufstellen zu dürfen und zu sollen, verbirgt sich die Auffassung, daß das christliche Gewissen nicht nur eine unmittelbare Reaktion auf Gnadeneinwirkung im einzelnen Menschen darstellt, sondern nach Prinzipien vorgeht, die allgemeine Gültigkeit haben, die eben in ihrer Allgemeingültigkeit einer „theoretischen“ Darstellung zugänglich sind. Dies hindert natürlich nicht, daß der einzelne, wie es die katholische Theologie durch alle Jahrhunderte lehrte, in letzter Verantwortung sein Gewissen selbst bilden müsse und nichts tun dürfe, was dem sorgfältig gebildeten Gewissen widerspricht. Allerdings ist die Bestimmung dessen, was nun eigentlich sorgfältig gebildetes Gewissen ist, oft ohne jedes psychologische Einfühlen vorgenommen worden. Die Gewissensentscheidung eines einzelnen Gläubigen, die nicht mit der Glaubenserklärung übereinstimmte, wurde sogleich als Glaubensungehorsam und somit Abfall vom Glauben gedeutet. Daraus erklärt sich die uns heute schwer verständliche Behandlung von Häretikern. Abstrakt beurteilt mag es

* Aus: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung.

vielleicht stimmen, daß ein Mensch, der von Gott die Gnade des Glaubens erhalten hat, aus dieser Gnade nicht „herausfällt“, ohne sich schuldig gemacht zu haben. Eine andere Frage aber ist, ob es sich bei einem konkreten Fall der Absage an eine kirchliche Lehrentscheidung wirklich um einen echten, sittlich nicht zu verantwortenden Abfall vom Glauben handelt. Die sichere Kontrolle eines Gewissensentscheides wird wohl auch einem kirchlichen Gericht nicht gelingen. Dieses kann nur erklären, daß eine bestimmte Aussage nicht der kirchlichen Lehre entspricht.

Da die sittlichen Prinzipien gemäß der katholischen Auffassung ebenfalls wie die dogmatischen Wahrheiten, d. h. die Wahrheiten der Heilsgeschichte, in Form von Urteilen ausgesprochen werden können, erachtet das kirchliche Lehramt, wie gesagt, auch den Bereich des sittlichen Soll als zum Gegenstand der Verkündigung gehörig. Aus dieser Sicht sind die Verurteilungen von extremen sittlichen Lehrsystemen wie z. B. des Tutorismus, des Laxismus zu erklären. Überall dort, wo dem sittlichen Empfinden ontische Sachverhalte zugrundeliegen, betrachtet sich das kirchliche Lehramt als Interpret des christlichen Gewissens kompetent. Und zwar legt das kirchliche Lehramt Wert darauf, daß zu diesen ontischen Sachverhalten sowohl unmittelbar übernatürliche Handlungsprinzipien, die sich aus der Offenbarung ergeben, als auch alle natürlichen sittlichen Normen gehören, die an sich durch die Vernunft erkennbar sind. Die natürlichen sittlichen Normen werden gewöhnlich mit dem Namen „Naturrecht“ bezeichnet. Es handelt sich hierbei um sämtliche aus der Natur, d. h. dem Wesen des Menschen folgenden Handlungsprinzipien, ob sie sich nun auf den einzelnen Menschen oder auf die Menschen in ihrem Zusammenleben beziehen. Der Begriff „Naturrecht“ deckt somit den gesamten Bereich der natürlich erkennbaren Normen, sowohl der Moral wie des Rechtslebens. Streng genommen betrachtet das kirchliche Lehramt die Darstellung der Handlungsnormen als in dem von Christus empfangenen Lehrauftrag enthalten, also eigentlich zu ihrem Lehramt gehörig.

Das Hirtenamt, das die kirchliche Obrigkeit für sich in Anspruch nimmt, ist zunächst nichts anderes als die Konsequenz aus ihrem Lehramt. Wenn sie berufen ist, die sittlichen Normen, ob übernatürlicher oder natürlicher Art, im Auftrag Christi zu lehren, dann müßte sie eigentlich auch in der Lage sein, konkrete sittliche Probleme mit den christlichen und natürlichen Normen zu konfrontieren und Wege der Lösung zu weisen.

Die Kompetenz, dies verbindlich für ihre Glieder zu tun, leitet sie, gemäß der Erklärung führender Theologen, aus ihrer Funktion als Verwalterin der Heilmittel, d. h. der Sakramente ab. So tritt sie nicht nur lehrend oder belehrend, sondern auch erziehend und befehlend auf. Der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit wurde von dieser nicht nur als Glaubensgehorsam verstanden, sondern zugleich auch als Gehorsam gegenüber ihren sittlichen Weisungen,

Weisungen, die durchaus nicht nur die theoretische Annahme von allgemeinen Handlungsprinzipien, sondern auch ein bestimmtes konkretes sittliches und soziales Verhalten forderten. Konkrete Beispiele dieser Art gibt es zur Genüge. Man braucht nur an *Pius IX.* zu erinnern, der den Armen und Entrechteten bei aller Verwerflichkeit des Unrechts den Sinn christlicher Armut in Erinnerung ruft und sie von revolutionären Aktionen abhält. Die vielen Ermahnungen *Leos XIII.* zum Stillhalten und zur Unterwürfigkeit gegenüber der bestehenden staatlichen Autorität liegen auf derselben Ebene.

Die lehramtlichen Erklärungen und die hirtenamtlichen Weisungen sind oft nicht scharf zu trennen, da die kirchliche Obrigkeit sich bei den sittlichen Weisungen stets auf Grundtatsachen des christlichen oder natürlichen Gewissens beruft. Die Approbation einer Ordensregel ist dem äußeren Anschein nach zunächst eine hirtenamtliche Tätigkeit, geboren aus der Sorge um den Lebenswandel nach den evangelischen Räten. Sie enthält aber zugleich einen Lehrgehalt, insofern eine konkrete Lebensform als mit der christlichen Moral konform bezeichnet wird. Rein hirtenamtlich dagegen ist z. B. die Anweisung der kirchlichen Autorität an die Priester, sich von der Politik fernzuhalten, um das Evangelium nicht in Verruf zu bringen, die Mahnung *Pius' XI.* an die Katholiken von Mexico, keine politische Partei zu gründen, die den Namen katholisch trägt, oder das ausdrückliche Verbot *Pius' IX.*, eine katholische Partei in Italien zu gründen. Erst recht gehören zum Hirtenamt die unzähligen Exkommunikationen. Die Schwierigkeit der klaren Unterscheidung zwischen lehramtlicher und hirtenamtlicher Tätigkeit der kirchlichen Obrigkeit ist einmal darin begründet, daß alle praktischen Weisungen zu einem bestimmten Verhalten auf Überlegungen beruhen, die mit der Sendung der Kirche zusammenhängen, also eine bestimmte Lehrmeinung zur Grundlage haben, ferner die Tatsache, daß die Obrigkeit ihrerseits fast immer ihre Anweisungen mit theoretischen Argumenten zu untermauern bestrebt ist, zumindest behauptet, es handle sich um das Wohl der Kirche. Die Frage läßt sich erst lösen, wenn man sich über den Prozeß der Gewissensbildung in konkreten Fragen klar geworden ist, wovon noch die Rede sein wird. Es mag für den Augenblick genügen, wenn wir lehramtliche und hirtenamtliche Weisungen unterscheiden nach dem Grad der Abstraktion, sofern es sich im ersten Fall um allgemeingültige, theoretisch begründbare Normenaussagen, im zweiten Fall um nur durch das konkrete Wertgefühl begründbare Weisungen handelt.

Das Problem „christliche Weltverantwortung (um die es im Bereich des sozialen Lebens geht) und kirchliche Verhaltensnormen“ bedarf der Aufhellung in drei Fragen: 1. Ist die christliche Existenz wesentlich mit der natürlichen Sittlichkeit verbunden? 2. Welches sind die natürlichen Moralprinzipien? 3. Welche bindende Bewandnis haben die hirtenamtlichen Anweisungen der kirchlichen Autorität?

1. Die christliche Existenz und die natürliche Sittlichkeit

Es ist wohl keine Frage, daß die christliche Existenz, d. h. das christliche Gewissen auch jene Normen befiehlt, die zum natürlichen sittlich guten Leben gehören. Der Christ verwirft ebenso wie der Nicht-Christ Ungerechtigkeit, Verleumdung, Streitsüchtigkeit, Lüge usw. Und es ist auch unzweifelhaft, daß er dem natürlichen sittlichen Empfinden zuwiderlaufende Handlungen aufgrund des in ihm immer noch existenten natürlichen Gewissens zurückweist, wenngleich er im Hinblick auf die Erlösung neue Motive hinzunehmen kann und auch wird, um sich im Streben, das natürlich Gute zu vollbringen, zu stärken. Die Existenz zweier Motive, des natürlichen und des übernatürlichen, im Christen hat nichts mit einer doppelten Normenwelt und in der Folge mit einer Gespaltenheit des Gewissens zu tun. Die gerechte Verteilung der irdischen Güter ist nur eine einzige Norm, nämlich eine natürliche. Und diese wird im Christen nur von einem einzigen Gewissen ausgesprochen, das selbstverständlich zu der natürlichen Funktion die neue Motivierung „um Christi willen“ hinzugewinnt. In bestimmten Fällen, namentlich in Grenzfällen, ist das vom Glauben erleuchtete Gewissen des Christen tief- und hell-sichtiger bezüglich der natürlichen Lebensnormen. Gerade dieser segensreiche Einfluß des Glaubens auf die natürliche Gewissensbildung ist für das kirchliche Lehramt stets als Grund angegeben worden, warum es auch in rein natürlich sittlichen Dingen zu sprechen beauftragt ist.

Das alles klingt in diesen abstrakten Ausdrücken so einfach. Die Frage wird aber überaus kompliziert von dem Augenblick an, da wir uns vor sittliche Normen unserer Zeit gestellt sehen, über deren Geltungswert wir uns keine Rechenschaft geben können. Ist nicht ein ansehnlicher Teil unserer sittlichen Vorstellungen durch Umwelt, Tradition, Erziehung usw. menschlich erstellt worden? *Paulus* hat den Frauen geboten, den Männern untertan zu sein, in der Kirche zu schweigen und ihr Haupt zu verhüllen. Es gehörte also damals zur Sittsamkeit der Frauen, sich in dieser Weise zu verhalten. Gegenüber solchen Normen wird die kirchliche Obrigkeit wohl nicht das ihr von Christus anvertraute Lehramt, höchstens das Hirtenamt geltend machen können. Wer demnach einer obrigkeitlichen Mahnung, die eine rein soziologische Norm zum Ausgangspunkt ihrer Überlegung macht, zuwiderhandelt, kann nicht des Unglaubens, sondern höchstens, wenn überhaupt, des Ungehorsams oder der leichten Unwillfährigkeit schuldig werden. In diesen Bereich soziologisch bestimmter Normen gehören z. B. die im Mittelalter fast unzähligen Ermahnungen der Kirche an die entlaufenen Leibeigenen, sich wiederum zu ihrem Herrn zurückzugeben, sofern ihr Herr die von der Kirche verordneten Verhaltensmaßregeln einzuhalten verspricht. Die damalige Wirtschafts- und Sozialordnung war noch nicht reif, um allen Gliedern der Gesellschaft die gleiche

Bewegungsfreiheit zuzubilligen. Was hätte aus den vielen vagabundierenden Entlassenen werden sollen? Die kirchliche Obrigkeit betrachtet sich als Hüterin öffentlicher Ordnung und in der Folge als Erzieherin der Gesellschaftsglieder innerhalb dieser Ordnung. Der Christ, der darum weiß, daß die absolute Gerechtigkeit erst am Endgericht verwirklicht wird, wird es auch verstehen, sich mit augenblicklich ohne schwere Erschütterung der konkreten sozialen Ordnung nicht realisierbaren natürlichen Forderungen zurückzuhalten in Erwartung des Ausgleichs in der jenseitigen Welt. Da, wie aus dem Beispiel ersichtlich ist, die typisch christliche Wertwelt in der innerweltlichen Ordnung mitspielt, versteht man die erzieherische Sorge der kirchlichen Obrigkeit, wie sie namentlich in dem Schreiben „Nostis et Nobiscum“ *Pius' IX.* und übrigens in vielen anderen päpstlichen Schreiben zum Ausdruck kommt. Andererseits bleibt die Frage offen, ob sich nun jedes christliche Gewissen an die so gebildeten Normen der kirchlichen Obrigkeit zu halten habe, da es sich nicht um eine grundsätzliche natürliche Sittennorm handelt, über die eine allgemeingültige Aussage möglich wäre. Das ganze Problem dreht sich im Grunde um die Frage, ob es allgemeingültige sittliche Normen gibt, die wegen ihres überzeitlichen Charakters absolut in das christliche Gewissen aufgenommen werden müssen.

2. Die Frage nach den natürlichen sittlichen Prinzipien mit Allgemeingültigkeit

Innozenz XI. hat durch das Dekret des Sanctum Officium vom 4. März 1679 die Ansicht des Laxismus verurteilt, wonach eine verheiratete Frau, die mit Erlaubnis ihres Gatten mit einem Fremden den Beischlaf ausübt, keinen Ehebruch begeht. Verbietet nun die in der Eheschließung versprochene Treue wesentlich eine solche Handlungsweise, oder ist das Urteil über Gut oder Schlecht einzig und allein von der jeweils verschiedenen Gewissensbildung der Ehepartner abhängig? Selbstverständlich wird man jene Ehepartner nicht der Sünde zeihen können, die aufgrund ihrer in aufrichtigem Streben nach dem Guten vollzogenen Gewissensbildung zu der durch *Innozenz* verurteilten Ansicht gekommen sind (vgl. Kulturen mit Frauenaustausch). Ist aber mit dieser Entschuldigung bereits die Frage gelöst, ob „an sich“, also abgesehen vom einzelnen Gewissensspruch, der Beischlaf außerhalb der Ehe sittlich neutral sei oder nicht? Jedenfalls empfindet zumindest ein Teil der in der heutigen Gesellschaft Lebenden oder doch ein Teil der Verheirateten, daß diese Handlungsweise trotz allen Einverständnissen der Ehepartner Ehebruch sei und daß diese Erkenntnis zu den praktischen Grundwahrheiten gehöre, von denen die Menschen nicht abgehen oder zu der sie sich, wenn sie vorläufig noch anders gesinnt sein sollten, bekehren sollten. Bezüglich der Menschenwürde sind wir der

Überzeugung, daß der Kannibalismus nicht irgendeine mögliche Lebensweise ist, sondern einen sittlichen Tiefstand bedeutet, aus dem herauszukommen aus sittlichen Motiven alles unternommen werden müsse, ganz abgesehen davon, daß dadurch die Nachbarn der Kannibalen ein ruhigeres Dasein führen können. Die allgemeinen Menschenrechte sind Forderungen, von denen wir annehmen, daß sie über Raum und Zeit gelten. Dabei sind wir uns ebenso bewußt, daß sie nicht zu allen Zeiten anerkannt wurden. Es mag dann und wann schwer sein, das Kulturschaffen des Menschen vom Naturhaften im Menschen zu unterscheiden. Sollte es aber deswegen wahr sein, daß das Gemeinsame in den Menschen nur in der Tatsache besteht, daß alle Menschen mit Bewußtsein begabte Wesen sind und daß alles andere, was immer es sei, reine Schöpfung des Menschen ist, die einer unaufhaltbaren Änderung unterliegt? Danach wäre, wie *Leo Kofler* (Perspektiven des revolutionären Humanismus, Hamburg 1968, 10) sich ausdrückt, der Mensch in seiner Totalität ein veränderliches Wesen. Die Sitten, Bräuche und Kulturen würden aufeinander wie Spiel und Gegenspiel in einem rein äußerlich abgesteckten Rahmen folgen. Das sittliche Bewußtsein wäre ebenfalls nur ein Produkt dieses Spielprozesses. Die katholische Kirche hat nun durch alle Jahrhunderte hindurch an naturhaften Prinzipien des menschlichen Handelns festgehalten. Ob das kirchliche Lehramt in der konkreten Bestimmung dieser absoluten Normen sich immer glücklich ausgedrückt hat, ist eine andere Frage. Tatsächlich mischten sich in den meisten Fällen aus der Kulturschöpfung des Menschen stammende Elemente in die Formulierung, so daß es schwer wird, das Naturhafte aus der kulturbedingten Umhüllung zu lösen. Es wäre aber nicht korrekt zu behaupten, die Lehre der Kirche von den natürlichen Handlungsprinzipien sei einzig eine Frucht der Übernahme des Essentialismus der griechischen Philosophie, etwa *Platos* oder *Aristoteles*?. Die theoretische Erklärung dafür, auf welchem Wege unser Erkenntnisvermögen an das Naturhafte und Dauerhafte im Menschen gelangt, ist allerdings eine Aufgabe der Philosophie. Auf dieser Ebene ist nun innerhalb der katholischen Theologie der Aristotelismus führend geworden. Ihm ist es wohl auch zuzuschreiben, daß die eine oder andere kirchliche Verlautbarung über sittliche Fragen den Eindruck macht, als ob der Griff nach dem Unwandelbaren ohne ausreichende Berücksichtigung des Wandelbaren gemacht worden sei. Doch darf nicht übersehen werden, daß die kirchliche Obrigkeit immer zu einer bestimmten Generation sprach, ihre sittlichen Anweisungen nicht nur absoluten Lehrgehalt in sich trugen, sondern zugleich auch hirtenamtliche Ermahnung im Hinblick auf die *hic et nunc* christlich-sittlich zu meisternde Situation sein mußten. Dem Theologen obliegt die Aufgabe, in den einzelnen kirchlichen Aussagen, die nicht klar den absolut geltenden Normengehalt zum Ausdruck bringen, sondern ein Mixtum von Lehre und hirtenamtlicher Mahnung bedeuten, den hintergründigen normativen Sinn heraus-

zuheben. Allerdings wird er dies nur können, wenn er sich über die erkenntnistheoretische Frage klar geworden ist, in welcher Weise sittliche Normen universal ausdrückbar sind. Der Großteil der Aristoteliker hat sich wohl mit der Annahme getäuscht, alle abstrakten, sogenannten naturhaften Normen hätten univoken Charakter und man könne ihnen daher eine überzeitlich gültige Formulierung geben. Lügen ist zwar immer sittlich verboten; wenn man aber Lügen definiert als willentliche Aussage, die der persönlichen Wahrheitserkenntnis widerspricht, dann hat man sich auf einen Begriff von Sprache festgelegt, der unter Umständen der historischen Entwicklung nicht standhält. Die heutige Soziologie sieht in der Sprache zunächst den Ausdruck einer Emotion und erst in zweiter Linie den einer Wahrheitswiedergabe. Die Scholastik hat den zweiten Sinn zum Wesensgehalt erhoben und war so gezwungen, ein ausgeklügeltes System der mentalen Restriktionen zu erfinden. Dagegen erklärt der Diplomat, daß die Sprache entsprechend den Umständen ein sehr manipulierbares Instrument der Kommunikation darstellen kann. Uns interessiert im Augenblick nicht das Problem der Lüge. Das Beispiel sollte darstellen, daß hinter jeder Wesensaussage eine Definition steht, über deren Gültigkeitsbereich man sich Rechenschaft geben muß.

Die Mischung von Absolutem und Konkretem, von Lehrgehalt und hirtenamtlicher Weisung ist übrigens nicht etwa eine erst durch die Päpste geübte Gewohnheit. Wir brauchen nur an das 13. Kapitel des Römerbriefes zu denken, wo *Paulus* die Unterordnung des Christen unter die römische Staatsgewalt mit der allgemeinen Lehre verbindet, daß alle Gewalt von Gott komme. Die unzähligen Publikationen über dieses Kapitel beweisen, daß die Exegeten nichts anderes tun, als was der Theologe bezüglich der päpstlichen Verlautbarungen unternimmt oder unternehmen sollte, nämlich die sorgfältige Analyse des Textes nach seinem dauerhaften, überzeitlichen Lehrgehalt und nach seinem pastoralen Hinweis auf die Situation. Es liegt dem Gedanken des *hl. Paulus* auf jeden Fall die Überzeugung zugrunde, daß die staatliche Autorität eine Schöpfung Gottes ist, der die Menschen als soziale Wesen gewollt hat, daß darum jedwede bestehende Autorität, sofern sie die von Gott gewollte staatsbildende Funktion noch ausübt, Gehorsam auch vom Christen verlangt. Welche Forderungen der bestehenden Autorität im einzelnen zu befolgen sind, ist damit nicht ausgedrückt. Es ist auch nicht gesagt, daß die bestehende Autorität einen Anspruch auf permanente Existenz habe. Wohl aber wird gelehrt, daß eine bestehende Autorität, solange sie als einzige staatsbildende Kraft wirkt, dem Chaos vorzuziehen sei, und zwar gerade im Hinblick darauf, daß Chaos auf jeden Fall von Gott nicht gewollt sein könne. Der *hl. Paulus* hat nun im imperialen Rom für seine Zeit noch die einzige wirksame Staatsmacht erkannt und darum den Christen empfohlen, diese Ordnung nicht durch Chaos zu ersetzen. Im gleichen Sinne sind die Ermahnungen der Päpste, vor allem *Pius IX.* und *Leos XIII.*

zu verstehen, in denen dem Christen unter Hinweis auf Röm. 13 nahegelegt wird, der damaligen Staatsgewalt den Gehorsam nicht zu kündigen.

Eine konkrete sittliche Weisung läßt sich nur dann in eine lehramtliche Form kleiden, wenn der konkrete Fall unter ein allgemeines Moralprinzip vollgültig subsumiert werden kann. Dies will besagen, daß in diesem Fall das Moralprinzip eine eindeutige (univoke) Definition enthalten muß, so daß der Individualfall in seinem Wesensgehalt durch die Definition erfaßt ist. Man könnte in etwa sagen, daß das Menschsein allen Menschen in gleicher Weise zukommt, so daß die Würde, die sich daraus ergibt, gleiche Wertung bezüglich aller Menschen verlangt. Damit ist naturgemäß noch nichts über die soziale Funktion der Würde ausgesagt, die sehr verschieden sein kann. Das kirchliche Lehramt hat bis hin zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ *Pauls VI.* die Ehe in univoker Weise definiert, somit Normen aufgestellt, die in gleicher Weise für alle Ehen gelten. Wenn man dagegen die Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau ganz im Funktionszusammenhang mit der kulturellen Entwicklung der Menschheit sieht, sie also nicht als eine feste Institution definiert, sondern etwa wie jeden anderen Ausdruck der Kultur in den geschichtlichen Gesamtprozeß stellt, dann hätte jede einzelne Ehe jeweils ihren eigenen Sinn, wengleich im Zusammenhang mit der gerade wirksamen Kultur der Gesellschaft. Konkrete Normen für das Eheleben gäbe es dann nur insofern, als stets die konkreten Bedingungen mitberücksichtigt werden, und zwar nicht nur die allgemeinen der Gesellschaft, sondern auch die des Ehepaares selbst. Eine „zerrüttete“ Ehe wäre eben dann keine Ehe mehr. Sie wäre darum auch auflösbar. Ja sie brauchte überhaupt nicht aufgelöst zu werden, weil sie aufgehört hätte, zu sein. Die soziokulturelle Definition der Ehe ist nicht mehr univok, sondern analog, proportional zur konkreten Situation. Es sei hier allerdings nicht für diese analoge Definition plädiert. Der Hinweis sollte nur als Beispiel dienen.

Allgemeingültige univoke Definitionen von sittlichen und rechtlichen Prinzipien gibt es nur recht wenige. Es wird wohl niemand annehmen, daß z. B. das Recht auf Arbeit eindeutig definiert werden kann. Es ist so verschieden wie die einzelnen Volkswirtschaften und das aus diesen definierbare Gemeinwohl. Es ist kein subjektives Recht des einzelnen gegen den Staat, sondern ein Recht aller auf eine auf Vollbeschäftigung gerichtete Wirtschaftspolitik. Man wird also in jeder geschichtlichen Situation sorgfältig abwägen müssen, inwiefern die für die Wirtschaftspolitik Verantwortlichen das Postulat der Vollbeschäftigung zu erfüllen sich bemüht haben. Erst von hier aus läßt sich feststellen, wie stark der einzelne auf „sein“ Recht auf Arbeit pochen kann.

Aus dem Gesagten mag man erschen, wie schwierig es ist, konkrete sozialmoralische Forderungen aufzustellen, und wie eng die allgemeine Formulierung von moralischen Forderungen mit dem konkreten Ermessensurteil zusammenhängt.

Der Übergang von der allgemeingültigen, noch sehr abstrakten Formulierung zur konkreten Fassung wird vom persönlichen sittlichen Wertempfinden stärkstens beeinflusst. Auf die oberhirtlichen Weisungen angewandt heißt dies: In dem Augenblick, wo die kirchliche Obrigkeit den lehramtlichen Bereich der allgemeinen Formulierung sittlicher Forderungen verläßt, um konkret zur Situation zu sprechen, wird sie hirtenamtlich tätig. Um so mehr aber schwindet die Notwendigkeit des Glaubensgehorsams und vergrößert sich der Raum der vom persönlichen Einzelgewissen zu verantwortenden Unterwerfung unter einen erzieherischen Willen. Der Gehorsam gegenüber der Glaubensautorität und der Gehorsam gegenüber der erzieherischen Autorität sind sehr verschiedene sittliche Leistungen. Der Glaubensgehorsam hat zum unmittelbaren Motiv nicht die päpstliche Autorität, sondern die Autorität des offenbarenden Gottes. Die Autorität des Papstes als des Verwalters des Glaubensgutes spielt nur eine Rolle in der Ermittlung des Glaubensinhaltes, d. h. in dem Bemühen, offenbarungsmäßig zu Glaubendes von nicht zu Glaubendem zu unterscheiden. Geglaubt wird, was Gott geoffenbart hat und weil Gott es geoffenbart hat. Die päpstliche Autorität übernimmt in der Glaubenserkenntnis reine Dienstfunktion. Der Christ kann sich Glaubenswahrheiten gegenüber nicht im Gewissen fragen, ob er diese oder jene Offenbarungswahrheit annehmen könne, denn sonst müßte er auf die Offenbarung verzichten. Sein Gewissen ist aufgerufen, das zu glauben, was das kirchliche Lehramt als zu glauben „vorlegt“, d. h. als geoffenbart bezeichnet. Anders verhält es sich bei seinen Verhaltensanweisungen. Diese fordern einen Gehorsam, der auch dem Objekt nach im Gewissen verantwortet werden muß. Allerdings ist es nicht nötig, daß der einzelne den gesamten Zusammenhang einer Verhaltensanweisung einsehe. Sonst wäre kein Gehorsam nötig, es genügte die Einsicht. Aber immerhin muß der Katholik die Verhaltensanweisung soweit zu verstehen suchen, als sie für ihn verstehbar ist. Und zusätzlich (und zwar wesentlich) braucht er noch die Erkenntnis, daß die Person, welche die Verhaltensanweisung gibt, genügend Gewähr dafür bietet, daß der Inhalt den sittlichen Normen nicht widerspricht, daß im Gegenteil die stärksten Argumente dafür sprechen, daß der Gehorsam heilbringend ist. Dieser Gedanke führt nun bereits in die Frage nach der Gehorsamspflicht gegenüber hirtenamtlichen Weisungen der päpstlichen Autorität.

3. Das moralische Gewicht der hirtenamtlichen Weisungen

Bei den hirtenamtlichen Weisungen handelt es sich, wie gezeigt, um konkrete sittliche Urteile über gut, böse, lobenswert, tadelnswert oder weniger ratsam im Hinblick auf Zustände und Handlungsweisen. Entscheidend für die Auslegung solcher Urteile ist nicht nur die allgemeine Definition sittlicher Prinzipien, sondern

vor allem die Erkenntnis, aus welchen Assoziationen, aus welcher konkreten Sachkenntnis die Urteile gefällt wurden und ob diese konkrete Sachkenntnis für die Formulierung wesentlich ist. Wir haben bereits gesehen, daß es konkrete sittliche Urteile gibt, die nichts anderes sind als eine reine Subsumption des Konkreten unter das Allgemeine (vgl. Unauflöslichkeit der Ehe). Dagegen ist ein Großteil der sittlichen Bewertungen in ihrer Allgemeingültigkeit nur analog, d. h. sie lassen sich allgemein nur „mit Vorbehalt“ formulieren. Zu ihrer konkreten Umgestaltung bedürfen sie der Erfahrung. Dies trifft immer für jene sozialen Fragen zu, zu deren Lösung die Prinzipien je nach Lage, je nach geschichtlicher Wirklichkeit verschieden angewandt werden müssen. Und welche wirtschafts-, sozialpolitische und politische Frage gehört wohl nicht in diese Kategorie? Gewiß darf der Katholik voraussetzen, daß der Papst die geschichtliche Wirklichkeit nach gutem Gewissen zur Kenntnis genommen hat. Soweit er nur negativ oder repressiv über einen unhaltbaren sozialen Zustand urteilt, genügt die Untersuchung, ob er ausreichend über die geschichtliche Lage informiert war. Wenn er aber positiv Wege zur Abhilfe weist, dann wird der Leser die Freiheit haben, aus konkreter Sachkenntnis die Empfehlungen oder Hinweise kritisch zu überdenken und neu mit den universalen Prinzipien des christlichen Menschenbildes zu konfrontieren. Sein eigenes Urteil über die konkreten Vorschläge des Papstes vermag er zu festigen, indem er sich dem geschichtlichen Studium hingibt, wer dem Papst die Sachkenntnis vermittelt hat, d. h. aus welchen Quellen er sie geschöpft hat. Ein eindrückliches Beispiel hierfür ist die allgemein als katholische Soziallehre angesehene Empfehlung der berufsständischen Ordnung. Während „*Rerum Novarum*“ (36) nur zögernd von solchen Vereinigungen sprach, die aus Arbeitern und Arbeitgebern bestehen, also berufsständischen Charakter haben, sagt „*Quadragesimo Anno*“ (82), wohl das Standesdenken der Enzyklika *Leo XIII.* „*Quod Apostolici Muneris*“ (28. XII. 1878) wieder aufnehmend: „Die Erneuerung einer ständischen Ordnung ist also das gesellschaftspolitische Ziel“. *Leo XIII.* verhielt sich in „*Rerum Novarum*“ dem berufsständischen Gedanken gegenüber ziemlich skeptisch. Er sah vor sich die verschiedenen Arbeitnehmer- wie auch Arbeitgebervereinigungen, die Lobenswertes leisteten. Später stellt auch *Johannes XXIII.* in „*Mater et Magistra*“ (97) fest: „Offenkundig erleben die Arbeiterorganisationen in unserer Zeit einen mächtigen Aufschwung und haben ganz allgemein auf nationaler und internationaler Ebene eine anerkannte Rechtsstellung. Sie treiben die Arbeiter nicht mehr in den Klassenkampf, sondern leiten sie zu sozialer Partnerschaft an“. Wenn man das Tauziehen um die Befürwortung oder Ablehnung der berufsständischen Organisationen vor der Abfassung der Enzyklika „*Rerum Novarum*“ geschichtlich verfolgt, dann gewinnt man erst recht die Überzeugung, daß *Leo XIII.* in „*Rerum Novarum*“ gar nicht daran dachte, von der berufsständischen Ordnung als einem zentralen Gegenstand der christlichen

Gesellschaftslehre zu sprechen. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen wird man klugerweise die Enzyklika „Quadragesimo Anno“ nur im Sinne eines Hinweises verstehen können, daß die Arbeiterorganisationen sich nicht als Kampfgruppen, sondern als Partner mit den anderen Interessenverbänden innerhalb der Wirtschaftspolitik verständigen sollen. Das ist aber alles andere als die „Notwendigkeit“ der berufsständischen Ordnung. Der berufsständische Gedanke geht von der ohne Zweifel aner kennenswerten sozialethischen Forderung aus, daß das Gemeinwohl nicht die Summe von Interessen sein dürfe, daß es vielmehr einen höheren Wertmaßstab darstelle, gemäß welchem alle Interessen genormt sind. Wer aber erkennt konkret und unwiderleglich diese höhere Norm? Die kirchliche Sozialdoktrin war bis zum II. Vaticanum der optimistischen Überzeugung, daß die Findung dieser Norm mehr von der rechten Vernunft als vom Interessenausgleich abhängt. Die rechte Vernunft setzten aber die Päpste, so vor allem *Leo XIII.*, in allen Menschen voraus. Jedenfalls waren sie der Auffassung, daß unter der Führung der Kirche und unter der Bewegung der Gnade die Vernunft die rechte Ausrichtung gewinnen könne (vgl. *Leo XIII.* in *Libertas praestantissimum*). Der Mensch habe somit sein Wollen nur sittlich gut auszurichten, um das Ideal zu erkennen und gemäß der rechten Vernunft die zeitlichen Dinge zu beurteilen. Daß der Christ in einer Welt leben könnte, in welcher im Namen der rechten Vernunft ganz verschiedene Werte verteidigt werden, in der aber trotz dieses Wertpluralismus eine rechtliche Gesellschaftsordnung gefunden werden müsse, dieser Gedanke wird vor dem II. Vaticanum nicht oder nur zaghaft laut. *Johannes XXIII.* hat in der Enzyklika „Pacem in Terris“ die Wege zum Verständnis der rein weltlichen Ordnung gebahnt. Auch für ihn hat selbstverständlich das menschliche Gewissen eine natürliche Ausrichtung zum wahren Guten (5). Diese manifestiert sich aber nur immer entsprechend den gemachten Erfahrungen, nicht also so apriorisch, wie es etwa *Leo XIII.* annahm. Die Freiheit wird nicht mehr nur in ihrer Bindung an das wahrhaft und überzeitlich Gute gesehen, sondern zugleich als Freiheitsbewußtsein in der geschichtlichen Entwicklung. Darum spricht *Johannes XXIII.* in „Pacem in Terris“ viermal von den „Zeichen der Zeit“. Die Vorstellung eines idealen Gemeinwohls wird somit für die Praxis grundsätzlich verlassen. Die Norm der Gesellschaftsordnung wird für die geschichtliche Entwicklung geöffnet. Damit wird aber der einzelne Katholik für seine eigene Bewertung der geschichtlichen Situation frei gemacht. Die hirtenamtlichen Weisungen erhalten darum ihr Gewicht zu einem beträchtlichen Teil aus dem Gewissensurteil des besonnenen Katholiken. Natürlich ist damit der Katholik der Pflicht, den hirtenamtlichen Weisungen Respekt zu zollen, nicht enthoben. Immerhin aber kann er in allen Fragen, die nur im engen Kontakt mit dem Zeitbewußtsein gelöst werden können, sein persönliches Geschichtsverständnis stärker

wirken lassen als der Katholik vor einigen Jahrzehnten, der die hirtenamtlichen Weisungen allzu sehr als Äußerungen höchster kirchlicher Lehrautorität ansah.

Was hier über das Verhältnis von lehramtlicher Erklärung und hirtenamtlicher Weisung gesagt wurde, wird durch die Anmerkung bestätigt, die sich in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute zum Titel der Konstitution befindet (vgl. daselbst Anmerkung Nr. 1).

II. Kurze, allgemeine Charakterisierung der kirchlichen Verlautbarungen zu gesellschaftlichen Fragen

1. Das Grundanliegen der Kirche in ihren Stellungnahmen: die Rettung des christlichen Menschenbildes

Hinter den mannigfaltigen, dem raschen Leser leicht als wechselvoll erscheinenden Äußerungen der kirchlichen Obrigkeit zu gesellschaftlichen Fragen steht eindeutig das unwandelbare Bild des christlichen Menschen, also eine anthropologische Wertvorstellung. *Johannes Messner* hat in dieser Wahrheits- und Wertüberzeugung sieben Grundsätze entdeckt: 1. die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 2. das Gewissen des Menschen als natürliches Organ zur Erkenntnis sittlicher Grundsätze, 3. die soziale Natur des Menschen, 4. die Geschichtlichkeit des Menschen und die daraus sich ergebende Verantwortung für den Kulturfortschritt der Menschheit, 5. die Gebrochenheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde, 6. der Auftrag Gottes an den Menschen, das Schöpfungswerk Gottes durch Zeugung von Nachkommenschaft und durch Kultivierung der Erde fortzusetzen, 7. die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben in Gott (*Joh. Messner: Populorum Progressio: Wende in der christlichen Soziallehre. In: Gesellschaft und Politik, Schriftenreihe des Institutes für Sozialpolitik und Sozialreform, Neue Folge I/1968, Jg. 4, 22f.*).

An sich ist dieses Menschenbild zunächst nichts anderes als eine Wertvorstellung von der Würde des Menschen. Als solches kann es unmittelbar noch nicht Ausdruck und Bestimmung der Gerechtigkeit sein, die beim Aufbau der Gesellschaft als Norm zu dienen hat. Die Wertvorstellung tritt erst dort als rechtliche Norm auf, wo die Menschen im Anblick dieses Menschenbildes ihre zwischenmenschlichen Beziehungen konkret zu regeln haben. In diesem Augenblick bedarf es aber mehr als nur eines Wertsystems. Die rechtliche Beziehung ist immer eine konkrete Beziehung von Pflichten einerseits und Ansprüchen andererseits. Die Regelung oder Normierung dieser konkreten Beziehung kann durch das absolute Wertdenken nicht ausreichend bestimmt werden. Wenn ein Großteil der Menschheit hungert und ein geringer Teil im Überfluß lebt, dann ist dies sicherlich ein menschenunwür-

diger Zustand. Um die Frage der Gerechtigkeit zu lösen, müssen wir aber wissen, wer schuld an diesem Schicksal ist. Unterstellen wir, daß die hungernden Menschen nicht ausreichend für ihr Los sorgen, dann wird die Hilfe, zu der die Reichen um ihrer allgemeinen Verantwortung für den Kulturfortschritt der Menschheit willen verpflichtet sind, an Bedingungen geknüpft sein müssen, welche zugleich der Ursache des Übels einen Riegel vorschieben. Auch das Almosen, so haben die Moraltheologen immer gelehrt, untersteht dem Urteil der Klugheit. Die Feststellung eines menschenunwürdigen Zustandes ist immer leichter als jene einer bestehenden Ungerechtigkeit. Einzig dort, wo Menschen in irgendwie schuldhafter Weise ein manifest menschenunwürdiges Dasein von Mitmenschen verursachen, ist die Unwürdigkeit der Situation offenkundig identisch mit der Ungerechtigkeit handelnder Menschen. In diesen Fällen hat die Kirche, wie die Bullen *Pauls III.*, *Urbans VIII.* und *Benedikts XIV.* und viele andere Dokumente bezüglich der Behandlung der Eingeborenen in den Kolonialländern beweisen, die Schuldigen mit allen ihr zur Verfügung stehenden Sanktionen zurechtgewiesen. Es dürfte zur Charakterisierung der kirchlichen Stellungnahme in der Sklavenfrage von Interesse sein, festzustellen, daß die theologische Begründung gegenüber der rein naturrechtlichen überwiegt. Die Indianer werden als Menschen bezeichnet, die ebenfalls erlöst und zum christlichen Glauben berufen sind. Jede unmenschliche Tat schreckt sie von der Annahme des Glaubens ab. Die Päpste richten daher ihr Wort nicht an die Eingeborenen, um ihnen etwa das Recht der gerechten Gegenwehr klarzumachen, sondern naturgemäß an die mit Macht einrückenden Christen, um sie an ihre menschlichen und christlichen Pflichten zu erinnern und von ungerechten Handlungen abzuhalten. Erwähnung verdient hierbei das Verbot, die Eingeborenen auszusiedeln, somit implizit die Anerkennung des Rechts auf die angestammte Heimat.

Daß sich die Kirche zunächst nicht an die Berechtigten, sondern an die Verpflichteten wendet, ist durch den pastoralen Auftrag, der an sie ergangen ist, begründet, den Menschen das ewige Gesetz Gottes und die Normen der Heilslehre zu predigen. Der Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung, innerhalb welcher jeder seine Rechtsansprüche gegenüber der Mitwelt geltend macht, wird erst in dem Augenblick möglich, wo der Gedanke der Vergeltung im Jenseits zugunsten der innerweltlichen Kompensation zurückgestellt wird, d. h. wo man den Blick etwas von der sittlichen Pflicht des einen Partners abwendet und auf die erzwingbaren Rechtsansprüche des andern richtet, also die Rechtsträger ins Auge faßt, die nicht mehr nur Empfänger von, wie immer auch sittlich geforderten, Gaben und Leistungen, sondern zunächst und vordringlich Forderer gegenüber der Umwelt sind. Man muß also den Weg von der „passiven“ zur „aktiven“ Rechtssubjektivität gemacht haben. Man muß sich befreit haben von der Konzeption der Gesellschaft als einer

Familie und übergegangen sein zur Vorstellung der Gesellschaft als der Einheit frei handelnder Subjekte, von denen jedes für das gemeinsame Wohl nicht nur tätig ist, sondern auch mitbestimmend sein will. Auf sozialem Gebiet kommt diese Sicht eigentlich erst in der Enzyklika „*Rerum Novarum*“ zum Durchbruch. Auf politischer Ebene dauert es länger. Man kann es den Päpsten nicht verübeln, wenn sie nur zögernd den gesellschaftlichen Strukturwandel förderten. Der Boden für einen solchen Wandel muß zunächst in der Gesellschaft selbst vorbereitet sein. *Leo XIII.* wartete daher mit seiner Enzyklika „*Rerum Novarum*“ so lange ab, bis die Gesellschaft ausreichend von der sozialen Krise Kenntnis genommen hatte, die durch die Umstrukturierung der Gesellschaft im Gefolge der Industrialisierung entstanden war. Seinem Privatsekretär und Vertrauensmann *Boccali*, der ihm mit dem Hinweis auf „die Hirtenbriefe des Kardinals *Pecci* in Perugia“ die Notwendigkeit eines päpstlichen Wortes in der sozialen Frage nahelegen wollte, erklärte er: „Ein Hirtenbrief kann mithelfen, den Boden vorzubereiten, eine Enzyklika muß den Boden bereits vorbereitet gefunden haben“ (*Karl Lugmayer*, Urkunden zum Arbeiter-rundschreiben *Leos XIII.*, Ergänzungsheft zu: „*Leos* Lösung der Arbeiterfrage“, Wien 1927, 43). An sich gilt natürlich diese Zurückhaltung auch bezüglich bischöflicher Hirtenschreiben. Der Papst aber, der für die gesamte Welt schreibt, hat noch mehr Grund, mit Vorschlägen zur Umstrukturierung behutsam umzugehen. Einzig dort, wo bestehende Institutionen direkt das Menschenbild verformen, kann es die kirchliche Autorität wagen, Strukturwandlungen einzuleiten. Die Sklaverei ist ein typisches Beispiel hierfür. Doch auch hier hat die Kirche sich einer Gesellschaftsstruktur gegenübergesehen, deren Abschaffung sich nicht von heute auf morgen bewerkstelligen ließ. Daß die Kirche von Anfang an für eine menschliche Behandlung der Leibeigenen eintrat, ist unbestritten. Ein gewisser Vorwurf könnte allerdings der kirchlichen Autorität gemacht werden bezüglich ihrer Anweisungen, wie die Sarazenen zu behandeln seien (vgl. die Bulle *Nikolaus' V. Dum Diversas* vom 18.6.1452). Hierbei ist andererseits entschuldigend anzuführen, daß die Sarazenen in der theologischen Schau der damaligen Christenheit als gesellschaftszerstörend und somit als soziale Schädlinge, wenn nicht sogar als Verbrecher, angesehen wurden.

Die grundsätzliche theologische Einstellung und die damit verbundene pastorale Sicht auf die Pflicht des Menschen gegenüber Gott charakterisieren nicht zuletzt die kirchlichen Verlautbarungen zur Religionsfreiheit. Gegenüber Gott gibt es keine sittliche, sondern nur psychologische Freiheit. Das Gesetz Gottes, auch das „neue“ Gesetz der Gnade, ist verpflichtend für jeden. Die angebotene Gnade des Glaubens ist bindend. Die Theologen waren zwar immer der Ansicht, daß auch die natürliche praktische Vernunft ein Motiv braucht, um der angebotenen Glaubensgnade zu folgen. Dieses ist aber nicht das Motiv des Glaubens (*motivum credendi*),

sondern der Glaubwürdigkeit (*motivium credibilitatis*) bezüglich dessen, der den Glaubensinhalt vorlegt (gegenüber der Kirche). Von hier aus können sich, psychologisch betrachtet, rationale Hindernisse in den Weg stellen, die dem natürlichen Gewissen den weiteren Schritt zum bewußten Glauben versperren. Darum haben selbst auch die mittelalterlichen Theologen gelehrt, daß man niemanden zur Annahme des Glaubens zwingen dürfe. Bei der Beurteilung des „vom Glauben abgefallenen Menschen“ fehlte ihnen aber, wie bereits erwähnt, das psychologische Verständnis. Der Theologe hatte seine Erfahrung in die anderen hineinprojiziert. So wurde er zum Richter über die Gewissen der Mitmenschen. Der Gewissensspruch des andern nahm nicht teil am Respekt, den man seiner Menschenwürde zollte. Das II. Vatikanische Konzil hat mit dieser Einstellung gründlich aufgeräumt. Dem Gewissensspruch des Mitmenschen gebührt gleiche Achtung wie seiner naturhaften Gottebenbildlichkeit. Es bedurfte nun nur noch der Kenntnisnahme der unleugbaren Existenz der pluralistischen Gesellschaft, um zum Schluß zu kommen, daß die Religionsfreiheit ein Fundament der rechtlichen Ordnung in der Gesellschaft darstellt. Die alte Lehre, daß es, theologisch gesehen, eine Religionsfreiheit gibt, bleibt erhalten. Sie wird aber für das Zusammenleben der Menschen unmaßgeblich in der Überzeugung, daß niemand mit Gewißheit die Geister nach Schuld und Unschuld zu unterscheiden vermag. Die Priorität steht also beim Gewissensspruch des einzelnen als einem Faktum, das den Glanz der Menschenwürde trägt, wie immer auch dieser Gewissensspruch in religiösen Fragen laute.

Allerdings hat das kirchliche Eherecht mit diesem Denkprozeß nicht Schritt gehalten. Die Kirche verlangt für die Nichtigkeitserklärung einer Ehe immer noch das Zeugnis von anderen, sie mißtraut dem Gewissensspruch der Partner.

Die Konzeption des II. Vatikanischen Konzils von der Religionsfreiheit ist wohl der bedeutendste Einbruch in das alte soziale Denken der Kirche. Während die Kirche früher stets bestrebt war, dem Menschen innerhalb der bestehenden Ordnung, jedenfalls ohne umwälzende Veränderung, den Weg zu friedlichem Zusammenleben zu weisen, stellt sie nun die Gestaltung und auch die Neu- oder Umgestaltung der gesellschaftlichen Welt dem vielfältig formbaren menschlichen Gewissen anheim. Sie bezieht Stellung zugunsten der pluralistischen Gesellschaft, anerkennt die Interessen, schätzt die persönliche Stellungnahme. Erklärt sie aber damit auch, daß sie an den Institutionen des gesellschaftlichen Lebens uninteressiert sei? Hier liegt wohl die entscheidende Problematik bezüglich der kirchlichen Sozialdoktrin. Will die Kirche in Zukunft nur wie in der Urchristenheit den einzelnen Christen einzig zu seiner Verantwortung vor Gott aufrufen unter Preisgabe jeglichen Strukturdenkens, gewissermaßen in Anlehnung an die soziologische Konzeption vom „social change“? Die Antwort auf diese Frage muß differenziert erfolgen: hinsichtlich der staatlichen Gemeinschaft, der Gesellschaft im allge-

meinen, der Wirtschaft, schließlich im besonderen hinsichtlich der gesellschaftlichen Urgebilde Ehe und Familie.

2. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen oder Institutionen in der kirchlichen Sozialdoktrin

a) Der Staat in der kirchlichen Soziallehre

Das Christentum war in eine politisch durchgeformte Welt hineingeboren worden. Es konnte der Kirche nie daran liegen, selbst Staat zu werden. Sie mußte aber eine bestimmte Beziehung zum Staat bekommen. Das Christentum ist nicht staatsverneinend, sondern staatsbejahend. Die Kirche war immer der Überzeugung, daß die soziale Natur des Menschen den Staat als Institution brauche, die dem gesellschaftlichen Leben eine rechtliche, sanktionierende Norm verleihen soll. Nun gibt es nur eine geschlossene, hierarchisch aufgebaute Normenwelt mit einer absolut geltenden Norm an der Spitze. Diese Vorstellung von der Grundlegung aller Normen in einem Absoluten hatte, übrigens im Anschluß an *Augustinus*, die Päpste des Mittelalters beherrscht. Da der Mensch sein gesamtes natürliches sittliches Handeln dem neuen Gesetz des Glaubens unterwerfen mußte, konnte man sich nicht vorstellen, daß sich nicht auch die staatliche Gewalt den Lebensnormen des Christentums unterordnen sollte. Man hatte dann allerdings aus der Tatsache, daß der Papst Interpret der sittlichen Normen ist, geschlossen, er habe auch die Kompetenz, rechtliche Gewalt und Macht mitzuteilen. Aus dem Interpretieren sittlicher Werte wurde der zuständige Distributor von Macht. Rein theoretisch ist die Verwechslung von sittlicher und rechtlicher Autorität verständlich. In der christlichen Moral ist die sittliche Norm nicht nur ein Imperativ des Gewissens, dem jegliche Sanktion fehlt; vielmehr ist sie ein Anruf Gottes im Menschen, dem Gehör geschenkt werden muß, „muß“ unter dem doppelten Gesichtspunkt des Befehls und der physischen Sanktion. Denn der befehlende Gott ist zugleich ein belohnender und strafender Gott. Nun sind aber außerhalb des göttlichen Seins Befehle und Macht nicht dasselbe. Selbst „dem Bösen“ ist noch Macht belassen worden, obwohl es sicherlich nicht normativ ist. Aber nachdem die staatlichen Machthaber Christen geworden waren, lag es nahe, daß der Papst, der sich berechtigt erachtete, ihr Gewissen zu normieren, zugleich auch die Kompetenz für sich in Anspruch nahm, ihre Macht zu begrenzen und sogar zu kreieren. So „vergibt“ der Papst Gebiete dieser Erde, um die friedliche Christianisierung zu sichern (vgl. *Nikolaus V*, Romanus Pontifex, 8.1.1454, und *Alexander VI.*, Inter Cetera, 4.5.1493). Im Zusammenhang mit dieser Verkettung sittlicher und rechtlicher Macht steht auch die Auffassung der Päpste über die Notwendigkeit irdischen Besitzes und weltlicher Souveränität der Kirche. Lesenswert ist in dieser Hinsicht besonders die

Note *Pius' VII.* vom 23.10.1814 an den Kongreß von Wien, wie ebenfalls das Schreiben *Leos XIII.* vom 15.6.1887. Die Vorstellung vom Papst als Rechtsträger auch im irdischen Bereich hat ihre Konsequenzen ebenso für die Auffassung vom Konkordat. Allerdings ist hier noch zu bedenken, daß dem Papst nach katholischer Auffassung das Recht zusteht, die Christen, die ja notwendigerweise innerhalb bestehender Staatsgebilde leben müssen, bezüglich der religiösen Angelegenheiten zu vertreten. In dem Augenblick aber, da die Kirche sich innerhalb des weltlichen Bereiches für den Pluralismus entschied (II. Vatikanisches Konzil) und dieser auch im Staat verwirklicht ist, läßt sich die These vertreten, daß die Katholiken der einzelnen Staaten die rechtlichen Partner in den Verhandlungen mit der staatlichen Autorität sind. Der Papst als Gewissensinterpret hätte dann immer noch „Macht“ genug, seine Interpretation gegenüber den katholischen Gläubigen geltend zu machen.

Die Skepsis der kirchlichen Obrigkeit gegenüber dem laisierten Staat ist aus dem gleichen Gesichtspunkt der Unterordnung der rein natürlichen Sittennormen unter die Normen des Glaubens zu verstehen. Aus den verschiedenen diesbezüglichen päpstlichen Schreiben liest man deutlich die Befürchtung heraus, die Laisierung des Staates sei gegen den göttlich eingesetzten Interpreten sittlicher Normen überhaupt gerichtet. Begreiflich wird diese Befürchtung, weil die ersten Vertreter des laizistischen Staates zugleich auch Verfechter des Naturalismus waren (vgl. hierzu *Gregor XVI.*, *Mirari Vos* vom 15.8.1832, *Pius IX.*, *Qui Pluribus* vom 9.11.1846 und *Quanta Cura* vom 18.12.1864, und besonders *Leo XIII.*, *Libertas Praestantissimum* vom 20.5.1888). Daß sich allerdings auch hier die Vermischung von sittlicher und rechtlicher Macht des Papstes in etwa geltend machte, braucht durchaus nicht abgestritten zu werden. Die verschiedenen Schreiben der Päpste über die Notwendigkeit des Konkordates zwischen dem Träger der Staatsmacht und dem Papst scheinen dafür zu sprechen.

So sehr die Kirche den Staat als naturnotwendige Institution anerkannte und forderte, so hat sie sich doch in ihrer Lehre immer von der Identifizierung von Staat und Monarchie distanziert. Das schließt aber andererseits nicht die Befürwortung der bestehenden christlichen Monarchien aus. Für den Papst war es naturgemäß einfacher, mit einem katholischen Fürsten als mit einer Vertretung eines vielfältig zusammengesetzten Parlamentes zu verhandeln. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die Päpste in den Verteidigern der Demokratie chaotisch wirkende, subversive Kräfte völlig liberalistischer, libertarischer oder sozialistisch-kommunistischer Richtung erblickten. Kennzeichnend hierfür dürften besonders die Schreiben *Leos XIII.* *Quod Apostolici Muneris* vom 28.12.1878 und *Diuturnum illud* vom 29.6.1881 sein. Das II. Vatikanische Konzil hat mit der Anerkennung des Pluralismus im weltlichen Bereich jeden Anschein der Demokratiefindlichkeit beseitigt.

Es wird allerdings auch im Anschluß daran noch diskutiert, wie es sich um eine Demokratie verhält, die soziologisch überwiegend katholisch geprägt ist. Hier taucht wiederum das Problem des laisierten Staates auf. Es ist nicht konsequent pluralistisch gedacht, wenn der Papst versucht, kirchliche Normenvorstellungen im weltlichen Bereich über das Konkordat geltend zu machen, wie z. B. die kirchlich geschlossenen Ehen mit ihren kirchlich-rechtlichen Konsequenzen auch durch den Staat anerkennen zu lassen oder den Staat zu verpflichten, „abgefallene“ Priester nicht als Beamte anzustellen (vgl. Italien).

b) Die sozialen und wirtschaftlichen Institutionen in der kirchlichen Soziallehre

Die Vorstellung von der Gesellschaft als eines Organismus hat bis zu *Pius XII.* die kirchliche Soziallehre bestimmt. Zum Teil wurde der Organismus nicht nur im Sinne der sozialen Struktur, sondern auch der Machtstruktur (Ständestaat) verstanden. Die Idee der berufsständischen Ordnung, von der bereits die Rede war, ist aus der Organismusidee geboren. Selbst der Unterschied von arm und reich wurde im Lichte der als naturnotwendig betrachteten Standesunterschiede gesehen (vgl. *Pius IX.*, *Nostis et Nobiscum* vom 8. 12. 1849). Die entschiedene Hinwendung zur These von der berechtigten Geltendmachung der Interessen, wie sie bei *Johannes XXIII.* vollzogen wurde, ließ jegliches Standesdenken hinter sich zurück. Die Befürwortung der Dynamik allen gesellschaftlichen Lebens, wie sie bei *Johannes XXIII.* und anschließend im II. Vatikanischen Konzil offensichtlich ist, darf wohl auch als Abschied von allen Idealstrukturen gedeutet werden. Dennoch kann man kaum davon sprechen, daß nun die soziologische Theorie, wonach sich das Gesellschaftsleben in dauernden Konflikten bewege (Konflikttheorie), gutgeheißen worden sei. Durch alle kirchlichen Verlautbarungen zieht sich wie ein roter Faden die Idee des Gemeinwohls, das als echter Integrationswert verstanden wird. Damit ist jeder Dynamik ein einheitliches Ziel gesetzt, das nicht durch Macht und Gegenmacht verwirklicht werden kann. Die Idee der Integration ist jeweils im gegebenen Augenblick im Sinne einer auf der geschichtlichen Wirklichkeit aufbauenden Zielvorstellung in einer gemeinsamen, zwar die Interessen berücksichtigenden, diese aber in letzter Entscheidung doch zurückstellenden Vereinbarung zu finden. Allerdings öffnet das II. Vatikanische Konzil doch wieder die Türe zur Auseinandersetzung mit Hilfe von Macht durch seine ausdrückliche Anerkennung des Streiks als „letzten Hilfsmittels“ in der Durchsetzung gerechter Ansprüche der Arbeiter (Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, 68).

Als fundamentale wirtschaftsrechtliche Institution wurde das Privateigentum bezeichnet, so vorab von *Pius IX.* und im Anschluß an ihn, und zwar noch akzen-

tuerter von *Leo XIII. Pius XII.* zählt als Lebensgrundlagen des Menschen folgende naturrechtliche Institutionen auf: „Familie, Eigentum, Beruf, Gemeinschaft, Staat“ (vgl. *A. F. Utz – J. F. Groner, Soziale Summe Pius' XII.*, Nr. 6385). Das Privateigentum steht demnach auf einer Linie mit der Familie. Mit Recht fragt man sich, ob die kirchliche Lehre vom Privateigentum nicht stark bedingt war durch die gesellschaftliche Struktur, in welcher sich das Privateigentum gebildet hat. Jedenfalls geht aus den Schreiben *Pius' IX.* wie auch *Leos XIII.* hervor, daß die beiden Päpste von der gegebenen Güterverteilung als einer Rechtsgrundlage ausgingen und sich eine andere menschenwürdige Ordnung überhaupt nicht vorstellen konnten. Es ist leicht nachweisbar, daß die Enzyklika „*Rerum Novarum*“ von der rationalistisch-individualistischen Naturrechtslehre beeinflusst war. Ganz abgesehen von den verschiedenen Argumenten, die zugunsten des Naturrechts auf Eigentum angeführt werden, lassen die Namen der unmittelbaren Textbearbeiter (*Matteo Liberatore*, der von *Luigi Taparelli d'Azeglio* abhängt, und *Tommaso Zigliara*) auf diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge schließen. *Leo XIII.* hat allerdings den individualistischen Charakter seines Ausgangspunktes im Denken über das Eigentum durch die starke Betonung der sozialen Belastung abgeschwächt, ja damit sogar den Grund gelegt für eine später zu vollziehende Umstellung des Eigentumdenkens. In „*Populorum Progressio*“ wird die soziale Belastung der Güter, die schon *Leo XIII.* in „*Rerum Novarum*“ und noch stärker *Pius XI.* in „*Quadragesimo Anno*“ unterstrich, zum Fundament der Güterverteilung erklärt. Die private Aufteilung erscheint so wiederum wie bei den Kirchenvätern nur als menschliche Institution zur besseren und friedlicheren Verteilung der an sich allen gehörenden irdischen Güter (vgl. hierzu: *A. F. Utz, Die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung der im Privateigentum begründeten Selbständigkeit.* In: *Oeconomia Humana*, Köln 1968, 241–268). Wenn der Vergesellschaftungsprozeß, von dem *Johannes XXIII.* in „*Mater et Magistra*“ als einem offenbar unvermeidlichen Faktum sprach, weiter voranschreitet, dann bleibt als Restbestand der vermeintlich naturrechtlichen Einrichtung des Privateigentums nur noch die Sorge um die Erhaltung der menschlichen Werte in der Wirtschaft, wobei unter diesen Werten auch noch eine Portion Freiheit der Konsumwahl begriffen werden muß.

In neuerer Zeit steht die Frage in der Diskussion, ob die päpstlichen Verlautbarungen die Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb zu den naturrechtlichen Institutionen zählen. Bei näherem Zusehen scheint die Befürwortung der Mitbestimmung im Betrieb nichts anderes als eine Korrektur der anfänglichen Überbetonung des privaten Eigentums zu sein, wobei eine Definition des Betriebes vorausgesetzt wird, die sicherlich keine unabänderliche Umschreibung darstellt (Vgl. hierzu: *A. F. Utz, Zuständigkeit und Grenzen der Sozialethik in Fragen der Mitbestimmung.* In: *Anton Rauscher, Hrsg. : Mitbestimmung, Referate und Diskussion*

auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler vom 17. bis 19. Februar 1968 in Mönchengladbach. Köln 1968, 234–250).

c) Ehe und Familie als naturrechtliche Institution

Bezüglich der Ehe ist die kirchliche Stellungnahme wohl am einheitlichsten. In allen Dokumenten wird sie als unauflösliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau (Monogamie) auf Lebenszeit verstanden. Auch bezüglich des Ehezweckes hat sich nichts geändert, wie die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ beweist. Die Argumente für den Ehezweck der Kinderzeugung sind immer noch aus der biologischen Anschauung genommen, wonach die Vereinigung von Mann und Frau dem Wesen nach Zeugung von Nachkommenschaft zum Ziele haben soll, wenngleich andererseits das psychologische Moment der gegenseitigen Liebe nicht übersehen wird. Um die Erklärung gerade dieser Enzyklika ist viel gestritten worden. Von bischöflicher Seite wurde bestätigt, daß es sich nicht um eine „unfehlbare“ Entscheidung handle. Die Frage hängt zum Teil auch davon ab, ob die aufgestellte These wesentlich mit den angeführten Argumenten verbunden werden muß. Ist die These, welche in „*Humanae Vitae*“ vertreten wird, nur soviel wert wie die Argumente, die zu ihrer Untermuerung angeführt werden, oder sollen die biologischen Darlegungen nur rationale Überlegungen sein, um den Offenbarungsgehalt, den der Papst ausdrücken möchte, der Vernunft zugänglich zu machen? Außerdem wäre zu untersuchen, ob die Definition der Ehe (ohne Zweifel ist eine echte Definition im philosophischen Sinne, d. h. eine permanent geltende, universale Bestimmung des Wesens angestrebt worden) in concreto in der einzelnen Ehe verwirklicht ist. Man könnte unter Umständen sagen, daß es ebensowenig eine reine Verwirklichung des Wesens der Ehe gibt wie den in der Anatomie beschriebenen Menschen. Die Ehe ist kein Naturding wie der Mensch. Der Mensch wird mit seinem Wesen geboren. Die Ehe wird durch sittliches Handeln geschaffen. Wie man die theologische Definition des Glaubens nicht einfach auf den einzelnen Glaubensakt schlechthin anwenden kann, sondern im konkreten Fall die verschiedenen möglichen Ausdrucksweisen zu berücksichtigen hat, so hat auch jeder Wille zur Ehe sein eigenes psychologisches Gepräge. Dies hindert allerdings nicht, von der Ehe als solcher zu sprechen und damit eine universale Norm aufzustellen, gemäß welcher die Menschen die Ehe zu wollen haben. Wäre die Ehe ihrem Wesen nach in erster Linie auf die gegenseitige Liebe hingeordnet, dann wäre die Norm des ehelichen Handelns so analog wie alle zweigeschlechtliche Liebe analog ist, d. h. entsprechend der jeweils verschiedenen Zuneigung. Es scheint nun aber, daß „*Humanae Vitae*“ an der universalen univoken Definition der Ehe festhalten will. Auf dieser Ebene aber kann sie nur von Nachkommenschaft sprechen. Aber selbst auch von dieser Sicht her bleibt

noch genug Raum für die individuelle Gewissensentscheidung der einzelnen Eheleute, die notgedrungen das Verständnis ihrer Gemeinschaft aus ihrem Ehemillen gewinnen. Doch gehört dieser Bereich eben nicht mehr zur Definition der Ehe als solcher. Die Eheleute können vom Papst, der die Ehe vom universal geltenden „*officium naturae*“ her sieht und sehen muß, nicht erwarten, daß er sie von ihrer individuellen Verantwortung entbinde. Die Eheleute müssen mit ihrem eigenen Gewissen vor Gott stehen, das, wie man weiß, vielfältige psychologische Verstrickungen aufweist, die oft genug eine rein normative Logik unmöglich machen. Selten gelingt es wohl dem menschlichen Gewissen, rein normativ vorzugehen. Dennoch müssen wir handeln. Wir handeln eben dann aus dem Gewissen heraus, „unser“ Bestes zu tun, indem wir den Rest der Barmherzigkeit Gottes anbefehlen.

In der Auffassung von der Ehe ist zutiefst die in den kirchlichen Dokumenten nie verstummende Hochschätzung der Familie begründet. Allerdings fehlt in den päpstlichen Dokumenten immer noch eine eigentliche Definition der Familie. Mit der Befehlsgewalt der Eltern und der Gehorsampflicht der Kinder ist das Gemeinwohl der Familie noch nicht bestimmt. Die Familie ist wesentlich die erste natürliche Gemeinschaft zur Gewinnung sozial-sittlicher Werte. In etwa kommt dies zum Ausdruck, wo von den handwerklichen Familienbetrieben die Rede ist. Aber die enge Verbindung zwischen Familie und Betriebsstruktur dürfte nicht mehr haltbar sein. Tatsächlich zeichnet sich auch hier eine Entwicklung in den letzten kirchlichen Dokumenten ab. Um nicht jede Struktur im sozialen Leben auflösen zu lassen, wird die kirchliche Sozialdoktrin sich eingehend mit der möglichen Dynamisierung des Familienlebens innerhalb der Industriegesellschaft beschäftigen müssen.

Wie jede gesellschaftliche Institution, so unterliegt auch die Familie einem gewissen Dynamisierungsprozeß. Das hat *Heinz-Dietrich Wendland* (Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Gütersloh 1967, 151ff.) in vortrefflicher Weise geschildert, ohne dabei den eminent theologisch-gesellschaftlichen Auftrag der Familie abzuwerten.

Mit dieser Dynamisierung der Institution der Familie hängt engstens die von der Kirche bis jetzt so hartnäckig geführte Diskussion um die katholische Schule zusammen.

Zusammenfassung

Wenn man die päpstlichen Dokumente gesamtheitlich charakterisieren will, kann man allgemein sagen, daß die kirchliche Sozialdoktrin seit *Johannes XIII.* und besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil sich dynamischer erweist und vor allem die persönliche Verantwortung des einzelnen Christen im sozialen Leben

mehr unterstreicht. Die abstrakt dogmatische Beurteilung ist durch die psychologische Sicht gelockert. Ganz deutlich zeigt sich diese Tendenz in der Haltung der Kirche gegenüber den autochtonen Kulturen. Die Bulle *Benedikts XIV. Ex quo singulari* vom 11. 7. 1742 würde heute wohl eine andere Formulierung erhalten. Mit dieser Dynamisierung des Denkens über die Kirche in der Welt ist zugleich der Boden bereitet zum Dialog mit den evangelischen Sozialethikern, die insgesamt sich bemühen, aus der Substanz christlicher Wertvorstellung die je verschiedene geschichtliche Situation, zu der nicht nur die äußeren Umstände, sondern auch die psychologisch zu beurteilenden Verhaltensweisen gehören, zu meistern.

Die sprachliche Fassung der päpstlichen Dokumente

Es gab eine Zeit, da sowohl der Papst wie auch seine Mitarbeiter nicht nur lateinisch schrieben, sondern auch dachten. Noch *Leos XIII.* Rundschreiben sind in dieser Weise konzipiert und verfaßt worden. *Leo* selbst war übrigens bis zuletzt federführend, obwohl er in *Alessandro Volpini* einen tüchtigen Latinisten zur Hand hatte. Seine Assistenten vermochten nur mit Mühe dem klassisch gebildeten Papst zu folgen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß *Leo* den Text persönlich bis ins Detail verfolgte. Er entdeckte bei seinen Mitarbeitern sogar orthographische Fehler, ergänzte ihren Text mit logischen Übergängen usw. Die Dokumente neuerer Zeit sind dagegen teilweise nur verständlich, wenn man den Weg ihrer sprachlichen Entstehung berücksichtigt. So wurde z. B. die Enzyklika „*Divini illius magistri*“ *Pius' XI.* zuerst auf italienisch verfaßt und sogar publiziert. Ähnliches gilt von anderen Rundschreiben, wengleich deren Originalsprache erst später zum Vorschein kam und deshalb nur mit Hilfe historischer Forschung ermittelt werden kann. Der sprachliche Einfluß der französischen Bearbeiter (oder des französischen Bearbeiters) von „*Populorum progressio*“ ist zu deutlich. Das Apostolische Schreiben „*Octogesima adveniens*“ ist ohne Rückgriff auf die ursprüngliche, modernsprachige Fassung überhaupt nicht übersetzbar. Die Latinisten scheinen bei diesen modernen Rundschreiben größte Not gehabt zu haben, die lateinische Ausdrucksweise für komplizierte Vorgänge (besonders in der Wirtschaft) zu finden. Man hat manchmal sogar den Eindruck, daß sie den Sachverhalt nicht ganz begriffen und darum eine inhaltliche Umformulierung vorgenommen haben, wengleich damit nicht behauptet werden soll, die verschiedenen, übrigens durchweg geringfügigen, Abweichungen seien nur auf diesen Umstand zurückzuführen. Die im lateinischen Text vorgenommene Abschwächung mancher harter Ausdrücke des italienischen Urtextes in „*Divini illius magistri*“ könnte z. B. sogar einen politischen Hintergrund gehabt haben (nämlich den inzwischen geschlossenen Lateranvertrag).

DIE KATHOLISCHE SOZIALDOKTRIN IN DER KRISE

Die Ursachen des Streites

Bis vor kurzem, etwa noch zur Zeit der Enzyklika „Mater et Magistra“, war die Auffassung, daß es eine katholische Soziallehre gebe, sozusagen noch unbestritten, wenn man von einigen wenigen „Aufbegehren“ absieht, die jeweils nach dem Erscheinen einer Sozialenzyklika an dieser oder jener Stelle Lücken oder Mißverständnisse rügten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Geister etwas aufgeweicht. Man begann, an der Autorität des Papstes in weltlichen Dingen, wozu man auch die soziale Ordnung rechnete, zu zweifeln. Man wünschte echte theologische Rückorientierung ohne direkte Einmischung in Sachfragen. Das Buch von *André Manaranche SJ: Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Paris 1969, ist hierfür nur eines von vielen Beispielen. Man braucht sich nur die Flut von Schriften und Artikeln anzusehen, die über die Enzyklika „Humanae vitae“ erschienen sind¹. Die Geister fühlen sich plötzlich befreit. Es wäre wohl nie zu dieser Emanzipation gekommen, wenn der Papst nicht ein so heikles Thema wie Ehe und Sexualität aufgegriffen hätte.

Wer ist aber eigentlich schuld, daß es zu so etwas wie einer „offiziellen“ katholischen Sozialdoktrin gekommen ist? Gewiß haben die Päpste, fußend auf der augustinischen Konzeption der potestas indirecta, von jeher in die weltlichen Dinge eingegriffen². Im großen Format geschah dies doktrinär bezüglich der sozialen Ordnung aber erstmals in der Enzyklika „Rerum Novarum“. Und wenn man der Entstehungsgeschichte dieser Enzyklika nachgeht, dann findet man, daß eigentlich nicht *Leo XIII.* der Initiator dieses Textes ist, sondern alle jene, die ein päpstliches Wort dringend erwarteten und darum baten und die auf allen möglichen und unmöglichen Wegen versuchten, ihre Gedanken zum Zuge zu bringen³. Und diejenigen, die zum Zuge kamen, priesen ihre Ansichten unter Berufung auf

¹ Vgl. die literarischen Angaben in A. F. UTZ, Bibliographie der Sozialethik, Veröffentlichung des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität, Fribourg, Bd. VI (1967-1969).

² Vgl. hierzu das vierbändige Dokumentenwerk: ARTH. UTZ, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Aachen 1976.

³ Vgl. hierzu die instruktive Studie von H. SORGENFREI, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum Novarum“, Sammlung Politica Bd. XXV, Heidelberg 1970.

Leo XIII. als die katholische an. Wer immer seine Meinung in den päpstlichen Verlautbarungen bestätigt fand, konnte nichts Eiligeres tun, als sich auf das „kirchliche Lehramt“ zu stützen. Die anderen, die ihre sozialphilosophischen Meinungen nicht ausgedrückt fanden, mußten bescheiden zurücktreten, wenn sie nicht als unkatholisch gebrandmarkt werden wollten. Was hat man doch nicht aus dem Subsidiaritätsprinzip gemacht! Hier waren es vor allem die Liberalen, die glaubten, auch katholisch zu sein. Und wehe dem, der es wagte, von einem „Mythos des Subsidiaritätsprinzips“ zu sprechen. Und tatsächlich ist es ein Mythos. Braucht man doch viel mehr, nämlich ein umfangreiches Wertsystem, um abzuklären, wo es gültig ist und wo nicht. Man schrieb Bücher über den Personalismus der päpstlichen Doktrin, um zu beweisen, daß die personalistische Theorie etwa eines *Jacques Maritain* echte katholische Soziallehre sei. Man gab sich dabei aber nicht Rechenschaft darüber, daß der moderne Personalismus, wie ihn *Emanuel Mounier* erfunden hat, entscheidende Nuancen aufweist, die *Thomas von Aquin* nicht gekannt hat. Von der Idee der berufsständischen Ordnung wollen wir gar nicht reden. Die gleichen Leute, die diese noch bis vor kurzem zum Kern der christlichen Sozialdoktrin gerechnet haben, verteidigen heute im Schutze des Zweiten Vatikanischen Konzils die Mitbestimmung, gar nicht merkend, daß sie damit die berufsständische Ordnung in den Abstellraum versetzen, wenn nicht gar zerstören.

Kurzum, die Bedeutung, die einzelnen Aussagen der Päpste über soziale Fragen zugesprochen worden ist, ist einerseits den denkfaulen Autoritätsgläubigen, andererseits jenen Geistern zu verdanken, die nicht müde werden, für ihre Meinung einen Autoritätsbeweis des hohen kirchlichen Lehramtes geltend zu machen, welcher Richtung und sogar Weltanschauung diese letzteren auch sein mögen.

Ist aber darum das, was man eigentlich als katholische Soziallehre zu bezeichnen hat, tot? Um es gleich zu sagen: ich glaube es nicht, allerdings nur unter Zugrundelegung eines anderen Begriffes von „katholischer Sozialdoktrin“, als diejenigen ihn unterstellten, die das Glück hatten, ihre Meinung entweder in die päpstlichen Dokumente hineinmanövrieren oder sie aus ihnen herauslesen zu können. Um aus dem Gewirr von Meinung und Gegenmeinung herauszukommen, müssen wir systematisch von der Theologie des kirchlichen Lehramtes ausgehen und Schritt für Schritt über die authentisch katholische Lehre vom Gewissen und seinen Prinzipien bis zu den sozialen Normen vordringen, die Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung oder des kirchlichen Hirtenamtes sein können⁴.

⁴ Ich fasse mich hier etwas kurz und verweise auf meine Einführung zu dem genannten vierbändigen Dokumentenwerk, die abgedruckt ist in: A. F. UTZ, Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von H. B. STREITHOFEN. Stuttgart 1970, 307–327.

Das kirchliche Lehr- und Hirtenamt

In Sachen des Glaubens ist das kirchliche Lehramt zuständig. Dieser Satz soll hier unbestritten stehen, wieweil die Theologen darüber diskutieren, was nun näherhin Glaubenssache sei und was nicht. Natürlich sind in den Sachen des Glaubens auch sittlich relevante Grundwahrheiten enthalten, so zum Beispiel die Berufung der Erlösten zu einem neuen Leben. Doch ist damit noch nicht direkt das angesprochen, was man als sittliche Verhaltensweise, als sittliche Entscheidung zu benennen pflegt. Dieser Bereich fällt unter den Begriff der „Sitten“. Das kirchliche Lehramt hat sich nun auch für diesen Bereich stets als kompetent angesehen. Hinter dieser Überzeugung verbirgt sich die Auffassung, daß das christliche Gewissen nicht nur eine unmittelbare Reaktion auf Gnadeneinwirkung im einzelnen Menschen darstellt, sondern nach Prinzipien vorgeht, die allgemeine Gültigkeit haben, die eben in ihrer Allgemeingültigkeit einer „theoretischen“ Darstellung zugänglich und darum auch lehrbar sind. Das hindert natürlich nicht, daß der einzelne, wie es immer kirchliche Auffassung war, in letzter Verantwortung sein Gewissen selbst bilden und für seine Handlung selbst einstehen müsse. Daß die kirchliche Autorität sich in die Gewissensangelegenheiten der Gläubigen einmischte, wie zum Beispiel in der Inquisition, hat seinen Grund nicht etwa in einer anderen Gewissenslehre, sondern in einer rein psychologischen Tatsache. Man glaubte, mit der Theorie, daß die einmal erhaltene Gnade nur durch Untreue, also Sünde, verloren gehen könne (eine Theorie, der man die Zusage nicht verweigern kann), zugleich auch das seelische Auf und Ab des Gläubigen beurteilen zu können. Die eigene innere Erfahrung des Inquisitors wurde zum Beurteilungsmaßstab des inneren Lebens anderer gemacht.

Das Lehramt und die natürlichen sittlichen Prinzipien

Die Kirche war zu allen Zeiten der Überzeugung, daß es natürliche sittliche Normen gibt, die Allgemeingültigkeit haben und die in die christliche Existenz einbezogen werden müssen. Nimmt man ihre Allgemeingültigkeit ernst, dann wird man nicht abstreiten können, daß sie Gegenstand der Lehre sein können. Und geht man damit einig, daß die ganze natürliche Sittlichkeit in die neue Sittenwelt des Gnadenlebens aufgenommen wurde, dann wird man die Zuständigkeit der Kirche nicht abstreiten dürfen. Wie weit reicht aber der Bereich der natürlichen sittlichen Prinzipien mit Allgemeingültigkeit? Das ist die erste Frage. Und hat die Kirche dort, wo die Allgemeingültigkeit aufhört, weiterhin eine Kompetenz? Das ist die zweite Frage, die sich mehr oder weniger mit der Frage nach dem Hirtenamt der kirchlichen Autorität deckt.

Der Bereich der natürlichen sittlichen Prinzipien

Innozenz XI. hat durch das Dekret des *Sacrum Officium* vom 4. März 1679 die Ansicht des Laxismus verurteilt, wonach eine verheiratete Frau, die mit Erlaubnis ihres Gatten mit einem Fremden den Beischlaf ausübt, keinen Ehebruch begehe. Verbietet nun die in der Eheschließung versprochene Treue wesentlich eine solche Handlungsweise, oder ist das Urteil über Gut oder Schlecht einzig und allein von der jeweils verschiedenen Gewissensbildung der Ehepartner abhängig? Selbstverständlich wird man jene Ehepartner nicht der Sünde zeihen können, die aufgrund ihrer in aufrichtigem Streben nach dem Guten vollzogenen Gewissensbildung zu der durch *Innozenz* verurteilten Ansicht gekommen sind (vgl. Kulturen mit Frauenaustausch). Ist aber mit dieser Entschuldigung bereits die Frage gelöst, ob „an sich“, also abgesehen vom einzelnen Gewissensspruch, der Beischlaf außerhalb der Ehe sittlich neutral sei oder nicht? Jedenfalls empfindet zumindest ein Teil der in der heutigen Gesellschaft Lebenden oder doch ein Teil der Verheirateten, daß die geschilderte Handlungsweise objektiv nicht vertretbar sei und daß man die Menschen, die sie für vertretbar halten, in irgendeiner humanen Weise zur Einkehr bewegen sollte. Die Beispiele ließen sich häufen, in denen klar wird, daß es vom Sein her Handlungsnormen gibt, die Allgemeingültigkeit haben, wenngleich wir es gut begreifen können, daß die Erkenntnis solcher Normen von der geschichtlichen Entwicklung nicht ausgenommen ist. Die Kirche als Hüterin der Offenbarung und somit auch sämtlicher allgemeingültiger Sittennormen erachtet sich in diesen Dingen als Lehrerin der Völker.

Ob man allgemeingültige Normen annimmt, hängt wesentlich von der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung ab, das heißt von der Frage, ob man sich zur Abstraktion bekennt oder nicht. Man hat gesagt, die Kirche habe sich in dieser Hinsicht vom Aristotelismus beeinflussen lassen. Ich würde das anders formulieren. Die Kirche hat von Anfang an, ehe der Aristotelismus über sie „hereingekommen“ ist, solche Normen anerkannt. Der Aristotelismus hat aber der Theologie die philosophische Basis geschaffen, um sich wissenschaftlich mit den Fragen der Normen zu befassen. Dabei ist nur ein Mißgeschick geschehen. Die Theologen haben den Optimismus der aristotelischen Abstraktionslehre mitübernommen und Prinzipien formuliert und dem kirchlichen Lehramt bereitgestellt, die eigentlich keine fest formulierten Prinzipien sind. Sie haben übersehen, daß die von uns gestalteten Normen sehr oft der Erfahrung vorausseilende Formulierungen sind, denen also die eigentliche universale Formulierung noch fehlt. Es gibt nämlich zwei Arten von Prinzipien: univoke, das heißt immer im gleichen Sinne geltende Verhaltensnormen, die aus dem Wesen der Dinge abgelesen sind, und analoge, das heißt solche, die, wie ähnlich (!) die soziologischen Theorien, ergänzungsbedürftig

sind durch die Erfahrung⁵. Univoke Prinzipien gibt es nur wenige. Im augenblicklichen Streit um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ geht es im Grunde um die Frage, ob die kirchliche Definition der Ehe eine univoke ist oder nicht. Ganz abgesehen von allem „Drum und Dran“ in der Argumentierung der Enzyklika scheint *Paul VI.* im Einklang mit der kirchlichen Tradition die Ehe in univoker Weise zu definieren, also in der Weise, daß diese Definition für alle Ehen gilt. In der analogen Definition ist der Individualfall aber nicht schlechthin mit ausgesprochen. Die Ehe steht, wenn man ihre Definition nur als analog gültig bezeichnet, im empirischen Funktionszusammenhang mit der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Sie kann in dieser Sicht nicht als starre Institution definiert werden. Jede einzelne Ehe hätte dann ihren eigenen Sinn im Zusammenhang mit der gerade wirksamen Kultur der Gesellschaft. Die Definition der Ehe würde immer nur eine funktionale Norm des Ehelebens abgeben können, funktional im Hinblick auf die Eheleute selbst und auch auf die sozio-kulturelle Umwelt.

Von univoken Definitionen auf die konkrete Situation zu schließen ist kein schwieriges Unternehmen, weil der Einzelfall unter die Definition „subsumiert“ wird. Anders steht es um die analogen Prinzipien, die keine vollendeten Definitionen sind. Hier wird in der Anwendung auf die konkrete Situation eine ganz neue Wertschöpfung vollzogen. Man denke zum Beispiel nur an das Recht auf Arbeit, das abstrakt unbestreitbar einsichtig ist, das man aber konkret nur schwer lokalisieren kann. Es wäre wohl doch verhängnisvoll, wenn man es im heutigen Rechtsstaat in gleicher Weise in den Grundrechtskatalog aufnehmen würde wie etwa die rein negativ formulierten Freiheitsrechte. Wir kämen aus der Sozialfürsorge nicht mehr heraus. Dieser Weg ins Konkrete geht, ganz anders als bei den univoken Prinzipien, entscheidend über das Gewissen. Hat aber hier die kirchliche Obrigkeit noch mitzusprechen? Diese Frage führt uns in das Problem der hirtenamtlichen Weisungen.

Die hirtenamtlichen Weisungen

Die lehramtlichen Erklärungen und die hirtenamtlichen Weisungen sind oft nicht scharf zu trennen, da die kirchliche Obrigkeit sich bei den sittlichen Weisungen stets auf Grundtatsachen des christlichen und natürlichen Gewissens, also auf abstrakt formulierte Prinzipien beruft. Die Approbation einer Ordensregel ist dem äußeren Anschein nach zunächst eine hirtenamtliche Tätigkeit, geboren aus der Sorge um den Lebenswandel nach den evangelischen Räten. Sie enthält aber zugleich einen Lehrgehalt, insofern eine konkrete Lebensform als mit der christlichen Moral konform bezeichnet wird. Rein hirtenamtlich dagegen ist zum Bei-

⁵ Ich sage mit Absicht „ergänzungsbedürftig“, nicht verifizierungsbedürftig, wie dies für die soziologischen Theorien gilt.

spiel die Anweisung der kirchlichen Autorität an die Priester, sich von der Politik fernzuhalten, um das Evangelium nicht in Verruf zu bringen, die Mahnung *Pius' XI.* an die Katholiken von Mexiko, keine politische Partei zu gründen, die den Namen katholisch trägt, oder das ausdrückliche Verbot *Pius' IX.*, eine katholische Partei in Italien zu gründen. Erst recht gehören zum Hirtenamt die unzähligen Exkommunikationen. Um das Allgemeingültige aus den hirtenamtlichen Weisungen herauszufinden, bedarf es der Untersuchung, ob hinter der konkreten Formulierung ein allgemeingültiger Moralsatz steht, wenn ja, welchen Charakter diese Allgemeingültigkeit hat, den Sinn einer eigentlichen (univoken) Definition oder den eines jeweils entsprechend der Situation anzuwendenden Verhaltensimperativs. In den kirchlichen, die Moral und vor allem die Sozialordnung betreffenden Verlautbarungen sind die analogen Prinzipien fast durchwegs mit dem konkreten Inhalt verbunden. Ihr eigentlicher sittlicher Lehrgehalt liegt aber in der universalen Formulierung, die man erst noch suchen muß. Man wird ihn nur finden, wenn man die christliche Tradition studiert. Hätte man dies bedacht, dann hätte man die Eigentumslehre von „*Rerum Novarum*“ niemals so dogmatisiert. Und man hätte auch niemals die Lehre von der berufsständischen Ordnung in „*Quadragesimo Anno*“ zum ewig beständigen Kern der kirchlichen Sozialdoktrin erklärt. Und man wäre heute auch vorsichtiger mit der Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil hinsichtlich der Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb.

Man könnte vielleicht erklären, die kirchlichen Amtsträger sollten sich mit allgemeinen Andeutungen begnügen, so daß die Konkretisierung dem Gläubigen überlassen würde. Nun, das ist in etwa richtig. Zeit- und kulturbedingte Anschauungen würden zurücktreten. Es gäbe keine Mißverständnisse. Andererseits lebt die Kirche und mit ihr die kirchliche Leitung nicht im leeren Raum. Die Formulierungen werden also immer die Spuren der Kulturepoche tragen. Und schließlich ist es auch nicht unangebracht, wenn die kirchliche Obrigkeit aus hirtenamtlicher Sorge einige konkrete Hinweise für die praktische Verwirklichung der Normen gibt. Man braucht in diesen nicht unbedingt das Allheilmittel zu sehen. Man kann zum Beispiel ruhig darüber streiten, ob es sehr klug von *Paul VI.* war, den internationalen Entwicklungsfonds zu empfehlen. Aber immerhin ist das ein Hinweis dafür, was man vielleicht tun könnte, wenn die Umstände es erlauben.

Die Mischung von Absolutem und Konkretem, von Lehrgehalt und hirtenamtlicher Weisung, ist übrigens nicht etwa erst eine durch die Päpste geübte Gewohnheit. Wir brauchen nur das 13. Kapitel des Römerbriefes zu lesen, wo *Paulus* die Unterordnung des Christen unter die römische Staatsgewalt mit der allgemeinen Lehre verbindet, daß alle Gewalt von Gott komme. Die unzähligen Publikationen über dieses Kapitel beweisen, daß die Exegeten nichts anderes tun, als was der Theologe bezüglich der päpstlichen Verlautbarungen unternimmt oder unterneh-

men sollte, nämlich die sorgfältige Analyse des Textes nach seinem dauerhaften, überzeitlichen Lehrgehalt und nach seinem pastoralen Hinweis auf die Situation. Es liegt dem Gedanken des heiligen *Paulus* auf jeden Fall die Überzeugung zugrunde, daß die staatliche Autorität eine Schöpfung Gottes ist, die die Menschen als soziale Wesen gewollt hat, daß darum jedwede bestehende Autorität, sofern sie die von Gott gewollte staatsbildende Funktion noch ausübt, Gehorsam auch vom Christen verlangt. Welche Forderungen der bestehenden Autorität im einzelnen zu befolgen sind, ist damit nicht ausgedrückt. Es ist auch nicht gesagt, daß die bestehende Autorität einen Anspruch auf permanente Existenz habe. Wohl aber wird gelehrt, daß eine bestehende Autorität, solange sie als einzige staatsbildende Kraft wirkt, dem Chaos vorzuziehen sei, und zwar gerade im Hinblick darauf, daß Chaos auf jeden Fall von Gott nicht gewollt sein könne. *Paulus* hat nun im imperialistischen Rom für seine Zeit noch die einzig wirksame Staatsmacht erkannt und darum den Christen empfohlen, diese Ordnung nicht durch Chaos zu ersetzen. Im gleichen Sinne sind die Ermahnungen der Päpste, vor allem *Pius IX.* und *Leos XIII.* zu verstehen, in denen dem Christen unter Hinweis auf Röm 13 nahegelegt wurde, der damaligen Staatsgewalt den Gehorsam nicht zu kündigen.

Das moralische Gewicht der hirtenamtlichen Weisungen

Bei hirtenamtlichen Weisungen handelt es sich, wie gezeigt, um konkrete sittliche Urteile über gut, böse, lobenswert oder weniger ratsam im Hinblick auf Zustände und Handlungsweisen. Entscheidend für die Auslegung solcher Urteile ist nicht nur die allgemeine Definition sittlicher Prinzipien, sondern vor allem die Erkenntnis, aus welchen Assoziationen, aus welcher konkreten Sachkenntnis die Urteile gefällt wurden und ob diese konkrete Sachkenntnis für die Formulierung wesentlich ist. Wie bereits dargelegt, gibt es konkrete sittliche Urteile (univoke Prinzipien), die nichts anderes als eine reine Subsumtion des Konkreten unter das Allgemeine sind (vgl. Unauflöslichkeit der Ehe). Dagegen lassen sich die vielen analogen Prinzipien nur mit Vorbehalt formulieren und nur mit noch größerer Vorsicht mit einem konkreten Inhalt füllen. In ihrer konkreten Gestalt stehen sie in einer geschichtlichen Umwelt und in der geschichtlichen Bewegung. Gewiß darf der Katholik voraussetzen, daß der Papst die geschichtliche Wirklichkeit nach gutem Gewissen zur Kenntnis genommen hat. Soweit er nur negativ oder repressiv über einen unhaltbaren sozialen Zustand urteilt, genügt die Untersuchung, ob er ausreichend über die geschichtliche Lage informiert war. Wenn er aber positiv Wege zur Abhilfe weist, dann wird der Leser die Freiheit haben, aus konkreter Sachkenntnis die Empfehlungen oder Hinweise kritisch zu überdenken und neu mit den universalen Prinzipien des christlichen Menschenbildes zu konfrontieren.

Sein eigenes Urteil über die konkreten Vorschläge des Papstes vermag er zu festigen, indem er sich dem geschichtlichen Studium hingibt, wer dem Papst die Sachkenntnis vermittelt hat, das heißt aus welchen Quellen er sie geschöpft hat. Typisch ist in dieser Hinsicht die Entwicklung des Gedankens der berufsständischen Ordnung in den päpstlichen Dokumenten. Diese nun hier in ihren Einzelheiten wiederzugeben, würde zu weit führen. Ein vielleicht noch instruktiveres Beispiel der Verquickung zwischen allgemeingültigem sittlichen Prinzip und konkreter, geschichtlicher Ausgestaltung ist die Art und Weise, wie man die Integration der individuellen Freiheit in die rechtliche Verfassung der Gesellschaft formuliert hat. Freiheit war zu allen Zeiten nur als Freiheit zum Guten verstanden worden. Für *Pius IX.* und *Leo XIII.* konnte die pluralistische Freiheit, die ein Freiheitsbewußtsein in der geschichtlichen Entwicklung darstellt, kein Ordnungsprinzip darstellen, weil die Freiheitsbewegung von damals sich ausgesprochen antikirchlich gebärdete und mehr Libertinismus als aufbauende Freiheit war. Darum die Betonung der „geführten“ Freiheit. *Johannes XXIII.* hat sich nun bemüht, seine geschichtliche Umwelt als „Zeichen der Zeit“ (*Pacem in Terris*) zu studieren. Die Vorstellung eines idealen Gemeinwohls, das in der alten Ordnung, wo die Kirche als allgemeine Lehrerin der sittlichen Ordnung anerkannt war, als pädagogisches Leitbild galt, wird für die Praxis grundsätzlich verlassen. Die Norm der Gesellschaftsordnung wird für die geschichtliche Entwicklung geöffnet. Damit wurde aber auch der einzelne Katholik für seine eigene Bewertung der geschichtlichen Situation frei gemacht.

Die hirtenamtlichen Weisungen erhalten nun ihr Gewicht zu einem beträchtlichen Teil aus dem Gewissensurteil des besonnenen Katholiken. Natürlich ist damit der Katholik der Pflicht, den hirtenamtlichen Weisungen Respekt zu zollen, nicht enthoben. Immerhin kann er in allen Fragen, die nur im engen Kontakt mit dem Zeitbewußtsein gelöst werden können, sein persönliches Geschichtsverständnis stärker wirken lassen als der Katholik vor einigen Jahrzehnten, der die hirtenamtlichen Weisungen allzu sehr als Äußerungen höchster kirchlicher Lehrautorität ansah.

Was hier über das Verhältnis von lehramtlicher Erklärung und hirtenamtlicher Weisung gesagt wurde, wird durch die Anmerkung bestätigt, die in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute dem Titel der Konstitution beigelegt ist (zu Nr. IV, 547).

Die unveränderliche Basis der kirchlichen Sozialdoktrin

Hinter den mannigfaltigen, dem eiligen Leser leicht als wechselvoll erscheinenden Äußerungen der kirchlichen Amtsträger zu gesellschaftlichen Fragen steht eindeutig das unwandelbare Bild des christlichen Menschen, also eine anthropologische Wertvorstellung. *Johannes Messner* hat in dieser Wahrheits- und Wertüberzeugung sieben Grundsätze entdeckt: 1. die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 2. das Gewissen des Menschen als natürliches Organ zur Erkenntnis sittlicher Grundsätze, 3. die soziale Natur des Menschen, 4. die Geschichtlichkeit des Menschen und die daraus sich ergebende Verantwortung für den Kulturfortschritt der Menschheit, 5. die Gebrochenheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde, 6. der Auftrag Gottes an den Menschen, das Schöpfungswerk Gottes durch Zeugung von Nachkommenschaft und durch Kultivierung der Erde fortzusetzen, 7. die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben in Gott⁶.

An sich ist dieses Menschenbild zunächst nichts anderes als eine Wertvorstellung von der Würde des Menschen. Als solches kann es unmittelbar noch nicht Ausdruck und Bestimmung der Gerechtigkeit sein, die beim Aufbau der Gesellschaft als Norm zu dienen hat. Die Wertvorstellung tritt erst dort als rechtliche Norm auf, wo die Menschen im Anblick dieses Menschenbildes ihre zwischenmenschlichen Beziehungen konkret zu regeln haben. Zu den von *Joh. Messner* vorgetragenen Gesichtspunkten muß man hinzudenken, daß der Auftrag, die Welt zu kultivieren, als ein Gemeinschaftsauftrag an die gesamte Menschheit erfolgte. Es handelt sich also um einen Kollektivauftrag. Diesen im einzelnen zu bestimmen ist Aufgabe der menschlichen Vernunft, von der die christliche Lehre vom Menschen überzeugt ist, daß sie gemeinsame Normen zu erarbeiten imstande ist. In der Erstellung geschichtlich gültiger, gemeinsamer konkreter Normen erfolgt die Regelung der rechtlichen Beziehungen der Menschen untereinander. Das universal gültige Menschenbild mit dem universal gültigen Kollektivauftrag Gottes an die Menschheit ist immerhin ein unwandelbarer Richtpunkt in der Erarbeitung eines Gesellschaftssystems. So schwer es sein mag, die konkrete, diesem Menschenbild entsprechende Rechtsnorm zu finden, so einfach ist es aber, bestimmte Gesellschaftsordnungen und konkrete Umstände als nicht entsprechend zu bezeichnen dort, wo evidente Unmenschlichkeiten vorliegen. Allerdings muß man, um dem Begriff der Gerechtigkeit bzw. der Ungerechtigkeit zu genügen, zugleich feststellen können, daß menschliche Fehlleitungen oder Nachlässigkeiten vorliegen, welche diesen menschenunwürdigen Zustand hervorgerufen haben. In solchen klaren Fällen hat die Kirche, wie die Bullen *Pauls III.*, *Urbans VIII.* und *Benedikts XIV.* und viele

⁶ JOH. MESSNER, *Populorum Progressio*: Wende in der christlichen Soziallehre, in: *Gesellschaft und Politik*. Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform, Neue Folge 4 (1968) 22 f.

andere Dokumente bezüglich der Behandlung der Eingeborenen in den Kolonialländern beweisen, die Schuldigen mit allen ihr zur Verfügung stehenden Sanktionen zurechtgewiesen.

Daß sich die Kirche zunächst nicht an die Berechtigten (Sklaven), sondern an die Verpflichteten wandte, ist durch den pastoralen Auftrag, der an sie ergangen ist, begründet, den Menschen das ewige Gesetz Gottes und die Normen der Heilslehre zu predigen. Der Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung, innerhalb welcher jeder seine Rechtsansprüche gegenüber der Mitwelt geltend macht, wird erst in dem Augenblick möglich, wo der Gedanke der Vergeltung im Jenseits zugunsten der innerweltlichen Kompensation zurückgestellt wird. Der Entwurf einer solchen Gesellschaftsordnung überschreitet aber bereits die Grenzen der unabänderlichen Normenwelt, da er notwendigerweise immer geschichtsbedingt ist. Daher das langsame Hintasten des kirchlichen Lehramtes zur Demokratie hin, allgemein ausgedrückt: darum das konservative Denken und die Vorsicht in der Umgestaltung der sozialen Strukturen.

Werfen wir im folgenden nur noch einen kurzen Blick auf das Strukturdenken des kirchlichen Lehramtes bezüglich des sozialen und wirtschaftlichen Sektors.

Die sozialen und wirtschaftlichen Institutionen in der kirchlichen Soziallehre

Die Vorstellung von der Gesellschaft als einem Organismus hat bis zu *Pius XII.* die kirchliche Soziallehre bestimmt. Zum Teil wurde der Organismus nicht nur im Sinne der sozialen Struktur, sondern auch der Machtstruktur (Ständestaat) verstanden. Die Idee der berufsständischen Ordnung, von der bereits die Rede war, ist aus der Organismusidee geboren. Selbst der Unterschied zwischen arm und reich wurde im Lichte der als naturnotwendig betrachteten Standesunterschiede gesehen (vgl. *Pius IX.*, *Nostis et Nobiscum* vom 8. 12. 1849). Die entschiedene Hinwendung zur These von der berechtigten Geltendmachung der Interessen, wie sie bei *Johannes XXIII.* vollzogen wurde, ließ jegliches Standesdenken hinter sich zurück. Die Befürwortung der Dynamik allen gesellschaftlichen Lebens, wie sie bei *Johannes XXIII.* und anschließend im Zweiten Vatikanischen Konzil offensichtlich ist, darf wohl als Abschied von Idealstrukturen gedeutet werden. Dennoch kann man kaum davon sprechen, daß nun die soziologische Theorie, wonach sich das Gesellschaftsleben in dauernden Konflikten bewege (Konflikttheorie), gutgeheißen worden sei. Durch alle kirchlichen Verlautbarungen zieht sich wie ein roter Faden die Idee des Gemeinwohls, das als echter Integrationswert verstanden wird. Damit ist jeder Dynamik ein einheitliches Ziel gesetzt, das nicht durch Macht und Gegenmacht verwirklicht werden kann. Die Idee der Integration, folgend aus dem Kollektivauftrag Gottes an die ganze Menschheit, ist jeweils im gegebenen Augen-

blick im Sinne einer auf der geschichtlichen Wirklichkeit aufbauenden Zielvorstellung in gemeinsamer, zwar die Interessen berücksichtigender, diese aber in letzter Entscheidung zurückstellender Vereinbarungen zu konkretisieren. Allerdings öffnet das Zweite Vatikanische Konzil doch wieder die Türe zur Auseinandersetzung mit Hilfe von Macht durch seine ausdrückliche Anerkennung des Streiks als „letzten Hilfsmittels“ in der Durchsetzung gerechter Ansprüche der Arbeiter (Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt dieser Zeit“, 68). Im Zusammenhang mit dem Gedanken an solche „letzte Hilfsmittel“ steht die neuerdings, namentlich auf protestantischer Seite, geführte theologische Diskussion über die „Revolution“. Die Äußerung des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich des Streiks dürfte geschichtlicher Natur sein. Es ist sehr gut möglich und sogar wahrscheinlich, daß sich im Laufe der Entwicklung die Idee der sozialen Revolution leerläuft und man sich der in der ganzen christlichen Tradition vorherrschenden Idee der Integration erinnert.

Als fundamentale wirtschaftsrechtliche Institution wurde das Privateigentum bezeichnet, so vorab von *Pius IX.* und im Anschluß an ihn, und zwar noch akzentuierter von *Leo XIII.* *Pius XII.* zählt als Lebensgrundlagen des Menschen folgende naturrechtliche Institutionen auf: „Familie, Eigentum, Beruf, Gemeinschaft, Staat“⁷. Das Privateigentum auf die Ebene von Familie und Staat zu stellen, ist ein gewagtes Unternehmen. Es ist nur verständlich, wenn man Kenntnis von der geistesgeschichtlichen Abhängigkeit der Eigentumslehre *Leos XIII.* nimmt⁸. Hinter der Lehre vom Privateigentum steht als zeitlich übergreifender Gedanke: Ordnung der materiellen Güter im Sinne ihrer besten Verwaltung zum Nutzen aller und zugleich zur friedvollen Ordnung unter Menschen, die durch die Erbsünde mit einer unvermeidlichen Vorliebe für ihr eigenes Ich belastet sind.

In neuerer Zeit versuchen gewisse Theologen sogar das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht des Arbeiters im Betrieb zu einem Strukturgedanken der kirchlichen Soziallehre zu machen. Wenn man bedenkt, daß ihre Definition vom Betrieb rein empirischer Natur ist, erkennt man leicht die Unsinnigkeit solcher Interpretation. Selbst wenn sich das Zweite Vatikanische Konzil für das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht ausgesprochen hätte, könnte man nicht von einem Lehrstück der kirchlichen Sozialdoktrin sprechen.

⁷ Vgl. A. F. UTZ und J. F. GRONER, Soziale Summe Pius' XII, Fribourg 1961, Nr. 6385.

⁸ Vgl. hierzu die bereits zitierte Studie von H. SORGENFREI.

Ehe und Familie als naturrechtliche Institution

Bezüglich der Ehe ist die kirchliche Stellungnahme wohl am einheitlichsten. In allen Dokumenten wird sie als unauflösliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau (Monogamie) auf Lebzeiten verstanden. Auch bezüglich des Ehezwecks hat sich nichts geändert, wie die Enzyklika „*Humanae vitae*“ darlegt. Auf diesen Punkt näher einzugehen, verbietet die Beschränkung des Raumes, der mir hier zur Verfügung steht⁹.

In der Auffassung von der Ehe ist zutiefst die in den kirchlichen Dokumenten nie verstummende Hochschätzung der Familie begründet. Die Struktur der Familie wird immer von der Ehe her gesehen, nicht umgekehrt, wie man gelegentlich liest, in dem Sinne, als ob die Ehe von der sozialen Struktur der Familie her bestimmt würde. Allerdings fehlt in den päpstlichen Dokumenten immer noch eine eigentliche Definition der Familie.

Gibt es also eine katholische Sozialdoktrin?

Ja, es gibt sie. Sie besteht in einer umfassenden Lehre von Werten, die als Kollektivauftrag Gottes an die Welt gelten. Diese Werte sind in der menschlichen Natur als dem Ebenbild Gottes enthalten. Zugleich ist in dem Menschenbild das geschichtliche Schicksal der Menschheit enthalten, deren Fall und deren Erlösung. Es handelt sich also nicht nur um ein abstraktes Normensystem, sondern ebenfalls um eine universale empirische Erkenntnis über die Grundverhaltensweisen des Menschen: das Gewissen, seine naturhafte Veranlagung, seine Verzerrung durch die Sünde, die Einstellung des Menschen zum Guten und zum Bösen, daraus folgend die Notwendigkeit zum Kompromiß, die Unmöglichkeit perfekter Lösungen.

Die Aktionsprinzipien (Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip), sofern man ihnen die Qualifizierung „katholisch“ beigibt, stehen im Dienst des christlichen Menschenbildes, sind also ohne die umfassende Wertlehre nicht anwendbar. Sie sind weit entfernt von dem, was man sonst in der Wirtschaftswissenschaft und in der politischen Wissenschaft als Spielregeln ansieht. Diese sind wertneutral gedacht und sind reine Techniken, etwa im Sinne der Methodologie von *K. Popper*¹⁰. Die katholische Sozialdoktrin kann auch diesen wertneutralen Prinzipien einen Platz anweisen, dort nämlich, wo die pluralistische Gesellschaft die einzige haltbare Form der Ordnung darstellt.

⁹ Die neueste Literatur zu diesem Thema habe ich besprochen in: *Bibliographie der Sozialethik* Bd. VI, Freiburg i. Br. 1970.

¹⁰ Vgl. hierzu: *P. P. MÜLLER-SCHMID*, *Die philosophischen Grundlagen der Theorie der „Offenen Gesellschaft“*, zu *K. R. POPPERS* Philosophie des kritischen Rationalismus. Sammlung Politeia Bd. XXIV, Heidelberg 1970.

Bezüglich der sozialen Strukturen vermag die katholische Sozialdoktrin im Sinne einer die Zeiten umspannenden Lehre als Institutionen nur die Ehe, die Familie und den Staat zu nominieren. Das Privateigentum steht nicht auf der gleichen Ebene wie die genannten Institutionen. Es ergibt sich als Forderung, jene rechtliche Ordnung der Güterproduktion und Güterverteilung zu erstellen, welche im Hinblick auf die zwiespältige Verhaltensweise des Menschen im Umgang mit den Gütern (wozu auch die Arbeit gehört) die bestmögliche Nutzung der Güter und zugleich deren gerechte Verteilung, wie auch die Friedensordnung in der Gesellschaft garantiert. Wenn man das Privateigentum als „Institution des Naturrechtes“ bezeichnen will, dann nur im Sinne eines allgemein gültigen Imperativs, die Struktur zu suchen, die die genannten Bedingungen erfüllt.

Die Anwendung der christlichen Sozialdoktrin auf die konkreten Verhältnisse überschreitet bereits die Grenzen der Doktrin im strengen Sinne. Hier ist vielseitige Sachkenntnis erforderlich, die aber zugleich gepaart sein muß mit einem entsprechend der Doktrin erfahrenen Gewissen. Fertige Aktionsschemen darf der Sachkundige von der christlichen Sozialdoktrin nicht erwarten. Leider ist er meistens selbst nicht genügend „trainiert“. Er wird sich also mit denen verständigen müssen, welche erstens um die Doktrin ausgiebig wissen und zweitens ein an dieser Doktrin gebildetes Wertempfinden besitzen. Die Kritik an der katholischen Sozialdoktrin, vor allem der Ruf, sie habe sich überlebt, ist in dem Irrtum begründet, der die praktischen Hinweise der Päpste mit dem doktrinären Gehalt vermischt.

Beachtenswert für die Anwendung der katholischen Sozialdoktrin ist vor allem die Erkenntnis, daß die praktische Formulierung keineswegs ein Abklatsch der Doktrin zu sein braucht. Bei aller Anerkennung der Unauflöslichkeit der Ehe kann der gewissenhafte Katholik sich für die zivilrechtliche Ehescheidung einsetzen. Und wenn man der Überzeugung wäre, daß die Autorität des Mannes in Ehe und Familie ein Stück der christlichen Familienlehre wäre (was sehr zweifelhaft ist), dann könnte man sich dennoch für eine völlige Gleichstellung von Mann und Frau im Zivilrecht einsetzen. Man bedenke, daß die katholische Sozialdoktrin nicht nur eine schlichte Wertlehre ist, sondern eine Wertlehre im Sinne eines Kollektivauftrages der wirksamen Ordnung. Sobald es aber um die Bestimmung der Wirksamkeit der Ordnung geht, begibt man sich außerhalb des doktrinären Sektors. Die Weisungen der kirchlichen Amtsträger im Hinblick auf rechtspolitische Fragen sind darum nicht so gewichtig wie ihre doktrinäre Aufklärung.

DIE ANTWORT DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE AUF DIE VERSCHIEDENEN FORMULIERUNGEN DER FREIHEITSIDEE

1. Praeliminaria zum Verständnis der päpstlichen Verlautbarungen

Grundsätzliches zum Lehramt der Kirche in sittlichen Fragen

Die Kirche ist überzeugt, daß das Gewissen auf die Wahrheit ausgerichtet ist. Bei aller Anerkennung des irrigen Gewissens als gültiger individueller Norm hält sie daran fest, daß das Gewissen eine naturhafte Veranlagung der praktischen Vernunft ist, die Wahrheit zu erkennen und spontan zur Verwirklichung zu befehlen. Nur von daher berechtigt sich der Ausdruck „irriges Gewissen“. Durch die ganze Tradition zieht sich auch der Gedanke, daß das natürliche und das übernatürliche Gewissen eine einzige Instanz sind, im konkreten Fall den Imperativ auszusprechen. Die Kirche hat auch immer daran festgehalten, daß unser Gewissen nicht nur nach Art einer spontanen Reaktion auf eine konkrete Situation handelt, sondern, wenngleich unmerklich, logisch in abstraktiven Etappen vorgeht vom Allgemeinen zum Konkreten. Daher die klare Ablehnung der Situationsethik. Die aristotelische Abstraktionslehre bot ihr ein willkommenes wissenschaftliches Instrument, den logischen Prozeß vom Allgemeinen zum Konkreten darzustellen. Man mag sonst von der Übernahme einzelner Elemente der aristotelischen Philosophie halten, was man will, es ist unleugbar, daß die Kirche auf die Lehre von der abstraktiven Erkenntnis nicht verzichten kann; sie verlöre sonst jede Möglichkeit, moralische Normen lehrhaft vorzutragen.

Nun ist allerdings zu beachten, daß die allgemeinen Formulierungen von Handlungsnormen in zweifacher Weise möglich sind: univok und analog. Beide sind negativ und positiv formulierbar.

Univok gültige Handlungsimperative gibt es nur wenige. Sie sind dort möglich, wo eine klare ontologische, also theoretische Wahrheitsaussage impliziert ist. Z. B. wird die Unauflöslichkeit der Ehe von der Kirche als univok gültige Formulierung aufgefaßt. Die Kirche entnimmt diese praktische Erkenntnis dem Bild des Menschen als wesentlich geschlechtlich differenzierter Person. Ebenso ist die negative Formulierung, daß die Sklaverei immer und überall der menschlichen Natur widerspricht, eine univoke Aussage. Die Sklaverei widerspricht außerdem

der christlichen Moral, gemäß welcher der Christ seinen Mitmenschen als Bruder behandeln soll.

Dagegen ist die positive Formulierung, daß der Mensch gesellschaftlich frei sein müsse, bereits eine analog gültige Forderung. Denn Freiheit gibt es in sehr verschiedener Ausprägung. Sie reicht von der privaten Meinungs- und Glaubensfreiheit bis zur staatlich unkontrollierten Pressefreiheit, um nur einen Bereich der Freiheit zu nennen. Der umfassende Reichtum dessen, was alles unter dem Imperativ „Freiheit“ gefaßt werden kann, ist nur durch die Kenntnis aller konkreten Situationen, in denen Freiheit des Menschen reklamiert werden könnte, beschreibbar. Die demokratische Freiheit ist nicht für jedes Volk in jeder Situation angezeigt. Man muß also in concreto eine sorgfältige Abwägung der verschiedenen implizierten Werte vornehmen. Dabei ist zu beachten, daß die Freiheit grundsätzlich an sittliche Werte gebunden ist. Gesellschaftliche Freiheit im Sinn des demokratischen Pluralismus ist nur dort vertretbar, wo feststeht, daß sie den sozialen Frieden besser garantiert als eine bestimmte autoritäre Führung. Diese Gesichtspunkte sind in der Auslegung der päpstlichen Verlautbarungen über die Pressefreiheit von grundlegender Wichtigkeit, wie wir sehen werden.

Die Nicht-Beachtung der Analogie in den Formulierungen von sittlichen Handlungsprinzipien führte und führt zu essentialistischen Formulierungen, die den Eindruck von unikoven, d.h. überall und zu allen Zeiten gleich gültigen Normen machen. Hier liegt das Mißverständnis vieler katholischer Theologen bezüglich der naturrechtlichen Prinzipien. Die sogenannte Krise des Naturrechts hätte nicht zu kommen brauchen, die Konfusion, die die heutige Diskussion über das Naturrecht beherrscht, hätte vermieden werden können, wenn man sich gründlicher mit der Geschichte der Abstraktionslehre befaßt hätte. Man hätte dann festgestellt, daß nicht nur die essentialistisch eingestellten Theologen am Mißverständnis bezüglich des Naturrechts schuld sind, sondern noch viel mehr die nicht-theologischen Rationalisten.

Weil die analogen Prinzipien immer die Nuancen konkreter Variablen enthalten, muß der Interpret päpstlicher Verlautbarungen genau analysieren, welches der *harte Kern* der jeweiligen Aussage ist. Diesen in den Griff zu bekommen, ist ein sehr schwieriges Unternehmen. Analoge Erkenntnis ist zwar echte universale Erkenntnis (im Gegensatz zur nur hypothetisch gültigen Theorie der empirischen Wissenschaften, vor allem der Soziologie), jedoch ist das Universale in der analogen Erkenntnis nicht ganz abstrahierbar vom Konkreten. Das Konkrete ist aber nun einmal in unendlich vielfältiger Weise möglich. So klebt an jeder Formulierung von analog universalen Prinzipien immer ein Stück beschränkter Erfahrung. Weil das analoge Universale nicht in sich definierbar ist, macht seine im zeitlichen Kleid erscheinende Formulierung den Eindruck des Veränderlichen, des völlig Begrenz-

ten, des nicht mehr Anwendbaren. Diese Tatsache muß grundsätzlich zur Kenntnis genommen werden. Auch kirchlich autoritäre Formulierungen können nicht anders als in dieser unvollkommenen Weise vorgenommen werden. Eine Ausnahme machen nur die univok gültigen Normen. Deren sind es aber in der Moral, wie gesagt, sehr wenige.

Ferner ist ein weiterer Umstand zu berücksichtigen, was die Interpretation kirchlicher Äußerungen angeht. Da das kirchliche Lehramt in moralischen Fragen durchweg bestimmte sittliche Situationen anvisiert, formuliert es die Prinzipien im Hinblick auf die Lösung anstehender konkreter Fragen. Wenngleich es sich bemüht, im Sinne des logischen Prozesses vom Universalen zum Konkreten vorzugehen, weist die einzelne Formulierung doch ein sehr zeitgeschichtliches Kolorit auf. Die Idee der berufsständischen Ordnung, die in „*Quadragesimo anno*“ als Lösung der Klassenkonflikte zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern dargestellt wird, ist nichts anderes als die zeitlich begrenzte Formulierung des Grundprinzips, daß in der Gesellschaft irgendwo der Konflikt beendet werden und es zur Kooperation aller am gleichen Ziel kommen muß, daß Klassenkämpfe nicht die Endlösung des sozialen Problems sein können. Dem widerspricht auch das Zweite Vatikanum nicht, wenn es den Arbeitnehmern den Streik „als letztes Heilmittel“ zur Verteidigung der eigenen Rechte zubilligt¹. Denn es fährt unmittelbar weiter: „Sobald als möglich müssen jedoch Wege zur Verhandlung und zur Wiederaufnahme von Einigungsgesprächen gesucht werden“. Im übrigen ist zu bedauern, daß das Konzil sich nicht eingehender zu diesem Kampfmittel geäußert hat.

Man sollte sich davor hüten, ohne eingehende Analyse Papsttexte zu sozialen Problemen zu zitieren. Unter denjenigen, die heute gegen die Soziallehre der Kirche agitieren, befinden sich viele, die sich früher nicht genug tun konnten, sich für ihre persönliche Meinung auf päpstliche Verlautbarungen zu berufen.

Zu berücksichtigen ist wohl auch, daß die Kirche sehr oft pastorale Anweisungen gibt, die mit Unfehlbarkeit nichts zu tun haben². Der Katholik muß sie aber mit Respekt beachten und sie sorgsam analysieren im Bewußtsein, daß das individuelle Gewissen leicht Irrungen unterliegt, während das kirchliche Lehramt immerhin für sich den Anspruch geltend machen kann, in der besonderen Obhut des Hl. Geistes zu stehen. Hätte man alle diese Dinge mehr beachtet, man hätte sich z. B. über die Enzyklika „*Humanae vitae*“ mit größerer Gelassenheit, mit intensiverer Sachlichkeit und auch mit größerem Respekt geäußert.

¹ *Gaudium et spes*, Nr. 68. Randnummer IV 788 in der in Fußnote 2 zitierten Dokumentensammlung.

² Vgl. hierzu meine Einführung zur Dokumentensammlung: A. UTZ, *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles, Documents pontificaux du XVème au XXème siècle (Textes originaux et traductions)*, Fribourg – Paris 1973. Deutsche Ausgabe: A. UTZ und B. VON GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)*, Aachen – Köln 1976.

Hat man einmal den harten Kern erkannt, der in den verschiedenen kirchlichen Verlautbarungen auf verschiedene Weise formuliert worden ist, dann wird man feststellen, daß es wirklich eine katholische Sozialdoktrin gibt. Im harten Kern sind Wahrheiten enthalten, von denen aus man nicht zu jeder beliebigen Schlußfolgerung gelangen kann. Es ist eine klare Wertorientierung angezeigt, die es in den gegebenen konkreten Verhältnissen neu zu formulieren gilt und die man nicht aus dem Auge verlieren darf. Man wird z.B. aus dem transzendent begründeten Freiheitsbegriff, wie er immer wieder in der kirchlichen Lehre durchdringt, nicht folgern können, das kommunistische Wirtschaftssystem sei genauso mit der kirchlichen Soziallehre vereinbar wie das Wirtschaftssystem mit privatem Eigentumsrecht im Konsum- und im Produktionssektor. Eine andere Frage ist, wo und wie in der einzelnen Wirtschaftsgesellschaft das Privateigentum als Instrument der Wirtschaftsordnung eingesetzt werden muß. Tendenziell aber liegt im transzendent begründeten Freiheitsbegriff eine Wirtschaftsordnung beschlossen, die weitmöglichst die personale, mit eigenem Risiko verbundene Verantwortung begünstigt.

Im folgenden sollen nun zur Aufhellung des Gesagten drei Grundgedanken dargelegt werden, die in der wissenschaftlichen Analyse päpstlicher Verlautbarungen zu sozialen Problemen besonders zu beachten sind.

*Drei wichtige Gesichtspunkte
in der Auslegung päpstlicher Verlautbarungen zu sozialen Fragen*

1. Die Kirche wendet sich jeweils gegen bestimmte, geschichtlich bedingte Thesen, die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre widersprechen. In diesen Thesen mag vielleicht der eine oder andere Gesichtspunkt seine Berechtigung haben. Das kirchliche Lehramt greift aber in seiner Antwort die grundsätzlichen, die Sittenordnung betreffenden Argumente des Gegners heraus und entzieht ihm damit den Boden für die übrigen Behauptungen. So macht es den Anschein, als ob die gegnerische These in allen ihren Einzelheiten, mit allen ihren Nuancen verworfen würde. Tatsächlich wird sie mit allen Nuancen verworfen, aber eben in dem geschichtlich bedingten Zusammenhang. Ein typisches Beispiel hierfür dürfte die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zum Kommunismus und Sozialismus sein. Bereits am 9. November 1846, also schon zwei Jahre vor dem Erscheinen des kommunistischen Manifestes von *Karl Marx* hat *Pius IX.* in seiner Enzyklika „*Qui pluribus*“³ und ein Jahr nach dem Erscheinen des Manifestes am 8. Dezember 1849

³ Vgl. den Text in A. UTZ, *La doctrine sociale de l'Église* und in A. UTZ – B. VON GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin* . . . Nr. II 25. Ich zitiere im folgenden stets nach diesen beiden Ausgaben. Die Randnummern sind in beiden Ausgaben die gleichen.

in der Enzyklika „*Nostis et Nobiscum*“⁴ auf die religiösen und sittlichen Hintergründe des Kommunismus und Sozialismus hingewiesen. Die Religion galt *Marx* als eine erbärmliche Verbrämung der sozialen Problematik, darum als Opium für das Volk. Die Abschaffung des Privateigentums war mit Argumenten begründet, die deutlich zeigen, daß der Marxismus eigentlich ein Ersatz für die Religion sein sollte, d. h. daß er selbst den Platz der Religion einnehme. Eine religiös begründete sittliche Ordnung bedeutet ihm heute noch soviel wie Entfremdung des Menschen von sich selbst. Der marxistische Kommunismus bedeutet die ruinöse Gegenthese gegen die kirchliche Auffassung von Moral, Ehe und Familie. Die Antwort *Pius IX.* konnte darum nur in einer umfassenden und radikalen Ablehnung der gesamten Ordnungsvorstellung des Kommunismus bestehen. Das rein wirtschaftsethische Problem, ob es eine kommunistische Wirtschaftsordnung geben kann, in welcher die christliche Sittenlehre und vor allem die Rechte der Religion unberührt bleiben, stand nicht zur Debatte. In etwa klingt allerdings diese Frage an, wenn *Pius IX.* auf das personale Recht auf privates Eigentum hinweist. Dieser Hinweis darf nicht unbeachtet bleiben. Damit hat der Papst ein Argument gegen den Kommunismus vorgebracht, das auch ohne unmittelbare Beziehung zur Frage nach Religion und sittlichen Normen Bestand hat. Es ist aber ein noch ganz abstrakt gehaltenes Argument, das noch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit konkreten Problemen der Wirtschaftsordnung gebracht ist.

2. Das kirchliche Lehramt spricht naturgemäß im Hinblick auf den konkreten Entwicklungsstand der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Problematik. Wenngleich es unter den kirchlichen Dokumenten ausgesprochen philosophische und theologische Traktate und allgemeingültige Aussagen zu wirtschaftlichen und sozialen Problemen gibt, so sind die Äußerungen zu wirtschaftlichen, sozialen und vor allem politischen Fragen durchweg von zeitlich bedingten Assoziationen begleitet. Als Beispiel mögen die Äußerungen über das Privateigentum und über die Demokratie dienen.

Leos XIII. Argument zugunsten des Privateigentums fußte im Kern auf dem Recht des einzelnen Menschen, sein eigenes Geschick soweit als möglich selbst zu bestimmen und sich dazu auch die wirtschaftliche Existenz zu sichern, eine Existenz, die weitestmöglich durch das individuelle Recht der Disposition über materielle Güter und nicht durch schwankende und wechselnde staatliche Regelungen abgesichert ist. Dieser doktrinale Kern erhält aber eine zeitlich sehr begrenzte Verpackung, so daß es den Anschein erweckt, als ob sich die Eigentumslehre der Kirche mit der handwerklichen, mittelständischen Produktionsweise verbände. Das private Eigentum wird, wie es verständlich ist, noch nicht im Lichte

⁴ A. UTZ, *La doctrine sociale de l'Église*, A. UTZ – B. VON GALLEN, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. I 1ff.

der schleichenden, erst recht nicht der galoppierenden Inflation gesehen. Man konnte noch nicht erkennen, daß die Alterssicherung besser durch einen Eigentumsanspruch auf eine soziale Altersrente als durch Besitz von Gütern verwirklicht werden könnte.⁵

Auch ist die Knappheit des Bodens und die damit zusammenhängende, eine starke staatliche Intervention erfordernde Raumplanung noch nicht in Sicht. Es ist lediglich davon die Rede, daß der Boden nicht von einzelnen zu ausschließlich individuellen Zwecken okkupiert werden darf, sondern wie jegliches Privateigentum einen gesamtgesellschaftlichen Zweck zu erfüllen habe.

Noch deutlicher wird die geschichtliche Verflochtenheit päpstlicher Verlautbarungen in der Einschätzung der Demokratie. Die Gesellschaft, an die sich das kirchliche Lehramt wandte, war nicht die Gesellschaft der politisch reifen Bürger. Die Massenbewegungen, wie sie sich in den Revolutionen äußerten, waren nicht dazu angetan, der breiten Masse das Vertrauen des Selfgovernment zu schenken. Die Furcht vor Chaos überwog bei weitem die Vorstellung, die Völker könnten in Ruhe und Ordnung die öffentlichen Geschäfte auf demokratischem Weg betreiben. Die kirchliche Organisation, die wesentlich hierarchisch ist und keine uneingeschränkte Wertbildung von unten nach oben zuläßt, schloß den Gedanken aus, daß die sittliche Ordnung demokratisch abgesichert werden könnte. Man konnte von der Kirche die Befürwortung eines so riskanten politischen Experiments, wie es die Einführung der Demokratie im 19. Jahrhundert für Großstaaten war, nicht erwarten. Das kirchliche Lehramt, das sich für Sittenfragen als zuständig erachten muß, konnte sich leichter an die Fürsten wenden, um seinen moralischen Lehren Gehör zu verschaffen. Erst die Trennung von Politik und Glaube und die damit verbundene Furcht, daß der Einfluß kirchlichen Denkens völlig unterdrückt würde, wie auch die Gefahr des Machtmißbrauchs zum Schaden christlicher Lebensgestaltung weckten den Gedanken, daß es um der letztmöglichen Rettung sittlicher und religiöser Normen willen notwendig ist, die Ordnung der Gesellschaft dem Entwicklungsprozeß des „öffentlichen“ Gewissens zu überlassen. Darum konnte erst *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ die modern verstandene Gewissensfreiheit zum Regelprinzip politischer Ordnung machen. Er übernahm die Konzeption der UNO-Menschenrechtserklärung im Vertrauen, daß das von Gott in den Menschen hineingeschaffene Gewissen nach etwelchen Verirrungen von selbst wieder zu jenen Normen zurückfinden wird, auf die hin es naturhaft angelegt ist. Es bedurfte zu dieser Wandlung politischen Denkens keiner Verwandlung des doktrinären Kerns. Der Wandel besteht einzig in der Anwendung der alten Gewissenslehre auf eine politisch völlig veränderte Situation,

⁵ Vgl. „*Mater et Magistra*“, A. UTZ, *La doctrine sociale de l'Église*, A. UTZ – B. VON GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. IV 300.

und zwar im Hinblick auf die noch einzig sich bietende Möglichkeit, den christlich verstandenen sittlichen Normen zur politischen Wirksamkeit zu verhelfen. *Leo XIII.* sah sich dieser politischen Situation noch nicht gegenüber. So erklärt es sich, daß er die *democratia christiana* lediglich als soziale Solidarität, nicht als politische Bewegung begreifen konnte.

3. Die lehramtlichen Formulierungen stehen nicht nur in einem allgemeinen geschichtlichen Kontext, sie tragen zusätzlich noch ein jeweils verschiedenes geistesgeschichtliches Kolorit. Die massive Ausdrucksweise von der „Unverletzlichkeit“ des Privateigentums bei *Leo XIII.*, *Pius XI.* und *Pius XII.* könnte in manchem Leser von „*Mater et Magistra*“ und besonders von „*Populorum progressio*“, wo ganz andere Akzente gesetzt werden, Zweifel an der „unveränderlichen“ Gesellschaftsdoktrin der katholischen Kirche erwecken. Es ist heute nachgewiesen, daß die Formulierung eines unantastbaren Privateigentums aus einer Naturrechtsphilosophie stammt, die ausgesprochen nicht auf kirchlichem Boden gewachsen war. Die rationalistische und im Gefolge subjektivistische Note stammt von *Christian Wolff*, dessen Schriften einen entscheidenden Einfluß auf *Luigi Taparelli* ausübten. *Taparellis* Naturrechtsphilosophie wurde von *Leo XIII.* und dessen Nachfolgern als das überragende Schulbuch der Theologen gepriesen. Trotz allem bleibt der doktrinale Kern der kirchlichen Lehre vom Privateigentum, dessen Unantastbarkeit übrigens durch den Begriff der sozialen Belastung gemildert wurde, unberührt. Bei *Leo XIII.* kommt dieser Kern trotz der geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Einkleidung klar zutage: persönliches Verfügungsrecht über materielle Güter im Hinblick auf eine weitestmögliche Selbstbestimmung in der Sorge um Existenz und Lebensentfaltung.

2. Der Begriff der Freiheit in den päpstlichen Verlautbarungen

In den päpstlichen Verlautbarungen wurde die Freiheit auf drei verschiedenen Ebenen behandelt: zunächst als Willensfreiheit im psychologischen und ethischen Sinn, dann als Geschehnis, d. h. als Befreiung des Menschen von Sünde und Tod, drittens als Freiheit in der Gesellschaft, die darin besteht, dem Menschen im gesellschaftlichen Bereich seine Würde und Subjektstellung anzuerkennen.⁶ Diese letzte, die soziale Freiheit hat einen doppelten Aspekt: negativ, den einzelnen nicht zu behindern in seiner freien Entfaltung und Äußerung seiner Lebensauffassung, positiv, ihm die Mittel zur Verfügung zu stellen, d. h. durch eine entsprechende Wirtschafts- und Sozialpolitik ihm den Weg zu bereiten, sich frei ins gesellschaft-

⁶ Vgl. den lesenswerten Artikel von JOSEPH HÖFFNER, Die Freiheit in der katholischen Gedankenwelt. In: Von der Freiheit, Hannoversche Beiträge zur politischen Bildung, hrsg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung, Hannover 1961, 159–178.

liche Ganze zu integrieren. Unter dem zweiten Aspekt sprechen wir von sozialer Freiheit im eigentlichen Sinn. Sie ist z.B. nicht nur die Freiheit, zu arbeiten und seinen Beruf zu wählen, wie der Mensch es will (Recht auf Arbeit im Sinn von Recht „zu“ arbeiten und Berufswahlfreiheit), sondern auch die Ermöglichung, arbeiten zu können und einen Beruf auszuüben (Recht „auf“ Arbeit im effektiven Sinn). Im folgenden ist von der Freiheit in der Gesellschaft im ersten Sinn die Rede. Alle Rechte dieser Art (z.B. Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Kultur- und Schulfreiheit, Freiheit der Information, Pressefreiheit) wurzeln im Grunde in der Gewissensfreiheit. Auf diese konzentriert sich unsere Darstellung: die Gewissensfreiheit und ihre Anwendung auf die Politik. Von diesem Thema aus ergeben sich die Folgerungen für sämtliche Fragen der Organisation von Gesellschaft und Staat.

Bei *Leo XIII.* findet man überschwengliche Worte für die wohltuende Tätigkeit der Kirche zugunsten der Befreiung des Menschen. Mit berechtigtem Stolz weist *Leo* besonders auf die Intervention der Kirche zur Befreiung der Sklaven hin. Wenngleich die Kirche in der Befreiung der Sklaven mit Vorsicht voranging, immer bedenkend, daß die frei werdenden Menschen auch positiv integriert werden müssen, so hat sie eindeutig und energisch jede Handlung gebrandmarkt, die von einer grundsätzlichen Verfestigung der Sklaverei zeugte. *Eugen IV.* hatte bereits 1433 und nochmals mit dem gleichen Text 1435 jede Versklavung des Menschen verworfen, er verbot die Aussiedlung von Eingeborenen, er verdamnte das hinterlistige Angebot eines freien Lebens mit dem man die Eingeborenen zur Taufe bewegen wollte. In seiner Bulle „*Dudum Nostras*“⁷ ist bereits das Recht auf Heimat impliziert. Wir sind heute im zwanzigsten Jahrhundert noch weit davon entfernt, dieses Freiheitsrecht den Menschen wirksam anzuerkennen, wie die zwangsweise Aussiedlung von Menschen aus ihrer angestammten Heimat beweist.

Doch bedeutet diese segensreiche Tätigkeit der Kirche zugunsten der Befreiung aus Sklaverei und menschenunwürdiger Abhängigkeit noch lange nicht das, was man positive Stimulierung zur freiheitlichen Gestaltung der Staatsgemeinschaft zu nennen pflegt. Gewissensfreiheit, verstanden nicht nur als Entscheidungsfreiheit im individuellen Bereich zur ungehinderten, selbstverantworteten Lebensgestaltung, sondern auch als freie Mitentscheidung im sozialen und politischen Aufbau, jene Gewissensfreiheit, die ihre Verlängerung und ihren sichtbaren Ausdruck in der politischen Mitentscheidung, in der Mitbestimmung auf allen Ebenen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens findet, wurde, abgesehen von den neuesten Schreiben, von päpstlicher Seite mehr verhindert als promoviert. Selbst auch bezüglich der päpstlichen Verlautbarungen neuester Zeit gilt, daß die Kirche nicht prophetisch vorgegangen, sondern höchstens einem

⁷ Siehe A. UTZ, *La doctrine sociale de l'Église* und A. UTZ – B. VON GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. III 15ff.

bereits bestehenden Trend gefolgt ist. Es ist allerdings leicht, diese Feststellung in einen Vorwurf gegen die Kirche zu formen und sie des verknöcherten Traditionalismus anzuklagen und zu erklären, sie habe um eigener politischer Vorteile willen die positive Befreiung der Menschen im politischen Bereich nicht fördern wollen. So einfach ist die Erklärung nicht. Die Dinge liegen tiefer. So sehr die Gläubigen prophetisch in die politische Entwicklung hineinwirken und in gewissem Sinne auch voranstürmen können, so wird in alle Zukunft das kirchliche Lehramt diese prophetische Erwartung nicht erfüllen können, nicht etwa deswegen, weil es grundsätzlich die politische Fortentwicklung der Gewissensfreiheit hemmen wollte oder gar müßte, wohl aber deswegen, weil es um die Bindung des Gewissens an gewisse Normen mehr besorgt sein muß als der einzelne Gläubige in seiner politischen Aktion. Um dies zu verstehen, müssen wir uns zunächst mit dem unverlierbaren Untergrund der kirchlichen Auffassung von der Gewissensfreiheit befassen.

Der unverlierbare Untergrund der kirchlichen Auffassung von der Gewissensfreiheit: das Gewissen als Imperativ zur Wahrheit

So sehr nach kirchlicher Auffassung das Gewissen ein Zeichen der Freiheit ist⁸, so wird es doch nicht mit der Freiheit identifiziert, sondern, wie bereits eingangs dargestellt, als natürliches Vermögen der Vernunft aufgefaßt, die Freiheit im Sinn von objektiven Normen zu verpflichten. Die kantische Auffassung, daß das Gewissen sich in einem formalen Verantwortungsbewußtsein erschöpfe, hat nie Heimatrecht in der kirchlichen Lehre gefunden. Die Verantwortung richtet sich vielmehr auf bestimmte Werte, die in der Natur, d. h. im Naturgesetz oder im Gesetz der Offenbarung ausgesprochen sind. Es wird in allen Verlautbarungen die Überzeugung ausgesprochen, daß das natürliche Gewissen die Grundsätze der natürlichen Sittlichkeit immer erkennen kann, wenngleich es in einem Einzelfall aus irgendwelchen Gründen irren möge. Es ist darum im Sinne der Wahrheit belehrbar. Und gemäß durchgängiger kirchlicher Lehre ist das natürliche Gewissen fähig, allgemein, also auch für die gesellschaftliche Ordnung gültige Normen zu erkennen. In diesem Sinn sagt *Pius XII.*: „Die gesunde Vernunft reicht aus, um die Rechtsgrundlagen der Menschen festzulegen sowie den unverletzlichen Charakter der Person, die Würde der Familie, die Vorrechte und Grenzen des Staates zu erkennen.“⁹ Wie immer die Kurven in der theologischen Explikation des Natur-

⁸ Gemäß kirchlicher Lehre aller Jahrhunderte durfte niemand zur Annahme des Glaubens gezwungen werden.

⁹ Ansprache an die Teilnehmer der XI. Vollversammlung der „Pax Romana“, 25. April 1957, Siehe: A. F. UTZ und J. F. GRÖNER, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII., Freiburg/Schw. 1961, Nr. 5062; französ. Ausgabe: Relations humaines et société contemporaine, Synthèse chrétienne, Directives de S. S. Pie XII, Fribourg 1963, n. 5113.

gesetzes verlaufen mögen, bezüglich der kirchlichen Lehre vom natürlichen Sittengesetz kann es keine Diskussion geben, wenn es um die Frage geht, ob das ins Gewissen eingeschriebene Sittengesetz objektive, allgemein gültige, dem freien Zugriff entzogene Normen enthalte oder nur das Gesetz der Freiheit sei. Grundsätzlich steht daher die Kirche auf dem Boden der Konsenslehre.

Diese sozialetische Stellungnahme ruft allerdings eine Reihe von Fragen und Problemen wach. Wenn das Recht an die Wahrheit gebunden ist, erhebt sich von vornherein die Frage, wer die Wahrheit erkennt. Der Streit zwischen verschiedenen Überzeugungen wird unweigerlich zum Streit der rechtlichen Kompetenz. Damit ist die Gefahr der Gewissensbevormundung gegeben. Die Gefahr wird um so größer, je zahlreicher und konkreter die Grundsätze werden, die man für allgemein gültig und für allgemein erkennbar erklärt. Da bessere Einsicht, wenn sie sich mit Macht oder Autorität paart, die Erziehungs- und Zwangsfunktion des Gesetzes ausnützt, scheint wenig Aussicht auf die Verwirklichung einer pluralistischen Gesellschaft zu bestehen, wenn man sich auf den Boden der Konsenslehre stellt. Wir wollen auf diese vielfältige Problematik noch nicht eingehen. Es sei nur festgehalten, daß die Lehre von der Bindung der Freiheit an objektive Normen und vom Gewissen als der natürlichen Instanz, allgemein gültige Normen zu erkennen, den substanziellen Kern aller lehramtlichen und hirtenamtlichen Äußerungen der Päpste über die gesellschaftliche Freiheit darstellt. Die sprachliche Einkleidung dieser Lehre ist vielseitig. Um die Vielfalt dieser Einkleidung zu erkennen, lohnt es sich, gerade jene päpstlichen Äußerungen zur Kenntnis zu nehmen, die uns heute am meisten befremden, vielleicht sogar abstoßen. Aus diesem Grund gehen wir etwas eingehender auf die Aussagen Gregors XVI. ein. Sie sind wohl das beste Beispiel dafür, wie man hermeneutisch an den harten Kern dessen kommt, was man als kirchliche Soziallehre zu verstehen hat.

Die sprachliche Einkleidung der christlichen Lehre von der Gewissensfreiheit in der Abwehr des Indifferentismus, Rationalismus und Liberalismus

Drei der kirchlichen Lehre widersprechende Arten ethischen und moraltheologischen Denkens werden in den Schreiben Gregors XVI. „*Mirari vos*“¹⁰ und *Leos XIII.* „*Libertas praestantissimum*“¹¹ einer eingehenden Kritik unterzogen: der Indifferentismus, der Rationalismus und der Liberalismus. In der Übernahme rationalistischer Ideen erklärt der *Indifferentismus*, es sei grundsätzlich einerlei,

¹⁰ A. UTZ, La doctrine sociale de l'Église, A. UTZ – B. VON GALEN, Die katholische Sozialdoktrin, Nr. II 1ff.

¹¹ A. UTZ, La doctrine sociale de l'Église, A. UTZ – B. VON GALEN, Die katholische Sozialdoktrin, Nr. II 40ff.

welcher Religion man sich verschreibe, da das religiöse Bekenntnis keine Wahreitsaussage bedeute. Es komme einzig darauf an, daß man sich mittels der Vernunft für eine Religion entscheide.¹² Politisch bedeutet diese Lehre nicht nur die völlige Trennung von Kirche und Staat, sondern auch die Ausschaltung der Religion aus dem öffentlichen Leben. Die Religion tritt in die Privatsphäre der individuellen Motivation politischen Handelns zurück. Beachtenswert ist, daß es sich beim Indifferentismus nicht nur um eine politische Formel des Zusammenlebens verschiedener religiöser Bekenntnisse in einem pluralistischen Staat handelte, sondern um eine Religionsphilosophie. Die Kirche als Interpretin der Offenbarung mußte daher von diesem theoretischen Standpunkt aus ihre Antwort auf den Indifferentismus formulieren. Mit der Zurückweisung dieser theoretischen Grundlage mußte geradezu zwangsweise auch all das verworfen werden, was auf dem Boden des Indifferentismus vorgebracht wurde wie z. B. die Kritik am Recht der Kirche, Veröffentlichungen zu zensurieren.

Der *Rationalismus* schob die Religion in den Raum der Irrationalität ab und begründete damit die Trennung von Vernunft und Glaube. Gewißheit der Erkenntnis gibt es nur auf diskursivem Weg von irgendwelchen angeborenen Ideen aus (*R. Descartes*). Die Methode hat sich streng an die mathematische Art der Beweisführung anzugleichen (*B. Spinoza*). Im Hinblick auf die Offenbarung heißt dies: das Wort Gottes kann nur mittels kritischer Reduktion auf das, was rational beweisbar ist, verstanden werden. Das Christentum wird zur natürlichen Religion, die Theologie zur Philosophie. Ethisch bedeutet dies den Ausschluß allgemeingültiger Prinzipien, die praktische Vernunft gelangt nie zu objektiver Sicherheit. Damit ist die Grundlage zerstört, auf der einzig die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität vertreten werden kann. Die subjektive Einsicht ohne Bezug zur Wahrheit wird zur einzigen Norm.

Man beachte, daß diese philosophische Szenerie die verschiedenen päpstlichen Verlautbarungen bestimmt, die den totalen Verlust des bürgerlichen Gehorsams gegenüber der staatlichen Autorität beklagen. Die Kirche hat stets betont, daß die staatliche Autorität sittlich legitimiert werden kann. Dieser Gedanke gehört zum harten Kern der sozialetischen Aussagen der Päpste. Der heutige Rationalismus wie er als „kritischer Rationalismus“ von *K. R. Popper* vertreten wird, leugnet jede Legitimierung der Autorität. Auf dieser Grundlage steht *Poppers* technologische Auffassung der Demokratie. Von einem solchen philosophischen Ausgangspunkt aus wird also ein Katholik niemals die technologische Idee der Demokratie übernehmen können. Eine andere Frage ist, ob es vielleicht einen anderen Zugang zu

¹² Vgl. PIUS IX., Syllabus, 8. Dez. 1864, 15; A. UTZ, La doctrine sociale de l'Église, A. UTZ – B. VON GALEN, Die katholische Sozialdoktrin, Nr. 1 51.

einer solchen völlig wertneutralen Demokratie gibt, ohne daß man die Legitimierung der Autorität bestreitet. Davon später.

Der *Liberalismus* hat die Denkweise des philosophischen Rationalismus im gesellschaftlichen und politischen Raum heimisch gemacht. Entsprechend seiner rationalistischen Erkenntnistheorie gibt es für ihn nur die Ordnung individueller Freiheiten. In diesem Sinn wurden die Trennung von Staat und Kirche, die Pressefreiheit, die neutrale Schule vertreten. Kontrolle der Meinungsäußerung gibt es nicht, da sich die Einsicht nicht kontrollieren läßt, es sei denn, es handle sich um rein empirische Aussagen, die verifiziert oder zumindest falsifiziert werden können.

In diesen doktrinären Zusammenhängen ist die kirchliche Antwort auf die im 19. Jahrhundert verteidigte Freiheitsidee zu sehen. Es vermischen sich theologische und philosophisch-ethische Grundthesen mit praktischen Schlußfolgerungen für die Organisation der Gesellschaft, für die Kulturpolitik, Schulpolitik usw. Die Absage an die christliche Religion und die Kirche war so massiv, daß die Überlegung nicht aufkommen konnte, unter welchen anderen doktrinären Voraussetzungen man vielleicht das Anliegen der Pressefreiheit, der Kulturfreiheit, der neutralen Schule, der weitestmöglich gewaltlosen Staatsführung usw. würdigen könnte. *Lamennais* hatte dies versucht. Von der geistigen Macht der Kirche überzeugt, glaubte er, daß sich bei allgemeiner Pressefreiheit die geistige Kraft der Kirche durchringe und die Kirche wieder zur Macht käme. *Gregor XVI.* konnte sich mit dieser Theorie nicht befreunden. Es kam ihm absurd vor, daß aus einer weltanschaulichen Verworrenheit, mit der die Theorie der Pressefreiheit verbunden war, etwas für die Wahrheit herauskommen könne. Die von den Liberalen verteidigte Freiheit war so tiefgründig areligiös und atheistisch, daß die Freigabe der Presse nichts anderes zu bedeuten schien als einen Freipaß für die Politik der Atheisten. Wenigstens war dies die Sicht der kirchlichen Obrigkeit, die sich keine Illusion darüber machte, wie schwach das gläubige Volk gegenüber der intellektuellen Opposition dastand.

In diesem und nur in diesem Kontext sind die scharfen Worte *Gregors XVI.* zu lesen: „Aus der Quelle dieser verderblichen Gleichgültigkeit [Indifferentismus] fließt jene törichte und irrige Meinung, oder noch besser jener Wahnsinn, es sollte für jeden die ‚Freiheit des Gewissens‘ verkündet und erkämpft werden. Diesem seuchenartigen Irrtum bereitet jene absolute und maßlose Freiheit der Meinungen den Weg, welche sich zum Schaden der kirchlichen und bürgerlichen Sache weitherum verbreitet. Dabei gibt es manche, die mit größter Unverschämtheit behaupten, daß die Religion aus ihr gewisse Vorteile ziehe. ‚Aber was für einen schlimmeren Tod kann es für die Seele geben als die Freiheit des Irrtums?‘, sagte Augustinus (Ep. 166, PL XXXIII 720). Denn wenn der Zügel zerrissen ist, mit dem

die Menschen auf den Pfaden der Wahrheit gehalten werden, dann stürzt ihre ohnehin zum Bösen geneigte Natur rasend schnell in den Abgrund, und wir sehen wahrhaftig den Höllenpfuhl offen, aus dem Johannes (Offb. 9,3) den Rauch aufsteigen sah, der die Sonne verfinsterte und aus dem Heuschrecken hervorgingen und sich über die ganze Erde verbreiteten. Denn aus jenem Irrtum kommt die geistige Labilität, aus ihm die immer größere Verderbnis der Jugend, aus ihm geht ins Volk die Verachtung der Heiligtümer, der heiligsten Dinge und Gesetze, aus ihm fließt mit einem Wort eine Seuche, die für das öffentliche Leben todbringender ist als jede andere. Die Erfahrung bezeugt es und seit uralter Zeit weiß man es: Staatswesen, die in Reichtum, Macht und Ruhm blühten, fielen durch dieses eine Übel erbärmlich zusammen, nämlich durch zügellose Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Neuerungssucht.“¹³ Mit der gleichen Vehemenz fährt Gregor XVI. mit besonderem Bezug auf die Pressefreiheit fort: „Mit Schaudern stellen wir fest, mit welchen Ungeheuern von Lehren oder besser Ausgeburten von Irrtümern wir erdrückt werden, die überall verbreitet werden durch eine gewaltige Menge von Büchern, durch Broschüren und Schriften, an Gewicht zwar klein, aber übergroß an Bosheit, aus denen Wir mit Schmerz den Fluch über die Erde ziehen sehen. Leider aber gibt es Leute, die in ihrer Vermessenheit so weit gehen, daß sie hartnäckig behaupten, diese aus der Pressefreiheit hervorgehende Flut von Irrtümern würde übergenuß wettgemacht durch irgendein Buch, das inmitten dieses großen Sturmes von Schlechtigkeiten zur Verteidigung von Religion und Wahrheit herausgegeben wird. Es ist unrecht, es ist wider alles Recht, absichtlich eine offenkundige und größere Untat zu begehen, weil zu hoffen ist, daß daraus etwas Gutes entsteht. Welcher vernünftige Mensch wird je sagen, es dürfe Gift frei ausgestreut, öffentlich verkauft, mit sich getragen, ja gebraucht werden, weil es wohl irgendein Heilmittel gibt, durch dessen Gebrauch man vor dem Tod bewahrt wird?“¹⁴

*Der geschichtliche Rahmen,
in dem die kirchlichen Verlautbarungen über die Freiheit stehen*

Es war im vorhergehenden Passus die Rede von der Gegendoktrin, die durch die kirchlichen Darlegungen über die Freiheit angesprochen werden sollte. Auf den geschichtlichen Rahmen, in welchem die Antwort steht, wurde insofern bereits hingewiesen, als festgestellt wurde, daß die kirchlichen Amtsträger an die Massen von unmündigen Bürgern dachten, die bei voller Presse- und Redefreiheit in Irrtum geführt werden könnten. In der Tat hatte bis dahin die Demokratie noch nicht

¹³ Enzykl. „Mirari vos“, 15. Aug. 1832, A. UTZ – B. VON GALEN, Die katholische Sozialdoktrin, Nr. II 14.

¹⁴ A. a. O. Nr. 15.

beweisen können, daß sie auf die Dauer ein höheres sittliches Niveau erreicht und hält als die Monarchien, so dekadent diese geworden sein mögen. Die Kirche ist nun einmal im besonderen um die Armen und Bedrückten, um die Einfältigen, die weniger Geschulten und weniger Gebildeten besorgt, um jene Menschen, die das Licht zu sinnvoller Lebensgestaltung einzig aus dem Glauben beziehen. Bei aller Befürwortung der Demokratisierung ist zu untersuchen, inwieweit der einzelne durch persönlichen Einsatz seiner Freiheit und eigene Verantwortung an den gemeinsamen Geschäften teilnehmen kann. Die große Masse der Katholiken, die die Träger des kirchlichen Lehramtes vor Augen hatten, war zu sehr mit der Sorge um den Alltag beladen, als daß sie sich hätte um die öffentlichen Angelegenheiten kümmern können, ganz abgesehen davon, daß ihnen der Horizont dazu fehlte. Es waren also nur die wenigen Intellektuellen, die die Führung zu übernehmen vermochten. Zur Zeit der Aufklärung und des Rationalismus konnte das kirchliche Lehramt sich nicht die illusionistische Idee *Lamennais'* zu eigen machen, mit der Presse- und Redefreiheit hätte die Kirche die Chance, die Führung der geistigen Bewegungen zu übernehmen. Wieweit allerdings die Kirche selbst an diesem Bildungsdefizit schuld war, ist eine andere Frage.

Der geistesgeschichtliche Kontext

der kirchlichen Äußerungen zur Demokratisierung der Freiheit

Das enorme Vertrauen der kirchlichen Behörden in die Kraft des Rechts hinsichtlich der moralischen Verfassung der Gesellschaft hat seine geistesgeschichtlichen Gründe. Schon *Aristoteles* hat erklärt, daß alles, was sittlich gefordert ist, auch rechtlich formuliert und von den Gesellschaftsgliedern erzwungen werden könne. Durch *Thomas von Aquin* fand diese Lehre einen festen systematischen Platz im theologischen Denken. Für die Tugend der *justitia generalis*, die alle sittlichen Handlungen auf das Gemeinwohl ausrichtet, konnte man genauso gut den aristotelischen Ausdruck „*justitia legalis*“ einsetzen. Das heißt, das Recht vermag die gesamte sittliche Ordnung einzufangen, ohne sie zu verkleinern. Das Recht hat alle Fähigkeiten eines sittlichen Kodex an sich. Gewiß hatte *Thomas* gleichzeitig erklärt, daß es keinen Sinn habe, sittliche Forderungen in rechtliche Form zu kleiden, wenn nicht mit einiger Sicherheit die Wirksamkeit des Kodex feststeht. Das kirchliche Lehramt wollte die letzte Chance bürgerlichen Rechts im Sinne der christlichen Moral ausnützen. Diese Verfahrensweise wurde und wird der Kirche als Drang zur politischen Macht ausgelegt. Liest man aber die entsprechenden päpstlichen Verlautbarungen mit Aufmerksamkeit, dann wird man leicht herausfinden, daß die Sorge um die sittliche Ordnung das Motiv der Interventionen gegen die Presse- und Redefreiheit war, wobei natürlich der Glaube

mitwirkte, daß mit rechtlichen Mitteln sittliche Normen gerettet werden könnten. Bei aller berechtigten Skepsis wird man diese Meinung nicht als völlig unrealistisch zurückweisen können. Wozu haben wir dann noch Gesetze? Und warum bekennen wir uns nicht zur Gesellschaft ohne Herrschaft? Jede Gesellschaft hat ihre rechtliche Form. Die Gesellschaft, der es auf die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit ankommt, kann auf die Moral als Quelle rechtlichen Handelns nicht verzichten. Die Ethik muß also irgendwie durch das Recht eingefangen werden. Die Einflußnahme der Kirche auf die zivilen Gesetzgeber hat an sich nichts mit politischem Machthunger zu tun. Jede gesellschaftliche Gruppe, die ein Konzept des Gemeinwohls entwirft, versucht naturgemäß, auf die Rechtsordnung einzuwirken. Wenn sie sich als politische Partei formiert, drängt sie zur Macht, um ihr Konzept auf dem Wege des Rechts für alle verbindlich zu erklären. Wer die Kirche zur rein geistigen Macht im Sinne von reiner Überzeugungsmacht erklärt und ihr damit den Weg über die Rechtsmittel abschneidet, übersieht, daß sie sich als von Gott berufene Hüterin nicht nur religiöser, sondern auch natürlich-sittlicher Normen betrachten muß, von Normen, die allgemeinverbindlich sind und vor jeglichem Gutdünken und jenseits jeglichen subjektiven Ermessens liegen. Daß gewisse Päpste im Lauf der Geschichte das Bemühen um Einflußnahme auf die Rechtsordnungen der Staaten mit der Inanspruchnahme politischer Macht für sich verwechselt haben, ist ein Exzeß, der nicht Anlaß dazu sein darf, jegliche Einwirkung der Päpste auf die Rechtsordnung der Staaten als Suche nach politischer Macht zu etikettieren. Allerdings muß mit der rechtlichen Beeinflussung der Gesellschaftsmoral eine sittliche Erneuerung der Gesellschaft durch ein vorbildlich christliches Leben der gläubigen Staatsbürger, vor allem durch ein gediegenes Erziehungssystem, Hand in Hand gehen. Sonst nützen alle rechtlichen Paragraphen nichts. Wegen des Fehlens einer lebendigen christlichen Moral im Gesellschaftskörper griffen die Päpste zur Notbremse, indem sie durch Intervention auf die Rechtsordnung die Freiheit an die sittlichen Normen zu binden versuchten, ein Unternehmen, das zum Scheitern verurteilt ist, wenn die Gesellschaftsmoral schon so weit gesunken ist, daß rechtliche Normen das sittliche Gewissen der Gesellschaftsglieder nicht mehr anzusprechen vermögen.

3. Der harte Kern der päpstlichen Lehre von der gesellschaftlichen Freiheit und ihre Anwendung auf die politische Situation heute

Inzwischen sind die Monarchien und die starken Regierungen verschwunden, mit denen die kirchlichen Amtsträger noch ethische Fragen der Rechtsordnung wirksam besprechen und aushandeln konnten. Die moderne Demokratie ist weltanschaulich neutral, und sie will es sogar moralisch sein. Man spricht mit

Stolz vom Wertpluralismus in der Demokratie. Teilweise wird dieser derart von jeglichem Wertkonsens abgelöst, daß man ihn nur noch als Resultat eines technologisch verlaufenden Prozesses betrachtet, in dem es einzig darum geht, die verschieden verstandenen Freiheiten in ein störungsfreies Zusammenspiel zu bringen. Das Wertdenken wird zwar nicht geleugnet. Es wird aber grundsätzlich erklärt, daß kein einzelnes Werturteil irgendeine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Aus diesem Grund kann es auch keine Legitimation von Autorität und Macht geben. Macht wird höchstens pragmatisch als notwendiges Übel anerkannt, ohne das die Gesellschaft nun einmal nicht geordnet werden könnte. Doch dürfte sich auch diese nicht zu begründende, sondern nur in Kauf zu nehmende Macht einzig auf technologisch faßbare Sachbereiche beziehen, hätte also keine moralische Kompetenz. Hauptvertreter dieser Theorie ist *K. R. Popper*, dessen Denkmodell als das demokratische Modell par excellence angesehen wird. Die Einflußnahme der Kirche als einer durch die Hierarchie vertretenen Gesellschaft auf die Rechtsordnung, wie sie von allen Päpsten bis in die neueste Zeit (vgl. die Stellungnahme *Pauls VI.* zur Ehescheidung in Italien) versucht wurde, muß in einem solchen Kontext als illegitimer Machtanspruch einer ideologisch fixierten Gruppe betrachtet werden.

Der Katholik steht angesichts der modernen Auffassung von der Demokratie vor zwei Fragen: 1. Wie steht es mit der Wertneutralität des Staates? Wäre es nicht möglich, trotz Wertdenken, selbst auch bei Annahme, daß es allgemeingültige Moralnormen gibt, wenigstens funktional in der Gesellschaft und in der Politik auf jede Legitimation der Macht zu verzichten? Könnte sich bei dieser Umkehrung von Mittel und Zweck nicht doch schließlich der Sieg christlicher Moral in dieser Welt als Resultat ergeben, wie es sich *Lamennais* vorstellte? 2. Welches ist für den Katholiken der Weg der Einflußnahme auf die Rechtsordnung im Sinn der natürlichen Ethik? Sind es weiterhin die Träger des kirchlichen Lehramtes oder sind es nur die Katholiken, die sich zu gemeinsamer politischer Aktion zusammenfinden? Diese zweite Frage muß hier ausgeklammert bleiben, weil sie nicht zum behandelten Thema gehört. Ihr systematischer Standort ist das Kapitel „Kirche und Staat“, „Kirche und politische Verantwortung des einzelnen Katholiken in Beziehung zu seiner kirchlichen Obrigkeit“. Wir haben uns also nur mit der ersten Frage zu beschäftigen.

Wenn man auf gesellschaftlicher Ebene die Wertneutralität logisch durchdenkt, dann kommt man zu einer Gesellschaft mit rein formalen Ordnungsprinzipien. Eine solche Gesellschaft könnte natürlich kein gemeinsames Ziel mehr verfolgen, gemäß welchem jedem geholfen wird nach dem Maß, wie er es zu seiner Persönlichkeitsentfaltung nötig hat, es sei denn, man nehme die utopische Vorstellung auf, daß die zur Persönlichkeitsentfaltung notwendigen Güter in

unbegrenzter Menge vorhanden wären. Setzt man diese utopische Bedingung nicht, dann bleibt nur die Gesetzmäßigkeit der allgemeinen freien Willkür. Abgesehen davon, daß mit dieser rechtlichen Regelung der Freiheiten das positive Ziel der Gesellschaft nicht erfüllt wird, braucht es dennoch eine Autorität, die diese Freiheiten gegen etwaige Eingriffe absichert. In dieser Demokratie wäre also Autorität legitimiert. Diese hätte aber keine Kompetenz, irgendwelche Handlungen zu erzwingen, sie könnte nur die Funktion haben, den Mißbrauch der Freiheit zu verhindern oder einzudämmen. Aber überlegen wir uns doch einmal, ob diese im Sinn der kantischen Rechtsphilosophie theoretisch so feinsinnig ausgedachte Demokratie überhaupt eine Existenzmöglichkeit hat. Wenn der Autoritätsträger entscheiden muß, ob etwas gegen das Gesetz der allgemeinen freien Willkür verstößt, dann braucht er einen Maßstab. Die der formal-juristisch konzipierten Demokratie am nächsten liegende Lösung wäre, daß die Majorität den Maßstab bestimmt. Die Majorität hat also in dieser Hinsicht recht. Wie aber kann die Majorität ihr Recht begründen? Warum muß Quantität Rechtsinhalte konstituieren? Wenn man die Dinge zu Ende denkt, dann suchen wir schließlich nach einem „echten“, „wahren“ Maßstab, um Freiheit im Interesse des Friedens zu begrenzen. Die absolute Wertneutralität schafft also nicht jene Freiheit, die der Mensch in der Gesellschaft erwartet.

Man könnte sich nun nach marxistischer Denkweise die freie Gesellschaft im Sinne einer herrschaftslosen Gesellschaft vorstellen. Diese wäre aber nur zu verwirklichen, wenn entweder alle begehrten Güter im Überfluß vorhanden sind oder wenn alle Gesellschaftsglieder gleichgeschaltet werden. Die erste Bedingung ist utopisch, die zweite verstößt wiederum gegen die personal verstandene Freiheit, weil der einzelne sich nur nach den Maßstäben der Gesellschaft entfalten kann.

Man kann also freie Gesellschaft nur verwirklichen, wenn man einerseits an allgemeingültigen Werten festhält und zu deren Wahrung auch eine Autorität einsetzt, andererseits dem einzelnen im Rahmen des allgemeinen Konsenses die freie Selbstbestimmung überläßt. Auf diese Weise ist ein ausreichender Spielraum für den Wertpluralismus gewährleistet.

Damit sind wir bei dem Grundgedanken angelangt, der sich durch alle päpstlichen Verlautbarungen über die gesellschaftliche Freiheit als harter Kern erwiesen hat, nämlich bei der Grundannahme eines wenigstens minimalen Wertkonsenses und bei der sittlichen Legitimierung der Obrigkeit. Eine Gesellschaft, die auch den letzten Rest eines Wertkonsenses verloren hat, verliert nicht nur die alle Meinungsverschiedenheiten zusammenhaltende Kraft der Autorität, sondern auch ihre Existenz. Wie inhaltsreich oder inhaltsarm nun der Wertkonsens sein soll, ist eine Frage der politischen Klugheit, die nicht nur die Kunst des Möglichen in kurzer Sicht, sondern auch jenes Möglichen ist, das tief im menschlichen Gewissen

verborgen ist. Die Päpste haben dieses letztgenannte Mögliche mahnend und fordernd herausgehoben, oft allerdings im platonischen Glauben, der Träger der Autorität wisse bis ins Detail, was dem Gemeinwohl diene. Die Lehre vom grundsätzlichen moralischen Konsens, der aus der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Gewissens folgt, hat aber nichts mit einer autoritären Vorausbestimmung dessen zu tun, was man in dem jeweiligen Augenblick als Gemeinwohl zu bezeichnen hat.¹⁵ Oft erwarten gerade diejenigen, die die Päpste der Vergangenheit einer zu intensiven Einmischung in konkrete Gesellschaftsfragen anklagen, von den heutigen kirchlichen Amtsträgern eine direkte Stellungnahme zu politischen Problemen. In allerletzter Zeit zeichnen sich die kirchlichen Verlautbarungen durch eine bewußte Reserve bezüglich konkreter wirtschafts- oder sozialpolitischer Aussagen aus. Mit Recht wird davon abgesehen, ein Modell zu entwerfen. Diese Aufgabe obliegt den Gläubigen in den einzelnen Regionen der Welt. Das kirchliche Lehramt kann aber nicht darauf verzichten, die sittlichen Grenzen der Freiheit aufzuzeigen. Es ist weniger seine Aufgabe, die Freiheit zu promovieren im Sinne einer allgemeinen Demokratisierung des Lebens. Es kann, wie es es immer getan hat, lediglich krasse Beeinträchtigungen der Freiheit brandmarken, besonders wenn es sich um die Religionsfreiheit handelt.

Freiheit und Wertkonsens stehen zueinander in steter Dialektik. Weder die Freiheit noch der Wertkonsens kann verabsolutiert werden. Wer Freiheit verabsolutiert, zerstört die Gesellschaft. Wer den Wertkonsens verabsolutiert, zerstört den Menschen in der Gesellschaft. Den Kompromiß zwischen beiden zu finden, ist heute deswegen so schwer, weil man einerseits nach einer volldemokratischen Befreiung ruft, andererseits aber von der Gesellschaft ein stets zunehmendes Maß von Annehmlichkeiten und Unterstützungen erwartet, die ohne empfindliche Beschneidung der individuellen Freiheit nicht geleistet werden können. Wie bedeutend ein Grundkonsens ist, zu dem übrigens auch der Konsens über die maßvolle Freiheit gehört, zeigen die jüngsten Ereignisse. Wie sollte eine Gesellschaft ohne Wertkonsens noch gegen die anarchistischen Elemente reagieren können, die, unterstützt durch eine zügellose Publizistik, den demokratischen Staat in Gefahr bringen?

Das Beispiel zeigt deutlich, daß der Staat selbst den Wertkonsens braucht, daß also die Werturteilsfrage nicht in den rein gesellschaftlichen Raum abgedrängt werden darf. *Guido Calogero*¹⁶ hat in der Überzeugung, daß eine wertfreie Gesell-

¹⁵ Vgl. hierzu: PETER PAUL MÜLLER-SCHMID, *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, Stuttgart 1972. Französische Ausgabe: *Raisonnement réaliste et Ethique politique*, Paris 1975. Der Verf. beschäftigt sich eingehend mit der wertneutralen Demokratievorstellung K. R. POPPERS wie auch mit der emanzipatorischen Freiheitsidee der Neomarxisten.

¹⁶ *Philosophie du dialogue*, Bruxelles 1973.

schaft sinnwidrig ist, andererseits aber in der Sorge um die Befreiung der Wertordnung von staatlichem Zwang, den Vorschlag gemacht, sämtliche Wertfragen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu überlassen. Der Staat habe dabei lediglich die Aufgabe, zur Aufrechterhaltung des Dialogs für vielfältige Institutionen im gesellschaftlichen Raum zu sorgen. Der Vorschlag ist aber wirklichkeitsfremd, da der Staat selbst eine Gesellschaft ist, die Entscheidungen fällen muß, dies heute um so mehr, als sich der Rechtsstaat zum Sozialstaat hin entwickelt.

Man kann die Dinge abwägen, wie man will, man kommt immer auf den harten Kern der päpstlichen Verlautbarungen bezüglich des Themas „Freiheit und Zwang“ zurück: Die Bindung des Gewissens an objektive Normen und an den sich daraus ergebenden allgemeinen Konsens bezüglich sittlicher Grundwahrheiten unter Belassung eines je nach konkreten Verhältnissen weiter oder weniger weit gesteckten Bereiches demokratischer Freiheiten, zugleich aber mit der Bindung des Gewissens an den allgemeinen Wertkonsens auch die Anerkennung einer sittlich legitimierten Autorität.

KATHOLISCHE SOZIALLEHRE UND WIRTSCHAFTSORDNUNG

Abgesehen von den Stellungnahmen zum Kommunismus findet man nur einzelne spärliche Andeutungen in den päpstlichen sozialen Enzykliken (vor allem in „Quadragesimo anno“), aus denen man auf die Wirtschaftsordnung schließen könnte. Vom Gesichtspunkt der Gerechtigkeit aus steht darin naturgemäß die Verteilung im Vordergrund. Wie zur Erstellung dessen, was gerecht zu verteilen ist, gewirtschaftet werden muß, ist vordringlich ein Problem des Sachverstandes – jedoch nicht einzig: denn auch dem Sachverstand sind gewisse weltanschaulich bedingte Prämissen vorgeordnet. Den päpstlichen Verlautbarungen geht es nicht um ökonomische Produktivität als solche, sondern vielmehr um die *menschlichen Rechte*, die vor der Produktivitätsfrage zu berücksichtigen sind (wie z. B. das Recht auf Eigentum, das Recht des Arbeiters auf menschliche Arbeitsbedingungen usw.). Die Unternehmertätigkeit kommt in den sozialen Enzykliken zu kurz. Einzig in den päpstlichen Ansprachen an einzelne Wirtschaftsverbände, besonders in denen von *Pius XII.*, wird von den Unternehmern und ihren Aufgaben gesprochen. Doch auch hier wird über die Wirtschaftsordnung als solche nicht diskutiert.

Es stellt sich darum die Frage, ob die Katholische Soziallehre überhaupt in der Lage sei, etwas zum Problem der Wirtschaftsordnung beizutragen. Zur Beantwortung dieser Frage ist der logische Gang zu verfolgen, der von der Offenbarung zur Katholischen Soziallehre führt, und zu untersuchen, welche Aussagen der Katholischen Soziallehre auf die Wirtschaftsordnung hinweisen.

I. Das Gesetz der Liebe in der Offenbarung

Wie *Anton Burghardt* mit Recht erklärte, lassen sich aus dem Neuen Testament nur Verhaltensmodelle im Sinn der *Individualethik* ablesen. Daran ist nichts Verwunderliches. Das Christentum ist eine Heilslehre für die Ewigkeit. Im Sinn des ewigen Heils hat jeder in der Gesellschaft, in der er sich befindet, zu wirken. Die ersten Christen dachten nicht an eine Systemveränderung der römischen Herrschaft. Sie bemühten sich, durch *exemplarische Liebe* den Mitmenschen zu dienen und ihnen zu beweisen, daß der Gott der Liebe sich geoffenbart hat. Die Nächstenliebe allein ist kein soziales Strukturprinzip. Wohl aber kann sie bestehende Strukturen *verändern*. Wird sie in idealer Weise von allen ernst genommen, dann erübrigt sich die Frage nach strenger Aufteilung der materiellen Güter.

In diesem Sinn praktizierte die erste christliche Gemeinde von Jerusalem die durch *Christus* aufgetragene Nächstenliebe (allerdings mit wirtschaftlichem Mißerfolg). Die christlichen Idealisten heute sind überzeugt, daß die christliche Liebe alle Schwierigkeiten im gesellschaftlichen Zusammenleben zu überwinden vermag und auch tatsächlich überwinden wird, wenn sie nur ins Werk gesetzt wird. Die Transformation herkömmlicher sozialer Strukturen ist unter diesen Umständen eine unter dem Diktat der Liebe und des gegenseitigen Verständnisses leicht zu lösende Sachfrage.

II. Die Gerechtigkeit als Prinzip gegenseitiger Beziehungen

Anders sieht die Sache aus, wenn man nicht von der Liebe, sondern von der *Gerechtigkeit* ausgeht. Die Liebe soll zwar nicht ausgeschaltet werden, sie bleibt selbstverständlich eine nicht zu entbehrende Verhaltensweise. Aber sie ist nicht mehr das Prinzip gegenseitiger Beziehungen. Dieses ist vielmehr die Gerechtigkeit. Zwar mag in der rein individuellen Motivierung die Gerechtigkeit von der Liebe diktiert sein. Objektiv aber ist die Gerechtigkeit gekennzeichnet durch klare *Trennung von Subjekt zu Subjekt*. Hierin liegt das typische Merkmal sozialetischer Normierung. Nicht jede Gesellschaft kann in dieser Weise geregelt werden. Für die *Familie* wird oberstes Ordnungsprinzip die Liebe bleiben müssen, von der aus dann die Gerechtigkeitsforderungen respektiert werden. Für die *Großgesellschaft*, in der es mehr auf die äußere, kontrollierbare Ordnung ankommt, ist die Gerechtigkeit Grundgesetz des gegenseitigen Verhältnisses der Gesellschaftsglieder.

Wir sprechen heute von den *Grund- oder Menschenrechten*. In der Katalogisierung dieser Rechte mögen wir die Überzeugung hegen, sie seien ein Erzeugnis der Neuzeit. Sachlich war aber die Soziallehre der Kirche von jeher von diesen Grundrechten inspiriert. *Papst Eugen IV.* (1431–1447) hat in seinen beiden Bullen „*Creator omnium*“ (13.1.1433) und „*Dudum Nostras*“ (13.1.1435) die gewaltsame Aussiedlung mit strengsten Maßnahmen bestraft. *Papst Paul III.* (1534–1549) hat in seiner Bulle „*Veritas ipsa*“ (2.6.1537) erklärt, der Mensch sei nicht wie ein geistloses Tier zu behandeln, man dürfe ihn der Freiheit und der persönlichen Verfügungsgewalt über seinen Besitz nicht berauben, er müsse vielmehr in rechtmäßiger Unangefochtenheit sich Eigentum erwerben und sich dessen in Freiheit erfreuen dürfen¹.

Anton Burghardt sieht in der *Transformation individuellethischer in sozialetische Motivation* (die – wie gesagt – durch die Gerechtigkeit gekennzeichnet ist) den

¹ Siehe ARTHUR UTZ und BRIGITTA VON GALEN (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), Aachen 1976, Nr. III 1, Bd. I, 381.

eigenen Gehalt der Katholischen Soziallehre. In der Tat sind mit den vom kirchlichen Lehramt aufgestellten Gerechtigkeitsforderungen Normen angegeben, die deutlich auf die zu erstellende Ordnung in Gesellschaft und Wirtschaft hinweisen: Recht aller auf Existenz und Lebenssicherung, auf Teilnahme am wirtschaftlichen Prozeß, auf Eigentum und Vermögensbildung, auf freie Koalitionen, Beseitigung der Klassegegensätze, Integration der Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft usw. Alle diese Normen sind angesprochen im Zusammenhang mit jeweils konkreten sozialen Problemen. Ihr substantieller Kern ist darum meistens in geschichtlich bedingte Formulierungen gekleidet. Immerhin läßt sich dieser Kern ermitteln und auf diese Weise eine allgemeingültige Ordnungsidee entwickeln. Im Grunde stammen sie alle aus dem christlichen Menschenbild. Insofern kann man *Oswald von Nell-Breuning* recht geben, daß sich die Katholische Soziallehre auf einen Fingernagel schreiben ließe². Sie ist aber dennoch mehr als nur das. Denn die aus dem Menschenbild abgeleiteten Ordnungsprinzipien sind nicht dem subjektiven Empfinden einzelner Autoren anheimgegeben, sondern sind als *rationale Folgerungen* aus dem *Menschenbild* abgeleitet. Die päpstlichen Verlautbarungen implizieren die Lehre von der rationalen Anwendung von Offenbarungsinhalten auf die weltliche Situation. Daraus ergibt sich immerhin mehr als nur das, was sich auf einen Fingernagel schreiben läßt. Dieser Gedanke ist wichtig in der Frage nach der Wirtschaftsordnung im Sinn der Katholischen Soziallehre.

Allerdings reicht diese rationale Auswertung des christlichen Menschenbildes nicht bis in konkrete wirtschaftspolitische Anweisungen. Mit ihrer Hilfe kann man mit Sicherheit *nur* gewisse *Mißstände signalisieren*, nicht jedoch die Maßnahmen zu ihrer Behebung angeben. Man braucht darum die in „*Mater et Magistra*“ (Nr. 123–149) angeführten Förderungsmaßnahmen zugunsten der Agrarwirtschaft nicht zur Substanz der Katholischen Soziallehre zu rechnen. Sie dürfen sorglos dem Hammer der Fachwissenschaft anheimfallen. Dies tut der Katholischen Soziallehre keinen Abtrag.

III. Von den Sozialprinzipien in die Wirtschaftsordnung

Die Wirtschaftswissenschaft hat alle Schwierigkeiten, die einzelnen Wirtschaftssysteme definitiv zu unterscheiden. Die Unterscheidung zwischen zentral geplanter und Wettbewerbswirtschaft scheint die Wirklichkeit nicht zu treffen. Denn auch die Wettbewerbswirtschaft braucht eine gewisse Planung – und wäre es nur in Form von Datensetzung im Sinn der Sozialen Marktwirtschaft. In reiner Form existiert weder die zentral geplante Wirtschaft noch die freie Wettbewerbs-

² OSWALD VON NELL-BREUNING, *Wie sozial ist die Kirche? Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre*. Düsseldorf 1972, 86.

wirtschaft. Andererseits wird erklärt – und zwar nicht nur von Vertretern der zentral geplanten Wirtschaft –, daß auch in der zentral geplanten Wirtschaft echter Wettbewerb bestehe. *Oswald von Nell-Breuning* schreibt, daß in der Hochleistungsgesellschaft, „gleichviel ob kapitalistischer oder kommunistischer Prägung“ die Unternehmen miteinander im Wettkampf liegen. „Vielleicht erregt es Verwunderung, daß ich hier Wirtschaft kapitalistischer und kommunistischer Prägung nebeneinander stelle. Ist es nicht einer der fundamentalen Unterschiede zwischen kapitalistischer und kommunistischer Wirtschaft, daß erstere den Wettbewerb zur Grundlage hat, letztere dagegen den Plan und eben damit den Wettbewerb ausschließt? Meines Erachtens ist das ein *Fehlurteil*; wenn man Überspitzungen liebt, könnte man vielleicht sogar das Gegenteil behaupten: in der kapitalistischen Wirtschaft besteht eine immanente Tendenz, den Wettbewerb auszuschalten; der Wettbewerb neigt dazu, sich selbst umzubringen; in der kommunistischen Wirtschaft macht sich immer dringender das Bedürfnis geltend, den Wettbewerb soviel wie möglich zu verstärken, der allerdings als ‚sozialistischer Wettbewerb‘ etwas anders aussehen soll als der Wettbewerb in der kapitalistischen Wirtschaft, aber immerhin: Wettbewerb um den wirtschaftlichen Erfolg³.“

Oswald von Nell-Breuning sieht das Gemeinsame im Wettbewerb in dem Bestreben der Unternehmer (seien diese nun Eigentümer oder Manager, letztere in einer kommunistischen oder kapitalistischen Wirtschaft) im Kampf um den besseren *Erfolg*. Nicht das Einkommen, das höchstens als Statussymbol, nicht aber als Stimulus gelten könne, sondern „der Erfolg des Unternehmens als solchen, sein Wachstum, sein Marktanteil, gegebenenfalls seine Marktherrschaft, sein Einfluß im Raum von Wirtschaft“ sei der eigentliche Ansporn jedes Unternehmers in der Großindustrie, hier und drüben⁴. *Oswald von Nell-Breuning* gibt allerdings die Möglichkeit zu, daß „in einer Gesellschaft von Eigentümer-Unternehmern, in der die Gewinne ihnen selbst als den Eigentümern zufallen, . . . auch der Profit als solcher ein wirksamer Ansporn zum Wettbewerb“ sei⁵. Er spricht wörtlich von „kann“. Grundsätzlich ist er aber der Überzeugung, daß dieser Erwerbsstimulus *nicht systemsignifikant ist*, d. h. nicht den Kern des Wettbewerbssystems ausmacht. Damit ist auch das private Eigentum an Produktionsmitteln als Unterscheidungsmerkmal aus dem Wettbewerbsbegriff verschwunden. *Oswald von Nell-Breuning* steht aber – dies muß besonders betont werden – trotz allem zum Privateigentumsrecht. Doch scheint mir (!), daß sein Mitbestimmungsmodell im Grunde zum eigentumsfreien Unternehmen führt. Der sonst sehr liberal eingestellte *Erich*

³ OSWALD VON NELL-BREUNING, Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft, in: Stimmen der Zeit, Bd. 188 (1971), 380.

⁴ OSWALD VON NELL-BREUNING, Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft, a. a. O., 381.

⁵ OSWALD VON NELL-BREUNING, Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft, a. a. O., 381.

Streißler sagt ausdrücklich, die Marktwirtschaft funktioniere ebenso gut ohne den Produktionsmitteleigentümer wie mit ihm⁶.

Die Marktwirtschaft ohne private Produktionsmitteleigentümer braucht nicht notwendigerweise eine kollektivistische Wirtschaft (im Sinn des Staatskapitalismus) zu sein. Es gibt zu dem privaten Eigentümern gehörenden Unternehmen verschiedene Alternativen der Unternehmensform, vor allem z. B. die *Selbstverwaltungskörperschaften* als Stiftungen, in denen sich die Wirtschaftenden nicht als Eigentümer oder Miteigentümer bezeichnen, sondern nur als Träger von Dispositionsgewalt fungieren können. Analog könnte man an die internationalen Gewässer denken, die allen zur Verfügung stehen und über die gemeinsam disponiert wird.

Die eigentumsfreie Wirtschaft wird ebenfalls von den westlichen *Neomarxisten* vertreten. Diese versuchen, aufbauend auf der *Marx*schen Negation des privaten Eigentums an Produktionsmitteln, eine demokratisch verwaltete Wirtschaft zu konzipieren, die sich nach ihrer Meinung wesentlich von der Wirtschaft sowjetischen Typs unterscheiden soll. In diesem Sinne äußerten sich etwa *Rudolf Hickel*, *Rolf Grauhan* und vor allem *Ota Šik*, ebenso die Eurokommunisten⁷.

Die Rechtfertigung der Vorstellung einer bezüglich der Produktionsmittel eigentumsfreien Wirtschaft bedarf des Nachweises, daß diese Wirtschaft den tiefsten Strebungen des wirtschaftlich tätigen Menschen gerecht wird, so daß eine solche Wirtschaft im wahren Sinn als *human* bezeichnet zu werden verdient. *Oswald von Nell-Breuning* hat, wie erwähnt, als tiefsten Leistungstrieb eines Menschen in einem Unternehmen das Streben nach Erfolg des Unternehmens angegeben, während er im Einkommenserwerb nur ein sekundäres Motiv, ein „Statussymbol“, sah. Die marxistischen Theoretiker sind der gleichen Ansicht. Diese Bemerkung soll nicht etwa eine Kritik an der Äußerung *Nell-Breunings* sein. Im Gegenteil! Was *Oswald von Nell-Breuning* und die Marxisten hervorheben, ist gerade das, was die liberalen Verteidiger des Wettbewerbs blind übergangen haben, nämlich die Tatsache, daß der normale Mensch nicht tätig sein kann, um nur Profit zu machen, daß er vielmehr etwas *leisten* und diese seine Leistung *sozial* im Wettbewerb *gewertet* wissen will. Der reine Preiswettbewerb ist, wie *Nell-Breuning* richtig beurteilt, ein Unding, etwas Inhumanes. Die liberalen Vertreter des „Wettbewerbs ohne Eigentümer“ stützen sich auf die Ideologie des reinen Preiswettbewerbs und begreifen in der Folge den Unternehmer nur noch als Profiteur. Unter diesem Betracht (d. h. von der Begründung der eigentumsfreien Wettbewerbswirtschaft her) verdient darum

⁶ ERICH STREISSLER, Gefahren für das Eigentum, in: Die politische Meinung, Bd. 14 (1969), 63.

⁷ Siehe hierzu ARTHUR UTZ, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Kronberg 1975, insbes. 70ff. Ebenso: Die marxistische Wirtschaftsphilosophie, Bonn 1982, 176ff.

die marxistische Interpretation des Leistungsstimulus alle Hochachtung. Hier spürt man noch etwas von der engen Berührung von Wirtschaft und Gesellschaft, während die liberale Erklärung den Wirtschaftenden nur noch als Börsenmakler und Geldzähler versteht.

Dennoch müssen wir uns fragen, ob das Produktionsmitteleigentum für den Wettbewerb eine solch untergeordnete, auf den Nullpunkt herabgesunkene Bedeutung hat. Ist mit dem Hinweis auf den Unternehmenserfolg die Tiefe des im Wettbewerb sich abspielenden Wirtschaftens wirklich ausgeschöpft? Wirkt bei all dem nicht ein noch tiefer verwurzelter Stimulus, nämlich der des Erwerbes oder zumindest ein Erfolgsstreben, das in letzter Analyse mit dem Eigentum verknüpft ist?

Zur Lösung dieser Frage kann die Katholische Soziallehre etwas beitragen. Das *Recht auf Eigentum* wird in allen Enzykliken als ein *Recht der Person* betrachtet. In der Enzyklika „*Rerum novarum*“ scheint vielleicht das Produktionsmitteleigentum nicht *expressis verbis* begründet zu sein, da die Verteidigung des Privateigentums im wesentlichen auf die Existenzsicherung von Person und Familie abgestellt ist. Dennoch wird das Produktionsmitteleigentum (allerdings mehr auf den landwirtschaftlichen Betrieb im Hinblick auf die Abwehr des Agrarsozialismus bezogen) impliziert.

Die folgenden Enzykliken supponieren deutlich das private Recht auf Produktionsmitteleigentum, so z. B. vor allem „*Quadragesimo anno*“, wo der Arbeitsvertrag, der das Produktionsmitteleigentum voraussetzt, als in sich gerechtfertigt verteidigt wird. Auch die Befürwortung der Mitbestimmung des Arbeitnehmers in „*Mater et magistra*“ (ob diese im Unternehmensbereich oder überbetrieblich interpretiert wird, spielt hier keine Rolle) setzt das private Eigentumsrecht an Produktionsmitteln voraus.

Macht man mit dem Personenverständnis der Katholischen Soziallehre ernst, dann führt ein *logischer Weg* zum privaten *Recht auf Produktionsmittel*. Dieser logische Weg führt einerseits über die philosophische Interpretation des in der Soziallehre wesentlich beschlossenen Personbegriffs und andererseits über die empirische Erklärung der Verhaltensweise des Menschen im Umgang mit den materiellen Gütern.

IV. Der Personbegriff der katholischen Soziallehre

Es ist zwar nachgewiesen, daß die Enzyklika „*Rerum novarum*“ von der liberalen Naturrechtslehre mit ihrer individualistisch geprägten Auffassung der subjektiven Rechte beeinflusst ist. Diese Beeinflussung berührt aber nur die Vorbereitung des Textes durch die von *Leo XIII.* beauftragten Bearbeiter des Textes. Gegenüber dem Sozialismus wollte *Leo XIII.* die Person mit ihren in ihrer ewigen Berufung

verwurzelten Rechten hervorheben. Nach christlicher Auffassung sind die *vorstaatlichen Rechte der Person* in der Transzendenz begründet. Obwohl dem Gemeinwohl verpflichtet, bleibt die Person der staatlichen Macht gegenüber, die nicht minder dem Gemeinwohl verpflichtet ist, ein *eigener Rechtsträger*. Insofern konnte die Enzyklika die Konzeption der subjektiven Rechte aus der rationalistischen Naturrechtslehre übernehmen. Sie hat sie übrigens entsprechend der christlichen Tradition durch den Vorbehalt des Gemeinwohls moderiert.

Das der autoritären Instanz vorgelagerte persönliche Initiativrecht konnte feierlicher nicht zum Ausdruck kommen als durch das in „Quadragesimo anno“ proklamierte „*gravissimum principium*“ der *Subsidiarität*.

Man könnte natürlich einwenden, daß in einer von der Basis her durchorganisierten Wirtschaftsdemokratie das Subsidiaritätsprinzip auch ohne persönliches Eigentumsrecht wirksam sei. Das stimmt aber nur scheinbar, denn die demokratische Ordnung ist durch das Mehrheitsprinzip charakterisiert. Die einzelne Person unterliegt also, *unter Umständen* höchst *entfremdet*, der Mehrheit. Das ist aber nicht der Sinn der sozialen Verpflichtung der Person, daß sie auf dem Weg über das Wahl- und Stimmrecht sich grundsätzlich der Mehrheit unterwirft. Das Mehrheitsprinzip ist nur dort eine Lösung, wo durch die personal verantwortete Gemeinwohlkonzeption im Gewirr der Meinungen durch den Dialog kein Konsens zustande käme, darum eine autoritative Entscheidung notwendig wird. Das Mehrheitsvotum ist nichts anderes als ein *pluralistisch gefärbtes Kleid der Autorität*, ohne die keine Gesellschaft auszukommen vermag. Das Mehrheitsprinzip ist aber keineswegs identisch mit dem Subsidiaritätsprinzip.

Die Person muß trotz ihrer Verpflichtung, sich in letzten Entscheid der Autorität unterzuordnen, einen Raum haben, in dem sie ihre *Unabhängigkeit bewahren* kann. Denn grundsätzlich ist die Autorität, auch die der Mehrheit, *kein Garant* der Entscheidung im Sinn *der Wahrheit*. Das war doch der *tiefere Grund*, warum *Leo XIII.* und mit ihm die folgenden Päpste so eindringlich auf dem *subjektiven Recht auf Eigentum* beharrten. Hier eine Abtrennung des Produktionsmitteleigentums vom Konsummitteleigentum vorzunehmen, wäre willkürlich. Das Produktionsmitteleigentum mag hinsichtlich der Dispositionsgewalt stärkeren sozialen Einschränkungen unterliegen als das Konsummitteleigentum. In der Substanz kann man aber das *Produktionsmitteleigentum* samt seinem inhärenten Dispositionsrecht *nicht außer Kurs setzen*, ohne *die Person* aus dem System der Wirtschaft zu *eliminieren*. Soweit die philosophische Erörterung des Personbegriffes im Hinblick auf die Wirtschaft.

V. Die empirische Erklärung

Vom empirischen Standpunkt geht es um die Interpretation der *natürlichen menschlichen Strebungen* im Hinblick auf die Nutzung der materiellen Güterwelt. Ist wirklich das Streben nach *wirtschaftlichem Erfolg* das Grundstreben, durch das für alle Zeit die ertragreichste Ausbeute der materiellen Ressourcen garantiert ist? Wer beurteilt in einem Unternehmen den Erfolg? Man könnte antworten, dies sei die Konkurrenz. Aber gehen wir doch einmal der eigentumslosen Wirtschaftsgesellschaft, wie man sie sich vorstellt, nach. Erfolg kann nur gemessen werden an der Verwirklichung eines Zieles. Auch die Gesamtwirtschaft, nicht also nur das einzelne Unternehmen, muß *ein Ziel* haben. Wer bestimmt dieses umfassende Ziel in einer eigentumsfreien Wirtschaftsgesellschaft?

Die Antwort im neomarxistischen Sinn kann nur lauten: die demokratisch organisierte Gesellschaft. Wie steht es aber mit dem Leistungsstimulus jener Wirtschaftssubjekte, die sich durch die demokratische Zielrichtung frustriert fühlen? Man wird antworten, dies sei das Einkommen, das aus der personalen Leistung gezogen wird. Aber da haben wir bereits die logische Verbiegung: es ist also auf einmal nicht mehr das Streben nach einem möglichst hohen Ertrag, sondern das höchst individuelle Interesse am *Eigentumserwerb* – so eingeschränkt in der kommunistischen Gesellschaft dieses Eigentum auch sein mag (nämlich auf den Konsumsektor beschränkt). Das Streben nach einem möglichst hohen Ertrag des Unternehmens wird, wie man leicht sieht, *erzwingen*, indem man dem weniger Leistenden den Brotkorb höher hängt.

Über die *Selbstverwaltungskörperschaften* ist viel geschrieben worden, pro und contra. Eine Wirtschaft, welche das Produktionsmitteleigentum ausschließt, kann nur dann als Wirtschaft von Selbstverwaltungskörperschaften verstanden werden, wenn sie sich nicht mit der sowjetischen Wirtschaft identifizieren will. Und wer diese Form der Wirtschaft verteidigt, der muß nachweisen, daß das *Grundstreben* des wirtschaftenden Menschen (ob als Manager oder als Arbeiter) in erster Linie und zutiefst dem *Ertrag des Unternehmens* gilt; und zwar *auch* in jenem Unternehmen, das in eine solche Wirtschaftspolitik eingebettet ist, der sich eine einzelne Person *zuinnewerter* *widersetzt*, weil sie unter Umständen durch eine durch Massenmedien verhetzte Mehrheit einem personal nicht mehr zu verantwortenden Ziel dient (z. B. Eroberungspolitik). Eine an der Personwürde orientierte Wirtschaft muß darum den Raum für persönlich verantwortete und auch mit persönlichem Risiko getragene Unternehmensentscheidungen frei lassen. Dies impliziert aber notwendigerweise die Anerkennung des Produktionsmitteleigentums.

Damit ist nicht gesagt, daß nun sämtliche Unternehmen dieses *kapitalistische Gepräge* haben müßten, d. h. daß es ein anderer ist, der das Kapital einsetzt und die

Investitionen bestimmt, und ein anderer, der die Arbeit in Dienst gibt. Es ist durchaus auch möglich, daß Arbeiter in Form der *Genossenschaft* (also als am Eigentum der Produktionsmittel Beteiligte) das Unternehmen führen. Und es ist auch möglich, daß Arbeiter in einem nach dem Modell der *Stiftung* organisierten Unternehmen tätig sind, wo sie keinerlei Eigentum, wohl aber *Dispositionsrechte* haben. Und es ist auch nicht ausgeschlossen, daß Arbeitnehmer in einem Unternehmen der erstgenannten Form, in dem sie keinerlei Eigentumsrechte besitzen, sondern lediglich im Arbeitsvertrag stehen, *unternehmerische Mitbestimmung* haben, diese sogar unter gewissen Bedingungen *beanspruchen* können.

Eine Wettbewerbswirtschaft, die solche Unternehmen, in denen der *Eigenunternehmer* sein eigenes oder durch Kreditaufnahme besorgtes Kapital einsetzt und mit eigenem Risiko die Investitionen bestimmt, als unwesentliche Elemente an den Rand spült, ist wohl modellartig vorstellbar, aber unwirklich. Denn gerade diese privat geführten Unternehmen sind geeignet, den bestehenden und vielleicht bereits stagnierenden *Wettbewerb zu beleben*. Aus diesem Grund behalten auch die „kapitalistisch“ geführten Kapitalgesellschaften ihren regulativen Wert in der Wirtschaft. Daß die Kapitalbesitzer in diesen Großgesellschaften bezüglich ihrer Dispositionsgewalt gewissen Restriktionen unterliegen müssen, ist kein Argument gegen ihre grundsätzliche Bedeutung für den Wettbewerb.

Die von O. v. Nell-Breuning geäußerte Ansicht, daß es sowohl dem Arbeiter wie dem Kapitalbesitzer zunächst um den Erfolg des Unternehmens, nicht um das Einkommen geht, *übersieht*, daß der *erste Stimulus*, warum der Mensch überhaupt arbeitet, der *Existenztrieb*, also das Streben ist, *für sich selbst etwas zu erwerben*. In diesem Streben nach Eigentumserwerb steht naturgemäß der Mensch in einer arbeitsteiligen Wirtschaftsgesellschaft in der Konkurrenz. Erst auf diesem Niveau tritt dann das Streben zutage, in vordringlicher Hinsicht auf den Erfolg des Unternehmens zu achten; dies aber nur unter der Bedingung, daß einmal das *persönliche Einkommen* in seiner Ganzheit vom *Ertrag des Unternehmens abhängt*, zum andern aber der im Unternehmen Tätige *an das Unternehmen gebunden ist*; oder daß der Arbeiter (vorab der Manager) bereits auf einem Einkommensniveau steht, das ihm erlaubt, mehr auf das Erfolgsprestige als auf zusätzliches Einkommen erpicht zu sein. Wie tief das Interesse am Erwerb ist, läßt sich an den jugoslawischen Selbstverwaltungskörperschaften ablesen, in denen der Ertrag eines Unternehmens dadurch in Frage gestellt wird, daß die Genossen mehr zu Einkommenszwecken entnehmen, als dem Unternehmen zuträglich ist.

Papst Leo XIII. schrieb in seiner Enzyklika „*Rerum novarum*“ (Nr. 14), man solle den Menschen (*res humanas*) nehmen, *wie er nun einmal ist*. Gewisse unabänderliche Umstände müssen – wenigstens so lange sie unabänderlich sind – hingenommen werden. So bedauerlich es vielleicht vom ethischen Standpunkt aus sein

mag: das *Eigeninteresse* ist nun einmal für den Menschen das *Nächstliegende*. Ethisch beurteilt, müßte das Gemeinwohl obenan stehen; in ihm sollte der einzelne seine vollmenschliche Integration finden. Aber der Mensch weiß aus seinem eigenen Werterleben, daß der Hang zu dem, was dem *Eigeninteresse* dient, *stärker ist* als das *Pflichtgefühl dem Gemeinwohl* gegenüber. Den Menschen *umschulen* zu wollen, daß er direkt das Gemeinwohl sucht und erst durch dieses sein Eigenwohl, wäre ein *utopisches Unterfangen*. Selbst der sittlich Strebsame wird den Hang zum Eigeninteresse nicht austilgen, er kann ihn höchstens in stetem Bemühen in Ordnung halten. Diese empirische Feststellung bestätigt die Lehre von den Folgen der Erbsünde. Diesen erbsündigen Menschen muß man nehmen, wie er nun einmal ist. Der Versuch, die soziale Ordnung auf rein *sittlichen Forderungen* zu begründen ohne Blick auf das tatsächliche Verhalten des Menschen, ist zum *Scheitern verurteilt*. Da das Streben nach dem Eigenwohl nichts Unsittliches oder sittlich Minderwertiges ist (solange das Gemeinwohl nicht gefährdet ist), wird man es, um eine sichere, stabile Ordnung des Gemeinwesens zu erzielen, so in Dienst nehmen, daß es dem Gesamtinteresse nutzbar wird. Auf die Wirtschaft angewandt, heißt dies: *das Erwerbsstreben in Gang setzen und im Sinn der allgemeinen Wohlfahrt ordnen*.

Wie nun das Erwerbsstreben und somit das Eigentum im Sinn der besten Nutzung der materiellen Güterwelt zum Nutzen aller mobilisiert werden soll, ist eine jeweils nach den sozialen Gegebenheiten zu lösende Frage. Man wird in einem armen Volk, das zudem noch keine wirtschaftliche Begabung besitzt, kaum mit einem Wettbewerbssystem zum Ziel gelangen. Der wirtschaftliche Wettbewerb, wie wir ihn in der Industriegesellschaft kennen, setzt einen hohen Lebensstandard und ein entsprechendes kulturelles Niveau voraus. Der wirtschaftliche Wettbewerb kann *verschiedene Formen* annehmen.

So wenig man unsere Demokratie in jedwedes staatlich geeinte Volk importieren kann, ebensowenig vermag man die Konkurrenzwirtschaft der Industrieländer von heute auf morgen in ein Entwicklungsland zu verpflanzen. Man kann darum nicht sagen, die *Wettbewerbswirtschaft* sei das Wirtschaftssystem der Katholischen Soziallehre. Man darf aber wohl ohne Zögern sagen, daß entsprechend dem Menschenbild der Katholischen Soziallehre die *Kultivierung des individuellen Erwerbsstrebens* als Stimulus der Wertschöpfung den Weg zu einer humanen Wirtschaftsordnung bereitet. In welcher Art und Weise das Erwerbsstreben organisiert wird, ist dann eine Frage des an der konkreten Erfahrung geschulten Sachverständigen.

DIE GEISTESGESCHICHTLICHEN GRUNDLAGEN DER ENZYKLIKA RERUM NOVARUM

Das Problem der Interpretation päpstlicher Sozialrundschriften

Wohl kein päpstliches Rundschreiben ist so geeignet, als Demonstrationsbeispiel der Interpretation päpstlicher Sozialenzykliken zu dienen, wie die Enzyklika *Rerum novarum*. Sowohl diejenigen, die bei jeder Gelegenheit zu irgendeiner konkreten Frage einen Text aus einer Sozialenzyklika zitieren, wie auch diejenigen, die einzig aufgrund der Lesung einer Enzyklika, ohne deren hintergründige Szenerie mitzustudieren, Kritik an der katholischen Soziallehre üben, sind falsch beraten. Um eine Sozialenzyklika zu verstehen, muß man 1. die Intention genau kennen, aus der heraus die Enzyklika entstanden ist, 2. der geschichtlichen Entstehungsgeschichte nachgehen und vor allem die Autoren samt deren geistiger Herkunft studieren, 3. den so erarbeiteten Inhalt in Verbindung mit der Tradition christlichen Wertdenkens bringen. Wenn diese vielfältige Aufgabe gelöst ist, kann man daran gehen, die in der Enzyklika aufgefundenen Ideen in eine umfassende sozialetische und sozialtheologische Synthese einzubauen, im Bewußtsein, daß eine einzelne Enzyklika nur ein kleiner, mit vielen geschichtlichen Relikten behafteter Teil eines umspannenden Wertdenkens der Kirche ist. Nur auf diese Weise kann es gelingen, aus der katholischen Soziallehre jene Orientierung zu gewinnen, die für eine bestimmte Situation fruchtbar ist.

Als *Pius XII.* am 3. Juni 1950 in seiner Rede an den sozialwissenschaftlichen Kongreß die wirtschaftliche Mitbestimmung als Verstoß gegen das Naturrecht bezeichnete, jubelten die Gegner der Mitbestimmung. Als dann *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ die Forderung nach Mitbestimmung erhob, sorgten die Befürworter der Mitbestimmung für die nötige Lautstärke des Echos. Beide Seiten sind aber von einer Interpretation ausgegangen, die den hintergründigen Kontext nicht zur Kenntnis nahm. Bei der Interpretation von Sozialenzykliken ist vor allem zu bedenken, daß es auf dem Feld der Sozialethik absolut gültige Aussagen, die auf jede Situation passen, nur bezüglich weniger Prinzipien gibt. Und diese sind meistens negativ formuliert, wie z. B. daß man den Menschen nicht zum reinen Mittel herabwürdigen, daß man das Gewissen nicht vergewaltigen darf usw.

Die Enzyklika „Rerum novarum“ ist in eine ganz bestimmte Zeit hineingestellt¹. Sie visiert eine bestimmte, am Ende des 19. Jahrhunderts gestellte Frage an, sie setzt eine bestimmte wirtschaftliche Struktur voraus, sie beabsichtigt, eine bestimmte falsche Gesellschaftslehre zu treffen. Und vor allem gebraucht sie Formulierungen, die einer bestimmten Philosophie entlehnt sind, deren Übersetzung oder Anwendung auf unsere Zeit darum mit viel Klugheit und Umsicht vorgenommen werden muß, so daß auch die Kritik an diesen Formulierungen zu schweigen hat, solange nicht alle Komponenten berücksichtigt wurden. Eine Sozialenzyklika ist nun einmal kein systematischer Traktat der Wirtschafts- oder Gesellschaftsethik, sondern eine Interpretation des christlichen Gewissens gegenüber Mängeln einer bestimmten Zeit. Damit wird nicht geleugnet, daß man die in der Enzyklika formulierten Forderungen auf unsere Zeit transponieren könnte. Aber bevor man dies versucht, muß man sie zunächst systematisieren. Und um das fertig zu bekommen, braucht es Einblick in die hintergründigen Zusammenhänge.

Da auf beschränktem Raum unmöglich alle in der Enzyklika „Rerum novarum“ angesprochenen Themen in der soeben geschilderten Weise dargestellt werden können, beschränke ich mich auf die Ausführungen der Enzyklika über das Privateigentum. Doch seien zunächst einige allgemeine Angaben über die Entstehungsgeschichte der Enzyklika gemacht.

Entstehungsgeschichte der Enzyklika

Die Vorgeschichte der Enzyklika „Rerum novarum“ macht beinahe den Eindruck eines Romans. Erstmals wagt sich ein Papst an ein Thema, das weit über die unmittelbare christliche Normenlehre in die wirtschaftlichen Verhältnisse und dazu noch in die verwickelte Frage der Wirtschaftsordnung hineinreicht. *Leo XIII.* konnte dieses Wagnis nur mit Zögern unternehmen. Aus umsichtiger Klugheit verlangte er, daß man aus aller Welt Auskunft über die sozialen Erfahrungen und Meinungen einhole. Teils auf Anregung *Leos*, teils aus eigener Initiative bestanden lange vorher, bevor der Papst den Auftrag zur Erstabfassung eines Entwurfes gab, national und international zusammengesetzte Studienkreise, die ihre Ansichten nach Rom weitergaben: in Österreich unter der Führung von Freiherr *Karl von Vogelsang*, in Frankreich das Oeuvre des Cercles unter der Führung von *René de la Tour du Pin* und *Albert de Mun*, die Union de Genève unter der Initiative des Bischofs und späteren Kardinals *Kaspar Mermillod*, der Circolo Romano degli Studi

¹ Ich stütze mich bezüglich der geschichtlichen Einzelheiten auf die unter meiner Leitung entstandene Dissertation von HELMUT SORGENFREI, *Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum novarum“ Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1891*, Sammlung Politeia, hrsg. von A. F. UTZ und B. GRÄFIN VON GALEN, Bd. XXV, 1970.

sociali ed economici, unmittelbar angeregt durch *Leo XIII.* und geleitet durch *Mermillod* und Msgr. *Domenico Jacobini*, dann nicht zuletzt wiederum unter der Führung von *Mermillod* die Union de Fribourg. Teilweise waren die Ansichten dieser Studienkreise sehr avanciert, sogar nach unseren heutigen Begriffen utopisch, oder auch etwas rückständig. Es sei nur an die Äußerungen über die Abschaffung des Kapitalzinses und die Wiederherstellung der alten berufsständischen Ordnung erinnert. *Leo XIII.* war klug genug, nicht zu stark einschneidende Vorschläge zur Strukturveränderung des Wirtschaftssystems zu machen, sondern möglichst an bestehende Strukturen anzuknüpfen, in der Absicht, diese mit neuem, christlichem Geist zu durchdringen. Ist dies einmal verwirklicht, dann werden die Sozialpartner von selbst jene Strukturen finden, die unter Umständen neu zu schaffen sind. Diese Einstellung des Papstes hat sich im besonderen auf die Eigentumsordnung und auf die Frage der Wiedereinführung der berufsständischen Ordnung ausgewirkt.

Bereits am 11. Oktober 1887 beschloß die Union de Fribourg, den Papst um eine Sozialenzyklika zu bitten. *Leo* begann sogleich, das nötige Material, d. h. die unerschütterlichen Rechtsprinzipien zusammenzustellen, die zur Lösung der anstehenden Fragen zu beachten waren. Zwei Themen standen im Vordergrund: 1. die Arbeiterfrage, 2. die Abwehr des Sozialismus. Wie kann dem Elend der Arbeiterklasse abgeholfen werden, und kann der Sozialismus die Arbeiterfrage lösen? Der Sozialismus, den *Leo* hierbei im Auge hatte, war besonders der Agrarsozialismus, der den gesamten Boden in Staatseigentum überführen wollte. Diesen Gesichtspunkt muß man im Auge behalten, wenn man nicht allgemein von der Verstaatlichung der Produktionsmittel, sondern speziell von der Verstaatlichung des Bodens liest.

Die Verfasser der Enzyklika

Wie ging nun *Leo XIII.* ans Werk? *Leo* selbst hat außer seinen lateinischen Gedichten nichts geschrieben. Er ließ die Entwürfe durch kompetente Persönlichkeiten anfertigen, verfolgte aber von dem Augenblick an, da die Manuskripte in den Händen seiner Privatsekretäre waren, die Arbeiten mit intensiver Anteilnahme. Im Hinblick auf das stete Drängen des Papstes und sein unmittelbares Engagement hatten es die Sekretäre nicht leicht. *Leo* hatte einerseits eine glückliche Hand in der Auswahl seiner Privatsekretäre, andererseits verschleiß er deren Arbeitskraft nicht wenig. Aber *Leo* schonte seine eigenen Kräfte noch viel weniger. Wenn seine Privatsekretäre ihm am Abend ein Manuskript aushändigten, konnten sie am anderen Morgen feststellen, daß der Papst eine Reihe minutiöser Verbesserungen, die bis in die stilistischen Formulierungen hineinreichten, angebracht hatte. Bereits am frühen Morgen bestellte er oft seine Sekretäre *Gabriele Boccali* und *Edoardo Volpini*

in seine Privatbibliothek und ließ sie dort ununterbrochen bis zum Abend arbeiten, wobei er ihnen am Mittag lediglich einen Becher Wein und etwas Zwieback reichte. Seine Sekretäre wußten genau, was der Papst wollte und wie er eingestellt war. Grundeinstellung des Papstes war: Ruhe und Sicherheit, sorgfältige Beachtung der Entwicklung der Dinge, entsprechende Anpassung an die veränderten Strukturen, doch unter strenger Wahrung der christlichen Rechtsprinzipien, möglichste Mobilisierung der christlichen Moral, darum auch Schutz der Freiheit der Kirche vor staatlichem Eingriff.

Wahrscheinlich im Frühjahr 1890 beauftragte der nun achtzigjährige Papst den Jesuiten *Matteo Liberatore*, einen ersten Entwurf einer Enzyklika über die Arbeiterfrage auszuarbeiten. *Liberatore* sollte hierbei als Themen vor Augen haben: Irrtum des Liberalismus und vor allem des Sozialismus, die Rechte des Individuums und der Familie gegenüber dem Staat, die christliche Begründung des Privateigentums, Hinweise, in welcher Weise Kirche, gesellschaftliche Gruppen und der Staat die Arbeiterfrage zu lösen vermögen.

Der Text *Liberatores* wurde sodann vom Papst dem Dominikaner Kardinal *Tommaso Maria Zigliara* zur Überarbeitung übergeben. Dieser verfertigte, die Niederschrift *Liberatores* zugrundeliegend, einen neuen Text. *Leo* war aber offenbar auch mit dieser neuen Fassung nicht zufrieden. Während *Liberatores* Text sehr auf die Praxis zugeschnitten war, präsentierte sich *Zigliaras* Schriftstück so theoretisch, daß die Welt der Industriellen wohl nichts damit hätte anfangen können. *Zigliaras* Text wurde darum nach kurzer Bearbeitung durch den Jesuiten Kardinal *Camillo Mazzella* an *Liberatore* zurückgereicht, der wohl den stärksten Einfluß auf den neuen Text ausübte. *Mazzella* und *Liberatore* folgten dem Gedankengang *Zigliaras*, strafften vor allem die theoretischen Partien, holten aber zugleich wiederum Passagen aus dem ersten Entwurf *Liberatores* herein. Der Privatsekretär *Alessandro Volpini*, dem in der Hauptsache die lateinische Formulierung anvertraut war, übersetzte den ursprünglichen italienischen Text ins Lateinische, wobei er schwerfällige Stellen der Vorlage verbesserte. *Volpini* legte nun seinen Text dem anderen Privatsekretär, dem intelligenten *Gabriele Boccali*, vor. Dieser brachte wiederum, allem Anschein nach aufgrund der Intervention des Papstes, neue Korrekturen an. Der so bereinigte Text ging nun wieder an *Mazzella* und *Liberatore* zurück. Gegen Ende Januar 1891 wurde der erneut verbesserte Text dem Papst vorgelegt, der übrigens schon lange mit seinem Inhalt vertraut war. *Leo* bemerkte zu *Volpini* ziemlich trocken: „Die Materie ist jetzt vollständig, aber der Ton fehlt noch. Sie muß noch ganz verdaut und neu gefaßt werden“. *Volpini* war solche Kritik gewohnt. Die Neufassung oblag den beiden treuen Privatsekretären des Papstes. Die letzten Korrekturen sind der direkten Intervention des Papstes zuzuschreiben. Trotz des Drängens des Papstes konnte das Datum des 10. Mai nicht eingehalten werden zum

Leidwesen des Papstes, der Verzögerungen nicht leicht ertrug. Die Enzyklika wurde dann erst am 15. Mai 1891 veröffentlicht. Vielleicht, und sogar sehr wahrscheinlich, sind manche Unebenheiten dem überstürzten Abschluß zuzuschreiben.

Der Gedankengang der Interpretation

Um die Enzyklika zu verstehen, muß man die Ideenwelt der Verfasser, d. h. *Liberatores* und *Zigliaras*, kennen. Die anderen Mitarbeiter sind für die Interpretation nicht so wichtig, da sie weniger am Inhalt als an der Präsentation des Textes feilten, teils durch Straffungen, teils durch Umstellungen, teils durch Streichungen, teils durch stilistische Formulierungen. Beide Verfasser haben einschlägige Werke verfaßt, so daß man ihren Ideen leicht nachspüren kann. Selbstverständlich darf die Enzyklika nicht lediglich als neue Publikation der beiden Verfasser betrachtet werden. Sie trägt den Stempel des Papstes, damit seiner oberhirtlichen Autorität. Sie muß daher aus der Absicht des Papstes als des Hüters der christlichen Tradition gesehen und beurteilt werden. Die endgültige Interpretation hat darum im Zusammenhang mit der traditionellen Lehre der Kirche zu geschehen. Von dieser Sicht aus wird es erklärbar sein, warum solch zeitgebundene Formulierungen und Termini, wie sie die beiden Verfasser in den Text verwoben haben, gerechtfertigt sind. Nur aus dem Verständnis der Intention, die *Leo* mit der Enzyklika verfolgte, und aus der Verbindung der hier niedergelegten Lehre mit der Tradition versteht man, warum die Argumente zugunsten des Privateigentums derart individualistisch anmutende Formulierungen erfahren haben, wie sie in der Enzyklika vorliegen. Eine weise Vorsehung hat es gefügt, daß zwei Autoren ans Werk gesetzt wurden, die ihre Eigentumsauffassung dem Liberalismus entnahmen und damit ein Element der christlichen Tradition akzentuierten, das unverzichtbar ist, wenn es darum geht, die Arbeiterfrage im Sinn der Freiheit der arbeitenden Schichten zu lösen.

Die Argumente der Enzyklika zugunsten des Privateigentums

Die Enzyklika trägt folgende Argumente zugunsten des Privateigentums vor:

1. Die Natur des Menschen im Unterschied zu der des Tieres: Der Mensch ist mit Vernunft ausgestattet, er gebraucht oder konsumiert also nicht nur, sondern dominiert im Sinn persönlichen Besitzes.

2. Die Freiheit des Menschen, seinen Konsum zu bestimmen sowohl hinsichtlich der Gegenwart wie vor allem hinsichtlich der Vorsorge für die Zukunft. Es besteht kein Grund, die allgemeine Staatsfürsorge in Anspruch zu nehmen, denn „der Mensch ist älter als der Staat“ (6).

3. Der Mensch hat ein Recht, den von ihm bearbeiteten Teil sich zu eigen zu machen. „Sooft der Mensch seine geistige Anstrengung und seine Körperkraft auf die Beschaffung der Naturgüter verwendet, ordnet er dadurch den Teil der materiellen Welt, an dem er selbst sich bemüht, auf seine eigene Person hin; er legt gleichsam etwas Persönliches hinein, so daß man mit vollem Recht sagen muß, dieser Teil sei von niemandem verletzbares Eigenrecht“ (7). *Leo* bringt diesen Gedanken in engsten Zusammenhang mit dem Recht auf Eigentum an Boden.

4. Das naturhafte Recht des einzelnen gilt auch für die Familie. Auch sie ist älter als der Staat. Mit diesem Recht der Familie ist auch das Erbrecht der Kinder verbunden, genauer gesagt: das Recht des Familienvaters, sein Eigentum auf dem Erbwege den Kindern zu übereignen (10).

5. Nur mit Hilfe der privaten Eigentumsordnung wird es dem Arbeiter möglich sein, seine soziale Lage zu verbessern.

6. Mehr zur Bestätigung als im Sinn eines eigentlichen Argumentes wird erklärt, daß das Privateigentum das friedliche und ruhige Zusammenleben der Gesellschaftsglieder (8) und die Produktivität der Wirtschaft (35) garantiere. Diese als Korollarium des privaten Rechtes auf Eigentum angeführten gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Hinweise stammen aus *Thomas von Aquin*. Sie haben aber dort einen anderen logischen Stellenwert, wovon später die Rede sein soll.

Damit diese Argumente nicht im Sinne des Liberalismus mißverstanden werden, betont *Leo*, daß „der Erdboden immer dem Nutzen der Allgemeinheit dienstbar bleibt, gleichgültig wie das Sondereigentum verteilt ist“ (7).

Zu beachten ist, daß die Enzyklika zweimal hervorhebt, das Privateigentumsrecht sei unverletzlich zu achten (7 und 12). Und an anderer Stelle (35) wird das Eigentumsrecht ein „*ius sanctum*“ genannt, gemäß der ersten in Rom gedruckten deutschen Ausgabe übersetzt „ein unantastbares Recht“. An dieser Übersetzung wurde kritisiert, das Wort „*sanctum*“ heiße nicht „unantastbar“². Es wurde vorgeschlagen, *sanctum* mit „hochzuhalten“ zu übersetzen. Betrachtet man aber das zweimal verwandte „*inviolata servare*“ („unverletzlich bewahren“), dann ist der Ausdruck „hochzuhalten“ zu schwach. Jedenfalls lag der Ideenwelt sowohl *Liberatores* als auch *Zigliaras* das „unantastbar“ näher als das „hochzuhalten“. Wozu dieser Streit um das deutsche Wort? Dem Gesamttenor der Enzyklika entspricht „unantastbar“ mehr als „hochzuhalten“. Offenbar wollte der Kritiker die Enzyklika vor dem Vorwurf, liberalistisch zu sein, bewahren, was völlig unnötig erscheint, wenn man diese Enzyklika in den Gesamttraum der katholischen Sozial-

² OSWALD VON NELL-BREUNING, in: Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit einer Einführung von OSWALD VON NELL-BREUNING SJ, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, o. O. 1975, 70.

lehre stellt. Oder man wollte, was wahrscheinlicher ist, den typischen Akzent der Enzyklika abschwächen, um leichter mit der modernen Aufweichung des Eigentums zurecht zu kommen.

Um den geistigen Hintergrund der leoninischen Argumente zu erkennen, sei kurz ein Blick auf die christliche Tradition bis hin zu den beiden Verfassern der Enzyklika, *Liberatore* und *Zigliara*, geworfen.

Die Entwicklung der christlichen Lehre vom Eigentumsrecht

Die Kirchenväter schärften in ihren moralischen Ermahnungen den Eigentümern, besonders den Reichen, die Pflicht ein, mit ihren Gütern den Armen zu dienen, da sie sich nur als Lehensträger, nicht als Eigentümer zu betrachten hätten. Die Güter dieser Welt seien vom Schöpfer allen Menschen zur Verfügung gestellt worden. Der *hl. Basilius* hat sogar sehr harte Worte gefunden. Man würde die Kirchenväter falsch verstehen, würde man sie zu den Gegnern des Privateigentums zählen³. Ihre zum Teil scharfen Formulierungen treffen den Eigentümer, nicht die Eigentumsordnung als solche. Gerechtigkeit und Liebe sollten die Eigentümer bewegen, mitzuteilen an die, die weniger oder nichts besitzen.

Thomas von Aquin hat die Väterlehre systematisiert. Es oblag ihm hierbei die Aufgabe, die von den Kirchenvätern vorgetragene Lehre vom allgemeinen Gebrauch der Güter und die in ihren Lehren stillschweigend akzeptierte Anerkennung des Instituts des Privateigentums in logischer Begründung zu verbinden. Daß die materiellen Güter in letzter Zielordnung der gesamten Menschheit dienen sollen, dafür brauchte *Thomas* keine weiteren Argumente zu suchen. Diese Prämisse galt ihm als Apriori. In der ganzen Tradition war diese Lehre der Ausgangspunkt aller Überlegungen über Reichtum und Armut. *Thomas* aber mußte das tatsächliche Bestehen der Eigentumsordnung legitimieren. Dieser Legitimationsnachweis war durch die Kirchenväter nicht erbracht. *Thomas* übernimmt nun das Argument des *Aristoteles*, daß der Mensch die materiellen Güter sorgfältiger und produktiver nutze, wenn er sie sein eigen nennen darf. Für den Theologen *Thomas* war diese aristotelische Lebensweisheit zugleich eine theologische Einsicht in die Schwäche der erb-sündigen menschlichen Natur. Danach war für alle Zeiten eine Änderung in dieser Verhaltensweise des Menschen nicht zu erwarten. Es ist also auch nicht zu unterstellen, daß der Mensch umerzogen werden könnte, leichter und williger für das Gemeinwohl zu arbeiten als für seine eigenen Interessen. Das schließt gemäß *Thomas* nicht aus, daß der Mensch sich bemüht und sich bemühen muß, bei aller

³ KONRAD FARNER, *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, Bern 1947, beutet die Schrift von OTTO SCHILLING (*Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur*, 1908) aus und legt die Texte entgegen der Interpretation SCHILLINGS zugunsten des Kommunismus aus.

individuellen Interessenlage auf das Gemeinwohl zu achten. Deshalb erklärt er die Pflicht des Reichen, von seinem Überfluß den Armen zu geben, als eine Pflicht der Gerechtigkeit. Das Privateigentum wurde von *Thomas* nicht als ein Mittel der Gewinnsucht, sondern als ein Mittel der besten Güternutzung im Sinn des allgemeinen Wohles gesehen. Aus dieser Art der Verteilung erwächst zugleich, so *Thomas*, der soziale Friede in der Gesellschaft.

Es ist, wie man leicht sieht, *Thomas* gelungen, ein Ordnungsbild zu entwerfen, in dem das subjektive Recht auf Eigentum eine soziale Funktion ausübt. Denn dieses subjektive Recht steht nicht am Anfang seiner Argumentation, sondern ist Schlußfolgerung aus dem Postulat des Gemeinwohls und der faktischen Befindlichkeit der menschlichen Natur. Das private Recht ist somit eine soziale Einrichtung im Sinn der sicheren Verwirklichung des Gemeinwohls und des sozialen Friedens. Von sozialer Belastung braucht hier nicht gesprochen zu werden. Das Privateigentum ist das soziale Ordnungsprinzip der Wirtschaft. In der Folge – davon spricht nun *Thomas* nicht mehr, es ist aber in seiner Staatsphilosophie impliziert – ergibt sich eine vom Staat zu verwirklichende Ordnungspolitik, die auch die zweite Einkommensverteilung einschließt. Der Begriff der sozialen Belastung läßt sich erst anwenden, wenn man an den Träger des Eigentumsrechts, also an den einzelnen Eigentümer denkt. Dieser wird bei aller subjektiven Motivierung des „Liebe dich selbst“ die andere Seite bedenken müssen: „und deinen Nächsten wie dich selbst“. *Thomas* hat seine Eigentumslehre nicht weiter ausgebaut. Vor allem unterließ er es, die Erwerbstitel zu analysieren. Er kommt nur beiläufig darauf zu sprechen, wenn er vom Gewinn durch Handelsgeschäfte spricht.

Die in erster Linie ordnungspolitische Sicht des Eigentumsrechts ist in der Folgezeit nicht mehr zum Tragen gekommen. Die Naturrechtslehre hat sich mehr dem rationalistischen Denken angeglichen, das nicht mehr metaphysisch orientiert war. Wenn ich richtig sehe, dann war die Diskussion über die Menschenrechte der kolonisierten Völker bereits der erste Anlaß, sich auf die subjektiven Rechte des Menschen zu konzentrieren. Damit ging Hand in Hand eine mehr demokratische Staatsphilosophie. Ganz deutlich ist diese Wendung bei *Franz Suarez* festzustellen⁴. Daß der Mensch aufgrund seiner Natur die materiellen Güter dieser Welt gebrauchen und dominieren darf, verstand *Thomas* im Sinn der abstrakten „Natur“, ohne bereits an die vielen Einzelmenschen als Subjekte von Rechten zu denken.

Entscheidend für die moderne Entwicklung der katholischen Soziallehre aber war *Luigi Taparelli*⁵. Während seiner Ausbildung konnte *Taparelli* entsprechend

⁴ Vgl. HEINRICH ROMMEN, Die Staatslehre des Franz Suarez SJ., Mönchengladbach, o. J. (1926) 175 ff.

⁵ Das epochale Werk TAPARELLIS „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto“, 2 Bde., 8. Aufl., Rom 1949, war bis zu PIUS XII. das den Theologiestudenten empfohlene Handbuch geblieben.

den damaligen Umständen in den theologischen Seminaren und Studienanstalten der Orden mit dem Thomismus keine nähere Bekanntschaft machen. Erst als er Rektor des römischen Kollegs wurde und feststellte, daß das Durcheinander in der Lehre seiner Schule nur durch eine klare einheitliche Lehre, die eigentlich gemäß den Statuten des Jesuitenordens die aristotelisch-thomistische Philosophie sein mußte, beseitigt werden konnte, stieß er zum Thomismus vor. Er sammelte zu diesem Zweck der Studienreform eine kleine Gruppe seiner Schüler. Zu dem Kreis gehörten auch *Matteo Liberatore* und *Gioachino Pecci*, der spätere *Papst Leo XIII.* Aus den Briefen *Taparellis* an seinen Ordensgeneral geht hervor, daß er seine wissenschaftlichen Anregungen nur aus nichtkatholischen Handbüchern schöpfte⁶. Zu den nichtkatholischen Autoren gehörte besonders *Christian Wolff*, den *Taparelli*, wie *Marcel Thomann*⁷ nachwies, reichlich kopierte, allerdings ohne ihn kenntlich zu zitieren. Grundthese *Taparellis* ist das subjektive Recht des Menschen in der konkreten Gesellschaft. Die Gesellschaft wird, wie es der empirischen Einstellung *Taparellis* entspricht, von ihrer Ursache, nicht zuerst von ihrer Zweckordnung aus gesehen, d. h. die Menschen, die als unabhängige, freie Einzelwesen betrachtet sind, finden sich zusammen, um das gesellschaftliche Leben aufzubauen im Hinblick auf die Vervollkommnung eines jeden einzelnen. Auf dieser Grundlage gilt: „Der Mensch ist älter als der Staat“. Dieser Satz ist uns so selbstverständlich wie nur etwas, er ist aber nur verständlich auf dem Boden der Kausalordnung. *Thomas von Aquin* hätte ihn so nicht formuliert. Da der Mensch seiner Natur nach sowohl Individuum als auch soziales Wesen ist, ist mit der Natur zugleich der Staat mitgedacht als eine Institution, auf deren Wohl der Mensch ebenso hingeeordnet ist wie auf seinen persönlichen Endzweck. Dieses persönliche Endziel ist nämlich im Gemeinwohl mitgedacht und mitgehalten. Wenn man nun diese Finalordnung in die Kausalordnung umsetzt, also in die Frage, wie die Institution der Gesellschaft und des Staates empirisch Wirklichkeit werden soll, dann wird – entsprechend dem Grundgesetz, daß das Erste in der Intention das Letzte in der Exekution ist – das Verhältnis umgekehrt in die Formulierung: der Mensch ist älter als der Staat. Diese Formulierung ist auch der Grundtenor der Enzyklika „*Rerum novarum*“.

In der Eigentumslehre *Taparellis* steht der Mensch, der seine existentiellen Zwecke in der Gesellschaft zu verwirklichen sucht, im Vordergrund. Darum das Argument, daß man sich den Menschen ohne die Notwendigkeit des Besitzes nicht vorstellen könne und daß das Recht auf Eigentum der Unabhängigkeit des Menschen diene. Unterstrichen wird auch, daß das Produkt der Arbeit ein Teil der

⁶ Vgl. LÉON DE SOUSBERGHE SJ, *Propriété „de droit naturel“*, Thèse néo-scholastique et tradition scholastique, in: *Nouvelle Revue théologique* 72 (1950) 593, Anm. 33.

⁷ MARCEL THOMANN, *Une source peu connue de l'Encyclopédie: L'influence de Christian Wolff*, Paris 1970; ders., *Einführung zu: CHRISTIAN WOLFF, Jus gentium*, Hildesheim 1972; ders., *Einführung zu: CHRISTIAN WOLFF, Jus naturae*, Hildesheim 1972.

Person ist. Der Gedanke, daß das, was der Mensch in persönlicher Tätigkeit leistet, den persönlichen Stempel trage und darum Eigentum des Menschen sei, geht auf *Locke* zurück, der die Person als Besitzerin ihres eigenen Wesens definierte⁸.

*Matteo Liberatore*⁹ verbleibt auf dieser Ebene der Argumentation. Das Recht auf Eigentum ist unmittelbar in der menschlichen Natur begründet. Es erhält seine erste Verwirklichung durch die Ausübung menschlicher Tätigkeit, die Arbeit. Allerdings gehört das Produkt selbst nicht notwendigerweise dem Bearbeiter. Die Arbeit verdient aber über den Lohn ein Eigentum. Das Recht auf Eigentum schließt zugleich das Recht des Familienvaters ein, den Besitz auf dem Erbweg an die Kinder weiterzugeben. Wie man sieht, ist diese Begründung des Eigentums in die Enzyklika aufgenommen worden. In seinem späteren Werk¹⁰ ergänzte *Liberatore* seine früheren Argumente durch den Hinweis, daß der Mensch für seine Zukunft vorsorgen müsse, darum Eigentum brauche. Zugleich übernahm er noch ein Stück der Eigentumslehre des *hl. Thomas*, nämlich den Gedanken des durch die Privateigentumsordnung garantierten sozialen Friedens. Ebenso formulierte er den thomasischen Gedanken der besseren Verwaltung und Ausbeutung der materiellen Güterwelt in Anlehnung an die wirtschaftswissenschaftliche Erkenntnis in die Bemerkung um, daß erst durch das Eigentum der zivilisatorische Fortschritt möglich sei. Der entsprechende Text verdient besondere Beachtung: „Ohne das individuelle Recht auf Eigentum gibt es keine wohlgeordnete und friedliche Gesellschaft, noch eine Zivilisation. Nun aber will die Natur eine geordnete und friedliche Gesellschaft, sowie eine Zivilisation. Also will die Natur das individuelle Eigentum. Das aber, was von der Natur gewollt ist, ist Naturrecht. Also ist das individuelle Eigentum ein Naturrecht“¹¹.

Das Argument des zivilisatorischen Fortschritts hätte *Liberatore* an sich veranlassen können, den ordnungspolitischen Gedanken als oberste Prämisse zu benutzen. Aber dann hätte er von dem durch Gott in die Güterwelt hineingelegten Zweck, d. h. den durch deren Benutzung zu erreichenden zivilisatorischen Fortschritt ausgehen müssen, um anschließend die Alternativen zu überlegen, gemäß denen die Erreichung dieses Zieles denkbar wäre. Die natürliche Forderung des zivilisatorischen Fortschrittes kann erst dann ein Argument zugunsten des Privateigentums sein, wenn feststeht, daß allen das Recht zusteht, am zivilisatorischen Fortschritt teilzunehmen, weil die dazu notwendigen materiellen Güter allen zur Verfügung stehen sollen. Der Weg muß also notwendigerweise über den Zweck der Güterwelt führen. Nur auf diesem Weg ist es möglich, von sozial gerechter

⁸ Vgl. CRAWFORD BROUGH MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*. Hobbes to Locke. London 1962. Deutsch: Frankfurt a. M. 1967.

⁹ *Institutiones philosophicae, ad triennium accomodatae*, Ed. 3, 3 Bde, Rom 1864–1866.

¹⁰ *Principii de Economia politica*, Rom 1889.

¹¹ *Principii di Economia politica*, p. IIa, § 17, vgl. H. SORGENFREI, a. a. O. 133.

Verteilung zu sprechen. Um diese geht es in erster Linie, wenn das Privateigentum ordnungspolitisch legitimiert werden soll. Das Argument *Liberatores* ist zu sehr auf das Individuum abgestellt, so daß die gesellschaftspolitische Forderung des zivilisatorischen Fortschritts höchstens als ein Annex erscheint. In die Enzyklika wurde das Argument *Liberatores*, etwas abgeändert und mehr an *Thomas von Aquin* angelehnt, aufgenommen.

Zigliaras Lehre vom Privateigentum bewegt sich eigenartigerweise in den gleichen Bahnen wie die *Liberatores*. Dies ist deswegen eigenartig, weil *Zigliara* ein hervorragender Thomist war. Er hat die kritische Gesamtausgabe der Werke des *hl. Thomas* begonnen, und zwar auf Anregung *Leos XIII.*, weshalb die Ausgabe den Namen „Leonina“ trägt.

Zigliara hat selbst die beiden ersten Kommentare des *hl. Thomas* zu *Aristoteles* herausgebracht und zeichnet sich auch sonst durch gründliche Kenntnis der Werke des *hl. Thomas* aus. Seine Argumente für das Recht des Menschen auf privates Eigentum sind folgende: 1. Der Mensch ist seiner Natur nach den anderen Geschöpfen überlegen und sorgt durch vernünftige Umsicht für die Zukunft, 2. Es ist unmöglich, die einmal geleistete Arbeit von den bearbeiteten Dingen zu trennen, 3. Der Vater ist von Natur verpflichtet, für seine Familie in der Gegenwart und für die Zukunft zu sorgen.

Das erste Argument, die Überlegenheit des Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen, wurde von *Thomas*¹² nur dazu benutzt, um die Hinordnung der materiellen Güterwelt auf die Menschheit insgesamt darzutun, keineswegs aber als direkter Beweis des privaten Eigentumsrechts. *Zigliara* dagegen schließt wie *Taparelli* und *Liberatore* direkt auf das private Eigentum. Der Begriff der Natur ist hier nicht mehr der metaphysische Begriff wie bei *Thomas*, sondern der der rationalistischen Naturrechtslehre.

Diesen Bruch mit der Tradition haben *Liberatore* und *Mazzella* offenbar bei der Überarbeitung des Entwurfes, also nahe dem Endstadium der Bearbeitung des Textes gespürt. Erst in diesem Endstadium der Bearbeitung kam die soziale Belastung des Eigentums, d. h. die Zweckbestimmung der Naturgüter, allen Menschen zu dienen, in den Text. Dieser Gedanke war aber offenbar nicht auf dem Boden *Liberatores* gewachsen. Er entstammte den Arbeitsergebnissen der vorangegangenen Studiengruppen. *Leo* gab den Entwurf *Zigliaras*, der seinerseits auf dem Entwurf von *Liberatore* aufbaute, unzufrieden an *Liberatore* und *Mazzella* mit dem Auftrag zurück, die Ergebnisse der Studiengruppen zu berücksichtigen. Bemerkenswert im Hinblick auf die Verbindung mit der Tradition ist auch, daß – teilweise auf Anregungen *Liberatores* gestützt – das wirtschafts- und gesellschaftspolitische

¹² Summa theologica, II-II 66, 1.

Argument des *hl. Thomas* (Produktivität der Wirtschaft und sozialer Friede) in der Enzyklika wieder erscheint (8 und 35), wengleich ohne den zentralen Stellenwert, den es bei *Thomas* hatte.

Auf diese Weise hat die Eigentumslehre der Enzyklika ihre Abrundung erfahren. Es gab so keinen Bruch mehr mit der Tradition. Daß der logische Gedankengang, dem *Thomas von Aquin* gefolgt war, nicht durchgehalten wurde, ist durchaus verständlich. Gegenüber dem hereinbrechenden Sozialismus mußte der individuelle Charakter des Rechts auf Privateigentum unmißverständlich im Vordergrund stehen. Es mußte auf jeden Fall der Eindruck vermieden werden, daß der Staat über die Eigentumsordnung befinden könne, als ob er der Begründer des Rechts auf Eigentum wäre. Vor dem Staat, d. h. vor dem bestehenden Staat, steht der Mensch mit seinen subjektiven Rechten, die allerdings nicht unbeschränkt, sondern sozial gebunden sind. Dem Staat obliegt daher nur die Aufgabe, jene Bedingungen zu schaffen, die allen die Ausübung ihrer Rechte gestatten. Wie anders konnte man angesichts des sozialistischen Leviathan den Staat deutlicher in den subsidiären Rahmen weisen als durch eine Eigentumslehre, deren Ansatzpunkt das subjektive Recht jedes einzelnen ist? Diese reservierte Haltung gegenüber dem Staat, der in Gefahr stand, durch totalitäre Mächte usurpiert zu werden, kennzeichnet besonders die sozialetische Einstellung *Zigliaras*. In dieser Tatsache ist wohl der Grund zu suchen, warum gerade der Thomist *Zigliara* die Argumentationsweise des *hl. Thomas* nicht aufgenommen hat.

Die Systematik der thomasischen Eigentumslehre ist zwar logischer, für die Praxis aber komplizierter. Die ordnungspolitische Aufgabe des Staates, die sich aus ihr ergibt, kann von einer Regierung nur dann naturgerecht erfüllt werden, wenn die Regierung sich ein Menschenbild vor Augen hält, wonach der einzelne Mensch seine Freiheit zur Selbstbestimmung aus einer Welt bezieht, die vor und über dem Staat besteht. Das Vertrauen, das noch *Thomas von Aquin* in den Staat setzte, konnte zu *Leos XIII.* Zeiten nicht mehr aktuell sein. Gegenüber einem die Freiheit des Menschen und Christen erdrückenden Staat gab es nur eine praktikable gesellschaftspolitische Formel, nämlich die der vorstaatlichen subjektiven Rechte. Diese hat *Leo* benutzt. Daß sie auf dem Weg über die rationalistische Naturrechtstheorie zu ihm gelangt ist, ist irrelevant. Der individualistische Ansatz mußte gewählt werden, auch wenn es keine Abhängigkeit *Taparellis* von *Christian Wolff* gegeben hätte. Der Hinweis auf die soziale Belastung allen Eigentums reichte aus, um die Verbindung mit der Tradition aufrecht zu erhalten. Eine Sozialenzyklika ist nun einmal kein systematischer Traktat. Sie muß praktisch und auf ein bestimmtes gesellschaftspolitisches Problem konkret orientiert sein.

Trotz des zeitgeschichtlichen Kolorits, das die Enzyklika trägt, stellt sie in der Entwicklung der katholischen Soziallehre einen Markstein dar, den man zu keiner

Zeit, vor allem heute nicht ignorieren darf. Was der Arbeiter in der freien Welt erwartet, ist die Anerkennung seiner Arbeit, mit der er durch Eigentumserwerb seine Stellung in der Gesellschaft verbessern kann. Genau das steht in der Enzyklika „Rerum novarum“: „Ohne Zweifel will der allergrößte Teil der Arbeiter durch ehrliche Arbeit und ohne Beeinträchtigung durch andere seine Lage verbessern“ (30). Das ist just das Anliegen, das wir heute in der Frage nach Eigentum in Arbeitnehmerhand zu bewältigen haben.

Aus meinen Darlegungen ist, so hoffe ich, sichtbar geworden, daß man die katholische Soziallehre nicht einfach aus einzelnen Texten der Enzyklika zusammenstellen kann, daß man vielmehr die einzelnen Texte im Zusammenhang mit der gesamten Verkündigung der Kirche und unter steter Berücksichtigung der zeitlich je verschiedenen Problemstellung interpretieren muß.

DIE WÜRDE DER ARBEIT ALS NORM DER WIRTSCHAFTSORDNUNG

Die Enzyklika „*Laborem exercens*“ hat zwei gegensätzliche Interpretationen erfahren, die eine bestätigend, die andere kritisierend und sogar ablehnend. Die Verteidiger von Mitbestimmung und Mitbeteiligung und sogar die Labouristen sind hocherfreut, daß nun endlich der Arbeiter in die Mitte der gesamten Wirtschaftsordnung gestellt wird und seine längst verdiente Anerkennung als Träger des Wirtschaftsprozesses findet. Die Wirtschaftswissenschaftler dagegen, denen es um den effizienten Produktionsprozeß geht, den sie wesentlich mit der Marktwirtschaft verbunden sehen, schütteln den Kopf, daß nun wiederum eine Enzyklika erschienen ist, die nichts anderes zu kennen scheint als das Prinzip der Verteilung. Daneben vernahm man noch die Ansicht, die Enzyklika sei ihrem Inhalt gemäß an Polen adressiert, man habe aber zur Vertuschung den indirekten Weg der Weltadresse gewählt. Wenngleich an dieser letzten Interpretation einiges stimmen mag, so kann sie uns nicht direkt berühren, da es hier um die Interpretation des Inhaltes und nur indirekt um die Motivation des Schreibers geht.

Es ist eigenartig, daß man bis heute noch nicht begriffen hat, wie Sozialenzykliken zu interpretieren sind. In den vergangenen Jahren, in denen so vieles gegen die Verlautbarungen der Päpste in sozialen Fragen geäußert wurde, hätte eine gewisse Gelassenheit den Texten gegenüber Platz greifen können, da man doch reichlich von der Dynamik und konkreten Beweglichkeit der katholischen Soziallehre gesprochen hat. Jeder Text steht im Zusammenhang mit einer bestimmten Situation, ist geschrieben aus einer direkten Intention, von der aus das Objekt ersichtlich wird (insofern wird die Motivation für den Inhalt bedeutungsvoll), vor allem aber von einer bestimmten philosophischen Einstellung aus, die die Logik des Textes erst erklärbar macht. „*Rerum novarum*“ hatte den Sozialismus, näherhin den Agrarsozialismus im Auge, gegen den sich *Leo XIII.* wandte, weil der Sozialismus die Arbeiterfrage nur im Sinn des Klassenkampfes zu lösen versprach. Dabei diente *Leo XIII.* die liberale Konzeption des Eigentums als gutes argumentatives Vehikel: das urpersönliche Recht des einzelnen auf sein erworbenes Eigentum. *Leo XIII.* hat es verstanden, der liberalen Eigentumsauffassung die individualistische Spitze abzubrechen mit dem Hinweis auf das durch die gesamte christliche Tradition festgehaltene Prinzip des Nutznießrechts aller Menschen. Ohne diesen

geistesgeschichtlichen Hintergrund ist die Enzyklika „*Rerum novarum*“ überhaupt nicht interpretierbar.

Auch die Enzyklika „*Laborem exercens*“ hat ihre eigene philosophische Note, ohne deren Kenntnis der Text nur falsch interpretiert wird.

Die philosophische Grundeinstellung der Enzyklika Laborem exercens

Man muß die Schriften, vor allem die Habilitationsschrift gelesen haben, die der Verfasser von „*Laborem exercens*“ geschrieben hat, um seine Vorliebe für die phänomenologische Analyse zu begreifen, die gerade dieser Enzyklika das Gepräge gibt.

Die phänomenologische Analyse sucht, soweit es sich um das wirtschaftliche Tun handelt, das urmenschliche Wesen wirtschaftlicher Aktivität, das heißt, die wesentliche Zielbestimmung zu ermitteln, die wir in allen Aktivitäten gemäß der unverdorbenen Natur vornehmen, wenn wir uns mit der Außenwelt abgeben. Hierbei ist die Außenwelt nur die Materie, auf die sich unser Handeln bezieht. Sie mag durch das Handeln des Menschen viel gewinnen, ein menschlicher Gewinn ist dies aber erst, wenn der Mensch für sich selbst darin einen Wert sieht. Die Aktivität des Menschen muß also eine Verwirklichung und Vervollkommnung des Menschseins sein. Das Menschsein kommt aber entscheidend im Selbstbewußtsein, in der Selbstbestimmung, in der Kreativität zur Selbstdarstellung. *Johannes Paul II.* findet diesen Gedanken in der Genesis (1, 18), im Auftrag Gottes an den Menschen, sich die Welt untertan zu machen, bestätigt. Er kommt auf diese Stelle immer wieder zurück. Sie dient ihm als theologisches Beweisstück für seine phänomenologische Erkenntnis.

Natürlich gehört in diesen Rahmen der Selbstverwirklichung auch die auf Privateigentum gegründete Eigeninitiative. Das Privateigentum muß darum in dieser phänomenologischen Konzeption der Wirtschaft einen Platz finden. Welchen es nun genau hat, dies braucht nicht angegeben zu werden, denn auf diesem hohen Niveau der Abstraktion kann der genaue Ort innerhalb der wirtschaftlichen Organisation nicht bestimmt werden.

Man muß sich klar sein, daß die phänomenologische Analyse eine ausgesprochene Wertanalyse darstellt, die als aller historischen Wirklichkeit weit übergeordnete Orientierung zu gelten hat. Das Resultat der phänomenologischen Analyse ist der ewig gültige Parameter, an dem wir die geschichtlichen Ereignisse und Situationen messen können, ob sie menschenwürdig oder menschenunwürdig sind. Es hat darum einen gewissen unbestreitbaren Wirklichkeitswert. Man kann jedenfalls an diesem Maßstab feststellen, was in der geschichtlichen Entwicklung absurd, widernatürlich gelaufen ist.

Nichts kann jedoch die rein phänomenologische Analyse hinsichtlich der Art und Weise aussagen, wie wir die wirtschaftliche Kooperation organisieren sollen, um die bestmögliche Produktion materieller Güter im Hinblick auf die bestmögliche Lebensgestaltung zu verwirklichen, denn die phänomenologische Wesensanalyse bewegt sich auf höchstem sozialem Abstraktionsniveau. Mehr kann sie und mehr will sie auch nicht leisten. Zu wiederholten Malen betont *Johannes Paul II.*, daß er lediglich eine sozialethische Wertordnung aufzeigen will. Wenn er auf konkrete Institutionen, die internationalen Organisationen, auf das Internationale Arbeitsamt (BIT), auf die Organisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft (FAO) hinweist, dann nur, um diese an den sozial-ethisch gewonnenen Werten zu messen. Die Enzyklika spricht zwar von der Forderung nach Leistungsfähigkeit und Effizienz der Wirtschaft (Nr. 18). In welchem System diese Forderung erfüllt werden muß, auf diese Frage geht die Enzyklika nicht mehr ein.

Man fragt sich natürlich, ob dies der Sozialethik letzter Schluß ist oder ob von da aus der Weg einzig über die positiven Wissenschaften, die Wirtschaftswissenschaft und Soziologie, führt.

Die sozialethische Fortführung der Werterkenntnis in die Praxis

Um die auf höchstem Abstraktionsniveau erkannten Werte in die konkrete Wirtschaftswelt hineinzutragen, nicht etwa im Sinn von Wertkriterien, sondern um Kooperationsprinzipien zu ermitteln, mittels deren das entsteht, was man Wirtschaftssystem nennt, genügt es nicht, von allgemeinen Menschenrechten, von der Würde der Person, von ihrer personalen Freiheit, ihrer Subjektivität zu sprechen, man muß vielmehr eine bestimmte Option für ein grundlegendes Verhältnis der Leistungsfaktoren zueinander vornehmen. Ob der Papst diesen weiteren Schritt in die wirtschaftliche Kooperation hätte tun müssen, sei momentan noch nicht beantwortet.

In der Enzyklika „*Laborem exercens*“ wird diese Frage mit Absicht nicht angegangen. Der Papst nimmt einfach Kenntnis von den verschiedenen existenten Systemen und stellt an sie die gleichen Forderungen, die er aus der Wertordnung ermittelt hat. So erklärt er vom Primat der Arbeit gegenüber dem Kapital: „Diese Forderung nimmt sowohl in demjenigen System eine Schlüsselstellung ein, das sich auf dem Grundsatz des privaten Eigentums an Produktionsmitteln aufbaut, als auch in jenem, in dem dieses, zuweilen sogar bis an die Wurzel, eingeschränkt worden ist“ (Nr. 15). Dieses absichtliche Übergehen der Legitimierung eines bestimmten Wirtschaftssystems erregt allerdings den Verdacht, daß hier die polnischen Verhältnisse anvisiert werden. Doch gehört dieses Vorgehen wesentlich

zur phänomenologischen Analyse, die auf dem Boden der absoluten Werte verbleiben will. Daß das System des Kollektivismus ein menschenunwürdiges System ist, ist impliziert. Es ist aber nichts darüber ausgesagt, wie man sozial-ethisch zu einem gerechten Wirtschaftssystem gelangt.

Der Weg zum Wirtschaftssystem führt über die Wesenserkenntnis hinaus in die konkrete Erfahrung. Man muß die Erfahrung befragen, wie nun der konkrete Mensch sich als Leistungsfaktor verhält, sei es hinsichtlich des Einsatzes in der Arbeit, sei es hinsichtlich der Nutzung von Kapital in Form der Investition.

Der Papst nimmt zwar Bezug auf die Eigentumslehre des *bl. Thomas von Aquin*. Er entnimmt ihr aber in freier Auslegung nur das philosophisch-anthropologische Argument, daß der Mensch als Person im Wirtschaftsprozeß eingesetzt und beachtet werden müsse. Bei näherem Hinsehen geht es aber *Thomas* um die Leistungsfähigkeit, um die Effizienz menschlichen Umgehens mit den Gütern dieser Welt. Er fragt, in welcher Weise die oberste von Gott angeordnete Zielsetzung verwirklicht werden kann, damit die Güter dieser Welt in bester Weise zum Wohl der Menschheit ausgebeutet werden können. Sein Argument entnimmt er der Erfahrung, aus der er feststellt, daß die private Aneignung der Güter die wirkungsvollste Ausbeute garantiert. Er optiert also für eine Wirtschaftsordnung, in der das Privateigentum und die damit verbundene persönliche, von persönlichem Risiko getragene Initiative grundsätzlich Vorrang hat. Wir nennen dieses System „Marktwirtschaft“ im vollendeten Sinn (also nicht nur Markt auf einem eng umschriebenen Sektor des Konsums).

Die Erfahrung, die der Ermittlung eines Wirtschaftssystems dient, bezieht sich auf das charakteristische Verhalten des Menschen, charakteristisch nicht nur im Sinn kultureller, irgendwie rein geschichtlich gewordener Eigenheiten, sondern im Sinn von quasi „naturhaften“ Neigungen, die jeder Mensch in sich feststellt. Es handelt sich dabei nicht um die naturhaften Strebungen, die nun einmal zur menschlichen Natur als solcher gehören, wie z. B. die Liebe zum Guten, Schönen, die Einschätzung des Friedens im Vergleich zum Krieg usw. Bei den „quasi-naturhaften“ Neigungen ist also nicht an die Naturanlagen im *Rousseauschen* oder *aristotelischen* Sinn gedacht, die jeder in sich pflegen und entwickeln muß, wenn er vollkommen Mensch sein will. Vielmehr handelt es sich um die konkret erfahrbaren Neigungen, die wir unter Umständen entsprechend den (*aristotelisch* verstandenen) Naturanlagen bewältigen und korrigieren müssen, die aber dennoch latent als „Versuchungen“ lebendig bleiben. Von Natur, das heißt der Naturanlage gemäß, ist der Mensch als soziales Wesen auf das Gemeinwohl eingestellt. Sein Wertbewußtsein sagt ihm das deutlich, vor allem anklagend, wenn er egoistisch handelt. Dennoch fühlt er in sich deutlich den Drang, zunächst an sich und erst in

zweiter Linie, und zwar erst dann an das Gemeinwohl zu denken, wenn das Gemeinwohl just das ihm anbietet, was er für sich selbst als vorteilhaft erachtet.

Wie sehr der Mensch im Streit zwischen der Naturanlage, das heißt dem ursprünglich natürlichen Wertbewußtsein und den konkret erfahrbaren „zweit-natürlichen“ Neigungen steht, zeigt sein Bestreben, vom Eigenwohl drang diktierte Forderungen als dem Gemeinwohl dienlich zu verbrämen. Die einander diametral entgegengesetzten sozialpolitischen Vorschläge werden unter der gleichen Berufung auf das Gemeinwohl sowohl von Gewerkschaften wie Arbeitgeberverbänden vorgetragen. Das soll kein Vorwurf der Unehrllichkeit sein. Das ist einfach eine Feststellung der Tatsache, daß dem konkret lebenden Menschen das Ich plausibler erscheint als das Wir.

Die Theologen haben hierfür die einsichtige Erklärung: die Folgen der Erbsünde, die aus der Natur nicht zu entfernen sind, gegen die der einzelne Mensch in tagtäglichem Anstrengung ankämpfen muß.

Dieses Verständnis des konkreten Menschen hat *Thomas von Aquin* veranlaßt, von der Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung zu sprechen, damit auf diese Weise wenigstens der Motor in Gang gehalten werden kann, der jene Leistungen erbringt, die dazu dienen, daß jedem das Seine zugeteilt werden kann. Wenn auf der hohen Ebene der Wertphilosophie vom gerechten Lohn, sogar vom Familienlohn die Rede ist, dann muß man auf der unteren, der Ebene der konkreten menschlichen Erfahrung die Frage stellen, auf welche Weise das, was als Lohn auszuzahlen ist, produziert werden kann.

Die private Eigentumsordnung ist der Grundstein einer unmißverständlichen Marktwirtschaft. Der sozialethisch begründete Hinweis auf die Notwendigkeit von Privateigentum im Produktionssektor und dementsprechend der Marktwirtschaft kann aber nicht als Zauberformel dienen. Er nimmt den Charakter der Werte an, in deren Dienst er steht. Das heißt, die Marktwirtschaft steht im Dienst jener Werte, die *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika aufgezeigt hat. Von der Wertdoktrin aus konnte demnach der Papst die beiden so verschiedenen Systeme, das kollektive und das privatrechtliche, gemeinsam messen, ohne sich besonders mit der Frage zu befassen, welches System grundsätzlich bessere Aussichten bietet, die absoluten Werte zu verwirklichen. Der Gesichtspunkt der Effizienz konnte vernachlässigt werden, dies vor allem auch aus einem politischen Grund, nämlich im Hinblick auf die Zustände in Polen. Um gegenüber einem kollektiven System zügige und schlüssige Argumente anzuführen, ist es wenig zweckvoll, die Marktwirtschaft zu preisen, sondern kritisch auf einen unleugbaren Mißstand hinzuweisen, an dem man deutlich erkennt, daß das System krank ist. Die Marktwirtschaft ist ohnehin kein überall gleich anwendbares Allheilmittel. Es gibt soziale und wirtschaftliche Zustände, die den Einsatz marktwirtschaftlicher Dispositionen

nicht zulassen. Es ist also nicht nur politische Klugheit, wenn der Papst kein Wort über die Marktwirtschaft verliert, sondern Weisheit logischen Denkens.

Diese Weisheit scheint aber von manchen Interpreten nicht verstanden worden zu sein.

Was man aus der Enzyklika nicht herauslesen darf

Der Papst spricht von der Überlegenheit der Arbeit über das Kapital. Wer vom Boden unserer Marktwirtschaft aus diese Aussage als Bestätigung einer Wirtschaft von Selbstverwaltungskörperschaften oder gar der Vorherrschaft der Gewerkschaften, eines Labourismus welcher Prägung auch immer, verstehen möchte, täuscht sich. Was nämlich auf der hohen Abstraktionsebene der Wertordnung gilt, kann auf unterer Ebene eine gewisse Umkehrung erfahren. Das wußte schon *Aristoteles*: Was in der Intention das erste ist, ist in der Ausführung das letzte. In der Vermittlung des Wirtschaftszieles durch die Marktwirtschaft kann sehr wohl das Kapital eine vordringlichere Rolle spielen und darum unter diesem Gesichtspunkt gewissermaßen „provisorisch“ wertvoller sein.

Die abstrakte, jedem Wirtschaftssystem vorgeordnete Wertbetrachtung ist naturgemäß und vielleicht bedauerlicherweise von Formulierungen begleitet, die an Labourismus erinnern könnten. Irrtümlicherweise kann sich vielleicht sogar ein Marxist in seiner These, daß das Kapital nichts anderes ist als akkumulierte Arbeit, bestätigt glauben: „Dieses gigantische und mächtige Werkzeug – die Gesamtheit der Produktionsmittel, die in gewissem Sinne mit dem ‚Kapital‘ gleichgesetzt werden – ist Frucht der menschlichen Arbeit und trägt deren Zeichen“ (Nr. 12). Doch ist dieser Schluß auf *marxistische* Denkweise irrig. Der Satz gilt auf der besagten abstrakten Ebene, wo noch nicht davon die Rede ist, daß ein bestimmtes Kapital von einem bestimmten Arbeiter als Eigentum erworben worden ist, wo also nicht ein bestimmtes Wirtschaftssystem, nämlich das privatrechtliche, ins Auge gefaßt wird.

Gleiches gilt von den Forderungen nach Mitbestimmung und Miteigentum. Gewiß darf der arbeitende Mensch im Wirtschaftsprozeß nie seiner Subjektivität verlustig gehen. Hierin liegt die Forderung einer (!) Mitbestimmung und eines Zuganges zum Miteigentum. Diese abstrakt formulierte Forderung steht aber noch weitab von dem, was wir im Westen unter diesen Begriffen diskutieren. Sie muß innerhalb des von der Sozialethik im zweiten Schritt als Orientierung nahegelegten Wirtschaftssystems, nämlich der privatrechtlich organisierten Marktwirtschaft, reflektiert werden.

KOMMENTAR ZUR ENZYKLIKA LABOREM EXERCENS DES PAPSTES JOHANNES PAUL II.*

Die phänomenologisch-aristotelische Erkenntnismethode

Der Phänomenologe untersucht unser Bewußtsein von Wesenheiten, die wir in unserer Erkenntnis konzipieren. In unserem Fall handelt es sich um die tiefsten Werterkenntnisse, z. B. der Arbeit, des Kapitals, des Sinnes der Güterwelt. Typisch für die Phänomenologie ist hierbei, daß der Realbezug der Erkenntnis nicht in Betracht fällt. Es wird demnach nicht berücksichtigt, inwieweit und ob überhaupt dieses Wesensbewußtsein aus der Wirklichkeit abstrahiert ist. Es wird also nicht erklärt, wie wir zu diesen Erkenntnissen kommen. Es handelt sich einfach um das Wesen der Arbeit, des Kapitals usw., wie wir Arbeit, Kapital usw. begrifflich fassen. Die aristotelische Phänomenologie (wenn man von Phänomenologie noch sprechen darf) erklärt dagegen, daß wir aus allen einzelnen Sachverhalten das gemeinsame Wesen durch Abstraktion ermitteln. Was immer wir real mit Arbeit, Kapital usw. benennen, muß einen gleichen Wesensgehalt haben. Diesen müssen wir in der Bewertung von konkreten Wirklichkeiten berücksichtigen. Die aristotelische Wesensbetrachtung ist darum im Gegensatz zur Phänomenologie praktisch ausgerichtet. Sie stellt Forderungen an die konkrete Gestaltung von Arbeit, von Kapital. Es ist aber, und dies ist wichtig, noch nicht ausgemacht, in welcher Weise diese Forderung konkret erfüllt werden soll. Die aristotelische Wesenserfassung verbleibt auf der höchsten Orientierungsebene wie ein weit abliegendes Ziel, zu dem man in der Praxis unter Umständen nur auf Zickzackwegen und nur unvollkommen gelangt. Wie der Weg gefunden wird, steht noch aus. Zu seiner Auffindung muß man die konkrete Wirklichkeit untersuchen, muß sich Rechenschaft geben über das, was gemäß dem menschlichen Vermögen zu ändern und was im Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung des Menschen und der Welt unabänderlich ist. Von allen diesen konkreten, nur empirisch erfaßbaren Wirklichkeiten sieht die Enzyklika „Laborem exercens“ ab. Sie beurteilt nur die konkrete Welt im

* Vorbemerkung zur Textausgabe: Offiziell gültiger Text ist nur die lateinische Ausgabe. Der lateinische Text enthält keine Zwischenüberschriften. Die vatikanische Übersetzung dürfte durch die durch O. V. NELL-BREUNING neu redigierte überholt sein. O. V. NELL-BREUNING hat sich bemüht, dem lateinischen Text gerecht zu werden (geringfügige Korrekturvorschläge sind in diesem Artikel angemerkt).

Licht der Wesensbetrachtung. Dies Urteil steht ihr ohne Zweifel zu. Nur kann sie nicht sagen, wie man es nun besser machen, wie man eine geradezu unabänderliche Entwicklung korrigieren könnte, vor allem, wie das humane Wirtschaftssystem aussehen müßte.

Der Vorteil dieser wertphilosophischen Betrachtung (hierbei ist wertphilosophisch im aristotelischen, nicht rein phänomenologischen Sinn zu verstehen) liegt darin, daß sie über allen Wirtschaftssystemen steht und bezüglich jeder konkreten Wirtschaft das Werturteil fällen kann, inwieweit Arbeit, Kapital, Zweck der Güterwelt usw. ihre wesentliche Sinnbedeutung real erfüllen. Es handelt sich demnach um eine wertkritische Auseinandersetzung mit der weltweiten Wirtschaft, ohne die Stufenleiter zu berücksichtigen, die wir zu beachten haben, wenn wir konkret den Bezug der Arbeit zum Kapital bestimmen wollen. Wenn darum – um einen noch näher zu erklärenden Begriff vor auszunehmen – von Mitbestimmung des Arbeitnehmers die Rede ist, dann heißt dies nur, daß man in irgendeiner Weise die Subjektivität des Arbeitnehmers, sein Selbstbestimmungsrecht berücksichtigen muß. Wie dies zu geschehen hat, ist von der Wertorientierung aus nur im Verein mit empirischen Erkenntnissen und vor allem nur unter Beachtung der Wertstufen auszumachen: Legitimierung der Gesamtwirtschaftsordnung (Makroökonomie), Organisation der Unternehmen im Sinn der Gesamtordnung (mikroökonomische Ebene).

Die Enzyklika ist also grundsätzlich eine Orientierungshilfe in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Welt von heute.

Der Begriff der Arbeit

Um den allgemeinen Begriff der Arbeit, wie er in der Enzyklika zugrundegelegt wird, zu verstehen, hat man sich die aristotelische Lehre von Potenz und Akt in Erinnerung zu rufen. Die Verwirklichung des Menschen als eines mit verschiedenen Potenzen ausgerüsteten Wesens, ja als ein Wesen, das, aristotelisch ausgedrückt, überhaupt nur als Potenz besteht (in christlich-aristotelischer Formulierung: geschaffen ist), geschieht auf dem Weg der Aktualisierung der Potenzen. Da der Mensch mit freiem Willen begabt ist, vollzieht sich die Aktualisierung im Unterschied zum Tier aufgrund der Selbstbestimmung. Arbeit ist Aktualisierung der natürlichen Potenzen durch Selbstbestimmung. Die erste Qualität der Arbeit ist, weil vom Wesen des Menschen aus betrachtet, etwas Subjektives. Der Stoff, auf den sich die Aktualisierung bezieht, bleibt darum zunächst außerhalb der Betrachtung. Wie immer das Objekt der Arbeit lauten mag, die Beziehung des Arbeitenden zu ihm ist immer Herrschaft, Nutzung zum Zweck des arbeitenden Menschen, also Dienst am subjektiven Teil der Arbeit.

Die Arbeit im objektiven Sinn ist die gleiche Aktualisierung des Menschen, nur unter dem Betracht des Objektes, also dessen, was der Mensch schafft, womit er sich abgibt. Der Papst erklärt nun, daß das Objekt der Arbeit deren subjektiven Teil, nämlich die Aktualisierung der menschlichen Potentialität nicht eliminieren darf, sondern zu berücksichtigen hat. Da nun Aktualisierung der Potenzen gleich Selbstverwirklichung ist, kann der Papst sagen, der Mensch sei durch die Arbeit auf „Selbstverwirklichung“ ausgerichtet (Nr. 6). Dieser Ausdruck klingt in verhängnisvoller Weise marxistisch. *Marx* verstand aber diesen Ausdruck im Sinn von Machen, Fabrizieren, Produzieren von etwas, während in „*Laborem exercens*“ Selbstverwirklichung begriffen ist, als Aktualisierung der menschlichen Potentialität, eben nicht unter dem Bezug auf ein Produkt, sondern auf das Subjekt. Diese subjektive Seite ist die ethische Komponente der Arbeit, die für alle Arten von Arbeit in gleicher Weise, auch für die nur mit Mühe und Opfer zu leistende Arbeit gilt. Arbeit ist darum in jedem Fall ein Gut für den Menschen. Sie mag wohlthuend und nützlich sein. Ihre erste Charakterisierung erfährt sie durch die Würde des Menschen. „Die Arbeit ist ein Gut (nicht, wie *v. Nell-Breuning* übersetzt: eine Wohltat) für den Menschen – für sein Menschsein –, weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen „mehr Mensch wird“ (Nr. 9).

Vom Objekt her ist der Begriff der Arbeit differenziert. Hier kommt besonders die Unterscheidung von direktem und indirektem Arbeitgeber zur Geltung.

Dem Papst liegt nun viel daran, daß die Arbeit in ihrem subjektiven Teil nicht durch den objektiven erdrückt wird. Das heißt, der Arbeitnehmer darf nie zum reinen Produzenten von Ware werden. Damit würde er als bloßes Instrument behandelt, „anstatt ihn gemäß der Würde seiner Arbeit, das ist als deren Subjekt, als deren Urheber und folgerecht als deren eigentliches Ziel zu behandeln, dem doch die ganze Gütererzeugung zu dienen hat“ (Nr. 7. Vgl. auch in Nr. 22, wo vom behinderten Mensch die Rede ist: „Die Arbeit im objektiven Sinn muß auch hier der Würde des Menschen untergeordnet werden, dem Subjekt der Arbeit und nicht dem wirtschaftlichen Ertrag“).

Was soll nun dies alles praktisch für unsere Wirtschaft bedeuten? Wir waren bislang gewöhnt zu sagen, die Wirtschaft sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch für die Wirtschaft. Das heißt, der gesamte Wirtschaftsprozeß dient im Grunde der Wohlstandsmehrung und gereicht damit allen zum Segen. Nun spricht der Papst direkt vom arbeitenden Menschen und erklärt, seine Arbeit müsse Selbstverwirklichung sein. Man kann doch wohl vom Arbeiter am Fließband, das wir nicht mehr beseitigen können, nicht sagen, diese monotone Arbeit sei Selbstverwirklichung. Sie kann es nur mittelbar sein über die produzierten Güter, durch die sein Wohlstand auf dem Weg über den Lohn vermehrt wird. Die Mönche, die im

Mittelalter durch Gehorsam zum Abschreiben von alten Manuskripten angehalten wurden, konnten darin sicherlich keine Selbstverwirklichung finden. Ihre Selbstverwirklichung fanden sie nicht in der Produktion, sondern im Gehorsam zu einer bestimmten Arbeit. Wozu also die spekulative Erörterung über die Arbeit, zu der, wie der Papst selbst betont, auch die mühevoll Arbeit zählt, indem er erklärt, die Arbeit sei in jedem Fall ein Gut für den Menschen, wie immer sie aussehe?

Ganz offenbar will der Papst eine direkte Verbindung jeglicher Arbeit zum Subjekt der Arbeit, also nicht nur einen mittelbaren Bezug der produzierenden Arbeit zur Wohlstandsmehrung und von hier zum Arbeitenden herstellen. Jede Arbeitsleistung soll aus sich bereits Selbstverwirklichung des Menschen sein. Darum auch der Hinweis, daß der subjektive Teil der Arbeit dem wirtschaftlichen Ertrag nicht untergeordnet sein dürfe. Das klingt nun allerdings, wie es scheint, wenig ökonomisch. Man könnte vermuten, es klänge der marxistische Gedanke an, daß der sozio-ökonomische Fortschritt sich nach den Arbeitsverhältnissen zu richten hat. Bei *Marx* ist Grundlage dieses Gedankens die materialistische Auffassung, daß sämtliche gesellschaftlichen Komponenten, einschließlich der Moral, von den wirtschaftlichen Bedingungen abhängen. Dagegen erklärt die Enzyklika, daß wir den wirtschaftlichen Fortschritt nur in der Weise vorantreiben dürfen, daß er den ethischen Wert der Arbeit nicht mindert. Dennoch fragt man sich immer noch, was diese Forderung praktisch bedeute. Da die Enzyklika die Würde der Arbeit von der Selbstbestimmung des Arbeitenden aus definiert, soll dies etwa heißen, wir sollten die Wirtschaft gemäß der je eigenen Berufswahl der Gesellschaftsglieder einrichten? Auf diesem Nenner wäre unsere Wirtschaftsrechnung bald auf Null. Doch daran denkt die Enzyklika bestimmt nicht, sonst könnte sie nicht auch von der Mühsal der Arbeit als einer wirtschaftlichen Notwendigkeit sprechen. Was sie mit den Begriffen „Herrschaft des arbeitenden Menschen über die Sachwelt“, „Selbstbestimmung“, „Würde der Arbeit“, „die Arbeit als Ziel von Kapital und Eigentum“ bekämpft, ist die sachlich nicht gerechtfertigte und darum von der reinen Profitgier der Kapitalbesitzer motivierte Abhängigkeit des Arbeitnehmers. Und was sie wünscht, ist *eine Organisation der Wirtschaft, in der die Arbeit, so mühe- und opfervoll sie sein mag, immer noch ethisch vom Arbeitenden verkraftet werden kann und nicht im Dienst einer rein materiellen Güterwelt mißbraucht wird.* „Die Rechte des arbeitenden Menschen und deren Verwirklichung dürfen nicht bloßer Ausfluß von Wirtschaftssystemen sein, in denen mehr oder weniger ausschließlich das Prinzip der Gewinnmaximierung gilt. Ganz im Gegenteil, gerade die Rücksicht auf die objektiven Rechte des Arbeitenden (jede Art von Arbeit, körperliche und geistige in Industrie und Landwirtschaft und andere ähnliche eingeschlossen) muß den sachgerechten und grundlegenden Maßstab für den Aufbau der gesamten Wirtschaft bilden, sowohl innerhalb von Volk und Staat als auch im Gesamt der Welt-

wirtschaft mit den von ihr bestimmten internationalen Beziehungen und Abhängigkeiten“ (Nr. 17).

Kapital, Eigentum und Arbeit

Um die Ausführungen über das Verhältnis von Kapital und Arbeit zu verstehen, ist zu beachten, daß wir uns hierbei auf der höchsten Wesensebene befinden, wie dies für eine abstrakte Naturrechtsbetrachtung gilt. Naturhaft ist das Kapital kumulativ die gesamte Sachwelt, der der Mensch gegenübersteht. Von einem Subjekt, das als Verfügungsberechtigter gelten könnte, kann noch nicht die Rede sein. Es ist der Mensch, verstanden im universalen Sinn als Menschheit. Unter diesem Betracht hat *Thomas von Aquin* im Anschluß an die Kirchenväter erklärt, daß man naturrechtlich von Privateigentum nicht sprechen könne, weil naturrechtlich (im Sinn des *ius naturale primarium*) noch kein Subjekt des Eigentums vorhanden ist¹. Dagegen kann der Begriff „Arbeit“ nicht kumulativ verwandt werden, denn mit der Arbeit ist immer das einzelne Subjekt verbunden, das die Arbeitsleistung vollbringt. Daß einzelne Menschen sich durch Sparen bestimmte Sachgüter, also Kapital, erworben haben, davon kann auf höchster naturrechtlicher Ebene nicht gesprochen werden. Denn zum Sparen von Sachgütern gehört Eigentum. Etwas anderes ist sparsames Umgehen mit Sachgütern, unter Umständen mit fremden Sachgütern.

Die Argumentationsweise *Leos XIII.* in „*Rerum novarum*“ verzichtete auf diesen rein spekulativen Vorspann. Dort ging es gegen den Sozialismus darum, den einzelnen Eigentümer zu rechtfertigen. Der Gesichtspunkt, daß alle Sachgüter (alles Kapital) von Natur aus der ganzen Menschheit zunutze sein sollen, wurde erwähnt, um die soziale Pflicht des Eigentümers zu unterstreichen. *Leo XIII.* behandelte das Verhältnis von Kapital und Arbeit von unten nach oben, von der Schlußfolgerung zu den Prämissen. *Johannes Paul II.* ist Systematiker. Er beginnt bei der obersten Prämisse, die *Leo XIII.* unter der sozialen Belastung des Sacheigentums behandelte. Er führt allerdings die Systematik nicht zu Ende, sonst hätte er sich eingehend mit der Legitimierung des Privateigentums als Ordnungsfaktor befassen und konkrete Aussagen über das Wirtschaftssystem machen müssen.

Thomas von Aquin hat diese vollständige Systematik vorgezeichnet, indem er zunächst wie *Johannes Paul II.* das primäre Naturrecht aufzeigte, gemäß dem es hinsichtlich der Sachwelt weder Privateigentum noch Gemeineigentum gibt (S. Theol. II-II 66.1), dann die Ordnung des sekundären Naturrechts, gemäß dem das Privateigentum ein Ordnungsprinzip ökonomischer, sozialer und politischer

¹ LEO XIII. nennt das Recht auf Privateigentum „naturrechtlich“, verstanden im Sinn des *ius naturale secundarium*.

Art ist (S. Theol. II-II 66.2). Wenn *Thomas* im 20. Jahrhundert gelebt hätte, dann hätte er auf dieser zweiten Stufe, dem sekundären Naturrecht, die Problematik der Marktwirtschaft behandelt. *Johannes Paul II.* verbleibt entsprechend der phänomenologischen Methode auf der obersten Stufe, die gemäß *Thomas von Aquin* die Bezeichnung „*ius naturale primum*“ verdient. Das Verhältnis von Kapital und Arbeit kann auf der Ebene des *ius naturale secundarium* nicht einfach mit dem Vorrang der Arbeit vor dem Kapital gekennzeichnet werden. Zwar bleibt dieses Werturteil gültig auch in einem Wirtschaftssystem, das das Privateigentum als Ordnungsfaktor einsetzt. Auch in diesem System muß das Kapital, d. h. der Kapitaleigentümer, das Ethos der Arbeit respektieren. Doch erfährt die Forderung nach Unabhängigkeit und Herrschaft des Arbeiters eine deutliche Nuancierung.

Ohne Kapital gibt es in einer technisierten Wirtschaft keine Arbeit. Das Kapital muß aber in irgendeiner Weise erworben sein. Und wer soll der Rechtsträger sein? Sicherlich ist hierfür, auch gemäß „*Laborem exercens*“, der Staat nicht das angezeigte Subjekt. Bleibt also nur der private Sektor. Wie dieser organisiert wird, ob in der Form von Selbstverwaltungskörperschaften oder durch individuelle Privateigentümer, ist eine wirtschaftspolitische Ermessensfrage, die sich nicht nur nach der Arbeit, sondern vorzüglich nach der Produktivität des Kapitals entscheidet, allerdings unter Respektierung der Würde der Arbeit. Auch *Thomas von Aquin* hat auf der Stufe des *ius naturale secundarium* zunächst die Produktivität des Kapitals ins Auge gefaßt, indem er überlegte, in welcher Weise, ob kommunistisch oder privatrechtlich, das Kapital am besten zur allgemeinen Wohlfahrt verwaltet werde.

Johannes Paul II. konnte natürlich die Stufe des *ius naturale secundarium* nicht ganz übergehen. Er mußte an irgendeiner Stelle auf den Kommunismus zu sprechen kommen, wenn er schon das krasse Gegenstück, den „harten“ Kapitalismus, verurteilen wollte. Systematisch gehören beide Themen auf die Stufe des *ius naturale secundarium*, wenigstens in christlicher Sicht, obwohl einerseits die Kommunisten den Kommunismus und andererseits die Liberalen das Privateigentum zum ersten Prinzip im Sinn eines *ius naturale primum* verstehen. *Johannes Paul II.* begnügt sich aber mit der Feststellung, daß der „harte“ Kapitalismus einer ständigen Revision unterzogen werden müsse und daß die erwünschte Revision nicht durch die Beseitigung des Privateigentums verwirklicht werden könne (Nr. 14). Unter Voraussetzung des kirchlich immer anerkannten Rechtes auf Privateigentum an Produktionsmitteln geht es ihm darum, den Zweck der privaten Eigentumsordnung herauszustellen: die gemeinsame Nutzung. Entsprechend dem gesamten Tenor seines Schreibens gibt er der „gemeinsamen Nutzung“ eine typische Wendung: das Privateigentum an Produktionsmitteln soll „der Arbeit dienen und dadurch die Verwirklichung des ersten Prinzips der Eigentumsordnung ermöglichen, nämlich die Bestimmung der Güter für alle und das

Recht auf ihren gemeinen Nutzen“ (Nr. 14). Damit kann er wenige Zeilen weiter wiederum den „Primat der Arbeit“ unterstreichen.

Der Papst nennt das Kapital eine Frucht der menschlichen Arbeit: „Dieses riesenhafte und übermächtige Werkzeug – die Gesamtheit der Produktionsmittel, die im gewissen Sinn mit dem ‚Kapital‘ gleichgesetzt werden – ist Frucht der menschlichen Arbeit und trägt deren Zeichen“ (Nr. 12). Diese Formulierung überrascht insofern, als offenbar an den Sparer nicht gedacht ist, der durch Konsumverzicht zur Kapitalbildung mitbeigetragen hat. Man könnte diese Äußerung wohlwollend interpretieren im Sinn des umfassenden Begriffs von Arbeit als Aktualisierung menschlicher Potentialität, wie eingangs in der Enzyklika die Arbeit umschrieben worden ist. Sparen wäre dann unter dieser Aktualisierung mitbegriffen. Doch später, wo unter dem Thema „Arbeit und Eigentum“ der Gedanke wiederholt wird, ist bestimmt nicht an den Sparer gedacht, sondern einzig an alle jene, die durch körperliche oder intellektuelle Arbeit an der Erstellung von Kapital mitgewirkt haben: „denn wenn es zutrifft (si enim verum est, wobei unterstellt wird: und es ist wahr), daß das Kapital als Gesamtheit der Produktionsmittel zugleich die Frucht der Arbeit vieler Generationen darstellt, so trifft es ebenso zu, daß es ununterbrochen neu entsteht durch die Arbeit an diesen Produktionsmitteln, die einer großen Werkbank gleichen, an der die gegenwärtige Generation der Arbeitenden Tag für Tag im Einsatz steht. Daran sind selbstverständlich ganz verschiedene Arten von Arbeit beteiligt, nicht nur die sogenannte körperliche Arbeit, sondern auch die vielgestaltige mehr geistige Arbeit vom Schreibwerk der Angestellten bis hinauf zur unternehmerischen Führung“ (Nr. 14). Der Sparer ist also übergangen. Warum, wo wir doch allgemein wissen, daß Kapital nur durch Arbeit *und* Sparen gebildet werden kann?

Die Antwort auf diese Frage ist aus dem Zweck zu eruieren, dem das Kapital gemäß *Johannes Paul II.* zu dienen hat, nämlich der Arbeit. Effiziente Ursache und Zweck entsprechen sich. Das ist der zugrundeliegende Gedanke. Der Mensch erstellt mit seiner Arbeit die Produktionsmittel (das Kapital) und er gibt ihnen zugleich als ihren Daseinszweck vor, der Arbeit zu dienen. Unsere bisher gewohnte Gedankenkette lautet: Der Mensch erstellt die Produktionsmittel, um auf diese Weise, eventuell unter Einsatz fremder Arbeitskraft, produktiver jene Güter herzustellen, die den allgemeinen, materiellen Wohlstand, also den Konsum der Gesellschaftsglieder rascher und besser fördern, als es ohne Produktionsmittel möglich wäre. Unter Umständen ist er froh, wenn durch die technisierten Produktionsmittel Arbeitszeit freigesetzt wird, das Kapital also nicht der Arbeit im engen Sinn dient, damit er sich höheren, kulturellen, religiösen Aufgaben, in vornehmer Weise der Kontemplation widmen kann. Diese Gedankenfolge ist jedoch in der Enzyklika nicht ausgeschlossen, wenngleich sie im Zusammenhang mit dem

Thema Kapital – Arbeit nicht zur Sprache kommt. Gleich eingangs erklärt *Johannes Paul II.*, daß die transitive Tätigkeit der Suche nach Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse diene (Nr. 4). Auch die Bezeichnung der Arbeit als „nützliches Gut“ weist darauf hin, daß die Arbeit wie das Kapital einem gemeinsamen Ziel dienen, das nicht bloß Arbeit ist, sondern Wohlstand. Die Akzente sind also jeweils sehr verschieden gesetzt, was die Erkenntnis der Systematik erschwert. Doch ist der Gedankengang im Kapitel über Eigentum und Arbeit (Nr. 14) eindeutig: von der Arbeit wird auf das Eigentum geschlossen, das seinerseits wieder der Arbeit dienen soll.

Die eigenartige Betonung der Arbeit als Erwerbstitel von Eigentum, das wiederum im Dienst der Arbeit stehen soll, verdient besondere Beachtung. Dieses Thema hat nämlich eine eigene Geschichte in der Entwicklung der katholischen Soziallehre. In „*Rerum novarum*“ (Nr. 8) hat *Leo XIII.* die Arbeit als Ursache mit dem Rechtsanspruch auf Eigentum verbunden: „In gleicher Weise wie die Wirkung auf die Ursache folgt, so ist es auch recht, daß die Frucht denen gehört, die die Arbeit geleistet haben.“ An diesen Satz hat sich eine lange Kontroverse angeschlossen. Man sah darin eine Bestätigung der Arbeitswertlehre und des Rechts auf den vollen Arbeitsertrag. Die Autoren dieser Interpretation waren nicht nur Marxisten, sondern auch marxistisch inspirierte christliche Autoren. Wenn die Bebauung des Bodens zugleich Eigentumserwerb des Bodens ist, wie *Leo XIII.* betont, dann erwirbt sich offenbar auch der Arbeiter das Eigentumsrecht über das Produkt oder zumindest über den vollen Arbeitsertrag. Man hat aber dabei übersehen, daß *Leo XIII.* vom Boden spricht, der bis anhin niemandem gehörte, sondern erst durch den arbeitenden Menschen nutzbar gemacht wurde: „Jenes früher wüste Erdreich hat doch durch den Fleiß der Bebauer und durch ihre kundige Behandlung die Gestalt völlig verändert; es ist aus Wildnis fruchtbares Ackerfeld, aus verlorener Öde ein ergiebiger Boden geworden. Was dem Boden diese neue Form verliehen hat, das ist derart mit ihm selbst eins geworden, daß es größtenteils unmöglich von ihm zu trennen ist“ (*Rer. nov.* Nr. 8).

Abseits von der Arbeitswertlehre und der These vom Recht auf den vollen Arbeitsertrag wurde der Text *Leos XIII.* zugunsten der Arbeit als dem einzigen Erwerbstitel ausgelegt.

Pius XI. hat in „*Quadragesimo anno*“ die falschen Interpretationen korrigiert (vgl. Nr. 68). Da alle Arbeit immer an einem vorherbestehenden Objekt verrichtet wird und da dieses Objekt ursprünglich von keinem Menschen geschaffen worden ist, muß der zu bearbeitende Gegenstand, bevor man daran arbeitet, in Besitz genommen werden. Hier vollzieht sich der erste Eigentumserwerb. Darum erklärt *Pius XI.*: „Ursprünglicher Eigentumserwerb vollzieht sich – das ist die einhellige Überlieferung aller Zeiten wie auch die Lehre Unseres Vorgängers Leo – durch

Besitzergreifung herrenlosen Gutes und durch Bearbeitung. Allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz geschieht niemand ein Unrecht durch die Besitzergreifung einer dem Zugriff sich anbietenden, herrenlosen Sache. Was sodann die Arbeit betrifft, so besitzt natürlich nur diejenige, die der Mensch im eigenen Namen ausübt und soweit sie eine Umgestaltung oder Wertsteigerung an ihrem Gegenstande hervorbringt, eigentumschaffende Kraft“ (Q. a. Nr. 52).

Pius XI. hat allerdings die Reihenfolge der beiden Erwerbstitel von Eigentum nicht eigens bezeichnet. Er spricht von beiden zugleich. Der Zahlengröße oder Häufigkeit nach nimmt ohne Zweifel die Arbeit die erste Stelle ein. Von diesem Erwerbstitel spricht man auch nur, wenn man von der Wirtschaft redet, in der sozusagen alle Dinge bereits ihren Eigentümer haben, so *Leo XIII.* in „*Rerum novarum*“ und auch *Johannes Paul II.* in „*Laborem exercens*“. In „*Laborem exercens*“ wird über die Arbeit als Ursache des Eigentumserwerbs hinaus auch noch die Arbeit als Zweck dieses Erwerbs angegeben: „Man erwirbt Eigentum vor allem durch Arbeit und damit es der Arbeit diene“. In dem „vor allem“ liegt wohl die Anerkennung auch eines anderen Titels, nämlich der Besitzergreifung von herrenlosem Gut.

Wenn man aber das Privateigentum als Ordnungsfaktor voraussetzt, wie es zweifellos in der Enzyklika „*Laborem exercens*“ der Fall ist, dann dürfte dieser Titel der Besitzergreifung wohl nicht ignoriert werden. „Mit sehr gutem Recht hat man gesagt, die Verwerfung des Erwerbstitels der Besitzergreifung führe, folgerichtig zu Ende gedacht, zur Aufhebung des Eigentumsrechtes schlechthin“ (O. v. *Nell-Breuning*, *Die soziale Enzyklika, Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung, Köln 1950, 87*). Das einmal irgendwie erworbene Eigentum kann Früchte hervorbringen, die in der Natur der Sache liegen (Nachwuchs des Viehs). Es kann aber auch im wirtschaftlichen Umlauf Rendite und Zins abwerfen, die wiederum investiert werden können. In der auf dem Grundsatz der privaten Eigentumsordnung beruhenden Wirtschaft kann man darum nicht schlechthin erklären, das Kapital sei die Summe geleisteter Arbeit. Es ist die Summe von Arbeit und Sparen. Doch muß sich der Kapitalinvestor bewußt sein, daß sein Eigentum ohne die Arbeit anderer keinen Ertrag erbringen würde. Und darauf will *Johannes Paul II.* hinweisen, was bereits *Leo XIII.* in „*Rerum novarum*“ gesagt hat: „So wenig das Kapital ohne Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen“ (Nr. 15), und was *Pius XI.* (Q. a. Nr. 53) nach Zitat dieses *Leo*-Satzes nochmals unterstreicht: „Es widerstreitet daher den Tatsachen, einem von beiden, dem Kapital oder der Arbeit, die Alleinursächlichkeit an dem Ertrag des Zusammenwirkens zuzuschreiben; vollends widerspricht es der Gerechtigkeit, wenn der eine oder andere Teil, auf diese angebliche Alleinursächlichkeit pochend, das ganze Erträgnis für sich beansprucht“.

Die Absicht, das Eigentum ganz auf die Arbeit zu beziehen, bringt es mit sich, daß *Johannes Paul II.* den objektiven Bezug, nämlich die produktive Nutzung der Güter, zunächst zurückstellt (Nr. 14). Der Arbeiter soll das Bewußtsein haben, in eigener Sache zu arbeiten. Das wird, wie gesagt, als Ziel des Erwerbs von Privateigentum angegeben. Daraus folgt logisch, daß dort, wo mehrere Arbeiter mit den gleichen Produktionsmitteln arbeiten, die Arbeiter dieses Bewußtsein in sich nur nähren können, wenn die Produktionsmittel in irgendeiner Weise Gemeingut sind. Darum der Hinweis auf die vielfältig möglichen „mittleren Körperschaften“ (Nr. 14). Echte Gemeingüterordnung wird danach beurteilt, inwieweit die Arbeiter diesen personalen Bezug der Produktionsmittel spüren. Die sozialetische Forderung, daß der Arbeiter das Bewußtsein haben soll, „in eigener Sache“ zu arbeiten, ist im Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital enthalten, das „den Dreh- und Angelpunkt sowohl des Systems, das auf dem Grundsatz des privaten Eigentums an Produktionsmitteln beruht, als auch in jenem, in dem diese Art von Eigentum zum Äußersten eingeschränkt ist“, bildet (Nr. 15). Aus dieser Sicht gelingt es dem Papst, die gesamte Eigentumsfrage auf eine Wertebene zu heben, die sowohl über jeder Art von Kommunismus wie auch über jeder Art von Kapitalismus (auch des moderierten) liegt. Wie immer ein Wirtschaftssystem aussehen mag, es wird danach beurteilt, ob der personale Bezug der Produktionsmittel zum arbeitenden Menschen verwirklicht wird. Die Relativierung des Eigentums an Produktionsmitteln begründet der Papst durch den Hinweis auf die Rechtmäßigkeit der Enteignung in den Fällen, wo das Gemeinwohl in Frage steht: „Nichtsdestoweniger anerkennen wir, daß aus bestimmten Gründen Ausnahmen vom Grundsatz des privaten Eigentums gemacht werden können“ (Nr. 15). Ohne ein Werturteil zu verbinden, nimmt er von der Tatsache Kenntnis, daß das Gemeineigentum auch als System eingeführt wird (Nr. 15). Nicht das System als solches wird angegriffen, sondern nur die unter Umständen damit verbundene Vernachlässigung des personalen Bezugs der Produktionsmittel: „Dennoch verliert der personale Gesichtspunkt seine Bedeutung weder grundsätzlich noch für die Praxis. Um überlegt und fruchtbar zu sein, muß jede Vergemeinschaftung von Produktionsmitteln diesem Gesichtspunkt Rechnung tragen“ (Nr. 15). Im letzten Satz ist der ökonomische und gesellschaftliche Gesichtspunkt angesprochen, jedoch nicht direkt, sondern indirekt als Folge der Mißachtung des personalen Bezugs. Es würden sich nämlich „im ganzen Wirtschaftsprozeß unkalkulierbare Schäden, und zwar nicht nur wirtschaftliche, sondern vor allem Schäden am Menschen“ ergeben (Nr. 15).

Beachtenswert ist also die logische Folge der Gedanken: 1. die Produktionsmittel sind wesentlich bezogen auf die arbeitende Person, 2. die Mißachtung dieses Bezuges hat wirtschaftliche und gesellschaftliche, überhaupt allgemein mensch-

liche Schäden zur Folge. Für das zweite Glied dieses Gedankenprozesses wird die Lehre des *bl. Thomas* angeführt. Daß die volle Beachtung des personalen Wertes dem Wirtschaftssystem und dem Produktionsprozeß nur zum Vorteil gereiche, sei, so sagt der Papst (Nr. 15), vor allem der Grund, der nach dem *bl. Thomas von Aquin* für das Privateigentum spreche.

Thomas hat sein Argument zugunsten der privaten Eigentumsordnung nicht mit dem Bezug Produktionsmittel – Arbeit begonnen, sondern mit der Relation Produktionsmittel zur Produktivität und zum sozialen Frieden. Ihm kam es in erster Linie auf die objektive Seite der Arbeit, genauer: der Dispositionsgewalt über die Produktionsmittel im Hinblick auf die objektiven Folgen an: Das gottgewollte Ziel, nämlich deren produktivste Verwendung zum Besten aller, wird sicherer erreicht, wenn der einzelne Mensch Eigentümer ist und damit hautnah die Konsequenzen unproduktiven Umgangs mit den Gütern spürt (Risikobindung). Dies heißt natürlich, daß der personale Bezug der Produktionsmittel zum Menschen hergestellt werden muß. Der Bezug zum arbeitenden Menschen ist hierbei miteingeschlossen. Gemeint ist aber grundsätzlich der personale Bezug zum disponierenden, verwaltenden Menschen, der nach *Thomas* nur als Eigentümer begriffen werden kann. Ein vom Gemeineigentum beherrschtes Wirtschaftssystem wäre keine Ordnung, wie sie *Thomas* vorsieht. Die möglichste Annäherung der Produktionsmittel an den Arbeiter im Sinn der Partizipation an der Leitung, gälte gemäß *Thomas* als Kompromißforderung an ein System, das grundsätzlich auf dem Gemeineigentum gründet, damit wenigstens soviel erreicht würde, daß der Arbeiter das Bewußtsein gewänne, „in eigener Sache“ zu arbeiten.

Warum diese Akzentverschiebung in der Eigentumslehre *Johannes Pauls II.* im Vergleich zu *Thomas von Aquin* und auch zu *Leo XIII.*? Während es *Thomas von Aquin* darum ging, eine Wirtschaftsordnung in ihren Grundzügen zu entwerfen, und es *Leo XIII.* darauf ankam, das Wirtschaftssystem des Sozialismus zu widerlegen, will *Johannes Paul II.* ein für alle aktuellen Systeme gültiges Kriterium benennen, wonach man ein System, welches immer es sein mag, als menschenwürdig beurteilen kann. Das Kriterium heißt „die Würde des arbeitenden Menschen“. Die Absicht etwa, die mit dem Privateigentum über Produktionsmittel verbundene Marktwirtschaft als das dem Menschen konforme Wirtschaftssystem nachzuweisen, liegt nicht im Gedankengang der Enzyklika „*Laborem exercens*“. Wenn *Johannes Paul II.* den Kommunismus unter dem strengen Gesichtspunkt des Wirtschaftssystems hätte angreifen wollen, hätte er wie etwa *Thomas von Aquin* die ökonomische Seite an den Anfang stellen müssen. Er hat, wie gesagt, diesen Gesichtspunkt nur indirekt oder mittelbar angesprochen. Sein Gedankengang zerstört durchaus nicht die traditionell gesicherten Aussagen der katholischen Soziallehre. Es bleibt jedem Papst anheimgestellt, die katholische Soziallehre im Hinblick

auf ein bestimmtes, von ihm als opportun betrachtetes aktuelles Anliegen darzutun und entsprechend die Akzente zu setzen.

Johannes Paul II. hat an dem gleichen Kriterium auch den Liberalismus gemessen. Vielleicht ist die Rüge, mit der das „Prinzip der Gewinnmaximierung“ bedacht wird (Nr. 11), etwas übertrieben, da das Streben nach Gewinnmaximierung nicht notwendigerweise in das Bestreben, den Lohn möglichst tief zu halten, ausarten muß. Jeder Unternehmer jedweden Wirtschaftssystems wird klugerweise den Gewinn zu maximieren versuchen. Nur *Marx* und seine Schüler sind der Auffassung, daß der Kapitalist *nur* auf Gewinnmacherei bedacht ist. Doch muß man diese Stelle der Enzyklika im Sinn des gesamten Gedankengangs interpretieren. Bei Trennung von Kapital und Arbeit kann der Arbeitnehmer leicht die Besorgnis hegen, der Ertrag seiner Arbeit könnte in dem durch den Arbeitsvertrag festgelegten Lohn nicht ausreichend berücksichtigt worden sein. Um dem Arbeiter aus dieser und anderen Sorgen herauszuhelfen, wird zur Aufhebung dieser Trennung von Kapital und Arbeit das Gemeineigentum in der Form von „vielfältigen mittleren Körperschaften“ empfohlen (Nr. 14). Der Papst spricht aber ausdrücklich nur von einem möglichen Weg. Er sieht also darin keine Grundsatzfrage. Von den Gliedern dieser Körperschaften fordert er „ehrliche Zusammenarbeit“ und „Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls“. Ob sich diese doppelte Forderung bei der auch und gerade bei Arbeitern verschiedenen Interessenlage in der praktischen Wirklichkeit erfüllen läßt, ist dahingestellt.

Die Mitbestimmung

Die Mitbestimmung ist in Nr. 14 angesprochen. Die entscheidende Stelle ist, worauf *O. v. Nell-Breuning* hinweist (Mitbestimmung in Laborem exercens, in: Sinn und Zukunft der Arbeit, Konsequenzen aus Laborem exercens, hrsg. von W. Klein und W. Krämer, Mainz 1982, 161–165), in der vatikanischen deutschen Übersetzung, die in die erste Herderausgabe übernommen wurde, falsch wiedergegeben. Der Oberbegriff, von dem *Johannes Paul II.* ausgeht, ist der Mitbesitz (compossessio), nicht Miteigentum. Darunter stehen die Begriffe: 1. Beteiligung an der Leitung, 2. Beteiligung am Ertrag, 3. Beteiligung als Anteilseigner, 4. ähnliches. *O. v. Nell-Breuning* übersetzt folgendermaßen: (Die von den Fachleuten der katholischen Soziallehre und auch vom obersten kirchlichen Lehramt vorgebrachten Empfehlungen) „betreffen den *Mitbesitz* des Arbeiters an den Produktionsmitteln in Gestalt von Beteiligung an der Leitung, am Ertrag oder als Anteilseigner oder wie immer.“ Im Lateinischen ist das zweite Glied (Beteiligung am Ertrag) an das erste angehängt durch „oder“, das schwache „vel“(ve). Auf alle drei bezieht sich das vierte Glied (ähnliches), es ist mit den früheren durch „und“ (ac) verbun-

den. Die Übersetzung des Textes lautet also, wenn man ihn ganz genau nimmt: „Sie betreffen den *Mitbesitz* des Arbeiters an der Leitung oder am Ertrag, als Anteilseigner und ähnliches².“ Es ist mir unerklärlich, warum *O. v. Nell-Breuning* die Stelle so eigenwillig übersetzt, während er doch sonst jedem Begriff mit juristischer Genauigkeit nachgeht. Wahrscheinlich wollte *v. Nell-Breuning* den Text sachlich wiedergeben, so wie er diese Begriffe ordnen würde, wenn er den Text hätte verfassen müssen. Das ist durchaus legitim. Andererseits halte ich diese juristisch und grammatikalisch spitzfindige Art der Interpretation des päpstlichen Schreibens für wenig ertragreich, da es sich nicht um dogmatische Äußerungen handelt.

Der Text ist nicht vom Himmel gefallen, sondern geschrieben von einer Person, die wohl von Gott als Verwalter der geoffenbarten Wahrheit eingesetzt worden ist, die aber in diesen weltlichen Sachfragen mit eigenem Verstand schreibt und in solchen detaillierten Sachfragen keine wissenschaftliche, vor allem keine juristische Akribie an den Tag legen will. Ich halte darum die begrifflichen Analysen der sozialen Rundschreiben, vor allem dieses, nicht für sehr fruchtbar. Dies zeigt schon die Verbindung des zweiten Gliedes mit dem ersten durch das schwache „vel“ deutlich an. *O. v. Nell-Breuning* selbst scheint dieser meiner Auffassung zuzustimmen, wenn er erklärt, er hoffe, daß sich an diesem schwachen „vel“ nicht wie bei „*Quadragesimo anno*“ (Nr. 65) ein neuer Streit entzünde: „Im lateinischen Text sind die beiden Glieder – Teilhabe an der Leitung und Teilhabe am Ertrag – durch das Wörtchen ‚vel‘, das schwache ‚oder‘ der lateinischen Sprache, aneinandergereiht, nicht durch das harte, ausschließende ‚aut‘, das unserem ‚entweder-oder‘ entspricht. – Dem Sachkundigen drängt sich die Erinnerung auf an die Rolle, die ausgerechnet dieses harmlose ‚vel‘ im Auslegungsstreit um die Mitbestimmungsaussage der Enzyklika *Quadragesimo anno* Nr. 65 gespielt hat. Wird dieser Streit sich an diesem ‚vel‘ von neuem entzünden?“ (a. a. O. S. 164, Fußn. 4). Diesen Streit möchte ich wahrhaftig hier nicht vom Zaun brechen. Er ist ebenso sinnlos wie jener um „*Quadragesimo anno*“, und zwar aus dem Grund, den ich bezüglich der Interpretation der Sozialenzykliken angegeben habe.

Man mag ruhig mit *O. v. Nell-Breuning* einig gehen, daß das erste Glied die Beteiligung an der Unternehmensleitung angibt, ohne es (wegen des ‚vel‘) abzuschwächen, indem man es durch „Beteiligung am Ertrag“ ersetzbar erklärt. Wie die Mitbestimmung an der Leitung näherhin auszulegen ist, steht vollkommen offen. Man könnte sie als Mitbestimmung auf unterer Ebene, am Arbeitsplatz (Anschaf-

² Der lateinische Text lautet: „Ea quidem consilia respiciunt *compossessionem operis instrumentorum, operariorum nempe participationem moderationis lucri in sedibus bonis gignendis, socios pecuniariorum operis ac similia.*“ Kursiv gedrucktes im Original. Daraus schließt *O. V. NELL-BREUNING*, daß es sich um den Oberbegriff handelt.

fung von bestimmten Maschinen, die engstens mit der Arbeitsweise zusammenhängen, und ähnliches), als Recht auf Einsichtnahme in die Ertragsrechnung auf oberster Ebene, als begrenzte Mitbestimmung in Fragen der Strukturveränderung usw. verstehen. Nichts ist definiert. Jedenfalls ist die Auslegung von *O. v. Nell-Breuning* nicht zwingend, die Bundesrepublik Deutschland sei noch weit von dem entfernt, was der Papst eigentlich wünsche: „Trotz unseres Betriebsverfassungsgesetzes von 1972, unserer allmählich abgewürgten Montan-Mitbestimmung und unseres hinkenden Mitbestimmungsgesetzes aus dem Jahre 1976 sind wir in der Bundesrepublik noch längst nicht so weit, wie der Papst mit seiner Enzyklika zielt“ (a. a. O. S. 165). *O. v. Nell-Breuning* betonte zwar in seinem Artikel, daß er seine Interpretation als persönliche Meinung verstehe und dafür die Autorität des Papstes nicht in Anspruch nehmen wolle. Wenn er diesem Vorhaben treu bleiben will, dann kann er nicht sagen, die Bundesrepublik sei noch weit entfernt von dem, worauf der Papst hinziele. Ich würde aus den dargelegten Gründen die Schlußfolgerung „etwas“ anders, nämlich im Grundsätzlichen verbleibend, formulieren: daß wir in der *Weltwirtschaft* noch längst nicht so weit sind, um in idealer Weise das zu realisieren, worauf der Papst Wert legt.

Wie in der ganzen Enzyklika so spricht der Papst auch in seinen Ausführungen über Arbeit – Kapital – Eigentum von der höchsten Wertebene aus. Es werden also nicht spezifisch ein bestimmtes Wirtschaftssystem, noch eine bestimmte nationale Wirtschaft, noch die sich konkurrenzierenden Volkswirtschaften anvisiert, sondern alle Volkswirtschaften gleichzeitig und gleichwertig, eben die Welt der Wirtschaft. Die Anwendung auf eine einzelne Volkswirtschaft kann nicht ohne Blick auf die anderen Volkswirtschaften erfolgen, weil sich sonst unter Umständen ein Ungleichgewicht in der Konkurrenz ergeben könnte. Theorie und Praxis verhalten sich oft konträr. Die Theoretiker der Marktwirtschaft mit ihrer Mobilität des Kapitals und der Arbeitskräfte werden angesichts des Protektionismus, der durch soziologisch und politisch bedingte Umstände (Unmöglichkeit der Realisierung des marktwirtschaftlich erforderlichen Strukturwandels, Verlust der gesellschaftlichen und vor allem politischen Identität durch die Mobilität der Arbeitskräfte auf internationaler Ebene, politische Unruhen usw.) geradezu erzwungen wird, in der Praxis rasch ernüchert. Nicht anders ergeht es dem Sozialphilosophen hinsichtlich des von ihm aufgestellten Primates der Arbeit vor dem Kapital, näherhin der Beteiligung der Arbeitnehmer an der Unternehmensleitung.

Schon auf weltweiter Ebene, also ganz abgesehen von den protektionistischen Maßnahmen einzelner Volkswirtschaften, ergeben sich naturhafte Hindernisse bei der Anwendung des Primates der Arbeit. Hinter dem Kapital und der Arbeit stehen ganz verschiedene Interessenvertreter. Der Kapitaleigentümer, heiße er nun Staat oder private Institution, ist an einer möglichst hohen Rendite im Hinblick auf wei-

tere Investitionen interessiert, der Arbeiter dagegen an einem möglichst hohen Lohn, an Freizeit, Sicherheit des Arbeitsplatzes, an humanen Arbeitsbedingungen usw. Zweifellos wiegen, abstrakt beurteilt, die Interessen des Arbeitenden, welcher Art seine Arbeit auch sein mag, ob körperlich oder intellektuell, wertmäßig schwerer als die des Kapitaleigentümers. De facto spürt aber das Kapital die Konkurrenz stärker als die Arbeit. Es ist zudem vom Einsatz der Arbeitskräfte abhängig, der nach Ländern und Kulturen sehr verschieden ist. Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital läßt sich darum auf der Ebene des internationalen Wettbewerbs gar nicht realisieren, wie er abstrakt in den Höhen der Sozialphilosophie formuliert wird. Die marxistischen Wirtschaftsphilosophen wissen dies genau. Sie sehen ihr Programm der an der Arbeit orientierten Wirtschaftspolitik von vornherein weltweit vor. Sie können es darum nur als Programm der Internationale verstehen. Da der Mensch sich bislang nicht auf dieses Ideal eingestellt hat, muß er in den kommunistischen Ländern zwangsmäßig dazu erzogen werden. Die Neomarxisten glauben, mit ihrem Modell der totalen Demokratie, gemäß welchem dem Arbeitnehmer die Einflußmöglichkeit auf die Gesamtordnung garantiert werden soll, den Zwang ausscheiden zu können. Wird aber diese Lösung die differenzierten Interessen der Arbeitenden ausgleichen? Die Frage kann im Hinblick auf das unzerstörbare Eigeninteresse des einzelnen nur negativ beantwortet werden. Bei Strukturveränderungen von Unternehmen werden oft die Eigeninteressen der oder einzelner Arbeitnehmer empfindlich getroffen. In diesem Fall kann der einzelne Arbeitnehmer über seine Eigeninteressen hinweg nicht zugleich Anwalt der Unternehmens- und der Wirtschaftspolitik zugleich sein. Natürlich kann er seinen Vertrauensmann im Unternehmen und, wie dies allgemein in der Demokratie üblich ist, in der Politik wählen. Streng genommen, müßte er dann auf den gesetzlichen Arbeitsschutz, wie wir ihn heute kennen, verzichten. Es gehört zum Gesetz der Demokratie, daß der einzelne seine Entscheidungsmacht auf den überträgt, der nach dem Prinzip der Mehrheit die allgemeingültige Vollmacht erhält, selbst wenn dieser nicht mehr sein Kandidat sein sollte. Je höher man hinaufsteigt, je umfassender die Entscheidungskompetenz wird, um so geringer wird die Aussicht, daß das individuelle Interesse zum Zuge kommt.

Dieser Aufbau der Übertragung der Interessen an Entscheidungsträger zeigt deutlich, daß die weltweit, abstrakt gefaßte Norm des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital in keiner Weise die Anwendung auf die konkrete Situation mitformulieren kann, noch will. Was der von *Johannes Paul II.* aufgestellten Norm entspricht und was ihr widerspricht, kann nur in Grenzfällen, in denen undiskutierbar die humane Würde der Arbeit mißachtet wird, eindeutig entschieden werden. Alle anderen Fälle unterstehen dem Ermessensurteil. Dieses ist gemäß *Thomas von Aquin*, der hierin *Aristoteles* folgt, ein *iudicium secundum rectum appetitum*, d. h.

ein Urteil entsprechend einer erworbenen, in sittlichem Bemühen anerzogenen Geisteshaltung. Erkenntnistheoretisch ist das Ermessensurteil klar von der Prinzipienkenntnis zu unterscheiden. Aus diesem Grund können die von den katholischen Sozialethikern gemachten Interpretationen des Rechtes auf Mitbestimmung, streng genommen, nicht mehr auf der Ebene der katholischen Soziallehre diskutiert werden. Die Berufung auf die päpstliche Autorität ist somit illusorisch.

KATHOLISCHE SOZIALLEHRE UND WIRTSCHAFTLICHE MITBESTIMMUNG DES ARBEITNEHMERS IM UNTERNEHMEN

*Die Schweizerischen Bischöfe und die Schweizerische National-Kommission
Justitia et Pax*

In einer kürzlich veröffentlichten Verlautbarung haben die Schweizerischen Bischöfe mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die am 21. März 1976 zu erfolgende eidgenössische Abstimmung zugunsten der Mitbestimmung der Arbeitnehmer im Unternehmen gesprochen. Lehrgehaltlich ist darin nichts anderes enthalten als das, was *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ und das Zweite Vatikanische Konzil in „*Gaudium et Spes*“ geäußert haben. Der Hinweis auf die bevorstehende Abstimmung zeigt aber deutlich, daß die Bischöfe dem katholischen Volk Grundsätze vorlegen wollen, die für die bevorstehende Problematik entscheidend sein sollen. Der gewöhnliche Katholik kann diesen Hinweis nur im Sinn einer für die Vorlage affirmativen Empfehlung verstehen. Das ist ein gewagtes Unternehmen von seiten der Bischöfe. Wofür anderes soll der einfache Katholik stimmen als für die Meinung der Bischöfe, die ihre Empfehlung noch durch die Berufung auf höchstkirchliche Verlautbarungen erhärten wollen? Mit anderen Worten: es wird eine allgemein gehaltene, noch abstrakte Aussage konkretisiert und auf die vorliegende Abstimmung angewandt. Anders kann man das bischöfliche Wort nicht verstehen. Da hilft die Ausflucht nichts: „Es ist nicht Aufgabe der Kirche, eine Abstimmungsparole herauszugeben.“ Die Bischöfe haben ausdrücklich ihre Verlautbarung mit dem Hinweis auf die Abstimmung eingeführt. Sie sprechen außerdem so kategorisch, daß keine Widerrede möglich erscheint. Sie sagen nichts von der Diskussion, die bezüglich der Auslegung der höchstkirchlichen Texte unter den Theologen geführt wurde.

Liest man im Anschluß an diese Verlautbarung die von *Willy Spieler* verfaßte, von der Schweizerischen National-Kommission *Justitia et Pax* (einer bischöflichen Kommission) herausgegebene Schrift „*Kirche und Mitbestimmung, Ein Beitrag der katholischen Soziallehre zur verfassungspolitischen Diskussion über die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Schweiz*“, dann erkennt man ohne Mühe den Hintergrund der Interpretationsmethode päpstlicher Texte. Es wird zwar aus-

drücklich gesagt, daß die Kommission diese Studie in eigener Verantwortung veröffentlicht. „Es ist also nicht die offizielle katholische Kirche der Schweiz, die sich hier äußert.“ Der Leser gewinnt aber doch den Eindruck, daß diese Kommission der Schrift eine authentische Interpretation beimißt. Im Vorwort heißt es, daß die Kommission dafür halte, „es sei dem Verfasser gelungen, das Mitbestimmungspostulat der katholischen Soziallehre durch eine sorgfältige Deutung aller einschlägigen Texte zu konkretisieren und daraus für die schweizerischen Verhältnisse Konsequenzen zu ziehen.“

Es sei gleich gesagt: eine authentische Interpretation gibt es nicht, es sei denn durch den Papst. Es klingt eigenartig, wenn plötzlich päpstlichen Verlautbarungen über wirtschaftliche und soziale Dinge eine so hohe Autorität zugeschrieben wird, daß man sie wie Bibelworte interpretiert, während man doch sonst darauf besteht, Rom solle sich aus konkreten sozialen und politischen Fragen heraushalten. Wenn es allerdings gelingt, in einem Papstwort die eigene Meinung wiederklingen zu hören, dann nimmt man es freudig auf. Ich möchte nur wissen, ob diese Kommission mit ebensolchem Fleiß nach dem Wortsinn der päpstlichen Verlautbarungen forschen würde, wenn man ihr den Auftrag gäbe, einmal die Enzyklika „*Humanae Vitae*“ für das Leben des Schweizer Katholiken auszuwerten. Und dabei handelt es sich bei „*Humanae Vitae*“ um eine Enzyklika, nicht nur um eine der gelegentlich gehaltenen Papstansprachen, die da und dort für die Mitbestimmungsfrage zitiert werden. Gewiß, die Hauptargumente *Spielers* liegen auf „*Mater et Magistra*“ und auf „*Gaudium et Spes*“. Geht es aber an, diese Texte in direktem Schluß auf die momentane Mitbestimmungsdebatte anzuwenden?

Die Auslegungsmethode päpstlicher Verlautbarungen über wirtschaftliche und soziale Fragen

Eine Enzyklika über wirtschaftliche und soziale Fragen ist grundsätzlich etwas anderes als eine Enzyklika über die Ehe. Die Ehe ist ein Sakrament und gehört damit bis in ihre konkrete Umschreibung direkt zum kirchlichen Lehramt. Das hätte man schon damals wissen können, als zwischen *Pförtner* und den Bischöfen ein Jahr lang dialogisiert wurde. Das Resultat stand doch eigentlich von Anfang an fest. Man hätte gleich zu Beginn die Frage stellen können und müssen, die erst am Schluß gestellt wurde: wie verhält es sich mit der Ehe, als der von Gott bestellten Institution des geschlechtlichen Verkehrs? Die wirtschaftlichen und sozialen Verlautbarungen befinden sich auf einem wesentlich anderen Niveau. Hier die eigentliche Norm zu finden, genügt die Analyse von einigen Texten nicht. Man muß aus allen Texten die hintergründige Sinngebung herausuchen, die die verschiedenen, scheinbar oft widersprüchlichen Formulierungen erklärt. *Spieler* weist auf die viel-

fältigen, voneinander so verschiedenen Formulierungen des Eigentumsrechts hin. Er zieht daraus einfach den Schluß, es sei „ein Wandel im Verhältnis der Kirche zur Eigentumsfrage unverkennbar“ (S. 117). Er meint dann sogar, daß der industrielle Fortschritt auf die Überwindung des Kapitalismus hinziele (S. 120). Er bringt diese seine Meinung unmittelbar in Kontakt mit einem Satz aus „Quadragesimo Anno“. Er sieht seine marxistischen Ideen bestätigt in den Texten, wo von der Wertüberlegenheit der Arbeit über das Kapital die Rede ist. Allerdings betont er andererseits, der marxistische Eigentumsbegriff sei allenfalls der soziologische Ausgangspunkt (*terminus a quo*), niemals aber das Ziel (*terminus ad quem*) der Soziallehre (S. 125). Wäre es bei dieser Gelegenheit nicht besser gewesen, einmal die erkenntnistheoretische Stufe anzugeben, auf der die Wertung der Arbeit vor dem Kapital steht? Hier handelt es sich doch um eine Grundsatzklärung, die in der Konkretisierung noch sehr viele Nuancen erfordert. Die Arbeit braucht das Kapital. Und es kann sehr wohl im Einzelfall gelten, daß um der Existenzhaltung willen die Arbeit dem Kapital dienen muß. Das heißt noch lange nicht, daß die Arbeit der Macht der Kapitalbesitzer ausgeliefert werden dürfe. Die universal gültige Erkenntnis, daß die Arbeit grundsätzlich über dem Kapital steht, will doch nur besagen, daß wir die wirtschaftlichen Verhältnisse im gesamten (!), also die Wirtschaftsordnung so einrichten müssen, daß die Arbeit nie menschenunwürdig wird. Wir müssen also zunächst über das Ordnungssystem diskutieren. Aber in diesem Punkt scheint *Spieler* anders dezidiert zu sein als die personalistische Eigentumslehre der Päpste. Er meint nämlich, die Soziallehre schließe „unter bestimmten Bedingungen“ eine sozialistische Gesellschaftsordnung nicht aus (S. 170). Daß unter Umständen (zu denken ist an Entwicklungsländer) vorübergehend Kollektivbewirtschaftung die einzige Möglichkeit ist, um eine gedeihliche Wirtschaft in Gang zu bringen, sei nicht abgestritten. Aber auch diese Wirtschaftsordnung wird sich nach jener Ordnung hin orientieren müssen, die dem Privateigentum den ihm von der personalistischen Gesellschaftsauffassung aus zustehenden Platz einräumt, sobald die Verhältnisse es zulassen. Wer die Eigentumslehre der Päpste nur anhand von einzelnen Texten auslegt, indem er auswahlweise die ihm passenden Verlautbarungen heranzieht, die anderen aber zurückstellt, kommt nie an den eigentlichen Sinn aller Äußerungen der Päpste heran.

Die Päpste bejahen und fordern grundsätzlich die private Eigentumsordnung. Wie diese im einzelnen aussehen soll, läßt sich aus den Texten nicht ablesen. Wenn *Spieler* der Auffassung ist, daß „die eigentliche Alternative zum kapitalistischen Wirtschaftsverfahren . . . nicht ein – nach wie vor auf Individualeigentum beruhender – Volkskapitalismus“ sei, „sondern ein durch Kollektiveigentum an den ‚wichtigsten‘ Produktionsmitteln zu definierender *Sozialismus*“ (Unterstreichung von *Spieler*, S. 139), dann mag dies seine persönliche Meinung sein. Sie dürfte aber

nicht mit der katholischen Soziallehre in Zusammenhang gebracht werden. Mit Recht unterstreicht *Spieler*, daß das Prinzip des Gemeingebrauchs immer absolut galt. Was soll dies aber heißen? *Spieler* möge hierzu den einschlägigen Kommentar des heiligen *Thomas von Aquin* lesen (S. Theol. II-II 66, a. 1 u. 2). Gerade aus diesem Prinzip, daß alle Güter allen dienen sollen, hat *Thomas von Aquin* die Notwendigkeit des Privateigentums als immer gültige praktische Regel abgeleitet. Die konkrete Formulierung der Gesellschaftsordnung lautet also anders als das Prinzip, wenngleich kein Widerspruch zwischen beiden, sondern vielmehr ein innerer Zusammenhang besteht: Einerseits allgemeine Nutzung, andererseits private Aufteilung mit privatem Dispositionsrecht. Analog kann man sagen: Die konkrete Formulierung des allgemeinen Partizipationsprinzips kann gerade nicht die Partizipation sein, die man in der paritätischen Mitbestimmung sucht. Warum nicht? Weil die Zwischenglieder im Ordnungsdenken normenlogisch im Verbund mit der Erfahrung zu einem solchen Ergebnis führen (Erfahrung hier verstanden als Erkenntnis des konkreten Interessenstrebens des Menschen). *Spieler* geht geradezu spielerisch mit den Prinzipien um. Man gewinnt den Eindruck, daß weniger das gründliche Wissen als vielmehr die eigene Einstellung die Explikation der Texte geführt hat. Nochmals sei es betont: Mit der Erklärung eines einzelnen oder einzelner Texte wird die kirchliche Soziallehre nicht ausgeschöpft. Man tut besser daran, zuerst zu suchen, was nicht gesagt, als was gesagt wurde. Hätte *Spieler* dies beachtet, dann wäre er nicht so selbstsicher mit jenen Autoren umgegangen, die die betriebliche Mitbestimmung, wie wir sie diskutieren, nicht in den Texten der Päpste finden, dann wäre es ihm nie eingefallen, einfach zu erklären, die paritätische Mitbestimmung auf Unternehmensebene folge der Sache nach aus den Texten (S. 169).

Wie wichtig es ist, den Normengehalt päpstlicher Verlautbarungen über soziale Fragen nicht in der gerade aktuellen Formulierung zu suchen, zeigt sich vor allem bei dem Begriff der Demokratisierung, den *Spieler* in beinahe marxistischer Weise strapaziert. Er beruft sich auf „Octogesima Adveniens“ (S. 115). Wenn dieser Begriff normativ so lautet, wie ihn *Spieler* versteht, dann müssen mit einem Schlag sämtliche früheren päpstlichen Verlautbarungen in den Wind geschlagen werden. Dann muß vor allem *Leo XIII.* ausgelöscht werden. Allerdings ist nach Meinung *Spielers* die kirchliche Doktrin im Wandel. Und es scheint, daß sie seiner Ansicht nach in ewigem Wandel ist. Ist denn das in dieser Allgemeinheit wahr? Ist die Eigentumslehre *Leos XIII.*, ist die Lehre von der berufsständischen Ordnung *Pius' XI.* einfach ausgelöscht, daß nichts mehr davon übrig bleibt? Wenn ja, dann enthält überhaupt kein päpstlicher Text normativen Charakter. Dieser kommt jedoch nicht unmittelbar in der einzelnen Formulierung zum Ausdruck, da diese zu sehr von der Situation, die angesprochen werden soll, und zudem von der weiteren geschichtlichen

Umwelt bestimmt ist. *Spieler* nimmt die Texte, wie sie sind, legt sie im einzelnen aus, übernimmt jene, die für ihn passen, als normativ, während er von den anderen behauptet, sie gehörten dem geschichtlichen Wandel der katholischen Soziallehre an. Diese Interpretationsmethode erinnert stark an die marxistische Theorie der intersubjektiven Wertbildung. Gemäß dem Marxismus hat jede Epoche ihre eigenen Normen, die in intersubjektiver Kommunikation erarbeitet werden. Die Normen haben naturgemäß dann nicht überzeitlichen Charakter, sondern ändern sich mit der Gesellschaft. Welches ist nun das Kriterium, um zu wissen, ob eine Norm überholungsbedürftig ist oder nicht? Im Marxismus ist es der dialektisch verlaufende Geschichtsprozeß. Bei *Spieler* weiß man es nicht recht. Aber alles befindet sich im Wandel. Nur dort, wo der Wandel gerade an einem für den Autor günstigen Moment angekommen ist, wird er auf einmal zur Norm, hört also auf, im Wandel zu sein. Furchtbare Normenlogik!

Verdrehung der Texte

An sich ist es müßig, noch weiter sich auf *Spieler* einzulassen, nachdem festgestellt ist, daß seine Interpretationsmethode nicht nur mangelhaft, sondern durch Willkür ersetzt ist. Dennoch soll auf ein Beispiel dafür hingewiesen werden, wie leichtfertig *Spieler* mit den Texten umgeht. In „Quadragesimo Anno“ wird der Gesellschaftsvertrag empfohlen. Es heißt dann an der Stelle: „So werden die Arbeiter und Angestellten Teilhaber am Eigentum oder an der Verwaltung oder sie sind auf irgendeine Art an den erzielten Gewinnen beteiligt.“ *Spieler* schließt aus dem „oder an der Verwaltung“, daß mit der Mitbestimmung, die darunter zu verstehen sei, nicht notwendigerweise der Kapitalbesitz verbunden sei (S. 113). Das mag nun sein, obwohl ich persönlich eine gegenteilige Auslegung vertreten würde. Es fragt sich aber, welche Bedingungen bei einem solchen Gesellschaftsvertrag für den Arbeiter gesetzt sind. Sind es jene Bedingungen, die wir allgemein kennen in einem System, in welchem es Vertragsfreiheit, Tariffreiheit, Mobilität der Arbeit usw. gibt? Davon hört man bei *Spieler* nichts. Er schließt einfach auf seine Vorstellung von Mitbestimmung. Hätte er andere Texte *Pius' XI.* in Betracht gezogen, vor allem jene, wo von dem Privateigentum die Rede ist, und nicht zuletzt jene Stellen, wo *Pius XI.* ausdrücklich noch den Titel der Okkupation herrenloser Sache als Erwerbstitel von Eigentum erklärt (QA Nr. 52) und wo das Eigentumsrecht mit der Verkehrsgerechtigkeit zusammengebracht wird (QA 47), dann hätte er ein solch apodiktisches Urteil vermieden.

Auf Seite 119 erklärt *Spieler*: „Wo . . . ein „*Verderben* des Menschen“ beklagt wird, hängt es nicht zuletzt mit dem *kapitalistischen Wirtschaftssystem* zusammen“ (Unterstreichungen von *Spieler*). Er weist dann unmittelbar darauf wiederum auf

einen Text in „Quadragesimo Anno“ hin, in dem der Mißbrauch der Macht der Arbeitgeber geißelt wird. *Pius XI.* aber wollte, was übrigens auch *Spieler* weiß, das Wirtschaftsverfahren der Kapitalisten, nicht das Wirtschaftssystem des Kapitalismus brandmarken. Kann denn *Spieler* ein anderes Wirtschaftssystem nennen, in dem es moralische Defekte nicht mehr gibt? Der Leser, der nichts ahnt, kreidet alle Mängel der augenblicklichen Wirtschaft dem kapitalistischen Wirtschaftssystem an, in dem es ein anderer ist, der die Arbeit, ein anderer, der das Kapital zur Verfügung stellt.

Der Sozialist und Marxist *Ota Šik* hat den eigentlichen Sinn der privaten Eigentumsordnung besser verstanden als *Spieler*. Er hat erkannt, daß hinter dem Privateigentum eigentlich das Individualinteresse als Motor steht, ein Individualinteresse, das durchaus seine legitime Begründung hat, wie *Thomas von Aquin* nachgewiesen hat. *Šik* versuchte nun – indem er es freimütig und offen aussprach –, das Individualinteresse im Sinn des Kollektivismus vom Eigentum zu trennen, indem er den Arbeiter an eine gewisse Genossenschaft band, in der er seinen Lohn riskiert. Privateigentum im Sinn eines individuellen Anteilsrechts an den Produktionsmitteln besitzt aber der Arbeiter nicht, er kann mit seinem Ersparten höchstens Staatsaktien erwerben.¹ Allerdings wird es diesem System nicht gelingen, das Interesse des Arbeiters an der Kapitalbildung auf die Dauer zu sichern. Immerhin hat *Šik* eingesehen, daß dort, wo Mitbestimmung besteht, auch irgendein Mitverhängensein notwendig ist, daß man nicht das Brötchen und den Batzen zugleich in der Tasche haben kann, Mitbestimmung und Tarifautonomie, verbunden mit Freizügigkeit hinsichtlich des Arbeitsplatzes. Für die katholische Soziallehre gibt es keine Mitbestimmung ohne Mitverantwortung und damit auch nicht ohne irgendein Mitrisiko, ein Mitrisiko, das mindestens dem Grad der Mitbestimmung entsprechen muß, ob dieses Risiko nun auf dem Eigentum oder auf der Beschäftigungsmöglichkeit liege. Man verwechsle aber nicht das Risiko eines bestimmten Arbeitsplatzes mit dem Risiko der Arbeitsmöglichkeit überhaupt. Wo dieser Fall vorläge, daß beide in eins fallen, würde die katholische Soziallehre die Mitbestimmung befürworten, weil hier (in diesem Fall!) sich das Prinzip der wertmäßigen Überlegenheit der Arbeit über das Kapital konkret verwirklichen würde.

Auf was es, wie aus den erwähnten Beispielen ersichtlich ist, ankommt, ist die Frage: Wie versteht sich das Prinzip und wie geht der normenlogische Prozeß vom Prinzip bis zur konkreten Wirklichkeit vor sich? Das Prinzip muß aber aus allen verschiedenen Texten erschlossen werden, es muß in Zusammenhang mit der gesamten sozialetischen Wertung der päpstlichen Verlautbarungen gebracht werden. Erst wenn man diesen harten Kern erfaßt hat, geht es an, die Wirklichkeit

¹ Ich habe ŠIKs Mitbestimmungsmodell analysiert in der Schrift: Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Köln 1975.

an diesem Prinzip zu messen. Da helfen aber einzelne Texte nichts mehr, da muß man seinen Verstand anstrengen, um im Totalsinn der päpstlichen Verlautbarungen eine Lösung für das Hier und Jetzt zu finden. Wer nur mit einzelnen Texten arbeitet wie *Spieler*, muß verschiedene Texte der überholten Vergangenheit überweisen und andere bevorzugen, wobei er keinen anderen als den selbst fabrizierten Maßstab hat. Und diesen hat sicherlich *Spieler*, er ist reichlich kollektivistisch gefärbt.

Der harte Kern in den päpstlichen Verlautbarungen

Den harten Kern in den verschiedenen päpstlichen Dokumenten herauszufinden, ist noch viel schwerer, als losgelöst von diesen Texten eine universal gültige Formulierung von analogen Handlungsprinzipien zu geben. Analoge Handlungsprinzipien sind solche, die verschieden auf die konkrete Wirklichkeit angewandt werden müssen, so daß man die konkrete Situation in die normative Überlegung mit hineinnehmen muß, im Gegensatz zu univoken Handlungsprinzipien, die für jeden einzelnen Fall gleich gelten. Gemäß kirchlicher Auffassung ist zum Beispiel die Unauflöslichkeit der Ehe eine univok gültige Forderung. Sie gilt für jede Ehe, auch für diejenige, in der die Liebe der Partner zerrütet ist. Analog ist dagegen zum Beispiel das Gebot „Du sollst nicht stehlen“. Man versuche einmal, dieses Prinzip so zu formulieren, daß es auf alle konkreten Fälle paßt! Daß „Stehlen“, das heißt die ungerechte Wegnahme von fremdem Gut, Sünde ist, ist eine tautologische Aussage. Man müßte zunächst einmal wissen, wann die Wegnahme von fremdem Gut ungerecht ist. Und man müßte außerdem vorgängig definieren, wann die Aufteilung in „mein“ und „dein“, in „mein“ und ein „fremdes“ Gut geboten ist. Das siebte Gebot setzt bereits eine private Eigentumsordnung voraus, also eine Bedingung, die analog gültig ist. Jede bestimmte Eigentumsordnung ist nur unter bestimmten Bedingungen gerecht. Und wenn sie gerecht ist, dann gibt es wiederum Umstände, unter denen sie ihre Gültigkeit verliert (Notfälle). Ähnlich verhält es sich mit dem Recht auf Partizipation an der Verfügung über Produktionsmittel. *Spieler* benützt das Prinzip von der Wertüberlegenheit der Arbeit gegenüber dem Kapital, als ob es sich hier um eine univoke Aussage handelt. Die katholische Soziallehre hat aber dieses Prinzip niemals so verstanden. Sie hat zum Beispiel die fremdbestimmte Arbeit anerkannt. Diese wird übrigens in dem vollkommensten Stand, den die Kirche kennt, in den religiösen Orden kräftig praktiziert. Die Kirche hat auf den Wertgehalt der Tugend des Gehorsams, auch des zivilen, nie verzichtet.

Genauso analog wie das Prinzip der Partizipation ist das der Demokratisierung. Wer auch hier meint, die Kirche habe sich in ihrer grundsätzlichen Haltung gewan-

delt, so daß erst die heutige Fassung der Freiheit des Christen in Kirche und Gesellschaft normativ sein könne, der muß immerhin mit der Tatsache fertig werden, daß selbst die modernsten kirchlichen Verlautbarungen bezüglich der Freiheit sich noch auf *Leo XIII.* berufen, der wahrhaftig für alles andere als für die Freiheit der Presse und die freie Meinungsäußerung, wie wir sie heute verstehen, eingetreten ist. Die Kirche steht heute positiv zum Wertpluralismus, den *Leo XIII.* ablehnte. Wo ist der harte Kern? Wo die eigentliche Norm? In ihren sozialetischen Weisungen wird sich die kirchliche Obrigkeit immer im Zusammenhang mit einer konkreten Situation ausdrücken. Ihre Weisung enthält darum etwas Vergängliches zusammen mit etwas Dauerhaftem, eben dem harten Kern. Dem vergänglichen Anteil gegenüber können wir durchaus skeptisch sein (vgl. Pressezensur im Sinn *Gregors XVI.*). Einen einzelnen Text als autoritativ anzuführen (immer im Bereich der sozialetischen Weisungen!) heißt eine bestimmte Formulierung dogmatisieren, während man nur das Überzeitliche, den harten Kern als eigentlichen Sinn anzuerkennen hat. Das bedeutet zum Beispiel bezüglich des Pluralismus und der Meinungsfreiheit folgendes: Man kann eine freie Gesellschaft dem Sittengesetz gemäß nur verwirklichen, wenn man einerseits an allgemeingültigen Werten festhält und zu deren Wahrung auch eine Autorität einsetzt, andererseits dem einzelnen im Rahmen des allgemeinen Konsenses die freie Selbstbestimmung überläßt. Mit anderen Worten: die Grundannahme eines wenigstens minimalen Wertkonsenses und die sittliche Legitimation der Obrigkeit sind wesentliche Voraussetzungen für den Wertpluralismus und die freie Meinungsäußerung. Von dieser Norm aus muß der Christ dann die konkrete Formulierung für seine Zeit, seine Umgebung und seine Gesellschaft suchen. Der Christ hat dann diese von ihm vorgenommene Formulierung selbst zu verantworten und nicht Ausschau zu halten nach einer päpstlichen Autorität, die seine politische Meinung legitimieren sollte.

Liest man *Spielers* Ausführungen vom Gesichtspunkt der Interpretationsmethode, dann kommt man zum Resultat: hier handelt es sich um eine nach eigenem Gutdünken vorgenommene Auswahl von Papsttexten, die dogmatisiert und mit konkreten Begriffen umgedeutet werden, um die eigene politische Meinung vor der Öffentlichkeit als „katholisch“ zu legitimieren.

CHRISTLICHER GLAUBE UND DAS RECHT AUF MITBESTIMMUNG IM UNTERNEHMEN

Worüber nicht gestritten wird

In den beiden christlichen Kirchen, der evangelischen und der katholischen, herrscht wohl die einmütige Überzeugung, daß die Erlösung für die natürliche Freiheit und Würde des Menschen eine neue göttliche Bestätigung erfahren hat. Und man ist sich auch darüber einig, daß es nicht genügt, diese Freiheit und Würde nur in abstracto zu bekennen, sondern daß der Christ für die konkrete Welt, in der er lebt, eine entsprechende Formulierung finden muß, in welcher Weise Freiheit und Würde des Menschen in Wirtschaft und Gesellschaft respektiert werden sollen. Ohne Vertreter der spezifischen „politischen Theologie“ zu sein, wird jeder Theologe der Ansicht sein, daß der Christ bis in die politische Ebene hinab engagiert sein muß. Inwieweit aber die christliche Gemeinde als solche, die Kirche, konkrete Lösungen, die man als christlich zu bezeichnen hätte, vortragen kann, darüber ist man sich nicht mehr einig. Immerhin dürfte diesbezüglich insofern Einigkeit bestehen, als man in allen Christen ein einheitliches Urteil voraussetzt, wenn es sich um krasse Verstöße gegen die Gerechtigkeit handelt. Hinsichtlich dieses sozialkritischen Urteils dürfte man darum der Kirche als solcher, d. h. der gesamten Gemeinde der Gläubigen eine konkrete Stellungnahme zutrauen.

Die abstrakten Normen sind für das kritische Urteil über konkrete Verhältnisse als Wegweiser von unschätzbarem Wert. Daß Arbeit ungleich wertvoller ist als Kapital diente *Johannes Paul II.* in „*Laborem exercens*“ als Maßstab der Bewertung der verschiedenen Wirtschaften des Ostens und des Westens. Allerdings reichen abstrakte Normen selten weiter als bis zu einem sozialkritischen Urteil über das, was in der Gesellschaft konkret als gerecht oder ungerecht zu beurteilen ist. Sie vermitteln nicht unmittelbar die konkret notwendige konstruktive Lösung sozial- und wirtschaftspolitischer Probleme. Jedenfalls kann von der Kirche eine solche nicht erwartet werden. Die Kirche ist Hüterin der Werte. Der Katholik z. B. weiß in den päpstlichen Enzykliken wohl zu unterscheiden, was in den vom Papst angesprochenen Wertekatalog, zum sogenannten harten Kern, gehört und was konkrete, von Sachkenntnis abhängige Hinweise sind, hinsichtlich derer jeder Katholik aus eigenem Glaubenserleben und aus eigenem Fachwissen für sich seine Meinung bilden kann.

Das christliche Bekenntnis ist hinsichtlich der sozialen Fragen zuallererst ein Wertbekenntnis. Jedermann weiß dies. Auf der Wertebene wird darum jedermann den Wertvorrang der Arbeit vor dem Kapital annehmen. Und jeder Christ wird auch die Überzeugung hegen, daß dem arbeitenden Menschen keine Arbeit zugemutet werden darf, die er in seinem sittlichen Bewußtsein nicht mehr zu verkraften vermag. Dies war auch der Grundton der Enzyklika „*Laborem exercens*“. Heißt dies aber zugleich, daß die durch das Arbeitsrecht, wie wir es heute kennen, geschützte abhängige Arbeit dem christlichen Wertdenken widerspreche und darum vom spezifisch christlichen Glauben aus die paritätische Mitbestimmung gefordert sei? Mancher Christ mag sich zu dieser Meinung bekennen. Darf er aber für diese seine Überzeugung die Kirche, sei es die Gesamtheit der Gläubigen, sei es das kirchliche Lehramt, engagieren? Die Antwort läßt sich empirisch finden. Wenn der Pfarrer oder Pastor auf der Kanzel sich im Namen des Evangeliums für die paritätische Mitbestimmung stark machen würde, würde sicherlich eine Reihe von Gläubigen die Kirche während der Predigt verlassen. Der Pfarrer oder Pastor dürfte doch wohl diese Gläubigen nicht als Ungläubige brandmarken. Die Zerrissenheit mancher Gemeinden (und vor allem der Theologen) würde vermieden, wenn klar unterschieden würde zwischen dem Glaubensinhalt als solchem, an dem die gesamte christliche Gemeinde, die Kirche, festhält, und der Anwendung der Glaubensinhalte auf konkrete Sachfragen. Gewiß soll der christliche Glaube auch die Sachfragen durchdringen. Aber dieses Durchdringen vollzieht sich im Glaubensverständnis des einzelnen Christen, nicht in dem der Gemeinde als Ganzem.

Arbeit und Kapital in der Marktwirtschaft

Der Primat der Arbeit vor dem Kapital wird auf einer Ebene ausgesprochen, die vor der Diskussion über das Wirtschaftssystem liegt. Wie sich innerhalb einer bestimmten Wirtschaft Kapital und Arbeit zueinander verhalten sollen, hängt darum wesentlich davon ab, für welches Wirtschaftssystem man sich entscheidet. Gewiß gibt es kein reines Wirtschaftssystem, weder das kommunistische, d. h. die Zentralverwaltungswirtschaft, noch das System der freiheitlichen Marktwirtschaft. Man spricht darum von Syndromen. Wirtschaftspolitische Maßnahmen der Marktwirtschaft gibt es auch in der Zentralverwaltungswirtschaft des Kommunismus, und umgekehrt weist die Marktwirtschaft Lenkungsmaßnahmen auf, die denen der Zentralverwaltungswirtschaft ähneln. Dennoch kann man den Begriff des Syndroms nicht in gleicher Weise auf beide Wirtschaften anwenden. In der Zentralverwaltungswirtschaft werden marktmäßige Lenkungsmittel pragmatisch angewandt, einzig im Hinblick auf die höhere ökonomische Produktivität, also aus ökonomischem Zwang. Grundsätzlich entscheidet der Vertreter der Zentral-

verwaltungswirtschaft, wie schon das Wort besagt, für die zentrale, staatliche Lenkung. Hingegen entscheidet sich der Marktwirtschaftler grundsätzlich für das freie Verfügungsrecht von Kapitaleigentümern, allerdings mit dem Vorbehalt, daß in bestimmten Situationen um des Gemeinwohls willen sich zentrale Lenkungsmaßnahmen aufdrängen. Doch auch in diesem Fall bevorzugt der Marktwirtschaftler möglichst marktkonforme Eingriffe. Die sogenannten Syndrome sehen also sehr verschieden aus. Der Begriff des Syndroms läßt sich präzis nur definieren von der grundsätzlichen Entscheidung für oder gegen die Marktwirtschaft.

Ist nun die grundsätzliche Entscheidung frei von allen Wertungen, also einzig motiviert durch ökonomische Überlegungen? Wenn dem so wäre, dann könnte der Sozialethiker über alle Wirtschaftssysteme hinweg den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital konkret formulieren und in absolut gültiger Weise der Wirtschaft vorschreiben. Die wirtschaftlichen Überlegungen müßten ganz in den Dienst dieses Vorranges gestellt werden. Die sogenannten wirtschaftlichen Zwänge gäbe es nicht mehr gemäß dem (in diesem Fall nicht mehr nur abstrakt, sondern konkret ausformulierten) Grundsatz, daß die Wirtschaft dem Menschen, näherhin dem arbeitenden Menschen, zu dienen hat, nicht umgekehrt. Sämtliche wirtschaftspolitischen Entscheidungen hätten sich nur nach der absolut statuierten ethischen Forderung zu richten. Sie hätten demnach rein sozialetischen Charakter, wären nicht eine Konklusion von mehreren Prämissen: 1. einer rein wertmäßigen (Vorrang der Arbeit vor dem Kapital), 2. einer wert-empirischen bezüglich der Wirtschaftsordnung, der erfahrungsbedingten Erkenntnis, daß die freie Marktwirtschaft, in welcher Konsumfreiheit gilt und auch der Aufstieg eines jeden zum selbständigen Unternehmer gewährt wird, die humanste Form der Wirtschaftsordnung ist, in der zugleich die Wohlfahrt aller am produktivsten gefördert wird, 3. einer ebenfalls wert-empirischen, die uns in der Form eines Ermessensurteils die Grenzen der ethisch zumutbaren Belastung des Arbeitnehmers angibt gegenüber allen Überlegungen von Produktivität und Ertrag.

Erst wenn diese drei Prämissen klar sind, wird man konkret das Verhältnis von Kapital und Arbeit bestimmen können. Wer auf der zweiten Stufe den Aufstieg zum selbständigen, d. h. mit eigenem Kapital wirkenden Unternehmer annimmt, muß, was hier nicht weiter auszuführen ist, auch den Kapitaleigner an einem größeren Unternehmen bejahen, sonst würde man dem Eigenunternehmer das Streben in die Expansion unterbinden. Die Expansion gehört aber nun einmal wesentlich zum Unternehmen. Eine gewisse Trennung von Kapital und Arbeit muß also in der freien Marktwirtschaft in Kauf genommen werden. Sie braucht durchaus nicht in die Klassengesellschaft auszuarten. Dies zu verhindern, gehört zu den Überlegungen auf der dritten Stufe.

Wer hingegen auf der zweiten Stufe die Überzeugung hegt, daß Eigeninitiative in keiner Weise mit dem Eigeninteresse verbunden ist, daß der einzelne, und zwar alle einzelnen rein gemeinwohlinteresiert sein würden, kommt naturgemäß zu ganz anderen Schlüssen.

Es bleibt aber keinem Sozialethiker erspart, die logischen Etappen zu verfolgen. Er wird niemals unmittelbar aus der abstrakten Erkenntnis, daß die Arbeit gegenüber dem Kapital den Vorrang hat, konkrete Aussagen über das Verhältnis von beiden wagen dürfen. Der Sozialethiker, der dies versucht, verfehlt sich gegen das Wesen der sittlichen Entscheidung, die nämlich erst statthaft ist, wenn sämtliche realen Folgen überdacht und mit in die Verantwortung übernommen sind. Wenn ein Sozialethiker auf den Einwand hin, daß eine unvermittelte Anwendung des Prinzips des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital das Privateigentum an Produktionsmitteln völlig außer Kurs setze, erklärt: „und was soll's?“, dann müßte er korrekterweise gleich auf der zweiten Stufe erklären, daß er Kommunist sei und bedaure, in einer freien Wirtschaftsgesellschaft zu leben. Wäre es unter diesen Umständen nicht konsequenter, dem Beispiel des *Franziskus von Assisi* zu folgen, alles den Armen zu verschenken und, was nun *Franziskus* in seiner Bescheidenheit nicht täte, zu fordern, daß alle Menschen in der gleichen Weise leben? Die Systemveränderer überdenken zu wenig, daß sie ihre Meinungsfreiheit nur so lange genießen, als sie in einer nicht-kommunistischen Wirtschaftsgesellschaft leben. Es hat bis heute kein kommunistisches System gegeben, in dem soviel Freiheitsraum besteht wie in einer Wirtschaftsgesellschaft mit Eigentum, und zwar gerade mit Eigentum an Produktionsmitteln. Die bedauerlichen Auswüchse des Kapitalismus müssen auf andere Weise ausgeräumt werden als durch Abschaffung des Produktionsmitteleigentums. Die Mittel dazu zu finden, dienen die wert-empirischen Überlegungen der dritten Stufe.

Eines, aber nur eines, vielleicht nicht einmal das entscheidende dieser Mittel ist das Recht des Arbeitnehmers auf Mitbestimmung.

Die sozialetischen Überlegungen bezüglich der Mitbestimmung

Nachdem schon *Pius XI.* in seiner Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ zur Behebung der Klassengegensätze den Gesellschaftsvertrag empfohlen hatte, unterstrich *Johannes XXIII.* in „*Mater et magistra*“ das Recht der Arbeiter auf aktive Teilnahme am Leben des sie beschäftigenden Unternehmens. Und zwar gelte dies sowohl für private wie für öffentliche Unternehmen. Allerdings läßt der Papst die Art und Weise dieser Teilnahme offen. Diese ergebe sich vielmehr aus der konkreten Lage des einzelnen Unternehmens. *Johannes XXIII.* wollte sich also nicht auf eine bestimmte Form der Mitbestimmung festlegen. Er stellt als Norm auf, daß das

Unternehmen zu einer echten menschlichen Gemeinschaft werde. „Diese muß den wechselseitigen Beziehungen der Beteiligten bei aller Verschiedenheit ihrer Aufgaben und Pflichten das Gepräge geben“ (Mater et magistra Nr. 91). Dies heißt nichts anderes, als daß im Unternehmen wie auch im weiteren gesellschaftlichen Leben (worauf *Johannes XXIII.* auch eigens hinweist, Nr. 97) der Geist der Gemeinsamkeit gepflegt und auch irgendwie rechtlich gestärkt werden soll. Aus diesen Texten lassen sich keine Forderungen nach dem Mitbestimmungsrecht, wie es beispielsweise in Deutschland formuliert ist und wie es bei uns in der Schweiz diskutiert wird, herauslesen, höchstens eigenmächtig in sie hineininterpretieren. Es ist dem einzelnen Gläubigen überlassen und auch aufgetragen, diese allgemeine Wertforderung praktisch zu formulieren. Das allgemeine christliche Gebot der Liebe zu allen Mitmenschen, die bereits durch das natürliche Gewissen gebotene weltweite Solidarität, muß in jeder Zeit konkret ausgeformt werden. Wieweit hierbei die Mitbestimmung eine diesem Gebot entsprechende rechtliche Form erhalten soll, hängt von vielen Faktoren ab, von der Gesamtwirtschaftsordnung, von den unabänderlichen Interessenneigungen der Sozialpartner, von der Funktionsfähigkeit der Unternehmen innerhalb der Wirtschaftsordnung und anderem mehr. Ein gerütteltes Maß an wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Erfahrung, gründlicher Sachverstand, gepaart mit einem feinen Empfinden für soziale Gerechtigkeit sind Voraussetzungen für eine friedvolle und wirtschaftlich ersprießliche Lösung des Mitbestimmungsproblems. Hier nützt keine Berufung auf ein kirchliches Lehramt etwas, noch auch auf die Bibel. Klug handelt derjenige, der vorsichtig zu Werk geht und nicht vorzeitig rechtlich etwas zementiert, wofür er im Hinblick auf die kommende Entwicklung die Verantwortung nicht zu übernehmen vermag.

Verschiedentlich hat man versucht, aus der Sozialenzyklika des Papstes *Johannes Paul II.* „*Laborem exercens*“ als Zielsetzung eine Mitbestimmung herauszulesen, die noch weit über die deutsche Montanmitbestimmung hinausgeht. Auch dies ist eine Fehlinterpretation. In der ganzen Enzyklika wird nichts anderes unterstrichen als das Gebot, die Würde der Arbeit in jeglichem Wirtschaftssystem zu achten und zu verwirklichen. Selbst wenn der Papst dieses Ziel im Auge gehabt hätte (gesetzt diesen imaginären Fall), dann würde dies den Katholiken in keiner Weise binden, wie ebenso ein Katholik den Vorschlag *Pauls VI.* in „*Populorum progressio*“ als illusorisch ablehnen kann, einen Teil der Aufwendungen für militärische Rüstung zur Gründung eines universalen Fonds abzuzweigen, um mittellosen Völkern zu helfen. Man vergesse nicht die Unterscheidung zwischen den universal gültigen sittlichen Geboten und ihrer gesellschaftlich rechtlichen Formulierung in jenen Sachbereichen, wo die absolute Norm eine den empirischen Gegebenheiten je und je verschiedene, d. h. analoge Anwendung erfordert. Sicher

gehört das Werturteil vom Primat der Arbeit vor den Sachgütern (dem Kapital) zu diesen analog anzuwendenden Normen. Die Frage der Mitbestimmung im Unternehmen ist darum dem Gewissen jedes einzelnen Christen aufgebunden, damit er aus christlichem Geist und mit viel Sachverstand seine Lösung finde, um sie in tolerantem Dialog mit den Mitmenschen zu bereinigen, keineswegs dazu berufen, sie als *die* kirchliche oder christliche Lösung zu propagieren.

DER BISCHOF UND DIE POLITISCHE FRAGE

Die politische als gesellschaftspolitische Frage und das kirchliche Lehramt

Wenn man von *Leo XIII.* verlangt hätte, was man heute vielerseits vom Papst und den Bischöfen erwartet, daß sie sich nämlich von der Politik fernhalten, dann hätte *Leo* geantwortet, er würde dies gerne tun, wenn die politischen Machträger sich als unverfälschte Vertreter eines moralisch unanfechtbaren Staatsinteresses erwiesen. Für *Leo* und für alle seine Vorgänger und Nachfolger ist der Staat jene Institution, die das allseitige Wohl der Gesellschaftsglieder zu garantieren hat, sei es durch eigene, staatliche Handlung, sei es durch Stimulierung oder Ordnung von Handlungsträgern öffentlich-rechtlichen oder privatrechtlichen Charakters im Sinn des undispensierbaren, ewigen Sittengesetzes. Die politische, verstanden als staatliche, Handlung, die in der Gesetzgebung ihren Ausdruck findet, ist von der sozialen Wertordnung, eingeschlossen die sittliche Wertwelt, nicht trennbar. Darum hat das kirchliche Lehr- und Hirtenamt das Recht und sogar die Pflicht, die staatliche Tätigkeit, nämlich die Gesetzgebung kritisch ins Auge zu fassen und unter Umständen durch öffentliche Verlautbarungen zu beeinflussen. Im Hinblick auf die in der Politik zu entscheidende soziale Frage ist darum der Ruf, die Kirche solle sich aus der Politik halten, abwegig.

Die Trennung von Kirche und Staat, wie wir sie in moderner Zeit kennen, kann kein Argument für diese abwegige Argumentation sein. Diese Trennung besagt nur soviel, daß die Kirche ihren früher in der weltanschaulich homogenen, staatlich geeinten Gesellschaft zurecht erhobenen Anspruch auf Anerkennung ihres Glaubensbekenntnisses als Staatsreligion aufgibt und sich zum Pluralismus der Konfessionen bekennt. Für *Leo XIII.* und vor allem für seine Vorgänger galt die damalige Gesellschaft noch als katholisch-christliche Gesellschaft, wenigstens was die romanischen Länder betraf. Die Demokratie mit ihrem Weltanschauungspluralismus war in der Sicht *Leos XIII.* ein Staat ohne Wertkonsens. Man muß bedenken, daß gemäß der katholischen Lehre von der Erbsünde die menschliche Ratio geschwächt ist und darum selbst die natürlichen Moralprinzipien nur schwer erkennt, der Glaube somit eine entscheidende Stütze der natürlichen Moral bedeutet. Der Verlust des Glaubens gefährdet die Verwirklichung eines moralischen Wertkonsenses in der Gesellschaft. Dazu kommt noch, daß zur Zeit *Leos* die Verbannung des Glaubensbekenntnisses aus der staatlichen Ordnung

durchweg von wert nihilistischen Liberalen betrieben wurde, ein Grund mehr, in der Trennung von Kirche und Staat den Untergang des moralischen Konsenses zu sehen.

In der Tat hat die weitere geschichtliche Entwicklung bis heute bewiesen, daß das Bekenntnis zum konfessionellen Pluralismus Hand in Hand ging mit dem weltanschaulichen Pluralismus überhaupt, einem Pluralismus, der auch den grundlegenden Wertkonsens im allgemeinen aushöhlte. Ein Staat ohne Grundwertkonsens trägt in sich den Keim der Auflösung. Das Herumoperieren an der Interpretation des Grundgesetzes in Deutschland, die Diskussion, ob überhaupt unabänderliche, der politischen Entwicklung enthobene Grundwerte im Grundgesetz angesprochen seien, zeigt, in welche Gefahrenzone der Grundkonsens abgeglitten ist.

Die Aufgabe des gläubigen Christen in der Politik

Die friedliche staatsbürgerliche Gesinnung ist nicht zu verwechseln mit Selbstgenügsamkeit. Sie setzt vielmehr die entschlossene Mitwirkung am Gemeinwohl voraus. Das Gemeinwohl kann aber nicht nur negativ durch die bloße Absenz von Willkür definiert werden. Der Imperativ des Gemeinwohls, zu dem sich formell alle bekennen, bedarf der Auffüllung durch konkrete Inhalte. Diese positive, inhaltlich gefüllte Definition setzt aber einen Wertkonsens voraus, der seinerseits weltanschauliche Wurzeln hat, ob man sich deren bewußt wird oder nicht. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß eine an die Regierung gelangte Partei, die vorher laut von weltanschaulicher Neutralität sprach, in dem Augenblick, da sie an die Macht kommt, weltanschauliche Allüren zeigt, vorab in der Bildungspolitik.

Es ist natürlich äußerst schwierig, einen Wertkatalog zu erstellen, der allen verschiedenen Weltanschauungen und Konfessionen gerecht wird. Die christlich orientierten Parteien versuchen dies, indem sie im Licht des Glaubens jene Werte nominieren, die Aussicht haben, von den Gesellschaftsgliedern rational nachvollzogen zu werden. Die Aufgabe des christlichen Politikers reicht aber weiter als nur bis an eine programmatische Erstellung von konsensfähigen Grundwerten. Er muß zu ganz konkreten wirtschafts-, sozial- und gesellschaftspolitischen Fragen Stellung nehmen. Auf dieser Ebene herrscht der Sachverstand, der weit über die Basis des Glaubens hinausreicht. Hier sind die Christen aufgerufen, in eigener Verantwortung mit politischem Geschick die christlichen Grundwerte konkret auszuformulieren. Dazu kann ihnen das kirchliche Lehramt, also auch der Bischof, keine Anweisungen erteilen, noch auch ihre Stellungnahmen kritisieren, vorausgesetzt, daß nicht offenbar kompromißunfähige sittliche Werte kompromittiert werden.

Die Tätigkeit des Bischofs im politischen Geschehen

Die Päpste haben die Soziallehre der Kirche nicht in Form eines systematischen Handbuches dargestellt. Sie haben sie vielmehr im Zusammenhang mit konkreten sozialen und politischen Umständen und Ereignissen entfaltet. *Leo XIII.* entwickelte die Lehre vom Eigentum im Zusammenhang mit dem Agrarsozialismus. Er verfocht die Rechte der Arbeiter im Hinblick auf die falschen Vorschläge des Sozialismus. Nicht die Abschaffung des Privateigentums, sondern das Koalitionsrecht der Arbeitnehmer zur Verteidigung ihrer legitimen Forderungen gegenüber der damaligen Übermacht der Kapitalbesitzer wurde von ihm gelehrt. *Pius XI.* hatte in seiner Enzyklika „*Quadragesimo Anno*“ die verheerenden Klassenkämpfe im Auge, zu deren Überwindung er auf höherer Ebene ein Organ forderte, in dem beide Seiten, die Arbeitnehmer und die Arbeitgeber, vertreten sein sollten. In diesem Sinn verstand er den oft mißverstandenen Ausdruck der „berufständischen Ordnung“. Diesen Gedanken verfolgte *Johannes XXIII.* weiter, indem er vom Mitbestimmungsrecht des Arbeitnehmers sprach. Im gleichen Sinn äußerte sich die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“. Die Kommentatoren streiten darüber, ob es sich auch um die unternehmerische Mitbestimmung handle. Der Streit ist müßig, da sich die kirchlichen Verlautbarungen mit Absicht in mehr abstrakter Weise äußerten, um die konkrete Ausformulierung den verantwortungsbewußten Politikern zu überlassen. Natürlich nehmen die Enzykliken in ihren Grundsatzklärungen Bezug auf konkrete Fragestellungen und Sachverhalte. Typisch für die Art und Weise, die katholische Soziallehre in engem Zusammenhang mit der konkreten Wirklichkeit zu entwickeln, ist die Enzyklika *Johannes' XXIII.* „*Pacem in terris*“. Der Papst nimmt Bezug auf die Menschenrechtserklärung der UNO, und er spricht von den „*Zeichen der Zeit*“. Den Päpsten geht es um Wahrheit und Gerechtigkeit, die sie beide im Dialog mit der Zeit darstellen. In diesem Sinn ist auch die Enzyklika *Pauls VI.* „*Populorum progressio*“ zu verstehen, in der der Papst sich des Elends der Dritten Welt annimmt. Wenn er (Nr. 51) einen Weltfonds zur Hilfeleistung vorschlägt, dann nicht etwa, weil er sich mit sozialpolitischen Maßnahmen beschäftigen wollte, sondern nur, um ein Beispiel anzudeuten, gemäß dem man sich eine der Hilfeleistungen vorstellen könnte. Vom fachwissenschaftlichen Standpunkt aus konnte ein solcher Vorschlag Zweifel erregen, worauf verschiedene Kommentatoren kritisch hingewiesen haben. Man muß aber solche Vorschläge im Licht der Prinzipien sehen, um die es den Päpsten geht. Das Gleiche gilt bezüglich der Äußerungen von *Johannes Paul II.* Er hat in seiner Enzyklika „*Laborem exercens*“ wohl am deutlichsten gezeigt, daß es dem kirchlichen Lehramt in der Kritik und in seinen mehr konkreten Vorschlägen um die tragenden Werte geht, mittels derer man die konkrete Situation zu beurteilen hat. Bezüglich der Enzyklika „*Laborem exercens*“ wurde gerügt, daß

hier nicht von der Marktwirtschaft, auch nicht von der Bedeutung des freien Unternehmers die Rede ist. Die Enzyklika bewegt sich aber auf einer Ebene, auf der die Entscheidung für die Marktwirtschaft oder die Zentralverwaltungswirtschaft überhaupt noch nicht gefällt werden kann. Sie will lediglich den Wert der menschlichen Arbeit (im allgemeinsten Sinn verstanden) darstellen, um allen Menschen, mögen sie nun in einer Kollektivwirtschaft oder in einem privatrechtlich organisierten System leben, die Wertordnung vorzustellen, die sie in der Beurteilung der in ihrem Land gegebenen Verhältnisse vor Augen haben müssen. Unzweifelhaft ist hierbei, daß er im besonderen an die polnischen Verhältnisse dachte.

Der Bischof hat nun die Aufgabe, in seinem Land und besonders in seiner Diözese für die Aufrechterhaltung der individual- und sozialsittlichen Grundwerte zu sorgen. Man kann ihm nichts vorwerfen, wenn er gerade vor Wahlen auf diese Wertüberlegungen hinweist. Es ist mehr als eigentümlich, daß solche bischöflichen Wegleitungen von den kirchlichen Gegnern kritisiert werden. Es ist niemandem im Westen eingefallen, den polnischen Episkopat zu kritisieren, weil er standhaft und klug gegen die kommunistischen Machthaber gesprochen und für die freie Gewerkschaft „Solidarität“ eingetreten ist. Als *Pius XI.* die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ gegen den deutschen Nationalsozialismus veröffentlichte, waren alle Politiker, denen etwas an der freien Gesellschaft gelegen war, beglückt. Es ist niemandem eingefallen zu protestieren. Warum aber dann kritisieren, wenn eine Verlautbarung der Bischöfe die in der politischen Entscheidung zu berücksichtigenden Werte herausstellt? Dies gilt für wirtschaftliche, wie auch vor allem für kulturelle Fragen, wie zum Beispiel für die Frage der Schule und der Bildung, noch mehr für die der Ehe und der Familie.

Natürlich setzt eine solche Stellungnahme auf seiten der Bischöfe eine weitreichende Information über das Geschehen und Planen in ihrem Land und in ihren Diözesen voraus.

Die bischöflichen Hinweise sollten dort, wo es sich nicht um ausgesprochen dogmatisch fest umrissene Wahrheiten handelt, die Entscheidungsfreiheit des Politikers respektieren. In Fragen wie der der Abtreibung gibt es keine Kompromisse. Hier hat der Bischof unbesehen der politischen Reaktion zur göttlichen Wahrheit zu stehen. Die oft angeführte Begründung, daß man im politischen Leben oft das geringere Übel wählen müsse, weil sonst noch Schlimmeres geschähe, ist irrig. Es gibt Handlungen, die in sich schlecht sind, die darum im entscheidenden Fall nur mit einem klaren Nein behandelt werden können, wie immer die politischen Folgen aussehen mögen. Hingewiesen sei auf den Fall, der sich während der Besetzung eines Teiles Italiens durch das deutsche Heer ereignet hat. Ein Offizier war verpflichtet, in einer Ortschaft zehn Geiseln zu erschießen. Er

tat dies gutgläubig im Gedanken, daß, wenn er es nicht tue, von höherer Seite sicherlich mehr als zehn erschossen worden wären. Er hätte jedoch, selbst unter Gefahr für sein eigenes Leben, von dieser Handlung Abstand nehmen müssen.

In vielen Fragen des politischen Lebens geht es aber um Entscheidungen, deren konkreter Wahrheitsgehalt nicht so offenliegt. Als Beispiel mag das Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie angeführt werden. Nach kirchlicher Auffassung ist der Mann berufen, die letzte Entscheidung in Ehe und Familie zu treffen. Diese Gewalt ist gemäß kirchlicher Lehre keine Herrschergewalt, sondern die Gewalt der Liebe, die sorgfältig abwägt, welche Opfer dem Ehepartner auferlegt werden, die vor allem erst entscheidet, nachdem in friedlicher Diskussion alle strittigen Gesichtspunkte besprochen worden sind. Als es in der deutschen Rechtsreform um die Anpassung des Grundsatzes der Gleichheit von Mann und Frau ging, sollte das Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie (§ 1628 BGB) abgeschafft werden¹. Von bischöflicher Seite vertrat man die Ansicht, daß das Entscheidungsrecht des Mannes im Eherecht bewahrt bleiben müsse. Man war der Überzeugung, daß der Mißbrauch der väterlichen Gewalt juristisch faßbar sei, und im Hinblick auf die gesamte Ehe- und Familienkonstitution wäre es wirklich angemessen gewesen, das Entscheidungsrecht des Mannes nicht abzuschaffen. Ehe und Familie lassen sich nicht demokratisieren wie der Staat. In diesem Sinn haben auch die Bischöfe die Sachlage gesehen. Es ging ihnen um einen Grundsatz im Gesamt von Ehe und Familie. Zwar war es klar, daß in einem gerichtlichen Verfahren der Ehemann mehr Möglichkeiten hatte, die Frau ins Unrecht zu setzen, so daß in Einzelfällen eine gewisse Crux für die Ehefrau entstanden wäre. Es war also abzuwägen zwischen dem Anliegen der Gesamtordnung von Ehe und Familie und von einzelnen Fällen. Man weiß, wie das deutsche Bundesgericht diese Abwägung vornahm: es entschied für die Gleichheit von Mann und Frau in Ehe und Familie, für die Abschaffung des Entscheidungsrechts.

Was sollte nun ein Bischof angesichts einer solchen Frage tun? Vom kirchlichen Standpunkt aus, dem er verpflichtet ist, konnte er auf keinen Fall der Abschaffung des Entscheidungsrechts des Mannes das Wort reden. Wenn der Laie vom Bischof eine Antwort auf die schwere Frage erwartete, konnte er nur die des Entscheidungsrechts des Mannes erwarten. Alles andere wäre töricht.

Ist nun die Verlautbarung des Bischofs, die gemäß der katholischen Soziallehre erfolgt ist, für den Politiker verbindlich? Zur Beantwortung dieser Frage muß man eine wichtige Unterscheidung bezüglich der Allgemeingültigkeit von Normen beachten. Es gibt Normen, die in ihrer spezifischen, d. h. abstrakten Formulierung

¹ Vgl. hierzu die gründliche, heute noch gültige Darstellung der gesamten Problematik bei A. ZIEGLER, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie, Heidelberg 1958.

genauso in jedem konkreten Fall gelten, wie sie abstrakt lauten. So ist das Prinzip der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens für jeden Fall gültig. (Fälle wie die legitime Verteidigung des eigenen Lebens gegen einen ungerechten Angreifer seien ausgeklammert). Es gibt keinen Unterschied in der Anwendung dieser Norm. Dagegen wird das väterliche Entscheidungsrecht in Ehe und Familie erkannt aus der allgemeinen konstitutionellen Beschaffenheit von Mann und Frau, die unter Umständen in concreto nicht verifiziert werden kann. In manchen Ehen ist de facto die Frau zur Führung der Familie begabter, so daß dann das Pochen des Mannes auf seine „naturgemäße“ Autorität illusorisch ist und sogar als Anmaßung bezeichnet werden könnte. Auch könnte sich der Politiker fragen, ob das Eherecht notwendigerweise ein Spiegelbild der Moral sein müsse, oder ob man es nicht vielmehr im Hinblick auf die vor den Richter kommenden Fälle formulieren sollte, da die normalen Ehen sich ihr Vorbild nicht im juristischen Kodex suchen. Auch ist es in manchen Einzelfällen schwer, den Autoritätsmißbrauch des Mannes festzustellen. Aus diesen dargelegten Gründen hat eine bischöfliche Kommission in der Schweiz, der ich für diese Frage angehörte, von einer bischöflichen Weisung abgeraten. Man fand es zweifelhaft, ob die rechtliche Stellung von Ehe und Familie im Gesamt des Rechts von der Formulierung des Entscheidungsrechts des Mannes wesentlich abhängt, dies zumal im Hinblick darauf, daß diese Rechtsfigur sozusagen ausschließlich in Streitfällen zur Geltung kommt und für die Ehe- und Familienpolitik eigentlich nicht bedeutend ist. In der Schweiz hatte damals die Autorität des Mannes in der Ehe noch ein soziologisch verifizierbares Fundament. Der Bischof kann unter diesen Umständen nur schweigen, keineswegs sich gegen das Entscheidungsrecht des Mannes aussprechen.

Das angeführte Beispiel soll hier nicht weiter erörtert werden. Es sind noch viele Fragen darin enthalten. Es sollte nur deutlich machen, wie schwierig es für einen Bischof ist, einerseits auf die Verwirklichung der katholischen Soziallehre zu drängen, andererseits in Fällen, wo die Prinzipien eine Anpassung an den unvermeidlichen empirischen Sachverhalt zulassen, eine Entscheidungsspanne freizulassen, um den Politiker nicht mit unnötigen Gewissenskonflikten zu belasten.

Von besonderer Wichtigkeit ist in den bischöflichen Stellungnahmen zu sozialen und politischen Fragen die Abwägung der Assoziationen, die sich mit bestimmten Begriffen und Ausdrücken verbinden. Der Leser liest oft etwas anderes, als der Schreiber geschrieben hat.

Soziale Hirtenbriefe lassen sich nicht einfach in der Schreibstube entwerfen. Während Jahren habe ich mit dem früheren Bischof von Basel *Franziskus von Streng* zusammen die sozialen Hirtenbriefe bearbeiten müssen. Ich hatte hierbei nach der Niederschrift der ersten Fassung den Auftrag erhalten, mich bei den angesprochenen Kreisen und Organisationen nach ihrem Verständnis von gewissen

Stellen des Textes zu erkundigen. Nur auf diese Weise konnten Mißverständnisse verhindert werden. Allerdings kam es einmal doch zu einer „Kollision“. In dem bischöflichen Schreiben wurde der Gläubige aufgefordert, das freie Wochenende nicht für unnötigen, zusätzlichen Verdienst auszunützen. Gegen eine solche moralische Weisung dürfte wohl niemand etwas einzuwenden haben. Dennoch beklagte sich nachher eine Institution, die zur Aufrechterhaltung ihres Dienstes gerade auf diese Leute angewiesen war: die Securitas, die, um ihren eigenen Leuten ein freies Wochenende zu garantieren, auf solche „schlechten“ Christen angewiesen ist. Der Text, wie er formuliert war, war an sich unangreifbar. Im Hinblick auf die Situation der Securitas hätte man aber darauf hinweisen können, daß die Betriebe ihrerseits die Organisation der Arbeit in der Weise vornehmen sollten, daß sie nicht genötigt sind, luxurieriger Arbeitnehmer oder gar Schwarzarbeiter für zusätzliche Dienstleistungen anzuwerben. Allerdings ist diese Organisation bei Überbeschäftigung nicht problemlos. Das Beispiel zeigt, wie umsichtig und vorsichtig bischöfliche Stellungnahmen formuliert werden müssen. Daß dann und wann doch Anlaß zu Fehlinterpretationen gegeben sein kann, ist beim besten Willen nicht zu verhindern.

Vor parlamentarischen oder gar plebiszitären Abstimmungen genügt es nicht, daß der Bischof, wenn er Stellung zu einem Projekt beziehen zu müssen glaubt, allgemeine Wertgrundsätze ohne enge Beziehung zum Projekt darstellt. Die Schweizerischen Bischöfe haben mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die am 21. 3. 1976 zu erfolgende eidgenössische Abstimmung zugunsten der Mitbestimmung der Arbeitnehmer im Unternehmen gesprochen. Lehrinhaltlich war darin nichts anderes enthalten als das, was *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ und das Zweite Vatikanische Konzil in „*Gaudium et spes*“ geäußert haben. Mit diesen Texten war aber für die beiden der Abstimmung unterbreiteten Vorlagen nichts auszumachen. Die bischöfliche Verlautbarung war im Hinblick auf den Gegenstand der Abstimmung unreflektiert. Der einfache Katholik aber mußte den Eindruck gewinnen, daß ihn die Bischöfe zur Annahme des Mitbestimmungsgesetzes animierten. So war es übrigens auch offenbar gewollt. Das negative Resultat der Volksabstimmung hat allerdings bewiesen, daß die Bürger reflektierender waren. Für die einen wurde zu wenig, für die anderen zu viel vorgeschlagen. Andere hielten es – wie es Schweizer Art ist – für zu gewagt, so schnell ohne vorherige Erfahrung in ein Mitbestimmungsprojekt einzusteigen.

Ein besonderes Problem sind die Stellungnahmen der bischöflichen Kommissionen „*Justitia et pax*“. An sich erwartet der Katholik bischöfliche Weisungen vom Bischof selbst. Etwas anderes sind die Verlautbarungen von katholischen Institutionen, die von Laien gebildet werden und sich nicht mit dem hierarchischen Epitheton „bischöflich“ schmücken. Man weiß, daß in manchen Diözesen der Welt

die Mitglieder von „Justitia et pax“ einer ganz bestimmten sozial- und wirtschafts-politischen Orientierung verhaftet sind, so daß kaum Stimmen aus anderen Kreisen darin ein Echo finden können. Man kann sich darum nicht wundern, wenn einseitige Politik auf Kosten des Ansehens des Bischofs gemacht wird, der in seiner Vielgeschäftigkeit die Kommission mit blindem Vertrauen wirken lassen muß. So nützlich die Kommission „Justitia et pax“ an sich sein kann, so sollte sie doch nicht zur Bürokratisierung bischöflicher Gewalt beitragen. Wenn der Bischof nicht selbst regen Anteil an den Arbeiten seiner Kommission nehmen kann, dann ist es besser, das Epitheton „bischöflich“ zu streichen und zu erklären, es handle sich um eine Vereinigung besonders engagierter Katholiken.

Das Verhalten des Bischofs im Wettstreit um die politische Macht

Max Weber hat die Politik als Wettstreit um die Macht gekennzeichnet. An dieser Isolierung des Politischen vom Gesellschaftlichen ist insoweit etwas richtig, als es im Wahlkampf darauf ankommt, an die Macht zu kommen. Andererseits will der Politiker nicht nur Macht, sondern zugleich die Verwirklichung seines sozialen Programms. Es gibt darum das rein Politische ebensowenig wie das rein Ökonomische. Dennoch ist der Wahlkampf gerade durch das Streben nach Macht gekennzeichnet.

Da es dem Bischof in erster Linie und im Grunde einzig um die Verwirklichung der christlichen Soziallehre geht, ist seine Tätigkeit nicht unmittelbar auf die Machtverteilung gerichtet. Wenigstens gilt dies heute, nachdem die kirchlichen Würdenträger nicht mehr wie im Mittelalter zugleich weltliche Fürsten sind. Dennoch kann es dem Bischof nicht gleichgültig sein, wer an die Macht kommt und wie die Macht verteilt ist. Hinter den Personen, die die Macht übernehmen wollen, steht immer auch ein Programm. Es kann der Kirche darum nicht gleichgültig sein, ob eine christlich eingestellte Partei von der Macht ausgeschlossen wird, so sehr auch eine christlich orientierte Partei nicht garantiert, daß sie eine allseitig christliche Politik treiben wird, dies nicht zuletzt auch aus dem Grunde, weil sie in Konkurrenz oder in Koalition mit anderen Parteien steht. Sie ist oft an zu viele Kompromisse gebunden. Um sich nicht dem Risiko von unerwünschten Kompromissen auszusetzen, wird der Bischof klugerweise vor den Wahlen nicht nominell eine bestimmte Partei empfehlen. Er wird daher, wenn er vor einer wichtigen und einschneidenden Wahl oder Abstimmung das Wort ergreift, die Gläubigen auf die verschiedenen Werte hinweisen, die man bei der Wahl ins Auge zu fassen hat. Diese Vorsicht drängt sich auch deswegen auf, weil seine Gläubigen aus persönlicher Verantwortung sich verschiedenen Parteien verschreiben könnten und durch eine exklusive Nennung einer Partei sich gegenüber der Kirche entfremden würden.

III. ZUR WIRTSCHAFTSORDNUNG

DAS GRUNDANLIEGEN DER PLURALISMUSIDEE IN DER FREIHEITLICHEN GESELLSCHAFTSKONZEPTION UND DER DRITTE WEG

*Die Ungereimtheiten in den beiden Grundpositionen,
der marxistischen und der liberalen*

Wie *P. P. Müller-Schmid* nachgewiesen hat, gibt es vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, daß unsere Welt nur *konkret* faßbar sei, weil sie angeblich keine realen Ordnungsfaktoren aufweise, die über das geschichtliche Geschehen hinausreichen, nur zwei – extrem gefaßte – Alternativen: *Entweder* es existieren nur Ursachen, von denen jede etwas hervorbringt und von denen aus die Gesamtheit der Effekte gesehen werden muß. Auf die Gesellschaft angewandt: es sind die Menschen, die in gewisser absoluter Freiheit die Gesellschaft schaffen und ihr das Ziel geben, so daß die Gesellschaft keinen anderen Sinn erfüllt als den, den die Gesellschaftsglieder in sie hineingelegt haben. Das ist die individualistische positivistische Sicht. *Oder* die vielen einzelnen Handlungsträger können sinnvoll nur handeln, wenn sie sich in den emanzipatorischen Fortschrittsprozeß der Geschichte integrieren – sei es, daß dieser emanzipatorische Geschichtsprozeß interpretiert wird im Sinne der idealistischen Zeitgeistphilosophie *Hegels* oder im Sinne des *Marx*'schen Materialismus, dem gemäß die Geschichte einzig von der ökonomischen Entwicklung bestimmt wird. Sowohl in der individualistisch-positivistischen als auch in der hegelianischen und marxistischen Konzeption gibt es subjektive Rechte des einzelnen. In der ersten sind es die Eigenrechte, die vor jeder gesellschaftlichen Einbindung bestehen, in der zweiten sind es jene, die nur im Rahmen des Geschichtsprozesses Bestand haben können, so daß alle außerhalb dieses Rahmens konzipierten Normen illusorisch, d. h. der realen Welt entfremdet sind.¹

Die individualistisch-positivistische Sicht beherrscht sozusagen vollständig das westliche Denken. Die Meinungsfreiheit z. B. wird aufgefaßt als ein Recht, seine eigene Überzeugung frei kundzutun, sofern die Mitmenschen dadurch in ihrer freien Meinungsäußerung nicht begrenzt werden. Wer aber sind die anderen Menschen? Doch wohl niemand anders als die Mehrheit in der Gesellschaft. Es

¹ Vgl. J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1973.

kommt also zu guter Letzt nur darauf an, die Mehrheit zu gewinnen. Gewiß soll hierbei die Minderheit immer noch das Recht haben, ihre Meinung frei zum Ausdruck zu bringen. Es ist aber doch möglich, daß die Meinungen so weit auseinandergehen, daß die Meinung der einen die Meinungsfreiheit der anderen aufhebt. Die Positivisten werden antworten, daß in diesem Fall die Meinungsfreiheit nicht mehr bestehe, weil sie das Gleichgewicht störe. Aber mit welchem Argument können sie dies behaupten? Es gibt doch gemäß ihrem erkenntnistheoretischen Ansatz nur subjektiv geäußerte Meinungen. Streng logisch betrachtet, kann ein Positivist auch nicht von einer allgemeinen Würde des Menschen sprechen, die allen zukommt. In seiner Sicht ist diese mit der Freiheit eines jeden einzelnen identisch. Das Allgemeine der Freiheit muß erst in Form eines allen geltenden Organisationsprinzips gefunden werden. Dieses soll im Gleichgewicht der reinen Freiheiten bestehen.² Die Forderung des Gleichgewichts der reinen Freiheiten ist aber letztlich nur durch einen, aus einer anderen Philosophie stammenden Universalismus begründbar, der logisch in den Positivismus, wie er in der Demokratietheorie vorherrscht, nicht paßt. Was heißt Gleichgewicht zwischen Leuten, die gleiches Recht haben, anderes, als daß sie alle in jeder Hinsicht gleich sein müssen? Denn eine materielle Ungleichheit könnte störend wirken, und zwar gerade für die Freiheit. Darum unsere sozialpolitische Bemühung, krasse Einkommensunterschiede abzubauen, um das formale Freiheitsprinzip sozial zu ermöglichen.

Bei der Forderung, daß alle gleiches Recht haben sollen, wird in der liberalistischen Konzeption, zu der sich alle Positivisten und Individualisten bekennen³⁻⁴,

² Typisch in dieser Hinsicht die positivistisch orientierte soziologische Systemtheorie von N. LUHMANN.

³ Freilich gibt es, wie P. P. MÜLLER-SCHMID ausführt, auch einen Positivismus, der glaubt, empirische Erkenntnisse universalisieren zu können. Zu nennen wäre hier etwa der Positivismus des „Logischen Empirismus“, der eine naturwissenschaftliche Begründungsphilosophie vertritt. Für die Gesellschaftsphilosophie relevant ist der vom Utilitarismus vertretene empirische Universalismus. Dieser glaubt, mehr als nur Organisationsprinzipien der Gesellschaft konzipieren zu können. Der Utilitarismus ist der Meinung, aufgrund empirisch allgemein erkennbarer Verhaltensweisen der einzelnen, universale Normen der Gesellschaft aufstellen zu können. Die reelle Grundlage dieses Universalismus ist freilich auch hier – wie in jedem Positivismus – immer nur das subjektive Verhalten der einzelnen, das man allgemein konstatieren zu können vermeint. Dem Positivismus der Utilitaristen fehlt ein Kriterium dafür, wann die empirisch konstatierten Tendenzen der Gesellschaft den Anspruch auf Normativität besitzen und wann nicht. Ein solches Kriterium setzt einen universalgültigen Begriff der menschlichen Natur voraus. Will man einen solchen aber nicht anerkennen, wie es für jeden Positivismus charakteristisch ist, dann ist es logisch, wie im „Kritischen Rationalismus“ von K. R. POPPER und H. ALBERT, die Erkenntnis zu begrenzen auf die Erstellung einer Methodologie zur formalen Ordnung der Einzelfreiheiten.

Dort, wo im folgenden ohne weitere Spezifizierung vom „Positivismus“ gesprochen wird, ist im wesentlichen dieser vom „Kritischen Rationalismus“ konsequenterweise methodologisch formulierte Positivismus gemeint. Diese Form des Positivismus zeigt am deutlichsten, daß das positivistische Denken gesellschaftsphilosophisch logischerweise individualistisch orientiert ist.

⁴ Ich rede hier vom Positivismus, vom Individualismus und vom Liberalismus als einer einzigen Konzeption gesellschaftlicher Praxis und Organisation. Auf dieser Ebene sind die drei philosophisch an sich verschiedenen Denkrichtungen einig. Selbst auch die KANT'sche Philosophie, die im philo-

kein überindividuelles gesellschaftliches Strukturprinzip vorausgesetzt, wie wir dies hintergründig annehmen, wenn wir krasse materielle Ungleichheiten als Unrecht bezeichnen. Die rein formale Auffassung der rechtlichen Gleichheit (analog der Formalität des Prozeßrechts) wird mit dem durch die materiellen Ungleichheiten gegebenen Gerechtigkeitsproblem nicht fertig. Dann ist es doch, wenn man keine überindividuelle gesellschaftliche Strukturnorm anerkennt, konsequenter, alle über einen Kamm zu scheren und sie auch materiell und sachlich gleichzustellen.⁵ Allerdings gelingt dies auch den extremsten Kommunisten nicht.

Der Marxist hat immerhin für die unvermeidlichen Ungleichheiten eine Legitimation zur Hand, nämlich den Hinweis auf die konkrete Weltgeschichte, in welcher der einzelne differenziert steht und in die er sich einzuordnen hat.⁶ Der Liberalismus hingegen hat in der Wirtschaft schon längst seine Unfähigkeit bewiesen, ein normenlogisch konsequentes Ordnungskonzept zu schaffen. Er geistert aber unbekümmert noch in der Rechts- und Staatsphilosophie herum, heute noch mehr als früher. Sein Hauptargument lautet: Gesellschaft braucht Recht, weil sonst die Willkür des einen die Willkür des anderen unmöglich machen würde. Dieses von *Kant*⁷ stammende Argument gilt nach dieser Theorie als Vernunftkriterium.⁸ Warum aber soll die Willkür des einen die Willkür des anderen nicht stören? Hierfür braucht man eine Begründung. Jeder kann mit Berufung auf

sophischen Ansatz weder positivistisch noch individualistisch ist, wird auf der Ebene der gesellschaftlichen Praxis, d. h. in der gesellschaftlichen Realität zum Positivismus und Individualismus, kurz zu dem, was man gesellschaftswissenschaftlich als Liberalismus bezeichnet. Das idealistische Verständnis der Autonomie der Vernunft kann sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit nur zum Individualismus entwickeln, d. h. zu einer Gesellschaftsauffassung, die die Norm des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzig im Ausgleich der freien Entscheidungen zu verstehen vermag. Die tatsächlichen freien Entscheidungen definieren darum das Gemeinwohl. Das aber ist nicht nur Individualismus, sondern auch Positivismus.

⁵ Es geht hier also um die Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit. Da der Positivismus keine vorgegebene materiale Gerechtigkeitsnorm hat, fehlt ihm das Kriterium zur Bestimmung dieses Verhältnisses. Wegen des Fehlens eines Gerechtigkeitskriteriums im Positivismus ist es dem Marxismus möglich, mit Hilfe seiner Universalismusidee, die er für die einzig realgültige hält, zu sagen, er allein sei in der Lage, die „bürgerliche“ Idee der freien Öffentlichkeit zu realisieren. Vgl. zu dieser marxistischen Interpretation J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Sonderausgabe der Slg. Luchterhand, Neuwied 1974.

⁶ Zur weltanschaulich bedingten Unterschiedlichkeit der Beurteilung von Phänomenen wie Ungleichheit oder Klassengesellschaft vgl. A. TOURAINE, *Études sur les classes sociales*. Paris 1972; H. BUCH – P. FORIERS – C. PERELMAN – éd., *L'égalité*, Bruxelles 1971; J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1974.

⁷ Zu KANTS Rechtsdefinition vgl. KANT, Akademie-Ausgabe VI, 230.

⁸ Das Wesentliche dieses „Vernunftkriteriums“ besteht darin, daß Vernünftigkeit entsprechend der KANT'schen Philosophie des „transzendentalen Idealismus“ nichts anderes bedeutet als die aus unseren Verstandeskategorien stammende formale Ordnung der empirischen Realität, nicht also eine Ordnung, die einer Ontologie, d. h. einem universalen Zweck der empirischen Realität selbst entspricht. Diesen universalen Zweck hat man früher in der klassischen Naturrechtslehre mit „transzendental“ bezeichnet. KANT benützt diesen Ausdruck entgegen jedem ontologischen Verständnis im Sinne seiner formalen Vernunftidee.

seine Freiheit behaupten, seine Willkür sei durch die des anderen gestört. Wo ist die Grundnorm, gemäß der wir eine solche Behauptung beurteilen können? Es kann sich doch dabei nur um eine den einzelnen vorgeordnete gesamtgesellschaftliche Norm handeln.

Kant spricht im Sinne seines philosophischen Systems zwar von einem „allgemeinen Gesetz der Freiheit“⁹, doch ist diese Begründung wegen des *Kant*'schen Formalismus ungenügend. Ungenügend ist aber auch der Versuch neuerer „Intersubjektivitätsphilosophien“, den *Kant*'schen Formalismus zu konkretisieren durch die Erklärung, die gesellschaftliche Norm würde in der Kommunikation und Interaktion – sagen wir es weniger kompliziert: im Dialog – erarbeitet.¹⁰ Man fragt sich in allem Ernst, was dies für eine imperative Norm sein soll. Sie stammt im Grunde lediglich aus dem Mehrheitsentscheid. Der begründungsphilosophische Rückgriff auf die *Kant*'sche Philosophie vermag dieser Norm nicht die imperative Bedeutung zu geben. *Kant* selber kann wegen seiner nur formalen Definition der Freiheit deren gesellschaftliche Integrierung nur formalrechtlich bestimmen. Dies ist zwar von der Methode her logisch, hat aber zur Konsequenz, daß man die Realität selbst normenlogisch nicht in den Griff bekommt, ein Sachverhalt, den *Kant* in seiner Gesellschaftskonzeption verkennt. Wer über den *Kant*'schen Formalismus hinaus eine die Realität umgreifende Norm sucht, muß das Kriterium hierfür der Realität entnehmen, und zwar in einer Weise, daß es als absolut gelten kann. Und das kann nur ein universaler Natursachverhalt sein. Von der „Intersubjektivitätsphilosophie“, die den *Kant*'schen Formalismus konkretisieren will, wird dieser Sachverhalt verkannt.¹¹ Sozialethik ist in solcher Weise nicht begründbar. Die einerseits kantianisch, andererseits empirisch orientierte „Intersubjektivitätsphilosophie“ kommt daher, da sie keine absoluten objektiven Normen anerkennt, über den Individualismus nicht hinaus und führt damit praktisch zum gleichen Ergebnis wie die positivistische Gesellschaftstheorie. Man mag die individualistische Gesellschaftsphilosophie begründen und pragmatisch formulieren, wie man will, überall zeigen sich aufreizende Ungereim-

⁹ Vgl. KANT, a. a. O. VI, 230.

¹⁰ Es soll hiermit nicht die These aufgestellt werden, alle „Intersubjektivitätsphilosophien“ seien eine Konkretisierung der KANT'schen Philosophie. Es gibt gegenwärtig vielmehr eine enorme Vielfalt von „Intersubjektivitätsphilosophien“. Sie reicht von kantianisch orientierten Theorien über hermeneutische Interpretationen bis hin zu hegelianischen und marxistischen Theorien.

¹¹ Ein typisches Beispiel für die Verkenntung des genannten Sachverhalts ist HÖFFE intersubjektivitätsphilosophisch begründeter Versuch, „Strategien der Humanität“ zu konzipieren. Nach HÖFFE werden nicht für eine vorgegebene Idee des Menschen im pragmatischen Bereich Strategien ihrer Realisierung gesucht. Vielmehr wird die Humanitätsidee selbst erst aufgrund intersubjektiv gewonnener Handlungsstrategien bestimmt, da sie von HÖFFE (ähnlich der KANT'schen formalen, verabsolutierten Freiheit) als eine im wesentlichen nur formale Idee verstanden wird (vgl. O. HÖFFE, Strategien der Humanität. Freiburg – München 1975, 19ff., 201ff.). Es ist eine Täuschung, zu meinen, daß man diese Ethik der formalen Freiheit in ARISTOTELES hineininterpretieren könne.

heiten, die der Marxismus zu Recht an dieser Form der „bürgerlichen“ Philosophie kritisiert.

Das deutsche Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkung steht auf dem Boden positivistisch-individualistischen Denkens. Die Kartellbehörde hat darum in der Praxis die Schwierigkeit verspürt, Normen anzugeben, gemäß denen Wettbewerbsbeschränkungen bemessen werden können. Die Kartellbehörde kann sich immer nur an den augenblicklichen Tatsachen orientieren. Ein wirtschaftspolitisches Argument kann sie logischerweise nicht geltend machen. Sie kann Kooperationen überprüfen, die mit Preisabsprachen verbunden sind. Sie kann wirtschaftlich mächtige Unternehmen darauf kontrollieren, ob sie, außerhalb jeder Konkurrenz, die Preise eigenwillig erhöhen. Mehr ist wohl auch gar nicht die ihr anvertraute Aufgabe. Es steht aber die Frage im Raum: Ist das augenblickliche Preisgefüge das, was es sein könnte, wenn wir eine breiter gestreute Unternehmensstruktur hätten? Für die Wirtschaftspolitik im Sinne einer Wettbewerbspolitik auf lange Sicht braucht es mehr als nur das Kartellgesetz und das Gesetz gegen unlauteren Wettbewerb. Wettbewerbspolitik auf lange Sicht verlangt ein Konzept der Marktwirtschaft, das über die augenblickliche Konstellation der Marktteilnehmer hinausreicht und eine Ordnung vorsieht, in der alle möglichen Leistungspotentiale mitberücksichtigt werden. Ein solches Konzept setzt die Erkenntnis voraus, welchen Sinn die Marktwirtschaft überhaupt zu erfüllen hat. Diese hat neben der Sorge um die Effizienz der Wirtschaft auch eine gesellschaftspolitische und sogar politische Bedeutung. Da ein Instrument wie das deutsche Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkung diesen wirtschaftspolitischen Gesichtspunkt nicht berücksichtigt, sind von seiten des Staates noch andere Maßnahmen wirtschaftspolitischer Art (mit gesellschaftspolitischer und politischer Orientierung) vonnöten. Entscheidend ist demnach das Problem der gesellschaftlichen Ordnungsnorm, aus der heraus die Marktwirtschaft als Tauschwirtschaft legitimiert und in ihrer wirtschaftspolitischen Orientierung bestimmt werden kann.

Im Zug der wirtschaftspolitischen Entwicklung ist die Mehrheit der Praktiker zur Überzeugung gekommen, daß wir ein Gesamtkonzept brauchen, um Freiheit gegen Freiheit ausgleichen zu können.

Wie läßt sich die gesellschaftliche Gesamtnorm begründen?

Die *Marx'sche* Theorie von der Einbindung des Einzelmenschen und seines Wollens in die Gesamtheit der Menschheit gehört zum Urbestand der Philosophie. Dieser Grundgedanke universalistischen Denkens schwand erst unter dem Einfluß der – im Gegensatz zur traditionellen Naturrechtsphilosophie individualistisch orientierten – modernen rationalistischen Naturrechtslehre und der mit stoischen

Elementen durchsetzten sensualistischen Ethik, die in England ihre Heimat gefunden hat. Die Identität von Einzelwohl und Gemeinwohl ist das Apriori einer echten Gesellschaftsphilosophie. Diese Identität ist ideell jeder Handlung vorgängig. Der Wille zur Kooperation mit anderen, der nur so lange anhält, als man einen eigenen Vorteil daraus zieht oder als man seine eigenen Vorstellungen erfüllt sieht, schafft nicht das, was man im Sinn unserer sozialen Natur als Gemeinschaft bezeichnen muß, sondern höchstens eine Versicherungsgesellschaft. Mit dem Begriff Gemeinschaft in seinem vollen Sinn verbinden wir den Gedanken, daß die Gemeinschaft selbst einen Sinn in sich trägt.

Allerdings könnte man einwenden, daß diese Sinngebung nur eine Denkbrücke unsererseits ist, also eine gedankliche Konstruktion, ohne die wir eben Gemeinschaft nicht denken können. Liegt hier wirklich eine Realität vor, an der die persönliche und individuelle Entscheidung zu orientieren ist, weil sie sonst ihren Sinn verfehlen würde?

Wir sprechen vom „Sinn“ einer Handlung und bezeichnen damit deren Einordnung in einen Gesamtrahmen, ohne die die Handlung sinnlos und sinnwidrig würde. Es ist sinnlos, eine Ware zu produzieren, der in der Gesellschaft kein Bedarf entspricht. Dies ist nicht nur sinnlos in der Intention des Unternehmers, sondern auch real sinnlos, denn es ist Verschwendung. Allerdings kann auch Überfluß sinnvoll sein. Aber schon das Wort Verschwendung zeigt uns an, daß wir nicht nur sinnvoll denken, sondern den Sinn auch in der Realität suchen. *Hegel* hat nicht ganz zu Unrecht erklärt, daß das, was rational ist, auch real ist.¹² Man würde allerdings wohl weniger idealistisch und korrekter formulieren: was rational ist, hat auch Wirklichkeitswert.

Der Biologe fragt angesichts der Tatsache, daß die Leibesfrucht im Reh unsichtbar ruht, bis im Frühling grünes Gras wächst, um dann in kurzer Frist zur Kitze auszuwachsen, wie dieser anfänglich langsame Prozeß zu erklären ist. Gewiß könnte er vielleicht jede Finalität (Ausrichtung auf einen Zweck) ausschließen und einfach die Wirkursachen angeben: Kälte, Nahrungsmangel usw. Andererseits stellt aber gerade die Anpassung an die äußeren Bedingungen eine Finalität dar. Gewiß, das Problem ist nicht so einfach, wie ich es eben darstellte. Der moderne Rationalismus und Empirismus haben die szientistische Tendenz hervorgebracht, alle Geschehnisse nur von der Wirkursache aus zu erklären. Diese Denkweise hat sich auch in der Sozialwissenschaft eingenistet und zwar, bereits bevor es die Soziologie gab, in der Sozialphilosophie. Es ist die Auffassung, daß der Mensch und zwar der Einzelmensch mit seinen Mitmenschen die Gesellschaft schafft und ihr ihren Zweck verleiht, den er von sich aus intendiert. Daher die Formel, das

¹² Vgl. G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 4. Aufl., hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg 1955, 14.

Gemeinwohl habe den Einzelmenschen zu dienen, nicht umgekehrt. Diese Faustregel ist als praktische Regel wohl verständlich. Sie braucht aber eine andere Begründung als die, die man ihr gemeinlich unterschiebt. Der Mensch ist, so erklärt die rein wirkursächliche Betrachtung, zunächst ein selbständiges Wesen. Er hat wohl in sich das Bedürfnis, sich mit anderen zu verbinden, um seinen eigenen Lebenszweck zu erfüllen. Aber das ist eben nur ein Bedürfnis, ein Mangelempfinden des Individuums. Es ist nicht die vorgängige Pflicht, die Gemeinschaft zu suchen, um dort den eigenen Beruf in der Integration zu finden.

Aus dieser Sicht stammt die individualistische Konzeption der Menschenrechte der UNO. Es wird darin in 28 Artikeln vom Recht eines „jeden“ gesprochen, vom Recht auf freie Meinungsäußerung, vom Recht auf Arbeit, auf Leben, Freiheit und Sicherheit, auf Freizügigkeit usw. Erst im 29., dem vorletzten Artikel, ist von der Pflicht gegen die Gemeinschaft die Rede. Einzig in ihr sei die freie und volle Entwicklung der Persönlichkeit möglich. Wenn dem so ist, dann muß doch die Gemeinschaft auch eine bestimmte Form haben, die über die rein zwischenmenschlichen Beziehungen, über die personale Kommunikation und Interaktion hinaus, von der die Kausalerklärer so gerne sprechen, Norm und Maßstab für die differenzierte Integration aller sein kann.

Wo ist diese Norm zu finden? In den Vorbereitungssitzungen zur Erarbeitung der UN-Erklärung wurde darüber viel gestritten. Man hatte immerhin erkannt, daß die individuellen Freiheiten nicht einfach durch die Faustregel geordnet werden können, daß jede Willkür an der des andern ihre Grenzen habe. Zwar wurde in Absatz 2 diese kantianische Maxime wiederholt. Man fügte aber hinzu, daß „die angemessenen Erfordernisse der Moral, öffentlichen Ordnung und allgemeinen Wohlfahrt einer demokratischen Gesellschaft zu erfüllen“ seien. Man konnte also auf einen überindividuellen Zweck, nämlich das Gemeinwohl, nicht verzichten. Man hätte aber zugleich auch erklären müssen, wer die Norm endgültig legitimiert. Zu dieser fundamentalen Frage fand man keine Antwort. So blieb nichts anderes übrig, als auf die staatlichen Gesetze hinzuweisen. Und damit hatte man jedem Staat einen Freipaß für die Begründung und Garantierung der Freiheit in die Hand gegeben. Die kommunistischen Oststaaten haben eine andere Begründung als die westlichen Demokraten. Es wird darum nie eine Einigung über die Geltung der Menschenrechte möglich sein.¹³

Der einzige Ausweg aus dem Dilemma ist die Annahme von überindividuellen, also gesellschaftlichen Ordnungsnormen, die vor jedem Staat bestehen, die von einem Schöpfergott in die Natur des Menschen eingegraben wurden, so daß sie zum Bestand menschlicher Existenz gehören. Wer den Schöpfergott nicht

¹³ Zur marxistischen Konzeption der Menschenrechte vgl.: Socialist Concept of Human Rights. Budapest 1966.

anerkennen will, sollte wenigstens so logisch sein und auf jede Begründung von Ordnungsnormen verzichten, es sei denn, er halte es mit der totalitätsorientierten Ordnungsvorstellung der Dialektik, sei es derjenigen *Hegels*, die auf einer geschichtsimmanentistischen Uminterpretation der Religion gründet und deren Selbsteinschätzung als einer „theologisch“ bzw. „religiös“ orientierten Philosophie nur in diesem Sinne verstanden werden kann, sei es derjenigen des *Marx*'schen Materialismus. Die marxistische Totalitätsvorstellung, die auf einer materialistischen Uminterpretation *Hegels* beruht, lehnt ihrerseits jede „theologische“ bzw. pseudo-theologische Kategorie, somit auch eine innerweltliche Theologisierung der Geschichte im Sinne einer Geistphilosophie wie jene des *Hegel*'schen weltimmanenten Zeitgeistes ab. Die marxistische Philosophie erweist damit klar, was mit dem wesentlich atheistischen Charakter der Dialektik der Geschichte gemeint ist, nämlich die Ablehnung eines transzendenten Schöpfergottes.¹⁴

Sartre hat diesen Sachverhalt tiefgründig erfaßt, wenn er erklärt, es könne keine allgemeinen Naturnormen geben, weil man sich sonst einen Gott ersinnen müßte, der diese Normen vorkonzipiert hat. Diesen Gott gebe es aber nicht, genauso wenig wie es über eine subjektivistische Freiheitsdialektik hinaus eine gegenüber der Metaphysik neue Absolutheit im Sinne einer objektivistischen Dialektik gebe, wie sie von *Hegel* und teilweise auch von einem, wie *Sartre* meint, *Marx* falsch interpretierenden Marxismus vorausgesetzt würde. Und *Sartre* war auch konsequent genug, zu erklären, daß wir uns in einer waghalsigen Deziision in reiner Freiheit in die Zukunft werfen und dabei die Angst in dieser unnormierten Existenz in Kauf zu nehmen haben. *Sartre* hat allerdings diese existentialistische Philosophie durch seinen Versuch, sie mit dem *Marx*'schen Humanismus zu verbinden, etwas abgewandelt. Trotz der beibehaltenen Ablehnung einer absoluten objektivistischen Dialektik gibt es nun im marxistisch interpretierten Existentialismus von *Sartre* doch eine gewisse normative Orientierung aufgrund eines geschichtlich vermittelbaren Humanismus. Ob jedoch *Marx*, wie *Sartre* dies meint, existentialistisch interpretiert werden kann (bzw. auch umgekehrt, ob der Existentialismus marxistisch werden kann), ist mehr als fraglich.¹⁵ Denn die Dialektik bei *Marx* ist, nicht anders als bei *Hegel*, auf den *Marx* rekurriert¹⁶, konzipiert als eine zwar nicht-metaphysische, nichtsdestoweniger aber absolute Universalphilosophie.

Gegenüber der marxistischen Logik gibt es auf dem Boden einer gesellschaftlichen Sinnerklärung nur eine einzige Alternative, die logisch ist, nämlich die, die

¹⁴ Nach *MARX* ist die Gottesidee eine vom Menschen selbst geschaffene Idee (vgl. *MARX*, MEW Bd.1, 378).

¹⁵ Vgl.: Existentialismus und Marxismus, Frankfurt a. M. 1968. In dieser Veröffentlichung diskutieren Befürworter und Gegner einer möglichen Übereinstimmung von Existentialismus und Marxismus.

¹⁶ Zum Zusammenhang der *HEGEL*'schen und der *MARX*'schen Philosophie vgl. J. D'HONDT, *De Hegel à Marx*, Paris 1972.

vom Schöpfergott ausgeht, der seine Idee in die Natur des Menschen gelegt hat, und zwar – im Hinblick auf die Freiheit des Menschen, die er mitgeschaffen hat – in allgemeiner Form, um sie von der Freiheit des Menschen in seinem Auftrag realisieren zu lassen. Diese Logik heute offen zu vertreten, ist unmodern. Aber ein aufrichtiger Wissenschaftler sollte sich nicht scheuen, sie auszusprechen. Dann weiß man wenigstens, wo die scharfe Scheidung von Marxisten und Nicht-Marxisten vorzunehmen ist. Solange wir uns im Westen um diese Grundwahrheit herumdrücken, bleiben wir mit unserer „bürgerlichen“ Philosophie machtlos gegen den marxistischen Materialismus.

Wegen dieser Scheu von der letzten metaphysischen Konsequenz ist die UN-Erklärung mehrdeutig geblieben. In den Vorbereitungssitzungen der UN-Erklärung wurde gleich beim ersten Artikel darüber gestritten, wie man die freie und gleiche Würde aller Menschen begründen soll. Mit dem Begriff der „Natur“ war nichts auszumachen, weil er philosophisch als zu belastet erachtet wurde. Man diskutierte auch, ob man die Schöpfung durch Gott angeben solle. In einer Abstimmung wurde auch diese Begründung abgelehnt. Es blieb zu guter Letzt nichts anderes übrig, als einen biologischen Vorgang anzugeben, nämlich die Geburt. Schon im ersten Artikel wurde damit das Dilemma grundgelegt, das zum Schluß, wo es um die letzte Erklärung der Normierung von Einzelrechten ging, die Teilnehmer der Sitzungen in völlige Ratlosigkeit und Verwirrung versetzte.

Die Annahme einer gesamtgesellschaftlichen Norm stellt uns aber vor die Frage, wer diese Norm definiert. Mit dieser Frage ist das Thema des Wertpluralismus und damit der Aufteilung der Entscheidungskompetenz angeschnitten.

Der Wertpluralismus

Der Marxist spricht zwar von Freiheit, aber nur von der Freiheit in seinem System. Nur in diesem Rahmen kennt er den demokratischen Aufbau der Gesellschaft. Welches ist nun das Argument zugunsten des Wertpluralismus auf der Grundlage eines Denkens, das ebenfalls wie das marxistische von gesellschaftlichen Normen ausgeht, die den einzelnen vorgeordnet sind, jedoch der Freiheit einen anderen Stellenwert einräumt?

Die personalistische Freiheit, wie sie in einem Weltbild verstanden wird, das durch den Schöpfungsbegriff geprägt ist, ist zwar ebenfalls genormt, sie ist also nicht voraussetzungsfrei kreativ im Hinblick auf die gesellschaftlichen Normen. Der Mensch ist von Natur zugleich individuell und sozial. Bis dahin könnte man eine Kongruenz mit dem hegelianisch-marxistischen Denken finden. Im marxistischen System ist aber die vorgeordnete gesellschaftliche Norm, d. h. die Natur des Menschen, nicht etwa eine abstrakte, durch personale Freiheit zu konkretisierende

Norm, denn sie ist bereits konkret, nämlich identisch mit der Menschheitsgeschichte.¹⁷ Die generische Natur des Menschen ist im Marxismus nicht eine allgemein in allen konkreten Menschen sich vorfindende Wesenheit, aufgrund deren die Menschen der Natur nach gleich sind, sondern ist die in der Geschichte sich nach einem dialektisch-materialistischen Prozeß entwickelnde Menschheit. Dagegen ist in der theistischen Sicht die Natur jenes Allgemeine in den konkreten Menschen, das diese in der Geschichte mit der ihnen verliehenen (und darum gebundenen) Freiheit konkretisieren sollen. Die Aufgabe, die Gesellschaft in Selbstverantwortung zu gestalten, ist darum nicht deutbar aus der Einsicht in den universalhistorischen Entwicklungsprozeß der Freiheit als solcher¹⁸, sondern ist vielmehr begründet in der universalen Natur des Menschen als einer abstrakten, durch personale Freiheit zu konkretisierenden Norm. Dies ist der erste wesentliche Unterschied gegenüber der marxistischen Ganzheitslehre.

Daraus folgt aber noch nicht die demokratische Selbstbestimmung. Es ist noch nicht ausgemacht, welcher Rechtsträger die Bindung definieren soll, der jede Freiheit unterworfen ist, wenn es darum geht, den Konsens der Gesellschaft im Sinn der naturgerechten Normen zustandezubringen, wenngleich andererseits feststeht, daß der Autoritätsträger die Freiheit des Menschen im gleichen Sinn als eine Vorgabe zu respektieren hat wie die Normen, die diese Freiheit begrenzen.

Um diese Problematik zu lösen, müssen wir die Grenzen abstrakten Denkens überschreiten und uns auf den Boden der empirisch konstatierbaren Tatsachen begeben. Es ist eine Tatsache, daß das Wertempfinden, wenn es sich frei entwickeln kann, individuell sehr unterschiedlich ist. Und dies, obwohl jeder der Überzeugung ist, daß seine Wertvorstellungen rational seien, also eigentlich jedem anderen auch einleuchten müßten. Und es ist ebenfalls eine Tatsache, daß der Träger der gesellschaftlichen Autorität weder die nötige Erkenntnis besitzt, das Gemeinwohl naturgerecht zu definieren, noch auch mit der wirksamen Macht ausgerüstet ist, einen umfassenden Wertkonsens in einer freien Gesellschaft zustandezubringen. Es sind also drei Tatsachen, die zusammenkommen: die Vielfalt der konkreten Werturteile, die relative Blindheit des Autoritätsträgers hinsichtlich des Gemeinwohls und schließlich seine Ohnmacht im Hinblick auf die Erzielung eines Wertkonsenses in der freien Gesellschaft. Die beiden letzten Tatsachen sind dezisiv im Hinblick auf die Option für den Wertpluralismus in der Gesellschaft. Die erstgenannte Tatsache allein wäre nicht ausreichend, um den Wertpluralismus im Sinn einer rechtlichen Ordnung als zwingend nachzuweisen. Die Verschiedenheit

¹⁷ Vgl. dazu A. SCHMIDT, *Geschichte und Struktur, Fragen einer marxistischen Historik*, München 1971.

¹⁸ Zur marxistischen Auffassung vgl. R. GARAUDY, *Die Aktualität des Marxschen Denkens*, mit einem Vorwort von A. SCHMIDT, Frankfurt a. M. – Wien 1969, 109ff.

konkreter Werturteile allein braucht nämlich nicht notwendigerweise ein System des Wertpluralismus zu fordern. Es gibt diese Verschiedenheit auch in der katholischen Kirche, ohne daß diese das Prinzip des Wertpluralismus übernehme. Die Kirche besitzt einen ihrer Ansicht nach irrtumsfreien Autoritätsträger hinsichtlich der Interpretation des Gemeinwohls, d.h. der geoffenbarten Wahrheiten und erkennt in diesem Autoritätsträger auch die Macht, die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft zu garantieren.

In der säkularen Gesellschaft sind diese Bedingungen, die einen Wertkonsens produzieren, nicht gegeben. Da die gesellschaftlichen Normen nicht mit naturwissenschaftlicher Erkenntnis ermittelt werden können, sondern aus der Natur des Menschen durch die Vernunft unter Voraussetzung eines aufrichtigen Wertstrebens gefunden werden müssen, kommt alles darauf an, mit welcher sittlichen Qualifikation der Gesellschaftsglieder man rechnen kann, damit das Gesamtwohl erreicht und somit der Sinn der Gesellschaft erfüllt wird. Der tatsächlich lebende Mensch ist nicht der Mensch und wird es nie sein, den sich die Verfasser der Utopien und mit ihnen *Marx* vorstellen. Bei allem guten Integrationswillen wird der Mensch durch keine Erziehung dazu zu bringen sein, sein Handeln zuerst und vordringlich nach dem Gemeinwohl zu motivieren. Um die Freiheit nicht zu vergewaltigen, wird man den Wertpluralismus als einzig humanen Ausgangspunkt gesellschaftlicher Organisation betrachten müssen. Macht ist dem Leistungswillen zum Wertschaffen entgegengesetzt.

Nun scheint allerdings der Marxismus diese These ebenfalls anzuerkennen, um auf dieser Grundlage seinerseits eine entgegengesetzte, seiner Meinung nach einzig logische Argumentation geltend zu machen. Seiner Ansicht nach muß zur Verhinderung von Machtbildung, die der Freiheit widerspricht, die Gesellschaft egalitär organisiert werden. Er versteht jedoch unter „Macht“ und „Freiheit“ etwas völlig anderes als der erfahrungsbezogene Personalismus. Beide Begriffe haben im Marxismus nichts mit der Erfahrungswirklichkeit als solcher zu tun, sondern sind philosophische Kategorien (erkennbar etwa an dem für das Erfahrungsverständnis mehr als eigentümlichen Begriff der „Herrschaftsfreiheit“ zur Kennzeichnung der marxistischen Gesellschaftsordnung), mittels derer im Sinne der materialistischen Weltanschauung die Realität insgesamt zugleich erklärt und gestaltet, d.h. aber die Erfahrungswirklichkeit überwunden werden soll. Es macht daher nur scheinbar den Eindruck, daß aus einer dem Personalismus und dem Marxismus gleichen Prämisse von beiden entgegengesetzte Ergebnisse gefolgert würden, so daß man sich nur noch zu fragen hätte, welche Argumentation die Logik auf ihrer Seite habe.

Entgegen dem personalistischen Verständnis ist für den Marxismus gerade der gesellschaftliche Wertpluralismus jene Macht, die es zu überwinden gilt, da der

Wertpluralismus nicht aus der – nach marxistischer Meinung einzig legitimierten – egalitären Öffentlichkeit, sondern aus der nicht egalisierten individuellen Freiheit stammt. Dem Marxismus ist es nicht möglich, den Gegensatz von individueller Freiheit, die erfahrungsgemäß die Grundlage des Leistungswillens zum Wertschaffen bildet, und materieller Gleichheit im Sinne einer Priorität der individuellen Freiheit zu lösen. Denn für ihn entstammt Freiheit der materiellen Gleichheit und ist als solche Ergebnis der egalitären Öffentlichkeit, damit aber jeder Form einer originären individuellen Freiheit entgegengesetzt.¹⁹ Wenn der Marxismus jemals von „individueller Freiheit“ spricht, dann also nur in diesem Sinne einer von der Öffentlichkeit verliehenen Freiheit. So logisch das marxistische Konzept innerhalb der philosophischen Prämissen der materialistischen Weltanschauung ist, so unrealistisch ist es, da es die nun einmal erfahrungsgemäß erforderliche individuelle Freiheit geflissentlich ignoriert.

Die philosophische Erklärung, die die Vernunft als Entwicklungsprozeß der egalitären Öffentlichkeit zu interpretieren sucht, ändert an diesem Realitätsmangel nichts. Der Widerspruch zwischen Philosophie und Realität ist nicht einfach aufhebbar, indem man rationalistisch versucht, die dem Vernunftkonzept einer bestimmten Philosophie widersprechende Erfahrungswelt als unwirklich, weil unvernünftig zu erklären. Die rationalistischen Erklärungsversuche der menschlichen Welt insgesamt, also auch jener Erfahrungsfaktoren, die der Vernunftklärung nicht zugänglich sind, haben heutzutage vieles an Plausibilität eingebüßt, da man seine schlimmen Erfahrungen gemacht hat mit den vielfältigen Formen eines grenzenlosen Rationalismus, der jedes Rätsel meint auflösen zu können und für den daher alles machbar ist.²⁰

Eine Tatsache jedenfalls ist auch vom Marxismus nicht bestreitbar: im Konzept der egalitären Öffentlichkeit ist die Macht der Staatsgesellschaft nicht verringert,

¹⁹ Vgl. dazu J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1974.

²⁰ MARX selbst verstand bekanntlich ganz rationalistisch seine Philosophie als Auflösung der rätselhaften Welt des Menschen (vgl. K. MARX, MEW Bd. 4, 536). Versucht man wirklich, einen gewissen Einblick in das Rätsel der Welt zu erhalten, d. h. also auch in jene Faktoren der Erfahrung und der Geschichte, die der reinen Vernunftkenntnis unzugänglich sind, dann bildet angesichts der Erfahrungen der Menschheit ohne Zweifel der biblische Bericht vom Sündenfall des Menschen und von seiner Vertreibung aus dem Paradies größere Plausibilität als die Geschichtsphilosophie des Marxismus. Die marxistische Erklärung des Bösen als einer falschen institutionellen Entwicklung der Gesellschaft ist ein absoluter, immanentistischer Rationalismus, der dem Bösen jede metaphysische Note abspricht und folglich auch den Glauben an eine kollektivistische gute Welt, gewissermaßen ein irdisches Paradies, einschließt: es ist nach diesem rationalistischen Glauben das anstelle Gottes getretene souverän freie kollektive Subjekt, welches die Geschichte rational gestalten soll und für welches, als Absolutes verstanden, die Erfahrungswelt als solche keine eigene Bedeutung besitzt. Dieser Aspekt der rationalistischen Wurzeln der gleichsam einen Religionsersatz darstellenden marxistischen Utopie und der aus diesem utopischen Freiheitskonzept folgenden verheerenden Konsequenzen ist jüngst von den „Nouveaux Philosophes“ herausgearbeitet worden, einer Gruppe von z. T. früher selber marxistisch orientierten Philosophen, die die geistigen Gründe des marxistischen und manch anderen modernen Machbarkeitswahns aufzuzeigen suchten.

sondern vergrößert. Statt einer wertpluralistischen Vielfalt von Mächten gibt es nur noch die Allmacht der Öffentlichkeit. Mag der Marxismus dies philosophisch legitimieren wie immer, fest steht jedenfalls, daß es innerhalb der egalitären Öffentlichkeit nur noch Freiheit im Sinne einer „Partizipationsfreiheit“ gibt, deren einzige absolut gültige Norm die materielle Gleichheit aller ist. Dem marxistischen Konzept ist das Problem der Gewaltenteilung völlig fremd. Denn es gehört nun einmal zum marxistischen Demokratieverständnis, Gesellschaft und Staat zur totalen Einheit zu bringen. Mögliche Strukturierungen der Staatsgesellschaft sowie eine gewisse Zuerkennung individueller „Rechte“ besitzen nur den einen Zweck, Mittel zur Schaffung dieser Einheit zu sein, nicht aber, die öffentliche Macht als solche im Interesse der individuellen Freiheit rechtsstaatlich zu begrenzen.

Die Scheidung von Staat und Gesellschaft

Im Interesse der Wertschöpfung ist nach dem Gesagten der Staat gezwungen, die Gesellschaft aus seiner Macht zu entlassen und sich mehr oder weniger als wertneutral zu betrachten.

Der Staat einer wertpluralistischen Gesellschaft ist ein Kompromißstaat, insofern die staatliche Autorität nicht nur aus pädagogischen Gründen gegenüber der Freiheit der Staatsglieder, sondern wegen seiner Unfähigkeit, das Gemeinwohl zu definieren, den Staatsgliedern die Kompetenz überlassen muß, in gegenseitigem Dialog und im Interessenausgleich das Gemeinwohl zu finden. Hier erst, auf dieser pragmatischen Ebene kann man die Argumentierung der Liberalen übernehmen, nicht also aus der apriorischen Annahme einer ursprünglichen kreativen Freiheit, sondern aus dem Begriff des Gemeinwohls, das in der erfahrbaren Welt seine Verwirklichung nicht fände, wenn man die Freiheit nicht, wenigstens teilweise, aus der Staatsmacht entließe. Erst auf dieser Ebene könnte man in der Formulierung, das Gemeinwohl habe den einzelnen zu dienen und nicht umgekehrt, einen gewissen Sinn erkennen, wenngleich sie in dieser apodiktischen Weise zu ungenau ist.

Im Unterschied zum Liberalismus ist in der hier vorgetragenen Auffassung, die auf einem theistischen Weltbild aufbaut, die Freiheit genormt, und zwar nicht etwa nur aufgrund eines individuellen, sondern auch eines sozialen, der persönlichen Entscheidung vorgängigen und vorgeordneten Inhaltes. Weil aber diese Norm, nämlich die in allen Menschen real sich findende menschliche Natur allgemeinen Charakter hat, muß sie im Handeln unter Berücksichtigung der geschichtlichen Gegebenheiten konkretisiert werden. Hierbei ist nicht die Freiheit, sondern eben das an der universalen Norm orientierte Wertbewußtsein der dezisionsbildende Faktor, der in „Kommunikation und Interaktion“, im dialogischen Ausgleich mit

den anders gearteten Wertvorstellungen die gemeinsam gültige Handlungsordnung erstellen muß. Wäre es nur die Freiheit, dann wäre nicht einzusehen, wie man noch eine die Freiheit bindende Autorität anerkennen könnte.

Nur auf dieser Grundlage kann man dem Staat die ihm an sich originär zukommende Kompetenz²¹ überlassen, letzte Verantwortung für die Verwirklichung des Gemeinwohls zu tragen. Der Kompromiß zwischen der ihm „an sich“ zustehenden Macht und der durch die Erfahrung sich aufdrängenden Begrenzung dieser Macht muß in jeder Zeit und in jeder Situation neu gefunden werden. Die Begrenzung der Staatsmacht bringt es mit sich, daß diese im wesentlichen nur mehr Rahmenbedingungen für die bestmögliche freie Wertschöpfung von seiten der Staatsglieder zu setzen hat. Obwohl an sich und ursprünglich imperativer Natur wird die Staatsmacht zu einem wesentlichen Teil indikativ, ordnender Faktor von freier gesellschaftlicher Leistung seiner Glieder. In dieser Weise führt der Wertpluralismus, den man den Staatsgliedern zuerkennen muß, zum Pluralismus von Ordnungen, nämlich zunächst von Staat und Gesellschaft.

Der Pluralismus der Ordnungen kann keine Trennung bedeuten. Es bleibt bestehen: grundsätzlich münden alle gesellschaftlichen Tätigkeiten, wie immer sie heißen mögen, in die staatliche Gemeinschaft ein. Und grundsätzlich hat der Staat die Kompetenz, das Gemeinwohl zu definieren. Diese Kompetenz schrumpft aber in dem Maße, in dem der Staat weder erkenntnismäßig die Konkretisierung der naturgerechten Normen vorzunehmen, noch den freien Konsens der Gesellschaftglieder im Hinblick auf diese Normen zustandezubringen in der Lage ist. Tatsächlich kann er nur nach vorgängiger Erfahrung, inwieweit die Gesellschaftglieder in freier Entfaltung und in freier Kooperation die zum Gemeinwohl gehörigen Werte erarbeiten, seine Aufgabe erfüllen. Aus dieser Sachlage ergibt sich das Prinzip: Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig. Dem Staat fällt somit nur subsidiäre Kompetenz zu.

Der Marxist muß aufgrund seines dialektischen Materialismus anderer Meinung sein, weil nach ihm das Gemeinwohl wissenschaftlich bestimmbar ist, dies im Hinblick auf dessen Kongruenz mit der materiellen, wirtschaftlichen Entwicklung. Die neomarxistische Idee einer herrschaftsfreien Gesellschaft ist nur logisch unter der Voraussetzung, daß alle Gesellschaftglieder frei die wissenschaftliche Erkenntnis, zugleich aber auch materialistische Weltanschauung anerkennen. Ein

²¹ Aus dem Gesagten dürfte es klar sein, daß die hier genannte „originäre Kompetenz“ des Staates, die nur eine Kompetenz im Hinblick auf die Verwirklichung des ihm selber vorgegebenen Gemeinwohls ist mit der daraus resultierenden Pflicht, die im Gemeinwohl implizierten vorstaatlichen Rechte des Menschen anzuerkennen, nichts zu tun hat mit der marxistischen Idee des originären Rechts der Öffentlichkeit. Der „Kritische Rationalismus“ (K. R. POPPER, H. ALBERT) hat mit seiner Gleichsetzung von Marxismus und Naturrecht als „methodologischem Essentialismus“ diesen wesentlichen Unterschied völlig mißkannt.

Gedanke, der sich in einer nichtkollektivistischen Form bei den liberalen Staatsphilosophen analog wiederfindet, in der Idee nämlich, daß die Menschen sich in der Kommunikation und Interaktion rational verhalten.

Ohne Autorität, der sich als der letzten Instanz alle Gesellschaftsglieder beugen, gibt es kein Gemeinwohl und darum auch keine Einheit der Gesellschaft und somit keine echte sittliche Gesellschaft. Der Liberalismus kann mit seiner Grundauffassung von der Autonomie der Vernunft die Autorität nicht legitimieren, d.h. begründen. Er gelangt höchstens bis zu einem von den Gesellschaftsgliedern erkorenen Schiedsrichter. Sie wählen ihn, weil sie sonst aus dem Dilemma der Unordnung nicht herauskämen. Aber ein Schiedsrichter besitzt eigentlich keine Autorität, d.h. Befehlsgewalt, weil diejenigen, die ihn gewählt haben, jeder Zeit seinen Schiedsspruch ablehnen können. Wir kennen diesen Sachverhalt aus dem Verhältnis der Sozialpartner in der Auseinandersetzung um Kollektivverträge. Auch hier setzt man stillschweigend voraus, daß die Sozialpartner klug genug seien, eine freiheitliche Lösung zu finden, die nicht nur ihnen, sondern auch der gesamten Gesellschaft gerecht wird. Allem Anschein nach gelangen wir heute zur Einsicht, daß dort, wo die Sozialpartner das rationale Verhalten, durch das sie eine gemeinwohlgerechte Lösung ihrer Streitigkeiten finden sollten, nicht mehr beweisen, die Nützlichkeit der vielgerühmten Tarifautonomie fragwürdig wird. Wenn der Respekt vor der öffentlichen Meinung nicht mehr als Motiv zur Maßhaltung in der Vertretung eigener Interessen vorhanden ist, dann bleibt nur die Intervention einer echten, den Tarifpartnern übergeordneten Autorität, die mehr ist als ein bloßes Schiedsgericht.

Das marxistische Postulat einer herrschaftsfreien Gesellschaft ist in gewissem Sinne der liberalen Konzeption ähnlich, da auch hier einzig die Gesellschaftsglieder als Begründer der Rechtsordnung anerkannt werden. Auch die Marxisten vertreten de facto wie die Liberalen die *Rousseausche* Vorstellung der Delegation der Autorität durch die einzelnen an eine übergeordnete Instanz. Delegierte Autorität ist aber keine sittlich bindende Autorität. Im Gegensatz zur liberalen Sicht wird jedoch im marxistischen Denken die kreative Freiheit des einzelnen wesentlich bestimmt durch den dialektisch erfolgenden Geschichtsprozeß, womit entsprechend der Logik der marxistischen Prämissen Individual- und Gesamtinteresse als identisch gelten.

Der einzige Weg zu einer sittlich verpflichtenden, aber zugleich gebundenen Autorität führt über die Auffassung von der sozialen Natur des Menschen als einer Schöpfung, die den Autoritätsträger zugleich legitimiert und begrenzt entsprechend den Normen, die in der Natur vorgängig vor aller menschlichen Entscheidung vorliegen, stamme diese Entscheidung nun vom Autoritätsträger oder von den Gesellschaftsgliedern.

Die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat bedingt nach dem Gesagten in keiner Weise die Aufhebung der staatlichen Autorität, wohl aber ihre einschneidende Begrenzung.

Als weitere Frage stellt sich nun das Problem, ob aus dem gesellschaftlichen Bereich noch eine weitere Ordnungseinheit ausgegliedert wird, nämlich die Wirtschaft.

Die Wirtschaft als eigener sozialer Handlungsbereich

Die Ausgliederung der Wirtschaft aus dem gesellschaftlichen Bereich erfolgt aufgrund von Überlegungen über den Umgang mit der materiellen Güterwelt. An sich gehört die materielle Wohlfahrt und mit ihr die Güterwelt in den Kontext einer integral verstandenen gesellschaftlichen Wohlfahrt. Es ist daher unmittelbar nicht einsichtig, daß die Wirtschaft sich aus diesem Kontext frei macht. Die Verselbständigung der Wirtschaft bringt eine quantifizierende Wirtschaftsauffassung mit sich. Die Quantität der Güterwelt kann das menschliche Glück nicht bringen, um das es der Gesellschaft in ihrer Kooperation gehen muß. Das materielle Wohl ist kein Zweck in sich, sondern nur Voraussetzung für die personale Verwirklichung des Menschen. Die Überflußgesellschaft ist nicht gerade durch sittlichen und kulturellen Hochstand ausgezeichnet. Begreiflich ist darum die Vielzahl von verschiedenen naturalistischen Gruppen, die aus der Wohlstandsgesellschaft ausziehen und ein vom Materialismus befreites Leben führen wollen. Gegen die rein ökonomische Technologie, die nur das Postulat der wirtschaftlichen Rationalisierung kennt und gemäß der die damit entstehenden sozialen Härten als normal in Kauf genommen werden müssen, wendet sich der arbeitende Mensch. Wenngleich die Rationalisierung nicht notwendigerweise Arbeitslosigkeit und Elend produziert, so ist doch die sozial und kulturell blinde Rationalisierung sinnlos, sogar sinnwidrig. Man müßte schon annehmen, daß die Rationalisierung für sich selbst Zweck sei, so daß man ihr unermüdlich nachjagen muß.

An sich ist also der wirtschaftliche Bereich nicht gegenüber dem gesamtgesellschaftlichen Kontext verselbständigt. Da aber, wie bereits dargestellt, die gesellschaftlichen Werte nur entstehen, wenn der Mensch in Freiheit seine Leistungspotentiale entfalten kann, sind wir auch hier vor die Frage gestellt, unter welchen Organisationsbedingungen der einzelne Mensch am besten disponiert ist, sich an der Produktion der Güter zu beteiligen. Vor jedem Gedanken an ein Recht auf Privateigentum müssen wir uns fragen, welches die Motive sind, die den Menschen stimulieren, die beiden Produktionsfaktoren, Kapital und Arbeit, effizient zu gestalten. Kapital braucht jede Produktion, ob kollektivistisch oder privat, Arbeit ebenfalls. Kapital wird durch Sparen oder technische Vervoll-

kommnung, also durch menschliche Leistung, in seiner Effizienz erhöht. Die Arbeit wird effizienter, je mehr der Mensch daran interessiert ist, eventuell sogar Freude hat.

Welches ist nun das natürliche Interesse des Menschen? Während die westlichen Denker das Interesse am Eigentum und dessen freier Disposition für vordringlich erachten, halten die Marxisten dafür, daß die ursprüngliche Neigung des Menschen in keiner Weise auf Besitz ausgerichtet war, sondern auf Selbstverwirklichung in der Arbeit, die ihrerseits selbstverständlich die zur Selbstentfaltung nötigen Güter produzieren soll. Mehr zu haben ist sinnlos, weil dieses Mehr das Glück nicht mehren könnte.

Die Berechtigung dieses Gedankens wird man nicht von der Hand weisen können. Mit dieser Wertüberlegung ist aber das Problem der Verwirklichung noch nicht gelöst. Auf dieser Ebene gibt es nur zwei Alternativen: entweder alle Menschen arbeiten zunächst für die Gemeinschaft, die ihrerseits dem einzelnen das zuteilt, dessen er zu seiner Selbstverwirklichung bedarf, oder aber der einzelne betrachtet das, was er erarbeitet hat, als sein Eigentum, das er auf den Markt trägt, um es dort gegen andere Güter einzutauschen, was nach der marxistischen Interpretation einen Widerspruch darstellt, da das Gut damit zur „Ware“ auf dem Markt werde und somit seinem Produzenten gegenüber entfremdet werde.²²

Beide Lösungen haben ihren Haken, ihre innere Schwierigkeit. In der marxistischen Lösung muß sich der Arbeitende die Zurechnung von einer Behörde gefallen lassen (denn anders kann die Gesellschaft, für die er gearbeitet hat, die Verteilung nicht vornehmen). In der zweiten, mit dem Privateigentum rechnenden Lösung wird die Arbeit durch die Gesellschaft als Gesamtheit auf dem anonymen Markt bewertet, unter Umständen sehr ungerecht, da die Gesellschaft vielleicht gar keine Freude am Produkt der Arbeit hat, obwohl es objektiv der Gesellschaft sehr dienen würde. Die Produktion von Kriegsinstrumenten hat höhere Chancen der Anerkennung, d.h. des Absatzes auf dem Markt, als etwa die Produktion eines kulturell hochwertigen Buches. Der Produzent von Waffen lebt im Überfluß, der Geisteswissenschaftler darbt im Elend.

Die Selbstbestimmung, die dem Menschen als freiem Wesen eigen ist, nimmt im Umgang mit den Mitmenschen den Charakter des Eigeninteresses an. Dies ist unvermeidlich bei der Distanz, in der die Menschen in der großen Gemeinschaft voneinander leben. Im Umgang mit den materiellen Gütern verwandelt sich dieses Eigeninteresse in das Streben nach Eigentum, um die materielle Grundlage der Entfaltung persönlichen Wertschaffens zu finden. Das Eigentum und die mit ihm untrennbar verbundene Dispositionsgewalt bedingen aber in den zwischen-

²² Vgl. K. MARX, MEW Bd. 4, 518.

menschlichen Beziehungen als Regulativ die Tauschgerechtigkeit. Damit befinden wir uns vor einem eigenen Ordnungsprinzip sozialen Handelns, nämlich dem Tausch und somit dem Wettbewerb, also dem Markt, als dem Wertmaßstab der Leistung. Aus diesem Umstand ergibt sich das, was wir Wirtschaftsgesellschaft nennen.

Allerdings ist der Eigentumserwerb nicht der einzige Leistungsstimulus. Es gibt noch andere Anreize, die wirtschaftlich effiziente Verwaltung materieller Güter zu provozieren. In der zentralverwalteten Wirtschaft werden von der Administration Prämien ausgegeben, zum Teil wirtschaftlicher Art (Sonderzulagen), aber auch und besonders außerwirtschaftlicher Natur wie sozialer und politischer Aufstieg, besondere Berücksichtigung bei Anträgen (Auslandsreisen). In einer freien Gesellschaft kommen diese von Behörden eigenmächtig bestimmten und beurteilten Stimuli nicht in Frage. Der Liberalismus sieht in ihnen das Gespenst der Fremdbestimmung. Korrekter würde man sagen: es handelt sich um Wirtschaftspolitik einer im Hinblick auf die erfahrbare Realität mangelhaft ausgerüsteten Befehlsmacht, denn Fremdbestimmung widerspricht an sich, wenn sie im Sinn der Normen vollzogen wird, nicht a priori der Freiheit. Sonst müßten wir dem Recht jegliche Zwangsmacht abstreiten. Fremdbestimmung ist übrigens auch die Arbeitsbewertung durch den Markt.

Aber welche Stimuli wirtschaftlicher Leistung können außer dem Eigentumserwerb in einer freien Gesellschaft noch in Frage kommen? Man kann sich vorstellen, daß der Mensch in einer freien Gesellschaft über seine individuellen Grenzen hinausschaut und einsichtig genug ist, für die Gesamtheit zu arbeiten und zu verwalten, in der er einen seiner Leistung entsprechenden Status in Form des sozialen Prestiges erhält. Mancher Politiker handelt in dieser redlich ehrgeizigen Weise. Und viele Unternehmer, namentlich als Manager, suchen nur den Erfolg ihrer wirtschaftlichen Bemühungen. Die Verwirklichung der Arbeit als einer sozialen Aufgabe vermittelt aus sich Genugtuung, ohne daß damit unmittelbar Erwerb von Einkommen, also Eigentum, verbunden ist. Das Heer von karitativ Tätigen beweist dies zur Genüge. Mancher Arbeiter zieht einen geringer bezahlten, aber menschlich ansprechenden Arbeitsplatz einem höheren Lohn für eine unbefriedigende Arbeit vor.

Dies mag alles stimmen. Gehen wir aber in der Analyse weiter zurück bis zu jenem, der für die Güter, die verwaltet oder bearbeitet werden müssen, mit seinem persönlichen Risiko einstehen muß. Und normenlogisch ist ein solcher Verwalter erforderlich. Jede sittliche Entscheidung fordert ihre direkte und unmittelbare Sanktion, die Selbstverantwortung wäre sonst nicht mehr die erste Legitimierung der Entscheidung. Dieser letztverantwortliche Mensch ist aber nicht der Manager und auch nicht der Arbeiter. Diese riskieren ihre Stellung. Doch ist ihr

Verantwortungsbewußtsein immer nur die Teilverantwortung an einem Kollektiv. Man müßte darum, wenn man eine Ordnung ohne Kapitaleigner erfinden wollte, voraussetzen, daß alle wirtschaftlich Tätigen, Manager und Arbeiter, ihre ganze Verantwortung für das Gelingen des Unternehmens einsetzen, und nicht nur für das Unternehmen, sondern überhaupt für die gesamte Wirtschaft. Denn das Unternehmen bleibt nur gesund – dies haben wir inzwischen gelernt –, wenn die Wirtschaft im Gesamten gesund ist. Der Manager und der Arbeiter haften aber, wenn überhaupt, im Kollektiv mit ihrer Verantwortung nicht etwa für einen bestimmten Bereich des Unternehmens oder der gesamten Wirtschaft, vielmehr trägt das Kollektiv das Risiko. Das ist der entscheidende Einwand gegen den Genossenschaftsbegriff von *Ota Šik*.²³ Ein durch nachlässige Verwaltung hervorgerufener Mißerfolg wird unter Umständen demjenigen, der gute Leistung erbracht hat, genauso zugerechnet wie jenem, der wenig geleistet hat. Dagegen verlangt die Gerechtigkeit, daß in letzter Analyse eine Person steht, die nicht nur verantwortlich, sondern direkt auch sanktioniert wird für den Teil, den sie zu verantworten hat. Diese Person kann aber nur die an ihrem Eigentum interessierte Person sein. Die Annahme westlicher Wirtschaftswissenschaftler, Markt sei ohne Eigentümer möglich, entbehrt des Beweises.²⁴ Der Hinweis auf den Manager, der heute die Unternehmen, wenigstens die Großunternehmen, leitet, ist zu kurzichtig. Einen Eigentümer gibt es immer, entweder als Staat oder als Privatperson. Dabei spielt es keine Rolle, ob am Ende der Kette eine einzige Person oder eine Gruppe steht. Es handelt sich immer um Personen, die am eigenen Besitz oder Teilbesitz interessiert sind.

Die vom Gemeinwohl geforderte Leistungsgesellschaft gibt es darum im Sektor der materiellen Gütererzeugung nur auf der Grundlage der privaten Eigentumsordnung. Diese ist eine aus dem Zweck der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik folgende Forderung. Sie ist also keineswegs unmittelbar aus der Persönlichkeit ableitbar. Bei *Locke* ist das Privateigentum ein originäres Recht der Person, mit dieser gegeben, in ihr impliziert, weil die Person als Besitzerin ihrer selbst verstanden wird und somit alles, was persönliche Initiative und Anstrengung schafft, privat ist. Das Privateigentum ist vielmehr zunächst ein Element der Ordnung. Und weil es dies ist, darum muß der einzelnen Person das Recht zugestanden werden, das von ihr in dieser Ordnung Erworbene als Eigentum zu besitzen, wie andererseits auch dafür gesorgt werden muß, daß die Nicht-Besitzenden die Möglichkeit erhalten, zu Eigentum zu kommen.

²³ Vgl. A. F. UTZ, *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus*, Köln 1975, 94.

²⁴ E. STREISSLER, *Gefahren für das Eigentum*. In: *Die politische Meinung*, Bonn, 14 (1969) 63. E. GAUGLER (unter Berufung auf E. STREISSLER), *Eigentum im Unternehmen*. In: *Eigentumsordnung und katholische Soziallehre*, Köln 1970, 99. – Vgl. A. F. UTZ, *Kapitalismuskritik und Demokratisierung der Wirtschaft*. In: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Göttingen, 22 (1971) 279.

Einem Ordnungsprinzip gegenüber zu erklären, es sei durch die Entwicklung bereits überholt, ist ein Verrat an der Ordnung selbst. Wenn wir daher heute feststellen, daß das Privateigentum zu einem beträchtlichen Teil ausgehöhlt ist, dann gibt es nur die eine Maßnahme, die Ordnung mit allen Kräften wiederherzustellen.

Nur im Rahmen der Eigentumsordnung ist Markt möglich. Zur Erhaltung des Marktes ist darum der Gesichtspunkt einer gerechten Eigentumsverteilung vordringlich.

Zusammenfassung

Von den beiden Grundpositionen aus, der marxistischen und der liberalen, läßt sich das Problem einer Gesellschaftsnorm im Sinn einer freiheitlichen Gesellschaft nicht lösen. Der Marxismus kennt zwar eine gesamtheitliche Gesellschaftsnorm. Diese ist aber einem Weltbild entnommen, das die personale vorstaatliche Freiheit nicht kennt. Die liberale Konzeption geht von einem idealistischen Freiheitsbegriff aus, den es in der Wirklichkeit nicht gibt, da jede Freiheit gebunden ist, und zwar sowohl individuell wie auch sozial. Wenngleich die Liberalen beim Übergang von der ideellen Freiheit in die soziale Wirklichkeit von einer Begrenzung sprechen, so kann es sich hierbei immer nur um einen Ausgleich von Freiheiten handeln. Mit der gleichen Chance für alle ist dem sozial- und gesellschaftspolitischen Problem noch nicht gedient.

Bei erstem Durchdenken der gesamten gesellschaftlichen Problematik kommt man zum Resultat, daß wir eine gesellschaftliche Norm brauchen, in der alle Gesellschaftsglieder integriert sind, in der aber gleichzeitig auch die vorstaatliche Freiheit respektiert wird. Eine solche Norm muß notwendigerweise abstrakt sein, so daß die Menschen in der konkreten Gestaltung in eigener Verantwortung den Sinn der abstrakten Norm realisieren können. Eine abstrakte Gesellschaftsnorm annehmen heißt aber zugleich, ein Wesen anerkennen, das diese Norm konzipiert und der Freiheit des Menschen zur Verwirklichung aufgetragen hat. Mit anderen Worten: mit der Anerkennung einer universalen, vorgeordneten Norm ist zugleich, wie *Sartre* richtig argumentiert, ein göttliches Wesen anerkannt, das Schöpfer der Ordnung und der Freiheit des Menschen ist. *Sartre* hat allerdings gemeint, daß dieses Wesen nicht existiere. Hier befindet sich das Element, an dem sich jede sozial-ethische Konzeption testen läßt.

Der Wertpluralismus ergibt sich aus der Bedeutung der Freiheit für die Erstellung des Gemeinwohls. Er impliziert das Recht eines jeden einzelnen, sein Leben entsprechend seinem sittlichen Verantwortungsbewußtsein einzurichten und aus dieser Verantwortung auch am Gemeinwohl mitzuarbeiten. Von hier aus ergibt

sich die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft (entgegen der marxistischen Konzeption).

Um die wirtschaftliche Ordnung aus der allgemein gesellschaftlichen Ordnung auszugliedern, bedarf es eines zusätzlichen Argumentes, nämlich des Nachweises, daß die private Eigentumsordnung die einzige Organisationsform ist, welche den Sinn der materiellen Güterwelt verwirklicht. Dieses Argument führt zur Tauschgerechtigkeit (nicht zunächst, wie in der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, zur sozialen Gerechtigkeit) als Ordnungsprinzip, also zum Markt. Der wirtschaftlichen Ordnung nachgeordnet ist die korrigierende Sozialpolitik. Beiden ist allerdings vorgeordnet die Gesellschaftspolitik, die ihrerseits eine echte Gesellschaftsnorm impliziert, die nicht identifiziert werden kann mit dem Grundsatz des Ausgleiches von Freiheiten.

DER „DRITTE WEG“ –
KATHOLISCHES WIRTSCHAFTSDENKEN
IM SPANNUNGSFELD ALTERNATIVER KONZEPTIONEN

Es hat sich eingebürgert, daß alle, die weder den Kommunismus, noch den Liberalismus verteidigen, ihren wirtschaftspolitischen Entwurf mit dem Ausdruck „Der Dritte Weg“ bezeichnen. Und man sagt allgemein, daß es für die katholische Soziallehre typisch sei, die beiden Extreme, den Kommunismus und den Liberalismus, überwunden zu haben. Das stimmt sicherlich. Nur muß man sich fragen, was das Charakteristikum der neuen Sicht sei. Man verweist auf die in den päpstlichen Verlautbarungen gemachten Äußerungen über den Personenwert einerseits und die soziale Bindung der Person andererseits. Mit diesem Hinweis wird aber noch nicht klar, ob die katholische Soziallehre ausreicht, ein bestimmtes Wirtschaftssystem vorzuschlagen.

Der Streit um die Wirtschaftssysteme

W. Eucken unterschied die Wirtschaftssysteme gemäß der Art und Weise, wie die Wirtschaftspläne zustandekommen. Danach entwickelte er zwei Grundformen des Wirtschaftens oder zwei idealtypische Wirtschaftssysteme: die zentralgeleitete Wirtschaft und die Tauschwirtschaft, d. h. die Verkehrswirtschaft. Das zentralgeleitete Wirtschaftssystem teilt er wiederum in drei Varianten, deren Behandlung hier übergangen werden kann. Die Zahl der Entscheidungsträger spielt eine geringere Rolle. Vielmehr kommt es darauf an, ob der Zentralplan oder die Einzelpläne dominieren. Ein deutliches Unterscheidungsmerkmal liegt dabei in der Stellung zum Privateigentum.

K. P. Hensel geht ähnlich vor, nur wendet er den Blick auf das Kriterium der Knappheitsminderung, da ökonomisches Handeln in seiner Effizienz danach beurteilt werden muß, wie es mit dem Problem der Knappheit fertig wird. *Hensel* erkennt zwei Formen der gesamtwirtschaftlichen Knappheitsanzeigen: die mengenmäßigen güterwirtschaftlichen Plansalden und die Preise. Diesen beiden entsprechen die zentrale und die dezentrale Planung.

Nun gehen allerdings in der Wirklichkeit diese beiden Formen der Planung ineinander über. Die Preisbindung zweiter Hand von Markenartikeln in der Marktwirtschaft, also in der gesamtwirtschaftlich dezentralen Planung, entspricht der zentralen Planung. Auch hier wird nach mengenmäßigen güterwirtschaftlichen Plansalden gerechnet, mit dem Phänomen von Wartezeiten für den Käufer. Die Einfuhrkontingentierung von Futtermitteln in der schweizerischen Agrarpolitik ist ein deutliches Beispiel von mengenmäßigem güterwirtschaftlichem Planen.

Es scheint also unmöglich zu sein, ein untrügliches Kriterium für das kapitalistische Wirtschaftssystem zu finden, da es immer nur Mischsysteme gibt.

Der Marxismus weist einen Weg zur Unterscheidung aufgrund seiner philosophischen Einstellung zum Wirtschaftsgeschehen. Er geht das Problem vom Humanum aus an. Von hier aus fragt man nämlich zunächst nach dem Entscheidungsträger hinsichtlich des Einsatzes der Produktionsmittel. Die Eigentumsfrage steht also zunächst nicht im Vordergrund, da es um das wirtschaftliche Handeln geht. Das Eigentumsrecht ist noch kein Handeln. Wer aber ist verfügungsberechtigt? Ist das Verfügungsrecht ohne jeden Bezug auf ein Eigentumsrecht denkbar? Die Annahme, daß niemand Eigentümer ist, wie sie von verschiedenen Vertretern eines freiheitlichen Sozialismus vorgetragen wird, impliziert die These, daß alle Eigentümer sind. Das heißt also: die Gesellschaft als Ganzes. Die Gesellschaft als Ganzes ist aber der Staat. In letzter Analyse, auf die hier nicht weiter eingegangen werden soll (Managerkette), ist das Verfügungsrecht in seiner Substanz mit dem Eigentumsrecht gekoppelt. Eigentümer ist entweder der Staat oder ein privates Rechtssubjekt, sei es ein Individuum oder eine Gesellschaft. Der Kapitalismus kann daher nicht besser definiert werden, als es *Marx* getan hat, nämlich unter Bezugnahme auf die dominierende Stellung des privaten Eigentümers von Produktionsmitteln. Das Eigentumsrecht an Produktionsmitteln involviert aber nicht notwendigerweise, wie *Marx* glaubte, die Verhaltensweise des Eigentümers in der Art des Nur-Profitstrebens, der Ausbeutung der Arbeitskraft usw. Es kommt nur darauf an, zu wissen, welchen Zwecken das Eigentumsrecht untergeordnet ist.

Die katholische Soziallehre und das Wirtschaftssystem

Die katholische Soziallehre beginnt an sich nicht, wie man oft annimmt, mit der Enzyklika „*Rerum novarum*“. Es ist überhaupt ein Verhängnis, daß man sich bei der Definition von einzelnen Lehrpunkten der katholischen Soziallehre auf ein bestimmtes Dokument stützt. Kein päpstliches Dokument über die soziale Frage ist ein systematischer Traktat über das Gesamt katholischen Sozialdenkens. Es werden jedesmal situationsbedingte Probleme angefaßt. Es kommt somit darauf

an, den Hintergrund zu studieren, von dem aus konkrete Zustände angegangen werden.

Wenn man die katholische Soziallehre ergründen will, muß man den Gang der Urteilsbildung verfolgen, angefangen von den obersten Werten bis zur konkreten Frage. Es wäre darum z. B. vermessen, etwa aus der Enzyklika „*Rerum novarum*“, die so eindringlich vom Eigentumsrecht spricht, zu schließen, die Marktwirtschaft sei das Wirtschaftssystem, das vom katholischen Denken aus überall und unter allen Bedingungen eingeführt oder durchgehalten werden müsse. In gleicher Weise kann man nicht aus der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ den Grundsatz herauslesen, das Unternehmen sei ohne die Mitbestimmung überhaupt nicht human.

Im folgenden sollen die Etappen der Normenbildung, gemäß denen katholisch orientiertes Denken im Hinblick auf die Wirtschaft vorgeht, kurz skizziert werden.

Die oberste Wertordnung

Nach christlicher Auffassung ist jeder Mensch ein persönliches Wesen, das von Gott unmittelbar angesprochen ist. Gott hat ihm ein eigenes Organ gegeben, seine Stimme zu vernehmen, nämlich das Gewissen. Niemandem steht darum das Recht zu, das Gewissen des Mitmenschen zu vergewaltigen. Der Mensch darf niemals als bloßes Mittel zu welchem Zweck auch immer gebraucht werden. Die personale Entfaltung aus eigener Verantwortung gehört darum zu den ersten Rechten des Menschen, vor jedem Staat, vor jeder Gesellschaft. Allerdings ist dem Menschen zugleich aufgetragen, seine Entfaltung in der Kooperation mit dem Mitmenschen zu suchen. Im Bereich der materiellen Güterwelt heißt dies: allen Menschen ist die Aufgabe gestellt, durch Nutzung der Güter dafür zu sorgen, daß jeder seine persönliche Entfaltung finden kann. Der Auftrag gilt allen, und zwar gemeinsam. Die Welt ist für sie geschaffen. Keine Generation hat das Recht, die natürlichen Ressourcen auszuschöpfen und damit das Leben der späteren Generationen unmöglich zu machen oder zu beschneiden. Der Auftrag, zu wirtschaften, sagt darum noch nichts über das Privateigentum aus. Er ist auch keine Befürwortung eines Kommunismus. Zunächst ist niemand Eigentümer. Es sind alle nur Nutznießer der Gaben Gottes, und zwar mit der Pflicht, diese Gaben so zu nutzen, daß sie allen, und zwar der ganzen Menschheit, die Lebensentfaltung im Sinn des menschlichen Endzieles ermöglichen.

Der Mensch soll mit Arbeit, wie immer diese gestaltet sein mag, seinen Lebensbedarf decken. Arbeit ist zunächst nur mit dem Erwerb von Konsummitteln verbunden, die dazu dienen, ohne materielle Sorge die persönliche Entfaltung im Sinn des Lebenszweckes zu finden. Ob die Arbeit leicht oder mühselig ist, ist damit noch nicht zum Ausdruck gebracht. Die anstrengende und mühsame Arbeit ist

nicht ausgeschlossen, wenn nur das Resultat der Arbeit die persönliche Entfaltung ermöglicht. Daß die Arbeit definitionsgemäß zugleich persönliche Entfaltung, also letzte Sinnerfüllung des Menschen sein soll, ist keine aus dem Wesen der Arbeit abzulesende Forderung. Entscheidend ist vielmehr, daß dem arbeitenden Menschen, wenn die Arbeit nur Existenzsicherung ist, jene Voraussetzungen geschaffen werden, die seine persönliche Entfaltung ermöglichen. Hierzu gehört u. a. die Freizeit. Die christliche Auffassung von der Arbeit unterscheidet sich wesentlich von der marxistischen, weil das Christentum die Sinnerfüllung des Lebens im geistigen und sogar im ewigen Dasein des Menschen sieht, während der Marxismus die Arbeit nur aus dem Diesseits, aus der materialistisch verstandenen Welt zu bewerten vermag. Er muß daher die Arbeit aufwerten im Sinn einer lebensspannenden, alle Erwartungen der Menschheit erfüllenden Tätigkeit.

Daß die Arbeit zusätzlich noch ein Mittel des Aufstiegs in die Unternehmerschaft bedeuten soll, wird erst relevant, wenn die Arbeit im Rahmen der Arbeitsteilung betrachtet wird. Zusätzlich wird dieser Aspekt noch verstärkt durch die Trennung von Arbeitnehmer und Kapitalbesitzer als verschiedenen Rechtssubjekten. Diese Gesichtspunkte gehören aber bereits nicht mehr zur höchsten Wertordnung, sondern in die Anwendung der Normen auf bestimmte Situationen.

Die Anwendung auf die Wirklichkeit

Die entscheidende Frage ist nun: wie werden die Erdengüter am besten, das heißt wirtschaftlichsten, genutzt, daß möglichst viele dem Endzweck aller Menschen dienende materielle Güter zur Verfügung stehen? Diese Frage kann mit einer reinen Wertüberlegung nicht mehr entschieden werden. Man muß den Menschen studieren, wie er sich im allgemeinen zu Arbeit und Leistung und zur rationellen Nutzung der Güter verhält. Rationelle Nutzung ist geboten im Hinblick auf die Knappheit der Güter und auf die vielen Menschen, die nach uns kommen und in gleicher Weise wie wir auf die materielle Welt angewiesen sind. Wenn es möglich wäre, daß die Menschen untereinander so kooperieren, daß nichts vergeudet wird, daß alle Menschen das beste aus ihrer Leistungskraft herausholen, daß kein Neid und keine Selbstsucht Platz greifen können, daß es keine rivalisierenden Interessen von Gesellschaften und Staaten gäbe, daß die materielle Güterwelt ohne autoritäre Regelung, also planlos ihre von Gott gewollte Bestimmung erfüllen würde, dann könnte man sich vorstellen, daß die marxistische Idee von der Eigentumslosigkeit der Wirtschaftsordnung ihre Berechtigung hätte. Nun aber gibt es erstens diese imaginäre Größe der einheitlichen Menschheit in der Wirklichkeit nicht. Die Menschheit entwickelt sich in der Zeit. Sie ist also schon zeitlich aufgeteilt. Und sie ist innerhalb der einzelnen Abschnitte in Staaten

gespalten. Und zweitens, was noch wichtiger ist, die Menschen sind nicht so perfekt, wie dieser Idealzustand es voraussetzt. Ihr Wollen und auch ihr Wissen sind beschränkt. Das Wollen ist geschwächt. Es neigt leichter zum Gebrauchen und Genießen als zur Arbeit und zur Leistung. Darum auch der Neid und die Selbstsucht, die Versuchung, die Leistungskraft des Mitmenschen auszunutzen. Die Verantwortung für das Ganze, die an sich ein moralisches Gebot ist, wird durch die unzähligen, dem Leistungswillen abholden Ansprüche gelähmt. Wohl nie sind diese Neigungen deutlicher in Erscheinung getreten als heute in unserer Anspruchsgesellschaft.

Man könnte zwar annehmen, der einzelne Mensch würde von diesen üblen Neigungen befreit, wenn wir die entsprechende Institution, d. h. die entsprechende Wirtschaftsverfassung wählen würden. Der Marxismus glaubt, daß auf dem Wege über den Kommunismus der Mensch umerzogen werden könnte im Sinne des originären, dem Idealbild entsprechenden Verhaltens. Die katholische Lehre von der Erbsünde widerspricht diesem Gedanken. Zwar treibt die Gnade Gottes immer wieder einzelne Menschen an, in völliger Entsagung sich ganz dem Dienst des Nächsten zu widmen. Die organisierte Form dieser Lebenseinstellung sind die religiösen Orden. Aber selbst auch in diesen wird das kommunistische Leben nur aufrechterhalten durch Regeln und Kontrollen. Diesen Idealismus von allen zu verlangen, wäre nicht nur eine Vergewaltigung des Gewissens, sondern auch eine Utopie.

Was ist also bei realer Betrachtung der Dinge zu machen? Wie verhüten wir die Vergeudung? Das ist die erste Frage, denn alle Arbeit ist unnütz, wenn dabei nichts oder sogar nur Verschleiß herauskommt. Die zweite Frage ist, wie man die Arbeit stimuliert. In der Wirtschaftsethik des Mittelalters fielen diese beiden Fragen zusammen, weil im Einzelhandwerksbetrieb die Sorge um die Knappheitsminderung und der Eifer in der Arbeit die gleiche Person betrafen. Heute, d. h. in der Teilung von Arbeit und Kapital, sind die Stimuli getrennt zu betrachten.

Dem Anliegen der Knappheitsminderung dient am besten eine Ordnung, in der derjenige, der über Produktionsmittel verfügt, bei unwirtschaftlichem Einsatz direkt durch seine eigene Handlung (die Disposition) selbst bestraft wird. Dies geschieht in der Eigentumsordnung. Die reine Form der Eigentumsordnung ist natürlich wiederum die der Eigenunternehmer. In der großindustrialisierten Wirtschaft ist zwar der enge Kontakt von Produktionsmitteln und Eigentümer nicht mehr möglich. Die private Eigentumsordnung hat aber deswegen ihr Gewicht nicht verloren. In letzter Analyse steht immer noch der Eigentümer, der die verschiedenen Manager kontrolliert. Außerdem steht in der Eigentumsordnung jedem Arbeiter der Zugang zu den Produktionsmitteln und damit zum selbständigen Unternehmertum frei. Dieser Gesichtspunkt verdient besondere Beachtung,

weil gerade von den Eigenunternehmern entscheidende Innovationen kommen. Das heute so weit vorangetriebene Offsetdruckverfahren hat in primitiven Schreibstuben von Eigenunternehmern begonnen. Gesellschaftspolitisch ist die breite Streuung von selbständigen Unternehmen bedeutsam als Grundlage freier Entscheidungen.

Wo wie im handwerklichen Betrieb der Arbeiter zugleich Unternehmer ist, gibt es keine Arbeiterfrage. Es gibt sie erst dort, wo Arbeitskräfte durch den Kapitalbesitzer angeheuert werden. Dieser ist naturgemäß vom Profitstreben geleitet und kann versucht sein, die Arbeitskraft auszubeuten. Die private Eigentumsordnung weist daher, so nützlich sie im Hinblick auf die Knappheitsminderung ist, im Hinblick auf die Arbeit gewisse, vielleicht sogar schwerwiegende Mängel auf. Hier müssen Bremsen eingebaut werden, die die Ausbeutung der Arbeitskraft verhindern, ohne allerdings den Gesichtspunkt der Produktivität des Kapitals aus dem Auge zu verlieren. Das heißt, man darf das Eigentumsrecht, zu dem wesentlich die Dispositionsgewalt gehört, nicht in seiner Substanz aushöhlen. In dieser Spannung von Interessen, einerseits des Kapitalbesitzers, andererseits des Arbeitnehmers liegt die Aufgabe, die wir zu bewältigen haben. Im Grunde ist sie nur zu bewältigen auf der Basis einer gemeinsamen Bestimmung des Wirtschaftszieles. Was sollen wir eigentlich mit unserem Wirtschaften bewirken? Von der Beantwortung dieser Frage hängt z. B. auch die Frage der Technologie ab. Dem arbeitenden Menschen muß daher in allererster Linie auf dem Feld der Wirtschaftspolitik ein entscheidendes Mitspracherecht zugebilligt werden. Die überbetriebliche Mitbestimmung ist das eigentliche Instrument, um in einer auf Privateigentum aufgebauten Wirtschaft die vor aller Eigentumsordnung liegenden natürlichen Ansprüche der Arbeit zu berücksichtigen. Die Mobilität der Arbeit und des Kapitals, die mit der privaten Eigentumsordnung notwendigerweise verbunden ist, verbietet eigentlich die Mitbestimmung auf der Ebene der einzelnen Unternehmensentscheidung. Dennoch ist sie dort berechtigt, wo der Arbeiter in einem bestimmten Unternehmen seine ganze Arbeitskraft einsetzt, so daß er bei Entlassung wegen Strukturveränderung eine unzumutbare Einbuße an Lebenserfüllung in Kauf nehmen müßte. In diesem Fall verbindet sich das Recht auf einen Arbeitsplatz mit dem Recht auf einen bestimmten Arbeitsplatz.

Wenn das Wirtschaftsrecht (vgl. Körperschaftsrecht) das Anliegen des Arbeiters nicht entsprechend berücksichtigt und auch keine diesbezügliche Änderung zu erwarten ist, dann bleibt, wohl oder übel, das Mitbestimmungsrecht als Notlösung, das allerdings unter Umständen in langer Entwicklung systemverändernd wirken könnte.

Von der Mitbestimmung in sozialen Fragen (Arbeitsbedingungen), wie auch von der beratenden Mitsprache in unternehmerischen Entscheidungen braucht hier

nicht gesprochen zu werden. Sie versteht sich von selbst. Sie entspricht dem humanen Anliegen, das durch kein Wirtschaftssystem außer Kraft gesetzt werden darf.

Das Argument, daß die Abhängigkeit des arbeitenden Menschen von der Unternehmensführung unwürdig und darum abzubauen sei, ist, in sich genommen, nicht ausreichend für den Nachweis, daß die Mitbestimmung im Unternehmen berechtigt sei. Die Demokratisierungstendenz, die wir heute unter uns feststellen, ist eine Erscheinung einer sich der Wertordnung nicht mehr bewußten Gesellschaft. Auch in der Demokratie gibt es Abhängigkeit, manchmal sogar eine schlimmere als in Monarchien, vor allem dann, wenn Minderheiten durch die Mehrheit an den Rand der Gesellschaft gedrückt werden. Die Demokratisierung, wie sie heute als Mittel zur Abschaffung aller Arten von Abhängigkeit gepriesen wird, unterliegt dem Verdacht, Unabhängigkeit ohne opferbereite Mitverantwortung zu verstehen. Ideal wäre es natürlich, den Arbeitnehmern auf dem Weg über das Miteigentum jene Mitbestimmung zu garantieren, die sie zugleich zur Mitverantwortung herausfordert.

Wer das Eigentumsrecht über Produktionsmittel abschaffen will, übersieht ein entscheidendes Element der menschlichen Natur. Es bleibt uns nichts anderes, als das Eigentumsrecht in seiner Substanz zu erhalten. Andererseits müssen wir das Verfügungsrecht mit wirtschaftsrechtlichen Klammern umgeben, um die erste Zweckbestimmung der Arbeit, die weit vor der Eigentumsordnung steht, zur vollen Auswirkung zu bringen. Die Marktwirtschaft, die unmittelbar mit dem Eigentumsrecht gegeben ist, so daß es keine Marktwirtschaft ohne privates Eigentumsrecht gibt, ist nur ein Mittel, genau so wie das private Eigentumsrecht, zur Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt. Wo sie diese Funktion nicht mehr erfüllt, wird auch das Eigentumsrecht über Produktionsmittel sinnlos und darum unberechtigt.

Die Alternative christlichen Denkens zum Liberalismus und zum Kommunismus ist nicht nur ein Mittelweg. Vom Liberalismus unterscheidet sich die christliche Sicht dadurch, daß sie nicht beim Eigentumsrecht beginnt, sondern zuerst die göttliche Sinnbestimmung der materiellen Güterwelt ins Auge faßt und damit der Arbeit jenen Sinn verleiht, den sie vor aller Aneignung von Produktionsmitteln besitzt. Gegenüber dem Kommunismus erklärt die christliche Soziallehre, daß die Arbeit nicht schon die Realisierung des Lebenssinnes darstellt, daß der Mensch darum nicht in der Arbeit, als Produktionsfaktor verstanden, untergehen darf, sondern einen ausreichenden Lohn für seine Arbeit erhalten soll, um ihn in frei bestimmter Lebensentfaltung zu verwenden. Dem arbeitenden Menschen soll im Sinn der Eigentumsordnung der Weg frei sein zu selbständiger Unternehmerfunktion. Die sozialen Nachteile, die durch das Privateigentumsrecht an Produk-

tionsmitteln entstehen, sollen, wie bereits gesagt, durch arbeits- und wirtschaftsrechtliche Regeln abgeriegelt werden. Die Marktwirtschaft kann darum nicht sich selbst überlassen bleiben. Sie braucht ihre soziale Zielsetzung. Diese zu definieren, ist Aufgabe jeder Regierung.

Ist nun die soziale Marktwirtschaft genau das, was die christliche Soziallehre als Wirtschaftssystem erfordert? Die Frage kann nicht einfach mit Ja beantwortet werden. Es gibt sozio-kulturelle Zustände, in denen die soziale Marktwirtschaft auf weite Sicht anvisiert werden kann. Hier gilt das Gleiche wie bezüglich der Demokratie. Wie die Demokratie, so verlangt auch die Idee der sozialen Marktwirtschaft Voraussetzungen, ohne die sie nicht funktionieren könnte, vor allem das Bewußtsein aller Teilnehmer, daß alle, wenngleich in unterschiedlicher Stellung, eine gemeinsame Aufgabe in Frieden zu lösen haben. Die Interessenvertretungen sind nur Mittel, den Mitmenschen zu helfen, sich ein anderes, besseres Urteil über das Gemeinwohl zu bilden. Weder Marktwirtschaft noch Demokratie können sinnvoll sein auf dem Boden der Theorie der Konfliktgesellschaft. In dem Maß, in dem wir die werthaltigen Voraussetzungen der Marktwirtschaft ignorieren, wird der sogenannte „Dritte Weg“ eine Utopie. Dies zu übersehen, ist das Verhängnis der verschiedenen Projekte oder Programme eines Dritten Weges. Man glaubt, mit einer neuen Institution allein das Problem einer freien und friedvollen Gesellschaft gelöst zu haben. Das Christentum hat mehr zu fordern und mehr zu bieten: die Verbesserung der moralischen Bedingungen für die Funktionssicherheit einer freien Wirtschaft und Gesellschaft.

DIE ETHISCHE BEDEUTUNG DER LEISTUNG

Wie ich in den Ausführungen über den Wert der Ordnung in christlicher Sicht darstellte, gehört zur menschlichen Gesellschaft das Gemeinwohl. Dieses kann, wie wir gesehen haben, nicht wertfrei sein. Es beinhaltet vielmehr eine Summe von menschlichen Werten, darunter auch die sittlichen. Denn das Gemeinwohl ist nichts anderes als die durch Kooperation zu verwirklichende Vollkommenheit aller Gesellschaftsglieder. Das Kriterium, gemäß welchem das Gemeinwohl bestimmt werden muß, ist die Würde der menschlichen Person, ihre Bindung an das Sittengesetz, ihr Bedürfnis nach materiellen Gütern zur Existenzhaltung wie auch zur Schaffung jener Lebensbedingungen, die eine freie Entfaltung der vielfältigen menschlichen Anlagen ermöglichen. Die gesellschaftliche Kooperation ist, dies sei nochmals hervorgehoben, nicht nur auf die Produktion von Gütern als den materiellen Voraussetzungen der Kultur ausgerichtet, sondern betrifft direkt auch das kulturelle und sittliche Wertschaffen des Menschen. Auch das sittliche Leben trägt sozialen Charakter. Wir empfinden dies heute besonders spürbar, wo im Zuge der Verschwendung und der Genußsucht (Drogen, Erotik) das gesamte Lebensniveau sinkt, so daß die Gesellschaft als Ganzes bedroht ist.

Fragen wir hier heute, wie das hohe menschliche, zugleich individuelle wie soziale Ziel verwirklicht werden kann. Es wird jedem einleuchten, daß nur menschliches Tun, und zwar Tun eines jeden einzelnen die einzige Ursache des gesellschaftlichen Aufbaus sein kann. Was heißt dies anderes, als daß wir von der Leistung eines jeden abhängen?

Der ethische Sinn der Leistung

Der Begriff Leistung deutet über das reine Tun hinaus einen eigenen Sinn an. Es ist z.B. keine Leistung, wohl aber ein Tun, wenn jemand seinen Begierden nachgeht, maßlos raucht und trinkt. Es ist keine Leistung, den anderen zu betrügen, sich auf Kosten anderer zu bereichern. Der Begriff Leistung ist erst dort anwendbar, wo der Mensch seine Fähigkeiten der Natur entsprechend entwickelt. Nun muß man allerdings darauf achten, ob man von partikulärer oder von einer ganzmenschlichen Entfaltung durch Leistung spricht. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennen wir jegliches einzelne Tun, das menschliches Können entfaltet,

eine Leistung. Wir sprechen vom Leistungssport, von Höchstleistungen auf dem Gebiet von Technik und Wissenschaft. Aber es wird jeder begreifen, daß die Entfaltung einer einzelnen Fähigkeit, die sogenannte Spezialisierung, erst dann echte Leistung genannt werden kann, wenn sie mit dem gesamten Lebenssinn harmonisch verbunden ist. Wer bei Ski-Abfahrtsrennen ohne Rücksicht auf Gesundheit und Leben drauflosrast, mag in der Schnelligkeit eine Höchstleistung erzielen, vom Sinn des Lebens her gesehen müssen wir jedoch erklären, daß hier die Anwendung des Leistungsbegriffs an seine Grenzen, ja darüber hinaus gestoßen ist. Damit wir von echter Leistung sprechen können, muß diese sinnvoll sein. Dies ist sie nur im Rahmen des gesamten Lebens. Das ist ein Gedanke, der namentlich auch von den Marxisten aufgegriffen wurde. Sie sehen im Gewinnstreben kein Streben nach Leistung, weil es nur partikuläre Leistung erzeuge, die vom ganzheitlichen Sinn der Gesellschaft abführe. Ob das Argument richtig ist, soll uns im Moment noch nicht beschäftigen.

Zur Leistung gehört auch, daß sie nicht nur individuell, sondern ebenfalls sozial bedeutend ist. Selbst die sportliche Leistung, die eine Entfaltung individueller körperlicher Fähigkeiten ist, kann nur echte Leistung sein, wenn sie der Gesellschaft beispielhaft zeigt, wie hoch körperliches Training sinnvoll entfaltet werden kann. Ethisch betrachtet ist sie nur Leistung, wenn sie fern von Effekthascherei und Medaillensucht einen im Gesamtlebenszusammenhang erzielten Erfolg körperlicher Ausbildung darstellt. Wie sehr die Gesellschaft ihrerseits die individuelle sportliche Leistung zugleich auch als ihre Leistung wertet, beweist der, allerdings zur nationalistischen Karrikatur gewordene, Stolz der Gesellschaft auf den Erfolg eines ihrer Glieder.

Die Gesellschaft als solche kann nichts leisten, es sind immer die einzelnen Glieder, die etwas leisten. Das ist eine Binsenwahrheit. Es liegt aber in dieser Binsenwahrheit eine ungeheure Problematik, nämlich die doppelte Frage: wie können wir die echte, sozial bedeutungsvolle Leistung bestimmen und wie können wir sie stimulieren? Die beiden Fragen gehören innigst zusammen. Denn eine Gesellschaft kann ihre Wohlstandswünsche und -erwartungen erst formulieren, wenn sie weiß, was ihre Glieder wirklich leisten wollen. Es kommt also darauf an, wie man den Leistungswillen der Gesellschaftsglieder anregen kann. Man spricht daher von Leistungsstimuli. Sie zu kennen und vor allem zu bewerten, ist eine Hauptaufgabe der sozialetischen Betrachtung.

Die Leistungsstimuli

Über die Leistungsstimuli ist schon viel geschrieben worden. Vor allem bemühen sich die liberal denkenden Wirtschaftspolitiker kommunistischer Grundorientierung im Osten um dieses Thema. Man ist sich bewußt geworden, daß Gewalt keinen Willen anregt, daß der Mensch vielmehr, sobald er unkontrolliert ist, ein fremdbestimmtes Leistungsoll zu umgehen sucht. Da die östlichen, d.h. marxistisch eingestellten Wirtschaftspolitiker auf keinen Fall das Gewinnstreben als Leistungsstimulus anerkennen wollen, noch können, versuchen sie es mit anderen Titeln wie Prestige, Beförderungsaussichten, sogar, und zwar in Anlehnung an westliche Erfahrungen, mit höherem Konsumeinkommen.

Um aus diesem Wirrwarr herauszukommen, müssen wir uns zunächst einmal fragen: gibt es eine allgemein menschliche Verhaltensweise, die Leistung garantiert, ohne daß man sie mit Gewalt erzwingt und kontrolliert? Die Frage wurde bereits von *Thomas von Aquin* gestellt. Er fand, daß das Eigeninteresse des einzelnen der stärkste Ansporn zu persönlichem Einsatz ist. Zwar ging *Thomas von Aquin* mit *Augustinus* und übrigens mit der ganzen christlichen Tradition darin einig, daß, rein ethisch betrachtet, das Gemeinwohl (verstanden als Integration sämtlicher persönlicher Eigenwohle in ein umfassendes Ganzes) dem Eigenwohl vorangehe. *Augustinus* hat sogar erklärt, der einzelne könne den Grad seiner sittlichen Vollkommenheit daran messen, inwieweit er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorziehe. Doch ist zu bedenken, daß dieses Urteil rein sittlicher Natur ist und noch gar nichts darüber aussagt, ob es ein wirksames Rezept für die gesellschaftliche Ordnung sei. Wir können nicht warten, bis der einzelne vor dem Gericht Gottes für seine Trägheit zur Verantwortung gezogen wird. Für die Erfüllung der sittlichen Pflicht zu sozialer Leistung müssen wir einen wirksamen, möglichst nicht durch Gewalt zu kontrollierenden Anreiz ausfindig machen, aufgrund dessen der Mensch Werte schafft. Und zwar denken wir dabei an den mündigen Menschen.

Der Mensch ist nun einmal so disponiert, daß er nicht aufgezwungene Werte leichter und mit größerer Ergiebigkeit anstrebt als von fremder Macht aufgezwungene. Er handelt aus Eigeninteresse prompter als auf Befehl. Dies heißt fürwahr nicht, daß wir den Egoismus zum Leistungsstimulus erklären würden. Das Eigeninteresse ist so lange als sittlich einwandfrei zu beurteilen, als es sich in das personal aufgefaßte Gemeinwohl integrieren läßt. Man darf die beiden praktischen Fragen: Wie stimulieren wir Leistung? und: Wie ordnen wir diese in das Gesamtinteresse ein? nicht durcheinanderwerfen.

Das Eigeninteresse gestaltet sich nun in den einzelnen Bereichen unseres Lebens sehr verschieden. Ein Künstler hat ein anderes Eigeninteresse als der Arbeiter und

dieser wiederum ein anderes als der Unternehmer. Immer aber ist es die selbstverantwortete Entscheidung, das Bedürfnis der Entwicklung ganz eigener Fähigkeiten und auch das Bedürfnis, den Erfolg als sein eigen zu erklären. Indem auch die Konsequenzen des Eigeninteresses dem Leistenden zugeschrieben werden, kann man ihn ohne äußeren Zwang zur Wachsamkeit veranlassen. Er trägt Erfolg und Mißerfolg. In einfachen Worten hat dies schon Paulus im zweiten Brief an die Thessalonicher ausgedrückt: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (3.10).

Der Wettbewerb als Gradmesser der Leistung im Bereich der Wirtschaft

Verbleiben wir im Bereich der Wirtschaft, wo es um die Erstellung von Gütern geht, die wir zum allgemeinen Wohlstand brauchen. Da die Gesellschaft fortschreitend mehr Güter benötigt, zeigt sich der Erfolg der wirtschaftlichen Leistung am Absatz der produzierten Güter. Selbstverständlich heißt dies nicht, daß die Leistung auf wirtschaftlichem Gebiet mit solcher quantitativer Beurteilung, wie es der Begriff des Absatzes nahezulegen scheint, vollständig erfaßt wäre. Denn schließlich kommt es nicht nur auf die Menge von, wenngleich optimalen, preislich günstigen Gütern an, sondern auch auf die Zweckmäßigkeit im Sinne menschlicher Kultur. Aber dieser Gesichtspunkt steht momentan nicht zur Debatte. Sein systematischer Ort ist dort, wo es um die Frage geht, wie wir die aus Eigeninteresse etwa entstehenden sozialen Schäden verhindern, wie wir die vom Eigeninteresse verursachten sozialen Kosten dem einzelnen anlasten können. Das Problem ist allerdings wichtig und heute sehr dringlich. Allzu gern steckt der Privatmann den Gewinn seines Unternehmens ein, bürdet aber eventuelle Schäden, die er eigentlich selbst zu tragen hätte, anderen auf. Doch möchten wir hier das Problem der sozialen Lasten der privatrechtlichen Ordnung nicht diskutieren. Es geht vielmehr um die eng umgrenzte Frage, welche soziale Institution wir nun benötigen, um die in der Produktion Tätigen zu höchster Leistung anzuspornen. Und da ist doch wohl jene Institution geeignet, die das Eigeninteresse derart in Gang setzt, daß Leistung gegen Leistung gesellschaftlich abgewogen werden kann nach dem Geschmack und den Wünschen aller in der Gesellschaft. Diese Institution nennt man Wettbewerb, und der Ort, wo dieser Wettbewerb ausgetragen wird, heißt Markt. So ist also die Marktwirtschaft das Instrument, um die vom allgemeinen Wohl geforderte Leistung zu stimulieren. Natürlich bedarf der Markt einer strengen Ordnung, nicht nur im formalen Sinn, daß keiner die Freiheit des anderen störe, sondern auch im materialen Sinn, nämlich im Hinblick auf das gesellschaftliche Gesamtwohl. Zum Gesamtwohl gehört z.B. die Solidierung einer freien Gesellschaft, in der es jedem belassen bleibt, sein Lebensziel frei zu bestimmen und

zu verfolgen. Gewiß, wir können dieses Gesamtwohl nicht im Detail vorausplanen, sonst müßten wir die geplante Leistung mit staatlicher Gewalt erzwingen. Aber wir sind wenigstens in der Lage, groben Unsinn und zu befürchtende Ungerechtigkeit zu erkennen, d.h. das Gemeinwohl vor groben Verirrungen abzuschirmen. Wir wissen, daß wirtschaftliche Machtkonzentration, eine Einkommensverteilung, die die Klassenunterschiede vergrößert, statt sie zu mildern, Gewinne, die nicht aus Leistung stammen, sondern nur Folgen eines unvollkommenen Wirtschaftsrechts sind, nicht Ordnung, sondern Unordnung schaffen.

Die sittliche Problematik der Gewinnmaximierung

Anstoß erregt in diesem gesamten Zusammenhang der Ethik der Leistung eigentlich nur das Gewinnstreben und die damit gegebene Gewinnmaximierung. Wie kann ein sittlich guter Mensch Gewinn erstreben, wo es doch ein Zeichen sittlicher Größe ist, das Gute um des Guten willen zu tun? Gewinn erscheint doch als sittlich nicht mehr zu verteidigendes Einheimenwollen, und zwar auf Kosten anderer. Nun kommt es zunächst darauf an, was eigentlich Gewinn ist. Diesen kann man nur von den Kosten her definieren. Zunächst muß das Kapital amortisiert und verzinst werden, es müssen die Löhne, sowohl für die Arbeiter wie auch für den Unternehmer, bezahlt werden, es muß mit einem sozial verträglichen Betrag für die Expansion, wozu auch die technische Vervollkommnung gehört, gerechnet werden. Diese Posten sind unbedingt erforderlich, wenn man im Wirtschaften die fortschreitende Besorgung von materiellen Gütern zum allgemeinen besten Nutzen sehen will. Und wer wollte dies nicht? In den genannten Beträgen befindet sich bereits etwas, was man als Gewinn bezeichnen muß: der über die Kostendeckung hinausgehende Betrag für die Expansion. Ein kluger und verantwortungsvoller Unternehmer, der das gesellschaftliche Wohl im Auge hat, darf auf diesen Gewinn nicht verzichten. Das eigentliche Problem bezüglich der sittlichen Legitimierung des Gewinns stellt sich dort, wo der Gewinn die soziale Proportion übersteigt, wo er erworben wurde aufgrund von Ungleichgewichten innerhalb der Wirtschaftsgesellschaft. Daß ein solcher Gewinn entsteht, kann man nicht mehr dem Unternehmer ankreiden. Hier hat das Wirtschaftsrecht Abhilfe zu schaffen.

Halten wir also fest: Leistung wird nur von der Person erbracht, ihr Anreiz ist das Eigeninteresse der Person. Solange wir dieses Werturteil an den Anfang der Wirtschafts- und Sozialpolitik setzen, können wir ruhig soziale Eingriffe vornehmen, um das Gemeinwohl nicht dem Eigeninteresse preiszugeben. Im Wertdenken geht Gemeinwohl vor Eigenwohl. In der sozialen Wirklichkeit erhält

das Eigeninteresse zunächst den Vorrang, allerdings in eine Handlungsordnung hineingestellt, die das Gemeinwohl nicht gefährden darf. Wer umgekehrt denkt, setzt nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch das Gemeinwohl an den Anfang und kann dann nur staatlichen Zwang als Garanten des Leistungsvollzugs vorsehen. Was das aber bedeutet, zeigt uns der kommunistische Osten.

EINE DIRIGISTISCHE WIRTSCHAFT FÜR EUROPA?

I. Der Streit um objektiv gültige Gesellschaftsnormen

Bei der Projektion einer wirtschaftlichen Ordnung für das kommende Europa müssen wir als Christen uns vor einem grundsätzlichen Irrtum hüten, als ob wir die gegebene wirtschaftspolitische Landschaft einfach hinzunehmen und nur zu überlegen hätten, wie wir uns als Christen einordnen. In der neuesten, d. h. nachkonziliarischen Entwicklung der katholischen Moraltheologie, besser gesagt: der katholischen Moraltheologen, hat sich die Ansicht breit gemacht, daß die katholische Sittenlehre so umfassend sein müsse, daß sie alle gutgemeinten Werturteile der Geschichte in sich zu begreifen vermöge. Man verweist hierbei auf das Gewissen als Norm der sittlichen Entscheidung und findet in der Aufrichtigkeit des Verantwortungsbewußtseins den einzigen Gesichtspunkt, auf den es ankommt, dies vor allem auch im Hinblick auf das irrige Gewissen, das, wie man weiß, ebenfalls Norm ist und auch sein muß. Alles, was außerhalb der Selbstverantwortung liegt, etwa das Objekt, erscheint variabel. Im Hinblick darauf, daß es Epochen gab und Völker gibt, die von der Ehe und der Familie eine ganz andere Vorstellung als wir vertreten, sei schließlich über die objektiven Normen nichts auszumachen. Entscheidend sei das Bemühen, leidenschaftslos eine Ordnung zu suchen, die sittlich verantwortet werden könne. Die sittliche Vernunft wird hierbei der geschichtlichen Entwicklung unterworfen, so daß alles Dauerhafte in den Normen, weil unformulierbar, verschwindet. Die Formulierung der sittlichen Normen sei in den verschiedenen Zeiten und Kulturen so unterschiedlich, daß etwas Gemeinsames nicht mehr zum Ausdruck gebracht werden könne.

Übernehmen wir diese These, dann brauchen wir nur eine sorgfältige Analyse der derzeitigen Ordnungsvorstellungen, wie sie in Europa geltend sind, vorzunehmen. Wir kämen dann etwa zum Ergebnis, daß man in allen europäischen Staaten die großen sozialen Unterschiede abbauen, daß man die Existenz aller, einschließlich der Alten und Betagten, gemeinsam sichern, daß man jedem, vorab dem Arbeitnehmer, einen Anteil an der wirtschaftlichen Entwicklung, sowohl im Betrieb wie in der Wirtschaftspolitik zugestehen, daß man im Zuge dieser sozialpolitischen Ziele einen weitgehenden staatlichen Eingriff in die Marktwirtschaft befürworten, d. h. das Produktiveigentum und die damit verbundene Dispositions-

gewalt einschränken, also den Trend in die Sozialisierung als geringeres Übel, vielleicht auch als notwendige Komponente der großindustriellen Entwicklung in Kauf nehmen soll.

Der Sozialethiker hätte also, wenn man die besagte moraltheologische Normenlehre übernimmt, nichts anderes zu tun, als rein soziologisch bestehende Normen zu konstatieren. Die moraltheologische Aufgabe sähe er nur noch darin, dem Christen den Privatweg zur Bewältigung seiner spirituellen Aufgaben und Probleme in einer so gewandelten Welt zu weisen. Vielleicht könnte er ihn noch ermuntern, mit dieser Welt sich zu befassen, ohne ihm allerdings anzugeben, wie die Welt, in der der Christ sein Heil sucht, eigentlich aussehen müßte, wenn sie christlichem Denken entsprechen würde, denn eine solche Imagination würde als ebenso unrealistisch erachtet wie die Erzählung vom Schlaraffenland. Zudem verdiente sie das Verdikt einer Ideologie, ein Vorwurf, mit dem man unter wissenschaftlicher Verbrämung jede als allgemeingültig vorgestellte Gesellschaftsnorm an die Wand drückt. Solch unmoderne Äußerungen dürfte heute ein Wissenschaftler, der ernst genommen werden möchte, nicht mehr vorbringen. Nichts scheint heute verpönter zu sein, als noch von einer katholischen Soziallehre zu sprechen. Im Grunde übernehmen diese Moraltheologen die seit *Kant* übliche Auffassung, daß die Werte irrational sind. Danach hat jeder seine eigenen Wertvorstellungen bezüglich seiner Person wie auch bezüglich der Gesellschaft. Diese Werte sind aber rational nicht faßbar, also auch nicht diskutierbar. Andererseits müssen sie rational umgesetzt werden, um Universalität zu gewinnen. Denn für die Gesellschaft können nur universal gültige Werte in Frage kommen. Für diese rationale Umsetzung werden von den verschiedenen Autoren unterschiedliche Wege angegeben, z. B. die *Maxime* von *Kant*, die Handlungsprinzipien von *Rawls* usw. Alle Denker, die Wertvorstellungen für die Gesellschaft als gültig verteidigen, werden des Nazismus und des Totalitarismus verdächtigt.

Für die Gesellschaftspolitik ist diese Dynamisierung der sozialen Normen unter Umständen verhängnisvoll. Wenn sämtliche Normen im Demokratisierungsprozeß aufgeweicht werden, erwacht das Gewissen, sofern es überhaupt noch eines gibt, erst nach schweren gesellschaftlichen Rückschlägen, aus denen es unter Umständen kein Entrinnen mehr gibt, es sei denn in die totalitäre Demokratie, wie sie der Osten uns vorlebt. Für die Wirtschaft vermag die moderne Konzeption der Rationalisierung der sozialen Wertvorstellungen kaum eine andere Politik zu verfolgen als die des Marxismus. Die wirtschaftlichen Ordnungsprinzipien bilden sich pragmatisch in der Masse der Gesellschaftsglieder – und nicht nur dort, sondern selbst auch bei den Wirtschaftswissenschaftlern – gemäß dem geschichtlichen Werdegang der Wirtschaft. Die Aushöhlung des Privateigentums scheint normal zu sein. Die Ausgestaltung des Staates zum Labourstaat wird in Kauf genommen

als eine Entwicklung, die sich aus der Koalitionsfreiheit ergibt. Man erkennt hierbei nicht, daß wir im Sog einer falsch verstandenen Konzeption der Tarifautonomie schwimmen.

Die Kritiker der katholischen Soziallehre tragen ihre Meinung selbstverständlich als allgemeingültig vor. Gegenüber dieser sozialetischen Standpunktlosigkeit als allgemeiner Norm hat der Marxismus leichtes Spiel, da er ebenfalls die These von der totalen Auflösung geschichtsmächtiger Ordnungsprinzipien hält, dabei aber einen, jedenfalls in seiner Sicht, festen Standort und damit einen Beurteilungsmaßstab des geschichtlichen Augenblickes besitzt. Der Marxismus erfüllt immerhin das Grundbedürfnis des denkenden Menschen, sich über den Standort, den man gerade in der Weltgeschichte einnimmt, Rechenschaft zu geben.

Die Moraltheologen, die die katholische Soziallehre kritisch als überholte Ideologie zurückweisen, sollten sich klar darüber äußern, ob sie auf der sozialetischen Standpunktlosigkeit beharren oder ob sie den Marxismus als neue katholische Soziallehre verteidigen wollen. Beide Richtungen zeichnen sich heute deutlich ab. Die Vertreter beider Richtungen können verlockende Schlagwörter auf ihr Programm schreiben. Die einen, die mit dem hohen Gut der Freiheit die wertneutrale Pluralität als ihr A und O vertreten, preisen die Mobilität von Kapital und Arbeit, die Leistung als Prinzip der Zurechnung und damit die Effizienz der Wirtschaft. Die marxistisch Orientierten sprechen aus voller Brust von sozialer Gerechtigkeit, von der Beseitigung der Einkommensunterschiede, von der Humanisierung der Arbeit, von Partizipation und Mitbestimmung auf allen Ebenen. Und das macht Eindruck, weil die breite Masse zunächst leben und dann erst frei sein will. Die marxistisch eingestellten Theologen sind zudem dadurch im Vorteil, daß sie die Mängel des Kapitalismus anprangern können, ohne selbst bewiesen zu haben, inwieweit ihr Projekt von der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung über die Idee hinaus ihre empirische Bestätigung finden wird.

II. Die Notwendigkeit einer christlichen Gesellschaftsphilosophie zur Überwindung des Marxismus und des Liberalismus

Dem Christen stellt sich nun die Frage, ob er sich mit einer dieser beiden Positionen abfinden will. Wenn nicht, was er als Alternative anzubieten vermag. Die marxistische Lösung muß wegen ihres wesentlich atheistischen Fundamentes, also schon im Ansatz, abgelehnt werden. Die marxistischen Theologen erwidern allerdings darauf, die Planifikation der Kollektivwirtschaft sei auch ohne Atheismus denkbar. Denkbar, gewiß. Es steht aber zur Frage, ob die in der Transzendenz verankerte und vom Marxismus abgelehnte persönliche Freiheit die unabdingbare wirtschaftliche Absicherung in der kollektiven Planwirtschaft erhält. Gewiß ist

denkbar, daß das in der Planwirtschaft garantierte Einkommen dem einzelnen auf dem Weg des Sparens auch jene Mittel gewährleistet, die er zur Deckung der materiellen Grundlage seiner spirituell und religiös orientierten Lebensführung braucht. Wer aber wird ihm die Produktion dieser materiellen Grundlage zusichern? Nun, man könnte sich vorstellen, daß die Planbehörde auch dieses Bedürfnis einkalkuliert. Und es wäre auch denkbar, daß in der Planbehörde ebenfalls religiös eingestellte Vertreter sitzen. Der Weg über eine, wenn auch noch so demokratisch gewählte Planbehörde verhindert aber die freie Entfaltung jener Wünsche, die in der spirituellen Lebensauffassung ihre Wurzel haben. Die zentrale Planung bedeutet notwendigerweise eine Vermaterialisierung der Nachfrage. Gewiß hat gerade der Kapitalismus zum Teil irrsinnige Konsumwünsche nicht nur begünstigt, sondern sogar quasi kreativ provoziert. Er hat zum Absinken der Konsummoral nicht wenig beigetragen. Dennoch läßt er der kulturell und sittlich-religiös motivierten Nachfrage die notwendige Freiheit. In einer freien Gesellschaft fällt die Aufgabe, die Konsummoral zu heben, nicht der Wirtschaft, sondern der sozialen Ordnung zu. Die Konsumentenbildung und -erziehung gehört bereits in die Anfänge der Schulzeit.

Die zentrale Wirtschaftsplanung, wie sie alle nichtmarktwirtschaftlichen Systeme vorsehen, vermag vielleicht manche sinnwidrige Allokation zu verhindern, sie vermag aber keinesfalls jene Produktion zu stimulieren, die den personal verantworteten Konsumwünschen entspricht. Es gibt andere Instrumente als die zentrale Planung, um einer offensichtlich ungeordneten, menschlich nicht mehr zu verantwortenden Produktion die Aktionsbreite zu begrenzen. Die zentralgelenkte Wirtschaft, wie immer sie sich gestalten mag, ob stufenweise durch die vielfältige kollektive Selbstverwaltung oder unmittelbar durch direkte zentrale Lenkung von oben nach sowjetischem Muster, bedeutet für die sittlich-religiös orientierte Nachfrage stets eine größere Einbuße als die entfesselnde Konsumstimulierung des Kapitalismus.

Andererseits stehen im Raum die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, nach besserer Einkommens- und Vermögensverteilung, nach Humanisierung der Arbeit, auch nach Partizipation und Mitbestimmung. Zu diesen Fragen muß der Christ eine Antwort wissen. Er muß sie irgendwo einordnen können. Mit der *Kant*-schen Doktrin von der Autonomie der Vernunft und dem Gleichgewicht der Freiheiten kommt man an die sozialpolitischen Probleme nicht heran, die gerade dem Christen so naheliegen müssen. Darum kann noch weniger als das marxistische das liberale Denken Ansatzpunkt gesellschaftspolitischer Ordnungsvorstellungen sein. Der Liberalismus hat, wenn man ihn von seinem philosophischen Fundament her sieht, im Gegensatz zum Marxismus überhaupt keine Ordnungsvorstellung. Der Christ muß sich darum in eigener Logik auf einen Beziehungsrahmen besinnen, in

dem die verschiedenen sozialen Probleme einen ihnen angemessenen Standort erhalten. Entscheidend ist also dieser Beziehungsrahmen, die sozialetisch begründete wirtschaftliche Gesamtordnung.

Hier melden sich nun die Zweifler, ob vom katholischen Denken aus ein solches wirtschaftliches Ordnungssystem überhaupt erstellbar ist, nachdem die Kirche in ihren offiziellen sozialen Verlautbarungen sich so unterschiedlich und oft scheinbar widersprüchlich geäußert hat. Was hat man nicht alles mit dem Naturrecht begründen wollen, von der Befürwortung der Leibeigenschaft und feudalistischen Klassengesellschaft bis zur Proklamation der Demokratie, vom Zinsverbot *Benedikts XIV.* bis zur Hochschätzung des Bankwesens bei *Pius XII.*, von den Zensurmaßnahmen *Innozenz' VIII.* bis zur Abschaffung des Index durch das *Motu proprio* vom 7. Dezember 1965 und die entsprechende Erklärung der Glaubenskongregation vom 14. Juni 1966¹ und nicht zu vergessen die Verkündigung der Gewissensfreiheit durch das II. Vatikanische Konzil.

Die Kirche hat niemals eine systematische Sozialethik erstellen wollen. Sie spricht in sozialen Fragen meistens zeitgebunden. Ihre Argumente waren demgemäß auch geistesgeschichtlich bedingt, auch wenn sie Fragen mit Berufung auf das Naturrecht behandelte. Die Natur der Sache ist immer verschieden, wenn man sie konkret sieht. Dennoch durchläuft die menschliche Vernunft in jeder Analyse einen Denkprozeß, in dem sie allgemeine Prinzipien anwendet, die sie im Augenblick nicht zu formulieren vermag, die aber nichtsdestoweniger impliziert sind und auch Realitätswert haben. Diese Prinzipien sind deswegen nicht streng formulierbar, weil sie in ihrer analogen Sinnfülle erst dann verständlich sind, wenn wir alle verschiedenen Umstände, in denen sie ihre konkrete Ausgestaltung und Anwendung finden, erfaßt haben. Das aber wird erst am Ende der Zeiten der Fall sein. Die Prinzipien aber deswegen verwerfen oder sie den soziologischen Hypothesen gleichsetzen, hieße die Struktur unserer Erkenntnis negieren. Wir wären gegenüber jeder Analyse der konkreten Natur der Sache hilflos. Ohne die Analogie des Seins, an der das kirchliche Lehramt um der natürlichen Gotteserkenntnis willen immer festgehalten hat, könnten wir überhaupt nichts erkennen, was dauernden realen Wert hat.

Wir sagen heute – und es sind nicht nur die Naturrechtler, sondern gerade die anderen, darunter auch Sozialisten –, daß der Krieg kein Mittel zum gerechten Frieden sein könne. Wir denken dabei an die zerstörerischen Folgen des Krieges, die in mindestens gleich verderblicher Weise den Angreifer wie den Verteidiger treffen. Früher waren die Völker der Überzeugung, daß es Feigheit sei, sich dem

¹ Vgl. A. F. UTZ – B. VON GALEN (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), zweiter Band, Aachen 1976, 1539.

ungerechten Angreifer nicht mit Waffengewalt zu widersetzen. Und sie hatten nicht weniger recht. Wir und unsere Vorfahren sind und waren überzeugt, daß es sich lohnt und sogar moralisch geboten ist, für den absoluten Wert der Gerechtigkeit sein Leben einzusetzen, allerdings nur um einer Gerechtigkeit willen, die verwirklicht werden kann. Diese Bedingung wird von der konkreten Situation bestimmt. Darum die verschiedenen Wertformulierungen.

Ähnliches ließe sich über das im Zusammenhang mit „*Humanae Vitae*“ ins Feld gezogene Zinsverbot sagen.

Ohne stillschweigende Implikation von solchen analogen Prinzipien wäre es oft unmöglich, Rechtsfälle, vor allem solche des wirtschaftlichen Lebens (Bundesarbeitsgericht) begründbar zu lösen. Was man einer gewissen Richtung der Naturrechtslehre ankreiden mag, ist ihr Eifer, ihre zeitgebundene Formulierung als überzeitlich bewertet zu haben, vor allem nicht normenlogisch genügend unterschieden zu haben zwischen dem, was absolut und was empirisch in den Prinzipien ausgesprochen ist, ein Gedanke, der vor allem für die Frage nach dem Recht auf Eigentum grundlegend ist.

Aber klagen wir diese Eiferer nicht zu selbstsicher an. Das Recht auf Arbeit und das Recht auf Mitbestimmung, das Recht auf Partizipation und damit zusammenhängend die Forderung nach Demokratisierung werden heute in einer Weise formuliert, als ob sie zum Urkodex der Schöpfung gehörten und in den verschiedensten Bereichen in gleicher Weise gelten würden. Wenn eine Zeit mit Naturrechtsformeln um sich geworfen hat, dann ist es die unsrige. Und zwar sind es gerade diejenigen, die das Naturrecht als Philosophie der Leerformeln bekritteln.

III. Die allgemeingültigen Prinzipien der katholischen Soziallehre im Hinblick auf die Wirtschaft

Fragen wir uns also, welche allgemeingültigen Prinzipien die kirchlichen Verlautbarungen im Laufe der Jahrhunderte im Hinblick auf die Bewältigung von sozioökonomischen Problemen ins Feld geführt haben.

Die Würde der Person, ihre freie Selbstbestimmung

Zuallererst ist es die Würde und der innere Wert der Person, die es in jeder Situation zu respektieren gilt. Die Person hat das Recht, im Anblick Gottes ihr Lebensziel und ihren Lebenssinn selbst zu bestimmen. Keine Maßnahme, auch nicht die Absicht, jemanden zum Glauben zu bewegen, kann als Grund angeführt werden, diese Selbstbestimmung zu begrenzen. *Eugen IV.* geißelte in seiner Bulle „*Dudum Nostras*“ vom 13. Januar 1435 die Eroberer der Kanarischen Inseln, weil sie die Ein-

wohner, die, wie er sagte, „in urchristlicher Einfachheit unbekümmert lebten“ mit dem Versprechen der Taufe und der darauf folgenden Freiheit abtransportierten und zu Sklaven machten. Der Papst sah in diesem Verfahren zugleich eine Gefahr für die freie Annahme des Glaubens. Er ermahnt die Eroberer und verlangt von ihnen strengstens, „daß sie innerhalb vierzehn Tagen, gerechnet vom Tag der Veröffentlichung dieses Schreibens, an dem Ort, an dem sie sich befinden, die Einwohner der genannten Insel, die, als sie gefangen genommen wurden, Kanarier genannt wurden, und zwar die Einwohner beiderlei Geschlechts, alle und jeden einzelnen, die sie als Sklaven bei sich behalten haben, unverzüglich in Freiheit setzen. Sie sollen sie als Freie ohne Erpressung oder Erhalt von Geld in Freiheit setzen, andernfalls unterliegen sie nach Ablauf der genannten Zeit ipso facto der Exkommunikation, von der sie, außer in Todesgefahr, nur durch den Apostolischen Stuhl oder vom derzeitigen Erzbischof von Sevilla oder vom (genannten) Bischof Ferdinand losgesprochen werden können, und zwar erst nachdem sie die gefangenen Personen mit ihrer Habe in Freiheit gesetzt und ihnen die Güter gänzlich restituiert haben“².

Die Selbstbestimmung und die in ihr enthaltene Gewissensfreiheit gehören zum Wesenskern der kirchlichen Soziallehre durch alle Jahrhunderte hindurch. Man wird allerdings hier wohl gleich mit dem Hinweis auf die Zensur und die Inquisition kontern. Aber diese Dinge haben sozialpsychologische Gründe, weil man der Überzeugung war, daß der Abfall vom Glauben eine schwer sündhafte Handlung und zugleich ein Vergehen gegen die Grundnormen der Gesellschaftsordnung darstellte. Für die psychologischen Verwicklungen des Glaubensaktes, vor allem des Bekenntnisses zum Glauben, hatte man noch nicht die nötigen Erkenntnisse. Glaubensschwierigkeiten und Glaubenshemmnisse wurden mit Glaubensschwäche in eins gebracht.

In der genannten Selbstbestimmung der Person sind die anderen Prinzipien der katholischen Soziallehre, so vor allem das Subsidiaritätsprinzip und das Recht auf Eigentum grundgelegt. Auch die Forderung nach Mitbestimmung und Partizipation ist darin enthalten. Doch noch nicht in der Weise, wie z. B. das Eigentumsrecht im 19. Jahrhundert von *Leo XIII.*, wie das Subsidiaritätsprinzip von *Pius XI.* in „*Quadragesimo anno*“ 1931, das Mitbestimmungsrecht von *Johannes XXIII.* in „*Mater et Magistra*“ 1961 und vom II. Vatikanischen Konzil in „*Gaudium et Spes*“ 1965 formuliert wurden. Gehen wir im einzelnen auf diese wichtige Entwicklung der katholischen Prinzipienlehre ein.

² Ebda, 401.

Das Subsidiaritätsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip ist ein typisches Beispiel dafür, daß die Kirche ihre Stellungnahme zu sozialen Fragen zwar mit dem Hinweis auf Prinzipien formuliert, jedoch diese Prinzipien nicht systematisch (normenlogisch) ableitet, sondern sie einfach auf den konkreten Fall anwendet. Systematisch wäre es gewesen, wenn *Pius XI.* zunächst eine Definition gegeben hätte, die auf alle Gesellschaftsformen paßt, z. B. auf Familie, Staat, Kirche usw., und dann erst im Anschluß daran die verschiedenen Nuancen aufgezeigt hätte, die für die Anwendung der allgemeinen Definition auf einzelne Gesellschaften zu berücksichtigen sind. Er hatte sich aber in seiner Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ mit der gesellschaftlichen Ordnung im modernen, d. h. im pluralistischen Staat zu beschäftigen. Darum bekam die Formulierung des Subsidiaritätsprinzips diese sehr individualistische Prägung. In der Anwendung auf andere Gesellschaften müssen natürlich die für die staatliche Gemeinschaft gültigen Nuancen herausgenommen und durch andere, der jeweiligen Gesellschaft entsprechende Nuancen ersetzt werden. Dieses unsystematische Vorgehen macht naturnotwendig den Eindruck einer Zickzackbewegung, unter Umständen sogar von These und Antithese.

An sich besagt die Selbstbestimmung der Person noch nichts über die konkrete Ordnung von Person und Autorität. Grundsätzlich ist die Person in das Gemeinwohl eingebunden und untersteht darum auch den Weisungen der das Gemeinwohl verwaltenden Autorität. Diese hat allerdings immer – dies gilt absolut – die Selbstbestimmung der Person, d. h. deren Gewissensfreiheit zu respektieren. Wie aber nun konkret das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von einzelnen und Autorität zu regeln ist, diese Frage ist mit der grundsätzlichen Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts noch nicht gelöst. Der Vater gibt dem Kind kein Selbstbestimmungsrecht, wenn es die Wertordnung der Familie durchbrechen will. Der Staat kann auch nicht zulassen, daß jemand mit der Begründung, sich mit diesem System nicht abfinden zu können, mit nicht verfaßtem Rechtsanspruch, etwa mit Terroraktionen und Revolution, die Systemveränderung anstrebt. Die Selbstbestimmung steht schon grundsätzlich in einem integrativen Ganzen. Daraus ist sie nicht zu lösen, sofern man ebenso grundsätzlich annimmt, daß der Mensch seinem Wesen nach sozial ist. Die Selbstbestimmung steht somit in dem Spannungsverhältnis von Eigenbestimmung und Fremdbestimmung durch die Autorität. Vom Gemeinwohl her gesehen, steht die Frage der Integration der Autorität zu, sofern diese die sittlichen Voraussetzungen des Selbstbestimmungsrechts der Person achtet. Mit dieser Erkenntnis ist man aber noch nicht beim konkreten Fall. Das Problem wäre leicht, und zwar zugunsten der Priorität der Autorität gelöst, wenn diese die Garantie böte, daß sie das Gemeinwohl richtig definiert im Sinn der sittlichen Normen, denen sich die einzelne Person unterzuordnen hat, und ferner,

daß sie der Einzelperson auch den nötigen Schutz zu garantieren imstande wäre, innerhalb der Gesamtordnung die Selbstbestimmung ordnungsgemäß zu realisieren. In der Zeit des *Orbis catholicus* bestand in der Praxis, wenigstens in der Auffassung der damaligen Menschen, keine Schwierigkeit, diese doppelte Bedingung als real anzuerkennen. Die Fürsten waren katholisch. Sie waren mehr oder weniger wirksam dem Oberhaupt der Kirche in sittlichen Dingen unterworfen. In der Monarchie erkannte man die bessere Garantie für die Erhaltung der sittlichen Ordnung und damit auch des sittlichen Selbstbestimmungsrechts des einzelnen, wie die Bulle *Eugens IV.* beweist. Für den Gedanken der Demokratisierung, wie wir sie heute auffassen, und ebenso für das Prinzip der Subsidiarität, gemäß welchem soviel Freiheit gewährt werden soll wie möglich und nur soviel Autorität angewandt werden soll wie notwendig, bestand kein Anlaß. Daraus erklärt sich die Zurückhaltung der Kirche bis zu *Leo XIII.* gegenüber der Demokratie. Erst die Säkularisierung von Moral und Religion mußte daran zweifeln lassen, ob der Staat und mit ihm die staatliche Autorität je in der Lage sein könnten, die tiefsten Anliegen der personalen Selbstbestimmung zu garantieren, oder ob sie überhaupt dazu willens wären. Der Wertpluralismus, zu dem sich der moderne Staat bekennt, muß notwendigerweise seine Autorität begrenzen, so daß nun prinzipiell dem Individuum der Vorrang in der Handlungsordnung zuerkannt werden muß. „Prinzipiell“ heißt hier nun nicht „absolut“ im Sinn des abstrakt gefaßten und in der Natur des Menschen grundgelegten Selbstbestimmungsrechts, sondern im Sinn einer Grundregel praktischer Orientierung. Das Prinzip nimmt hier empirische Gestalt an, aber doch eine solche, die wir als universal gültig anerkennen müssen, genauso wie wir den Wertpluralismus als universale Regel supponieren. Daß es sich um eine pragmatische Regel handelt, läßt sich schon daraus erkennen, daß die Kirche diese Vorrangigkeit der Selbstbestimmung, wie sie in der staatlichen Ordnung gilt und gelten muß, nicht übernehmen kann. Gewiß hat auch im Raum der Kirche das Subsidiaritätsprinzip seine Geltung. Es ist aber hierbei auf eine bedeutende Nuance zu achten. In seiner Ansprache an den zweiten Weltkongreß des Laienapostolates vom 5. Oktober 1957 erklärt *Pius XII.*, die kirchliche Autorität möge „das allgemein gültige Prinzip der Subsidiarität und gegenseitigen Ergänzung anwenden. Man möge den Laien die Aufgaben anvertrauen, die sie ebensogut oder selbst besser als der Priester erfüllen können. Sie sollen in den Grenzen ihrer Funktion und denjenigen, die das Gemeinwohl der Kirche ihnen zieht, frei handeln und ihre Verantwortung auf sich nehmen können“³. Es ist demnach die kirchliche Autorität selbst, die die Einsicht haben soll, die Aufgaben im Sinn der Selbstbestimmung zu verteilen. Obenan steht also die Autorität. Von ihr wird pädagogisches Geschick

³ A. F. UTZ – J. F. GRONER (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Freiburg, Schweiz, III. Band (1961), Nr. 5992.

erwartet, die Menschen im Sinne ihrer Leistungskraft und ihres Leistungswillens einzusetzen.

Im gleichen pädagogischen Sinn gilt das Subsidiaritätsprinzip in der Familie, besonders in der Erziehung. Es sollte doch keinem Vater einfallen, seine Autorität spürbar werden zu lassen, wo das Kind von sich aus die nötige Disposition zur Verwirklichung der sittlichen Normen und des Familiengeistes aufweist.

Im wertpluralistischen Staat sieht aber die Sache ganz anders aus. Der Staat ist nun inkompetent geworden, das Gemeinwohl in seiner ganzen Dimension zu bestimmen. Ihm ist das pädagogische Geschick abzustreiten, zu wissen, wie der einzelne mit seiner Selbstbestimmung sein eigenes Leben sinnvoll zu gestalten und seinen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten imstande ist. Die staatliche Autorität besitzt nicht die Erkenntnispotenz zur konkreten Bestimmung des Gemeinwohls, wie etwa die höchste kirchliche Autorität der Kirche die Erkenntniskraft besitzt, das Gemeinwohl ihrer Gesellschaft zu definieren. Die Priorität des Individuums, d. h. also der Selbstbestimmung der Person ist darum im staatlichen Raum nicht etwa nur die Folge eines pädagogischen Prinzips, sondern der rechtlichen Kompetenzverteilung. Dies will besagen: Grundsätzlich (grundsätzlich im besagten pragmatisch, aber universal gültigen Sinn) steht dem Individuum der Vorrang der Entscheidung zu. Dem Staat obliegt nur noch, die äußeren Rahmenbedingungen zu setzen, unter denen es nicht nur einem einzelnen, sondern allen möglich wird, die personalen Anlagen zu entfalten und ihre materiellen, kulturellen und religiösen Aufgaben in Selbstbestimmung zu verwirklichen. Dies klingt ganz anders, als wenn man an eine irgendwie pädagogische Einsicht appelliert, gemäß welcher der Staat die einzelnen handeln lassen soll. Und selbst in der Schaffung der äußeren Bedingungen für solche Eigentätigkeit ist der Staat begrenzt, da ihm bestimmte Gemeinschaften vorgeordnet sind, so die Familie und die Kirche. In diesem Sinn erklären sich die Worte *Pius' XII.* in der Rundfunkbotschaft vom 24. Dezember 1942: „Die vom Glauben erleuchtete Vernunft weist der Einzelpersonlichkeit und den Einzelgliederungen der Gemeinschaft innerhalb der Gesamtheit einen festen und würdigen Platz an. Sie weiß – um nur das Wichtigste namhaft zu machen –, daß alle Tätigkeit des Staates, politische wie wirtschaftliche, der dauernden Verwirklichung des Gemeinwohls dient, d. h. jenen äußeren Bedingungen, die der Gesamtheit der Staatsbürger notwendig sind zur Entfaltung ihrer Anlagen und Aufgaben, ihres materiellen, kulturellen und religiösen Lebens, soweit hierfür die erstberufenen Kräfte und Betätigungen der Familie und anderer Gliederungen nicht ausreichen und soweit nicht der Heilswille Gottes in der Kirche eine andere umfassende Gemeinschaft zum Dienst an der menschlichen Persönlichkeit und ihren religiösen Zielen bestimmt hat“⁴.

⁴ Ebd., I. Band (2. Aufl. 1954), Nr. 231.

Die Eigeninitiative in der Wirtschaft

Damit ist bereits eine Grundsatzentscheidung für die Wirtschaft gefallen: Die Eigeninitiative des Individuums, nicht nur in der Bestimmung des Konsums, sondern auch und gerade der Produktion. Vervielfältigt man diese von der staatlichen Autorität nicht begutachtete und von ihr nicht bemessene Eigeninitiative des Individuums in eine Vielzahl von Entscheidungsträgern, dann bleibt als Begutachter der Eigenleistung nur die Gesamtheit der Gesellschaftsglieder, die sich im Austausch, d. h. auf dem Markt begegnen. Impliziert ist hierbei auch das Eigentumsrecht einschließlich der Dispositionsgewalt über das Eigentum, weil sonst die Eigeninitiative als Selbstbestimmung im leeren Raum stünde. Schon von hier aus wird ersichtlich, daß das Eigentumsrecht kein absolutes Recht im Sinn einer metaphysisch nachweisbaren Norm sein kann. Es steht auf der gleichen Ebene wie das Subsidiaritätsprinzip im strikten Sinn als ein Recht in einer wertpluralistischen Gesellschaft. Dies ist allerdings nicht die einzige Begründung des Eigentumsrechts. Es gibt noch eine viel tiefer greifende, von der sogleich die Rede sein soll. Immerhin ist zu beachten, daß es nicht nur *einen* Zugang zum Recht auf individuelles Eigentum gibt. Das aus dem Subsidiaritätsprinzip abgeleitete Eigentumsrecht als Ordnungsprinzip der Wirtschaft kann zwar ebenfalls nur ein pragmatisch begründetes Recht sein, hat aber nichtsdestoweniger Allgemeingültigkeit wie die wertpluralistische Gesellschaft selbst.

Das Eigentumsrecht in seiner unmittelbaren Begründung

Die Eigentumslehre steht auf europäischem Boden im Spannungsfeld von zwei Extremen, der liberalen Auffassung, geboren aus dem rationalistischen Naturrecht, als eines originären Rechts des Individuums, und der Negation des Eigentumsrechts durch den Sozialismus als einer Lehre der totalen Integration des Individuums in die Gesellschaft. Den liberalen Gedanken hat wohl *Locke* in der extremsten Weise formuliert, indem er das Eigentumsrecht als das Recht der Person auf Besitz des eigenen Selbst definierte. Den sozialistischen Begriff hat *Marx* am schärfsten zum Ausdruck gebracht, indem er das Eigentum als Diebstahl bezeichnete. Die offiziellen kirchlichen Verlautbarungen bewegen sich zwischen diesen Extremen. In der Formulierung haben sie sich verständlicherweise teilweise der liberalen Formulierung bedient, jedoch mit scharfer Abgrenzung gegen den Liberalismus, indem sie, so vorab *Leo XIII.*, die soziale Belastung des Eigentumsrechts unterstrichen. Die sozialistische Formulierung hat nie Eingang in die kirchlichen Verlautbarungen gefunden. Dagegen wurde ein Grundgedanke des Sozialismus, nämlich die Integration allen Besitzes ins Gemeinwohl, in religiöser Umprägung

berücksichtigt, nämlich die grundsätzliche Ausrichtung aller Güter auf die gesamte Menschheit aufgrund des Schöpferwillens. In neuerer Zeit, namentlich in „*Populorum progressio*“, wird, da die gerechte Verteilung der Erdengüter im Blickfeld steht, mehr dieser zweite, universale Gedanke unterstrichen, wobei naturgemäß der andere, mehr liberale Gesichtspunkt, der *Leo XIII.* im Hinblick auf die Abwehr gegen den Sozialismus vordringlich schien, so stark zurücktrat, daß man glauben möchte, er habe keine Geltung mehr. Seit dem 2. Weltkrieg, vor allem seit die Entwicklungsländer sich mit ihren Ansprüchen melden, hat man wenig Sympathie für die Formulierung *Leo XIII.* gefunden. Tatsächlich macht sie stark den Eindruck liberaler Abhängigkeit. Doktrinär ist *Leo* sicher kein Liberaler. Die grundsätzliche Einordnung der Güterwelt in die gottgewollte Finalität der ganzen Menschheit, von der bei *Leo* die Rede ist, ist sicher nicht liberal.

Allerdings hat die liberale Wirtschaftsauffassung ebenfalls einen religiösen Hintergrund. Nach *Adam Smith* ist die Welt, vorab das Streben des Menschen, von Gott so eingerichtet worden, daß, wenn alle ihr Eigenwohl suchen, die gottgewollte Ordnung zustandekommt. Bei *Leo XIII.* findet sich dieser aus der sensualistischen Sozialethik stammende Gedanke nicht. Er ist Metaphysiker. Er sieht die Finalität in der abstrakten, aber durchaus real gültigen Natur der Güter und des Menschen. Der Mensch hat diese Finalität als Auftrag zur Erfüllung erhalten. Sie ist nicht einfach als Mechanismus in das Streben der Menschen eingebaut worden. Dies hindert natürlich nicht, daß der Mensch im Bemühen um eine Ordnung gewisse natürliche Strebungen als Mechanismen einsetzt, doch immer unter der Voraussetzung, daß er vorher sich über die Verantwortbarkeit Rechenschaft gegeben hat. Als Norm dieser Verantwortbarkeit hat eine, wenn auch nur allgemein und im Sinn kritischer sozialpolitischer Überlegungen formulierte Gemeinwohlkonzeption zu gelten. Trotz der liberalen Einflüsse auf die Formulierung des Eigentumsrechts bei *Leo XIII.* – sie gehen aus von der rationalistischen Naturrechtslehre *Christian Wolffs* und nehmen den Weg über *Luigi Taparelli* – kann man den Verfasser von „*Rerum novarum*“ nicht als liberal abtun. Liberal klingt es zwar, wenn *Leo* sagt, daß der Mensch, das, was er erarbeitet hat, als sein Eigentum betrachten könne. Denn von der Moral, und zwar nicht nur von der Individual-, sondern auch von der Sozialmoral her – im Ursprung sind beide eins – betrachtet, hat der Mensch zunächst an seine Aufgaben zu denken, zu denen ihn Gott berufen und wozu er ihm die Talente geschenkt hat, also nicht an sich, sondern an den Dienst, an die sowohl individuellen wie sozialen Werte, die er mit seinen Talenten und Anstrengungen zu schaffen vermag. Unter diese Norm fällt auch der Gebrauch der materiellen Güter. Darum wird in der gesamten Patristik die Forderung erhoben, die Güter sollten allen Menschen zur Verfügung stehen. Am schärfsten hat dies wohl *Basilius* betont, wenn er die Kette vom augenblicklichen

Eigentumsanspruch eines Individuums verfolgt bis zu dem, der die Güter sich anfänglich angeeignet hat. Er meint von diesem, er habe sein Eigentum aus Diebstahl. Die Urgemeinde von Jerusalem hat aus dieser moralischen Schauweise heraus das Ideal des Kommunismus zu verwirklichen gesucht. Die Scholastik, und zwar als erster *Thomas von Aquin*, hat sich mit dieser Finalität und ihrer möglichen oder unmöglichen direkten Übertragung in die soziale Wirklichkeit näherhin beschäftigt. *Thomas* schließt nun nicht auf die Notwendigkeit kommunistischer Organisation, sondern erklärt einfach negativ, die Güter seien ursprünglich nicht mit dem Eigenrecht gekennzeichnet. Die Kommentatoren haben diesen Sachverhalt im Gegensatz zum „geforderten“ Kommunismus als „negativen“ Kommunismus bezeichnet. Dies will besagen, es sei gemäß der Finalität der Güter nicht ausgemacht, ob man Kommunismus oder Privateigentum einführen soll. Der Mensch muß also, wie *Thomas* sagt, rational überlegen, in welcher Verteilungsform er im Sinn der gottgewollten Finalität die Güterwelt am besten ordnet. Mittels vernünftiger Überlegung muß er im Hinblick auf die sehr verschiedenen Strebungen, die verschiedenen Leistungsimpulse, die verschiedenen Aufgaben individueller wie sozialer Natur zur Schlußfolgerung gelangen, daß einzig die private Eigentumsordnung die Güterwelt ihrem gottgewollten Ziel zuführen kann. *Thomas* benützt hierbei als Medium demonstrationis ein empirisch feststellbares Faktum, dem er universalen Charakter zuschreibt, die Tatsache, daß der Mensch immer und überall das Eigenwohl besser und leichter besorgt, also mit Hilfe der individuell besessenen Güter sicherer und produktiver die Werte schafft, zu denen er berufen ist. Daß diese empirische Erkenntnis universalen Charakter besitzt, ist mit soziologischer Erhebung nicht auszumachen. Es handelt sich um eine empirische Erkenntnis, die jeder mit sich selbst zu machen imstande ist, also um eine Erkenntnis aus unserem Innern. Die moderne Wissenschaftstheorie will allerdings solche Erkenntnisse nicht als universal anerkennen. Es handelt sich aber hierbei um nichts anderes als um unser moralisches Bewußtsein. Warum sollen wir dieses als Beweismittel ausschließen, wo selbst die *Kantsche* Moralphilosophie darauf aufbaut, denn sonst könnte sie nicht behaupten, zur Moral gehöre ein absoluter Imperativ? Auch diese Erkenntnis stammt aus unserem moralischen Bewußtsein. Wie wir bei einem Menschen, wenn wir ihn als rationales Wesen ansprechen wollen, voraussetzen, daß er wie wir im Bereich der theoretischen Erkenntnis annimmt, daß Sein nicht Nicht-Sein sein kann, ebenso setzen wir von einem moralischen Menschen voraus, daß er genau so wie wir anerkenne, daß es eine absolute Pflicht gibt. Jede Philosophie, die nicht einfach individuelle Imagination sein, sondern allgemeingültige Gedanken vortragen will, kommt ohne den ursprünglichen empirischen Ansatz nicht aus. Wenn der Marxismus behauptet, daß das vordringliche Streben nach Eigenwohl eine Folge des Kapitalismus, also der Insti-

tution des Eigentums sei, dann setzt er sich über eine ureigene Eigenschaft des praktischen Bewußtseins des Menschen hinweg. Außerdem ist er auch soziologisch-empirisch, wenigstens bis heute, widerlegt, da in allen kommunistisch organisierten Gesellschaften bis heute der Mensch vom Erststreben nach Eigenwohl nicht abgekommen ist. Das Ideal kommunistischen Denkens ist nur in familiären kleineren Gemeinschaften durchführbar und dort nur mit deutlich spürbarer Hemmung. Dabei spielt die Abwehr gegen die Umwelt eine beachtliche Rolle. Die Kibbuzim sind nur in einer völlig andersgearteten Umwelt verständlich. Der ideale Kommunismus der religiösen Gemeinschaften ist nur begreifbar in einer Gesellschaft, die im falschen Verständnis ihres privaten Besitzes die Mitwelt vergessen hat. Durch die Erbsündelehre wird die empirische Erkenntnis von der Schwerlastigkeit des Strebens nach Eigenwohl zusätzlich unterstützt.

Über die thomistischen Überlegungen hinweg scheint aber *Leo XIII.* einen noch tiefer lotenden Gedanken bei seiner Eigentumslehre zugrunde zu legen. Jeder Mensch hat seine personalen Aufgaben für sich selbst im Hinblick auf seine ewige Berufung und im Hinblick auf seine natürlich-soziale Funktion etwa als Familienvater. Da er in dieser Eigenschaft sich selbst gegenüber verantwortlich ist, muß er auch den Gebrauch der Güter, die er in der Verfolgung seiner Aufgaben benützt, selbst bestimmen können. Darum gehört das, was er erarbeitet, zunächst ihm selbst. Allerdings kann es sich dabei nicht einfach nur um ein Besitzrecht handeln, sondern muß die Pflicht mitgedacht werden, daß dieses Recht eine soziale Funktion zu erfüllen hat. Darum der Hinweis *Leos XIII.* auf die von jeher im christlichen Raum gehaltene Lehre, daß die im Eigenbesitz gehaltenen Güter sozial belastet sind. Doch spielt auch in dieser apriorisch erscheinenden naturrechtlichen Sicht eine empirische Erkenntnis mit: daß nämlich nicht der Staat, sondern der einzelne die sittlichen Aufgaben zu erkennen imstande ist, zu denen er in der Gesellschaft berufen ist. Aber an der Universalität auch dieser empirischen Erkenntnis wird niemand zweifeln können.

Leo XIII. konnte also mit Fug erklären, daß der Mensch von Natur ein Recht auf Eigentum hat, und zwar nicht etwa nur in dem Sinn, daß „alle“ Menschen ein solches Recht besitzen. Mit einer solchen Formulierung des individuellen Eigentumsrechts wäre nichts ausgesagt. Vielmehr handelt es sich nach *Leo* um den einzelnen Menschen unter gewissem Ausschluß des andern, der erklären kann, er habe einen rechtlichen Anspruch auf das von ihm oder seinen Vorfahren Erarbeitete und – wie *Pius XI.* in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ im Hinblick auf die nach „*Rerum novarum*“ entstandene Diskussion über die Arbeit als erstem Erwerbstitel verdeutlichend sagt – von ihm ursprünglich in Besitz Genommene.

Es wäre ein grobes Mißverständnis, wollte man die kirchlichen Verlautbarungen bezüglich des Eigentumsrechts nur im Sinne des freien Konsums verstehen. Gewiß

ist vom Gebrauch der Güter im Hinblick auf die persönliche Bedarfsdeckung die Rede. Es ist aber dabei impliziert, daß der Mensch seine freien Konsumwünsche an die Produzenten weitergibt. In einer arbeitsteiligen Gesellschaft kann dies nur auf dem Markt geschehen. Und Markt gibt es nur auf der Basis von Privateigentum, worauf hier nicht näher einzugehen ist. Die kirchlichen Verlautbarungen haben darum das Eigentum auf Produktivgüter immer in ihre Argumentation eingeschlossen.

Das private Eigentumsrecht ist in ganz eigenem Sinn ein subjektives Recht. Es ist ein subjektives Recht wie ähnlich das Recht auf Existenz ein solches ist. Das Recht auf Existenz ist nicht etwa nur ein vages Recht aller, wobei man noch nicht weiß, ob es sich um ein negativ-kommunistisches Recht handelt, gemäß dem keiner einen bestimmten Anspruch stellen kann, ohne sein Recht in Verhältnis zu setzen mit dem Recht der andern, wie dies z. B. beim Recht auf Arbeit der Fall ist. Das Recht auf Arbeit ist ein Anspruch an eine Wirtschaftspolitik mit Vollbeschäftigung. Der einzelne kann nicht für seine Person einen Arbeitsplatz fordern. Dagegen hat jeder ein Anrecht auf seine Existenz, die er bereits besitzt. In gleicher oder ähnlicher Weise hat jeder ein Anrecht, das von ihm Erarbeitete als sein Eigentum unter Ausschluß des andern zu betrachten. Dies hindert nicht, daß er das Eigentum als soziale Verpflichtung aufzufassen hat, wie überhaupt jeder seine eigene Existenz nicht von der Verflochtenheit mit der Gesellschaft lösen darf.

Der Vollständigkeit halber muß, um ein Mißverständnis abzuriegeln, gesagt werden, daß es an sich kein einziges Menschenrecht ohne soziale Komponente und damit ohne soziale Begrenzung gibt. Nur ist diese Begrenzung jeweils sehr verschieden. Sie ist am geringsten beim Recht auf Existenz, d. h. auf Leben, sie ist bereits stärker beim Recht auf Eigentum. Am stärksten ist sie bei den sonst gemeiniglich aufgezählten sozialen Rechten wie beim bereits erwähnten Recht auf Arbeit, dem Recht auf Bildung usw. Daß selbst ein primitives Recht wie das auf Existenz sozial begrenzt ist, erweist sich z. B. aus dem allgemeinen Werturteil, das in der tragischen Geschichte von *Aldo Moro* gefällt wurde. Um den Staat in seiner Integrität nicht in Gefahr zu bringen, wurden Terroristen nicht gegen *Moro* ausgetauscht.

In erster Linie war der Grund dieser Entscheidung nicht die Eventualität, daß mit der Freigabe von Terroristen anderes Menschenleben in Gefahr gebracht werden könnte. Gegen diese Gefahr hätte das Recht auf Existenz, das *Moro* zustand, unter Umständen nicht zurückgesetzt werden dürfen. Vielmehr war der Gedanke vordringlich, daß durch Verhandlungen mit den Mördern der Staat seine Gegner als rechtliche Partner anerkannt und somit sich selbst in seiner Souveränität gefährdet hätte. Die gleiche Wertabwägung lag der Entscheidung im Fall der Entführung *Schleiers* zugrunde. Als die Familie *Schleiers* sich mit dem Hinweis auf das Recht

auf Leben an das Bundesgericht wandte, erklärte dieses, der Staat müsse hier eine Abwägung der Interessen vornehmen. Man supponierte dabei, daß das Existenzrecht des Staates dem Existenzrecht des einzelnen vorgezogen werden kann.

Von diesen Gedanken her dürfte es nicht übertrieben sein, wenn man sagt, das Privateigentum sei naturrechtlicher Art, insofern die privatrechtliche Ordnung der Güterwelt die einzige ist, die der universal gültigen Forderung entspricht, eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu erstellen, die den Sinn der Güterwelt erfüllt.

Zu dieser Norm zurückzukehren, falls sie bereits durchbrochen worden wäre, ist Pflicht. Die private Eigentumsordnung ist darum nicht etwa nur eine gewöhnliche pragmatische Einrichtung von vorübergehendem Wert. Sie ist ein Wert für die gesamte Gesellschaft, für die ganze Menschheit, für alle Zeiten, gewiß kein Wert in sich, aber immerhin ein Organisationswert, der Garant für die Schaffung persönlicher Werte, ohne die die Gesellschaft keine Kulturgemeinschaft mehr wäre.

Keine Philosophie der Welt hat sich so intensiv und so realistisch mit der Frage der Wirtschaftsordnung befaßt wie die europäische, und keine hat die Bedeutung der privaten Eigentumsordnung so grundsätzlich erkannt wie die europäische. Der Grund hierfür war die hohe Wertschätzung, die man der menschlichen Person zollte, und das bereits zu Zeiten, da man an eine Demokratisierung der Gesellschaft bei weitem noch nicht dachte.

Die Rettung der Person und ihrer eigenen transzendenten Berufung in einer mit vielen Mängeln behafteten und zum Teil sündhaften Welt war das Grundanliegen der europäischen Eigentumsphilosophie. Das hat vorab *Marx* eingesehen, weshalb sein erstes Anliegen war, den Gedanken von der ewigen Berufung des Menschen zu zerstören.

Mit dieser zentralen Bedeutung des Privateigentums im Gesamtbild der Güterordnung ist von selbst die Marktwirtschaft gegeben. Wenn darum die europäische Gesellschaft ihre Produktivität, ihre kulturellen Impulse bewahren will, dann muß sie an der Marktwirtschaft festhalten, besser gesagt, zu ihr zurückkehren, um sie neu zu festigen.

WIRTSCHAFTSETHISCHE ÜBERLEGUNGEN ÜBER LEISTUNG UND VERTEILUNG IM MARXISTISCHEN VERSTÄNDNIS

I. Die Verteilung als Strukturprinzip der Wirtschaft

Die Unterscheidung oder teilweise Trennung von Bedarfsdeckungs- und von Erwerbswirtschaft ist nur auf kurze Sicht möglich. Das heißt, sie ist nur vorläufig. Man kann sie nur vornehmen, wenn man zeitliche Teilstücke in Betracht zieht, indem man den Produktionsprozeß von der zur Bedarfsdeckung notwendigen Verteilung trennt. Unter endgültigem Betracht, d. h. vom Endzweck her gesehen, ist jede Wirtschaft auf den Bedarf ausgerichtet.

Der Bedarf ist aber erst dann eine ökonomische Größe, wenn der Bedürftige die Mittel besitzt, ihn zu decken, d. h. wenn er (in der arbeitsteiligen Wirtschaftsgesellschaft) Kaufkraft hat. Diese hat er aber erst, nachdem er aus dem vorausgegangenen Produktionsprozeß Einkommen bezogen hat. Von der Art der Verteilung, genauer von der Art der Zurechnung des Leistungserfolges an den Leistenden hängt der gesamte Kreislaufzusammenhang ab, und natürlich auch umgekehrt vom Kreislaufzusammenhang der Erfolg des Leistenden. Wenn die Zurechnung der Leistung nicht entspricht, erfolgt auch keine entsprechende Leistung, da es ohne Zwecksetzung keinen Leistungswillen gibt. Die Verteilung gibt also der Wirtschaft die Struktur (strukturelle Verteilung).

Dieser gesamtwirtschaftliche Zusammenhang wird von dem DDR-Wirtschaftstheoretiker *Hans Rößler* mit Nachdruck hervorgehoben: „Nur im Sozialismus können sich Produktion und Befriedigung der Bedürfnisse in Übereinstimmung entwickeln, kann die Verteilung eine solche Verwendung der erzeugten Produkte sichern, daß eine zunehmende Befriedigung der wachsenden Bedürfnisse garantiert und zugleich die Entwicklung von Produktivität und Effektivität der Produktion stimuliert wird. Die für die gesamte sozialistische Gesellschaft bestehenden Wechselbeziehungen zwischen Entwicklung der Produktion, Steigerung der Arbeitsproduktivität sowie Niveau und Dynamik der Bedürfnisbefriedigung werden auch in der Verteilung wirksam. Die Verteilung wiederum fördert die engere Gestaltung dieser Beziehungen. Durch die Verteilung muß der vom Umfang der gesellschaftlichen Arbeit sowie vom Niveau ihrer Produktivität bestimmte Zusammenhang zwischen Arbeit und Verbrauch realisiert werden¹.“

¹ HANS RÖSSLER, Die sozialistischen Distributionsverhältnisse. In: HANS RÖSSLER/HILMAR SCHMIDT/HELMUT SEIDL, Das ökonomische Gesetz der Verteilung nach der Arbeitsleistung, 1978, 12.

An der gerechten Verteilung erkennt man den menschlichen Charakter des Wirtschaftssystems. Der Marxist, dem es in erster Linie um die Humanisierung der Wirtschaft geht, rollt sein gesamtes Ordnungsdenken von diesem Anliegen aus auf. Die gesellschaftliche Arbeit ist sein Ausgangspunkt. Auf das Subjekt, das diese Arbeit geleistet hat, soll aus der Gesellschaft auch der Erfolg zurückfließen. Der Arbeiter soll seinen Bedarf im Hinblick auf die Verwirklichung des Lebenszweckes decken können. Dabei ist impliziert, daß der Arbeiter am produktivsten arbeitet, wenn ihm aus dem Produkt nichts vorenthalten wird, was seiner Arbeit zuzuschreiben ist, d. h. wenn seine Arbeitskraft nicht ausgebeutet wird.

Der Kapitalist denkt im Grunde nicht anders, wenigstens insoweit er seinem Wirtschaftssystem konform denkt und nicht Situationen ausnutzt, die durch externe Wirkursachen geschaffen worden sind, d. h. die nicht im System der Konkurrenz der Leistungen verbleiben. Auch nach ihm soll grundsätzlich jeder aus dem Sozialprodukt erhalten, was er als verobjektivierte Leistung hineingearbeitet hat. Der Unterschied besteht im Berechnungsmaßstab und in der Art und Weise, wie dieser Maßstab gefunden wird. Entscheidend ist für beide, daß niemand ausgebeutet wird. Wie ist aber dies zu bewerkstelligen? Der Marxist glaubt, die Arbeit direkt bewerten zu können. Der Kapitalist mißtraut diesem Optimismus, er nimmt den Weg über den Markt.

II. Die Arbeitswertlehre

Marx geht von der Vorstellung einer Welt ohne Eigentümer aus. Der Mensch ist darin ein bedürftiges Wesen, das seine Bedürfnisse mittels der Arbeit zu befriedigen sucht. Bei dieser Arbeit mag er sich irgendwelche Produktionsmittel schaffen, einen Hammer, ein Netz usw. Diese Produktionsmittel verdanken ihre wertmäßig erfaßbare Produktivität nur der Arbeit. Als Naturgüter sind sie rein physisch produktiv, haben vom Standpunkt der Bewertung aus keine Produktivität. Ein Naturvorgang ist kein wirtschaftlicher Wert, auch wenn er nützlich, angenehm, praktisch usw. sein mag. Wer einem Mitmenschen etwas von ihm selbst Produziertes zum Tausch anbietet, kann daher nur seine Arbeit berechnen, nicht aber das Naturgut. Zwar produziert auch das Naturgut physisch etwas im Produkt der Arbeit, es kann aber keinen Wert schaffen. In dieser Weise ist *P. M. Sweezy* zu verstehen: „Es stimmt natürlich, daß man Material und Maschinen als physisch produktiv bezeichnen kann, in dem Sinne, daß die Arbeitskraft mit ihnen zusammen ein größeres Produkt liefert als ohne sie, aber physische Produktivität in diesem Sinne darf unter keinen Umständen mit Wertproduktivität verwechselt werden. Vom Wertstandpunkt aus gibt es keinen Grund anzunehmen, daß Material oder

Maschinen letzten Endes mehr zuführen können, als sie selbst enthalten².“ Der Kapitalist, der die physische Produktivität des Kapitals als seine eigene ansieht, da er sich als Eigentümer des Kapitals betrachtet, kauft gemäß dem Marxismus Arbeitskraft, die er mit einer Lohnsumme berechnet, die dem Wert der Subsistenzmittel des Arbeiters entspricht. Nach beispielsweise einer Arbeit von fünf Stunden entsteht ein Produkt, dessen ganzer Wert der Wert von fünf Arbeitsstunden ist. Wenn nun der Arbeiter zum gleichen Lohn sechs Stunden arbeitet, dann fällt das Produkt dieser zusätzlichen Stunde dem Kapitalgeber zu. Das heißt, es entsteht ein Mehrwert zugunsten des Kapitalgebers. Hätte der Arbeiter den Vertrag für die zur Erstellung des Produktes „notwendige“ Arbeit abgeschlossen und würde der Kapitalgeber das Produkt zum Wert der dazu notwendig gewordenen Arbeit (unter Berechnung der Amortisation des Kapitals und seiner eigenen Arbeitsleistung, die aber nichts mit dem Titel des Eigentümers zu tun haben dürfte) verkaufen, dann entstünde kein Mehrwert. Das wäre der Gleichgewichtspreis: Preis gleich Kosten. Es gäbe keine Arbeit für Mehrwert, sondern nur „notwendige“ Arbeit.

Auf diese Weise gelingt es dem Marxismus, den Wert des Produktes qualitativ zu bestimmen, nach einem echt menschlichen Wert, eben der Arbeit. Diese Arbeit ist aber so lange noch ein abstrakter Begriff, als sie nicht quantifizierbar ist. Wenn die konkrete Leistung abgegolten werden soll, muß sie quantifizierbar sein. Wie soll dies geschehen, da die einzelnen Arbeitsleistungen qualitativ sehr verschieden sind? Um eine kompliziertere Arbeit von einer durchschnittlichen, „einfachen“ Arbeit unterscheiden und beide miteinander in Vergleich setzen zu können, wird die kompliziertere Arbeit in die Summe einfacher Arbeiten gebracht. Um eine einfache Arbeit zu taxieren, wird die Arbeitszeit eingesetzt, die unter den bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen zu einer bestimmten Fertigung notwendig ist. Sie heißt darum „gesellschaftlich notwendige Arbeit“. Die „gesellschaftlich notwendige Arbeit“ hat ihren Namen nicht deswegen, weil sie für die Bedarfsdeckung der Gesellschaft notwendig wäre, sondern insofern sie vom Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Arbeitsbedingungen aus gesehen einen gesellschaftlich legitimierten Durchschnittswert darstellt³.

III. Die ethische Beurteilung der Arbeitswertlehre

Sehen wir einmal ab vom Problem, ob die Quantifizierung des Arbeitswertes über den Begriff der einfachen Arbeit eine genügende Handhabe gibt, um die verschiedenen Leistungen entsprechend zu bewerten. Verbleiben wir einzig bei der

² PAUL M. SWEETZ, Theorie der kapitalistischen Entwicklung, 1974, 80.

³ Vgl. PAUL M. SWEETZ, a. a. O. 58. Siehe auch: KARL KÜHNE, Ökonomie und Marxismus, Bd. 1, 1972, 162ff.

These, daß nur Arbeitsleistungen unter die Bewertung fallen. Ist diese Art der Bewertung des Produktes ethisch haltbar oder nicht?

Es ist durchaus legitim, sich eine Wirtschaft ohne Privateigentum vorzustellen. Diese Ausgangsbasis ist sogar ethisch die einzig richtige. Kein Mensch hat die Welt geschaffen. Sie gehört mit ihren Naturschätzen der gesamten Menschheit. Wir sind uns z. B. darin einig, daß wir das wirtschaftliche Wachstum nicht unter jeder Bedingung anstreben dürfen, sondern zugleich an die kommenden Generationen denken müssen.

Ein Arbeitsprodukt nach dem Bedarf dessen zu bewerten, mit dem man einen Tausch aushandelt, setzt bereits die Eigentumsordnung voraus. Ein Gut nur nach dem Bedarf des Mitmenschen zu bewerten, kann prinzipiell nicht die Urformel der Güterbewertung sein. Sonst könnte man einem Menschen, der alles hat, nur kein Brot, alles für ein Brot abnehmen.

Marx geht in seiner Analyse auf den seiner Meinung nach originären Zustand zurück, in dem die Menschen im Tausch von Waren ihre Arbeit austauschten. Alle anderen Bewertungsmaßstäbe seien geschichtlich geworden und im Sinn der originären Bewertung zu beurteilen. Nur auf diese Weise sei es möglich, über den eigenen geschichtlich gewordenen Zustand hinweg einen universal gültigen Maßstab zu finden. Weil die Kapitalisten nur von ihrer Markt- und Warenwirtschaft aus die wirtschaftliche Entwicklung zu beurteilen verständen, bewiesen sie ihre unhistorische Einstellung. Da sie ihren Standpunkt als den allgemeingültigen betrachten, werde ihre Theorie zur Ideologie.

Alle diese Gedanken finden beim Ethiker Verständnis, allerdings nur im Sinn einer der Praxis noch weit vorausliegenden Bewertung und zudem nur unter der Bedingung, daß der Begriff der Arbeit nicht mit jenem der primitiven Arbeit identifiziert wird, der „originär“ vor aller vielfältigen Arbeitsteilung im einfachen Austausch von lebensnotwendigen Produkten als Bewertungsgrundlage galt. In einer primitiven Gesellschaft, in der es allgemein nur um die wichtigsten Bedarfs-güter geht und in der alle sich auf dem mehr oder weniger gleichen Versorgungsniveau befinden, mag die Bewertung nach gesellschaftlich notwendiger Arbeit korrekt sein.

Will man die marxistischen Gedanken in eine allgemeinethisch haltbare Formel bringen, dann ist es diese: Demgegenüber, der sich redlich bemüht, gemäß seinen Möglichkeiten zu arbeiten, ist die Gesellschaft verpflichtet, für diese Arbeit einen Lohn zu zahlen, der dem Durchschnittsverdienst entspricht, wenngleich sein Arbeitsprodukt gemäß Bemessung nach dem Gebrauchswert einen geringeren Wert darstellen würde. Wir verwirklichen in unserer Wirtschaftsgesellschaft dieses Prinzip in der Kombination von Lohn („ökonomischer Lohn“) und sozialer Umverteilung („sozialer Lohn“). Allerdings ist zu beachten, daß wir im Vergleich

zu *Marx* das Objekt unserer Bewertung gewechselt haben. *Marx* bewertet das Objekt der Arbeit, nämlich das Produkt, und erklärt, daß sein Wert nur die darin enthaltene Arbeit sei, somit jeder andere Gesichtspunkt, vor allem der Gebrauchswert, aus der Bewertung ausscheide. Der Ethiker spricht in der ersten und obersten Bewertung, in der er noch von einem bestimmten Wirtschaftssystem, also auch vom Eigentum absieht, viel menschlicher, weil er den Arbeitswert nicht in das Produkt verlagert, sondern ihn bereits im arbeitenden Menschen erfaßt. Die Tatsache, daß ein Mensch gearbeitet hat, um mitzuwirken an der allgemeinen Versorgung, genügt, um die Gesellschaft zu verpflichten, seine Leistung mit jeder anderen gleichzusetzen, wobei dann noch offenbleibt, ob in die Bewertung des *Produkts* auch noch andere Bewertungsmaßstäbe eingreifen (z. B. der Gebrauchswert), die rückwirkend eine Verschiedenheit in der Arbeitsbewertung zur Folge haben.

Marx will natürlich das Leistungsprinzip nicht lahmlegen. Darum muß er die Arbeitseinheiten im Produkt sehen. Die Arbeit muß in irgendeiner Weise sichtbar und meßbar sein. Nur so kommt man zu einer Abwägung verschiedener Leistungen. Auch damit geht der Ethiker einig. Allerdings ist für ihn diese Bewertung bereits der zweite, nach dem soeben genannten ersten, Schritt. Und erst hier stellt sich für ihn die Frage, wie man die im Produkt verwirklichte Arbeit bemessen kann. Die marxistische Formel ist eine Möglichkeit unter vielen. Es erhebt sich aber die Frage, ob es mit ihr gelingt, dem Prinzip gerecht zu werden, wonach jedem das Quantum Arbeit vergolten werden soll, das er in das Produkt eingegeben hat. Mit anderen Worten: reicht die *Marxsche* Analyse des Produkts aus, um zu bestimmen, was jedem Mitarbeiter am Produkt zusteht? Diese Frage ist nun keine ethische, sondern im Grunde eine empirische.

*IV. Die Frage der Quantifizierung sämtlicher
Arbeitsleistungen, die im Produkt verwirklicht sind,
und die marxistische Lösung des Problems*

*Helmar Nahr*⁴ hat die *Marxsche* Analyse einer sorgfältigen Überprüfung unterzogen. Den Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ ersetzt er durch den Begriff der „produktiven Arbeit“; er stellt also auf die Produktivität der Arbeit ab. Dabei behält er zunächst die Vorstellung einer Wirtschaft ohne Privateigentum bei und setzt ebenfalls voraus, daß es nur „Naturgüter“ und „Arbeit“ gibt, die „Arbeit“ in diesem Fall nun als „produktive Arbeit“ verstanden. Damit hat er sich bereits in einem beachtlichen Schritt von der *Marxschen* Konzeption entfernt. Denn der *Marxsche* Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ enthält ein Moment,

⁴ HELMAR NAHR, Mehrwert heute, Leistung und Verteilung in der Industriegesellschaft, 1977, 204.

das vom Produkt ablenkt in einen mit dem Produkt nicht unmittelbar verbundenen Bewertungsmaßstab. Es zeigt sich damit, daß es *Marx* doch nicht ganz gelungen ist, die Arbeit im Produkt selbst zu sehen. Ob dieser gedankliche Umweg ein Versehen ist oder wesentlich zur *Marx*schen Konzeption gehört, soll später erörtert werden.

Die *Marx*sche Analyse setzt voraus, daß die Relation von Produkt und Arbeit bereits erschöpfend erfaßt ist durch die Relation des Produkts zu den unmittelbar an der Produktion Tätigen. *Nabr* stellt aber fest, daß in der arbeitsteiligen Wirtschaft außer der unmittelbaren Arbeit („Produktionsarbeit“) noch die „struktur-erhaltende Arbeit“ und die „strukturgestaltende Arbeit“ produktiv sind.

Eine Maschine muß repariert und schließlich ausgeschieden und durch eine andere ersetzt werden. Reparatur und Neubau sollen die maschinelle Ausstattung auf dem einmal erreichten Stand halten, sie sind somit strukturerhaltende Arbeiten. Diese Art der strukturerhaltenden Arbeit kann man, wie *Nabr* ausführt, noch in den Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ einbauen, d. h. man kann sie noch dem Produkt zuschlagen. Das gleiche könnte man von der Ausbildung und den Ersatzinvestitionen sagen. Sie sind der Wertlehre nicht unbekannt. Auch die betriebliche Einarbeitungszeit, obwohl *Marx* sie nicht kennt, könnte man noch dem Produkt zurechnen. „Schulung, Ausbildung und Einarbeitung sowie einwandfrei funktionierende Produktionsmaschinen setzen den unmittelbaren Produzenten instand, an seinem Arbeitsplatz rationelle Arbeit zu leisten. Ein Industrieprodukt entsteht jedoch nicht an einem einzigen Arbeitsplatz, sondern erst durch das Zusammenwirken mehrerer oder vieler Arbeiter. Deren Zusammenarbeit muß organisiert werden⁵.“ Diese Organisationsarbeit, der *Nabr* den Namen „struktur-erhaltende Organisations-Arbeit“ gibt, kann dem Produkt nicht mehr zugeschlagen werden, weil sie nicht quantifizierbar ist im Hinblick auf ein bestimmtes Produkt, von den weiteren, der Produktion folgenden Arbeiten wie Vertrieb usw. ganz zu schweigen. Auch sie müßten in einer ganzheitlichen Sicht des Produkts in Rechnung gezogen werden, allerdings nicht im einzelnen Produkt, sondern im Ausstoß des ganzen Unternehmens. Aber das bedeutet bereits eine beachtliche Entfernung von der eigentlich *Marx*schen Konzeption der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“. Tatsächlich wird in den sozialistischen Ländern der Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ auf den gesamten Ausstoß bezogen. Man könnte darum auch noch die von *Nabr* erwähnte „struktur-erhaltende Organisations-Arbeit“ mit zur „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ rechnen.

Anders verhält es sich aber mit der „strukturgestaltenden Arbeit“. „Die struktur-gestaltende Arbeit dient der Änderung der Struktur des Produktionsprozesses zum Zweck der Erhöhung der Arbeitsproduktivität⁶.“ Hier geht es um die nötigen

⁵ HELMAR NAHR, a. a. O. 160.

⁶ HELMAR NAHR, a. a. O. 144.

Informationen über die Möglichkeiten der Verbesserung der Arbeitsorganisation, des Vertriebes, der kaufmännischen und technischen Zusammenarbeit, der Organisation des Warenvertriebs usw. Die Quantifizierung der strukturgestaltenden Arbeit ist völlig unmöglich. Und doch muß auch sie berechnet werden. Da sie überbetriebliche, Branchen- und sogar nationale Dimensionen hat, kann man sie nur in einer volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung erfassen. Das heißt, der Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ hat sich vollends vom arbeitenden Individuum entfernt und ist nur noch bestimmbar durch diejenigen, die das Produkt der Gesamtwirtschaft planen.

Der Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit“ erhält nun auf einmal einen zusätzlichen Sinn: er bezeichnet nicht mehr nur den allgemeinen Durchschnittswert der Arbeit eines einzelnen, sondern schließt zugleich die Bedingung ein, daß diese Arbeit ein Teil der gesamten Arbeit ist, die zur Deckung des gesamtgesellschaftlichen Bedarfs notwendig ist. Damit mündet der Begriff, der ursprünglich ein Maß für eine Arbeitseinheit sein sollte, in einen Zweckbegriff ein: nützlich für die Gesamtgesellschaft, und zwar im Sinn eines Gesamtplanes.

Daß dieser Gedankengang stimmt, beweist der DDR-Volkswirtschaftler *Hilmar Schmidt*: „Die Arbeit der Werktätigen ist unmittelbar Bestandteil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit. Sie existiert zugleich als Teil der Arbeit eines Betriebskollektivs, ist also betriebsindividuell verausgabte Arbeit. Das bedeutet, das Verhältnis zwischen der sozialistischen Gesellschaft und dem einzelnen Werktätigen ist auf der Grundlage der Vereinigung der Betriebe zu einem organischen Ganzen ein reales ökonomisches Verhältnis, das infolge der gesellschaftlichen Aneignung des geschaffenen Produkts direkt und indirekt, vermittelt durch den Betrieb, durch das Produktionskollektiv, auftritt. Auch beim sozialistischen Arbeitslohn wird dieses Verhältnis in doppelter Hinsicht wirksam. In seinem sozialökonomischen Charakter unterscheidet sich das durch den Betrieb vermittelte und daher indirekte Verhältnis nicht von der direkten ökonomischen Beziehung zwischen dem einzelnen Werktätigen und der Gesellschaft. Es resultiert aus dem arbeitsteiligen Realisierungsprozeß des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln und der Tatsache, daß jeder Produzent unmittelbar als Mitglied eines Kollektivs auftritt und innerhalb des Betriebskollektivs seine Eigentümerfunktion verwirklicht⁷.“

Das sozialistische System der Zurechnung der im Produkt verkörperten Leistung ist nur verständlich auf der Grundlage der Verstaatlichung sämtlicher Produktionsmittel und der Identifizierung der Arbeitsbewertung, die der einzelne für sich in Anspruch nehmen möchte, mit der, die aus dem Plan stammt.

⁷ HILMAR SCHMIDT, Der Arbeitslohn und die Prämie im Sozialismus. In: HANS RÖSSLER/HILMAR SCHMIDT/HELMUT SEIDL, a. a. O. 50.

Außerdem ist wesentliche Voraussetzung dieser Art der Distribution des wirtschaftlichen Produkts die geplante Distribution der Arbeitskräfte. „Ehe die Distribution der Produkte ist, ist sie 1. Distribution der Produktionsmittel, und 2., was eine weitere Bestimmung desselben Verhältnisses ist, Distribution der Mitglieder der Gesellschaft unter die verschiedenen Arten der Produktion (Subsumtion der Individuen unter bestimmte Produktionsverhältnisse). Die Distribution der Produkte ist offenbar nur Resultat dieser Distribution, die innerhalb des Produktionsprozesses einbegriffen ist und die Gliederung der Produktion bestimmt⁸.“

V. Das leistungsstimulierende Interesse im sozialistischen System der Verteilung

Der wesentliche Bezug jeglicher Einzelarbeit auf die gesellschaftliche Produktion ist der Grund dafür, daß das Motiv der Arbeit immer nur eines sein kann, das gesellschaftliche Interesse, in dem das persönliche Interesse enthalten ist. Diese Identität von Gesellschaftlichem und Individuellem im Motiv setzt eine bestimmte Bewußtseinslage voraus: „Um diese Interessenübereinstimmung als entscheidende Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung im Sozialismus immer vollständiger zu nutzen, muß beachtet werden, daß sich die Menschen ihrer persönlichen Interessen im Alltagsleben bewußt werden, sie sich gewissermaßen als etwas Gegebenes darstellen. Anders jedoch die gesellschaftlichen Interessen. Ihre Erkenntnis erfordert eine bestimmte Verallgemeinerung der Erscheinungen der Wirklichkeit, das Eindringen in ihre Wesenszüge, die Ausdruck der objektiven Bedürfnisse der Entwicklung der gesamten Gesellschaft, Verkörperung des höchsten Kriteriums des gesellschaftlichen Fortschritts sind. (Siehe *W. I. Lenin*: Das Agrarprogramm der Sozialdemokratie in der ersten russischen Revolution von 1905 bis 1907, in: Werke, Bd. 13, S. 240). Weil sich die gesellschaftlichen Interessen nicht im Selbstlauf verwirklichen und ihre Realisierung stets die Einheit von Objektivem und Subjektivem darstellt, müssen sich die Menschen ihrer auch bewußt werden, um ihnen entsprechend zu handeln, denn alles, ‚was die Menschen in Bewegung setzt, muß durch ihren Kopf hindurch‘. (Siehe *Friedrich Engels*: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 21, S. 298). Das verdeutlichen auch die gesetzmäßig wachsenden Anforderungen an den Erkenntnisstand und das Bewußtsein der Werktätigen bei der weiteren Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft⁹.“

⁸ K. MARX, Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie. MEW, Bd. 13, 628.

⁹ HILMAR SCHMIDT, a. a. O. 56f.

Hinter dieser Motivierung und Bewußtseinsbildung steht naturgemäß das dem gesamten Gesellschafts- und Wirtschaftsdenken zugrundeliegende Menschenbild. Danach ist jegliches Handlungsmotiv nur legitimiert und entspricht auch nur der Wirklichkeit des Menschen, wenn sich in ihm individuelles und gesellschaftliches Interesse identifizieren. Es ist demnach ausgeschlossen, daß das gesellschaftliche Interesse durch das persönliche Interesse vermittelt (mediatisiert) wird. Der Mensch ist darum nicht ein personales Wesen, das in gesellschaftlicher Beziehung steht; er ist vielmehr als Person gesellschaftliches Wesen.

Man kann den Gedanken nicht rundweg negieren. Der Mensch ist tatsächlich nicht geteilt in einen individuellen oder persönlichen und einen gesellschaftlichen Teil. Er ist in seinem Wesen sozial. Die entscheidende Frage ist aber: ist diese soziale Natur ein Auftrag an die Freiheit, die nicht gesellschaftlich begründet, sondern in einer vorgesellschaftlichen, nämlich transzendenten Welt verwurzelt ist, oder ist der Mensch aufgrund seiner Natur mit seiner Freiheit in den durch die wirtschaftliche Entwicklung bestimmten Geschichtsprozeß hineinverwoben, so daß ihm nur die Entscheidung für die kollektivistische Verwirklichung der Sozialnatur offen bleibt? In letzter Analyse ist die Frage der Verteilung eine Weltanschauungsfrage.

VI. Die Alternative zum sozialistischen Verteilungsprinzip

Es wäre verfehlt, das Alternativprogramm der Verteilung unmittelbar mit dem privaten Eigentum zu beginnen. *H. Nabr* ist mit Recht in der Erstellung eines Alternativmodells vom *Marx*schen Gedanken ausgegangen, daß im Produkt nur Arbeit als Wert erscheint. Wenn man die „gesellschaftlich notwendige Arbeit“, die sich im Produkt verwirklicht, entsprechend dem vielfältig arbeitsteiligen Produktionsprozeß durch den Begriff der „produktiven Arbeit“ erweitert und zugleich auch die strukturerhaltende und strukturgestaltende Arbeit einbezieht, dann hat man eine nahezu unendliche Reihe von Produzenten vor sich, so daß der unmittelbar Produzierende überhaupt nur produzieren, also seine Arbeitskraft in den Wert des Produkts umsetzen kann, wenn ihm die entsprechenden Vorleistungen geboten werden. Bei dieser Sachlage stellt sich die Frage, von welchem Interesse die Produzenten dieser ganzen Kette motiviert sein müssen, wenn sie nicht einfach einem Plan gehorchen, sondern in Freiheit ihre Leistung erbringen. Unter dieser Voraussetzung kann man naturgemäß nur das individuelle Interesse als Motiv einsetzen. Am Schluß der Kette muß darum ebenfalls ein Produzent stehen, der ganz individuell interessiert ist und als in dieser Weise Interessierter über die Produktionsmittel verfügt. Das kann aber nur der Eigentümer der Produktionsmittel sein. „Das allgemeine Problem jeder arbeitsteiligen Wirtschaft, sei sie marktwirtschaftlich

oder staatswirtschaftlich organisiert, besteht darin, in innerbetriebliche und überbetriebliche Zusammenarbeit der unmittelbaren Produzenten, den innerbetrieblichen und überbetrieblichen Austausch der Produkte sowie den Warenaustausch zwischen Betrieben und Haushalten zweckmäßig zu organisieren und zu lenken. Dies ist, ganz allgemein gesprochen, die Aufgabe der mittelbaren Produzenten. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, daß das Privateigentum an den Produktionsmitteln auf begrenztem Bereich eine unmittelbare ‚Rückkopplung‘ zwischen der Arbeit des mittelbaren Produzenten und deren Wirkung herstellt: Die Arbeit des mittelbaren Produzenten beeinflusst die Produktivität des unmittelbaren Produzenten, damit die Mehrwertrate, damit das – aus dem Produktionsmitteleigentum fließende – Einkommen des mittelbaren Produzenten. Für diesen heißt das, daß die produktivitätssteigernde Wirkung seiner Tätigkeit in seinem eigenen Interesse liegt. Durch dieses Interesse ist er sein eigener, wirksamster Kontrolleur. Auf diese Weise bewirkt das Privateigentum an den Produktionsmitteln eine im einzelnen sehr wirksame, zweckmäßige und schnell reagierende Steuerung des Produktionsablaufes. Entscheidende Voraussetzung für dieses Ergebnis ist allerdings, daß die Mehrwertrate, und damit der Profit, tatsächlich Ausdruck der Produktivität ist. Dies wiederum setzt voraus, daß Leistungswettbewerb besteht¹⁰ .“

Die zweckmäßig und schnell reagierende Steuerung des Produktionsablaufs ist naturgemäß im Eigenunternehmer, in dem der Produktionsmittelbesitzer den gesamten Produktionsprozeß verfolgt, am offensichtlichsten. Dort, wo der direkte Bezug zwischen der unmittelbaren Produktion zum Produktionsmittelbesitzer stark unterbrochen ist, können verschiedene Verhinderungskapazitäten die Produktivität blockieren. Das hat zunächst mit dem Institut der Kapitalgesellschaften nichts zu tun. Ganz allgemein gilt, daß bei serieller Arbeitsteilung (im Gegensatz zu paralleler Arbeitsteilung) ein Produzent die Tätigkeit des anderen beeinflussen kann, indem z. B. ein Zulieferer seinem nächsten Produzenten die Lieferung aus irgendeinem Grund versagt. „Bei serieller Arbeitsteilung liegt es in der Macht des einzelnen Produzenten, nicht nur seine eigene Arbeit, sondern auch die Arbeit eines oder mehrerer anderer Produzenten zu blockieren. Seine ‚Verhinderungskapazität‘ ist größer als sein Produktionsbeitrag¹¹.“ Je differenzierter die Arbeitsteilung ist, um so größer wird der Unterschied zwischen Produktionsbeitrag und Verhinderungskapazität. Daraus erklärt sich übrigens auch, worauf *H. Nahr* eigens hinweist, die enorme Wirkung des Schwerpunktstreiks. Die Verhinderungskapazität der verschiedenen am Produktionsprozeß Beteiligten kann nur klein gehalten werden durch eine Konkurrenz, die ebenso vielfältig ist wie

¹⁰ HELMAR NAHR, a. a. O. 214.

¹¹ HELMAR NAHR, a. a. O. 215.

die Arbeitsteilung selbst. Dabei muß zugleich vorausgesetzt werden, daß diese ausgeglichene Konkurrenz sich auch in der Chancengleichheit von Gewerkschaften und Unternehmern manifestiert.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, wird die Arbeit bewertet entsprechend dem auf dem Markt gehandelten Gebrauchswert der Ware. Diese Mediatisierung ist unvermeidlich. Und sie ist nicht nur unvermeidlich in der differenzierten Arbeitsteilung der Großindustrie. Sie war bereits dort impliziert, wo die Menschen im „originären“ Zustand des Tausches von Nachbar zu Nachbar lebten. Kein Mensch hätte sein eigenes Produkt bei seinem Nachbarn eintauschen können, wenn dieser nicht einen Gebrauchswert in der Ware gesehen hätte. Auf der Grundlage des gleichen Gebrauchswertes für beide konnten sie den Wert quantifizieren entsprechend der im Produkt investierten Arbeit. Die Bewertung der Ware nach Arbeit setzt also, wie schon gesagt, ein gleiches gesellschaftliches und wirtschaftliches Niveau der Tauschpartner voraus. In der marxistischen Denkweise ist diese Gleichheit garantiert durch die Tatsache, daß alles Produzieren zunächst einen gesellschaftlichen Gebrauchswert schafft, der erst in der Folge als Gebrauchswert des einzelnen betrachtet werden kann. Was in der Industriegesellschaft hinzukommt, ist die nicht mehr überschaubare Vielfalt von Arbeitsleistungen, seien sie intellektueller oder manueller Art in ein und demselben Produkt, so daß jeder Gedanke an eine Bewertung des Produkts in seinem Endstadium überhaupt nur noch über den Gebrauchswert vorgenommen werden kann. Die einzelnen an der Produktion mittelbar oder unmittelbar Beteiligten handeln die Bewertung ihrer Leistung im System der Konkurrenz aus.

Der Grund, warum dieser Weg der Konkurrenz gewählt werden muß, ist, wie aus dem Gesagten ersichtlich, die Tatsache, daß nur auf diese Weise Hochleistung der verschiedenen Produzenten erwartet werden kann. Denn grundsätzlich sollen nur echte Leistungen honoriert werden, ein Prinzip, das auch von den Marxisten anerkannt wird. Der Marxist glaubt aber, daß durch Bewußtseinsbildung, die durch Erziehung und Schulung bewerkstelligt werden soll, der Leistungsstimulus für das Gemeinwohl ebenso kräftig werden könne wie der, der aus dem individuellen Interesse stammt. Auch hier greift *Marx* auf das „originäre“ Bewußtsein und das „originäre“ Verhalten der Menschen zurück.

Die These von der notwendigen Mediatisierung der Bewertung der Arbeit durch den Markt fußt auf dem Gedanken, daß der Mensch eher für sich selbst als das Gemeinwohl arbeitet, darum in sich den Stimulus des Erwerbs und der Aneignung trägt. Wer hat nun recht? Läßt sich der Mensch, wie er sich – mit Ausnahme weniger Idealisten, und zwar nur solcher, die in kleineren Kommunen leben – allgemein verhält, im Sinn des marxistischen Optimismus umschulen? Diese Frage ist empirisch nicht zu beantworten. Bis heute ist diese Umschulung offenbar nicht

gelingen. Die kommunitäre Verhaltensweise war, wo sie dem Ordnungssystem zugrundeliegt, bis heute nur mit Zwang zu stimulieren.

*VII. Die ethische Beurteilung
der Bewertung der Leistung durch den Markt¹²*

Es kann sich, wenn wir von der ethischen Beurteilung sprechen, hier nur um die wirtschaftliche Leistung handeln. Ausgeklammert sind also alle nicht-wirtschaftlichen Leistungen, wozu vor allem die kulturellen gehören. Diese können übrigens auch nicht nach der Arbeitswertlehre bewertet werden. Die Frage nach der ethischen Rechtfertigung der Bewertung der Leistung durch die Konkurrenz setzt bei der anthropologischen Voraussetzung der Marktwirtschaft an, nämlich bei der Grundannahme, daß der Mensch in erster Linie sein individuelles Glück sucht, dieses also nicht einzig als Partizipation am Gesamtglück begreift.

Befragt man phänomenologisch das menschliche Wertbewußtsein, so erfährt man, daß im Grunde alle Menschen vom Imperativ, das Gemeinwohl dem Eigenwohl voranzustellen, überzeugt sind. Niemand will sich als Individualist anprangern lassen. Der Neid gilt überall als ein schlechtes Zeichen von Menschlichkeit. Hat also *Marx* doch recht?

Es ist wohl zu unterscheiden zwischen dem Imperativ und dem Weg, auf dem dieser Imperativ erfüllt werden soll. Ethische Forderungen müssen konkret praktikabel gemacht werden. Die Forderung lautet: Die der gesamten Menschheit zur Nutzung zugeordneten materiellen Güter müssen im Sinn des Lebenszweckes der Menschen produktiv verwaltet werden. Die Produktivität gehört zum obersten wirtschaftsethischen Imperativ. Der Konkurrenzmechanismus, wie ihn der Markt darstellt, ist das praktikable Mittel, diese das Gemeinwohl beinhaltende Forderung zu erfüllen. Das in der Konkurrenz wirksame individuelle Erwerbsstreben ist jedenfalls sittlich nicht verwerflich, sofern sich im Ergebnis die Identität von Einzelwohl mit dem Gesamtwohl herstellt. Und das ist, wie dargestellt, durch das Konkurrenzsystem durchaus möglich. Gegen individualistische Exzesse müssen die nötigen Barrieren angebracht werden. Das heißt, es müssen Maßnahmen getroffen werden, die die mögliche Ausbeutung abriegeln. Teilweise sind diese Maßnahmen bereits im Arbeitsrecht umschrieben. Es bleibt aber noch vieles zu tun. Es müssen aber auch Barrieren errichtet werden gegen die Verhinderungskapazitäten, die den Produktionsprozeß zu blockieren drohen. Im Zentrum der Sorgen um die Eingrenzung dieser Verhinderungskapazitäten steht heute das Problem des Streiks und der Aussperrung.

¹² Vgl. hierzu meine Ausführungen in: *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus*, 1975, 109–149.

BEINHALTET DER MARXISMUS EIN WIRTSCHAFTSSYSTEM?
UND IST „KAPITALISMUS“
NOCH EIN SINNVOLLES DISKUSSIONSOBJEKT?

Den Entwurf eines Wirtschaftssystems sucht man umsonst bei *K. Marx*. Sein Schrifttum erschöpft sich in der Kapitalismuskritik, wobei man, wie verschiedentlich hervorgehoben wurde, nicht weiß, ob er mehr das private Eigentum an Produktionsmitteln oder die Arbeitsteilung kritisierte. Die Arbeitsteilung zu kritisieren, bedeutet naturgemäß einen Rückfall in die sich selbstversorgende Hauswirtschaft. Die Neomarxisten haben darum diesen Gegenstand der Kritik nicht aufgenommen. Was sie aber alle beseelt, ist die Kritik am privaten Produktionsmitteleigentum. Damit ist grundsätzlich die Weiche für eine Zentralverwaltungswirtschaft gestellt. Nun gibt es allerdings verschiedene Arten von Zentralverwaltungswirtschaft, selbst auch solche, die in begrenztem Maße die private Disposition über Produktionsmittel integrieren (z.B. Jugoslawien). Von einem eigentlichen privaten Eigentumsrecht kann aber nicht gesprochen werden. Es handelt sich lediglich um eine Verteilung der Dispositionsgewalt über Kapital und über einen Teil der Unternehmensgewinne. Wenn man in den zentral verwalteten Wirtschaften von einem Eigentumsrecht sprechen will (wie vornehmlich im Agrarsektor), dann nur von einem solchen von Staatsgnaden. Der Staat betrachtet das Produktionsmitteleigentum nicht als ein ihm vorgegebenes, mit der Person verbundenes Recht. Er setzt es lediglich pragmatisch ein, um sein ökonomisches Ziel zu erreichen. Dieses Ziel mag die allgemeine Wohlfahrt sein. Diese ist aber definiert durch die Staatsgewalt, keineswegs das Resultat freier Entscheidungen, die aus dem Gesellschaftskörper kommen. Darum gibt es auch keine von der Staatsgewalt unabhängigen Gewerkschaften, diese sind vielmehr staatliche Institutionen. Daran ändert auch die von westlichen Neomarxisten verteidigte Demokratisierung der Wirtschaft nichts. Auch hier sind Wirtschaft und Gesellschaft verpolitisiert, wengleich in eigener Art. Dies wird auch von den Neomarxisten zugegeben, sogar gefordert, weil es für sie eine Unterscheidung von Wirtschaft und Politik nicht gibt.

Ist nun diese Wirtschaft ohne privates Produktionsmitteleigentum wertneutral, d.h. besitzt sie keinerlei weltanschauliche Note? Dies war die erste entscheidende Frage der Diskussion, von deren Beantwortung es abhängt, ob der Christ Marxist

sein kann im Sinn marxistisch orientierter Ökonomie. Es war natürlich unvermeidlich, daß in der Diskussion überhaupt das Verhältnis von Ökonomie und Weltanschauung zur Sprache kam. Es sei aber schon hier darauf hingewiesen, daß die beiden Fragen keineswegs übereinstimmen, d. h. einerseits ob das marxistische Wirtschaftsdenken mit der Prämisse der grundsätzlichen Ablehnung und der lediglich pragmatischen Anerkennung des privaten Produktionsmitteleigentums vom Christen übernommen werden kann, und andererseits ob Ökonomie und Weltanschauung, allgemein betrachtet, separat diskutiert werden können. Bei der Lesung der Diskussionsberichte dürfte dieser Hinweis hilfreich sein.

Wie ist nun die zweite Frage zu verstehen: Muß der Christ Kapitalist sein?

Wie man bei der ersten Frage statt von Marxismus klarer von Zentralverwaltungswirtschaft gesprochen hätte, so könnte man auch hier anstelle von Kapitalismus den klareren Begriff „Marktwirtschaft“ oder noch deutlicher „Soziale Marktwirtschaft“ verwenden. Nun läuft aber die Diskussion um die Wirtschaftsordnung heute unter dem Zeichen der Kapitalismuskritik, in der marxistische Elemente Verwendung finden. Mit den Begriffen „Zentralverwaltungswirtschaft“ und „Soziale Marktwirtschaft“ würde man vielleicht einige wirtschaftspolitisch Interessierte ansprechen, man käme aber mit all denen nicht ins Gespräch, die unter dem Begriffspaar „Marxismus – Kapitalismus“ diskutieren. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als ebenso wie das marxistische Wirtschaftsdenken auch den Begriff des Kapitalismus neu zu definieren, frei von seinen geschichtlich bedingten Belastungen. Historisch ist der Begriff nicht fest umrissen, weshalb ihn die Wirtschaftstheoretiker für die Forschung als unbrauchbar bezeichnen. In der Diskussion des Symposiums wurde teilweise vorgeschlagen, man solle besser von „kapitalistischer Wirtschaftsweise“ sprechen. Aber damit entgeht man dem Dilemma nicht. Was ist dann unter „kapitalistisch“ zu verstehen? Man fällt vom Substantiv ins Adjektiv. Wenn man z. B. anstelle von Nihilismus von nihilistischer Verhaltensweise sprechen würde, dann müßte man trotzdem zunächst definieren, was Nihilismus ist.

Schließlich wird allgemein erklärt, der Kapitalismus habe sich entwickelt, er habe wirtschaftspolitische Elemente aufgenommen, die die üblen Erscheinungen des anfänglichen Kapitalismus beseitigt hätten, wir hätten darum keinen Kapitalismus mehr. Offenbar hat man aber nicht alles abstreifen wollen, was der geschichtliche Kapitalismus in sich trug. Und das ist die Marktwirtschaft mit ihrem privatrechtlichen Produktionsmitteleigentum, die man nicht missen möchte. Jeder, der heute von Marktwirtschaft spricht, weiß, daß es sie als reines System nur in der Theorie gibt. Daß dieses theoretische Gebilde zugleich auch praktisch das der allgemeinen Wohlfahrt dienlichste System sei, war der Irrtum der damaligen Theoretiker. Wir haben aber in der Praxis als ideelle Orientierung dieses System immer noch vor

Augen. Es muß demnach doch etwas im Kapitalismus enthalten sein, das wir nicht verlieren möchten. Was uns belastet, ist einerseits das ominöse Wort Kapitalismus, mit dem sich soviel soziales Elend der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts verbindet, andererseits der Begriff „System“ (kapitalistisches Wirtschaftssystem), weil wir mit diesem Begriff ein Kooperationsganzes unterstellen, das nach einer Regel naturgesetzlicher Art funktioniert. Dagegen kann man sich in der moralischen, also in der Handlungsordnung ein System vorstellen, das durchaus nicht nach einem naturwissenschaftlich erfaßbaren Gesetz die einzelnen Handlungen bestimmt, sondern diesen lediglich eine Grundnorm vorgibt, die mit Klugheit angewandt werden muß. In der Geschichte der Moraltheologie wurde viel gestritten über die Moralsysteme des Tutorismus, des Laxismus, des Probabilismus, des Semiprobabilismus. Dagegen haben die Schüler des *Thomas von Aquin* das System der christlichen Klugheit gestellt, das nicht etwa die Aufhebung jeglichen Systemgedankens bedeutet, sondern ein echtes System ist, weil es formulierbaren Normen folgt, die allerdings je nach der Situation eine verschiedene, verantwortbare Anwendung erfordern. Wenn wir also unter Kapitalismus ein Kooperationsganzes von wirtschaftlich Handelnden verstehen, die grundsätzlich, d. h. soweit wie es nach klugem Ermessen möglich ist, der auf dem privaten Produktionsmitteleigentum beruhenden Marktwirtschaft den Vorzug geben, dann können wir auch heute mit ruhigem sozialem Gewissen vom kapitalistischen Wirtschaftssystem sprechen und es befürworten, ohne dem Verdikt zu verfallen, wir plädierten für ein System der Ausbeutung des Arbeitnehmers und des Klassenkampfes. In diesem Sinn ist die Frage gemeint: Muß der Christ Kapitalist sein? An dem Wort „muß“ darf man sich nicht stoßen, nachdem man sich klargemacht hat, daß in dem dargestellten Sinn der Kapitalismus kein streng umrissenes Aktionschema vorgibt, sondern nichts anderes darstellt als eine analog gültige Handlungsnorm, zu deren Verwirklichung es je nach Lage viele Wege geben kann.

GEMEINSAMES UND VERSCHIEDENES IN DER MARXISTISCHEN UND IN DER CHRISTLICHEN WIRTSCHAFTSANALYSE

Die Anziehungskraft der marxistischen Analyse für die Theologen

Zum Unterschied vom rein empirischen Standpunkt ist aus philosophisch-ontologischer Sicht die moralische Wirklichkeit des Menschen von einem absoluten und ewig gültigen Sein aus aufgebaut. Dies gilt nicht nur von der individuellen Moral, die sich der Theologe ohne Verwurzelung des Imperativs in Gott nicht vorstellen kann. Es gilt ebenfalls von der Gesellschaft und ihrer geschichtlichen Entwicklung, d. h. von der Menschheit insgesamt. In imponanter Weise hat *Augustinus* die Geschichte der Menschheit als die in der Geschichte sich manifestierende göttliche Vorsehung und Prädestination dargestellt. Der eigentliche Gegner dieser in der Wirklichkeit fundierten Absolutheitslehre, die eine Begründung des Konkreten und Zufälligen zu geben vermag, ist nicht etwa der Marxismus, sondern der Idealismus *Kants* 'scher Prägung. Der absolute Imperativ *Kants* ist inhaltlos und darum auch unwirklich, idealistisch. Seinen Inhalt erhält er aus der konkreten Welt, hört aber damit auf, kategorisch zu sein. Die Freiheit, an die sich der absolute Imperativ richtet, hat nicht Fleisch und Blut. Sie ist absolut nur gedacht. Die Freiheit des wirklichen Menschen hat mit dieser gedachten Freiheit nichts mehr zu tun. Die gedachte Freiheit kann nur als Denkexperiment dienen, anhand dessen der Mensch in der Erfahrung die Wirklichkeit abtastet, um festzustellen, inwieweit er sich noch frei „fühlt“.

Dagegen beginnt der Marxismus mit dem wirklichen Sein dieser Welt, in dem er das Absolute zu finden glaubt. Es ist das absolute Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, die von der These als augenblicklichem Zustand zur Antithese als dessen Gegenspiel und zur Synthese als dem neuen Sein voranschreitet. Die Freiheit ist in diesen Prozeß einverwoben. Ihr obliegt die Aufgabe, den Fortgang der geschichtlichen Gesetzmäßigkeit zu garantieren, d. h. von der Antithese in die Synthese überzuführen. Der Marxismus verfügt hierbei – wenigstens in seiner Gedankenwelt – über ein eigenes, absolut gültiges Kriterium: den Sinn des geschichtlichen Anfangs.

Der Theologe sieht die Aufgabe des Christen in der getreuen Fortführung des Erlösungswerkes Christi. Auch er hat einen historischen Ausgangspunkt: die durch Christus erfolgte Befreiung des Menschen aus der Verstrickung mit dieser Welt. Das ist ein kompromißloses Kriterium, mittels dessen die Entwicklung der Kirche beurteilt wird. In diesem Sinn wird das Motto formuliert: „Ecclesia semper reformanda“. Für die Theologie der Befreiung ist dieses Kriterium der einzige Parameter, um gesellschaftliche Ordnungsfragen konkret anzugehen. Alle Probleme der gesellschaftlichen Ordnung dürfen gemäß der Befreiungstheologie nur im Lichte dieses Kriteriums, nicht aber rational und empirisch gelöst werden. Dies bedeutete Verstrickung mit der Sünde. Vielmehr müssen sie direkt und unvermittelt angegangen werden im Sinn der Gebote, die Christus formuliert hat. Dementsprechend fällt dann auch die Kritik am Kapitalismus aus.

Marxismus und das im Sinn der Befreiungstheologie verstandene Christentum sind zwei Weisen kompromißlosen Ordnungsdenkens, ausgehend von einem unabänderlichen Apriori, gegen das es naturgemäß keine Einwände gibt. Die marxistische Analyse stammt aus dieser, die christliche aus der göttlichen Welt. In manchen Punkten der Kapitalismuskritik treffen sich, nicht ohne Überraschung, beide.

Im folgenden soll in dem Vergleich von marxistischer und christlicher Kapitalismuskritik unter dem Namen „christlich“ jedoch nicht ausgesprochen die Interpretation der Befreiungstheologen verstanden werden. Vielmehr wird „christlich“ in dem Sinn verstanden, wie es der gesamten christlichen Tradition entspricht, in Distanz also von der bereits marxistisch gefärbten Interpretation, wie sie sich z. B. bei dem italienischen Salesianer *Giulio Girardi*, den französischen Dominikanern *Jean Cardonnel* und *Paul Blanquart* oder dem französischen Franziskaner *Raymond Domergue* findet.

I. Das gemeinsame Objekt: der kritisierte Kapitalismus

Der Kapitalismus, der kritisch unter die Lupe genommen wird, ist der tatsächliche, geschichtlich gewordene und in der Wirklichkeit vorfindliche Kapitalismus mit allen seinen Unebenheiten und Mängeln. Die Frage, ob ein Kapitalismus ohne diese Makel möglich ist und wie er definiert werden müßte, ist für die erste Begegnung mit dem Kapitalismus zweitrangig. Allerdings wäre eigentlich gerade diese Frage von wesentlicher Bedeutung, weil erst von dieser gereinigten Kapitalismusede aus das Verdikt über den tatsächlichen Kapitalismus gefällt werden dürfte.

Der Kapitalismus, wie er tatsächlich sich vorfindet, ist eine Wettbewerbswirtschaft, in der die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel einem Eigentümer zusteht, der seinerseits von Motiven geleitet sein kann, die in gewissem Sinn (sofern

nicht bereits rechtliche Schranken bestehen) von den sozialen Folgen der Entscheidung keine Notiz nehmen, da das erste Interesse des in der Konkurrenz stehenden Kapitaleigentümers die Maximierung des Gewinnes ist. In den Augen des Marxisten ist diese Handlungsweise ein offener Verstoß gegen die Humanität. Vom christlichen Standpunkt aus erscheint sie ebenfalls so und noch mehr als ein Verstoß gegen die Liebe zum Nächsten, die uns als oberstes Gebot aufgetragen worden ist. Im Umgang mit dem Mitmenschen müßte doch vordringliches Anliegen die Sorge um den Mitmenschen, nicht um die Sache, in diesem Fall um das Kapitaleigentum sein.

Der Mensch, der hier als Maßstab der Beurteilung eines konkreten Sachverhaltes, einer Verhaltensweise in einer bestimmten Umwelt unterstellt wird, ist der nach absoluten Normen handelnde oder handeln sollende Mensch. Im Marxismus ist es der Mensch mit seinen natürlichen Strebungen, die ihn vor der Einführung des Privateigentums im originären Zustand auszeichneten. Für den Christen ist es der Mensch, der sich gemäß den in der Natur angelegten Strebungen, d. h. naturrechtlich korrekt verhält und der Gnade Gottes, die er in der Erlösung erhalten hat, folgt. Zwischen der naturrechtlichen und der marxistischen Auffassung vom Menschen scheinen auffallende Konvergenzen zu bestehen. Tatsächlich hat *K. R. Popper* dies behauptet. Doch sind die Differenzen erkenntnistheoretisch enorm verschieden. Es sei hier darauf nur hingewiesen.¹

Die Indienstnahme von Arbeitskräften im reinen Arbeitsverhältnis schafft unter Umständen eine schwer zu ertragende Abhängigkeit des Arbeitnehmers vom Unternehmer und Eigentümer von Produktionsmitteln. Die Arbeitskraft wird ähnlich dem Kapital auf dem Warenmarkt gehandelt. Faßt man dazu noch die Zahlenverhältnisse von Arbeitnehmern und Produktionsmitteleigentümern ins Auge, dann ergibt sich das Bild der Klassengesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, in der wenige bestimmen und viele in untergeordneter Stellung dienen. Zwar ist in der Unterordnung unter Direktiven noch keine moralische Unstimmigkeit zu suchen. Jedoch handelt es sich hier nicht um eine Unterordnung der Arbeitnehmer unter eine das Gesamtwohl intendierende Autorität, die im Sinne aller handelt, sondern vielmehr um eine Unterordnung unter eine rein materiell bevorzugte und ihre Interessen suchende Gesellschaftsschicht.

Diese Klassengesellschaft steht als der große Skandal im Zentrum sowohl der marxistischen wie auch der christlichen Kapitalismuskritik. Während der Marxist jegliches private Produktionsmitteleigentum als Verursacher von Klassengegensätzen ansieht, ist dem Christen, sofern er das Produktionsmitteleigentum anerkennt, die schwierige Aufgabe übertragen, die Klassengesellschaft entweder vom

¹ Siehe P. P. MÜLLER-SCHMID, *Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken*, Stuttgart 1976, 154ff.

Kapitalismus (= Wettbewerbswirtschaft aufgrund privatrechtlichen Produktionsmitteleigentums) ganz zu trennen oder sie zumindest zu entschärfen.

Dem Kapitalismus wird auch der Vorwurf gemacht, daß er mehr dem Gewinnstreben der Kapitalisten als einer gesunden gesellschaftlichen Bedarfsdeckung diene. Der Vorwurf zielt vor allem auf die kapitalistische Entwicklungshilfe ab und trifft im besonderen die multinationalen Kapitalgesellschaften.

Solange man nicht überlegt, wie man es besser machen könnte, sondern einfach das Faktum der kapitalistischen Investitionsweise betrachtet, kommen sowohl marxistische wie auch christliche Kritiken, trotz ihrer verschiedenen Prämissen, überein.

Angesichts dieser Übereinstimmung in der Kritik des Kapitalismus stellt sich aber die Frage, ob ein Christ die Vorwürfe vom Marxismus entlehnen darf, als ob sie von Grund auf die gleichen wären wie diejenigen, die vom christlichen Standpunkt aus formuliert werden. Das Mißverständnis, daß wir mit unserer Kapitalismuskritik auf den Schultern von *Karl Marx* ständen, ist verursacht durch eine völlige Mißkennung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, von denen je verschieden der Marxist und der Christ ausgehen. Die Erkenntnismethoden sind trotz äußerer Gemeinsamkeiten zutiefst verschieden.

II. Gemeinsames und Verschiedenes in der Methode der Analyse

Die bereits in der Einführung angesprochene Rückbesinnung auf eine ursprüngliche Verhaltensweise gehört offenbar zum allgemein menschlichen Rationieren über das, was natürlich und was widernatürlich ist. Was wollte eigentlich der Mensch, als er zu wirtschaften begann? Solange er allein war, dachte er an nichts anderes als an die Deckung seines existentiellen Bedarfs. Als er mit anderen zusammen lebte und den Vorzug der Arbeitsteilung erfuhr, mußte er in seinem Mitmenschen voraussetzen, daß auch er die gleiche Intention habe, wenn er arbeitete. Sie tauschten also einzig ihre Arbeit aus. Dieser Tausch in einer stationären Wirtschaft schloß jeden Gedanken an Gewinn aus, wie er im Sinn des Kapitalisten steht, nämlich aus Geld Ware und aus dieser mehr Geld zu machen. So der marxistische Gedankengang. *Marx* nahm naturgemäß zugleich an, daß die längere Arbeitszeit im Tausch des Objektes auch höher bewertet werden müsse.

Die christliche Bewertung dieses primitiven Sachverhaltes des ersten Tausches in einer stationären Wirtschaft geht mit der marxistischen insofern einig, als auch sie keinen Raum für einen Gewinn erkennt. *Thomas von Aquin*² stellte die Frage, ob ein Kaufmann den Preis einer Ware, die er auf einem Markt eingekauft hat, auf

² S. Theol. II-II 77,4.

einem anderen, in dem höhere Preise für die gleiche Ware bezahlt werden, im gleichen Verhältnis erhöhen, also einen Gewinn machen dürfe. Grundsätzlich stand für ihn fest, daß der Kaufmann an sich nur seine Arbeit, die Transportkosten, berechnen könne. Er gestattete ihm allerdings, sich an die Preise des zweiten Marktes anzupassen, doch mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er kein Gewinnmotiv haben dürfe.

Natürlich muß auch der Christ an sich begreifen, daß eine Ware, die mehr Arbeit kostete, auch mehr wert sei. Doch wird mit diesem Sachverhalt nicht die Konsequenz verbunden, daß im Tausch die in längerer Arbeitszeit produzierte Ware deswegen auch zu diesem Wert getauscht werde. Vielmehr steht in der christlichen Bewertung der Gebrauchsnutzen im Vordergrund. Das heißt, man tauscht eine produzierte Ware, die man nicht oder jedenfalls im Vergleich zu einer anderen Ware, weniger braucht, gegen eine andere, die einem nützlicher erscheint, wobei es nichts ausmacht, daß man für die Eigenproduktion mehr Arbeit aufgewandt hat als der andere für sein Angebot. Ja, man schenkt überhaupt das, was gemäß dem allgemeinen Standard als Luxus zu betrachten ist, demjenigen, der dessen bedarf, unbesehen der Arbeitsleistung, die man vollbracht hat. Dieser altchristliche Gedanke hat bei *Marx* ein gewisses Echo gefunden in der *Maxime*: „Jedem nach seinen Bedürfnissen“.

Die christliche Analyse des naturhaften Werturteils ist aber nicht wie bei *Marx* mit dem Verzicht auf Privateigentum verbunden. Das heißt, das Prinzip der Solidarität mit dem Mitmenschen steht noch vor der Frage, ob der einzelne mit dem Mitmenschen privates oder kommunes Eigentum teilen soll. Es ist lediglich die moralische Formulierung der Schöpfungsordnung, daß die materiellen Güter dieser Welt zum Nutzen der Menschheit geschaffen worden sind. *Thomas von Aquin* hat die christliche Tradition in zwei Artikeln systematisch geordnet. In dem ersten Artikel (S. Theol. II-II 66,1) fragt er allgemein, ob der Mensch eine natürliche Herrschaft über die übrigen Geschöpfe ausüben dürfe. „Der Mensch“ ist hierbei der Mensch als Wesen innerhalb der Schöpfung begriffen, gemäß seiner metaphysischen Natur.³ Es handelt sich also hierbei um den ontologischen Stufenbau: die leblose, die Pflanzen- und die Tierwelt im Vergleich zum vernunftbegabten Geschöpf, dem Menschen. Gemäß dieser ontischen Stufenordnung wird auch die Finalität bestimmt: das niedrigere Wesen dient dem höheren, eine Weltsicht, die man *Dionysius Areopagita* zuschrieb. Im zweiten Artikel (S. Theol. II-II 66,2) wird dann erst die Frage angegangen, ob die Menschen

³ Unter der „metaphysischen Natur“ des Menschen versteht man den hinter aller Erfahrung und geschichtlichen Entwicklung liegenden Wesensbestand des Menschen, den wir allen Menschen zuerkennen müssen, in welcher Kultur, zu welcher Zeit sie leben und auf welcher Entwicklungsstufe sie stehen mögen. In diesem Sinn wurden die Menschenrechte der UNO konzipiert. Sie wären undenkbar ohne den metaphysischen Kern menschlichen Daseins.

unter sich die Güter in der Weise aufteilen sollen, daß sie nicht gemeinsam, sondern privat in Besitz genommen werden, wobei naturgemäß maßgebendes Kriterium der ursprüngliche, d. h. übergeordnete Zweck der materiellen Welt ist, nämlich der ganzen Menschheit zu Nutzen zu sein. Dieser Unterscheidung zwischen einer metaphysischen Naturordnung und der konkreten Gestaltung dieser Ordnung kann der Marxist aus sogleich zu besprechendem Grund nicht folgen. Bei den hier dargestellten Gedanken ist ein kaum merklicher Übergang vom originären Zustand in die metaphysische Natur vorgenommen worden. Dieser „Sprung“ ist *Thomas v. Aquin* zu verdanken, obwohl auch er in seiner Behandlung des paradiesischen Menschen noch dem geschichtlich geprägten Begriff des „Originären“ verpflichtet ist, indem er die Meinung äußerte, daß im Paradies das Privateigentum nicht bestanden hätte.

Das Gemisch von geschichtlicher und metaphysischer Fassung eines originären Zustandes kennzeichnet die spätere Geschichte. Unter den heutigen Autoren, die sich mit dem Begriff des Naturzustandes bei *Thomas Hobbes*, *John Locke* und *Jean Jacques Rousseau* beschäftigt haben, findet sich keiner, der den tieferen Zusammenhang mit der theologischen Tradition, in der sich geschichtliche und metaphysische Betrachtungsweise in so eigenartiger Weise vermischte, durchforscht hat. Den Versuch, den homo justus in seiner Wertung, was Gerechtigkeit zu sein hat, aufzuspüren, hat neuerdings *John Rawls* (*A Theory of Justice*, 1972, deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1975) gemacht. Die Prinzipien der Gerechtigkeit werden an einem Denkmodell des originären Menschen festgestellt. Der Gedanke ähnelt dem von *Locke*, der im realen Menschen den von Leidenschaft gereinigten Naturzustand des Menschen zu ermitteln versuchte. Im Grunde stimmt diese Betrachtungsweise mit der des *Aristoteles* überein, der das vom *rectus appetitus* geleitete Werturteil untersuchte, allerdings ohne Moral und Recht so zu trennen, wie es *Rawls* glaubte tun zu müssen, um die gesellschaftlichen Zwischenbeziehungen im Sinn der Freiheit zu koordinieren. Das Bemühen *Rawls*' im (wenngleich auch nur hypothetischen) Urzustand des Menschen universal gültige Normen des gesellschaftlichen Lebens zu finden, beweist die Unmöglichkeit, dem metaphysischen Anliegen der menschlichen Vernunft zu entgehen. In irgendeiner Weise kommt jeder Sozialethiker zu einer irgendwie metaphysisch orientierten Naturrechtslehre zurück, sofern er nicht wie der Marxismus das moralische Grundbewußtsein des Menschen in den materialistisch-historischen Prozeß einverwebt.

Thomas von Aquin hat trotz der Bedeutung, die er dem originären Status des Menschen im Paradies zuschrieb, seine Analyse konkreter sozialer Wirklichkeit nicht an den originären Status angeknüpft. In Fortführung des aristotelischen Naturbegriffs hat er bewußt die Abstraktionslehre ausgebaut und die Natur verstanden als eine jeden Status übergreifende universal gültige Norm. Entsprechend

seinem Normbegriff kann die Gesellschaft – entgegen der Kontrakttheorie, wie sie sich bei *Th. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, J. Rawls* und den modernen, dem idealistischen Freiheitsbegriff *Kants* verpflichteten Autoren findet – nicht von rein methodologisch konzipierten Prinzipien geordnet werden. Die Methode der Kontrakttheorie ist ein leichter Weg, um der konkret unumgänglichen Notwendigkeit der Güterabwägung auszuweichen. Allerdings muß man der Methodologie in der Praxis einen ihr gebührenden Platz einräumen. Die schärfsten Gegner des Methodologismus sind die Marxisten, weil sie gemäß ihrer Prämissen nicht begreifen, daß die Fragen der gerechten Zuteilung funktionalisiert werden könnten. Die Philosophen und Theologen der Entwicklungsländer sehen die Benachteiligung und Ausbeutung ihrer Länder gerade im Funktionalismus der Marktwirtschaft begründet. Darum ihre Sympathie für die marxistische Analyse. Doch brauchte es nicht den Rückgriff auf *Marx*, um zu einem inhaltlich gültigen Kriterium der gerechten Verteilung zu gelangen. Zudem vermag die marxistische Analyse, die wegen ihres rein geschichtlichen Ansatzes und auch wegen der nur stückweisen Erfassung des Werturteils des originären Menschen, nicht das zu leisten, was man von einer Analyse des Humanum der wirtschaftlichen Beziehungen erwartet. Braucht es die Betrachtung des ersten Tauschaktes, um zu erkennen, daß der Mensch den Mitmenschen nicht als Mittel des Gewinns, sondern als Partner gemeinsamer Bedarfsdeckung zu betrachten hat? Mit welchem Recht kann man behaupten, der originäre Tauschakt, in dem nur Arbeit ausgetauscht wird, habe normativen Charakter? Warum soll das Streben nach Gewinnmaximierung ein für alle Mal dem Verdikt verfallen? Warum soll der Zins für alle Zeiten mit dem Makel der Bosheit und Ungerechtigkeit behaftet sein? Als *Thomas von Aquin* die Frage nach den Preisunterschieden auf den verschiedenen Märkten behandelte, dachte er an seine wirtschaftliche Umwelt. Es wäre ihm nie eingefallen, seine Äußerung bezüglich des gerechten Preises als für alle möglichen Wirtschaftsformen gültig zu behaupten. Er kannte nun einmal nur seine Zeit mit der stationären Wirtschaft. Das Zinsverbot war eine Selbstverständlichkeit bei einem Darlehen, in dem es nur um Konsumgüter ging, die in der Konsumtion verschwinden, also keinerlei Frucht tragen können. Das Geld wurde ganz den im Konsum verbrauchten Gütern gleichgestellt.

Selbst die Analyse des originären Tauschaktes, wie sie der Marxismus vornimmt, ist nicht erschöpfend. Sie gilt höchstens für den Tausch der minimal nötigen Existenzmittel, setzt also eine Wirtschaft im primitivsten Stadium voraus. Im Grunde haben die beiden Tauschenden Gebrauchsgegenstände getauscht. Jedem der beiden kam es darauf an, etwas zum Leben Notwendiges zu erhalten. Die primäre Bewertung war der subjektive Nutzen, nicht die Arbeit. Geht man aber vom subjektiven Gebrauchswert aus, dann ergibt sich ein ganz anderes Kriterium

für die weitere Entwicklung. Die Bewertung nach dem subjektiven Gebrauchswert ergibt sich bereits aus dem Motiv, warum der Mensch überhaupt zu arbeiten anfang, bevor er an den Tausch dachte. Im Grunde verfällt *Marx* einem Ontologismus, wenn er den Wert der einzelnen Ware nach der eingesetzten Produktionskraft Arbeit bemißt, so sehr er den wirtschaftlichen Gesamtwert nach dem *sozialen* Nutzen bestimmt, d. h. die Arbeit auf die Gesellschaft als Ganzem bezieht, unter diesem sozialistischen Gesichtspunkt also ebenfalls die Nachfrage kennt.

Schon *Augustinus* hat sich von anderem Blickpunkt aus gegen die ontologische Wertbestimmung gewandt, indem er den individuellen Nutzen der Güter als Maßstab angab: „Die Art der Schätzung eines jeden Dinges ist je nach seinem Gebrauch verschieden, derart, daß wir sinnlose Wesen den Sinnenwesen vorziehen, und zwar so weitgehend, daß, wenn wir es könnten, wir sie völlig aus der Naturordnung beseitigen würden, sei es aus Unkenntnis ihres Standortes in ihr [in der Naturordnung], sei es trotz klarer Erkenntnis, weil wir sie hinter unsere Annehmlichkeiten stellen. Wer hätte zuhause nicht lieber Brot als Mäuse oder Silbermünzen an Stelle von Flöhen? Was ist dann Verwunderliches daran, wenn bei der Einschätzung von Menschen, deren Natur doch wahrhaftig eine so große Würde besitzt, ein Pferd höher gewertet wird als ein Sklave, ein Schmuckstück mehr als eine Magd? So weicht die Schauweise des nur Betrachtenden in der freien Urteilstgestaltung weit ab von der Not des Bedürftigen oder der Lust des Begierigen“ (*De Civitate Dei*, lib. 11, c. 16; CSEL 40, 535).

Das Produkt des Menschen ist nicht nur vergegenständlichte Arbeit. Es ist in erster Linie ein Objekt der Bedarfsdeckung. Sein Wert ist darum in allererster Linie der subjektive Gebrauchswert. Daß *Marx* die originäre Bewertung des Produktes beim ersten Tausch ansetzt, rührt daher, daß er nur die zwischenmenschliche Beziehung in die wirtschaftliche Betrachtung einbezieht. Das nur metaphysisch erfaßbare Wesen der wirtschaftlichen Handlung mußte ihm entgehen, weil er kein metaphysisches Wesen des Menschen (metaphysisch im dargelegten Sinne) erkennt. Zum metaphysischen Wesen des Menschen gehört, daß der Mensch als Einzelmensch und Person seine Existenzsicherung und Entfaltung sucht. Diese findet er nur auf dem Weg über subjektiv bestimmte Gebrauchswerte.

Ganz offenbar reicht die Analyse des geschichtlich ersten Zustandes nicht aus, um die dem Wesen des Menschen entsprechende Verhaltensweise zu erkennen. Die marxistische Analyse muß, um eine Wahrheitserkenntnis zu liefern, in die metaphysische umgewandelt werden. Das heißt: sie muß aufhören, mit dem historischen Materialismus verkettet zu sein. Das aber ist keine marxistische, sondern bereits eine naturrechtliche Analyse, wie sie in der katholischen Soziallehre zugrundegelegt wird. Vom katholischen Standpunkt aus ist darum die marxistische Analyse nicht nur als unbrauchbar, sondern auch als dem christlichen Normen-

denken konträr zu beurteilen. Das Gleiche gilt allerdings auch von modernen Methoden, die hypothetisch mit einem originären Zustand des Menschen operieren. Auch sie haben nur Erkenntniswert, wenn man sie als metaphysisches Eindringen in die Tiefen der praktischen, d. h. der wertenden Vernunft auffaßt. In diesem Fall aber geht es nicht mehr an, die formale von der materialen Gerechtigkeit zu trennen, d. h. die Gerechtigkeit zu funktionalisieren.

III. Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Eigentumsfrage

Wirtschaftliches Handeln darf von seiner Zweckbestimmung aus nicht auf der Basis des privaten Eigentumsrechts des wirtschaftenden Subjekts definiert werden. Darin kommen marxistische und christliche Anschauungen überein. Der Mensch setzt seine Leistungskraft zur Bearbeitung eines in der Natur befindlichen Objektes im Hinblick auf seine Existenzsicherung und Entfaltung ein. Ob dies nun auf dem Wege über Gemein- oder Privatbesitz erfolgen muß, ist zunächst nicht ausgemacht. Mit dieser allgemeinen Erfahrungstatsache beginnt jede Philosophie des Wirtschaftens. Auch im Fall der Arbeitsteilung braucht das private Eigentumsrecht nicht unbedingt ins Spiel zu kommen. Gemäß ihrer inneren Bestimmung steht, wie bereits gesagt, die nicht vernunftbegabte Welt im Dienst der gesamten Menschheit. Die Nutznießung ist grundsätzlich sozial bestimmt. Das Prinzip der Solidarität, nicht das der kommutativen Gerechtigkeit, ist darum oberstes Handlungsprinzip. Die Verteilung, auch die Zuteilung für erbrachte Leistung, ist einem allgemein gesellschaftlichen Ziel unterstellt⁴.

Gemäß welchem Organisationsprinzip nun die reale Verwirklichung dieses Grundprinzips der Solidarität zu erfolgen hat, ist eine Frage, die nicht einzig von der Wertordnung aus, sondern nur im Zusammenhang mit dem tatsächlichen Verhalten des Menschen gelöst werden kann. Hier scheiden sich die Wege marxistischen und christlichen Denkens in entscheidender Weise. Der Marxismus, der keine metaphysische Abstraktion kennt, kann die Unterscheidung zwischen Wert und operationellem Prinzip der Wertverwirklichung nicht mitmachen. Folgerichtig zu seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt ist jede funktionale Mediatisierung inhuman. Aus demselben Grund kann er die Arbeit nur als Selbstverwirklichung begreifen, während für den Christen die Arbeit ein Mittel ist, sich jene Güter zu erwerben oder zu bereiten, die er zur Selbstverwirklichung braucht. Die Arbeit ist darum zunächst nur um ihrer Dienstfunktion willen Selbstverwirklichung. Es gibt

⁴ Für dieses, jedem Wirtschaftssystem vorgelagerte Wertdenken ist die Enzyklika „*Laborem exercens*“ von JOHANNES PAUL II. typisch. Wer dort Hinweise auf die Marktwirtschaft oder auf den Labourismus sucht, ist falsch beraten. Vgl. A. F. UTZ, Die Würde der Arbeit als Norm der Wirtschaftsordnung. In diesem Band S. 343 ff.

im christlichen Denken nur eine einzige menschliche Tätigkeit, die ausschließlich Selbstverwirklichung ist: die Kontemplation, in der Ausdrucksweise *Taulers*: „Dein Erkennen ist dein höchstes Schaffen“, oder in der Formulierung des Evangeliums, wonach höchstes Gut ist, den Vater im Himmel zu erkennen und den, den er gesandt hat.

Wie sollen nun die Menschen ihre produktive Tätigkeit organisieren, daß der Auftrag erfüllt wird, daß alle leben und sich entfalten können, zugleich aber auch alle sich bemühen, die nicht-vernunftbegabte Welt produktiv, d.h. unter Vermeidung von Vergeudung auszuwerten?

Die Antwort auf diese Frage ist erstens vom philosophisch-anthropologischen und zweitens vom empirischen Gesichtspunkt aus zu beantworten.

Der anthropologische Gesichtspunkt. – Hier scheiden sich grundsätzlich die Weltanschauungen, die marxistische und die christliche. Bei *K. Marx* ist Anthropologie völlig unterentwickelt. Er kennt nicht die Person als ein freies Wesen, das seine Freiheit durch die Einbindung in die Gesellschaft nicht verliert, sondern im Anblick einer ewigen Berufung alle Handlungen selbst verantworten muß. Er bleibt beim Begriff des Individuums, das nur ein Teil eines Ganzen ist, stehen. Das Gemeinwohl kann darum bestimmt werden unter völliger Ausschaltung persönlicher Selbstentscheidung. Die Neomarxisten, die versuchen, die Freiheit durch die Demokratisierung zu retten, übersehen hierbei, daß die Mehrheitsentscheidung, wenn sie sämtliche Lebensbereiche, d.h. sowohl die wirtschaftliche wie die soziale und die politische Ordnung umfaßt, das Personale des Menschen in der Mehrheit versenkt. Die Totaldemokratie muß folgerichtig die Religion ausschalten, die die Grundlage für eine dem Staat vorgeordnete Freiheit abgibt. Ohne Rückbeziehung zur Transzendenz des Menschen gibt es keine vorstaatliche Freiheit. Da hilft auch die Ausflucht auf die Basisdemokratie nicht. Sie erlöst den Menschen nicht aus der Verklammerung mit der Mehrheit. Typisch für den Freiheitsbegriff des Marxismus ist das sowjetische Verständnis der Menschenrechte. Auch der Eurokommunismus, der ebenfalls der totalen Demokratie verschrieben ist, vermag kein anderes Verständnis der Menschenrechte zu erbringen.

Das Christentum steht dem Freiheitsbegriff des Marxismus diametral gegenüber. Wenngleich auch im christlichen Denken die Person sich dem Gemeinwohl verpflichtet fühlen muß, muß gemäß seinem Gesellschaftsverständnis die Person mit ihrer Selbstverantwortung in das Gemeinwohl eingebunden werden. Das heißt, das Gemeinwohl muß so offen konzipiert sein, daß dem einzelnen Menschen, also der Person, noch ein solcher Freiraum belassen ist, daß die Person an der Verwirklichung ihrer ewigen Berufung nicht gehindert wird. Der Staat hat keine Kompetenz, Lebensdogmen zu formulieren. Dies besagt nicht, daß damit schon der Pluralismus der Weltanschauungen und der Sitten nachgewiesen wäre.

Der Pluralismus der Werte, und damit die Nicht-Einmischung der staatlichen Macht in die moralische Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, ergibt sich erst auf der empirischen Ebene, d.h. aus der soziologisch nachweisbaren Vielzahl von Lebensanschauungen. Selbst in einer weltanschaulich gleich gestalteten Gesellschaft hat zumindest die Gewissensfreiheit noch immer ihren vollberechtigten Platz. Wenn im christlichen Mittelalter die Gewissensfreiheit diese Hochachtung nicht genoß wie heute, dann sind dafür die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse und vor allem das geringe Verständnis für die Psychologie des Glaubensaktes verantwortlich. Die Ansicht, daß man den Glauben nicht ohne Sünde verlieren könne, mag rein theoretisch stimmen. Es steht dann aber immer noch in Frage, ob ein Mensch, der beispielsweise katholisch getauft und aufgewachsen ist, wirklich seinen Glauben verloren hat, wenn er erklärt, er könne dies oder jenes nicht glauben. Das menschliche Seelenleben ist zu verwickelt, als daß man aus einem äußeren Bekenntnis oder einer äußeren Absage an ein bestimmtes Glaubensbekenntnis schon auf den Verlust seines übernatürlichen Glaubens schließen dürfte. Für diesen Sachverhalt hatte das Mittelalter noch nicht die nötige Psychologie zur Verfügung.

Aus dem personalen Entscheidungsrecht ergibt sich für die Wirtschaftsordnung die grundlegende Bedeutung des subjektiven, individuellen Gebrauchswertes und damit auch die Orientierung der Produktion auf diesen personal bestimmten Wert. Dies beinhaltet die Forderung der Marktwirtschaft, die ihrerseits nur auf der Basis des privaten Produktionsmitteleigentums Bestand haben kann.

Der subjektive, individuelle Gebrauchswert wird vom Marxismus hintangestellt zugunsten eines allgemeinen gesellschaftlichen Nutzens. Der Marxismus hat hierbei den Vorteil, daß seine Planung, die immer eine Gesamtplanung ist und im wesentlichen mit der zentralverwalteten Wirtschaft übereinkommt – wengleich es verschiedene Lockerungen in der Zentralverwaltung geben mag (Jugoslawien, „Humane Wirtschaftsdemokratie“ nach O. Šik usw.) –, nicht im Spannungsverhältnis individueller und öffentlicher Interessen steht. Das ist nur möglich bei Ausschluß des privaten Produktionsmitteleigentums. Dies trifft auch für die Vorstellung O. Šiks zu, der die Unternehmen in der Form von Stiftungen konzipiert, in denen sich die Betriebsangehörigen lediglich als Eigentümer „empfinden“ können,⁵ es aber nicht sind. Vom christlichen Personbegriff aus ist jedenfalls ein Wirtschaftssystem, das grundsätzlich das private Produktionsmitteleigentum ausschließt, nicht vorstellbar. Der Arbeitsvertrag, dem dieses Privateigentum zugrunde liegt, kann darum nicht als illegitim bezeichnet werden. Im übrigen bringt er manche Vorteile (z.B. festen Lohnabschluß), so sehr er den Arbeitnehmer mehr als der

⁵ Humane Wirtschaftsdemokratie, Ein dritter Weg, Hamburg 1979, 373.

Gesellschaftsvertrag ins Abhängigkeitsverhältnis bringt. Die Befreiung des Arbeitnehmers von der Abhängigkeit im Sinn des Betriebskollektivs *O. Šiks* birgt in sich nicht geringe Risiken für den Arbeitnehmer und zudem eine Menge von Konfliktstoff (Aufteilung des Unternehmensertrages an die verschiedenen Leistungen, an die Investitionen und Fonds).

Der empirische Gesichtspunkt. – Das tatsächliche Verhalten der Menschen ist alles andere, als was die Wertordnung eigentlich diktiert. Ob Arbeitgeber oder Arbeitnehmer, alle denken an ihre Interessen. Die individuelle Interessiertheit, auch wenn sie sich altruistisch äußert, ist ein Motiv, das aus dem tatsächlichen Menschen nicht auszurotten ist. Durchweg wirkt dieses Interesse als Interesse am eigenen Nutzen. Jedenfalls ist dies das Schwergewicht, das an der ursprünglichen sittlichen Anlage nach unten zieht. Der Einbau eines solchen Motivs in ein gesamtheitliches Gesellschaftsdenken ist ethisch nicht unproblematisch. Das Gewinnstreben im Besitzenden, das sorgfältige Abwägen des Arbeitnehmers, ob nicht der Mitarbeiter von seiner Leistung profitiert, das peinliche Bemühen der Steuerzahler, dem Staat möglichst wenig, auf keinen Fall zuviel zu zahlen, scheint irgendwie die Qualifizierung des Egoismus zu verdienen. Kein Zweifel, der Mensch, wie er tatsächlich lebt, ist ein moralisch defektes Wesen. Die christliche Lehre von der Erbsünde hat dies in dogmatischer Weise formuliert. Nach dieser Lehre ist es unmöglich, den Menschen in der Weise umzuerziehen, daß die Defekte verschwinden. Sie gehören zur ontischen Struktur des tatsächlichen Menschen. Man muß also damit rechnen, so sehr der einzelne bemüht sein wird, Herr seiner Leidenschaften zu werden. Für die gesellschaftliche Ordnung ist darum eine direkte Übertragung der Wertwelt, an die sich der Mensch gemäß dem sittlichen Imperativ zu halten hat, auf die Organisation der Gesellschaft unmöglich. Idealisten mögen sich in freier Entscheidung zusammentun und eine Gemeinschaft gründen, in der der Neid, die Trägheit, die Sorge um den Lohn für eigene Leistung und die damit verbundene Angst, der andere könnte von der eigenen Leistung profitieren, als Verhaltensweisen der einzelnen Glieder ausgeschlossen sind, wenigstens in der Weise, daß jeder feierlich verspricht, alle diese Defekte mit allem Ernst zu bekämpfen, jedenfalls niemals den Anspruch zu stellen, daß im System solche Verhaltensmuster anerkannt werden, d. h. das ideale System verändert wird. Aber als allgemeines Gesetz eine solche Ordnung zu verfassen, ist Utopie.

Der Marxismus glaubt nun, das „originäre“ solidarische Verhalten sei im Menschen durch den Kapitalismus unterdrückt worden und könne durch das kommunistische System und die ihm inhärente Erziehungsmethode wiederhergestellt werden. Der Christ kann diesen Optimismus nicht teilen. Die sündige Welt wird gemäß seinem Glauben erst nach der Wiederkunft Christi als perfekte Welt wiederhergestellt werden. Wir müssen darum mit den moralischen Defekten

des Menschen rechnen. Im übrigen sind es überhaupt nicht Defekte des einzelnen Menschen, sondern der Natur des Menschen. Dem einzelnen sind diese Defekte moralisch nicht anzurechnen. Sie sind ein unvollkommener Zustand, in den jeder hineingeboren wird. Sie haben so den Charakter einer Quasi-Natur. Diese Quasi-Natur darf allerdings für den einzelnen kein Vorwand sein, sich ihr zu ergeben. Ein Unternehmer darf in seiner Tätigkeit nicht einzig den Gewinn anstreben ohne Rücksicht auf das, was er produziert, wie sich etwa *Marx* den kapitalistischen Produzenten vorstellte. Dennoch ist es sozialetisch durchaus vertretbar, daß das Motiv der Gewinnmaximierung als Instrument eingesetzt wird, um die möglichst produktive Unternehmungstätigkeit in der Konkurrenz mit anderen Unternehmern zu stimulieren. Das System der Marktwirtschaft hört damit nicht auf oder soll gemäß staatlich zu formulierenden Ordnungsnormen nicht aufhören, der allgemeinen Wohlfahrt zu dienen.

Das Motiv der Gewinnmaximierung kommt nur zum Tragen, wenn Wettbewerb besteht. Wettbewerb setzt aber grundsätzlich die Anerkennung des Produktiveigentums voraus. Gewiß kann man sich ausdenken, daß Unternehmen, die in der Form von Stiftungen bestehen, gegenseitig in Konkurrenz stehen. Soll diese Konkurrenz im Sinn des möglichst produktiven Einsatzes des Kapitals durchgehalten werden, dann ist Voraussetzung, daß der eine oder andere Mitarbeiter, wenn ihm die Investitionstätigkeit des Kollektivs nicht paßt, ausscheren kann, um als Eigenunternehmer die Innovationen zu schaffen, die seinem persönlichen Urteil gemäß produktiver sind. Ein solcher Unternehmer würde dann vom Ertrag weniger für den eigenen Konsum entnehmen und mehr im Unternehmen investieren. Die Anerkennung des Produktiveigentums schließt nicht ein, daß alle Unternehmen aus Kapitalisten und aus im Arbeitsvertrag stehenden Arbeitnehmern zusammengesetzt sind. Es ist aber verlangt, daß der Wettbewerb in seiner letzten Analyse im Produktiveigentum verankert ist. Wird der Ausweg aus dem Kollektivunternehmen in das persönlich geführte Privatunternehmen versperrt, dann fehlt der Konkurrenz ein wesentliches Element. Einem solchen individuell geführten Privatunternehmen kann man die Kapitalaufnahme nicht verwehren. Es muß in der Lage sein, Teilhaber am Kapital mitzubeteiligen, und zwar sowohl bezüglich der Investitionstätigkeit wie auch bezüglich der Rendite. Das heißt, wer das Produktionsmitteleigentum für das Individuum anerkennt, muß auch die Kapitalgesellschaften bejahen. Es sei aber nochmals betont, daß damit die gesamte Wirtschaft nicht in Kapitalisten und abhängige Arbeitnehmer aufgeteilt werden müsse. Ob es nun für einen Arbeitnehmer angenehmer ist, in einem Unternehmenskollektiv oder in einem „kapitalistischen“ Unternehmen zu arbeiten, ist eine Frage, die hier nicht zu erörtern ist. Er mag bei der Vielheit von Unternehmensverfassungen wählen, wo er arbeiten will. Im übrigen gibt es verschiedene

Formen der Kollektivunternehmen, vor allem solche, in denen der Arbeitnehmer durch Sparen seinen Anteil am Kapital sucht, und solche, in denen er keinen Eigentumsanteil besitzt wie z. B. in dem von O. Šik konzipierten Kollektivunternehmen. Daß letztere Form ihre eigenen Schwierigkeiten hat, wurde von verschiedenen Wirtschaftswissenschaftlern behandelt. Dies Problem hat so lange keine wirtschaftsethische Relevanz, als es neben diesen Kollektivunternehmen noch andere, mit dem Produktionsmitteleigentum verbundene Unternehmensverfassungen gibt.

Schlußfolgerung

1. Die christliche Soziallehre ist insoweit mit der marxistischen Auffassung einig, daß am Anfang aller Überlegungen über die Wirtschaft nicht die methodologische Frage nach einem Regelsystem etwa der Konkurrenz, auch vor allem nicht der Konkurrenz von Eigentümern steht, sondern die Frage nach dem Sinn des Wirtschaftens, nach der allgemeinen Wohlfahrt. Von diesem Gesichtspunkt aus kritisieren Marxisten und Christen den tatsächlichen Kapitalismus. Im Marxismus ist Grundlage der sozialen Zielorientierung der Wirtschaft der historische Materialismus. Nach christlicher Auffassung ist es die von Gott gewollte Schöpfungsordnung.

2. Die christliche Soziallehre trennt sich vom Marxismus durch ihre erkenntnistheoretische Einstellung, da sie in der Mittelordnung, die zur Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt führen soll, einen Funktionalismus wie die Marktwirtschaft mit dem in ihr enthaltenen Gewinnstreben der Unternehmer zu legitimieren imstande ist, entgegen dem Marxismus, der von seiner Erkenntnistheorie aus eine solche Mediatisierung nicht kennt, sogar ablehnen muß.

3. Der Personbegriff ist in den beiden Weltanschauungen grundsätzlich verschieden. Die Person hat im christlichen Verständnis Eigenständigkeit im gesellschaftlichen Ganzen. Der Materialismus des Marxismus kann diese Eigenständigkeit nicht annehmen.

4. Der christliche Begriff der Person fordert eine Wirtschaftsordnung, in der die freie, individuell bestimmte Konsumfreiheit sowie die freie Verfügung über Produktionsmittel gewahrt sind, und zwar in der Weise, daß das private Eigentum gegenüber dem öffentlichen Priorität hat, soweit nicht die allgemeine Wohlfahrt in Frage gestellt würde. Die Forderung der privatrechtlichen Eigentumsordnung wird noch erhärtet durch die Berücksichtigung der unilgbaren Neigung des erb-sündigen Menschen, mehr für das Eigene als für das Kommune interessiert zu sein.

5. Sofern man unter Kapitalismus eine Marktwirtschaft versteht, in der das private Recht auf Produktionsmitteleigentum Grundlage der Konkurrenz ist, kann man sagen, daß christliches Wirtschaftsdenken dem Kapitalismus zuneigt, wobei

Kapitalismus nicht mit dem liberalen Kapitalismus zu verwechseln, sondern als freiheitliches Wirtschaftssystem zu verstehen ist, das sehr wohl soziale Komponenten zu integrieren vermag. Der Ausdruck „Syndrom“ mag dafür hingenommen werden, da darin Elemente verschiedener Systeme ihren Platz haben, jedoch nur unter der Bedingung der Grundnorm, den privaten Investor im Rahmen des Gemeinwohls in seiner Vorrangstellung gegenüber dem öffentlichen Sektor anzuerkennen. Da ein solches „Syndrom“ einer gesamtheitlichen Grundnorm untersteht, kann man mit Recht von einem kapitalistischen Wirtschaftssystem sprechen. In diesem Sinn ist die öfters gebrauchte Bezeichnung „kapitalistische Wirtschaftsweise“ zu verstehen.

GEDANKEN ZUR MARXISMUSDISKUSSION*

Der ökonomische und der soziale Wert der Arbeit

Rein ökonomische Betrachtung faßt die Kausalitäten ins Auge, die zur Erstellung eines Produktes notwendig sind und die darum in ihrem Effekt im Produkt erkennbar sind. Unter diesem Aspekt steht zur Frage, ob einzig die zeitlich ablaufende Arbeit das Produkt ausmacht oder ob auch andere Ursachen das Produkt miterstellen haben. *Marx* hat irrtümlicherweise nur den unmittelbar produzierenden Arbeiter ins Auge gefaßt. Gewiß wäre ohne ihn das Produkt nicht entstanden. Es sind aber auch andere Ursachen mittätig gewesen: Organisation der Arbeit, Planung der Produktion, Berechnungen technischer und sozialer Natur usw.¹ Vom Gesichtspunkt der Kausalität aus kann die marxistische Arbeitswertlehre rein ökonomisch ohne jegliche Einbeziehung juristischer Kategorien betrachtet werden. Die ontische Kausalität ist wertneutral. Unter diesem Betracht (und nur unter diesem) hat darum die Arbeitswertlehre keine weltanschauliche Dignität, wie *O. v. Nell-Breuning* mit Recht hervorgehoben hat. Weil sie den Fakten widerspricht, kann man sie auch als unsinnig bezeichnen.

Nun ist aber Ökonomie nicht nur ein ontisch-kausaler Vorgang. Sie gehört in den Raum der menschlichen Handlung. Das heißt, sie hat außer der effizienten Ursache auch eine Finalität, einen Zweck. Dieser Zweck kann von der Finalität der menschlichen Natur nicht abgelöst werden. Denn der Mensch handelt immer entsprechend seiner Natur oder gegen sie. Entsprechend der Sozialnatur des Menschen steht die Arbeit im Rahmen der Gesellschaft. Das heißt, sie steht im Zusammenhang mit der allgemeinen Wohlfahrt. Dies bedingt die juristische Einordnung der Arbeit in eine soziale Ordnung. Darauf haben vor allem *H. Willgerodt* und *P. Koslowski* hingewiesen. Der Organisator der Arbeitswelt kann darum nicht nur den rein kausal-ökonomischen Ablauf ins Auge fassen, er muß die Arbeit als juristische Kategorie miteinbeziehen. Nur unter Miteinbeziehung der juristischen Kategorie wird die Arbeit in ihrer ganzen wirtschaftlichen Wirklichkeit begriffen. Denn die Finalität ist nichts Unwirkliches. Sie gehört vielmehr zur vollen Wirklichkeit. Sie entscheidet in letzter Betrachtung über Sinn und Unsinn. Dies war der aristotelischen Philosophie klar. Die Finalität als Ursache ist erst durch den

* Im Original veröffentlicht unter dem Titel: „Gedanken im Rückblick auf die Diskussion“.

¹ Vgl. hierzu: A. F. URZ, Die marxistische Wirtschaftsphilosophie, Bonn 1982, 68–72.

Einbruch rein naturwissenschaftlichen Denkens in Mißkredit gekommen. Inzwischen haben aber auch die Naturwissenschaftler, wenigstens teilweise, erkannt, daß die Finalität zur Natur gehört. Der bedeutende Thomaskommentator *Cajetanus de Vio* hat eingehend dargestellt, daß die Finalität als die erste Ursache überhaupt angesehen werden müsse². Unter diesem Aspekt ist es darum nicht legitim, die Finalität aus dem ökonomischen Denken zu verbannen und rein naturwissenschaftlich den äußeren effizienten Kausalzusammenhang des Produzierens zu betrachten, im Glauben, daß man damit die ökonomische Wirklichkeit erfaßt habe.

Wie steht es nun mit der rein hypothetischen Setzung des Zieles, wie sie der Ökonom vornimmt, indem er sich fragt: was muß geschehen, wenn ich dieses bestimmte Ziel will („wenn, dann“)? Die Überlegungen sind so lange rein kausal-ökonomisch vollziehbar, solange es sich um naturwissenschaftlich faßbare Ursachen handelt, die einzusetzen sind. Wenn man ein bestimmtes Quantum Kohle fördern will, dann ist ein bestimmtes Quantum an Produktionsmitteln notwendig. Die Produktionsmittel verlangen aber zu ihrer Ingangsetzung irgendwelche Arbeit. Der Ökonom kann hierbei das Quantum an Arbeitsaufwand ermessen, wobei er aber für diese zu leistende Arbeit einen bestimmten Fleiß, einen bestimmten rationalen Umgang mit den Produktionsmitteln einberechnen muß. Diesen Anteil menschlicher Arbeit kann er aber nicht mit den gleichen Instrumenten messen, mit denen er die technischen Produktionsmittel berechnet. Er muß wissen, ob die Arbeiter überhaupt zu einer solchen Arbeitsleistung bereit sind, ob sie die Arbeit als für sie sinnvoll betrachten, um den Aufwand an Fleiß zu realisieren, der der Kalkulation des Ökonomen entspricht, ja, ob der Einsatz von Arbeit überhaupt vertretbar ist. Der Ökonom sieht sich hier plötzlich vor einer Kategorie, die mit dem Lebensinn überhaupt zusammenhängt. Die Arbeit läßt sich nicht in die Kategorie der materiellen Güter, des toten Kapitals einstufen. Hier offenbart sich der Vorsprung marxistischen Denkens, das überhaupt keine menschliche Tätigkeit, auch nicht die forschende, zuläßt, ohne daß man sich vorgängig über die Sinnfrage Rechenschaft gegeben hat. Das ist auch der Grund, warum marxistisches Denken integrativ ist und sich gegen jede einzelwissenschaftliche Betrachtung wehrt, worauf *E. Heintel* hingewiesen hat. Die einzelwissenschaftliche Betrachtung ist eine Teilabstraktion, die theoretisch teilweise brauchbar, in der praktischen Ordnung aber vollständig irreführend ist³.

² Für einen Christen dürfte diese Auffassung ohne weiteres einleuchtend sein. Die Welt wäre nie entstanden, wenn Gott sie nicht gewollt hätte, d. h. wenn er nicht die Absicht gehabt hätte, sie zu schaffen. Gott konnte aber die Welt nur schaffen, indem er zugleich in sie einen Sinn hineinlegte. Dieser Sinn ist die der Welt immanente Finalität.

³ Vgl. A. F. UTZ, Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur Frage nach der Trennung von empirischer und philosophischer Gesellschaftswissenschaft, in: Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung?, Bonn 1980, 234–238.

Natürlich kann der Ökonom in seiner Analyse alle möglichen Reaktionen und Verhaltensweisen des Menschen, sei er nun Arbeiter, Unternehmer oder Konsument, einsetzen, um dem Grundsatz des „wenn, dann“ treu zu bleiben. Um zu wissen, was von seiten des Arbeiters überhaupt menschenmöglich ist, braucht er eine Anthropologie, die aber nicht nur empirisch wissenschaftlich fundiert ist, sondern in die Tiefen menschlichen Verlangens und Erwartens dringt, was ohne ein philosophisch begründetes Menschenbild nicht möglich ist. Das Bemühen, das Humankapital im Unternehmen empirisch zu bestimmen (Human Resource Accounting), beweist, wieviel Humanphilosophie unmerklich impliziert wird. Die wirtschaftstheoretische Analyse eines dem historischen Materialismus verhafteten Ökonomen sieht an entscheidenden Punkten anders aus als die eines Ökonomen, für den die moralische Qualität von Arbeiter, Unternehmer und Konsument eine evidente Voraussetzung ist.

Selbstverständlich besagt diese Verschlingung von Theorie und Weltanschauung nicht, daß die Sachfragen der Ökonomie mit Weltanschauung zu meistern wären, wie dies zu leicht von Weltanschauungsbeflissenen, vorab Theologen, gemeint wird.

Vom integralen Begriff der Arbeit aus ist die Arbeitswertlehre mit einer schweren weltanschaulichen Hypothek belastet. Die Finalität hängt nämlich, wie gesagt, engstens mit der Sinnfrage, d. h. dem Zweck des menschlichen Lebens auf dieser Welt zusammen. *M. Honecker* hat darum mit Recht darauf hingewiesen, daß die verschiedene Konzeption der Arbeit auch eine verschiedene Organisation der Wirtschaft bedingt.

Marx hat sich ohne Zweifel hinsichtlich der Erklärung der effizienten Kausalordnung getäuscht. Es ist nun einmal nicht nur der unmittelbare Arbeiter effiziente Ursache des Produktes. Doch könnte dieser Irrtum leicht behoben werden, indem man den Begriff des unmittelbaren Arbeiters erweitert auf alle vorgängig mit der Produktion Beschäftigten. Nur den Eigentümer von Kapital müßte man ausschließen, weil dieser nach *Marx* arbeitslose Gewinne einsteckt. Danach konnte in marxistischer Ausdrucksweise das Kapital als kumulierte Arbeit bezeichnet werden. Diese auch heute noch verteidigte und nicht nur „vulgäre“ marxistische Auffassung, die sich als rein kausale, also als rein ökonomische Betrachtung ausgibt, ist eben doch mehr als nur ökonomisch. Denn sie impliziert, worauf wiederum *P. Kosłowski* hingewiesen hat, eine Ideologie, nämlich die Annahme, daß es einen Eigentümer nicht geben darf, weil er ein Nichtsnutz ist. Der Eigentümer muß juristisch ausgeschlossen werden.

Nun fußt allerdings die Legitimation der privaten Eigentumsordnung teilweise auf dem Nachweis, daß der Eigentümer einen Nutzen erbringt. An sich braucht dieser aber nicht notwendigerweise ein rein ökonomischer Nutzen zu sein im Sinn

höherer Effizienz. Denn die Wirtschaft ist zugleich auch Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln dem Frieden in der Gesellschaft dient, nützt es mittelbar, rückwirkend auch der Effizienz der Wirtschaft. Aber sehen wir einmal von diesem mittelbaren ökonomischen Effekt ab und fragen wir uns, ob der private Eigentümer von Produktionsmitteln in direkter Beziehung zum wirtschaftlichen Erfolg steht. Verschiedentlich ist behauptet worden – man erspare mir hier Hinweise auf die Autoren –, die enorme Distanz des Eigentümers von Anteilscheinen vom Kapital großer Kapitalgesellschaften ließe überhaupt keinen effizient-kausalen Einfluß des Eigentümers auf die Produktion zu, außerdem habe der entfernte Einzelgänger-Eigentümer überhaupt kein Interesse an der Produktion selbst, sondern vielmehr nur am Gewinn. Ich bin der Überzeugung, daß in dieser Behauptung einige Lücken sind⁴. Nehmen wir aber an, es stimme, daß der Produktionsmitteleigentümer aus der effizient-kausalen Ordnung ausscheide, d. h. daß seine Willensentscheidung in keiner Weise das Produkt selbst betreffe, sondern nur den Gewinn. Ist er darum ein Nichtsnutz? Nichtsnutz ist hierbei noch gar keine soziale Wertung. Der Ausdruck hat nur ökonomische Bedeutung, in dem Sinn, daß der Willensschluß des Kapitalisten (d. h. des fremden Anteilseigners) nicht in das Produkt eingeht. Selbstverständlich hat der Kapitaleigentümer gespart, er nützt dem Produkt, aber als bloßer anonymer Anteilseigner nützt er nicht dem konkreten Produkt, sondern allgemein dem Kapital auf dem Markt. Nun fragt sich aber weiter: ist der Kapitalmarkt als Ordnungsfaktor nicht indirekt dem konkreten Produkt nützlich? Wenn ja – und das ist meine Ansicht –, dann würde die Supposition, daß die kausal-ökonomische Betrachtung ohne juristische Kategorie auskomme, hinfällig. Denn ein Teil der Effizienz des Kapitals ist in diesem Fall der Willensentscheidung eines privaten Eigentümers zu verdanken. Sofern also die Arbeitswertlehre eine Lehre des Ausschlusses des privaten Eigentümers ist – und das ist sie bei *Marx* und den *Marxisten* –, ist sie weltanschaulich belastet.

Ist die Entscheidung für den privaten Eigentümer grundsätzlicher oder pragmatischer Natur?

Der private Eigentümer kann unter bestimmten Umständen eine wirtschaftliche Effizienz haben. Er ist, so könnte man daher anzunehmen geneigt sein, nur dort einzusetzen, wo er diese Effizienz tatsächlich hat. Die juristische Kategorie würde darum jeweils wechseln je nach der Lage der Dinge. Sie wäre also in dieser Supposi-

⁴ Vgl. hierzu: A. F. UTZ, Das Grundanliegen der Pluralismusidee in der freiheitlichen Gesellschaftskonzeption und der Dritte Weg, in: Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung, Bonn 1979, 100ff.

tion immer noch von der Ökonomie, im kausalen Sinn verstanden, getrennt. In diesem Sinn war wohl auch die These von *O. v. Nell-Breuning* gemeint, daß es viele Arten von juristischen Konstruktionen des Eigentums gibt, die historisch wandelbar sind, wie die Geschichte auch tatsächlich beweist.

Es geht jetzt nur darum, die Person oder die Institution zu bezeichnen, die das Urteil zu fällen hat, wo und wann der private Eigentümer die ökonomische Effizienz erbringt. Da die wirtschaftliche Effizienz nur am Produkt abgelesen werden kann, kommt es darauf an, ob das Produkt, das effizient produziert werden soll, gewünscht wird oder nicht. In letzter Analyse landen wir also bei der Frage nach der Konsumfreiheit, einer unzweifelhaft weltanschaulichen Frage. Ist der Staat, vertreten durch die Regierung, imstande, die Konsumwünsche abzuschätzen und somit zu wissen, was im Sinn der Verantwortung des Konsumenten produziert werden soll und was nicht? Es ist hierbei noch zu bedenken, daß die Produktivität der Arbeit sinkt, wenn der Arbeiter mit seinem Lohn nicht das Produkt kaufen kann, das er sich wünscht. Kann der Staat, d. h. die Regierung, dies alles abschätzen? Die Antwort dürfte wohl nur negativ ausfallen, es sei denn, es handle sich um grobe Umrisse der allgemeinen Grundbedürfnisse.

Die Entscheidung für die Priorität des privaten Kapitaleigentümers ist demnach grundsätzlicher, nicht rein pragmatischer Natur. Das Kapital ist somit nicht nur kumulierte Arbeit, sondern – sofern man die ökonomische Bedeutung des Kapitaleigentümers in Rechnung zieht – auch kumulierte Eigentümerdisposition. Die Arbeitswertlehre ist darum aufgrund ihrer grundsätzlichen Ablehnung des privaten Eigentums nicht nur ein ökonomisches, sondern ebenfalls ein weltanschauliches Thema.

In der Diskussion um das Eigentum wurde von *O. v. Nell-Breuning* betont, daß es keine Wirtschaft ohne irgendein Eigentum, verstanden als Dispositionsgewalt, gibt. Dies entspricht dem, was *Thomas von Aquin* im ersten Artikel der Quaestio 66 der *Secunda Secundae* seiner *Summa theologica* (S. Theol. II-II 66,1) sagt, daß Gott dem Menschen die Welt zur rationalen und verantwortungsvollen Nutzung überlassen hat. Wie nun diese Dispositionsgewalt verteilt wird, daß Ausschließungsrechte entstehen, indem der eine eine bestimmte Entscheidungsgewalt erhält, die dem anderen nicht zusteht, ist eine, wie *Thomas* im zweiten Artikel (S. Theol. II-II, 66,2 ad 1) sagt, „*adinventio rationis humanae*“, d. h. eine zweckdienliche Entscheidung. Man kann sich darum viele Arten von Verteilung der Dispositionsgewalt vorstellen. Tatsächlich hat es auch viele gegeben und gibt es heute noch viele, worauf *H. Willgerodt* instruktiv hingewiesen hat. Es ist nicht einerlei, für welche Art von Verteilung der Dispositionsgewalt man sich entscheidet. Sie muß immer zweckdienlich sein, zweckdienlich im Sinn der rationalsten und besten Nutzung der materiellen Güter, der rationalsten sowohl des Kapitals wie auch der

Arbeit im Sinn der Produktivität, der besten im Sinn der allgemeinen Wohlfahrt, einschließlich des Friedens in der Gesellschaft. So ausdrücklich *Thomas von Aquin*.

Soll die Bestimmung des „Zweckdienlichen“ nun je nach Umständen rein pragmatisch vorgenommen werden, oder gibt es nicht gewissermaßen ein Apriori, das heißt eine grundsätzliche Option zugunsten des privaten Eigentümers? *Thomas* entschied sich nicht für die rein pragmatische, sondern für die grundsätzliche Befürwortung des privaten Eigentümers. Und zwar hatte er hierfür einen anthropologischen Grund: das Eigeninteresse des Menschen sowohl des arbeitenden als auch des besitzenden. Dem Gemeinwohl ist grundsätzlich, so sagt *Thomas*, besser gedient, wenn die Güter (sowohl die Konsum- wie die Produktivgüter) in privaten Händen sind. Er versteht dieses Verteilungsprinzip hierbei nicht als steife Regel, sondern als Generalklausel, deren Anwendung analog vorzunehmen ist. Es ist eine Orientierungsnorm, die in allen Fällen zu befolgen ist, wo nicht evidente Fakten eine andere Explikation des Zweckdienlichen fordern.

Wenn man darum unter System ein Ganzes versteht, in dem alle Teile in einem bestimmten, einer Regel folgenden Funktionszusammenhang stehen, dann muß man sagen, daß aus der Option für die „grundsätzliche“ Priorität des privaten Eigentums in der Wettbewerbswirtschaft sich ein echtes Wirtschaftssystem ergibt. Nur in diesem Sinn ist der Kapitalismus ein Wirtschaftssystem. Dies besagt nicht die Befürwortung einer Ausschließlichkeit des privaten Eigentums an Produktionsmitteln. Es sind immer noch verschiedene Modi der Verteilung auch unter Voraussetzung der grundsätzlichen Option für das private Eigentum möglich. Der Kapitalismus kann unter diesem Gesichtspunkt als Syndrom bezeichnet werden. Er ist aber kein rein pragmatisch begründetes Syndrom, ebensowenig wie das kollektivistische Wirtschaftssystem, weil er unter einer der konkreten Situation übergeordneten Generalklausel steht: die im Rahmen des Möglichen bevorzugte Stellung der privaten Dispositionsgewalt. Der Kapitalismus muß darum als System eingestuft werden.

Diesem allem kann man nur folgen, sofern man sich von dem Gedanken entfernt, die Wirtschaft könne von der Weltanschauung getrennt und als rein naturwissenschaftlich zu betrachtender Zusammenhang von effizient-kausalen Funktionen definiert werden. Gewiß, sie mag so betrachtet werden, aber nur mit der sehr unwirklichen Teilabstraktion. Auf dieser Basis erfaßt man aber, wie gesagt, nicht die Wirklichkeit der Wirtschaft, sondern nur die von Naturvorgängen, vielleicht ausdrückbar durch das Wort „Sachzwänge“.

Der „kapitalistische“ Unternehmer

Es ist wohl reichlich bekannt, das *Marx* den Unternehmer des Kapitalismus als Gewinnmacher definierte. Gegen diese These wurde von der Gegenseite die begründete Notwendigkeit des Gewinns ins Feld geführt, wobei ebenfalls vorausgesetzt wird, daß der Unternehmer in der Marktwirtschaft wirklich seinen Erfolg am Gewinn mißt und darum *unter diesem Betracht* als Gewinnmacher bezeichnet werden kann. Wie nun *O. v. Nell-Breuning* einleuchtend ausgeführt hat, gibt es den Unternehmer als Nur-Gewinnmacher überhaupt nicht, so daß die Diskussion sich offenbar am falschen Objekt entzündete.

Nun hat wohl auch *Marx* schon gewußt, daß der Kapitalist als Unternehmer noch vieles andere tut als nur Gewinne einheimsen. Und diejenigen, die sich mit *Marx* über den kapitalistischen Gewinnmacher streiten, wissen ebenso gut, daß der Unternehmer mit dem Begriff des Gewinnmachers nicht ausdefiniert ist. Der Hinweis, daß der Gewinn nur „*conditio sine qua non*“ für die eigentliche unternehmerische Tätigkeit, nämlich der Erstellung von Werten sei, fordert zu einer tieferen philosophischen Erörterung heraus.

Der Begriff der „*conditio sine qua non*“ gehört der kausalen Ordnung an. „*Conditio sine qua non*“ steht im Unterschied zu echter effizienter Kausalität. Zum Beispiel ist das Reifezeugnis „*conditio sine qua non*“ für den Zugang zur Universität, wenn wir mal von den Ausnahmen absehen. Die eigentlichen Ursachen des Zuganges zur Universität sind der Wille des Abiturienten und der Wille der Zulassungsbehörde. Im *kausalen* Bereich ist selbstverständlich der Gewinn die „*conditio sine qua non*“ für die Investition. Sehen wir uns aber die Reihenfolge im Bereich der menschlichen Handlungen, also in den vom Unternehmer zu setzenden Entscheidungen, an. Hier handelt es sich auf jeder Ebene der menschlichen Handlung um ein echtes gewolltes Objekt. Wie *Santiago Ramírez*, der wohl bedeutendste Interpret der Ethik des *Thomas von Aquin* darlegte, gibt es im Unterschied zur ontischen Ordnung in der moralischen für ein Wesen (hier für einen moralischen Akt) nicht nur eine, sondern mehrere Wesensformen. Der sittliche Akt wird zunächst durch das direkt gewollte Objekt bestimmt. Er wird aber ebenso wesentlich durch das weitere Objekt, nämlich das Ziel, um dessentwillen das direkte Objekt gewollt wurde, bestimmt. Dieses Ziel kann, wenn es schlecht wird, den auf das direkte Objekt gerichteten, an sich guten Akt schlecht machen. Das Almosengeben ist sicherlich in sich gut. Wird es aber nur zur Gewinnung von Prestige und eitlem Ruhm eingesetzt, wie es etwa *Machiavelli* dem Politiker empfahl, dann ist es schlecht. Wäre dem nicht so, dann würde der Zweck das Mittel heiligen, eine These, die man fälschlicherweise den Jesuiten vorwarf. Der Unternehmer muß den Gewinn wollen. Hier von „*conditio sine qua non*“ zu sprechen,

bedeutet eine Verwechslung mit der kausalen Ordnung. Wenn aber der Gewinn in sich schlecht wäre, dann könnte er auch durch das schöne Ziel, etwas zu leisten, nicht gut werden. Der Ethiker, vorab der Wirtschaftsethiker, muß darum den Unternehmer von diesem Objekt her legitimieren. Da nützt aller Hinweis auf die vortreffliche Endabsicht des Unternehmers nichts, es sei denn, man stände auf dem Standpunkt, daß der Zweck das Mittel heilige.

Selbstverständlich darf eine integrale Beschreibung des kapitalistischen Unternehmers nicht auf der Etappe des Gewinnmachens stehen bleiben. Der Gewinn kann oder darf nicht das Endstadium unternehmerischen Wollens sein. Dies hieße, den Gewinn zum absoluten Objekt machen. Und das wäre sittlich nicht vertretbar, genauso wenig, wie die *Marxsche* These, daß die Arbeit aus sich schon die Verwirklichung des Menschen sei. Auch sie steht unter einem letzten Ziel, eben dem Sinn menschlichen Lebens überhaupt, den jeder gemäß seiner Weltanschauung bestimmt. Jedenfalls kann der christliche Unternehmer nicht beim Gewinn stehen bleiben. Er wird ihn nur wollen können im Sinn der Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt.

Die ethische Forderung, die an den Unternehmer in der Marktwirtschaft gestellt ist, den Gewinn nur im Sinn einer echten gesellschaftlichen Leistung zu wollen, unterliegt bedauerlicherweise dem Risiko, umgangen zu werden, dies vor allem wegen des starken Druckes der Konkurrenz. An einen Unternehmer sind hohe moralische Anforderungen gestellt, wenn es darum geht, gegen den Zwang der Konkurrenz das Prinzip echter Leistung im Dienst des Gesamtwohls durchzuhalten. Wird z. B. der Inhaber eines Lebensmittelgeschäftes im Anblick schwacher Überlebenschancen der Versuchung widerstehen, pornographische Literatur in sein Sortiment aufzunehmen, um dadurch eine größere Zahl von Käufern anzulocken?

Konkurrenz gibt es nicht ohne Gewinnmotiv. Streng unter diesem Aspekt hat *Marx* den Kapitalismus definiert und kritisiert. Er hat das Auge einzig auf die Möglichkeit sozialmoralischer Dekadenz, auf das, was man mit Grenz-moral bezeichnet, gerichtet. Diese pointierende Betrachtung ist legitim, sicherlich kein Unsinn. Sie ist und bleibt aber nur eine Teilbetrachtung, weil das Prinzip der Konkurrenz einer höheren Norm unterworfen ist, nämlich der Verwirklichung des Gemeinwohls. Daß diese Norm auch praktisch erfüllt werde, dazu braucht es die gesetzliche Umrahmung. Die Gruppe, die sich um *W. Eucken* und *W. Röpke* scharte, nannte diese geordnete Wettbewerbswirtschaft Ordoliberalismus. Allerdings hätte man dem anfänglichen Ordoliberalismus gewünscht, daß er ein besseres gesellschaftspolitisches Programm entworfen hätte, gemäß dem der Wettbewerb zu ordnen ist. Freiheit allein ist nicht ausreichend.

BEGRIFF UND PROBLEMATIK DER DEMOKRATISIERUNG IN GESELLSCHAFT UND WIRTSCHAFT

I. Zum Begriff der Demokratisierung

1. Der Begriff der Demokratisierung ist ein politischer Begriff, abgeleitet von der Demokratie als Staatsform. Demokratisiert wird also im eigentlichen Sinne des Wortes ein Staatsgebilde, das bislang noch keine Demokratie war. Das heißt, man räumt mit Ständerechten, irgendwelchen politischen Privilegien auf und gibt dem einzelnen Staatsbürger die direkte Kontaktmöglichkeit zur Staatsmacht über das Wahl- und Stimmrecht. Demokratisieren im strengsten Sinne ist egalisieren, wengleich wir uns im klaren darüber sind, daß die reine Verwirklichung der Egalisierung für den politischen Bereich eine Utopie und eine Täuschung ist. Aber immerhin wird sie in etwa verwirklicht, indem man dem Volke die Kontrolle durch die öffentliche Meinung und das wirksame Eingriffsrecht in die Macht durch die Neuwahl seiner Repräsentanten zuspricht. Demokratisierung heißt also nicht Aufhebung aller Macht. Man könnte allerdings den Begriff in dieser Weise gebrauchen – und die anarchistischen Bewegungen tun dies tatsächlich –, aber dann wird der Begriff der Demokratie von dem substantiellen Untergrund losgelöst, auf dem er allein Sinn hat, nämlich vom Begriff des Staates.

2. Im weiteren Sinne kann man auch andere als staatliche Gebilde demokratisieren oder demokratisieren wollen, indem man auch dort versucht, die Direktive unter Kontrolle zu bringen und eine Egalisierung der Grundkompetenzen herbeizuführen. Die Entscheidungen, die in den einzelnen sozialen Strukturen gefällt werden, sollen demgemäß, ähnlich dem Vorgang in der Demokratie, unmittelbar oder mittelbar von allen Gruppen- oder Gesellschaftsgliedern abhängen. Soweit wie möglich getrieben, endet die Gesellschaftsform dann in der Kameradschaft, Brüderschaft, Partnerschaft oder Genossenschaft.

3. Der Begriff der Demokratisierung kann aber noch einen dritten Sinn haben. Er kann das Bemühen bezeichnen, den gesamten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich politisch-demokratisch zu organisieren. Es handelt sich dabei um die „Verstaatlichung“ aller gesellschaftlichen Gruppen gemäß dem demokratischen Prinzip der Gleichheit. Für die russische Konzeption dieser Demokratisierung

kann das Buch des Leningrader Professors *A. K. Belych*¹ aufschlußreich sein. *Belych* leugnet keineswegs den Pluralismus der gesellschaftlichen Gruppen. Er erkennt aber in ihnen die staatspolitische Bedeutung und versucht diese nun von oben, d. h. vom Staat her zu dirigieren. Wir sind im Westen an sich auch davon überzeugt, daß es kein individuelles oder gesellschaftliches Geschehen gibt, das sich nicht irgendwie konstruktiv oder destruktiv auf das staatliche Leben auswirkt. Der Staat nimmt den Alkoholverbrauch unter Kontrolle, er betreibt Familienpolitik, Bildungspolitik usw. Auch die Moral der Gesellschaftsglieder ist ihm nicht einerlei, selbst einem liberalen Staat mindestens dann nicht, wenn sie für den Bestand des Staates bedrohlich wird. Gegenüber der sowjetischen Konzeption von Staat und Gesellschaft sind wir aber der Auffassung, daß der Staat eigentlich erst „nachhaken“ sollte, wenn die einzelnen Gesellschaftsgruppen die ihnen zukommende Aufgabe nicht zu lösen vermögen. „Nachhaken“ ist dabei allerdings nicht im liberalen Sinne zeitlich zu verstehen, sondern im Sinne von rein subsidiärem Ein- oder Vorgehen.

II. Die Problematik der Demokratisierung

1. An die Demokratisierung unserer Staatsgebilde haben wir uns nicht nur gewöhnt, sondern fühlen uns darin, wenigstens materiell, sogar wohl. Dennoch mischt sich in dieses Wohlempfinden ein gewisses Gefühl der Unsicherheit und Angst. Die komplizierten Sachfragen werden wegen ihrer Unberechenbarkeit für den einzelnen den Experten oder Verwaltungsinstanzen überlassen. Die gesellschaftlichen Planer, so stellen wir überrascht fest, sind doch nicht die Demokraten, sondern die Oligarchen, und, so fahren die Verteidiger der Wirtschaftsdemokratie fort, in einer Demokratie, in der die Eigentümer das entscheidende Verfügungsrecht über Produktivgüter haben, sind diese Oligarchen die Kapitalbesitzer oder die von ihnen bestellten Manager. Der Weg zur echten und reinen Demokratie scheint demnach nur über die Auflösung der bisherigen Institutionen zu führen. Die freiheitliche Gesellschaft des Westens ist mit dem liberalen Konzept angetreten. Sie hat geglaubt, daß individualistische und atomisierte Freiheiten sich gegenseitig von selbst die Waage halten und ins Gleichgewicht der Gerechtigkeit kommen. Die demokratische Staatsform hat von dieser Gesellschaftsauffassung profitiert und sich am Leben gehalten: im Spiel der denkerischen Kräfte siegt die rechte Vernunft. Nun aber, das wissen wir alle, selbst auch die Liberalen, braucht es mehr als nur das Spiel der denkerischen Kräfte. Es braucht einen über diesen waltenden Planer der gesellschaftlichen Ordnung und der gesellschaftlichen Zukunft. Bis heute haben wir noch keine demokratische Form der Planung gefun-

¹ Organisation, Politik und Leitung, Berlin 1969.

den². Jedenfalls sind die Kanäle, die wir besitzen, nicht ausreichend, um alle Ströme unseres gesellschaftlichen Lebens zu fassen. Dabei gibt es immer noch Leute, die glauben, die Rückkehr zum alt-liberalen Kräftespiel sei die einzige Lösung. Dagegen stehen die Verfechter der vom Menschen konzipierten Ordnung mit ihrem marxistisch-utopischen, auf jeden Fall bis heute nur fallierten Programm einer planenden egalitären Gesellschaft, die zu verwirklichen, die Zerstörung der alten Gesellschaft Voraussetzung sei. Wie sehr selbst Befürworter der Planung diese echten Marxisten unterschätzen, beweist ihr Gerede, das westliche und das östliche Wirtschaftssystem würden sich einander annähern. Die geistig überragenden Marxisten im Westen sind ebenso wie ihre Brüder im Osten überzeugt, daß man das kapitalistische System nicht langsam in ein kommunistisches verwandeln könne, daß vielmehr nur eine wahre Revolution die neue Gesellschaft gebäre. Für sie gibt es keine Übergänge und keine Berührungspunkte zwischen der demokratischen Gesellschaft, von der sie träumen, und der demokratischen Gesellschaft, die wir auf unseren Individual- und Grundrechten, wozu wir auch das Eigentum rechnen, aufgebaut haben.

Soll nun, das ist das Problem, die freiheitliche Welt unfähig sein, gesellschaftliche Wirklichkeit zu planen, ohne den Menschen zu verplanen, d. h. unter Rettung der demokratischen Lebensform? Oder muß man, um die Oligarchen auszumerzen und die echte Demokratie zu erstellen, beim humanistischen Marxismus seine Zuflucht suchen im Sinne etwa von *G. Lukacs*, *E. Bloch*, *L. Kolakowski*, *H. Marcuse*, *A. Schaff*, *J. Habermas*, *M. Horkheimer* usw.?

2. Die Demokratisierung der einzelnen Strukturen hat ohne Zweifel eine Verbesserung der menschlichen Beziehungen gebracht. Bei allem Verständnis für die Autorität, die in jedem gesellschaftlichen Gebilde notwendig ist, ist doch auch an den Mißbrauch der Gewalt, an die Art und Weise, wie der Autoritätsträger seine Gewalt dem Untergebenen gegenüber manifestiert, zu denken. Das Nur-Gehorchen um des Gehorchens, d. h. der Anerkennung des Autoritätsprinzips willen ist einer Unterordnung gewichen, die Einsicht in die Vernünftigkeit der Befehle verlangt. Allerdings führt die Überspannung dieses Verlangens zum Verlust der Autorität selbst. Unterordnung unter die Autorität ist ihrem Wesen nach Verzicht auf eigene Einsicht, Übernahme der praktischen Vernunft dessen, dem die Kompetenz zu befehlen übertragen worden ist. Aber immerhin ist dabei das Vertrauen in die praktische Vernunft des Autoritätsträgers und damit zugleich auch die Überzeugung von seiner überlegenen Einsicht Voraussetzung. Ohne jede Einsicht gibt es also keinen verantwortbaren Gehorsam. Nachdem diese Grundwahrheit der Ethik lange Zeit mißachtet worden war, nachdem durch alle gesellschaftlichen

² Neuerdings ist ein beachtenswerter Versuch hierzu gemacht worden, vgl. H. HARNISCHFEGER, Planung in der sozialstaatlichen Demokratie, Neuwied-Berlin 1969.

Gruppen hindurch bis hinauf zur über Krieg und Frieden und somit über das Leben von Millionen bestimmenden Regierung nur blinder Gehorsam das Prinzip der Autorität war, ist es nicht verwunderlich, daß nun um der Menschenwürde willen volle Egalisierung gefordert wird. Wir müssen uns natürlich fragen, welche Folgen diese Egalisierung für die einzelnen Sozialstrukturen und für das Ganze der Staatsgesellschaft nach sich ziehen könnte.

Man darf die Sache nicht dramatisieren. Vor Jahren wurde von seiten katholischer Theoretiker und Politiker gegen die Egalisierung von Mann und Frau in Ehe und Familie gekämpft. Man fürchtete, daß mit der innergesellschaftlichen, hier: der innerehelichen Autorität, auch die Wesensstruktur der Ehe selbst untergehe. Es wird aber wohl niemals nachgewiesen werden können, daß die Gleichstellung von Mann und Frau in der Ehe, d. h. also die Eliminierung der Autorität in der Ehe eine Auflösung der Ehe in ihrer naturrechtlichen Grundstruktur herbeiführen wird. Im Gegenteil kann man erhoffen, daß das nicht ohne geschichtlichen Einfluß gewordene Autoritätsgefühl des Mannes der liebevollen Einfühlung in die Sorgen der Frau weichen wird.

Die Egalisierung im Schul-, besonders im Hochschulwesen, macht uns momentan größere Sorgen. Sehen wir einmal von den von außen her hereingeschmuggelten anarchischen Zündstoffen ab, so stellt sich für uns die Frage, ob wir nicht zu lange mit dem wissenschaftlichen Prestige der Professoren gespielt haben. Der Student erlebte das unkontrollierbare Unterordnungsverhältnis viel grausamer als der Soldat. Während der Soldat nach seiner Entlassung seinen Weg frei durch das Leben gehen kann, wird dem Studenten der Lebensweg gesperrt, wenn er sich nicht bescheiden den Anordnungen fügt, deren innere Rechtfertigung er an entscheidenden Punkten nicht einsehen kann. Gewiß kann er über die wissenschaftliche Qualität von Professoren kaum etwas Gütiges aussagen. Aber es gibt doch gewisse Bereiche, innerhalb deren er sehr wohl spüren kann, daß etwas an den überkommenen Formen nicht in Ordnung ist. Es sei nur auf die Unkontrollierbarkeit der Examina hingewiesen. Die Forderung, dem Studenten gewisse Kontrollinstrumente in die Hand zu geben, besagt nicht, daß damit der „Standesunterschied“ von Professor und Student aufgehoben werden müßte. Wenn allerdings, wie es den Anschein hat, die Egalisierungstendenz bis zur Gleichmacherei ausarten sollte, dann würde die innere Struktur der Hochschule zerbrechen. Wenn wir die Überzeugung nicht mehr haben, daß es eine wissenschaftliche Kompetenz gibt, welche auch einen gewissen Respekt zu fordern das Recht hat, dann negieren wir die Grundwahrheit, daß der Mensch ein lernendes Wesen ist. Die „Durchdemokratisierung“ der Hochschule hieße nicht nur ihre innere Struktur zu zerstören, sondern sie direkt zu einem Instrument der Politik zu machen, also etwa das zu realisieren, was der Sowjetprofessor *Belych* unter Leitung und Organisation

der Gesellschaft versteht. Die marxistischen Verteidiger der Universitätsdemokratie haben diesbezüglich keinen Zweifel gelassen.

Auf wirtschaftlicher Ebene geht der Kampf um die Demokratisierung an zwei Fronten vor sich, überbetrieblich und betrieblich. Der überbetriebliche steht unter dem französischen Motto der „participation“, der betriebliche unter dem deutschen, in andere Sprachen nur holprig zu übersetzenden Begriff der „Mitbestimmung“. In der Bundesrepublik Deutschland hat sich der Streit auf die unternehmensbezogene Mitbestimmung konzentriert. Auch hier stellt sich das Problem, welche Auswirkungen die Egalisierung von Arbeitnehmer, Manager und Kapitaleigner hat, in zweifacher Weise, einmal hinsichtlich der Struktur des Unternehmens und seiner Funktion, zweitens hinsichtlich der Wirtschaftsordnung und somit der Ordnung in Gesellschaft und Staat überhaupt.

Was nun die Struktur des Unternehmens angeht, die durch die Mitbestimmung in Mitleidenschaft gezogen werden könnte, so ist zu erwägen, ob es wirklich so verhängnisvoll wäre, wenn sich diese vom rein arbeitsvertraglichen zum mehr sozialen Charakter hin wenden würde. Hätte man von unternehmerischer Seite aus frühzeitiger für eine solche Wendung gesorgt, dann wäre die Mitbestimmungsforderung wohl nie so weit vorgeprellt, daß sich der Arbeitnehmer im Unternehmen wie ein Bürger im Staat eingeschätzt hätte. Die Frage der Gewinnmaximierung des Unternehmens dürfte wohl nicht der entscheidende Gesichtspunkt in der Ablehnung der Mitbestimmung sein.

Entscheidend sind vielmehr die Auswirkungen auf die Wirtschaftsordnung und in der Folge auf die gesellschaftliche und staatliche Verfassung. Wie steht es mit der Mobilität des Kapitals, mit der mit dem Eigentum gekoppelten Investitionsfreude, der Konkurrenzfähigkeit der Unternehmen, der Mobilität der Arbeitskräfte? Auf letztere scheinen die Arbeitnehmer selbst keinen so großen Wert mehr zu legen. Sie gehört aber zum System der freien Wirtschaft. Sie aufgeben zu wollen, hieße, auf die Auswahl der Arbeitskraft nach Leistung verzichten. Wenn die Wirtschaftsordnung revolutioniert wird, dann auch die Wirtschaftspolitik, die Eingriffe des Staates in die Wirtschaft und in die Gesellschaft, der Staat selbst. Es könnte am Ende der Staat stehen, wie ihn die humanistischen Marxisten erwarten, nicht aus einer spontanen „Entwicklung“ des Kapitalismus, sondern aus einer Umwälzung, d. h. Revolution desselben.

3. Die völlige Durchdemokratisierung des Staates bis hinab in die letzten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gebilde ist ohne Zweifel der geheime Wunsch von manchen, die auf wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ebene von Demokratisierung sprechen. Diesen Wunsch öffentlich auszusprechen, scheuen sich die meisten, ausgenommen die Vertreter des marxistischen Humanismus. Im Grunde ist mit letzteren leichter zu diskutieren, weil man wenigstens weiß, worüber man

diskutiert. Systematisch gesehen, wäre es an sich besser, man würde zunächst den marxistischen Humanismus durchdiskutieren und diejenigen, die der Demokratisierung in Wirtschaft und Gesellschaft das Wort reden, fragen, ob sie diesen wollen oder nicht. Dann käme man wohl aufgrund eines Konsensus bezüglich der Wirtschaftsordnung rascher zu einer gemeinsamen Lösung auf den unteren Ebenen, besonders der der Unternehmen. Wie die Diskussion momentan, wenigstens in Deutschland, geführt wird, macht es den Eindruck, als ob es sich lediglich um eine Detailfrage der Vermenschlichung irgendeines kleinen Bereiches handelte. Es sei aber ausdrücklich angemerkt, daß diese Kritik beide Teile, sowohl Arbeitnehmer wie Unternehmer, trifft, letztere aus dem Grunde, weil sie (wenigstens gilt dies für Deutschland) geflissentlich der Frage nach der überbetrieblichen Mitbestimmung, die eine Frage der Gesamtordnung ist, aus dem Wege gehen.

III. Die Gründe des Demokratisierungsprozesses

Warum sind die Menschen heute so demokratienärrisch geworden, als ob von der Demokratie alles irdische Glück abhinge? Diese Frage hier auf diesen paar Seiten beantworten zu wollen, wäre Vermessenheit. Der Autoritätsverlust, den man heute so beklagt, hat verschiedene Gründe, anthropologische, soziologische, moralische und nicht zuletzt auch religiöse. Aber haben wir denn nur zu klagen, daß man weniger autoritätshörig geworden ist, als man es früher war? Die Menschen sind in den letzten Kriegen reichlich betrogen worden, und nicht nur in den letzten. Es sind Millionen ins Grab gesunken, weil ihnen der Dienst mit den mörderischen Waffen von ihrer Autorität aufgezwungen worden war. Und im Wirtschaftsleben sind Arbeitskräfte im Namen der Gewinnmaximierung ausgebeutet worden. Die Demokratisierung ist an sich, sofern sie nicht die Ordnung als Ganzes in Gefahr bringt, ein heilsamer Prozeß. Sie ist nur unheilvoll und verhängnisvoll, wenn sie als Ersatz gesucht wird für einen Heilungsprozeß, der eigentlich ganz anderswo angesetzt werden sollte. Unserer Gesellschaft fehlt der Konsensus in den Grundanliegen des menschlichen Lebens, weil ihr die moralischen Aprioris verlorengegangen sind. Die Wissenschaft hat das ihre dazu getan. Wer es in den Sozialwissenschaften noch wagt, vom Gemeinwohl zu sprechen, das uns aufgetragen ist und dem wir nachstreben müssen, weil es uns als sittliche Aufgabe aufgetragen ist, der wird als Utopist, Ideologe, Mythologe ausgelacht, zumindest auf die gleiche Ebene mit den Marxisten gestellt. Für einen modernen Sozialwissenschaftler im Sinne etwa von *K. R. Popper* und *E. Topitsch* gibt es keine gemeinsame praktische Wahrheit für die Gesellschaft, sondern nur Methoden, Mechanismen des Zusammenlebens. Die einzige Norm menschlichen Handelns ist die individuelle Entscheidung. Soziale Handlungsnormen gibt es nur noch im Sinne

von Sachzwängen. Wenn es aber keine gemeinsamen sittlichen Normen mehr gibt, dann gibt es auch kein Gewissen mehr, das die Verantwortung dafür übernehmen könnte. Bleibt uns folgerichtig nur noch eines, die Demokratie zur Weltanschauung zu erklären, wie es *K. R. Popper* tatsächlich auch tut. Es ist nicht einzusehen, mit welcher Begründung Nationalökonomien sich gegen das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht des Arbeitnehmers im Betrieb wenden, da sie sich doch selbst gegen jede Konzeption eines Gemeinwohls wenden. Sie antworten vielleicht, es handle sich um Sachzwänge von seiten des Unternehmens. Das aber ist gerade unrichtig. Der Arbeitnehmer wehrt sich mit Recht, seine Arbeit unter den Begriff der Sachzwänge einordnen zu lassen. Besehen wir uns den Demokratisierungshunger unserer Zeit nach seinen tieferen Ursachen, dann stoßen wir auf eine Krankheit, welche sowohl die Demokratiesüchtigen wie auch diejenigen befallen hat, welche sich über diese beklagen. Es ist der Verlust der Metaphysik, der gemeinsamen sittlichen Aufgabe, der wenigstens in ihren Grundzügen gemeinsamen Lebensauffassung und Weltanschauung. Wenn wir den Weg nicht wieder zurückfinden wollen zu diesen letzten geistigen Tiefen unseres Daseins, dann wird uns nichts anderes übrig bleiben, als im Sog der geschichtlichen Entwicklung wenigstens auf der materiellen Seite des menschlichen Daseins nach einem Konsensus zu suchen. Diesen aber werden wir, wenn wir die Substanz des menschlichen Geistes verloren haben, nur finden in einem System, das bereits vorfabriziert ist: in der Demokratie des marxistischen Humanismus.

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN ÜBER DAS SELBSTBESTIMMUNGSRECHT DER SOZIALPARTNER

(Einführung in die Problematik)

Der Begriff „Sozialpartner“ im allgemeinen

„Sozialpartner“ sind an sich alle Glieder der Gesellschaft. Sie alle sind verpflichtet, in gemeinsamer Handlung das Ziel der Gesellschaft zu verwirklichen, nämlich die Bedingungen zu schaffen, daß jeder in Freiheit seine Persönlichkeit entfalten kann. Diese Kooperation am gemeinsamen Ziel schließt zugleich die Intention eines jeden ein, die eigene persönliche Entfaltung als einen Beitrag zur Gemeinschaft zu betrachten. Freiheit der persönlichen Entfaltung besagt darum immer zugleich Pflicht an der gemeinsamen Aufgabe. Dieser Gesichtspunkt ist besonders wichtig, denn niemals kann Kooperation nur verstanden werden als Auseinandersetzung der Eigeninteressen. Persönliche Interessen und persönliche Entfaltung sind darum immer gemeinwohlbezogen.

Der Begriff „Sozialpartner“ im besonderen

In einem ganz speziellen Sinn werden Arbeitnehmer und Arbeitgeber „Sozialpartner“ genannt. Dieser Benennung liegt der Gedanke zugrunde, daß beide Interessenvertreter sind, die ihre Absichten und Forderungen gegenseitig abwägen und zu gemeinsamen Lösungen bezüglich der Arbeitsbedingungen kommen. In dieser Begriffsbestimmung sind folgende Bedingungen impliziert: 1. Beide befinden sich in einem eigenen Sektor sozialen Handelns, nämlich zunächst in der Wirtschaft, 2. beide begegnen sich als Träger von eigenen Rechten, der Arbeitnehmer als Anbieter von Arbeit mit den entsprechenden Forderungen eines angemessenen Lohnes und humaner Arbeitsbedingungen, der Arbeitgeber als Anbieter eines Arbeitsplatzes, indem er direkt als Eigentümer der Produktionsmittel oder als Vertreter dieses Eigentümers das Ziel der Arbeit, d. h. das Produktionsziel bestimmt, 3. beide haben das Recht, in Form von Verbänden aufzutreten (Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände), 4. beide sind berechtigt, den Arbeitsvertrag zu kündigen, d. h. über ihr Angebot, sei es das der Arbeit oder das des Arbeitsplatzes, zu verfügen; dies schließt somit die Mobilität der Arbeit und des Kapitals ein, 5. beide können sich unter Umständen als „Gegner“ betrachten, indem sie Druckmittel anwenden: Streik und Aussperrung, 6. beide sind aber zugleich verpflichtet, die Intention jeglicher gesellschaftlichen Kooperation zu

beachten, nämlich in ihren Abwägungen und in ihren Interessengegensätzen zugleich an das Gemeinwohl, d. h. auch an das Wohl der anderen Gesellschaftsglieder zu denken, da von der Wirtschaft nicht nur diejenigen leben, die gerade zu einer bestimmten Zeit im Produktionsprozeß stehen, sondern auch alle jene, die früher tätig waren und jetzt von ihren Ersparnissen leben müssen, ferner die Konsumenten insgesamt, die die produzierten Güter kaufen müssen.

Die erste Bedingung: Die Wirtschaft als eigener Sektor

An sich ist die Wirtschaft nichts anderes als jener soziale Handlungsbereich, in welchem die Gesellschaft die für ihr kulturelles Ziel notwendigen materiellen Mittel in Arbeitsteilung produziert. Die Wirtschaft ist darum zunächst ein Stück der gesamtgesellschaftlichen Tätigkeit und dem gesellschaftspolitischen Ziel untergeordnet. Dennoch hat sie ihre eigenen Handlungsregeln, und zwar wegen der persönlichen Interessen im Hinblick auf die materiellen Güter. Der Mensch setzt seine geistigen und körperlichen Fähigkeiten nur dort ganz ein, wo er persönlich interessiert ist. Er will also selbst disponieren können über das, was er hat, sei dies nun die Arbeitskraft (Berufswahlfreiheit), sei dies etwas, was er durch eigene Tätigkeit sich angeeignet hat (Eigentum, einschließlich der Dispositionsgewalt). Die Berufswahlfreiheit und das Recht auf Eigentum und nicht zuletzt die Konsumfreiheit sind notwendig, um das Interesse aller am Wirtschaftsprozess Beteiligten wachzuhalten, dies heißt: um die Produktivität der Arbeit und des Kapitals zu garantieren. Nur auf diese Weise ist es möglich, die Knappheit der Güterwelt zu überwinden, d. h. rational zu bewältigen.

Der Marxismus täuscht sich in der Auffassung, daß der Mensch umerzogen werden könne in dem Sinn, daß er zuerst und vornehmlich für die Gemeinschaft interessiert ist und erst durch sie für sich selbst, das heißt, daß der Mensch seine Handlungen einzig mit dem Gemeinwohl motiviert, mit dem er sich identifiziert. Gewiß wäre es ideal, wenn es so sein könnte, denn tatsächlich findet niemand seine Entfaltung außerhalb der Gemeinschaft. Als sittliche Forderung bleibt darum die Motivierung im Hinblick auf das Gemeinwohl das letzte Kriterium der gesellschaftlichen Handlung. Dies besagt aber noch nicht, daß wir gezwungen wären, diese Motivierung direkt als organisatorisches Prinzip in die positiv-rechtliche Ordnung zu übertragen. Es ist durchaus sozialetisch zulässig, daß die Realisierung des Gemeinwohls mediatisiert wird durch die vielfältigen Motivierungen aus Eigeninteresse. Diese Mediatisierung ist sogar sozialetisch gefordert, wenn anders das Gemeinwohl nicht verwirklicht werden kann. Und dies ist de facto der Fall.

Im Bereich der materiellen Güterwelt ist das Eigeninteresse gekennzeichnet durch Streben nach Besitz. Dies schließt nicht aus, daß es auch andere Stimuli für

den produktiven Einsatz von Arbeit und Kapital gäbe. Der Stimulus des Erwerbs ist der allgemeinste und stärkste, ohne den nur in seltenen Fällen andere Stimuli wie Prestige, Freude an der Arbeit usw. wirksam sind.

Wir sind also gezwungen, im Bereich der Güterproduktion zu individualisieren, d. h. die Tauschgerechtigkeit als sittlich-rechtliche Norm zu betrachten. Damit ergibt sich ein Regulativ, das sich klar von der gesellschaftlichen Ordnung unterscheidet, wo die soziale Gerechtigkeit das Regulativ ist.

Die zweite Bedingung: Arbeitnehmer und Arbeitgeber als Kontrahenten

Arbeitnehmer (oder Arbeitskraftanbieter) und Arbeitgeber sind, da zwischen ihnen die Tauschgerechtigkeit herrscht, freie Verwalter ihres Angebots. Wir setzen hierbei einmal voraus, daß die beiden proportional im gleichen Machtverhältnis stehen, das heißt, daß der Arbeitgeber Arbeiter sucht und der Arbeitnehmer die Wahl hat, zwischen verschiedenen Arbeitsplätzen zu entscheiden, und daß der Arbeitgeber ebenfalls die Möglichkeit hat, zwischen Arbeitsangeboten zu wählen. Es ist also vorausgesetzt, daß ein gleichgewichtiger Arbeitsmarkt besteht. In Wirklichkeit wird dies selten der Fall sein. Zur Zeit der Unterbeschäftigung ist der Arbeitgeber im Vorteil, zur Zeit der Voll- und Überbeschäftigung hat dagegen der Arbeitnehmer das stärkere Druckmittel in der Hand. Als Kontrahenten sind die beiden, der Arbeitnehmer und der Arbeitgeber, motiviert durch ihr eigenes Interesse. In Zeiten der Arbeitslosigkeit – und diese Zeiten überwogen bis jetzt in der Wirtschaftsgeschichte – kann der Unternehmer leicht einen Druck auf den Lohn ausüben. Es ist darum den Gewerkschaften nicht zu verübeln, wenn sie in Zeiten der Vollbeschäftigung das nachholen, was ihnen vorher vorenthalten wurde.

Vom moralischen Standpunkt aus muß man von den Kontrahenten erwarten, daß sie einander nicht übervorteilen wollen, sondern zu einer beiderseitig gerechten Lösung tendieren. Sie haben sich darum zunächst als „Sozialpartner“ zu betrachten, nicht als Gegner.

Die dritte Bedingung: Die organisierte Vertretung von Kapital und Arbeit

Die Koalitionsfreiheit gehört zur Demokratie. Die Nutzung dieser Freiheit durch die wirtschaftlichen Vertragspartner im Sinne der Gründung von Verbänden, einerseits der Arbeitnehmer (Gewerkschaften), andererseits der Arbeitgeber (Arbeitgeberverbände), ist für die Marktwirtschaft eine Notwendigkeit, um die Lohn- und Arbeitsbedingungen in einer Volkswirtschaft transparent zu machen. Das Verbandswesen dient zugleich dazu, das Interesse des einzelnen mit stärkerem Gewicht vertreten zu lassen.

So sehr es wünschenswert ist, daß möglichst alle Arbeitnehmer und Arbeitgeber in Verbänden organisiert sind, so wäre doch der Zwang zur Organisation undemokratisch. Im Zusammenhang mit der Vertragsfreiheit steht die Frage, ob die von Verbänden ausgehandelten Tarifverträge auch für die Nichtorganisierten, also als allgemeinverbindlich zu gelten haben. Die Gewerkschaften könnten an sich das Recht in Anspruch nehmen, nur für ihre Mitglieder tätig zu sein.

Ebenfalls erhebt sich die Frage, ob man das Recht, Tarifverträge abzuschließen, von der Zahl der organisierten Arbeitnehmer, also von der Stärke der Gewerkschaft abhängig machen darf. Wenn die von den Organisierten geschlossenen Verträge zugleich auch bezüglich der Nichtorganisierten gelten, dann kann man von der Forderung, daß die tarifschließende Gewerkschaft ein quantitatives Gewicht haben muß, nicht absehen.

Diese Probleme sind an sich praktischer Natur. Sie müssen nach dem Kriterium entschieden werden, inwieweit Lohnbildung in der Marktwirtschaft noch transparent ist, dies vor allem im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik.

Zweifellos hat eine möglichst große Vereinheitlichung des Verbandswesens ihre praktischen Vorteile. Aber nicht alles, was unter dem Gesichtspunkt der Marktwirtschaft praktisch ist, ist deswegen gesellschaftlich schon gut. Die Konzentration der Verbandsmacht kann gesellschaftspolitisch riskant sein. Wie die Marktwirtschaft gesellschaftlich eingebunden ist, so sind auch die wirtschaftlichen Verbände gesellschaftlich und schließlich sogar politisch interessiert, so sehr sie innerhalb der Wirtschaft verbleiben sollten. Gesellschaftliches Interesse ist aber im Grunde zudem immer irgendwie weltanschaulich geprägt.

Die vierte Bedingung: Mobilität von Arbeit und Kapital

Die Vertrags- oder Tauschgerechtigkeit setzt die Freiheit voraus, die Vertragsbedingungen festzulegen. Sie schließt also auch die Möglichkeit ein, den Vertrag zeitlich zu begrenzen. Der Arbeitnehmer nimmt für sich die Freizügigkeit in Anspruch. Der Arbeitgeber bewahrt sich das Recht, den Arbeitnehmer zu entlassen. Rein rechtlich sieht es so aus, als ob beide Teile gleich stark wären. In der Tat bedeutet aber die Entlassung aus dem Arbeitsverhältnis unter Umständen Arbeitslosigkeit auf lange Zeit. Im Zuge der Rationalisierung und der Zusammenlegung von Betrieben entsteht, wenigstens für eine bestimmte Zeit, die Notwendigkeit, Arbeitskräfte einzusparen. Daraus ergibt sich ein gesellschaftspolitisches Problem. Als Mittel, den Arbeitnehmer gegen überstürzte Entlassung abzusichern, wird das Recht auf Mitbestimmung empfohlen. Die im Betrieb arbeitenden Arbeitnehmer werden wohl kaum je in der Lage sein, über ihre Interessen hinweg die Konkurrenzfähigkeit des Unternehmens voranzustellen. Diese Bedingung

müßte aber erfüllt sein, wenn man einerseits die Freizügigkeit des Arbeitnehmers und andererseits das Verfügungsrecht des Kapitaleigners aufrecht erhalten will.

Die fünfte Bedingung: Streik und Aussperrung

Streik und Aussperrung sind korrespondierende Druckmittel der Sozialpartner. Diese beiden Kampfmittel sind ein Erbstück der liberalen Auffassung einer von der Gesellschaft unabhängigen Wirtschaft und zugleich einer Zeit, in der die Streiks noch nicht die verhängnisvollen Folgen für die Gesamtwirtschaft hatten wie heute. Der Streik ist zu einem Mittel geworden, das die Gesamtgesellschaft oft härter trifft als die Sozialpartner. Der Arbeitnehmer ist ausreichend durch die Versicherung abgeschirmt. Er riskiert verhältnismäßig wenig. Außerdem kann heute, wo die Gewerkschaften ein überstarkes Machtpotential geworden sind, der Streik gezielt eingesetzt werden. Die Gewerkschaft kann Schwerpunkte der Industrie wählen, von denen aus das gesamte Lohngefüge ins Wanken gerät und die gesamte Wirtschaft darunter leidet. Solche Streiks kosten die Gewerkschaft wenig. Die Folgen sind unvergleichlich groß. Es fragt sich daher, vor allem im Hinblick auf das sinkende Verantwortungsbewußtsein für das Gemeinwohl, ob es weiterhin annehmbar ist, die Streikfreiheit in der Form eines Grundrechts zu definieren, oder ob es nicht vielmehr angeraten ist, in letzter Instanz eine Zwangsschlichtung vorzusehen.

Die sechste Bedingung: Die Gemeinwohlverpflichtung der Sozialpartner

Die Auffassung, daß die Sozialpartner nur Kontrahenten sind, die unter sich ihre Interessen definieren, muß heute als liberale Auffassung abgetan sein. Die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen der Auseinandersetzungen zwischen den Sozialpartnern sind heute in manifester Weise so verhängnisvoll, daß die beiden von sich aus soviel Verständnis für das Gemeinwohl beweisen müßten, als ob sie dafür in erster Linie verantwortlich wären. Wo diese Einstellung fehlt, bleibt nur die Intervention des Staates. Im Interesse der Freiheit sollten darum die Sozialpartner wirtschaftspolitische Erwägungen ihren Interessen voranstellen. Erst unter dieser Bedingung kann man sie eigentlich als „Sozialpartner“ bezeichnen.

Die Gemeinwohlverpflichtung besagt aber nicht, daß die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände politische Ziele verfolgen dürften. Sie bleiben Verbände innerhalb der Wirtschaft und teilweise der Gesellschaft, müssen aber den Gesichtspunkt des Allgemeininteresses in ihre Eigeninteressen einbeziehen. Ob zur Erzwingung dieser Forderung ein eigenes Verbändegesetz das rechte Mittel ist, steht zur Frage. Wenn die Sozialpartner die Demokratie wollen, sollten sie von sich aus ein Verbändegesetz unnötig machen.

DIE AUTONOMIE DER SOZIALPARTNER*

Der Zug zur Freiheit

Daß Freiheit zum Leben des Menschen gehört, war nicht immer selbstverständlich. *Aristoteles* hat gemeint, daß es Menschen gebe, die von Natur aus glücklicher in Abhängigkeit leben, weil sie nicht in der Lage seien, ihr eigenes Leben in Freiheit zu organisieren. Er meinte damit, daß es gewissen Menschen „von Natur“ zukäme, unfrei und doch glücklich zu sein. Allerdings ist dieses Urteil stark von der sozialen Situation beeinflusst, in der es einem beträchtlichen Teil der Gesellschaft wegen seines sozialen Status, vor allem wegen der schlechten finanziellen Lage nicht möglich war, in Freiheit sein Leben zu gestalten. Was *Aristoteles* als „Natur“ bezeichnete, war also nicht die menschliche Natur als solche, sondern vielmehr die soziale Wirklichkeit. Solange sich der Mensch auf dem Existenzminimum bewegt, zieht er jede Art von Abhängigkeit dem Hunger in Freiheit vor.

Die neuere Philosophie sieht in der Würde des Menschen zunächst die Freiheit. Bei *Kant* wird die Freiheit zur idealistischen Definition des Menschen stilisiert. Die Autonomie der praktischen Vernunft ist für ihn das kennzeichnende Merkmal, das den Menschen als moralisches Wesen vom Tier unterscheidet. Für die Verwirklichung dieses Menschenbildes in der Gesellschaft ergeben sich entscheidende Konsequenzen: Scheidung von Moral und Recht, Autorität nur noch als Ordnungsfaktor von Willküren, mechanistischer Entscheidungsprozeß in der Politik, schließlich, wie bei *Max Weber*, Aufspaltung der Ethik in Gesinnungsethik, d. h. innere Moral, und Verantwortungsethik, d. h. äußere Moral im Sinne des politischen Pragmatismus.

Auch *Marx* hat trotz seines Materialismus den Formalismus der Freiheit beibehalten. Sein Menschenbild endet in der herrschaftsfreien Gesellschaft (Absterben des Staates).

Neuere psychologische und anthropologische Untersuchungen zeigten jedoch, daß der Mensch ein lernendes Wesen ist, das der Autorität nicht entraten kann, noch eigentlich will. Damit kommt sie wiederum auf *Aristoteles* zurück, wenn gleich in anderem Kontext und mit einigen Nuancierungen.

* Erstmals veröffentlicht unter dem Titel: „Das Fazit des Symposiums“ (vgl. Liste der Veröffentlichungen am Schluß dieses Bandes).

Die christliche Philosophie vom Menschen lehrt, daß die Moral nicht in der Autonomie der praktischen Vernunft bestehen kann, sondern vielmehr in der freien Bejahung der Normen, die dem Gewissen naturhaft vorgegeben sind. Bei allem Verständnis dafür, daß auch das irrije Gewissen als Norm des Handelns zu gelten habe, hält die christliche Philosophie dafür, daß das menschliche Gewissen eine Naturanlage der praktischen Vernunft sei, aufgrund deren der Mensch die wesentlichen Seinsstrukturen imperativ als Norm des Handelns für sich annimmt. Den Charakter der Norm erhalten die Seinsstrukturen gemäß dieser Auffassung aus dem Gewissen, das als Partizipation des göttlichen Intellekts begriffen wird. Hier liegt der tiefe Einschnitt, der die christliche Auffassung der Freiheit von der *Kant'schen* und *Marx'schen* trennt. Während der Pragmatismus, in den sowohl die *Kant'sche* wie auch die *Marx'sche* Philosophie auf jeweils verschiedenen Wegen einmündet, in der Lebenserfahrung einen rein zweckrationalen Prozeß sieht, der unmittelbar die Moralität als solche nicht berührt, ist nach christlichem Verständnis die Lebenserfahrung eine Schule, in der das Gewissen sich selbst entdeckt und auf die Normen zurückkommt, auf die es von Natur aus angelegt ist. In der modernen Ethik wird die äußere Lebenserfahrung zur „Rationalität“ der Lebensgestaltung gezählt, die nicht unmittelbar eine Qualität der Moral ist, während nach christlicher Konzeption das Gewissen selbst rational ist, weil es das Instrument ist, um das Handlungsobjekt im Sinn des menschlichen Endzieles zu ermitteln. Die täglichen Lebenserfahrungen, die der Mensch macht, sind darum direkt eine Bereicherung der sittlichen Erkenntnis und nicht nur eine äußere Bedingung, gemäß der der vermeintliche kategorische Imperativ möglich wird.

Diese letzten Unterscheidungen in den ethischen Auffassungen sind für die Konzeption der Freiheit in der Gesellschaft von entscheidender Bedeutung. Das gesellschaftliche Leben einzig vom Gleichgewicht der Freiheiten aufzufassen, kommt einer Mißkennung der Struktur des menschlichen Gewissens gleich. Freiheit allein gibt es nicht. Das wissen allerdings auch die Idealisten. Denn auch diese stellen fest, daß Freiheit in der Gesellschaft immer begrenzt ist durch die Freiheit der anderen. Diese Begrenzung ist aber nicht nur aus rein pragmatisch-rationalen Zwecken notwendig, sie gehört innerlich zur Freiheit des Gewissens. Nur so rechtfertigt sich die allgemein angenommene Erkenntnis, daß es keine individuellen Rechte ohne Verpflichtung gibt.

Die moralischen Normen, die die individuelle Freiheit und das individuelle Recht begrenzen, sind aber nicht nur individueller Natur, sie sind zugleich und sogar zuerst Ordnungsformen für die Gesellschaft. Wir haben dies im viel diskutierten Recht auf Arbeit hautnah feststellen können. Der einzelne mag für sich in Anspruch nehmen, ein Recht auf Arbeit zu haben. Dieses Recht besteht jedoch nur innerhalb einer gesellschaftlichen Ordnung. Dies heißt: Das Recht auf Arbeit rich-

tet sich nicht als Individualrecht gegen den Staat, sondern nur als ein „verbundenes“ Recht aller auf eine Wirtschaftspolitik, die die Vollbeschäftigung gebührend berücksichtigt. Vor dem Recht des einzelnen steht also eine gesamtheitliche Norm, in der der einzelne integriert ist.

Für das Verhältnis der Sozialpartner, d. h. der Arbeitnehmer und Arbeitgeber, ist diese Erkenntnis von grundlegender Bedeutung. Die Autonomie, die beide in erster Linie als Gegner einander gegenüberstellt, ist ein idealistischer Traum, der in der sozialen Wirklichkeit entweder in der Übermacht des einen oder im Chaos beider endet.

Die Befreiung des Menschen durch die Demokratie

Die vielen harten Erfahrungen, die der Mensch in der Knechtschaft gemacht hat, haben in ihm die Sehnsucht nach einer Freiheit geweckt, in der er nicht nur frei, sondern auch glücklich leben kann. Diese Sehnsucht reicht als Motiv gemeinsamen Lebens aus, solange der einzelne sich bewußt ist, daß Freiheit und Glück nur zusammengehen, wenn Freiheit mit Verantwortung für die Gesellschaft gepaart ist. Wohin führt es, wenn zwar alle in Freiheit leben wollen, aber keiner geneigt ist, sich für die Freiheit aller einzusetzen? Was soll aus einer Gesellschaft werden, wenn alle glücklich leben wollen, aber keiner geneigt ist, mit Verantwortung und eigener Leistung für das Wohl aller einzustehen? Die Philosophie, gemäß der einzig alle individuell ihre Freiheit suchen und ihr Glück bauen sollten, so daß dann die Gesellschaft von selbst frei und glücklich sei, ist durch die Erfahrung längst überholt. Diese Philosophie mag für kurze Zeit ausreichen. Auf die Dauer aber dringt die Erfahrung durch, daß das Einzelglück nur im Gesamtglück, die Einzelwohlfahrt nur in der Gesamtwohlfahrt, die Einzelfreiheit nur in der freien Gesellschaft als Ganzem möglich sind.

Für die Demokratie, in der die individuelle Freiheit und damit die Freiheit vom Staat eine so grundlegende Rolle spielt, bedeutet diese Erkenntnis, daß sie nur lebensfähig ist, wenn sie ihre Nahrung aus dem Verantwortungsbewußtsein der vielen einzelnen für das Gemeinwohl bezieht. Die utilitaristische Vorstellung, daß jeder nur seine persönliche Freiheit und sein individuelles Glück zu lieben und zu besorgen habe, mag sich so lange behaupten, als eine Gesellschaft noch nicht die Erfahrung gemacht hat, daß alles Wachstum irgendwo und irgendwann seine Grenzen hat. Mittlerweile hat sich der Glaube an das unbegrenzte Wachstum als eine Ideologie entpuppt. So sind wir gezwungen, gemeinsame Lösungen für die Überwindung der Knappheit der Güter zu finden. Dies aber heißt, daß alle sozialen Anforderungen und Wünsche dem einzelnen Mitverantwortung für die gemeinsame Aufgabe abringen. So erhält die alte christliche Auffassung, die bereits

Augustinus zum Ausdruck brachte, daß die Vollkommenheit des einzelnen sich danach bemißt, inwieweit er bestrebt ist, zunächst das Gemeinwohl und dann erst das Eigenwohl zu suchen, ihre unbestreitbare Bestätigung. Dieser Philosophie beim Aufbau der Demokratie zu folgen, wäre klüger gewesen, als der *Rousseau*'schen Demokratievorstellung zu folgen, deren Individualismus nicht mehr aus dem Herzen unserer modernen Demokraten auszumerzen ist, wie es scheint.

Die Autonomie der Sozialpartner an der Grenze der Ideologie

Die Autonomie der Sozialpartner, die unter sich die Lohn- und Arbeitsbedingungen aushandeln, als ob es außer ihnen nichts anderes gäbe, ist ein Relikt der Gesellschaftsphilosophie des vorigen Jahrhunderts. Selbst wenn diese beiden großen Verbände direkt keine Politik betreiben, so haben sie doch mindestens wirtschaftspolitische Absichten, die geprägt sind von ihren eigenen Interessen. Das geht so lange gut, als die allgemeine Wohlfahrt nicht erschüttert wird. Selbstverständlich lebt die Demokratie von einem mehr oder weniger staatsfreien Raum, der in Selbstverwaltung geordnet wird. Dies setzt aber voraus, daß die Verbände das Ordnungsprinzip, das das demokratische Staatswesen begründet, respektieren. Und es setzt ebenfalls voraus, daß der Staat entsprechend der sozialökonomischen Lage Orientierungsmaßstäbe kundtut, denen sich die Verbände aus Freiheit fügen. Wo diese Moral nicht mehr lebendig ist, wo die beiden Verbände der Arbeitgeber und der Arbeitnehmer nicht mehr zuerst vom Bemühen um den Arbeitsfrieden, sondern vielmehr von der Kampf Stimmung beseelt sind, wo die Eigeninteressen das Gemeinwohl bedrohen, stößt die Autonomie der Verbände an die Grenze der Ideologie. Diese ist dadurch gekennzeichnet, daß sie Eigeninteresse als Gesamtinteresse aus gibt.

In dieser Situation befinden wir uns heute. Wie während des Symposiums mehrmals betont wurde, ist der Streik teilweise bereits zu einem Kampfmittel geworden, mit dem eine Systemveränderung angestrebt wird, ganz abgesehen davon, daß die Gewerkschaften sich direkt mit rein politischen Fragen beschäftigen. In verschiedenen Interventionen von seiten der Spanier wurde darauf hingewiesen, daß die Anwerbung von Gewerkschaftsmitgliedern mit der Absicht geschieht, Mitglieder für irgendeine Partei zu gewinnen. Bezüglich des Deutschen Gewerkschaftsbundes wurde in gleicher Weise angemerkt, daß er bereits mächtig auf politischer Ebene tätig geworden ist. Diese Entwicklung führt zu nichts anderem als zum Labourstaat und somit zur Systemveränderung. Unsere Demokratie wird somit zur Verfestigung des *Rousseau*'schen Modells. Vom marxistischen Modell sind wir also nicht mehr weit entfernt. Um uns davor zu bewahren, bleibt, wie es scheint, nur noch der Ausweg in ein Verbändegesetz mit striktem Verbot der Kampfmittel

Streik und Aussperrung. Wollen wir diese Konsequenz wirklich? Wenn nicht, dann müssen sich die großen Industriestaaten dem Beispiel der kleineren Staaten anschließen, in denen der Interessenausgleich im Sinne einer friedlichen Einigung um der Erhaltung der Gesamtordnung willen noch unmittelbar als „moralischer Zwang“ ins Bewußtsein der Sozialpartner tritt. Mit deren Einstellung steht und fällt unsere Demokratie. Wenn diese Erkenntnis durch das Symposium von Fribourg neu geweckt worden ist, hat es sein Ziel erreicht.

Die Verbände, wie sie auch heißen mögen, ob Arbeitgeber- oder Arbeitnehmerverband oder wie immer, können ihr Eigenleben nur retten, wenn sie sich mit der pluralistischen Demokratie befreunden, das heißt, wenn sie sich klar darüber sind und sich in der Praxis daran halten, daß die drei Ordnungen, die wirtschaftliche, die soziale und die politische, als Handlungsgrenzen eingehalten werden müssen, daß jeder Verband wissen muß, in welcher Ordnung er beheimatet ist. Die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände sind sozial-ökonomische Verbände, die die von der politischen Gewalt gesteckten Ziele im Interesse des Gemeinwohls respektieren müssen, denen es darum nicht zusteht, Aktivitäten zu entwickeln oder Entscheidungen zu treffen, die der politischen Ordnung vorbehalten sind. Darüber wurde anläßlich des Symposiums von Madrid eingehend diskutiert. Ich verweise darum auf die Publikation dieser Akten (*A. F. Utz - H. B. Streithofen* (Hrsg.), *Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie*, Seewald Verlag, Stuttgart, 1977).

KAPITALISMUSKRITIK UND DEMOKRATISIERUNG DER WIRTSCHAFT

GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN ZUM THEMA „MITBESTIMMUNG UND VERMÖGENSBILDUNG“

Daß im Kapitalismus, verstanden als Wirtschaftsordnung, die auf dem Privateigentum über Produktionsmittel aufbaut, manches krank ist, wird wohl allgemein eingesehen. Die einen machen nicht das System, sondern nur seine geschichtliche Entwicklung und seinen Werdegang verantwortlich¹. Die anderen behaupten, im Kapitalismus als solchem stecke der Wurm, und dieser sei nicht herauszubringen². So stellen wir eine doppelte Kapitalismuskritik fest, eine, wenn man so sagen darf, „innerkapitalistische“ und eine „außerkapitalistische“ Kritik. Die Heilmittel, die auf Grund der innerkapitalistischen Kritik angeboten werden, sind vornehmlich Mitbestimmung und Vermögensbildung. Die außerkapitalistische Kritik erstrebt, wenigstens von seiten der radikal Konsequenten, eine vollständige Umstrukturierung der Wirtschaft. Mitbestimmung und Vermögensbildung werden auch von ausgesprochen antikapitalistisch eingestellten Kritikern angepriesen, allerdings mit der heimlichen Erwartung, daß sich der Kapitalismus auf diese Weise von selbst zersetze.

1. Die Kapitalismuskritik als Kritik im Rahmen des Kapitalismus

Die Mitbestimmung

Der Kapitalismus hat, sofern ihm nicht eine „nicht-kapitalistische“ Gesellschaftspolitik vorausgeht, auf der Ebene des Unternehmens für den Arbeitnehmer seine besonderen Härten. Diese Härten zu mildern, sollte das Mitbestimmungs-

¹ Vgl. J. K. GALBRAITH, Die moderne Industriegesellschaft (The New Industrial State, 1967). Zürich 1968; ders., The affluent society. 2nd ed. rev. Boston 1969; E. HOERLER DE CARBONELL, Liberalismo y capitalismo. Barcelona 1967; A. SHONFIELD, Modern Capitalism, The changing balance of public and private power. London-New York 1966; ders., Geplanter Kapitalismus, Wirtschaftspolitik in Westeuropa und USA. Köln-Berlin 1968.

² P. A. BARAN und P. M. SWEEZY, Monopolkapitalismus. Ein Essay über die amerikanische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Frankfurt a. M. 1967; P. A. BARAN, Zur politischen Ökonomie der geplanten Wirtschaft. Frankfurt a. M. 1968. M. DOBB, Papers on Capitalism, Development and Planning. New York 1967; ders., Organisierter Kapitalismus. Frankfurt a. M. 1966.

recht, besonders wie es im Betriebsverfassungsgesetz formuliert ist, dienen. Im Hinblick darauf, daß auf wirtschaftspolitischer und ebenso wirtschaftsrechtlicher Ebene die nicht-kapitalistischen Forderungen nicht oder kaum zum Zuge kamen, wurde die Frage der Mitbestimmung weiter vorangetrieben bis zur gleichberechtigten wirtschaftlichen Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Unternehmen. Dem einzelnen Arbeitnehmer sollte die Mitarbeit im Betrieb und im Unternehmen menschlich gestaltet werden, d. h. man will ihn aus der Anonymität, die dem Kapital eigen ist, retten und in soziale Verbindung mit dem bringen, was das Unternehmen auszeichnet, mit der wirtschaftlichen Entscheidung. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung wird akzeptiert. Man beginnt beim Denken mit dem Unternehmen als der ersten aktiven Einheit im Wirtschaftsgeschehen und versucht, den Arbeitnehmer mit seiner Menschenwürde zu integrieren, gewissermaßen als handle es sich um die Vermenschlichung seines im Unternehmen investierten Lebens. Zugleich aber werden Wertvorstellungen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung wie die Freizügigkeit der Arbeit, die Tarifautonomie aufrechterhalten und urgieren. Damit wird der Arbeiter, der in der Diskussion um die Mitbestimmung immer als ein bestimmtes Individuum, als Person mit einem bestimmten Namen in „seinem“ Unternehmen verstanden war, plötzlich generalisiert. Er ist nicht mehr dieser oder jener Arbeiter mit seinem ganz persönlichen Verantwortungsgefühl, seinem so oder so gearteten Leistungswillen, dessen Würde man im Auge hatte, sondern der Arbeiter „als solcher“. Hinter der Person, die man gewürdigt hat, steht auf einmal der auswechselbare Arbeitnehmer. Dieser Umstand wird um so manifester, je mehr die Tendenz durchdringt, zum Vertreter des Arbeitnehmers im Betrieb irgendeinen, auch außenstehenden Mann der Gewerkschaft zu machen. So kann das an sich lobenswerte Bestreben, dem Arbeitnehmer das Leben im Betrieb und Unternehmen zu vermenschlichen, die ideelle Triebfeder sein, daß wir den Untergrund, auf dem die Mitbestimmungsdiskussion ursprünglich geführt wurde, nämlich das kapitalistische Wirtschaftssystem, verlassen und in eine ganz neue Wirtschaftsweise, den Labourismus, hinüberwechseln.

Wenn wir die Frage der Mitbestimmung nicht innerhalb der privatrechtlich organisierten Wirtschaft zu lösen versuchen, d. h. wenn wir uns nicht Rechenschaft darüber geben, daß wir bestimmte Konsequenzen aus unserer Ordnungsentscheidung ziehen müssen, dann riskieren wir, von einem Provisorium ins andere hineinzuschlittern, bis wir das Prinzip verlassen haben, mit dem wir angetreten sind. Da wäre es schon klüger, von vornherein mit vielen Neo-Marxisten zu erklären, daß wir mit der Mitbestimmung nicht zufrieden seien, sondern grundsätzlich eine Umstrukturierung unserer Wirtschaft im Sinne des Gemein- oder Staatseigentums anstrebten.

Allerdings leidet die neo-marxistische Konzeption am selben Mißverständnis wie der alte Liberalismus. Beide wenden ein Prinzip auf Biegen und Brechen an, während die Wirklichkeit einen Kompromiß von nicht geringem Ausmaß verlangt. Ein Kompromiß bedeutet immer Einbau von fremden Elementen in ein ursprünglich absolut und rein, vielleicht sogar modellartig konzipiertes Aktionsprinzip. Der Einbau darf nur nicht zur Destruktion des Ausgangsprinzips führen.

Ganz deutlich wird die Definition des Kompromisses im *Biedenkopf*gutachten über die Mitbestimmung. Die Gutachter stehen auf dem Grundsatz der privatrechtlichen Organisation der Wirtschaft, die, wie aus dem Text hervorgeht, wesentlich die Marktwirtschaft einschließt. Es heißt (S. 76, 51): „In einem marktwirtschaftlichen System mit privater Verfügungsgewalt über die eigene Arbeitskraft, über Kapital, Boden und technisches Wissen besteht die oberste Aufgabe des Unternehmens und seiner Leitung darin, die Produktionsfaktoren zum Zwecke der Güterproduktion wirtschaftlich zu kombinieren. Diese Aufgabe wird dem Unternehmen und seiner Leitung nicht durch eine öffentliche Instanz gestellt, sondern wird von den Unternehmern selbst gewählt, weil dies in ihrem persönlichen – nicht unbedingt nur wirtschaftlichen – Interesse liegt. Für den Entschluß zu unternehmerischer Tätigkeit bedarf es in der Marktwirtschaft keines staatlichen Auftrages.“ Der der unternehmerischen Tätigkeit vorschwebende Zielwert ist Gewinnmaximierung, Rentabilität. Der Rentabilität wird ausdrücklich die Priorität vor und sogar gegen soziale Überlegungen zugesprochen. Es heißt wörtlich: „Die Kommission hat der Frage, ob ein Unternehmen ohne Rücksicht auf Rentabilität und Ertragsfähigkeit als sozial wertvolle Veranstaltung betrieben werden sollte, besondere Aufmerksamkeit geschenkt. In Übereinstimmung mit dem Ergebnis der Anhörungen geht sie davon aus, daß auf einzelwirtschaftliche Rentabilität als Grundorientierung des Unternehmens nicht verzichtet werden kann. Keiner der von der Kommission gehörten Zeugen hat sich dafür ausgesprochen, ein Unternehmen aus sozialen, beschäftigungspolitischen oder anderen Gründen auch dann zu erhalten, wenn es auf Dauer unrentabel geworden ist. Diese Feststellung ist deshalb erheblich, weil sie die allgemeine Bereitschaft unterstreicht, das Unternehmen auch nicht aus sozialpolitischen Gründen dem Urteil des Marktes über den Erfolg unternehmerischer Tätigkeit zu entziehen. Damit wird, soweit ersichtlich, ganz allgemein der Rentabilität als Grundorientierung langfristig auch dann Priorität eingeräumt, wenn sie mit anderen Zielen unternehmerischer Tätigkeit, vor allem sozialpolitischen Zielen, in Konflikt gerät“ (S. 77, 55). In der Verwirklichung sozialer Grundsätze sieht die Kommission keine Verfälschung der primären ökonomischen Ziele der Unternehmung (ibid.). Die sozialen Grundsätze seien dem Arbeits- und Arbeitsschutzrecht, der Tarifautonomie und den Mitbestimmungsregelungen anvertraut. „Die Mitbestimmungsregelungen ergänzen

somit die primäre ökonomische Ausrichtung der Unternehmen durch soziale Komponenten“ (ib.). Die Unternehmen sollen bestrebt sein, ihre Rentabilität unter Berücksichtigung „auch dieser [sozialen] Daten zu optimieren“. In diesem „auch“ liegt der Kompromiß. Wie weit geht dieses „auch“, d. h. die soziale Komponente? Die Gutachter stehen eindeutig auf dem Boden der privaten Eigentumsordnung. Andererseits nehmen sie aber doch eine durch die geschichtliche Entwicklung vorgenommene Aufweichung des Eigentumsbegriffes und der Verfügung über das Eigentum zur Kenntnis, so daß es scheint, als ob an dieser Entwicklung nichts mehr zu ändern wäre. Wenn man aber so weit ist, dann sieht man nicht mehr recht, wo der Maßstab ist, gemäß dem man entscheiden kann, welche sozialen Komponenten man noch in die Unternehmensleitung einbauen darf und welche nicht. Denn das privatrechtliche Prinzip der Rentabilität autonomer Unternehmen ist das Eigentum. Wenn man, so dürfte wohl klar sein, die Mitbestimmungsfrage in ihrer Wurzel erfassen will, dann muß man die Relation von Marktwirtschaft und Eigentum ins Auge fassen. Wer die Aushöhlung des Eigentums als eine nicht mehr aufzuhaltende Entwicklung ansieht und sie auch von vornherein in sein wirtschaftspolitisches Konzept aufnimmt, dem fehlt der maßgebliche Blick für die Unterscheidung zwischen Wirtschaftlichem und Gesellschaftlichem. D. h. er weiß nicht mehr, welches Quantum von sozialen Daten (vor allem Mitbestimmung) die privatrechtlich organisierte Marktwirtschaft noch erträgt.

Diesen schwachen Punkt der Mitbestimmungsdiskussion haben die Neomarxisten sehr gut erkannt. Auf dem Saarbrückener Kongreß³ haben sie mit Recht gefragt, ob denn privatrechtlich unbedingt im Sinne von privateigentumsrechtlich zu verstehen sei. Wenn schon das Eigentum im Wandel, sogar am Versinken ist, dann bleibt als führender Wert in der Organisation nur noch die Menschenwürde, und zwar die Menschenwürde eines jeden einzelnen im Sinne der politischen Demokratie. So ergibt sich die Frage, ob es nicht doch eine menschenwürdige Organisation der Wirtschaft ohne Privateigentum gebe. Die humanistischen Marxisten bejahen diese Frage. Hier liegt das eigentliche Problem in der ganzen Diskussion um die Mitbestimmung. Vor der Behandlung der Mitbestimmung muß die Frage der Wirtschaftsordnung, näherhin die Auseinandersetzung mit der These des marxistischen Humanismus, stehen. Die Vertreter des marxistischen Humanismus liefern eine Kapitalismuskritik, die man ernst nehmen muß, nicht nur um der Abwehr willen, sondern überhaupt, um einen Standort in der Mitbestimmungsdiskussion zu gewinnen.

³ Vgl. Demokratie und Mitbestimmung. Symposium Internationale, Referate und Diskussionen, hrsg. von ARTHUR F. UTZ und HEINRICH B. STREITHOFEN, Stuttgart 1970.

Vermögensbildung

Die Dinge liegen ähnlich, wenngleich nicht so dramatisch, auf dem Gebiet der Vermögensbildung. Als Wertüberlegung liegt dem Bestreben, den Arbeitnehmer, überhaupt alle Gesellschaftsglieder, an der Vermögensbildung teilnehmen zu lassen, der Gedanke zugrunde, daß die Geschicke unserer Wirtschaft, besonders die Fragen der Investition, nicht einigen wenigen Kapitalmagnaten überlassen bleiben dürfen und daß die Früchte des Kapitalerfolges gestreut werden sollten. Es sollen also ungereimte Ungleichheiten beseitigt und eine proportionale Gleichheit erzielt werden. Voraussetzung der gesamten Diskussion um die Vermögensbildung ist die Anerkennung des Privateigentums, nicht nur im Konsum-, sondern vor allem auch im Produktivsektor. Wir möchten also die Marktwirtschaft und die damit verbundene privatrechtliche Ordnung (logischer ausgedrückt: die privatrechtliche Ordnung und die sich daraus ergebende Marktwirtschaft) nicht verlassen, andererseits aber doch Wertvorstellungen verwirklichen, die nicht aus der marktwirtschaftlichen Ordnung stammen. Das heißt also: wir suchen einen Kompromiß. Von der freien Wirtschaftsordnung her gesehen, besteht das Problem der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand nicht sosehr in der Frage der Vermögensverteilung als solcher, als vielmehr und in erster Linie im Anliegen, die persönliche Verantwortung der im Eigentum enthaltenen Dispositionsgewalt möglichst weit zu streuen. Die Dispositionsgewalt kann dabei ohne Bedenken delegiert werden. Aber da haken die Neomarxisten ein, die erklären, daß, wenn schon delegiert werden muß, es ein besseres Instrument gebe, die Dispositionsgewalt zu streuen, nämlich die demokratisch organisierte Wirtschaftsgesellschaft ohne Privateigentum.

2. Die Kapitalismuskritik der marxistischen Humanisten

Die marxistischen Humanisten sind nicht zu verwechseln mit den Machthabern des Ostens. Sie haben mit einem Typ wie *Ulbricht* nichts zu tun. *Ulbricht* zieht aus der Ansicht, daß die Arbeit die einzig wertschaffende Kraft sei, die Schlußfolgerung, daß der Sozialismus die Weltanschauung des Proletariats sei: „Der Sozialismus, die Weltanschauung des Proletariats, ist die erste und einzige wissenschaftlich fundierte Weltanschauung in der Geschichte der Menschheit. Sie ist es deshalb, weil sie von der Arbeit als der grundlegenden Existenzbedingung der Menschheit und von den Bedürfnissen und Interessen der Klassen ausgeht, die diese Arbeit vollbringen.“⁴ Eine Klassenideologie kann nur mit Machtmitteln regieren. Sie begründet notwendigerweise die Gewaltherrschaft einer Oligarchie. Weder von Proletariat oder Klassen noch von Gewalt ist bei den marxistischen Humanisten unserer Tage zunächst die Rede (wenngleich sich die Gewaltdemokratie tatsäch-

⁴ Die weitere Gestaltung des gesellschaftlichen Systems des Sozialismus, Berlin 1968, 86.

lich aus dieser Theorie ergeben wird). Zwar sprechen die marxistischen Humanisten ebenfalls vom Proletariat, aber im Sinne der Kritik am Kapitalismus. Ihre These von der Arbeit als dem einzigen wertschaffenden Faktor ist nicht mit dem Klassenbewußtsein, nicht mit der Gewalttheorie verknüpft. Allerdings wollen sie die Revolution, aber nicht zum Zweck der Machtergreifung, sondern vielmehr zur Überwindung des Kapitalismus, zur vollständigen Strukturveränderung der Wirtschaft und der Gesellschaft.

Die Politik der Diktatur des Proletariats beruht auf der Anschauung, daß bis zum völligen Verschwinden des Staates und seiner Einrichtungen mit Zwang im Sinne der Gleichheit aller regiert werden müsse. Die heutigen marxistischen Humanisten sind der Auffassung, daß die allgemeine Interpretation der Doktrin vom Absterben des Staates und die daraus gefolgerte Staatsfeindlichkeit von *K. Marx* auf ein Mißverständnis zurückzuführen sei, an dem *Friedrich Engels* schuld sei. Der rein instrumentale Charakter des Staates, der den Kernpunkt der *Engels*schen Staatslehre ausmache, sei für *Lenin* ein willkommenes Argument gewesen, den Grundsatz der unumschränkten Staatsgewalt im Sinne seiner und seiner Partei Zielsetzungen anzuwenden. Solange die marxistisch-leninistische Staatstheorie sich nicht auf ihre eigentlichen Quellen besinne und die *Marx*sche Idee der wahren Staatlichkeit wieder aufnehme, werde die an ihr orientierte Politik nichts anderes sein als Parteityrannie⁵. Davon haben die marxistischen Humanisten den Marxismus wenigstens theoretisch befreit. Es ist ihnen gelungen, eine Theorie der Demokratie im Sinne eines echten, auf gleichen Rechten aller gründenden Staates zu entwickeln. Ob diese Theorie realistisch oder utopistisch ist, sei dahingestellt. Die Theoretiker befinden sich sowohl im Osten wie auch im Westen, allerdings nicht in Ostdeutschland. Es seien nur die Namen *Leszek Kolakowski*⁶, *Adam Schaff*⁷, *Roger Garaudy*⁸, *Leo Kofler*⁹, *Ota Šik*¹⁰, *Paul A. Baran* und *Paul M. Sweezy* und nicht zuletzt die junge Garde der Frankfurter Schule erwähnt.

⁵ Vgl. D. SCHRÖDER, Die Krise der marxistisch-leninistischen Staatstheorie. Frankfurt a. M. 1967.

⁶ Der Mensch ohne Alternative. München 1967. Vgl. hierzu: A. MELUCCI und LESZEK KOLAKOWSKI, Un marxismo spregiudicato, in: Rivista di filosofia neoscolastica, Milano 59 (1967) 609-625.

⁷ A philosophy of man. Essays. New York 1963; ders., Marx oder Sartre? Wien 1964; ders., Marxismus und das menschliche Individuum. Reinbek b. Hamburg 1970.

⁸ Humanisme marxiste. Paris 1957; ders., Qu'est-ce que la morale marxiste? Paris 1963; ders., De l'anathème au dialogue. Paris 1965; ders., La pensée de Hegel. Paris 1967; ders., Pour un modèle français du socialisme. Paris 1968; ders., Perspectives de l'homme. Paris 1969; ders., Marxismus im 20. Jahrhundert. Reinbek b. Hamburg 1969; ders., Die Aktualität des Marxschen Denkens. Frankfurt a. M. 1969; ders., Die große Wende des Sozialismus. Wien 1970; ders., Die ganze Wahrheit oder Für einen Kommunismus ohne Dogma. Reinbek b. Hamburg 1970; ders., Kann man heute noch Kommunist sein? Reinbek b. Hamburg 1970.

⁹ Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus. Ulm 1960; ders., Der proletarische Bürger. Wien 1964; ders., Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied 1966; ders., Der asketische Eros. Wien 1967; ders., Perspektiven des revolutionären Humanismus. Reinbek b. Hamburg 1968.

¹⁰ Plan und Markt im Sozialismus. Wien 1967.

Man muß die Kapitalismuskritik und die neue Wirtschafts- und Gesellschaftskonzeption der marxistischen Humanisten studieren, um zu wissen, wo die Grenzen für die Mitbestimmung in einer mit dem Privateigentum verbundenen Wirtschaftsordnung liegen und auf welche Zielsetzungen man eigentlich bei der Vermögensbildung zu achten hat, vor allem auch, welche wirtschaftspolitischen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um die Vermögensbildung nicht illusorisch zu machen.

Worin besteht nun dieser humanistische Marxismus oder marxistische Humanismus¹¹? Grundlegend ist, wie bereits gesagt, die positive Stellungnahme zum Staat und zur Demokratie, und zwar zur Demokratie, wie wir sie auf politischer Ebene verstehen.

Die Wirtschaft als Gesellschaftsprozess

Da der Staat als gesellschaftlicher Prozeß verstanden wird, ist die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft nicht möglich. Auch die Wirtschaft steht im Raum der Gesellschaft und des gemeinsamen Wirkens im Hinblick auf die sozialen Ziele. Wie es keine Gesellschaft gibt, die sich dem Staat entfremden kann, so auch keine Wirtschaft, die sich der Gesellschaft entzöge. Das Grundanliegen von *K. Marx*, die Güter nicht zur Ware zu machen, sondern immer in engster Verbindung mit dem Menschen und dessen Bedürfnissen zu halten, wird ernst genommen. Der Weg der Gütererzeugung über das Streben nach Gewinn soll somit ausgeschaltet werden. Aus diesem Grunde wird das Privateigentum, jedenfalls als Privateigentum, das nicht dem Konsum, sondern der Produktion dienen soll, als Entfremdung der Güter angesehen. Um die Verfügung über die Produktionsmittel im Dienste der Gesellschaft zu vollziehen, müssen alle Gesellschaftsglieder an der wirtschaftlichen Entscheidung teilnehmen. Dies geschieht natürlich mittelbar durch die Volksvertretung in der Regierung. Von hier aus wird der Wirtschaftsprozess als echter Gesellschaftsprozess geleitet. Die Gesellschaftspolitik ist somit in brillanter Weise der Wirtschaftspolitik vorgeordnet. Nicht irgendein durch das Spiel des vielfältigen Gewinnstrebens der Gesellschaftsglieder hervorgebrachtes Resultat bestimmt den Wohlstand der Gesellschaft, gleichsam als ob der Wohlstand ein Nebenprodukt des Gewinnstrebens wäre, vielmehr wird gewirtschaftet im Sinne eines gesellschaftlichen Zieles, einer bestimmten Wohlfahrtsvorstellung, einer bestimmten Gesellschafts- und Kulturauffassung. Der Satz „Die beste Wirtschaftspolitik ist die beste Sozialpolitik“ wird also nicht in dem Sinne verstanden, daß aus der besten Wirtschaftspolitik die beste Sozialpolitik folgen werde, vielmehr

¹¹ Vgl. die kurze Darstellung bei JOH. MESSNER, Marxistischer Humanismus, in: Oesterr. Zeitschr. f. öffentl. Recht 17 (1967) 330-342.

ist die beste Wirtschaftspolitik charakterisiert durch eine vorgängige sozialpolitische, besser gesagt: gesellschaftspolitische Zielsetzung.

Der Anreiz zur persönlichen Leistung wird nicht im Gewinnstreben, d. h. im Streben nach Waren im marxischen Sinne gesucht, sondern im Streben, seinen Bedarf, seine persönlichen Lebenswünsche durch Konsumgüter, im weitesten Sinne verstanden, zu decken. Das persönliche Leistungsprinzip und der damit verbundene Markt im Sektor der Arbeit wird akzentuiert, wie namentlich bei O. Šik deutlich wird.

Selbst kapitalistisch orientierte Autoren haben sich zu der Ansicht verleiten lassen, daß es einen Markt ohne Privateigentum gebe¹². Wenn man die Realität genau abmißt, dann stellt man fest, daß es soviel Markt gibt, als es Privateigentum gibt. Ob es nun gerade der Eigentümer ist, der auf dem Markt einkauft, oder sein Delegierter, spielt keine Rolle. Auf jeden Fall existiert in jenem Sektor kein Markt, wo die private Eigentumsordnung grundsätzlich abgeschafft ist.

Mitbestimmung und Vermögensbildung im Lichte des marxistischen Humanismus

Betrachten wir die hier kurz skizzierte Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung mit dem Blick auf die Fragen Mitbestimmung und Vermögensbildung. Die *Mitbestimmung* wird in dieser Sicht nicht mehr konzipiert als eine Korrektur von Exzessen oder als ein sorgfältiges Abriegeln gegen geheime Übergriffe von seiten der Kapitalbesitzer in die Welt der Arbeit. Die wirtschaftliche Mitbestimmung erledigt sich vorher auf höherer Ebene auf dem Wege der demokratisch organisierten Wirtschaftspolitik. Die Mitbestimmung im Betrieb ist eine Mitbestimmung am Arbeitsplatz im Sinne der Vermenschlichung der Arbeit und zur Steigerung der Produktivität des Betriebes, an der der einzelne Arbeiter einen gewissen Anteil haben soll. Die Mitbestimmung ist genau nach dem Modell der Demokratie entwickelt, in der die Unterschiede von Gesellschaft und Staat entfallen, das heißt von oben nach unten, nicht wie in unserer Diskussion von unten nach oben. Bei uns meldet sich bei der Forderung nach Mitbestimmung die mündig gewordene Arbeiterschaft auf dem Sektor des Unternehmens und des Betriebes, und zwar mit der Absicht, die menschliche Würde, die jedem Arbeiter als Bürger im Staat

¹² E. STREISSLER, Gefahren für das Eigentum, in: Die politische Meinung 14 (1969) 63: „Freie Entscheidungen am Markt . . . sind auch ohne Privateigentum denkbar, wie andererseits Privateigentum noch nicht die freie Entscheidungsfähigkeit garantiert.“ Ebenso im Artikel „Sicheres Eigentum ohne Risiko?“ in: Protokolle der CDU/CSU, Bonn 1969, hrsg. vom Wirtschaftsrat der CDU e. V., Bonn, 159. Die gleiche Meinung ist mit Berufung auf E. STREISSLER vertreten von E. GAUGLER, Eigentum im Unternehmen, in: Eigentumsordnung und katholische Soziallehre, Köln 1970, 99. STREISSLER kommt selbst im Verlauf seiner Darstellung zur Erkenntnis, daß der Manager, der nicht vom Eigentümer, sondern vom Staat delegiert wird, im Grunde doch kein Unternehmer ist, jedenfalls seine Sanktion nur von außerwirtschaftlicher Instanz erfährt.

zuerkannt worden ist, nun in gleicher Weise als Angehöriger eines Betriebes respektiert zu wissen. Es wird also eine bestimmte Wertforderung von einem Gebiet (dem politischen) auf ein anderes (das wirtschaftliche) übertragen, ohne daß eine Umformulierung statthat. Im Konzept der Neomarxisten dagegen kann die Mitbestimmung im Betrieb nicht gleich jener Mitbestimmung sein, die in der Demokratie als wirtschaftspolitische Mitentscheidung realisiert wird. Wie immer man über die neomarxistische Demokratie denken mag, man wird ihr unumwunden zugestehen müssen, daß hier die Demokratisierung in logischer Weise als ein Prozeß von oben nach unten, von der höchsten politischen Entscheidung bis hinab in die wirtschaftliche Wirklichkeit, sachgerecht erfolgt. Die Demokratie ist in neomarxistischer Sicht ein einziges Ganzes, ein einheitlicher Gesellschaftsprozess. Zunächst vollzieht sich, entsprechend dem demokratischen Prinzip, ein Prozeß von unten nach oben, d. h. vom Staatsbürger direkt zur Staatsgewalt. Von da aber geht der Prozeß konsequent von oben nach unten. Es gibt keine Schichten in unserem Sinne von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Die allgemeine Mitbestimmung auf wirtschaftlicher Ebene kann daher auf betrieblicher Ebene nicht kopiert werden. Sie transformiert sich von selbst entsprechend den sachlichen Gegebenheiten des Unternehmens, natürlich eines Unternehmens in einer durchsozialisierten Wirtschaft.

In unserer Mitbestimmungsdiskussion wird der Demokratiebegriff ohne diese logische Transformierung, also unverändert, auf ein tieferliegendes Niveau angewandt. Wie es als unwürdig bezeichnet wird, wenn auf politischer Ebene nicht jeder gleiches Recht besitzt, so gilt auf unternehmerischer Ebene das Unterordnungsverhältnis zumindest als anrühlig, als etwas, das man, soweit es die Sachlage überhaupt erträgt, beseitigen muß. Nicht, als ob man die Unterordnung schlechthin als etwas Verwerfliches betrachten würde, wie teilweise angenommen wird. Doch wendet man dieselben Wertvorstellungen, die auf der Ebene der politischen Demokratie gelten, auf die wirtschaftliche Ordnung an, und zwar aus einem bestimmten Grunde, weil die Wirtschaftsgesellschaft sich im Kapitalismus präsentiert wie eine in sich geschlossene Rechtsgemeinschaft ähnlich dem Staat.

In der Frage der *Vermögensbildung* sucht die sozialistische Demokratie eine einfache Lösung. Da die Frage der Macht über Eigentum durch das Staats- und Gemeineigentum als gelöst erscheint, kommt es nur noch auf den Einkommensgesichtspunkt an. Und dieser wird offenbar, wenigstens wie es scheint, mit stringenter Logik durchgeführt. Die Einkommensfrage ist eine Frage des Lohnes und der Sozialversicherung. Zwar wird auch in der sozialistischen Demokratie gespart. Auch dort wird investiert. Aber das gesparte Einkommen, also das Vermögen, ist einzig Einkommensittel und hat mit wirtschaftlicher Dispositionsgewalt im Produktivsektor nichts zu tun. Ein echter Sozialist kann in der Vermögens-

bildung, wie wir sie vorantreiben, nur ein Vehikel sehen, uns langsam dem Zustand zu nähern, in dem das Vermögen vollständig von der Dispositionsgewalt Privater getrennt ist. Für einen Sparer, der nur Einkommen aus dem Ersparten bezieht, der keinerlei wirtschaftliche Entscheidung mehr besitzt, dürfte es unter Umständen viel beruhigender sein, zu wissen, daß seine Investition beim Staat vorgenommen worden ist, wie ja auch bei uns die Staatsanleihen die Gunst weiter Kreise genießen.

Kritische Überlegungen zum Konzept des marxistischen Humanismus

Fragen wir uns, was in dieser Wirtschaftskonzeption der sozialistischen Demokraten an brauchbaren Gedanken enthalten ist und wo wir uns von ihr trennen müssen.

Die Konzeption ist von idealtypischer Art wie bei uns die Vorstellung von der vollkommenen Konkurrenz. Es handelt sich um eine Typisierung der Demokratie, wie wir sie bei vielen Politologen im Westen finden. Es wird supponiert, daß in dem freien Spiel der Kräfte sich keine dominierenden Machtgruppen bilden können, sofern das Kräftespiel rechtlich perfekt durchkonstruiert ist. Der Begriff der Freiheit ist in der Konzeption der marxistischen Humanisten ebenso formal wie bei unseren Politologen, die von der wertneutralen Demokratie sprechen. Wenn das ausgedachte System funktionieren würde in der Weise, daß es keinem einfiel, den anderen zu übertölpeln, daß sich auch keiner übertölpeln ließe, daß keiner nach Macht über den anderen streben würde und daß zugleich alle gleichen Anteil am öffentlichen Wohl nehmen würden, dann könnte man wohl sagen, in dieser Demokratie sei jedes Individuum ausreichend integriert. Aber das ist nun einmal nicht der Fall und wird auch bei bester sozialer Erziehung nie der Fall sein können. Gravierender als diese Utopie ist aber die Grundthese oder Grundbedingung, unter der eine so ausgedachte ideale Demokratie nur funktionieren könnte: das menschliche Zusammenleben dürfte keinen anderen Sinn haben, als wirtschaftlichen Wohlstand zu erzeugen, alles andere müßte Privatsache sein, um die sich die Gesellschaft nicht zu kümmern hätte. Nur in einer Gesellschaft, in welcher sämtliche Werte vom wirtschaftlichen Prozeß aus bestimmt werden, wo einzig die materiellen Bedürfnisse die Einkommensgerechtigkeit bestimmen, ist ein vollkommener Konsens möglich bezüglich dessen, was man als Gemeinwohl bezeichnet. Die Staatsbürger einigen sich demokratisch über den Lebensstandard. Die Konsumwünsche werden nicht direkt dem Wirtschaftsgefährten auf dem Markt mitgeteilt, sondern sind von oben her – wenigstens im allgemeinen – durch die Staatsgemeinschaft, wenn auch auf demokratischem Wege, abgestimmt worden. Man kann zwar nicht von einem Zwangssystem sprechen, denn schließlich sind alle demokratisch etablierten Gesetze bei uns auch keine Zwangsjacke. Gesetze sind

nun einmal in Kauf zu nehmen. Die Einordnung des einzelnen in eine Gesamtordnung ist nicht zu umgehen. Wenn aber sämtliche Lebenssphären durch den Konsens der Mehrzahl der Gesellschaftsglieder bestimmt werden, wird von vornherein jegliche private Initiative neutralisiert und nivelliert. Demokratisch nivellieren kann man aber nur die materielle Seite unseres Lebens und alle jene geistigen Lebensentfaltungen, die mit der materiellen Seite unseres Lebens verknüpft sind, wie z. B. die technische Forschung. Daß wir Wirtschaft, Gesellschaft und Staat unterscheiden, liegt in der Erkenntnis begründet, daß eine Reihe von menschlichen Werten sich nicht in die Mühle der Demokratie werfen läßt. Um diesen Werten einen Lebensraum zu schaffen, müssen wir die Wirtschaft von den Fesseln der Politik, und wäre sie auch noch so demokratisch, befreien. Allerdings stellt sich uns dann das große Problem, unsere Wirtschaft von jenen Zwangselementen frei zu halten, die durch die wirtschaftlichen Oligarchen geschaffen werden, und vor allem das bis heute noch ungelöste, übrigens nur durch hohe Wirtschaftsmoral zu lösende, Problem, wirtschaftliches Wachstum, Stabilität usw. im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit zu realisieren, so daß der Konsument der von den Theoretikern der privatrechtlichen Marktwirtschaft gepriesene König bleibe oder werde. An diesem Punkt setzt die Kritik der Neomarxisten ein, indem sie erklären, daß wir nie in der Lage seien, mit unserem privatrechtlich (besser: eigentumsrechtlich) organisierten Markt auch nur annähernd die Verteilungsgerechtigkeit zu verwirklichen. Man möchte fast meinen, sie hätten im Hinblick auf unsere Wirtschaftsmoral recht.

Behalten wir uns für die kommende Gedankenentwicklung im Sinn, daß die Wirtschaftsgesellschaft sich gemäß eigenen Gesetzmäßigkeiten von der übrigen Gesellschaft, vor allem vom Staat, aus grundsätzlichen Wert- und Weltanschauungsüberlegungen heraus unterscheidet. Es ist nicht der Gesichtspunkt der Produktivität, der hier erstrangig wird, wie die Verteidiger der Marktwirtschaft, die mit rein wirtschaftlichen Überlegungen arbeiten, annehmen. Es geht vielmehr um eine Wertentscheidung im Sinne der ganz personalen Gestaltung unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Dispositionsgewalt über die materiellen Güter sollte nicht in einem umfassenden demokratischen Prozeß nivelliert werden. Sie sollte an die Person gebunden bleiben. Die Art und Weise dieser Bindung ist sicherlich verschieden je nach Produktionssektor, nach dem zu erstellenden Produkt und der Produktionsweise, nach Größe des Unternehmens. Die Lockerung der Bindung der Dispositionsgewalt an den Einkommenstiteln ist in bestimmten Bereichen unvermeidlich. Sie dürfte aber nicht so weit gehen, die Wirtschaftsgesellschaft mit der politischen zu verschmelzen, es sei denn, es handle sich um Wirtschaftsobjekte,

die um des Gemeinwohles willen sich der personalen Disposition entziehen¹³. Im Blickfeld der Wirtschaftsordnung gesehen ist nicht der Gewinn¹⁴ das eigentliche Ziel des privaten und personalen Entscheidungsrechts im Produktionssektor, sondern die Sicherung der aus personalen Wertentscheidungen entstandenen Konsumwünsche. Daß in der Artikulierung der Motive des einzelnen Unternehmers die Gewinnmaximierung in den Vordergrund tritt, ist eine rein psychologische Angelegenheit, sie ist jedenfalls nicht das letzte Ziel unternehmerischer Tätigkeit von der Wirtschaftsordnung aus gesehen.

Für die Frage der Vermögensbildung dürfte als Erkenntnis festgehalten werden, daß die erste Aufgabe nicht die Einkommensverteilung, sondern die wirtschaftspolitisch wichtige Streuung der Dispositionsgewalt im Produktivsektor sein muß, d. h. die Konsolidierung einer freien Wirtschaftsgesellschaft. Das Anliegen zu realisieren, dürfte allerdings schwer sein. Im engsten Zusammenhang mit dem Thema stehen die Fragen der Kontrolle der wirtschaftlichen Konzentration, der Normen des Leistungswettbewerbes und des Einbaues des selbständigen Unternehmertums in das Wirtschaftskonzept. Hierauf einzugehen, ist nun nicht meine Aufgabe.

Das Wirtschaftskonzept der marxistischen Humanisten gibt aber denen, die wie wir eine freie, nicht politisierte Wirtschaftsgesellschaft vertreten, eine ernste Lehre: die Forderung, die Verbindung der Produktionspolitik mit der Verteilungsgerechtigkeit zu suchen. In unserer freien Wirtschaftsgesellschaft kommt die Verteilungsgerechtigkeit, die im Denken der marxistischen Humanisten am Anfang wirtschaftsethischer Überlegungen steht, zu kurz. Die offizielle staatliche Wirtschaftspolitik ist verbindlich darauf festgelegt (wie es in § 1 des Gesetzes zur Förderung der Stabilität und des Wachstums der Wirtschaft vom 8. Juni 1967 heißt), „im Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung gleichzeitig zur Stabilität des Preisniveaus, zu einem hohen Beschäftigungsstand und außenwirtschaftlichem Gleichgewicht bei stetigem und angemessenem Wirtschaftswachstum beizutragen“. Die Verteilungsgerechtigkeit erscheint so als abgeleitetes, sekundäres Ziel, als Residualgröße innerhalb der Gesamtheit wirtschafts- und sozialpolitischer Ziele¹⁵. „Es mag sein, daß dem auf Sozialprodukts- und Produktivitätssteigerung bedachten Wirt-

¹³ In dieses Problemfeld gehört das berechtigte Anliegen der Einordnung des selbständigen Unternehmertums in das wirtschaftspolitische Konzept. Bei aller Anerkennung der Forderung, man dürfe um der Dynamik willen die wirtschaftliche Entwicklung nicht durch ein Strukturkonzept hemmen, ist doch zu überlegen, ob nicht eines Tages im Zwang der „frei“ gelassenen Entwicklung die Unternehmenskonzentration in gemeinwohlrelevante Größen auszuwachsen wird, daß nur noch die Verstaatlichung übrigbleibt. Vgl. A. F. UTZ, *Maximen moderner Mittelstandspolitik*. Stuttgart 1968; ebenso: O. SCHLECHT, *Strukturpolitik in der Marktwirtschaft*. Köln 1968.

¹⁴ Vgl. hierzu A. F. UTZ, *Maximen moderner Mittelstandspolitik*, 105.

¹⁵ J. OELINGER, *Grenzen der Marktgleichheit*, in: *Jahrb. f. christliche Sozialwissenschaften XI* (1970) 69.

schaftspolitiker in der Wirklichkeit immer noch mehr Bedeutung zuerkannt wird als dem ‚Sozialpolitiker‘, der sich u. a. um Verteilungsgerechtigkeit bemüht. Dieser spielt gleichsam die Rolle eines Heilpraktikers, der nachträglich einige Schönheitsreparaturen vorzunehmen hat, um den ‚sozialen‘ Charakter der Wirtschaftsordnung zu wahren.“¹⁶

Es ist gewissermaßen unvermeidlich, im Zuge der Ablösung der Wirtschaftsgesellschaft von der politischen, d. h. vom Staat, die Sozialpolitik in den nichtwirtschaftlichen Raum abzudrängen. Es wäre aber verhängnisvoll, wenn daraus eine Trennung würde, wenn der Sozialpolitiker zum permanenten, für die wirtschaftspolitischen Entscheidungen nicht zuständigen Heilpraktiker gestempelt würde. Die Entfremdung der Wirtschaft von der Gesellschaft, der Wirtschaftspolitik von der Sozialpolitik, vor allem von der Gesellschaftspolitik, ist Gegenstand ernster Kritik auch von Vertretern der privatrechtlich organisierten Marktwirtschaft. Unter ihnen ragt besonders *J. K. Galbraith* hervor, der allerdings in seinen letzten Veröffentlichungen stark den Eindruck eines marxistischen Humanisten macht. Die unaufhaltsame Aufblähung der Sozialpolitik verstärkt den Trend zum Versorgungsstaat und beschwört damit zugleich die Gefahr herauf, daß die Wirtschaftsgesellschaft, wie sie durch die Privateigentumsordnung formiert war, verschwindet. Die kapitalistische Wirtschaft würde also in die Wirtschaft des marxistischen Humanismus einmünden. Eine ansehnliche Reihe von Autoren, unter ihnen z. B. *Fr. Perroux*, *J. K. Galbraith*, *Robert L. Heilbroner*, hat geglaubt, daraus auf die Konvergenz der beiden Wirtschaftssysteme schließen zu können. Doch das ist ein Trugschluß. Denn daß der Übergang möglich ist, ist nicht in einer Konvergenz der Prinzipien begründet, sondern ganz einfach in der praktischen Preisgabe der Grundlagen unserer privatrechtlichen Wirtschaftsgesellschaft. Die Entscheidung für das eine oder das andere System ist, wie *Stanislaw Wellisz*¹⁷ mit Recht hervorhebt, eine philosophische, keine wirtschaftliche. Bezüglich gegensätzlicher philosophischer Prinzipien gibt es aber keine Konvergenz. Die Verteilungsgerechtigkeit in das wirtschaftliche Denken hineinzutragen, bedingt nicht die Lösung vom Privateigentum im Produktivsektor. Sie ins wirtschaftspolitische Konzept aufzunehmen, also die von den Marxisten verfemte Entfremdung der Güter vom Menschen zu überwinden, ist die zweite große Aufgabe der Vermögensbildung.

¹⁶ J. OELINGER, a. a. O.

¹⁷ *Initiation aux économies socialistes*. Paris 1968 (Übers. aus dem Amerikanischen). Vgl. hierzu auch A. SAUVY, *Le socialisme en liberté*. Paris 1970.

Zusammenfassung

Der heutige Kapitalismus weist zwei grundsätzliche Verformungen unseres wirtschaftlichen Lebens auf, die beide in der Abtrennung der Wirtschaftspolitik von der Gesellschafts- und Sozialpolitik begründet sind. Die *erste* vollzieht sich auf dem Gebiet der Dispositionsgewalt über das Kapital. Tatsächlich wird die Gesellschaft immer mehr aus der Wirtschaftsentscheidung hinausgedrängt durch die Macht geballten Kapitals. Die gesteigerte Konkurrenz zwingt, allerdings nur angeblich, zu immer stärkerer Konzentration. Die menschlichen Anliegen treten immer mehr in den Hintergrund. Die *zweite* Verformung ist eine Folge der Ignorierung der Verteilungsgerechtigkeit innerhalb der Wirtschaftspolitik.

Die Kapitalismuskritik ist mehr oder weniger allgemein. Sie wird aber auf verschiedenen Ebenen geführt. Die einen verbleiben gedanklich in den überkommenen Ordnungsvorstellungen einer privatrechtlich, genauer gesagt: einer auf Privateigentum aufgebauten Organisation der Wirtschaft. Sie suchen die doppelte Verformung durch Mitbestimmung und Vermögensbildung auszubügeln. Doch scheint es, daß man (dies trifft namentlich für die Mitbestimmung zu, verstanden im Sinn der paritätischen Mitbestimmung) bei diesen Korrekturen zu wenig auf das Grundkonzept einer freien Wirtschaftsgesellschaft Rücksicht nimmt, so daß der Trend zur Auflösung der kapitalistischen Wirtschaftsweise nicht beachtet wird. Das ist auch der Grund dafür, daß gewisse Promotoren von Mitbestimmung und Vermögensbildung mit politischem Geschick diese beiden Instrumente im Sinne der völligen Demokratisierung der Wirtschaft benutzen, d. h. sie befürworten mit dem Ziel, die kapitalistische Gesellschaft (verstanden als Wirtschaftsgesellschaft mit Privateigentum im Konsum- und Produktivsektor) aufzulösen. Im Hinblick auf die moralische Schwäche, mit der unsere Wirtschaftsgesellschaft die wirtschaftspolitischen und sozialpolitischen Aufgaben anfaßt, könnte das Spiel gelingen.

Es gibt aber noch eine andere Kapitalismuskritik, die keine Korrekturen wünscht, sondern eine völlige Umstrukturierung und Umwälzung der Wirtschaft. Sie wird in der Hauptsache durch die marxistischen Humanisten vertreten, sowohl im Westen wie im Osten. Unter *humanistischem Marxismus* versteht man jene Gesellschaftsphilosophie, die die Demokratie im Sinne der gleichen Rechte aller Staatsbürger im politischen Leben vertritt, unter Ausschluß also der Parteytyrannei, und auf Grund einer ganzheitlich allumfassenden Gemeinwohlkonzeption alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen zum unmittelbaren Objekt demokratisch-politischer Entscheidung erklärt, so daß die Unterscheidung von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat irrelevant wird. Mit dieser Konzeption verbindet sich zugleich die Überzeugung, daß alle Gemeinschaftsaufgaben ihren Ursprung im wirtschaftlichen Bereich haben, so daß von der Wirtschaft her alle Fragen des

gesellschaftlichen Lebens anzufassen sind. Damit ist aber zugleich auch die Bedingung ausgesprochen, daß es im Produktivsektor kein Privateigentum geben darf. Die Verteilungsgerechtigkeit gilt als erstes Anliegen der damit verbundenen Wirtschaftsweise. Die Entfremdung der Wirtschaft vom Menschen soll vermieden werden. Den Kapitalmarkt gibt es nicht. Dagegen wird im Einkommenssektor das Prinzip der Leistung befolgt. Man glaubt auch, eine gewisse Konkurrenz zwischen einzelnen Betrieben herstellen zu können, ohne daß allerdings ein eigentlicher Markt in diesem Sektor entsteht.

Auf was es hier ankommt, ist die Erkenntnis, daß in der ohne Privateigentum im Produktivsektor durchkonstruierten demokratischen Wirtschaft die Mitbestimmung logisch von oben nach unten absteigt, in der Weise, daß sie auf jeder Stufe durch die vorherige Eingrenzung präterminiert ist. Das heißt, die auf politischer Ebene verwirklichte Mitbestimmung setzt der unternehmerischen Entscheidung Grenzen, die nicht überschritten werden können, weil die Dispositionsgewalt über das Kapital der privaten Initiative entzogen ist. Die Mitbestimmung im Betrieb verwirklicht sich nach dem Grundsatz der Weisung von oben. Dies im Gegensatz zur Mitbestimmung im Westen, wo man unter Ausnutzung der Autonomie der Unternehmen, wie sie der kapitalistischen Wirtschaftsweise eigen ist, die gleiche Mitbestimmung verlangt, wie sie auf dem Boden der Politik für alle gilt. Wird diese Entwicklung hemmungslos weiterverfolgt, dann endet sie bei der Mitbestimmung des marxistischen Humanismus.

Da die Kapitalismuskritik des marxistischen Humanismus für uns nicht in Frage kommt, zutiefst aus dem Grunde, weil wir die materialistische Gesellschaftsauffassung weder mitmachen wollen noch können, bleibt nur die auf dem Privateigentum begründete Marktwirtschaft als Grundschema. Wir müssen uns dabei allerdings der Gefahren bewußt sein, welche dieses Wirtschaftssystem in sich birgt: Entfremdung der Wirtschaft von den eigentlich gesellschaftlichen Anliegen und menschlichen Werten, überspannte Konzentration, Vermachtung durch die wirtschaftlichen Oligarchen, nicht zuletzt Lähmung der Demokratie auf politischer Ebene. Eines der systemgerechten Heilmittel¹⁸ ist, sofern richtig angewendet, die gestreute Eigentumsbildung, einschließlich der Förderung selbständigen Unternehmertums (proportional zur Gesamtwirtschaft), zunächst zum Zwecke der Streuung der Verantwortung für den Wirtschaftsprozess, dann zum Zweck der Integrierung der Verteilungsgerechtigkeit in den Wirtschaftsablauf.

¹⁸ Vom wirtschaftspolitischen Instrumentarium ist hier nicht die Rede.

DAUERHAFTES UND WANDELBARES IM EIGENTUMSBEGRIFF*

Die wirtschaftliche Entwicklung hat den Eigentümer immer weiter von der Verfügung über Produktionsmittel entfernt, so daß es scheint, wir bewegten uns von selbst, gewissermaßen mit Naturnotwendigkeit, hin zur Sozialisierung der Produktionsmittel. Angesichts dieser Erfahrungstatsache müssen wir uns fragen, ob die bisherige, auf dem privaten Eigentumsbegriff aufbauende Ordnungsvorstellung sich nicht abgenützt habe. Vielleicht war die Eigentumsfrage von Anfang an falsch gestellt worden? Wenn sie richtig gestellt wurde, dann müßte sogleich Abhilfe gegen die Entwicklung geschaffen werden. Doch daran könnte im Ernst niemand denken, wenigstens nicht in der Weise, daß wir auf den ursprünglich handwerklich orientierten Eigentumsbegriff zurückkommen sollten. Wenn sie falsch gestellt wurde, dann müssen wir von Grund auf neu beginnen, d. h. völlig umdenken. Verfolgen wir daher einmal den geistesgeschichtlichen Prozeß des Eigentumsbegriffes und fragen wir uns, was daran dauerhaft und was wandelbar ist.

Das Eigentumsrecht als Naturrecht

Es zeugt von großer Unkenntnis, wenn man der mittelalterlichen Naturrechtslehre vorwirft, sie habe mit Hilfe von unwandelbaren Naturrechtsprinzipien die Dynamik des sozialen Lebens gehemmt. Die sogenannten unwandelbaren Naturrechtsprinzipien sind vielmehr auf dem Boden der rationalistischen Naturrechtslehre entstanden, eingeleitet durch *Hugo Grotius* (1583–1645), ins feinste Detail ausgearbeitet durch *Christian Wolff* (1679–1754). Die mittelalterliche Naturrechtslehre fußte auf dem Gedanken eines Schöpfergottes. Die Ordnungsprinzipien, wie sie Gott ausgedacht hatte und die man als das „ewige Gesetz“ bezeichnete, sollten vom Menschen übernommen und in vernünftiger Überlegung in die sittlich zu verantwortende Weltgestaltung umgeformt werden. In dieser Weise sah *Thomas von Aquin* das Recht auf Eigentum. Die Welt war für alle geschaffen worden. Alle sollten also Zugang zum Besitz und zum Gebrauch haben. Von einem Naturrecht

* Im Original unter der Oberüberschrift „Individuum und Gemeinwohl“ veröffentlicht.

zu sprechen, wonach der einzelne als Individuum ein ausschließliches Recht auf einen Gegenstand haben sollte, selbst wenn er ihn mit eigenen Kräften erarbeitet hätte, konnte *Thomas von Aquin* nicht einfallen. Dennoch vertrat er das Recht auf Privateigentum, aber mit anderen Argumenten als mit dem des individuellen Naturrechts, worauf wir noch zu sprechen kommen werden. Mit der Loslösung der *ratio* von der ewigen Vernunft Gottes, wie sie im rationalistischen Naturrecht vollzogen wurde, wurde der Gedanke des Rechts aus dem Ordnungskonzept Gottes gehoben und in gewissem Sinne auch dem Ordnungsdenken der *ratio* entzogen, Recht fortan einzig verstanden als Recht eines bestimmten Subjektes, das autonom ist und mit dieser Autonomie den anderen Rechtssubjekten gegenübertritt. Natürlich konnte man den Gedanken an eine zu erstellende Ordnung nicht vergessen. Man glaubte aber, diese sei ein spontanes Resultat aus dem Gewinnstreben der Menschen.

Die katholische Eigentumslehre neuerer Zeit, zunächst formuliert durch *Leo XIII.* (in der Enzyklika „*Rerum Novarum*“), vermochte sich von der rationalistischen Naturrechtslehre nicht ganz zu lösen, wie *H. Sorgenfrei* in seinem Buch „Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika *Rerum Novarum*“ (Heidelberg 1970) nachgewiesen hat. Allerdings hat *Leo XIII.* den Ordnungsgedanken der christlichen Tradition dennoch eingebaut, gewissermaßen als Klausel oder als Bedingung, die, obwohl eigentlich logisch vorgeordnet, doch immer erst als „aber“ oder „dennoch“ angehängt erschien. Der Terminus hierfür war die „soziale Belastung“ allen Eigentums. Der Weg, auf dem die rationalistische Denkweise in die Enzyklika „*Rerum Novarum*“ Eingang gefunden hatte, kann eindeutig verfolgt werden. Er führte über *Luigi Taparelli*, der *Christian Wolff* abgeschrieben hat, wie neuerdings *Marcel Thomann* unwiderleglich nachgewiesen hat. Es ist unerklärlich, warum ein so gründlicher Thomist und Mitarbeiter *Leos XIII.* wie Kardinal *Zigliara* die alte Eigentumslogik nicht erkannt und in die Enzyklika eingeführt hat. Wahrscheinlich lag die Abwehr des Sozialismus dem Verfasser der Enzyklika näher als eine allseitig logische Systematik. Die Formulierung der Eigentumslehre in *Rerum Novarum* war ohne Zweifel praktisch; sie vermittelte eine handliche Regel für die gesellschaftliche Ordnung, allerdings nur so lange, als die Produktion in engster Beziehung zur Konsumtion blieb, wie es im handwerklichen Familienbetrieb der Fall war. In dem Augenblick, da die Produktionsstätten in die Hände von großen Kapitalgesellschaften kamen, mußte die Eigentumslehre neu überdacht werden. Statt nun zurückzugehen und zunächst einmal den rationalistischen Ansatz zu überwinden und beim Ordnungsdenken neu zu beginnen, verblieb man in der Vorstellung vom subjektiven Naturrecht und arbeitete als Gegengewicht die soziale Belastung aus. So landete man am anderen Ende. Man konnte sich nicht genug tun mit dem Hinweis, daß alle Dinge allen dienen sollten, daß niemand ein Anrecht

habe, von dem aus er über Eigentum selbst verfüge, daß alle mitbestimmen sollten, ob Eigentümer oder Arbeitnehmer, daß es im Grunde überhaupt nicht mehr darauf ankomme, ob der Eigentümer noch ein Verfügungsrecht besitze, da er mit der Gewinnbeteiligung abgegolten sei.

Das ist die geistige Situation, in der wir uns heute befinden. Sie ist im Grunde nichts anderes als die Folge einer von Anfang an falsch aufgezogenen Eigentumsethik. Übersieht man die Eigentumslehre vom 19. Jahrhundert an bis heute, dann stellt man fest, daß es eigentlich nur ein Seilziehen war, wobei das eine Ende das subjektive Recht des einzelnen war, das andere die soziale Belastung einschließlich aller sozialen Ansprüche der Arbeitnehmerschaft. Der Begriff der sozialen Belastung wurde teilweise derart aufgeblasen, daß aus der ursprünglichen privaten Unternehmungsführung eine öffentlich-rechtliche Funktion wurde. Man rechtfertigte diese Entwicklung mit dem Hinweis, daß jede einzelne Funktion durch die fortschreitende Arbeitsteilung und die Ausweitung der Kapitalgrundlagen in den allgemeinen Vergesellschaftungsprozeß einbezogen werde. Das eine Extrem provoziert das andere. Früher sagte man „Privateigentum mit sozialer Belastung“, heute sagt man „Sozialisierung mit Einbau der Privatinitiative, wo es geht“. Die Marxisten sehen bereits das Endstadium des Kapitalismus herannahen. Die vernünftigeren Wirtschaftspolitiker propagieren die private Vermögensbildung. Allerdings muß man sie fragen, was sie als Begründung einsetzen, den subjektiven Rechtstitel oder die sowohl volkswirtschaftliche wie soziale Leistungsfunktion des Privateigentums. Die Frage danach, welches das richtige Motiv ist, ist uns heute in der Eigentumsdiskussion aufgetragen.

Die westliche Rechtsphilosophie mag es sich zur Ehre anrechnen, dem Individuum einen Platz gerettet zu haben, auf dem es gegen unkontrollierbaren staatlichen Eingriff geschützt ist. Das Rüstzeug hat sie von der rationalistischen Schule erhalten. Diese Anleihe war ohne Zweifel notwendig. Denn die alte Naturrechtslehre, obwohl innerlich nicht so angelegt, verfiel sich zu sehr mit der organisch-korporativen Staatsidee, gemäß welcher die Rechte des Individuums immer nur im Rahmen der etablierten Gesellschaft Geltung haben. Es handelte sich übrigens dabei weniger um die Naturrechtslehre, d. h. um ihre innere Struktur, als vielmehr um ihre Indienstnahme zugunsten der sozialen und politischen Verfaßtheit jener Zeit, besonders des 15. und 16. Jahrhunderts. Doch gehen wir weiter zurück und suchen wir nach jenen Ordnungsvorstellungen, welche das Christentum eingelehrt hat und wie sie z. B. noch in der Eigentumslehre von *Thomas von Aquin* systematisiert worden sind. Von hier aus finden wir auch die nötige Plattform, um die von sowjetischen und westlichen Marxisten vorgebrachten Wertvorstellungen hierarchisch einzuordnen.

Eigentum in der marxistischen Dialektik

Am Anfang eines jeden echt sozialphilosophischen Denkens steht nicht das Individuum als autonome Substanz, vielmehr sind es die sozial gebundenen und aus ihrem Wesen heraus bereits zur Einheit ausgerichteten Individuen, die, ehe sie handeln, gesellschaftlich vordeterminiert sind. Weder das Individuum noch die Gesellschaft sind allein denkbar, sondern nur die Individuen und die Gesellschaft zugleich in ihrem dialektischen Verhältnis. Soweit ist *Hegels* Ganzheitsphilosophie unbedingt recht zu geben. Sie hat einen alten christlichen Gedanken aufgegriffen: nämlich den, daß jedes einzelne nur im Kosmos sinnvoll sein kann. Die Theologie der Schöpfung konnte es sich gar nicht anders ausdenken. Und auch die Theologie der Erlösung hat es immer ausgesprochen, daß das Volk Gottes und erst in ihm der einzelne berufen worden sei. Bei *Hegel* wird aber der Sinn der Menschheit und der Menschheitsgeschichte vom transzendenten Wesen losgelöst und mit dem geschichtlichen Prozeß als Ganzem identifiziert. Damit wird die Dialektik von Individuum und Gesellschaft, die im christlichen Denken noch nichts über die Handlungsordnung innerhalb der Gesellschaft aussagt, sondern lediglich ein gedankliches Orientierungsbild darstellt, als geschichtliche Wirklichkeit bezeichnet, in der wir uns notwendigerweise befinden und die anzunehmen die Aufgabe unserer sittlichen Freiheit ist. Wir sind nichts anderes und können auch nichts anderes sein als ein Teil der in ihrem Sinn von uns nicht zu gestaltenden Geschichte.

Von dieser Sicht aus ist es unmöglich, irgendwelche Handlungsprinzipien zu erfinden, gemäß welchen das Individuum selbstgestaltend und für seine Persönlichkeit eigenverantwortlich vor allen Gemeinwohl-Überlegungen geschichtsmächtig wirkt (immer natürlich in Rücksicht auf die Mitmenschen, die für sich das gleiche Freiheitsrecht beanspruchen können). So etwas ist von der *Hegelschen* Dialektik aus undenkbar, weil der Gedanke gleich Wirklichkeit ist, die Idee der menschlichen Gesellschaft gleich der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit.

Die wirtschafts- und sozialpolitischen Konsequenzen

Verfolgt man diesen Gedanken konsequent durch, dann kann man sich die Institution des Privateigentums nicht mehr vorstellen. Alles Private ist zugleich öffentlich. Wer die sozialistisch orientierte Literatur (auch die des Westens) über die Unternehmen studiert, ist mit dieser Logik vertraut. Auf dem Gebiet der Gesellschafts- und Sozialpolitik sind wir auf dem besten Wege, private mit öffentlich-rechtlichen Ansprüchen zu identifizieren. Teilweise ist die monetäre Unstabilität schuld daran. Das Bestreben, die persönliche Sicherheit beim Staat zu suchen und

dafür ein Quantum privater Freiheit zu opfern, ist nicht allein der Furcht vor Eigenverantwortung zuzuschreiben. Die Verstaatlichung der Bildung gehört ebenfalls in diesen Gedankenkreis.

Die Erfahrung belehrt uns also darüber, daß die geschichtliche Entwicklung in der Tat im Sinne der Dialektik Individuum-Gesellschaft verläuft. In eindrucksvoller Weise hat dies der Leningrader Professor *I. S. Kon* in seinem Buch „Soziologie der Persönlichkeit“ dargestellt. Für ihn ist es ausgemacht, daß die Persönlichkeit nur in der völligen Integration in die Gemeinschaft zur Entfaltung gelangen kann. Dabei vertritt er keineswegs die Auffassung, daß der einzelne geknechtet würde. Der einzelne sei frei, weil er als Demokrat am Aufbau des Gemeinwesens in allen Sektoren mitbestimmen könne, nicht zwar mit direktem Einfluß, aber immerhin mit dem Wahlrecht bezüglich der die verschiedenen gesellschaftlichen Sektoren planenden Behörden. In einem derart durchpolitisierten Gebilde bedarf es keines Privateigentums mehr, weder im Produktiv- noch im Konsumsektor. Es soll jedem gemäß seinem – natürlich sozial vorbestimmten – Bedürfnis das zugeteilt werden, wessen er zur schöpferischen Leistung bedarf. *Kon* ist sich bewußt, daß dieser vollendete personal orientierte Kollektivismus erst dann funktionieren kann, wenn die Überflußgesellschaft verwirklicht ist. Bis zu diesem erhofften Zeitpunkt gilt das Verteilungsprinzip gemäß individueller, vom Interesse motivierter Leistung, doch nur im Konsumsektor, während der Produktionssektor immer demokratisch-politisch verwaltet wird. Momentan lebt der Sozialist noch in der Übergangsgesellschaft, die einen Markt für die Konsumwaren braucht.

Wer mit den Augen der rationalistischen Naturrechtslehrer diese Dialektik von Individuum und Gesellschaft ansieht, wird sie abstrus finden. So abstrus ist sie aber gar nicht einmal. Sie ist wohl utopisch. Aber gedanklich ist sie gar nicht so schlecht durchkonstruiert. Daß das Individuum nur in der Gesellschaft seine Entfaltung finden kann, dürfte einleuchtend sein. Und daß die Gesellschaft ohne die schöpferische Kraft der Individuen nicht wäre, ist auch dem sowjetischen Sozialphilosophen evident: „Der Kommunismus bejaht das Prinzip des Kollektivismus. Aber die Stärke des Kollektivs liegt im Reichtum seiner Individuen“ (*I. S. Kon*). Die Konzeption ist allerdings utopisch, weil sie voraussetzt, daß jede schöpferische Leistung des Individuums in ihrer sozialen Wertigkeit von der Gesellschaft vorausbestimmt werden könne. Mit Nachdruck betone ich: „jede“ schöpferische Leistung. Wir sind im Westen nämlich auch der Überzeugung, daß es schöpferische Leistungsvorhaben gibt, die vor ihrer Realisierung der gesellschaftlichen Approbation bedürfen. Das gesamte Stipendienwesen in Wissenschaft und Kultur beruht auf dieser Ansicht. Auch werden im wirtschaftlichen Bereich Subventionen zur Rationalisierung und Umstellung von Betrieben (Agrarbetriebe, Handwerksbetriebe) nur gewährt im Hinblick auf ein gesellschaftlich vorgezeichnetes Ziel.

Sollte sich aber die Gesellschaft wirklich in dem Sinne entwickeln, daß am Ende die gesamte Zuteilung nach Bedürfnis geschieht, das selbstverständlich dann immer nur ein von der Gesellschaft gutgeheißenes Bedürfnis sein kann, dann haben auch wir den vollendeten Kommunismus. Natürlich müßte dann die Geldwirtschaft verschwinden. Was aber diesem Kommunismus das besondere Gepräge der Utopie gibt, ist die Konstruktion der Überflußgesellschaft und vor allem die Erwartung, daß sich in dieser durchkonstruierten Behördendemokratie die Demokratie verewige. Die einmal gewählten Vertreter werden die Gesellschaft bereits im ersten Anheb derart verplanen, daß sie schlecht mehr aus dem Sattel zu heben sein werden. Die Cliquenwirtschaft auf allen Gebieten ist die unausweichliche Folge. Die Demokratie endet in der Diktatur einer einzigen Partei.

An sich ist die hier dargestellte Idee eines freiheitlichen Kommunismus in ihren Grundlinien mit dem Liberalismus identisch. Auch dieser steht dafür, daß jede Leistung im Tausch mit den Mitmenschen ihre soziale Wertigkeit erhält. Er unterscheidet sich vom Kommunismus lediglich dadurch, daß er die soziale Wertbestimmung planlos dem Markt anheimgibt. Er nimmt dafür in Kauf, daß unter Umständen nutzlos und mit viel Vergeudung geleistet wird. Die Rache hierfür wirkt sich in den Sozialkämpfen und vor allem im politischen Kampf aus. Am Ende steht dann im Zug der Konzentration ebenfalls die Cliquenwirtschaft und die Verplanung. Die Konvergenz von Liberalismus und Sozialismus ist offenbar, nicht zwar hinsichtlich des logischen Ansatzes, wohl aber hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung.

Das christliche Ordnungsdenken und die Eigentumsfrage

Grundsätzlich steht auch das christliche Denken auf dem Boden der Dialektik von Individuum und Gesellschaft. Da aber das christliche Denken vom Schöpfergott ausgeht, ist es in der Lage, diese Dialektik ideenhaft zu fassen, ohne damit die Wirklichkeit zu präjudizieren. Der Idee Gottes nach sollte alles für alle geschaffen sein. Jeder sollte diese irdischen Güter benützen können, um damit in Zusammenarbeit mit den Mitmenschen diese Welt und die Gesellschaft aufzuerbauen. Die irdischen Güter sind also nicht für den Besitz, sondern für die Leistung im Sinne der personalen Entfaltung aller bestimmt. Bei der Frage nach der Verwirklichung dieses göttlichen Auftrages müssen also die Menschen überlegen, welche Güterordnung die beste sei:

1. im Hinblick auf die beste Ausbeute (ertragreichste Investition im Sinne der menschlichen Wertschöpfung),
2. im Hinblick auf den effektivsten Einsatz menschlicher Arbeitskraft,

3. im Hinblick auf den Frieden der Gesellschaft, das heißt auf eine Gesellschaftsordnung, in welcher jeder frei entsprechend seinem Wertstreben sich zu entfalten vermag.

Diese drei Bedingungen hat kein anderer als *Thomas von Aquin* zugunsten der Privateigentums-Ordnung angeführt. Er war der Überzeugung, daß der Leistungswille des Menschen, sowohl hinsichtlich der Investition wie auch der Arbeit, und der zwischenmenschliche Friede am besten garantiert seien, wenn die Güter in privatem Besitz und in privater Verwaltung sind.

Das Argument ist also nicht apriorischer Natur wie in der rationalistischen Naturrechtslehre. Es ist empirisch, insofern das tatsächliche Verhalten der Menschen im Umgang mit den Gütern und auch im gegenseitigen Zusammensein untersucht wird. Daß *Thomas* die kommunistische Besitz- und Verwaltungsweise ablehnte, verdankte er nicht etwa nur *Aristoteles*, den er eigens als Gewährsmann heranzieht, sondern vor allem der philosophischen Einsicht, daß das konkrete Wertempfinden der Menschen sehr verschieden ist und sich darum im Umgang mit den Gütern auch sehr verschieden auswirkt, wie auch der theologischen Erkenntnis, daß die Menschen durch den Sündenfall den Idealismus verloren haben und leichter für sich selbst als für das Gemeinwohl sorgen. Solange die Menschheit auf dieser Welt lebt, wird es nie anders sein. Da hilft auch die beste Erziehung nicht. Das hat selbst *Kon* im Gegensatz zu anderen Soziologen und Pädagogen in der Sowjetunion und in der DDR eingesehen. Für die Übergangsgesellschaft, die noch mit der Knappheit der Güter rechnen muß, nimmt er das Prinzip der materiellen Interessen des arbeitenden Menschen an. Mit *Marx* meint er, daß der rohe Kommunist, dem es nur um Gleichmacherei ginge, von der gleichen Passion wie der habgierige kapitalistische Sammler beherrscht sei, nämlich vom Neid. Werden wir aber je das Stadium der Übergangsgesellschaft überwinden? Das ist wohl nicht anzunehmen. Wir können so viele Güter haben wie immer, die Wünsche werden immer zahlreicher sein trotz der Theorie des abnehmenden Grenznutzens. Gegen Vergeudung können wir uns allerdings nie ganz feien. Eine im Sinne des Ideals perfekte Gesellschaft gibt es nicht.

Gegen das Argument, daß der Eigentümer eine in der Bilanz bessere Verwaltung der Güter garantiere, werden allerdings beachtliche empirische Einwände gemacht. Die besten Manager befänden sich vorwiegend in jenen Unternehmen, in welchen Kapitaleigner und Management getrennt sind. Es gebe, so erklärt man, Leistungsstimuli genug, die Produktivität des Kapitals zu fördern, ohne daß das Privateigentum im Rücken des Managers drücke. An höchster Stelle haben wir Minister, die fremde, jedenfalls nicht individuell ihnen gehörende Güter im Namen aller verwalten und die letzten Einsatz leisten. Und es gibt Sanktionen für die Geschäftsführung, die, wie es scheint, oft wirksamer sind als das Privateigentum.

Mancher Betrieb geht ein, gerade weil er keinen von auswärts bestellten Manager hat, weil vielmehr der Eigentümer aus falschem Spartrieb die Rationalisierung vernachlässigt oder weil die Eigentümer unter sich zerstritten sind und jeder nur auf seinen eigenen Anteil statt auf den guten Geschäftsgang achtet.

Diese Argumente zugunsten der Trennung von Eigentum und Verfügung haben ohne Zweifel ihr Gewicht. Es fragt sich nur, in welchem Rahmen. Reichen sie aus, um ein universal gültiges Regelprinzip wirtschaftlichen Handelns aufzustellen, das heißt eine wirtschaftliche Ordnung zu erstellen? Um eine Idee sozial zu verwirklichen, müssen wir ein dauerhaftes, allgemeingültiges Handlungsprinzip finden, zwar immer bewußt, daß ein solches Handlungsprinzip da und dort Korrekturen im Sinne der Orientierungsidee braucht. Man könnte sich einen Markt ohne Privateigentum im Produktionssektor (niemals im Konsumsektor) vorstellen. Die Leistung des Managers könnte sich ebenso wie in der Privateigentumsordnung am wirtschaftlichen Erfolg des Unternehmens ausweisen. Der nicht leistungsfähige Manager würde durch die übergeordnete Behörde sanktioniert. Das alles ist vorstellbar. Wie sieht aber die Wirklichkeit aus? Wenn „objektiv“ sanktioniert wird, klappt alles. Was heißt aber objektive Sanktion? Doch nichts anderes als die Vergütung für die Leistung, im Falle des Managers: die Vergütung für die Leistung in der Kapitalverwendung. Bei aller Berücksichtigung der sozialen Forderungen der Arbeitnehmer wird es dem Manager doch immer darauf ankommen müssen, dem Unternehmen den Platz auf dem Markt nicht nur zu erhalten, sondern ihn auch zu verbessern und auszuweiten. Das Resultat wird immer, in jedem System, in Gestalt von Ziffern im Kapitalkonto sichtbar sein. Warum also die Sanktion des Unternehmers auf dem Weg über einen behördlichen Aufseher suchen, wenn man den Manager direkt erfassen kann durch jemanden, der als Person ein unmittelbares Interesse am Kapital hat, nämlich den Kapitaleigentümer? Der selbständige Unternehmer sanktioniert sich selbst. In den Kapitalgesellschaften sanktionieren die Kapitaleigner, wie immer sie eingreifen, in eigener Person oder durch ihre bestellten Vertreter. Jedenfalls wird auf diese Weise sicherer gewährleistet, daß keine fremden Gesichtspunkte (Parteizugehörigkeit oder was immer) sich in die Sanktionsausübung einmischen. Nur unter Voraussetzung des Produktiveigentums gibt es einen Kapitalmarkt, also das, was die Alten in ihrer Eigentumsethik suchten: Eigenverantwortung und unmittelbares Interesse mit eigenem Risiko in der Verwaltung der Güter.

Privateigentum und Gemeinwohl

Wirtschaftspolitisch entscheidend ist die Erkenntnis, auf welcher Wertebene die Forderung des Privateigentums als Ordnungsprinzip des wirtschaftlichen Lebens steht. Sie ist jedenfalls keine apriorische Forderung, wie die Vertreter der rationalistischen Naturrechtslehre gemeint haben. Die apriorische Forderung ist weder kollektivistisch noch privatrechtlich orientiert: alle Menschen müssen mit den Gütern zur Deckung ihres Bedarfs umgehen dürfen. „Alle“ Menschen heißt: alle Individuen proportional zu ihren echten Bedürfnissen und zu den knapp vorhandenen Gütern. Was konkret echte Bedürfnisse sind, weiß niemand zu bestimmen, vor allem nicht im Hinblick auf die Knappheit der Güter, die ihrerseits eine eigene Nuancierung in der Hierarchie der Werte bedingen. Bei Überfluß können die „echten“ Bedürfnisse viel weiter gefaßt werden als bei Knappheit. Wenn wir arm sind, werden wir auf manche an sich sehr wichtigen kulturellen Güter verzichten müssen, um der Notdurft des Lebens zu steuern. Wir werden also geistige Güter materiellen hintanstellen. Dagegen werden wir, sofern wir reich sind, im Sinne des abnehmenden Grenznutzens auf einen materiellen Zuwachs verzichten, wenn wir für geistige Beschäftigung freier werden. Der Begriff des echten Bedürfnisses ist also sehr analog, das heißt proportional zu verstehen: proportional besonders zu unserem Leistungswillen. Die Knappheit der Güter verlangt Leistung unsererseits. Man kann das, was echtes Bedürfnis in letzter Entscheidung sein soll, trotz aller objektiven Wertordnung, nur bestimmen, wenn man weiß, was die Menschen für die Beschaffung der nötigen Mittel aufwenden wollen.

Zur Konkretisierung der allgemeinen, apriorisch gültigen Forderung, die Güter zur Bedarfsdeckung aller zur Verfügung zu stellen, müssen wir also den Leistungswillen der faktisch lebenden Menschen ermitteln. Und zwar muß es sich um einen Leistungswillen handeln, der engstens mit der spontanen Interessenlage der Individuen verbunden, also nicht erzwungen ist. Gewiß gibt es Fälle genug, wo diese Menschen kein Interesse am Arbeiten haben, wo sie lieber heilige Kühe grasen lassen, als ihre Felder bebauen. Wenn man ihren Leistungswillen steigern will, dann hilft nur das Bemühen, ihr persönliches Interesse zu wecken. Das heißt nicht, ihr Gewinnstreben anzuheizen, sondern ihr Interesse zu stimulieren an einer aus eigenen Mitteln genährten, eigenverantwortlichen Lebensgestaltung sowohl im individualen wie im sozialen Bereich. Wie eine universal gültige Erfahrung lehrt, ist der Leistungswille mit dem individuellen Interesse verbunden, so sehr von der Moral her die Forderung gilt, uninteressiert der Mitwelt zu dienen. Aber auch dieser uninteressierte Dienst an der Mitwelt ist ein personales Interesse. Die apriorische Forderung, die Güterwelt so zu ordnen, daß alle Zugang zu ihrer Nutzung haben, verlangt also im Hinblick auf die seelische Verfaßtheit des Menschen den

Einbau des privaten oder persönlichen Interesses als Grundregel der Ordnung. Das private Interesse aber verlangt wesensnotwendig die Fundierung im privaten Eigentum. Die private Eigentumsordnung ist somit der Kompromiß, den die apriorische Ethik mit der Wirklichkeit des Menschen eingeht. Es handelt sich hierbei nicht etwa um einen Kompromiß mit einem Übel, sondern mit einer an sich guten, allerdings nicht so idealen Wirklichkeit, wie es nach mittelalterlicher Anschauung die des Paradieses war.

Wir sind auf die in den Individuen so unendlich verschiedenen Werturteile angewiesen, um Ordnung zu schaffen. In der wirtschaftlichen Rechnung sprechen wir von Gewinn und entsprechend in der Unternehmensethik von Gewinnstreben. Der Ausdruck „Gewinnstreben“ klingt nur deswegen so „süchtig“, weil wir ihn von seinem ethischen Hintergrund abgelöst haben, d. h. vom Streben nach individuellen Werten, um bessere Leistung zu erzielen: bessere Leistung, die Voraussetzung dafür ist, daß die Gesellschaft im gesamten besser werden kann. Wir treffen uns hier mit den Marxisten in der Überzeugung, daß eine Gesellschaft so lange eine Null ist, als ihre Glieder als Personen und Individuen Nullen sind. Wir trennen uns aber von den Marxisten bezüglich der Einstellung zur Wirklichkeit. In dem Maße, wie die Gesellschaft (oder ihre Repräsentanten, die Behörden) den Wertkodex der einzelnen aufstellt, wird der Leistungswille des Individuums gehemmt und beschränkt, werden also die Werte nicht produziert, die wir für den Aufbau der Gesellschaft brauchen. Das heißt nicht, daß nun das gesamte Leben in individuellen und privatorientierten Entscheidungen aufgehen müsse, daß man als Mittel zur Ordnung nur noch Verkehrsregeln aufzustellen hätte. Die private Eigentumsordnung hat einen sozialen Zweck. Ihre Regeln sind stets in dieser Zielsetzung zu formulieren. Dies betrifft z. B. besonders das Kartellgesetz, das zu lange von den wirtschaftspolitischen Zielsetzungen absehen zu können glaubte. Die private Eigentumsordnung läßt es auch zu, daß dort, wo der individuelle Leistungswille nicht mehr durch privatrechtliche Handlungsprinzipien nach seinem sozialen Bezug gemessen werden kann, also dort, wo keine Konkurrenz mehr bestehen kann, staatliches Eigentum eintrete. Doch bedenke man, daß dieser Fall nicht gesucht wird aus dem Grunde, weil staatlich verwaltete Güter grundsätzlich sozial besser verwaltet würden. Es handelt sich um eine Notlösung, die nur bestehen kann in einer Wirtschaftsgesellschaft, in welcher grundsätzlich der Sozialcharakter der privaten Eigentumsordnung anerkannt ist und gepflegt wird.

Die Ethik von Konkurrenz und Kampf

Das Gemeinwohl ist und bleibt die Grundforderung, das Apriori aller Ordnungen. Wie wir gesehen haben, steht, im Gegensatz zur liberalen Auffassung, die Individualisierung im Dienst des Gemeinwohls. Sie ist nichts anderes als eine reale Fassung der sozialetischen Grundnorm in Form eines Handlungsprinzips oder, anders ausgedrückt, die Definition des nach dem tatsächlichen Leistungswillen der Gesellschaftsmitglieder bestimmten konkreten Gemeinwohls. Der soziale Wert der einzelnen Leistung kann nur in der Konkurrenz bestimmt werden. Sofern man unter Konkurrenz den Leistungskampf versteht, kann man den Begriff „Kampf“ ethisch einwandfrei verwenden. Im Gegensatz zum Leistungskampf im Spiel, wo mit formalen Regeln die Gewinnchancen verteilt werden, muß sich der wirtschaftliche und soziale Leistungskampf eine intensivere Vorherbestimmung vom Ziel her gefallen lassen. Beim Spiel gewinnt einer, der andere verliert, oder es ist unentschieden. Die Forderung nach einer Spielregel ist erfüllt, wenn das Resultat des Spieles unter Ausschluß aller nicht zum Spielgeschehen gehörenden Einflüsse festgestellt werden kann. Anders müßte es eigentlich beim Sport sein, sofern dieser nicht nur als Spiel betrieben wird, sondern dem Ziel der sportlichen Ertüchtigung aller Beteiligten dient. Prestigesucht, blindwütiger und darum unsportlicher Einsatz müßten ausgeschlossen sein, weil sie nicht zum Ziel führen. (Übrigens gilt ähnliches auch vom Spiel; denn nur zum Gewinnen und nicht zugleich zur gegenseitig menschlich verbindenden Unterhaltung sollte sich niemand ans Spielen begeben).

In die individualisierten sozialen Handlungsprinzipien müssen also Elemente gemeinschaftlicher Zielsetzung eingebaut werden. Entgegen der liberalen Auffassung der Konkurrenz verteidigt daher die sozialetisch orientierte Sicht die gesellschaftsstrukturierte Konkurrenz. Die konkrete Frage, wie weit man im einzelnen gesellschaftliche Forderungen in den Leistungskampf einbauen darf, ohne dessen Wirkkraft zu lähmen, ist nicht so leicht. *Robert Hettlage* hat sich mit diesem delikaten Problem in seinem Buch „Wirtschaft zwischen Zwang und Freiheit“ (Heidelberg 1971) auseinandergesetzt.

Ein besonderes Problem ist hierbei, wer die gesellschaftspolitischen Elemente, die in der Konkurrenz wirksam werden sollen, formulieren soll. Dabei ist nicht zu übersehen, daß im Produktionsprozeß ein Partner unmittelbar mit seiner Person engagiert ist, nämlich der Arbeitnehmer. Er kommt mit anderen sozialen Forderungen in den Leistungskampf als der Kapitaleigner. Das Problem, wer den wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Rahmen für den Leistungskampf abstecken soll, wird somit noch komplizierter. Hier liegt das Problem der überbetrieblichen Mitbestimmung, das von den deutschen Wirtschaftspolitikern offenbar gescheut wurde, während es eigentlich das vordringlichste in einer Wirtschaftsethik ist, die

das Privateigentum zur Grundnorm erklärt. Statt dessen wurde die Verwirklichung der sozialen Note des Leistungskampfes just auf einem Gebiet gesucht, wo sie eben nicht so akzentuiert gesucht werden sollte: auf dem des Unternehmens. Mit der Mitbestimmung im Unternehmen versucht man die liberale, von der rationalistischen Naturrechtslehre beherrschte Eigentumskonzeption zu korrigieren. Diesem Korrekturversuch liegt aber kein neues Ordnungsprinzip zugrunde. Er ist einzig beherrscht vom Streben nach Überwindung des liberalen Eigentumsbegriffes. Dennoch bleibt man immer noch der alten rationalistischen Naturrechtslehre verhaftet, mit dem einen Unterschied, daß man nun vom individuellen Naturrecht des Arbeitnehmers spricht, das gegen das individuelle Recht des Eigentümers gestellt wird. Eine vom Gemeinwohl ausgehende Ordnungsregel wird nicht angeboten, es sei denn von denen, die das Gemeinwohl mit dem geschichtlichen Gesellschaftsprozess im Sinne von *K. Marx* identifizieren und von da aus das Produktiveigentum sozialisieren.

DAS PRODUKTIVEIGENTUM UND DIE KLEINEREN UND MITTLEREN UNTERNEHMEN

Das kirchliche Lehramt hat in seinen sozialen Verlautbarungen bis heute immer eine gewisse Vorliebe für die kleinen und mittleren Unternehmen bewiesen. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, die Ursache hierfür sei die Auffassung vom Eigentum als einem persönlichen Besitz- und Verfügungsrecht. Das ist sicher richtig. Auch spielte der Gedanke mit, daß der Familienbetrieb, der ja durchweg ein kleineres oder mittleres Unternehmen ist, besonders geeignet sei, den Familiensinn und Familiengeist zu stärken. Beide Begründungen zugunsten des kleineren und mittleren Unternehmens werden heute von vielen, fast den meisten Sozial- und Wirtschaftswissenschaftlern abgewiesen.

Wir müssen uns mit diesen Gedanken einmal ernst beschäftigen. Fragen wir uns zuvor, was denn eigentlich die kirchliche Lehre vom Privateigentum im Produktionssektor wollte. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ spricht an der in Frage kommenden Stelle allgemein vom Privateigentum, meint aber nicht nur das konsumorientierte, sondern ganz eindeutig auch das produktionsorientierte Privateigentum. Es heißt dort: „Privateigentum und ein gewisses Maß an Verfügungsmacht über äußere Güter vermitteln den unbedingt nötigen Raum für eigenverantwortliche Gestaltung des persönlichen Lebens jedes einzelnen und seiner Familie; sie müssen als eine Art Verlängerung der menschlichen Freiheit betrachtet werden; auch spornen sie an zur Übernahme von Aufgaben und Verantwortung; damit zählen sie zu den Voraussetzungen staatsbürgerlicher Freiheit“.¹

Die Argumente, die für das Privateigentum spezifisch im Produktionssektor sprechen und die auch von der katholischen Sozialdoktrin im Laufe der Geschichte angeführt wurden, sind in der Hauptsache folgende: 1. Garantie der freien Gesellschaft, 2. produktivere Disposition des Kapitals, 3. Garantie des Friedens in der Gesellschaft. Wenn diese drei Argumente wirklich gültig sind, dann müssen wir daraus Schlüsse für die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung der kleineren und mittleren Unternehmen ziehen.

¹ Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 71.

Das erste Argument, Garantie der freien Gesellschaft durch Privateigentum im Produktionssektor, stammt aus moderner Zeit und wurde erstmals durch *Leo XIII.* als integrierender Bestandteil in das katholische Sozialdenken eingebaut. *Gaudium et Spes* hebt diesen Gedanken in auffallender Weise hervor.

Eine freie Gesellschaft gibt es nur solange, als eine freie Wirtschaft existiert. Eine freie Wirtschaft hängt aber wesentlich von der persönlich verantworteten Disposition über Produktionsmittel ab. Gewiß, wir brauchen bestimmte Grenzen. Wir müssen verhindern, daß sich Machtblöcke bilden. Wir müssen Regelungen treffen, damit echte Konkurrenz verwirklicht werde und nur derjenige hochkomme, der etwas leistet, nicht aber derjenige, der Gewinne auf fremde Kosten einheimen will. Es gibt nun heute sehr viele Sozialwissenschaftler – und darunter sind auch viele katholische Vertreter –, die erklären, daß die Freiheit in der Wirtschaft auch garantiert würde, wenn man die Wirtschaft verstaatlicht, man brauche sie nur zu demokratisieren. Das heißt, man brauche nur dafür zu sorgen, daß die Produktion demokratisch kontrolliert werde. Das Argument wird vor allem von den Neomarxisten vorgebracht. Für sie genügt im Hinblick auf die Freiheit der Gesellschaft das Privateigentum im *Konsumsektor*. Im Produktionssektor gebe es Freiheit ohne Eigentum, sofern man die Totaldemokratie einführe. Nun wird jeder Klarsehende einsehen, daß diese Demokratisierung der Wirtschaft auf dem Papier steht. Denn über einen Stimmzettel lassen sich nur allgemeine Richtlinien festlegen. Wenn es aber um Entscheidungen im einzelnen geht – und bei Investitionen handelt es sich um solche Entscheidungen –, dann muß man das endgültige Urteil einem zuständigen und verantwortungsvollen Mann überlassen, dem man gerade für diesen Fall sein Vertrauen gibt. Dabei muß man noch bedenken, daß auf politischer Ebene oft sehr unsachliche Kämpfe um die Macht ausgefochten werden. Es gehört nun einmal zum politischen Spiel, daß die Macht mehr oder weniger der Konkurrenz der Kräfte, sagen wir es genau, der Parteien anheimgegeben ist. Soll es nun mit der Wirtschaft auch so gehen? Soll sich der politische Machtkampf auch auf die wirtschaftlichen Entscheidungen ausdehnen? Wo bleibt dann die Garantie der Entscheidungsfreiheit der Individuen?

Nehmen wir das zweite Argument, das zugunsten des Privateigentums im Produktionssektor spricht, das bereits von *Thomas von Aquin* angeführt worden ist: die produktivere Disposition des Kapitals. Dagegen wird eingewandt, daß bei der Frage, wie das Kapital am produktivsten eingesetzt werde, das Eigentum überhaupt keine Rolle mehr spiele. Es käme lediglich auf den Wirtschaftsverstand an. Sehr oft und sogar meistens sei ein Manager am Werk, der das Handwerk besser verstehe als der Eigentümer. Und die Neomarxisten führen dieses Argument dann noch weiter, indem sie den Manager zum Vertreter des Volkes machen und erklären, in einer demokratisierten Wirtschaft, wo der Manager der Öffentlichkeit

gegenüber verantwortlich sei, würde seine Disposition am sichersten kontrolliert. Nun geht es aber gar nicht darum, ob möglichst viel kontrolliert wird. Es geht darum, daß verantwortet wird. Derjenige, der über Kapital verfügen will, muß auch büßen sollen für eine schlechte Disposition. Und wenn auch der Manager in einer privatrechtlichen Ordnung nicht sein eigenes Privatvermögen einsetzt, so weiß er doch, daß er das Privatvermögen der Aktionäre verwaltet. Er steht immer unter der Kontrolle von Menschen, die ein unmittelbares und ganz persönliches Interesse an einer ganz bestimmten Sache haben. Wenn beim Staat in einem Sektor unwirtschaftlich disponiert wird, dann werden eben die Steuern zum Ausgleich herangezogen. Beim Staat findet man immer noch irgendwelche Mittel, die man transferieren kann, unrentable Unternehmen aufzupäppeln. Wir kommen also zum Ergebnis, daß auch die beste Demokratisierung der Wirtschaft das nicht erfüllt, was die private Eigentumsordnung erreicht, nämlich die produktivste Disposition des Kapitals zu garantieren. Daß es auf höchster Ebene, nämlich der des Staates, irgendwelche allgemeine Kontrollstellen für die Kapitalbewegungen geben muß, ist selbstverständlich.

Nun das dritte Argument zugunsten des Privateigentums im Produktionssektor: der Friede in der Gesellschaft. Frieden gibt es zwischen mehreren nur, wenn der Friedensbrecher in irgendeiner Weise sanktioniert wird. Wo liegt aber die bessere Sanktion: im Privateigentum oder bei der Polizeiaufsicht des Staates? Wer sein persönliches Eigentum in der Produktion einsetzt, ist für eine Unklugheit, die er eventuell begeht, direkt bestraft durch den Verlust seines Einsatzes. In der privatrechtlichen Eigentumsordnung liegt darum ein gewisser Automatismus beschlossen, der Disposition und Sanktion naturhaft verbindet. Damit ist der Friede besser garantiert als durch alle verwaltungstechnische Kontrolle.

Wenn wir einmal dieses dreifache Argument überblicken, dann können wir uns nur zu jener Wirtschaftsordnung bekennen, welche auf dem Privateigentum aufbaut. Nun behaupte ich, daß damit zugleich auch das Argument erstellt ist zugunsten der kleineren und mittleren Unternehmen.

Es wird jedenfalls niemand abstreiten können, daß in den kleineren und mittleren Unternehmen, d. h. jenen Unternehmen, in denen der Unternehmer nicht nur Manager, sondern zugleich auch Eigentümer des Kapitals ist, die Vorteile des privaten Eigentums sich am stärksten auswirken.

Man wird sogleich einwenden, es komme doch in erster Linie darauf an, daß der Wohlstand vermehrt werde. Eine Wirtschaft, die es darauf absehe, die Produktion in eine Vielzahl von Eigenunternehmern aufzuspalten, verbleibe auf handwerklicher Ebene, könne jedenfalls die großen Aufgaben der heutigen Industrie, vor allem der Forschung, nicht bewältigen. Nun denkt niemand daran, die Wirtschaft in dieser Miniaturvorstellung zu organisieren. Die Wirtschaft ist vielgestaltig. Und

sie muß dynamisch sein. Wir können keine Besitzgarantien geben für jene, die nicht vorwärts kommen. Es sollen mit der sogenannten Mittelstandspolitik auch nicht schon bestehende Unternehmen mit Gewalt am Leben gehalten werden. Um was es vielmehr geht, ist das Anliegen, die Funktion des selbständigen Unternehmers im Gesamt der Wirtschaft zu erhalten. Wir müssen dafür sorgen, daß immer neue Unternehmer von dort her aufsteigen, wo man die stärkste Verantwortung und das empfindlichste Risiko trägt. Und das ist nun einmal der Sektor der selbständigen Unternehmer, der kleinen und mittleren Unternehmen. Diese werden automatisch, wenn sie mit der Wirtschaft wachsen, groß, sie werden sich zu gesellschaftlichen Unternehmen entwickeln. Ihnen aber müssen andere nachfolgen, die ein neues Gebiet im kleinen bearbeiten.

Die kleineren und mittleren Unternehmen haben also eine echte Zukunft, vorausgesetzt, daß wir in der Wirtschaftspolitik wachsam genug sind, um junge heranwachsende Unternehmerpersönlichkeiten ausreichend sowohl mit Wissen wie auch mit Krediten auszurüsten, damit sie in der Konkurrenz zu bestehen vermögen. Wir wollen ihnen den Kampf in der Konkurrenz nicht ersparen. Wir müssen sie aber dafür vorbereiten. Wenn wir dies tun, dann erhalten wir ein wichtiges und sogar wesentliches Element der freien Wirtschaft.

Ob nun der kleinere und mittlere Betrieb notwendig im traditionellen Sinne als Familienbetrieb bezeichnet werden muß, ist eine andere Frage. Gewiß lebt die Familie des Unternehmers aus dem Einkommen des Unternehmens, genau gesagt, aus dem Einkommen des *Unternehmers*, genauso wie sonst jede Familie vom Lohneinkommen des Vaters lebt. Wenn der Betrieb der Selbständigen nicht soviel als Unternehmerlohn abwirft, daß der Unternehmer seine Familie gut ernähren und seinen Kindern eine standesgemäße Erziehung und Bildung garantieren kann, dann ist irgendwo etwas faul. Es dürfte nicht sein, daß die Kinder zur Aufrechterhaltung des Betriebes mitarbeiten müssen und dabei ihre Ausbildung versäumen. Solche Kümmerbetriebe sind sozial nicht tragbar. Auch muß der Betrieb für den Unternehmer soviel abwerfen, daß er für sich und seine Frau das Alter sichern kann, ohne bis zum letzten Atemzug an das Unternehmen gebunden zu sein. Er muß zur rechten Zeit ohne Alterssorgen sein Unternehmen weitergeben können an seinen Sohn oder an einen anderen. Es muß dafür gesorgt werden, daß auch die Selbständigen genau wie die Lohnempfänger in die soziale Altersversicherung einbezogen werden. Auf diese Weise sichern wir die wirtschaftliche Entscheidung im Unternehmen. Wo die Familienglieder mit in das Unternehmen hineingezogen werden, muß die berufliche Ausbildung garantiert sein und muß man frühzeitig dafür sorgen, daß sich eine Kapitalbeteiligung entwickelt, damit jedes in das Unternehmen hineinwachsende Familienglied sich im Sinne des selbständigen Unternehmers entfalten kann. Es gibt in unserer Zeit hervorragende Beispiele für die

enorme Produktivität von solchen Familienunternehmen. In diesen Unternehmen ist jeder einzelne mit letztem Einsatz tätig, sowohl durch seine sorgfältige Arbeit wie auch durch seine risikobeladene Verantwortung.

Wenngleich sich in der modernen Industriegesellschaft manches geändert hat, so bleibt doch die von der Kirche vertretene Hochschätzung des Eigentums im Produktionssektor und im Zusammenhang damit die Hochschätzung des kleineren und mittleren Unternehmens gültig. Man muß nur wissen, in welchen Sektoren und auf welche Weise man selbständige Unternehmer wecken kann, und man muß den Mut haben, jungen Unternehmern das Vertrauen zu schenken, indem man ihnen Hilfe sowohl in der Ausbildung wie in der Kapitalbildung gewährt. Echte Mittelstandspolitik stützt nicht den Eigentümer als solchen, wohl aber die Funktion des Eigentümers im Unternehmenssektor.

INFLATION UND GRENZMORAL

Das Absinken des sozialetischen Verhaltens im Zuge der Inflation

An sich hat der Mensch ein persönliches Gewissen, aufgrund dessen er in der Lage ist, in etwa unabhängig von der in der Gesellschaft wirksamen Moral über das zu entscheiden, was an sich gut und an sich böse ist. De facto aber bildet er sein Gewissen an den gesellschaftlich eingehaltenen Normen und hat dabei noch das Bestreben, sich immer an der unteren Grenze zu bewegen. Wir brauchen nur an die Preisbildung zu denken. Der Unternehmer versucht, möglichst den höchsten Preis zu erzielen, statt kostenrechnerisch die Preise zu senken. Und der Arbeitnehmer ist darauf bedacht, seinen Lohn bei gleicher oder noch geringerer Leistung hinaufzutreiben, nicht bedenkend, daß gesamtwirtschaftlich die Kosten- und Preissenkung das Beste wäre und übrigens ihm auch letzten Endes zugute käme. Dieses sich an der unteren Grenze Halten – diese sogar noch zu unterschreiten – wird in der Moraltheologie als Grenz-moral bezeichnet. Die Inflation ist eine Erscheinung, die in typischer Weise die Grenz-moral stimuliert. Das Absinken der gesamten Wirtschaftsmoral ist damit unvermeidlich. Das Übel wird dadurch noch verschlimmert, daß die Grenz-moral die Inflation noch mehr anheizt und diese wiederum einen weiteren Tiefstand der Moral hervorruft. Der Marxist kann an dieser Entwicklung nur Freude haben. Sie scheint seine These zu bestätigen, daß der Kapitalismus sich von selbst in den Sozialismus und Kommunismus verwandelt.

Wenn wir unserem Wertempfinden auf den Grund gehen, dann kann es uns bei diesem Grenz-moralverhalten nicht ganz wohl sein. Wir reden doch sonst so viel von sozialer Gerechtigkeit, d. h. der gerechten Verteilung von wirtschaftlichem Erfolg, von Einkommen und Vermögen, von wirtschaftlicher Macht, von Steuerlast usw. Und wir pochen auf die Tauschgerechtigkeit, aufgrund deren wir die Gleichheit von Leistung und Gegenleistung, die Einhaltung von vertraglichen Abmachungen fordern. Aber in der Verfolgung unserer eigenen Interessen vergessen wir die Gesetze der Ordnungen, sucht jeder zu retten, was er für sich retten kann. Marktbeherrschende Unternehmen treiben aus Angst vor weiterer Inflation die Preise in die Höhe. Der Unternehmer flieht vor dem Risiko und sucht Deckung. Der Lohnempfänger will seinerseits auch nicht einsehen, daß die Ordnung nun gerade von seinem Verhalten abhängig sein soll. Der Konsument, der

noch Geld hat, sucht seine Sicherheit im Grundeigentum. Das Sparen für den Lebensabend erscheint ihm sinnlos. Die Sicherung durch den Staat erscheint ihm nicht nur zuverlässiger, sondern auch billiger, da er seine Verantwortung auf den Koloß Staat abwälzen kann, der das Geld holt, wo es zu holen ist, d. h. bei denen, die sich noch redlich abmühen. So wird nicht nur das nach Leistung orientierte Ordnungsdenken, sondern auch die gerechte Einstellung zum Mitmenschen abgebaut. Der Mensch beginnt, nur nach Bedürfnis, nicht nach Leistung zu fragen. Er baut innerlich um nach dem Grundsatz: jedem nach seinem Bedürfnis, unbesehen der Leistung, die bisher Maß des legitimen Bedürfnisses war.

So vollzieht sich das, was der Marxismus als Doktrin aufgestellt hat: der Mensch bezieht seine Moral aus der wirtschaftlichen Entwicklung. Es möchte fast so scheinen, als ob die materialistische Moral des Marxismus doch recht bekomme. Die Inflation zerstört nicht nur die Wirtschaft, sie zerstört auch die Moral, auf jeden Fall die Moral, die wir bislang zur Bestimmung dessen eingesetzt haben, was man gerecht zu nennen hat.

Aber da setzt nun das eigentliche Problem an: ist es überhaupt zu beklagen, daß unser bisheriges, als unerschütterlich betrachtetes Gerechtigkeitsbewußtsein schwindet? Ist es nicht denkbar, daß unser Gerechtigkeitsbewußtsein verfälscht war durch ein Wirtschaftssystem, das sich den Begriff der Gerechtigkeit anmaßte, ohne ihn zu erfüllen? Diese Fragen, die nichts anderes sind als der Vorwurf des Marxismus gegen den Kapitalismus und gegen die dem Kapitalismus zugrundeliegende Ethik, kreisen um das ethische Problem, ob und wie man die Tauschgerechtigkeit als Ordnungsprinzip der wirtschaftlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch legitimieren kann.

Die marxistische Philosophie in Opposition zum kapitalistischen Gerechtigkeitsbewußtsein

Die Tauschgerechtigkeit ist die Gerechtigkeit in den privaten wirtschaftlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch. Sie fundiert die Konkurrenz von Angebot und Nachfrage, von Unternehmen zu Unternehmen, von Konsumenten und Produzenten, von Arbeitgebern, d. h. Kapitalbesitzern und Arbeitnehmern, d. h. Lohnempfängern. Der Marxismus sieht in der Tauschgerechtigkeit als dem Ordnungsprinzip wirtschaftlichen Handelns eine Pervertierung des ursprünglichen Gerechtigkeitsbewußtseins. Ursprünglich dachte der Mensch, wie ihn der Marxist versteht, nicht zunächst an sich, sondern an die Gemeinschaft, in der er geboren wurde, der er seine Existenz verdankt und aus der er auch weiterhin lebt und von der er während seines ganzen Lebens gestützt wird. Das Urbild dieser zwischenmenschlichen Beziehungen ist die ursprüngliche Familie. Am Anfang also

stand die Gemeinwohl- oder die soziale Gerechtigkeit. Gemäß dieser Gerechtigkeit arbeitet jeder zunächst für das Ganze und erhält von diesem seinen Teil, dessen er zu seiner Entfaltung bedarf. Mehr brauchte es zur Ordnung im Ganzen nicht.

Die Neomarxisten haben nun versucht, das Eigeninteresse einzubauen, doch nur in dem Maße, als es unter dem Druck der Planung sich ins Ganze einzuordnen versteht. Das Druckmittel hierzu sollte die Struktur des genossenschaftlichen Besitzes im Produktivsektor sein, wobei allerdings der Begriff der Genossenschaft nicht etwa dem der freien Welt entsprechen dürfe. Es gibt keine Anteilscheine. Man arbeitet und lebt mit dem Betrieb, geht aber auch mit ihm bis an den Rand des Existenzminimums.

Eine echte Tauschgerechtigkeit und im Gefolge eine echte Konkurrenz gibt es in diesem Denken nicht. Diese widersprechen übrigens der Grundkonzeption des Marxismus, gemäß der der Tausch die Güter zur Ware degradiert und enthumanisiert.

Das Gerechtigkeitsverständnis des Liberalismus

Gemäß dem Liberalismus gibt es nur Tauschgerechtigkeit. Ist sie realisiert, dann stellt sich von selbst die Ordnung her. Im Grunde genommen, kann es in dieser Auffassung, wie *Hayek* konsequent sagte, überhaupt keine Gerechtigkeit geben. Der Tausch ist ein Faktum, das durch freien Willensentscheid der Tauschenden zustande kommt. Wenn man hierbei von Gerechtigkeit sprechen will, dann kann dies nur dadurch geschehen, wie *Hayek* sagt, daß man von einer anderen Ordnung her denkt, gemäß *Hayek* von jener Ordnung her, da der Mensch noch in Horden lebte, da der Häuptling auf die Jagd ging und die Beute zu Hause verteilte. Die Inflation produziert in dieser Sicht so lange keine Ungerechtigkeit, als alle im gleichen Maße betroffen sind. Die Inflation ist darum in diesem Denken nichts anderes als ein Problem der wirtschaftlichen Effizienz und der Aufrechterhaltung der Konkurrenz im Austausch.

Einem vom Individualismus nicht verbildeten Gewissen will es aber nicht eingehen, daß die Gesellschaft als Ganzes nicht unter dem Diktat einer Gerechtigkeitsordnung stehen soll. Jedenfalls ist nach christlichem Denken die Gesellschaft als solche nicht wertneutral. Sie erhält ihre Werthaftigkeit nicht erst durch den freien Entscheid der Individuen.

Gerechtigkeitsbewußtsein im christlichen Sinne

Die Philosophie des Liberalismus bietet weder gegen den Marxismus wirksame Gegenargumente, noch vermag sie dem Gerechtigkeitsbewußtsein, mit dem das

unverbildete Gewissen die Inflation beurteilt, entgegenzukommen. So effizient sie, allerdings nur von außen betrachtet, den Wirtschaftsprozess zu beeinflussen vermag, so schwach ist sie auf weltanschaulichem Niveau. Aufgrund dieser Schwäche wird der Liberalismus auf die Dauer dem Marxismus unterliegen.

Es muß doch gelingen, den Tausch und damit die Konkurrenz in das Gerechtigkeitsdenken einzuflechten, und zwar in der Weise, daß sowohl das Gesamtinteresse wie auch das Individualinteresse unter einer umfassenden Gerechtigkeitsvorstellung beheimatet werden können. Die Tauschgerechtigkeit kann naturgemäß nicht der Anfang des ethischen Denkens sein, sonst wäre es schon besser, mit *Hayek* überhaupt nicht mehr von Gerechtigkeit zu sprechen. Der umfassende Imperativ ist die Gemeinwohlerechtigkeit, die nicht etwa in einer geschichtlich überholten Gesellschaftsordnung ihren Grund hat, sondern vielmehr in der Tatsache, daß der Schöpfer der gesamten Gesellschaft einen gemeinschaftlichen Auftrag erteilt hat, den sie zu erfüllen hat.

Der oberste Imperativ ist der Imperativ der Ganzheit. Hierin ist dem Marxismus zuzustimmen. Er ist aber ein echter Imperativ, d. h. eine Aufforderung an die Freiheit der Menschen, das Gemeinwohl konkret zu gestalten. Es handelt sich also nicht wie im Marxismus um eine geschichtlich bedingte Norm, die sich der Freiheit aufdrängt, sondern um eine Norm, die vom freien Menschen, natürlich in Verbindung mit der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit, in sittlicher Verantwortung gefunden und realisiert wird. Das heißt: das Gemeinwohl, das als letzter und oberster Wert der gesellschaftlichen Handlungen angestrebt werden muß, setzt die freie Entscheidung der Gesellschaftsglieder voraus. In der Verwirklichung wird man also nach den Verhaltensweisen der Menschen fragen müssen, um zu wissen, wie man die Handlungen, sowohl die wirtschaftlichen wie die gesellschaftlichen, zu einer solchen Kooperation hinleiten kann, daß echte, personale Werte erstellt werden, ohne die die Gesellschaft nicht bestehen könnte. Im Bereich der Verwirklichung des Gemeinwohls nimmt darum das Eigeninteresse, im weitesten Sinn verstanden, einen entscheidenden Platz ein. Von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit des Privateigentums in allen Sektoren des wirtschaftlichen Lebens, weil ohne dieses weder der Unternehmenssinn, also die Produktivität des Kapitals, noch die Produktivität der Arbeit, noch der Friede in der Gesellschaft garantiert werden könnten (*Thomas von Aquin*). Der Hinweis auf den „besitzlosen“ Manager und sein Können in der Kapitalverwaltung vermag die grundsätzliche, soziale Bedeutung des Eigentums nicht abzuschwächen, denn irgendwo und irgendwann muß hinter dem Manager ein Eigentümer stehen. Dies näher auszuführen, ist hier nicht der geeignete Ort.

Das Privateigentum und mit ihm der Tausch und die Konkurrenz erhalten ihre Bewandnis, gerecht zu sein, einzig und allein aus ihrem Dienst, den sie der

Gemeinwohlgerechtigkeit leisten. Und zwar handelt es sich dabei um einen wesentlichen Dienst, ohne den die Gemeinwohlgerechtigkeit, also das allgemeine Interesse, nicht garantiert wäre, wenigstens nicht in einer Gesellschaft, die Wert auf die Personenwürde legt.

Da nun die Inflation gerade und zunächst die Tauschgerechtigkeit unmöglich macht, indem sie die Eigentumsverhältnisse pervertiert, zerstört sie ein wesentliches moralisches Element unserer freiheitlichen Gesellschaft. Sie zerstört nicht nur das Eigentum, sondern auch das Gerechtigkeitsbewußtsein im Sinn der privaten Eigentumsordnung. Ist es etwa verwunderlich, wenn selbst Verteidiger der freien Gesellschaft (allerdings Verteidiger der Freiheit ohne entsprechende Philosophie, nämlich solche aus dem liberalen Lager) es schlicht hinnehmen, daß in unserer Wirtschaftsgesellschaft das private Eigentum bereits ausgehöhlt ist? Sollte ein kluger Wirtschaftspolitiker nicht darauf bedacht sein, sich auf das Grundprinzip der wirtschaftlichen Handlungsordnung, nämlich auf die Erhaltung einer stabilen Eigentumsordnung zu besinnen, und in der Folge sein Augenmerk in erster Linie auf eine stabile Währung richten, fern vom irrigen Glauben, man könne durch eine leichte Inflation der Wirtschaft neue Impulse geben?

BIBLIOGRAPHIE

(1970-1983)

1. Bücher und Broschüren

(die mit * versehenen Abhandlungen sind in diesem Band abgedruckt)

- Ethik und Politik. Aktuelle Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Heinrich Basilius Streithofen. Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg III, Stuttgart 1970.
- Ethik, unter Mitwirkung von Brigitta Gräfin von Galen. Sammlung Politeia, Band XXIII. Heidelberg/Löwen 1970.
- Demokratie und Mitbestimmung. Symposium Internationale. Referate und Diskussionen. Hrsg. v. Arthur F. Utz und Heinrich B. Streithofen. Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg IV, Stuttgart 1970, 2. Aufl. 1972.
- Bibliographie der Sozialethik. Bd. VI: 1967-1969. Bd. VII: 1969-1971. Bd. VIII: 1971-1973. Bd. IX: 1973-1975. Bd. X: 1975-1977. Bd. XI: 1977-1979. Freiburg i. Br. etc 1970/1972/1974/1976/1978/1980.
- Approches d'une philosophie morale. Avec la collaboration de Brigitta von Galen. Traduit par Joachim Dinh-Thuc. Paris/Fribourg 1972.
- Manual de Etica. Con la colaboración de Brigitta von Galen. Versión castellana de Rufino Jimeno. Barcelona 1972.
- Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Köln 1975.
- Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Im Auftrag der Stiftung Humanum hrsg. von Arthur Utz und Brigitta Gräfin von Galen. 4 Bände. Aachen 1976.
- Entre le néo-libéralisme et le néo-marxisme. Recherche philosophique d'une troisième voie. Traduit de l'allemand par Morand Kleiber. Paris 1976.
- Entre neoliberalismo y neomarxismo. Filosofía de una vía media. Versión castellana de Ricardo Duque Hoyos. Studia Helvetica Friburgensia 4. Barcelona 1976.
- Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Akten des Internationalen Symposiums Madrid 1976. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute hrsg. von Arthur Utz und Heinrich Basilius Streithofen. Sammlung Politeia, Band XXX. Stuttgart 1977.
- La concepción cristiana de la democracia pluralista. Actas de un Simposio Internacional en Madrid. Arthur Utz, Heinrich Basilius Streithofen con la colaboración de numerosos especialistas. Redacción de la edición castellana por Recaredo Duque Hoyos. Studia Helvetica Friburgensia 5. Barcelona 1978.

- * Was ist katholische Soziallehre? Kirche und Gesellschaft 46. Köln 1976.
¿Que es la doctrina social católica? Traducido por José Luis Zubizarreta. Cuadernos BAC 11. Madrid 1978.
- Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Japanische Ausgabe. Übersetzung von Taketoshi Nojiri.
- Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Akten eines internationalen Symposiums. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute hrsg. von Arthur Utz, Heinrich Basilius Streithofen und Wolfgang Ockenfels. Sammlung Politeia, Band XXXI. Stuttgart 1979.
- Las asociaciones patronales y obreras en la economía, la sociedad y el Estado. Actas de un Simposio Internacional en Friburgo (Suiza).
- Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung. Hrsg. von der Internationalen Stiftung Humanum (durch A. F. Utz). Bonn 1979.
- Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung? Hrsg. von der Internationalen Stiftung Humanum (durch A. F. Utz). Bonn 1980.
- Entre o Neoliberalismo e o Neomarxismo. Uma Filosofia de Caminhos Alternativos. Coleção Kairós. São Paulo 1981.
- Die marxistische Wirtschaftsphilosophie. Bonn 1982.
- Kann der Christ Marxist sein? Muß er Kapitalist sein? Hrsg. für die Internationale Stiftung Humanum von Arthur F. Utz. Bonn 1982.
- Das Wirtschaftssystem der religiösen Orden oder: Ist der Kommunismus möglich? Walberberger Gespräche. Walberberg 1982.

2. Artikel

(die mit * versehenen Artikel sind in diesem Band abgedruckt)

- Capitalismo y anticapitalismo. In: „La proyección de la Populorum Progressio“ en la sociedad contemporánea. Anales de moral social y económica 22 (1969) 29–48.
- * Die katholische Sozialdoktrin in der Krise. In: Civitas 26 (1970) 16–27.
- * Begriff und Problematik der Demokratisierung in Gesellschaft und Wirtschaft. In: Demokratie und Mitbestimmung, 11–17.
- Das Fazit des Kongresses. In: Demokratie und Mitbestimmung, 323–325.
- * Auf der Suche nach dem Wesen der Ehe. In: Kirche im Wandel der Zeit. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, hrsg. von Franz Groner, Köln 1971. 541–559.
- * Kapitalismuskritik und Demokratisierung der Wirtschaft. Grundsätzliche Überlegungen zum Thema „Mitbestimmung und Vermögensbildung“. In: Jahrbuch für Sozialwissenschaft 22 (1971) 273–285.
- Crítica del capitalismo y democratización de la economía. In: Estudios filosóficos 20 (1971) 235–252.
- * Individuum und Gemeinwohl. Dauerhaftes und Wandelbares im Eigentumsbegriff. In: Die politische Meinung 17, 142 (1972) 20–30.
- Propriété privée et ordres économique, social et politique. In: Oeconomia Humana. Economics and Society at the II Vatican Council. A publication of the International Humanum Foundation. International edition. Fribourg 1972. 274–305.
- Estudio sobre le esencia del matrimonio. In: Estudios filosóficos 21 (1972) 587–612.
- Lehrfreiheit und Sexualmoral. Zum Streit an der Universität Fribourg (Schweiz) um Stephan Pfürner. In: Rheinischer Merkur, 25. 2. 1972.

- Elementos permanentes y elementos variables en el concepto de propiedad. In: *Estudios filosóficos* 22 (1973) 185–198.
- El orden social desde el punto de vista cristiano, marxista y liberal. In: *Crítica* 608 (1973) 16–17.
- * Der Wert der Ordnung in christlicher Sicht. In: *Schweizer Rundschau* 72 (1973) 378–382.
- Die ethische Bedeutung der Leistung. In: *Schweizer Rundschau* 72 (1973) 389–392.
- * Das Produktiveigentum und die kleineren und mittleren Unternehmen. In: *Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Eine Sendereihe in Radio Vaticana. Zusammengestellt und redigiert von Karlheinz Hoffmann, Wilhelm Weber, Berthold Zimmer. Gesellschaft – Kirche – Wirtschaft* 3. Köln 1974. 217–221.
- * Die gesellschafts- und staatspolitische Funktion der Unterscheidung in wirtschaftliche, soziale und politische Rechte. In: *Anuario de Filosofía del Derecho* 17 (1973/74) 689–695.
- L'Etica di S. Tommaso. Coincidenze e differenze tra l'etica aristotelica e l'etica tomistica. In: *Sacra doctrina* 19, 75/76 (1974) 391–400.
- Magisterio social y concepto de libertad. In: *Tierra Nueva* 4, 15 (1975) 41–56.
- * Die Ethik des hl. Thomas. Übereinstimmungen und Differenzen zwischen der aristotelischen und der thomistischen Ethik. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1975) 367–374.
- * Die Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung. In: *Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag.* Hrsg. von Alfred Klose, Herbert Schambeck, Rudolf Weiler, Valentin Zsifkovits. Berlin 1976. 173–198.
- * Katholische Soziallehre und wirtschaftliche Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Unternehmen. In: *Schweizer Rundschau* 75, 2 (1976) 5–8.
- * Geistesgeschichtlicher Überblick über die Entwicklung der katholischen Soziallehre. In: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, XIII–XXXII.* GK-Interview mit Prof. Utz. In: *Gesellschaftspolitische Kommentare* 23 (1976) 165–170.
- * Politische Bildung als Wertorientierung. In: *Politische Bildung im Umbruch. Beiträge zur Orientierung.* München 1976. 13–23.
- * Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. In: *Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie*, 11–21, 197–285.
- * Die Antwort der katholischen Soziallehre auf die verschiedenen Formulierungen der Freiheitsidee. In: *Freiheit und christliche Soziallehre*, hrsg. von L. Bossle. Köln 1977. 78–99.
- * Der Wert der Ordnung in christlicher Sicht. In: *Staatsethik*, hrsg. von W. Leisner. Köln 1977. 45–51.
- * Die ethische Bedeutung der Leistung. In: *Staatsethik*, hrsg. von W. Leisner. Köln 1977. 85–100.
- * Inflation und Grenzmoral. Das Absinken des sozialetischen Verhaltens im Zuge der Inflation. In: *Uniapac* 10, 2 (1977) 2–4.
- * Eine dirigistische Wirtschaft für Europa? In: *Christen in Europa. Zwischen marxistischer Reaktion und demokratischer Freiheit.* Hrsg. von A. Rauscher. Köln 1977. 121–145.
- * Pius' XII. Ehe- und Familiendoktrin als Beispiel seiner sozialetischen Methode. In: *Pius XII. zum Gedächtnis.* Hrsg. von Herbert Schambeck. Berlin 1977. 345–359.
- Ojeada sobre la evolución de la doctrina social de la Iglesia. In: *Tierra Nueva* 6, 22 (1977) 5–19.
- La concepción cristiana de la democracia pluralista. In: *La concepción cristiana de la democracia pluralista.* 13–25.

- La concepción cristiana de la democracia pluralista. Reseña de las discusiones recapituladas e interpretadas por Arthur F. Utz. In: La concepción cristiana de la democracia pluralista, 205–298.
- Ciencia política y valores. In: Estudios filosóficos 27 (1978) 271–284.
- * Solidarität und Leistung. Philosophische Perspektiven. In: Solidarität und Leistung. Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung 17. Köln 1978. 77–97.
- * Das Grundanliegen der Pluralismusidee in der freiheitlichen Gesellschaftskonzeption und der Dritte Weg. In: Neomarxismus und pluralistische Wirtschaftsordnung, 77–104.
- * Grundsätzliche Überlegungen über das Selbstbestimmungsrecht der Sozialpartner. In: Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat, 11–16.
- * Das Fazit des Symposiums (in diesem Band veröffentlicht unter dem Titel: Die Autonomie der Sozialpartner). In: Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat, 186–291.
- El concepto de „partner“ social en su relación con la economía. In: Las asociaciones patronales y obreras en la economía, la sociedad y el Estado, 13–18.
- Menschenrechte – natürlich begründet. In: Rheinischer Merkur 30 (1979) 31.
- * Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur Frage der Trennung von empirischer und philosophischer Gesellschaftswissenschaft. In: Gesellschaftspolitik mit und ohne Weltanschauung? 227–243.
- * Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der Enzyklika „Rerum novarum“. In: Gesellschaft und Politik 16, 2 (1980) 55–65.
- * Der „Dritte Weg“ – Katholisches Wirtschaftsdenken im Spannungsfeld alternativer Konzeptionen. In: Test, hrsg. v. d. Kommende, Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn, 21 (1980) 37–39.
- * Der unzerstörbare Kern der Naturrechtslehre. In: Rechtstheorie 11 (1980) 283–297.
- Freiheit durch Arbeit und Freizeit. In: Soziale Ordnung 33 (1980) 12.
- * Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner. In: Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag. Hrsg. von Valentin Zsifkovits und Rudolf Weiler. Berlin 1981. 17–36.
- * Wirtschaftsethische Überlegungen über Leistung und Verteilung im marxistischen Verständnis. In: Arbeitsleben und Rechtspflege. Festschrift für Gerhard Müller. Hrsg. von Theo Mayer-Maly, Reinhard Richardi, Herbert Schambeck, Wolfgang Zöllner. Berlin 1981. 779–791.
- H.-D. Ortlieb, die Stimme des abendländischen Gewissens. In: Heinz-Dieter Ortlieb-Festschrift. Stäfa 1981. 13–24.
- Die rechtliche Verfassung des Wirtschaftssystems. In: Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (I.V.R.). Vol. I. México 1981. 1–7.
- * Die Würde der Arbeit als Norm der Wirtschaftsordnung. In: Wirtschaftspolitische Blätter, H. 2 (1982) 14–18.
- * Katholische Soziallehre und Wirtschaftsordnung. In: Bleibendes und Veränderliches in der katholischen Soziallehre. Anton Burghardt zum Gedächtnis. Hrsg. von Alfred Klose und Gerhard Merk. Berlin 1982. 27–37.
- * Beinhaltet der Marxismus ein Wirtschaftssystem? Und ist „Kapitalismus“ noch ein sinnvolles Diskussionsobjekt? In: Kann der Christ Marxist sein? Bonn 1982. 9–12.
- * Gemeinsames und Verschiedenes in der marxistischen und in der christlichen Wirtschaftsanalyse. In: Kann der Christ Marxist sein? Bonn 1982. 39–57.

- * Gedanken im Rückblick auf die Diskussion (in diesem Band veröffentlicht unter dem Titel: Gedanken zur Marxismusdiskussion). In: Kann der Christ Marxist sein? Bonn 1982. 123–133.
- * Auf der Suche nach der Natur des Menschen. Ein Beitrag zum Begriff der Natur in der Naturrechtslehre. In: Naturrechtsgedanken heute und morgen. Gedächtnisschrift für René Marcic, hrsg. von Dorothea Mayer-Maly und Peter M. Simons. Berlin 1983. 941–946.
- * Der Bischof und die politische Frage. In: Episcopale Munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr. J. Gijzen. Assen 1982. 393–401.
- * Christlicher Glaube und das Recht auf Mitbestimmung im Unternehmen. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 17 (1983) 15–19.
La conception chrétienne de la politique économique mondiale face au marxisme. In: Rivista di studi politici internazionali 50, 1, 197 (1983) 29–35.
- * Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens des Papstes Johannes Paul II. (Original in diesem Band).

PERSONENVERZEICHNIS

- A**chinger, H. 124
 Adorno, Th. 237
 Afanasjew, A.N. 229
 Albert, H. 70, 390, 402
 Alexander VI. 281
 Alfageme del Busto, B. 217, 218, 248
 Alfayate, E.C. 193
 Algora Marco, A. 202, 203, 242
 Allekotte, H. 124
 Amat, H. 193, 210
 Aristoteles 3, 4, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 29, 59, 80, 81, 82, 83, 86, 89, 106, 130, 133, 156, 271, 336, 340, 346, 348, 349, 363, 392, 490, 516
 Augustinus 8, 37, 137, 138, 154, 281, 420, 455, 462

Baader, F. v. 212
 Baran, P.A. 495, 500
 Barros de Lis Gaspar, J. 175, 232, 243
 Basilius d. Große 336, 435
 Belych, A.K. 479, 481
 Benedikt XIV. 278, 287, 296, 428
 Bentham, J. 89
 Berna, A. 175, 193, 202, 226
 Biedenkopf, K. 127, 221, 497
 Bismarck, O. v. 201
 Blanquart, P. 456
 Bloch, E. 480
 Blüm, N. 172, 175, 176, 181, 188, 191, 199, 203, 206, 208, 211, 214, 215, 235, 240
 Boccali, G. 279, 332, 333

 Bonaventura 6
 Börken, G. 100
 Breschnew, L. 231
 Briefs, G. 213
 Brüggemann, W. 175, 177, 219, 220
 Brugger, E. 210, 224
 Buch, H. 391
 Burghardt, A. 320
 Buytendijk, F. J.J. 129

Cajetanus, Th. 471
 Calogero, G. 318
 Camus, A. 173
 Cañada Castillo, P. 174, 189, 231, 244
 Cardonnel, J. 456
 Castaño, J.M. 223
 Cathrein, V. 35, 134, 137
 Cos, L. de 207

Descartes, R. 311
 D'Hondt, J. 396
 Dobb, M. 495
 Dombois, H. 130
 Domergue, R. 456
 Duns Skotus 6
 Duque Hoyos, R. 199

Engels, F. 447, 500
 Eucken, W. 18, 85, 89, 107, 183, 190, 410, 477
 Eugen IV. 260, 308, 321, 429, 432

Farner, K. 336
 Fetsch, C. 188, 200, 203, 206, 212, 218
 Foriers, P. 391
 Franz v. Assisi 376

Gäfgen, G. 100
 Galbraith J. K. 495, 507
 Galen, B. v. 303, 304, 306, 308, 311, 321, 331, 428
 Garaudy, R. 399, 500
 Garcia, M. 189, 221
 Gaugler, E. 407, 502
 Gaupp-Berghausen, G. v. 240
 Gehlen, A. 23
 Giardi, G. 456
 González, J. 230
 González Estéfani, J. M. 232, 233, 235, 244
 Görlitz, A. 83
 Grauhan, R. 324
 Gregor XVI. 260, 282, 312, 313, 372
 Groner, J.F. 298, 309, 432
 Grosam, J. 143
 Guerrero, F. 173, 174, 193, 198, 210

Häberle, P. 48, 49, 105
 Habermas, J. 389, 391, 400, 480
 Harnischfeger, H. 480
 Hartmann, N. 70
 Hayek, F. A. v. 58, 115, 124, 125
 Heck, B. 178, 180, 244
 Hegel, G. W.F. 37, 38, 57, 73, 117, 118, 126, 150, 389, 394, 396, 397, 425, 513
 Heidegger, M. 173
 Heilbroner, R.L. 507
 Heinemann, K. 100
 Heintel, E. 471
 Hensel, K.P. 410

- Herrmann, L. 173, 176, 180, 219, 222, 224, 226, 227
Hettlage, R. 520
Hickel, R. 324
Hieronimi, G. 110, 123
Hieronimi, Th. 194, 195, 215
Hitler, A. 239
Hobbes, Th. 83, 106, 257, 460, 461
Hobson, J. A. 185
Hoerler de Carbonell, E. 495
Hoesch, E. 202
Höffe, O. 392
Höffner, J. 307
Hölzel, Ch. 173, 236
Honecker, M. 472
Horkheimer, M. 237, 480
Hume, D. 52, 53
Hürth, F. 143
Huxley, T. H. 23
- Innozenz VIII.** 428
Innozenz XI. 270, 291
- Jacobini, D.** 332
Jaspers, K. 173
Johannes XXIII. 31, 113, 189, 239, 263, 275, 276, 283, 284, 286, 295, 297, 306, 320, 367, 376, 377, 381, 385, 430
Johannes Paul II. 344, 345, 347, 349, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 363, 373, 377, 381, 463
- Kant, I.** 5, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 29, 35, 36, 39, 46, 47, 48, 52, 56, 59, 70, 115, 138, 148, 309, 390, 391, 392, 427, 436, 455, 461, 490, 491
Keller, H. 23
Kelsen, H. 14, 36, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 53, 149
- Kessler, H.** 222, 231
Ketteler, W. E. v. 212
Klaus, J. 100
Klenner, H. 43, 44, 57
Kofler, L. 271
Kolakowski, L. 480, 500
Kon, I. S. 514
Koslowski, P. 470
Kühne, K. 442
- Lamennais, H. F. de** 312, 314, 316
Lataillade, I. C. 218
Lenin, W. I. 178, 447
Leo XIII. 38, 239, 254, 259, 262, 263, 264, 268, 282, 284, 287, 288, 289, 294, 295, 298, 305, 307, 308, 325, 326, 328, 331, 332, 334, 335, 338, 340, 341, 343, 353, 356, 357, 359, 368, 372, 379, 430, 432, 434, 435, 437, 511, 523
Liberatore, M. 284, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340
Liefmann-Keil, E. 100, 124
Llopis, B. 230, 232
Locke, J. 36, 84, 120, 339, 434, 460, 461
Lowie, R. H. 128
Lozano, M. B. 179, 234
Lugmayer, K. 279
Luhmann, N. 390
Lukacs, G. 480
- Machiavelli, N.** 476
Macpherson, C. B. 339
Maihofer, W. 212
Manaranche, A. 288
Mandeville, B. de 84, 107
Marchais, G. 229
Marcic, R. 55, 56, 58, 59
Marcuse, H. 237, 480
Maritain, J. 187, 289
Martens, W. 105
Martinez Val, J. M. 222, 224, 225
- Marx, K.** 12, 37, 38, 73, 92, 95, 118, 126, 150, 211, 212, 255, 262, 304, 351, 360, 389, 393, 396, 397, 399, 400, 405, 411, 434, 441, 443, 444, 445, 447, 448, 450, 451, 452, 458, 459, 461, 462, 467, 472, 476, 490, 491, 500, 501, 516, 521
Mazzella, C. 333, 340
Mermillod, K. 331, 332
Messner, J. 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 47, 48, 50, 53, 55, 101, 277, 296
Meyer, Th. 35
Mieth, D. 48
Mingarro, S. R. 204
Monreal Luque, A. 183, 198
Morgan, L. H. 128
Moro, A. 438
Mounier, E. 289
Mulder, Th. 100
Müller, Adam 211
Müller, Günther 211, 212, 222, 227, 228, 231
Müller-Schmid, P. P. 53, 108, 299, 318, 389, 390, 457
Mun, A. de 331
- Nahr, H.** 444, 445, 448, 449
Nawroth, E. 85
Nell-Breuning, O. v. 322, 323, 324, 328, 335, 349, 351, 360, 361, 362, 470, 474, 476
Nenni, P. 239
Nikolaus V. 254, 279, 281
- Ockenfels, W.** 210
Oelinger, J. 506, 507
Ortega y Diaz-Ambrona, J. A. 242
- Paul III.** 278, 296, 321
Paul VI. 48, 132, 137, 140,

- 155, 232, 239, 273, 276,
287, 292, 293, 316, 377,
381, 429
- Paulus 157, 269, 272, 293,
294
- Perelman, C. 391
- Perroux, F. 507
- Pförtner, St. 366
- Pius VII. 282
- Pius IX. 2, 39, 262, 268, 270,
272, 282, 283, 284, 293,
294, 295, 297, 298, 304,
305, 307, 311
- Pius XI. 257, 259, 260, 263,
268, 287, 293, 356, 357,
368, 369, 370, 376, 381
- Pius XII. 57, 149, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 263, 297,
298, 307, 309, 320, 330,
428, 432, 433
- Platon 11, 83, 89, 271
- Popper, K. R. 50, 70, 71, 72,
123, 124, 299, 311, 316,
318, 390, 402, 457, 483,
484
- Preuss, U. K. 105
- Prieto, F. 176, 210
- R**amírez, J. 5, 7, 176, 476
- Rauscher, A. 284
- Rawls, J. 37, 56, 425, 460,
461
- Reiner, H. 32
- Ringhofer, K. 46
- Rohner, A. 30
- Rommen, H. 337
- Röpke, W. 477
- Rössler, H. 440, 446
- Rousseau, J. J. 72, 115, 346,
403, 460, 461, 493
- Ruiz-Giménez, J. 238, 242,
243, 244, 245
- Rusch, P. 241
- Ryffel, H. 51
- Sagladin, W. W. 229
- Sanchez Angesta, L. 174,
179, 180, 235
- Sartre, J. P. 117, 173, 396,
408
- Sauvy, A. 507
- Schaff, A. 480, 500
- Scheler, M. 70
- Schilling, O. 336
- Schleyer, M. 438
- Schmidt, Alfred 399
- Schmidt, Hilmar 440, 446
- Schmidt, Wilhelm 128
- Schreiber, W. 124
- Schröder, D. 500
- Schumacher, K. 244
- Schumpeter, J. A. 91
- Schwartländer, J. 48
- Seidl, H. 440, 446
- Selgas, C. I. 204
- Shell, K. L. 83
- Šik, O. 99, 121, 370, 407,
465, 466, 468, 500
- Smith, Adam 435
- Sorgenfrei, H. 288, 298, 331,
339, 511
- Sousberghe, L. 338
- Spierer, W. 367, 368, 369,
371, 372
- Spinoza, B. 311
- Stingl, J. 176, 198, 200, 201,
204
- Strauß, F. J. 222
- Streißler, E. 324, 407, 502
- Streithofen, H. B. 85, 172,
177, 195, 199, 289, 494,
498
- Streng, F. v. 384
- Suarez, F. 49, 337
- Sweezy, P. M. 441, 442,
495, 500
- Taparelli, L. 38, 284, 307,
337, 338, 341, 435, 511
- Tauler, J. 464
- Thielicke, H. 154
- Thomann, M. 264, 338, 511
- Thomas v. Aquin 3, 4, 5, 6,
7, 8, 9, 19, 29, 32, 33, 38,
40, 49, 51, 56, 135, 136,
137, 138, 147, 151, 289,
314, 335, 336, 337, 338,
340, 341, 346, 347, 353,
354, 359, 363, 368, 370,
420, 436, 458, 459, 460,
461, 474, 475, 510, 512,
516, 523, 530
- Tocqueville, A. de 237
- Tomandl, Th. 105
- Topitsch, E. 34, 50, 71, 133,
483
- Touraine, A. 391
- Tour du Pin, Marguis de la
331
- Trappe, P. 176, 188, 192,
197, 198, 228, 236
- Triesch, G. 177, 178, 180,
190, 196, 198, 202, 206,
207
- U**lbricht, W. 499
- Urban VIII. 278, 296
- V**erdross, A. 55
- Vogelsang, K. v. 331
- Volpini, E. 287, 332, 333
- Voss, R. v. 176, 193, 205,
213, 230
- W**alter, R. 46
- Weber, Helmut 48
- Weber, Max 22, 86, 89, 490
- Weber, Wilhelm 172, 190,
201
- Weinke, K. 34, 50
- Wellisz, S. 507
- Welzel, H. 54
- Wendland, H.-D. 286
- Willgerodt, H. 470, 474
- Z**iegler, A. 158, 383
- Zigliara, T. M. 284, 333,
334, 335, 336, 340, 341,
511

SACHVERZEICHNIS

- Absoluter Geist** 73
Abstraktion 16, 19, 23, 85, 132, 150, 165, 274, 291, 301, 349, 378, 460,
Abtreibung 71, 164, 166, 175, 246, 382
Agrarpolitik 196, 343
Aktionär 473
Almosen 278
Alterssicherung 124, 159, 528
analoge Erkenntnis 274, 291, 302, 371, 378
Anarchie 61, 210, 222, 318
Anspruchsgesellschaft 414
Arbeit 84, 91, 343, 350, 353, 357, 367, 374, 382, 412, 429, 438, 443, 451, 457, 472, 485, 488, 491, 496, 502
Arbeitspflicht 56, 421
Arbeitswertlehre 356, 441, 459, 462
Armut 189, 199, 254, 268, 297
Atheismus 230, 426
Aufsichtsrat 214
Ausbeutung 91, 451, 461, 483
Aussperrung 44, 451, 485, 489, 493
Autonomie 17, 48
Autorität 39, 63, 100, 255, 260, 272, 289, 316, 403, 431, 480, 490
Autoritätsverlust 483
Averroismus 221
- Bankwesen** 428
Bedarfsdeckung 440, 441, 458, 462, 518
Befreiungstheologie 456
Begriffsmacht 221
Begründungsphilosophie 69, 71
Beitragssystem 201
Berufsfreiheit 308, 352, 486
Berufsgewerkschaft 208
berufsständische Ordnung 275, 295, 297, 303
Besitzstreben 122
- betriebliche Sozialpolitik 202
Betriebsdemokratisierung 215, 218, 482, 496
Betriebsrat 214, 216
Bildungsaufgabe 124
Bildungsausgabe 203
Bildungspolitik 481
Bischöfe 367, 382, 383
Bodenreform 169, 195, 306
Brüderlichkeitsgedanke 302
Bürgerpflichten 174
Bürokratie 192, 386
- Chancengleichheit** 18, 164, 192, 499
christliche Demokratie 165, 263
christliche Existenz 269
christliche Gewerkschaften 207, 210
christliche Partei 167, 169, 175, 186, 207, 220, 223, 228, 234, 241, 268, 293, 380
christliche Publizistik 227
christliche Wirtschaftslehre 183
christlicher Sozialismus 189, 229, 232, 244, 426
christliches System 183, 374, 456
countervailing power 108, 209, 227, 297
- Deduktion** 26, 28, 35
Dekadenz 78
Demokratie 15, 64, 103, 109, 124, 161, 222, 263, 302, 368, 432, 480, 492
demokratische Koordination 240, 242, 245, 416
Demokratisierung 109, 363, 368, 416, 464, 480, 495, 523
Demonstrationsrecht 57, 59
Dezisionismus 70
Diebstahl 371

- Diktatur 14, 22, 42, 58, 63, 95, 98, 103, 109, 123, 233, 499, 515
 Diskussion 52
 Dritter Weg 389, 410, 426
 Durchschnittsnatur 24

E
 Egalisierung 480, 500, 516
 Egoismus 298, 347, 466
 Ehe 27, 59, 63, 128, 137, 139, 148, 152, 182, 225, 270, 273, 285, 291, 292, 299, 366, 481
 Ehescheidung 152, 154, 166, 182, 275, 300, 301
 Eigeninteresse 88, 92, 94, 101, 104, 120, 165, 328, 347, 363, 370, 376, 420, 434, 475
 Eigentum 19, 33, 36, 82, 110, 120, 127, 184, 191, 237, 257, 367, 406, 411, 498, 510, 522
 Eigentumsstreuung 193, 194
 Eigenwohl 126, 326, 394, 420, 436, 492, 530
 Emanzipationstheorie 222, 237
 Empfängnisverhütung 146
 Empirismus 12, 26, 109
 Endzweck 4, 6, 47
 Entelechie 3, 6, 30, 32, 84, 89, 134
 Entfremdung 73, 164, 262
 Entspannungspolitik 229
 Entwicklungsländer 199, 200, 381, 435, 458
 Erbrecht 339
 Erbsünde 7, 155, 277, 296, 298, 347, 379, 414, 466
 Erfahrung 11, 16, 23, 25, 48, 59, 71, 151, 275, 291, 302, 491
 Erfolgsmotiv 121, 323, 406, 505
 Erkenntnisfähigkeit 13, 23, 52, 62
 Erlösung 62, 269, 299, 456
 Ermessensurteile 264
 Erstbesitzrecht 120, 357
 Erziehung 164, 270, 414, 450, 466, 516
 Essentialismus 132, 136, 271, 302
 Ethikdefinition 6
 Eurokommunismus 464
 europäische Politik 187
 ewiges Gesetz 49
 Existentialismus 396
 Existenzrecht 438
 Existenztrieb 328, 463
 Exkommunikation 268, 293, 430

F
 Fairneßprinzip 37
 Fakultätssitzungen 52
 Familie 11, 26, 57, 75, 80, 112, 156, 257
 Familienbetrieb 159, 305, 522
 Fernsehen 227
 Feudalordnung 195, 216, 428
 Finalismus 3, 6, 19, 32, 81, 97, 116, 134, 394, 459, 470
 Föderalismus 223
 Fortpflanzung 134, 140, 145
 Fortschrittsidee 399
 Frauenrolle 137, 155, 157, 269
 Frauentausch 270, 291
 freie Verkehrswirtschaft 410
 freier Tausch 115, 410
 Freiheit 5, 46, 48, 55, 58, 64, 70, 72, 81, 93, 117, 123, 126, 161, 165, 172, 185, 190, 201, 221, 231, 235, 255, 285, 295, 299, 301, 307, 335, 390, 461, 464, 490, 504, 523
 Freitod 19, 30, 50
 Freizeit 413
 Freizügigkeit 488, 496
 Fremdbestimmung 406, 431
 Freundschaft 4
 Friede 20, 167, 172, 428, 516, 524
 Funktionalismus 73, 98
 Funktionärsherrschaft 211, 213

G
 Ganzheitsschau 81, 117, 513, 530
 Gebrauchswert 459, 462, 465
 Geburtenkontrolle 140, 155
 Gehorsam 48, 274, 286, 293, 352, 480
 Geiseltötung 382
 Geldwirtschaft 515
 Gemeineigentum 191, 358
 Gemeingut 6, 12, 62, 65, 69, 80, 98, 106, 108, 119, 218, 252, 260, 276, 295, 297, 314, 337, 380, 420, 433, 486, 516
 Gemeininteresse 69, 94, 99, 110
 Gemeinsinn 65
 Gemeinwohl 37, 38, 46, 58, 64, 82, 99, 100, 116, 126, 136, 157, 171, 207, 253, 261, 318, 347, 394, 402, 418, 421, 431, 464, 477, 485, 489, 492, 508, 518, 529

- Generalisation 24
 Generalklauseln 151, 261
 Genossenschaft 121, 190, 237, 328, 407
 Genußstreben 153
 Gerechtigkeit 15, 42, 62, 63, 64, 169, 232, 235, 321, 463, 528
 Geschichtlichkeit 272, 277, 293, 296, 456
 Geschlechtlichkeit 27, 47, 129, 138, 141, 147, 153
 Gesellschaft 17, 37, 66, 77, 80, 107, 116, 119, 125, 171, 255, 392, 466, 505, 513
 Gesellschaftsmoral 160
 Gesinnungsethik 22, 86, 107, 490
 Gewaltdemonstrationen 58
 Gewerkschaften 205, 207, 211, 218, 275, 485, 493
 Gewinnmotiv 84, 87, 88, 90, 102, 107, 324, 352, 360, 415, 420, 422, 449, 458, 467, 473, 497, 506, 516
 Gewissen 16, 31, 53, 66, 78, 150, 165, 256, 263, 267, 277, 280, 290, 296, 301, 306, 308, 312, 412, 424, 428, 465, 484, 491, 527
 Glaubensgehorsam 274, 280
 Glaubenskraft 152
 Glaubensverkündigung 221, 241
 Glaubenszwang 166, 302, 309, 428, 465
 Gleichheitsidee 26, 31, 63, 114, 189, 391, 480
 Glück 3, 6, 99, 152, 404, 451, 492
 Gnadenwirkung 152, 155, 267, 276, 290, 414, 457
 goldene Regel 31, 37, 148
 Gottebenbildlichkeit 236, 277, 296, 299
 Gotteserkenntnis 5, 14, 28
 Gottesliebe 7, 8
 Gottessuche 62
 Grenzmoral 527
 Großaktionäre 214
 Grundrechte 15, 42, 43, 57, 97, 105, 113, 306, 321
 Gruppenehe 128
 Gute 5, 14, 30, 32, 48, 76, 89
 Güterwelt 404, 435, 459, 516
- H**andwerksbetriebe 159, 305, 415, 522
 Hedonismus 153
- Heilslehre 320
 Heimatrecht 260, 278, 308
 Heroismus 156
 Hierarchie 263, 306, 316, 367, 379
 Hirtenamt 267, 274, 290, 294, 303, 367, 379
 historischer Kompromiß 230, 233, 415
 Hochschulen 481
 Hölle 313
 homo justus 460
 homo oeconomicus 85, 88, 107, 162
 homo politicus 86, 88, 107, 161
 homo sociologicus 87, 88, 96, 107
 humane Wirtschaftsdemokratie 465
 Humankapital 472
 humanistischer Sozialismus 480, 483, 498, 504
- I**chsucht 298, 347, 466
 Idealismus 17, 53, 56, 455
 Ideologiekritik 35, 50, 77, 133, 425
 Indifferentismus 310, 312
 Individualethik 320
 Induktion 25, 35
 Inflation 527
 innere Erfahrung 16, 19, 25, 59
 Inquisition 290
 Institutionen 135, 445
 internationaler Entwicklungsfonds 293
 Investitionslenkung 196, 199, 523
 irriges Gewissen 53, 78, 267, 301, 309, 424
 Islamisierung 224, 237
- J**eansmode 198
 Jenseitserwartung 63, 290, 296
 Journalisten 226
- K**annibalismus 76, 164, 271
 Kapitalismus 237, 354, 369, 426, 453, 456, 470, 495, 519
 Kapitalmarkt 473
 Kartellpolitik 194, 199, 393
 kategorischer Imperativ 3, 19, 70, 148, 455
 katholische Soziallehre 188, 252, 266, 277, 288, 301, 320, 330, 343, 367, 411, 425
 Kausalitätsprinzip 5, 14, 25, 148, 389, 476
 Ketzer 266
 Kinder 145, 158, 202, 285

- kirchliche Verlautbarungen 266, 277, 288, 367, 382, 383
 Klassengesellschaft 457, 499
 Klassenkampf 95, 209, 216, 256, 275, 343, 381
 Knappheitsmesser 91, 140
 Koalitionsfreiheit 204, 205, 487
 Kollektivismus 346, 358, 367, 514
 Kommunikationsmacht 220
 Kommunismus 64, 228, 231, 241, 243, 262, 304, 354, 374, 414, 480, 515
 Kommunistische Partei 170, 177, 209, 500
 Kompromiß 98, 166, 238
 Konfliktlösung 97, 303
 Konflikttheorie 88, 91, 108, 255, 297, 417
 Konformismus 63
 Konkubinat 182, 270
 Konkurrenzprinzip 85, 87, 91, 192, 477, 520
 konservativ 211
 Konsumfreiheit 199, 284, 438, 486
 Konsummoral 195, 198, 427
 Kontemplation 9, 464
 Kontradiktionsprinzip 27, 31, 76, 133, 153
 Kooperation 97, 214, 345, 485
 Krieg 77, 97, 428
 kritischer Rationalismus 390
 Kulturauftrag 147, 277, 296
 Kulturbedürfnisse 192, 241
 Kulturpolitik 221
 künstliche Befruchtung 147
- L**
 Laborismus 214
 Laizismus 239, 282, 311
 Latinität 287, 333
 Laxismus 270, 291
 Lebenserfüllung 63, 252, 412
 Lebensqualität 45
 Legitimation 45
 Lehramt 261, 266, 274, 289, 290, 303, 318, 379, 522
 Leib 133
 Leiden 63, 255
 Leistungspflicht 57, 114
 Leistungsprinzip 91, 120, 195, 200, 418, 440, 451, 516
- Leistungsstimuli 92, 100, 104, 110, 124, 258, 323, 404, 414, 420, 518
 Leistungswettbewerb 112, 119
 Liberalismus 65, 99, 163, 184, 239, 252, 312, 435, 529
 Libertinismus 252
 Liebe 9, 26, 144, 149, 320
 Lohnpolitik 203
 Lüge 14, 47, 272
 Lustprinzip 84, 153
- M**
 Macht 81, 86, 88, 106, 165, 220, 316, 386
 Machtstreben 95, 107
 magisches Polygon 192, 506
 Manager 214, 411, 479, 517, 523, 530
 Männerherrschaft 75, 157, 300, 383, 481
 Marktfunktionen 191, 317, 407, 421, 473
 Marktpreis 459
 Marktwirtschaft 103, 168, 183, 207, 234, 258, 322, 346, 393, 407, 499, 519
 Marxismus 43, 53, 55, 57, 60, 64, 67, 73, 76, 99, 104, 108, 117, 164, 177, 184, 221, 224, 229, 235, 239, 251, 262, 304, 317, 348, 363, 369, 391, 395, 399, 411, 425, 442, 452, 455, 480, 491, 513
 Massenpartei 236
 materiale Wertethik 70
 Materialismus 119
 Medienpolitik 220, 225, 227
 Mehrheitsprinzip 317, 326, 392
 Mehrwert 442
 Meinungsfreiheit 57, 219, 226, 302, 313, 372, 376, 389, 465, 470
 Menschsein 24, 29, 36, 44, 62, 130, 148, 189, 277, 398
 Menschenrechte 15, 42, 43, 57, 97, 105, 113, 306, 321, 397, 438
 Menschenwürde 28, 46, 51, 55, 56, 273, 296, 343, 351, 429, 490
 Menschheit 62, 135, 277, 296
 Mentalrestriktion 272
 Metaphysik 25, 49, 51
 Minimalkonsens 166, 169, 175
 Mischsystem 411
 Mitbestimmung 44, 213, 215, 219, 284, 289, 293, 308, 325, 330, 343, 360, 367, 373, 374, 385, 415, 482, 495

- Mittelstand 305, 522
 Monarchie 282, 432
 Monismus 64, 67
 Mord 18, 164
 multinationale Firmen 200, 458
- N**
 Nächstenliebe 63, 117, 320, 337, 377, 457
 Nationalsozialismus 260, 382
 Natur
 – Begriff 3, 25, 30, 32, 34, 346, 397
 – der Sache 55, 76
 – Gesetz 33, 34
 – Ordnung 32
 – Sachlage 32
 – Wissenschaft 62, 67
 – Zustand 56, 460, 490
 – Zwang 78, 475
 – Zweck 3, 47
 Naturalismus 282
 Naturrecht
 – Begriff 13, 23, 40, 42, 49, 55, 222, 267, 302, 309, 367, 510
 – Krise 302
 – Mißbrauch 54, 137, 146, 153, 157, 220, 264, 291, 295, 307, 429
 – Phobie 49, 50
 – primäres 353
 – sekundäres 353
 Neid 451, 516
 Neomarxismus 72, 94, 104, 109, 162, 241, 252, 327, 363, 452, 464, 497, 529
 Norm(en)
 – Absolutheit 166, 259, 272, 291, 301, 383, 428, 455
 – Anpassung 73
 – Begriff 10, 29, 48, 51, 61, 273, 321, 455 461
 – Dauer 55, 78
 – Demokratisierung 22, 67, 72, 163, 252, 368, 425, 432
 – Diktatur 64, 67, 74, 99, 119
 – Doppelung 269
 – Erfahrung 21, 26, 141, 269, 286, 349, 397
 – Erziehung 20, 26, 164, 364
 – Findung 12, 19, 29, 48, 51, 70, 74, 148, 165, 274, 291, 302, 371, 378, 393, 491
 – Hierarchie 241, 281, 350, 459
 – Imperativ 132, 148, 151, 267, 314, 428, 451, 455
 – Konsens 21, 67, 73, 97, 168, 173, 291, 317, 379, 399, 483
 – Logik 68, 145
 – Notwendigkeit 10, 68, 266
 – Objektivität 68
 – Pessimismus 65, 424
 – Pluralismus 161, 171, 177, 264, 276, 397, 432, 465
 – Prägung 13, 300
 – Relativität 20, 65, 67, 70, 161, 272, 292, 302, 316, 369, 425, 483
 – Sexual- 134, 141, 153, 270, 291, 392
 – Sozial- 58, 65, 73, 97, 164
 – Spaltung 8
 – Transzendenz 5, 21, 65, 118, 126, 172, 237, 326, 369, 425, 483
 – Universalität 135, 267, 290, 302, 371, 378, 380, 530
 Nutzentheorie 462, 516
 Nützlichkeit 241, 252
- O**
 Offene Gesellschaft 72, 161
 offene Sätze 261, 264, 271, 293, 302
 Oligarchie 195, 479, 505
 Ontologismus 462
 Ordensregel 268, 292
 Ordnung
 – Begriff 13, 31, 38, 61, 80, 476
 – göttliche 149, 459, 474
 – Hochschul- 481
 – Idee 132, 253, 464, 494, 510, 517
 – Konstanz 66
 – Not- 154
 – ökonomische 82, 93, 107, 185, 259, 304, 320, 347, 418, 441, 460, 483, 493, 522
 – Pluralismus 402
 – politische 82, 94, 107, 161, 189, 191, 316, 480, 491
 – Rahmen- 58, 93, 113, 190, 261, 271, 293, 304, 343, 433, 475, 520
 – reale 389, 466
 – soziale 88, 95, 101, 107, 162, 257, 297, 322, 354, 358, 389, 421, 464, 473, 479, 490, 501

- Tausch- 115, 120, 406, 443, 462
- Zweck- 3, 90, 97, 138, 338, 355, 359
- Ordoliberalismus 477
- Organismusidee 297

Papst 266, 274, 281, 287, 288, 334, 366

Partei 171, 386, 500

Paternalismus 157, 158, 203, 215

Personbegriff 28, 36, 44, 55, 65, 132, 255,
257, 325, 344, 351, 412, 429, 468

Personalgemeinschaft 130

Personalismus 289

Pflicht 16, 34, 47, 57, 114, 395

Phänomenologie 25, 149, 344, 349

Pluralismus 171, 175, 208, 219, 225, 280,
302, 316, 372, 380

pluralistische Demokratie 171, 174, 283,
311, 426

Politik 86, 94, 161, 171, 220, 380, 386

politische Koalition 234, 238

politische Theologie 373

politisches Handeln 68, 94

Portugal 223, 229

Positivismus 10, 22, 40, 47, 51, 69, 389, 407

Prädestination 455

Pragmatismus 98, 491

Preisabsprachen 393

Preisfunktionen 91, 410

Pressefreiheit 63, 225, 312

Privateigentum 19, 33, 36, 82, 110, 120,
127, 184, 191, 257, 284, 298, 304, 307,
325, 334, 344, 353, 376, 434, 438, 463,
472, 510, 522

Privatinitiative 188, 191, 193

Privilegienabbau 169, 202

Produktivität 451, 475

Professoren 481

Protektionismus 362, 411

Prozeßpolitik 191

Quasinatur 467

Quasinormen 75

Rationalisierung 119, 311, 404

Rationalismus 302, 511

Rationalprinzip 17, 18, 52

Raumplanung 169, 195, 306

Recht

– Arbeits- 451, 488, 496

– auf Arbeit 214, 292, 308, 429, 438, 491

– Begründung 43, 397, 429

– Definition 14, 40, 50, 166, 314

– Fiktion 215

– Formalismus 70, 149

– Gleichheit 157, 391, 480

– Güterlehre 35

– Heimat- 40, 260, 278, 308

– Kartell- 169, 519

– Krise 105

– Philosophie 55, 70, 391, 460, 470, 512

– Positivismus 40, 70, 149, 390

– Presse- 225

– Sozialstaatlichkeit 58, 431, 486, 498

– Staat 105

– Subjektivität 21

– Unternehmens- 214, 217

Reichtum 297

Reine Rechtslehre 40

Religion 63, 251, 305, 464

Religionsfreiheit 279, 379, 428

Revolution 272, 294, 298, 306, 431, 500

Richtungsgewerkschaft 208

Sachzwang 475, 484

Sakramentenempfang 152

Säkularisierung 175, 224, 260, 432

Sarazenen 279

Schöpfung 61, 132, 189, 395

Schwachsinnige 143

Schwerpunktstreit 449

Seele 133

Seinsbegriff 72

Seinsvollkommenheit 20, 30

Selbstbestimmung 399, 406, 429, 431, 485

Selbstentfremdung 63, 262, 305

Selbstmord 19, 30, 50

Selbstverwaltungsgremien 121, 324, 327,
348, 354, 466

Selbstverwirklichung 19, 30, 64, 344, 350,
405, 413, 463

Sensualismus 83, 86, 106, 148

Sexualität 27, 47, 129, 147, 153

Sinnfrage 61, 97, 108, 270

Sinnzerstörung 62

- Sittliches 10, 29, 266
 Situationsethik 301
 Sklaverei 8, 81, 254, 278, 301, 308, 430
 Soldaten 481
 Solidarität 111, 202, 218, 299, 459, 463
 Sozial
 – Begriff 223
 – Bilanz 203
 – Gebundenheit 44, 126, 277, 296, 486, 498, 512
 – gleich staatlich 58
 – Natur 26, 126, 412, 470, 490
 – Pakt 204, 205, 376, 485
 – Partnerschaft 205, 214, 216, 241, 377, 403, 485, 490
 – Personalismus 81, 118
 – Pflichten 47, 57, 114, 118, 395, 437, 489
 – Pflichtigkeit 194
 – Politik 114, 123, 192, 200
 – Prestige 92, 120, 420
 – Wesen 26, 130, 277, 296, 448, 514
 soziale
 – Belastung 512
 – Freiheit 308
 – Leistung 419
 – Marktwirtschaft 183, 191, 453
 – Ordnung 79, 101, 110, 162, 257, 279, 297, 322, 354, 358, 389, 424, 438, 470, 479, 510
 – Revolution 298
 – Sicherung 202
 – Uniformierung 64
 – Verantwortlichkeit 186
 – Wandlung 279
 – Ziele 162, 433, 470
 Sozialer Fortschritt 185
 Sozialität 26, 44, 96, 135, 146, 395
 sozialistische Einheitsfront 230, 233, 415
 sozialistische Menschenrechte 57, 114, 229
 sozialistischer Wettbewerb 323, 406
 Spanien 187, 189, 195, 204, 207, 218, 221, 225, 230, 233, 237
 Sparer 355, 504, 528
 Sprachfunktionen 14, 23, 272
 Staat 12, 58, 80, 107, 113, 119, 256, 260, 272, 281, 293, 311, 401, 433, 464, 501
 staatliche Führungsleistung 194, 206
 Staatskapitalismus 58, 324, 411, 510
 Startgleichheit 18, 164, 192, 499
 Statussymbol 324
 Sterilisierung 143
 Steuerpolitik 193, 199
 Steuerprogression 125
 Streikrecht 44, 204, 298, 303, 485, 489, 493
 Strukturpolitik 195, 196
 Studenten 481
 Subsidiarität 112, 186, 257, 260, 289, 299, 326, 431
 Sünde 62, 290, 299, 456
 Symboltheorie 23
 Systembegriff 454, 475
 Systemtheorie 390
T
 Tarifautonomie 45, 206, 370, 403, 426, 488
 Tauschgerechtigkeit 115, 120, 406, 443, 487, 528
 Technologien 471
 Teilabstraktion 16, 18
 Theologie 311, 456
 Theorieverständnis 12, 59
 Tod 251
 Toleranz 169
 Totalabstraktion 19
 totale Demokratie 109, 363, 368, 416, 464, 480, 523
 Transzendenz 64, 172
 Treue 130, 149, 291
 Triebbefriedigung 136
 Tugenden 4, 8
U
 Ueberflußgesellschaft 404, 514
 Unfehlbarkeit 303
 Unglauben 267, 269
 Union de Fribourg 332
 Universalgut 6
 Universalismus 390
 univoke Erkenntnis 272, 291, 301, 371
 Unrecht 62, 278
 Unternehmensziel 121, 497
 Unternehmer 194, 497, 525
 Utilitarismus 390
V
 Vaterrolle 17, 112, 340, 384
 verantwortliche Elternschaft 140, 145

- Verantwortung 16, 69, 118, 121, 407, 492
 Verantwortungsethik 22, 86, 107, 490
 Verbraucherstellung 219
 Verfassungstheorie 49
 Verhinderungskapazität 449
 Vermögensbildung 495, 499, 503
 Vernunft 31, 78, 134, 276, 296, 309
 Vernunftautonomie 17, 18, 30, 35, 404, 490
 Vernunftprinzip 17, 52, 83, 391
 Verschwendung 394, 414
 Versorgungsstaat 507
 Verstand 62
 Verteilungsgerechtigkeit 125, 168, 246, 258,
 284, 343, 391, 426, 441, 461
 Vertragssehe 130
 Vertragsfreiheit 488
 Vertragstheorie 461
 Volksfront 229, 233
 Volkspartei 168, 207, 234, 236
 Vollbeschäftigung 44, 273, 487, 492
 Vollkommenheit 4, 30

Wagnersches Gesetz 201
 Wahlentscheidung 222
 Wählerschichten 198
 Wahrheit 174
 Weisheit 9
 Welterschaffung 61
 Weltwirtschaft 353, 435
 Wert
 – Empfinden 14, 264, 346
 – Ethik 132
 – Konsens 168, 317, 391
 – Monismus 161
 – Orientierung 67
 – Pluralismus 161, 171, 177, 257, 264, 276,
 316, 372, 527
 – Schaffung 146, 459
 – Urteil 15, 21, 90, 128, 397
 Wesenheit 24, 30, 56, 132, 349
 Wesensbegriff 56
 Wesensnatur 24, 27
 Wesenszweck 138
 Wettbewerb 85, 88, 93, 115, 120, 192, 323,
 421, 449, 457, 467, 475
 Wettbewerbspolitik 115, 196, 393
 Wille 36, 46, 62, 414

 Willensfreiheit 307
 Willkürherrschaft 391, 500
 Wirklichkeit 13
 Wirtschaft
 – Demokratie 326, 416, 465, 480, 492,
 501, 514
 – Eigenständigkeit 119, 125, 171, 404, 486,
 515
 – gemischte 186
 – Gesellschaft 83, 85, 103, 107, 403, 418
 – Ordnung 82, 93, 183, 190, 200, 254, 304,
 320, 345, 367, 370, 374, 401, 410, 424,
 434, 439, 456, 472, 477, 495, 499, 506,
 523
 – Philosophie 186, 410
 – Politik 393
 – System 410, 426, 441, 452, 528
 – Wettbewerb 84, 87, 93, 112, 115, 120,
 192, 393, 456
 – Zweck 90, 323, 359, 367, 404, 415, 421,
 422, 435, 440, 458, 467, 470, 501, 514
 wirtschaftliches Prinzip 17, 90, 471
 Wissenschaftlichkeit 67
 Wohlfahrt 99, 103, 119, 452
 Wohlfahrtspflege 123
 Wohlstandsgesellschaft 119, 120, 404

Zeitgeist 396
 Zensur 225, 227, 313, 372, 428
 Zentralismus 190, 223
 Zentralverwaltungswirtschaft 183, 322, 374,
 410, 427, 452, 465
 Zeugungsgebot 129, 136, 140
 Zieldefinition 61, 97, 108, 192, 344, 476,
 506
 Zielordnung 3, 32, 63, 82, 89
 Zinsverbot 332, 428, 461
 Ziviltrauung 182
 Zumutbarkeit 45
 Zwangsaussiedlung 260, 278, 308, 321
 Zwangsordnung 14, 42, 65, 162, 253, 451,
 500, 504
 Zweckbündelung 137, 141, 154
 Zweck-Muß 3, 20, 34
 Zweckordnung 3, 90, 97, 138, 338, 355,
 394, 470
 zwingende Gnade 279