

Freiheit und christliche Soziallehre

GESELLSCHAFT — KIRCHE — WIRTSCHAFT
Herausgegeben von der
INTERNATIONALEN STIFTUNG HUMANUM

Bd. 10

Freiheit und christliche Soziallehre

FREIHEIT UND CHRISTLICHE SOZIALLEHRE

herausgegeben
im Auftrag der

Internationalen Stiftung Humanum

von

Lothar Bossle

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH · KÖLN

ISBN 3-7756-7558-2

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus fotomechanisch zu vervielfältigen.

© Peter Hanstein Verlag GmbH Köln-Bonn 1977

Herstellung: wico grafik, St. Augustin 1/Bonn

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Präsidenten der Internationalen Stiftung Humanum, <i>Prof. Dr. Arthur F. Utz</i> , Fribourg/Schweiz	7
Einführung des Herausgebers, <i>Prof. Dr. Lothar Bossle</i> , Mainz	9
1. Der Einfluß der geistesgeschichtlichen Entwicklung der westlichen Welt auf die Freiheitskonzeption der noch in der industriellen Entwicklung stehenden Länder von <i>Jan Kerkhofs</i>	16
2. Geschichtliche Bedingtheit und innere Dynamik der katholischen Soziallehre. von <i>Johannes Schasching</i>	29
3. Die moderne Freiheitsgeschichte als Geschichte der Differenzierung der europäischen Gesellschaft von <i>Wilhelm Weber</i>	43
4. Die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums. von <i>Paul Michael Zulehner</i>	63
5. Die Antwort der katholischen Soziallehre auf die verschiedenen Formulierungen der Freiheitsidee. von <i>Arthur F. Utz</i>	78
6. Die Idee der Freiheit in der christlichen Soziallehre und in der Soziologie von <i>Lothar Bossle</i>	100

7. Die Aktualisierung des Freiheitsbegriffs als künftige Aufgabe der christlichen Soziallehre	114
von <i>Hans Maier</i>	
8. Die katholische Soziallehre und die Probleme der unterent- wickelten Gesellschaften	127
von <i>Horacio de la Costa</i>	
9. Gedanken zur Staatsethik der katholischen Soziallehre.	143
von <i>Gerhard Müller</i>	
10. Die christliche Soziallehre und ihr problematisches Verhältnis zur Freiheit eines Christenmenschen	162
von <i>Michael Zöllner</i>	
Die Autoren	173
Die Teilnehmer	175
Namenverzeichnis	177

VORWORT

Zwischen der Soziallehrekonferenz im März 1975 in Zürich und der Herausgabe dieses Bandes in der Reihe „Gesellschaft – Kirche – Wirtschaft“ liegt ein verhältnismäßig allzu großer Zeitraum. Es ist jedoch allgemein nicht leicht, die Manuskripte, die Ergebnisse einer mehrsprachigen Konferenz sind, frühzeitig zu erhalten. Der tiefere Grund für die Verzögerung ist jedoch der allzufrühe Tod unseres Freundes Karl H. Friedmann, der im Juli 1975 unerwartet verstorben ist. Er hatte die Soziallehrekonferenz in Zürich 1975 vorbereitet und mit durchgeführt. Ihm gilt über das Grab hinaus unser tief empfundener Dank.

Meinem Kollegen Lothar Bossle bin ich dankbar, daß er die Herausgabe des Bandes übernommen hat.

Die Internationale Stiftung HUMANUM, die sich zum Ziel gesetzt hat, das Verständnis für die christlich verstandene, vor jeder menschlichen Rechtsordnung in der Transzendenz verankerte Freiheit zu pflegen und zugleich nach den gerechten gesellschaftlichen Bedingungen dieser Freiheit zu suchen, versteht die Veröffentlichung der Züricher Soziallehrekonferenz 1975 im Sinn dieser ihrer ureigensten Aufgabe.

Arthur F. Utz
Präsident der Internationalen
Stiftung Humanum

EINFÜHRUNG

Nach dem Ausklang der kurzfristigen Periode einer spätmarxistischen Renaissance in den Jahren von 1965–1975 ist die Frage nach dem Problembewältigungswert der christlichen Soziallehre für unsere Zeit neu aufgenommen worden. Zugleich ist wieder die signalisierende Situation eingetreten, in der die emanzipatorischen und utopischen Heilsangebote des letzten Jahrzehnts in das Antiquariat hineinwandern.

Um dem wiedererwachten Nachfragebedürfnis abzuhelfen, das für die Texte und Geschichte der christlichen Soziallehre aufkam, ging es zuerst darum, die Erinnerung an den Textbestand und die Interpretationen der christlichen Soziallehre aufzufrischen. So fand die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) eine höchst aktuelle Veranlassung, die „Texte zur katholischen Soziallehre“ herauszubringen.¹ In der von Anton Rauscher SJ geleiteten Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach – der geschichtsträchtigen Traditionsstätte des sozialen Katholizismus – erschienen in rascher Folge eine Reihe von Veröffentlichungen, die einer Verlebendigung des Ideenguts der christlichen Soziallehre dienten; vor allem die gesammelten Aufsätze von Johannes Messner aus den Jahren 1965–1974. Johannes Messner, einer der verlässlichen Bürgen für den anthropologischen Freiheits- und Würdegehalt der katholischen Soziallehre, der auch in den zurückliegenden Jahren der schleichenden und offenen Werterosion unverrückbar in seinen Kernaussagen blieb, hat zutreffend in dem antinomischen Versuch, die Marxsche Gesellschaftsanalyse in die kirchliche Soziallehre einzuschmelzen, die Ursache für die christliche Verwirrung gesehen, die leider eine unbeabsichtigte Folge des II. Vatikanischen Konzils gewesen ist.²

Und schließlich hat Prof. Dr. Arthur F. Utz, der Präsident der Internationalen Stiftung HUMANUM, zusammen mit Frau Dr. Brigitta Gräfin von Galen, nach schon vorliegenden französischen Ausgaben, die drei ersten der auf vier veranschlagten Bände herausgebracht, die unter dem Titel „Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung“ erschienen sind. Diese „Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart“, die zu Recht den Charakter eines

Standardwerkes beanspruchen kann, im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM herausgebracht, zeigt auf eine unübersehbare und eindringliche Weise, daß die These des Spätmarxismus und der Theologie der Befreiung, die Tradition des marxistischen Sozialdenkens sei älter als die sozialen Verlautbarungen der Kirche, im Lichte der dokumentierten Wahrheit als eine polemische und strategische Verleumdung in sich zusammenfällt.

Die wieder eingetretene Konjunkturlage für christliche Gesellschaftslehren darf indessen nicht zu der Arglosigkeit führen, die Zufriedenheit zu pflegen, weil nach ernsthaftester Bedrohung durch laizistischen Egalitarismus das christliche Ideengut wieder gefragt ist.

In diese Aufgabe der Wiedererweckung der christlichen Soziallehre sieht sich die Internationale Stiftung HUMANUM seit ihrer Gründung im Jahr 1966 hineingestellt. Bereits acht veröffentlichte Bände, zum Teil das Ergebnis ihrer Konferenzen, zum Teil problemklärende Monographien, sind ein sichtbarer Ausdruck dieses Gründungsbemühens.

Band 1 begann mit einem von Dr. Reinhard Veller verfaßten „Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft“. Landesbischof Dr. Hanns Lilje eröffnete dieses Gespräch zwischen der Evangelischen Kirche und den Sozialpartnern. Auch Band 2 zur „Theologie der Industrie- und Sozialarbeit“ ist aus der Feder Reinhard Vellers. Beide Veröffentlichungen haben Symbolcharakter. Zeigen sie doch auf, daß evangelische Sozialethik und katholische Soziallehre keine gravierenden Unterschiede aufweisen. Durchaus verdienen sie die Sammelbezeichnung „christliche Soziallehre“.

Unter dem Titel „Kirche und Wirtschaftsgesellschaft“ erschien Band 3. Es war eine Sendereihe in Radio Vaticana, zusammengestellt von Karlheinz Hoffmann, Wilhelm Weber und Berthold Zimmer.

Das Ergebnis einer Tagung in der Evangelischen Akademie Loccum wurde in Band 4 von Bodo B. Gemper herausgebracht: „Marktwirtschaft und soziale Verantwortung“. Band 5 umfaßt die Beiträge, die Gegenstand einer Konferenz der Internationalen Stiftung HUMANUM zur thematischen Behandlung von Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil gewesen sind. Diese Aufsätze zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution sind als „Oeconomia Humana“ zusammengefaßt.

Dem Thema „Arbeitskonflikte und Arbeitskampf“ dient Band 6, ebenfalls das Ergebnis einer Konferenz der Internationalen Stiftung HUMANUM.

Der Münsteraner Sozialethiker Wilhelm Weber hat Band 7 allein verfaßt. Er beschäftigt sich mit dem „Unternehmer“ als einer umstrittenen Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. Und schließlich beschreibt in Band 8 Arthur F. Utz die „Philosophie des Dritten Weges zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus“.

Der Band 9 der Schriftenreihe, der demnächst erscheint, enthält im Radio Vaticano gehaltene Vorträge zum Thema der Staatsethik.

Die Hinführungen und Vorleistungen durch diese Veröffentlichungen haben sicherlich der Internationalen Stiftung HUMANUM eine gleichsam historische Berechtigung verliehen, sich nun in einer besonders gründlichen Weise mit den aktuellen Problemstellungen in der christlichen Soziallehre zu befassen. Indem der Vorwurf aufgegriffen wurde, daß die Entwicklung der modernen Gesellschaft ein Prozeß der Entfaltung zur Freiheit gewesen ist, gegen den sich die Kirchen und christliches Denken ja nur entgegengestemmt haben, versammelten sich auf Einladung der Internationalen Stiftung HUMANUM eine Reihe von Wissenschaftlern aus Europa und außereuropäischen Kontinenten zu einer Internationalen Konferenz vom 13. bis 15. März 1975 in Zürich. Die Referate und Diskussionen dieser Konferenz ergeben übereinstimmend eine Vergegenwärtigung der Problematik, aus der differenzierten Beurteilungslage der neueren europäischen Geschichte eine einheitliche Analyse der Ausgangssituation und der Entfaltungschancen der christlichen Soziallehre vorzunehmen. Ob den Kirchen in der Einschätzung der modernen, mit dem Trend zur Industrialisierung zusammenhängenden Freiheitsmotivation der europäischen Geschichte schwerwiegendes Versagen anzuhängen ist, das erwies sich als eine immer wiederkehrende Fragestellung.

Einige der hier versammelten Beiträge spiegeln durchaus die Unsicherheit wider, die auch christliche Theologen und Sozialwissenschaftler erfaßt, wenn es um ein Verständnis des Weges geht, den die neuzeitliche europäische Sozialgeschichte gegangen ist. Der äußerst lehrreiche, durch viele tastende und verschließende Unsicherheiten bestimmte Entfaltungsvorgang der europäischen Industrialisierung ist auch hierzulande der unhistorischen und damit ideologiegefährdeten Betrachtungsweise ausgesetzt; die europäische Sozialgeschichte reduziert sich dadurch in blickverengender Weise auf die Entstehung der Arbeiterfrage und die Ausgeburten des Kapitalismus.

Es ist daher begreiflich, daß aus der Unsicherheit in der Beurteilung der sozialgeschichtlichen und industriegesellschaftlichen Entwicklung

Europas nicht nur die Standortbestimmung der christlichen Soziallehre auf Schwierigkeiten stößt. Die Rollenwirkung der christlichen Soziallehre im Ablauf der europäischen Geschichte seit der Heraufkunft des industriellen Zeitalters ist daher keine Gelegenheit zur unbestrittenen historischen Beglaubigung; hieraus erwächst auch die Geringschätzung der christlichen Soziallehre im ungemäßen Vergleich zu dem Ideenhaushalt anderer sozialer Bewegungen, die nicht den Vorteil der größeren Wahrhaftigkeit, sondern den besseren Ausnutzungswert zur illusionsbildenden und emotionalen Strategisierung und Organisierung für sich in Anspruch nehmen können. Insoweit gelten die christlichen Soziallehren insgesamt als ein Beweis für die Tragik moderner Ideen: ihr Nachgefragtsein richtet sich nicht nach ihrer anthropologischen Ausgewogenheit oder erkenntnistheoretischen Gültigkeit, sondern – besonders in aufgeregten Zeiten des Vakuums – nach ihrem scheinbar massenmobilisierenden Impulscharakter. Erst nach dem sichtbar gewordenen Exzeß progressiver Aufbruchsideen erhalten in der Suche nach dem Maß die Ideen der Ausgewogenheit wieder eine Chance.

Bei der Soziallehrekonferenz in Zürich schwang diese Frage nach der Wiederbelebungschance der katholischen Soziallehre stets mit. Ihr Weg und ihre Problematik wurden in das Verständnis der Windungen moderner Sozialgeschichte hineingenommen. Aber nach der historisierenden Betrachtungsweise wurde eine nicht geringe Mühe auf den Versuch verwendet, die Brauchbarkeit und damit Umsetzbarkeit ihrer Lehrinhalte in die Gegenwart der Industrieländer und der Staaten der Dritten Welt zu prüfen.

Daraus erwuchs eine Schwierigkeit, die eine Reihe von Beiträgen durchzieht. Es ist die europäische Unsicherheit, inwieweit die christliche Soziallehre ein Modell für die Dritte Welt sein kann. Dabei ist offenkundig, daß die Vergeblichkeit gegenüber der christlichen Soziallehre, ihre Verbiegungen und illegitimen Verortungen keine Einladung an die Völker der Dritten Welt darstellen, ihre Lehrauffassungen als Heilsangebote zu begreifen. Die Rezeption der christlichen Soziallehre, die ihren Ursprung eindeutig in der sozialen Problematik des europäischen Industrialismus hat, in der Dritten Welt, müßte zuerst eine europäische Einvernehmlichkeit über ihre Kernaussagen, wie auch Arthur F. Utz meint, voraussetzen. Wo diese Vorklärung ausbleibt, kann die christliche Soziallehre in ihrer Versetzung in außereuropäische Länder nur Mißverständnisse erzeugen. Und wenn der Ursprungsgehalt der christlichen Soziallehre durch ideologische Verfremdungen durch das Her-

einlassen wesensfremder Sendungsaufträge in Europa nicht gewahrt bleibt, braucht es nicht zu verwundern, wenn die christliche Soziallehre in Ländern der Dritten Welt dem Mißbrauch preisgegeben ist.

Schon in dem ersten Beitrag dieses Bandes, in dem sich Jan *Kerkhofs* (Brüssel) mit dem „Einfluß der geistesgeschichtlichen Entwicklung der westlichen Welt auf die Freiheitskonzeption der noch in der industriellen Entwicklung stehenden Länder“ befaßt, wird offen zugegeben, daß der Marxismus in Lateinamerika in das Gewand der Theologie der Befreiung eindringen mußte, um sich überhaupt Terraingewinne sichern zu können. Die Harmonisierung von marxistischen Denkelementen und den Anliegen christlicher Theologie mag begreifbar in einer Situation erscheinen, in der ein geschichtsphilosophischer Glaube vorherrscht, Geschichte sei stets ein Prozeß zu größerer Freiheit und die Befreiungsgeschichte Lateinamerikas wiederhole jetzt den Befreiungsprozeß Europas aus den Verklammerungen feudalistischer und sodann kapitalistischer Abhängigkeit.

Wenn die christliche Soziallehre in eine verkürzte Geschichtsbetrachtung Europas eingebettet ist, kann sie den Völkern der Dritten Welt allerdings nicht helfen, ihre eigene Geschichte begreifen zu lernen. Aus europäischen Sichtverengungen entstehen keine Zukunftsperspektiven für die Dritte Welt. Die geschichtliche Bedingtheit und zugleich innere Dynamik der christlichen Soziallehre hat daher Johannes *Schasching*, einer der Soziologen aus der päpstlichen Gregoriana, in einem sorgfältigen Verfahren herausgearbeitet. Nach seinen Darlegungen bleibt kein Zweifel zurück, daß die christliche Soziallehre aus der Herausforderung durch die aufkommende industrielle Struktur hervorging, zuweilen aber doch der Versuchung erlag, durch ihre Positionsverharrung im naturrechtlichen Denken ein Pfahl im dynamischen Erosionsstrom der industriegesellschaftlichen Entwicklung zu sein.

Heute läßt sich diese Bewahrungstendenz der christlichen Soziallehre, die aus den unverrückbaren Eckwerten naturrechtlicher Zeitlosigkeit abgeleitet ist, besser als im 19. Jahrhundert verstehen; denn der Segmentierungsprozeß der europäischen Gesellschaft, die Unterteilung unseres Lebens in disparate Sinn- und Funktionsprovinzen, wovon der Münsteraner Sozialethiker Wilhelm *Weber* in seinem Beitrag zur modernen Freiheitsgeschichte als Geschichte der Differenzierung der europäischen Gesellschaft spricht, hat nicht zum Ausbruch diesseitigen Heils und zur Verwirklichung vollklimatisierter emanzipatorischer Harmonie geführt. Die Linie der Entwicklung der industriellen Gesell-

schaft ist mit einer permanenten Problematisierung bei wechselnden Erregungsthemen zu vergleichen.

Während nun Paul Michael *Zulehner* den Druck beschreibt, den die neuzeitliche Wendung der europäischen Geschichte auf eine Säkularisierungstendenz im Christentum ausübt, hebt Arthur F. *Utz* das Grundelement der katholischen Soziallehre hervor, das hilft, ihre Freiheit vor der Ideologisierung zu bewahren. Indem *Utz* zwischen Normaussagen und Zeitaussagen in der katholischen Soziallehre unterscheidet, unterstreicht er ihre Flexibilität im Zustand der Grundsatzfestigkeit.

Starrheit auf Seiten der christlichen Sozialauffassungen und Dynamik auf Seiten der europäischen Sozialwissenschaften, insonderheit der Soziologie, gelten vordergründig, aber dennoch häufig als Ursache für die uneinheitliche Beurteilung der europäischen Sozialgeschichte. Diesem Spannungsverhältnis ist mein Beitrag zugewandt.

In die Aktualität der Gegenwartslage der industriegesellschaftlichen Problematik und ihrer politischen und sozialen Tendenzen ist der Beitrag hineingestellt, den *Hans Maier* für diesen Band zur Verfügung gestellt hat. Er sieht Freiheit, wie man sie im 20. Jahrhundert sehen muß. Damit weist er auf, daß Denkverzug bei den emanzipatorischen Traditionalisten vorliegt.

Aus der angewöhnten Sicht der Länder der Dritten Welt stellt *H. de la Costa* seine Betrachtungen an über den „Gebrauchswert“ der katholischen Soziallehre aus ihrer angestammten europäischen Verwurzelung. Sein Beitrag weist die Schwierigkeiten auf, die sich jeweils ergeben, wenn die katholische Soziallehre, dieses typische Produkt nicht nur christlichen Denkens, sondern auch der europäischen Industrialisierung, auf Länder außerhalb Europas übertragen werden soll.

Dieses Bemühen einer Transformation der europäisch temperierten katholischen Soziallehre in andere Kontinente wird nur gelingen können, wenn sie in Europa nicht bereits eine dogmatische oder substanzverfremdete Erstarrung erfährt. So wie *Hans Maier* schon die Elemente der katholischen Soziallehre mit der Notwendigkeit eines neuen Staatsdenkens verknüpft, hat *Gerhard Müller* zu diesem Band „Gedanken zur Staatsethik der katholischen Soziallehre“ beigesteuert, die aufweisen, daß die katholische Soziallehre nie darauf bedacht sein kann, Hinweise für die Regelung sozialer Tätigkeiten im engeren Sinn zu vermitteln. Katholische Soziallehre hat von einem an sie gestellten Anspruch auszugehen, der eine Gesamtregelung des Lebens im industriellen Zeitalter auf dem Boden der Freiheit und der Würde der Menschen vorsieht. Christ-

liche Soziallehre ist demnach zugleich Wirtschafts-, Staats- und Demokratielehre.

Diese umfassende Gegenstandslegitimation der christlichen Soziallehre kommt daher recht deutlich in den zehn begleitenden Thesen eines Schülers von Hans Maier, Dr. Michael Zöller, zum Ausdruck, mit denen der Band ausklingt.

Nach einer Konferenz wie jener der Internationalen Stiftung HUMANUM in Zürich bleibt die Frage nach den Konsequenzen. Die praktischen Folgen, die aus der Behandlung herausgezogen werden können, liegen sicher in einer Bestärkung des Selbstvertrauens, mit dem ein Christ in seinen aktuellen Einforderungen vor dem Antlitz der europäischen Geschichte steht.

Die thematische Folgerung, die der Internationalen Stiftung HUMANUM auferlegt ist, nachdem der Zusammenhang von Freiheit in der europäischen Geschichte und christlichen Soziallehre eine vielfältige Behandlung erfahren hat, liegt nun in einer höchst aktuellen Inanspruchnahme. Geläufigerweise wird von manchen Menschen, gleich ob aus Unkenntnis oder Böswilligkeit, die doppelte Behauptung gewagt, die christliche Soziallehre sei weder mit der Freiheit noch mit der modernen Wissenschaft zu vereinbaren. Hier gibt es sicherlich Spannungsfelder, aber keine Unvereinbarkeiten. Wie sich die Soziallehrekonferenz von 1975 mit dem Beziehungsverhältnis von Freiheit und christlicher Soziallehre auseinandersetzte, so wird die nächste Soziallehrekonferenz im Herbst 1977 das Thema des Verhältnisses zwischen den Sozialwissenschaften und der christlichen Soziallehre auf die Tagesordnung setzen. Damit glaubt die Internationale Stiftung HUMANUM, einen unentbehrlichen Beitrag zur theoretischen Bereinigung und Entwicklung zu leisten, der erforderlich ist, um die christliche Soziallehre als Hilfe in den Bedrängnissen unserer problemreichen Zeit anzubieten.

Lothar Bossle

Anmerkungen

- 1 Texte zur katholischen Soziallehre, Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, herausgeg. v. d. KAB, 1975.
- 2 Johannes Messner, Ethik und Gesellschaft, Aufsätze 1965–1974, Köln 1975, bes. S. 375 ff.

Jan Kerkhofs

DER EINFLUSS DER GEISTESGESCHICHTLICHEN
ENTWICKLUNG DER WESTLICHEN WELT AUF DIE
FREIHEITSKONZEPTION DER NOCH IN DER INDUSTRIELLEN
ENTWICKLUNG STEHENDEN LÄNDER

... denn die Weltgeschichte ist nichts als die
Entwicklung des Begriffes der Freiheit“.

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die
Philosophie der Geschichte, in: Sämtliche
Werke, Bd. 11, Stuttgart, 1928, S. 568.

Wie bei jeder Synthese liegt auch hier die Gefahr vor, bestimmte Strömungen zu sehr zu vereinfachen, indem man sie durch Verallgemeinerung oder durch ein Einfangen in zu wenig präzierte Hypothesen vergewaltigen könnte. Sagen wir es gleich zu Beginn, daß es in den sozialen Schichten der Entwicklungsländer, die sich bewußt mit vorliegendem Problem beschäftigt haben, keinen univoken Begriff von Freiheit und Befreiung gibt.¹ Die Interpretationen stehen in einem jeweils verschiedenen sozio-ökonomischen und kulturellen Kontext. Dabei gibt es wenige seriöse Monographien zu diesem Thema. Und diese wenigen bieten uns eine geradezu dramatisch verwickelte Aufstellung von mehreren zugleich existierenden Freiheitsauffassungen, die alle bis zu einem gewissen Grad, wenngleich nicht ausschließlich, auf Einflüsse von seiten des Westens zurückgehen.

Die Ideen von Freiheit, freier Entscheidung, grundsätzlicher Gleichheit der Menschen und der charakteristische Anthropozentrismus in der gesamten Phase der Humanisierung, die mit der europäischen Renaissance begonnen hat, sind in die Dritte Welt erst kürzlich eingedrungen, sofern man die wenigen geistigen Bewegungen in Indien und China ausnimmt, die sich übrigens auf bestimmte Eliten beschränkten und nur einen sehr geringen Grad der allgemeinen rechtlichen Anerkennung gefunden haben. Sie haben nur dünne Bevölkerungsschichten erfaßt und übrigens bis Ende des 19. Jahrhunderts fast nur in Lateinamerika.²

Erst Mitte des 20. Jahrhunderts läßt sich in der gesamten Dritten Welt ein langsames allgemeines Bewußtwerden bei größeren Menschengruppen feststellen, das stark genug war, um die Ideen der Freiheit in Reformen und Revolutionen umzusetzen. Dieses Bewußtwerden war bestimmend für die Einigung der Welt und hat sich in der Charta der Menschenrechte der Vereinten Nationen niedergeschlagen³.

Erwähnt sei hier noch, daß der Emanzipationsprozeß die ersten bedeutenden Resultate in England mit der Revolution von 1688 erzielte. Der Unabhängigkeitskrieg, den die ehemaligen europäischen Siedler in Nordamerika geführt haben (1775-1783), begünstigte in dem Land, das die mächtigste Nation der modernen Zeit werden sollte, diese tiefgreifende Bewegung, bevor sie überhaupt in Europa voll in Gang kam. Der Sturm auf die Bastille (1789) sollte für lange Zeit der Archetyp für die Freiheitsbewegungen in der ganzen Welt werden. Selbst vor Italien oder Deutschland wurde Lateinamerika von 1810 an durch Freiheitskriege heimgesucht, die noch blutiger waren als jene in den napoleonischen Zeiten. Die republikanische Ideologie, welche die bewegende Kraft war, stammt aus Europa: Simon Bolivar, „der Befreier“, hat in den Revolutionsjahren in Paris gelebt. Währenddessen – dies gilt für die verschiedenen Regionen bis zum Ersten, ja bis zum Zweiten Weltkrieg – lebt Osteuropa weiterhin im feudalistischen Stil des Ancien Régime.

Die revolutionäre Ideologie drang ruckartig voran. Nach den neuen Stößen im Jahr 1848 und in der Kommune von Paris im Jahre 1871 beschleunigt sich der Rhythmus. Im Jahre 1917 tritt Rußland in die sozialistische Revolution ein. Teilweise mit seiner Hilfe bereitet sich China in langem Anlauf auf die sozialistische und antifeudale Machtergreifung im Jahr 1949 vor. Kuba, ebenfalls von Moskau gestützt, ist das Symbol einer neuen Etappe in Lateinamerika (1959).

In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg erfaßt die Freiheitsidee, oft geprägt durch die Terminologie sozialistischer Herkunft⁴, alle Kolonien und bringt einer nach der anderen eine gewisse Unabhängigkeit. Wie nach 1789 in Frankreich, konnte auch hier anfangs eine privilegierte Klasse den Nutzen davontragen.

Dieses allmähliche Auseinanderbrechen von alten Welten mit teilweise tausendjährigen Strukturen hat seinen Ursprung in Europa, das ein Land „ohne Küsten“ (F. Perroux) geworden ist: Lenin, Ho Chi Minh, Chou en Lai, Gandhi, Nehru, Senghor usw. haben alle in Westeuropa, meistens in Paris, studiert. Für tausende von Führern der

Dritten Welt war der europäische Jude Karl Marx der Interpret und der Offenbarer einer ganzen Reihe von Ideen, die in ihren Wurzeln zurückgehen auf Sokrates, das Christentum, Descartes, Spinoza und die Philosophie der Aufklärung. Der Marxismus hat aus diesen ihn selbst überragenden geistesgeschichtlichen Bewegungen seine Ideen bezogen.

Es ist unverkennbar, daß wir uns im Jahre 1975 immer noch in dieser Massenbefreiung befinden, deren universales Symbol, wie allgemein anerkannt wird, das Jahr 1789 ist. Die Energiekrise mit dem Erwachen der alten arabischen und muselmanischen Länder, das Eindringen Chinas in die Dritte Welt, den Krieg in Südostasien, die beschleunigte Beseitigung dessen, was vom imperialistischen (Äthiopien) und kolonialistischen Afrika (die afrikanischen Südländer) noch übrig war, und selbst die wachsende Hegemonie Brasiliens über einen Großteil Südamerikas sind dafür deutlich sprechende Anzeichen.

Andererseits ist es unleugbar, daß diese verschiedenen Revolutionen unmöglich auf einen univoken Typ zurückgeführt werden können: die der liberalen Demokratie mit ihren verschiedenen Menschenrechtserklärungen, die abgemessene und messianische Revolution Chinas, die sozialistische Revolution Tansanias unter der Führung von Nyerere, jene der technokratischen Militärs Brasiliens und jene, vielleicht noch eine Randerscheinung und von vielen als verfälscht beurteilte, „kulturelle“ Revolution des Westens. Diese westliche Revolte ergreift bereits die Schichten der jungen Leute in den städtischen Ballungsräumen der Dritten Welt in ähnlicher Weise, wie die französischen rationalistischen Ideen im 18. Jahrhundert in Lateinamerika Fuß gefaßt haben.

Man kann unmöglich diese Umwälzungen in einem kurzen Überblick resumieren. Man muß aber erkennen und feststellen, wie diese verschiedenen, mehr oder weniger radikalen Arten von Umwälzungen, die alle miteinander verkettet sind, die Bewegungen aller Entwicklungsländer kennzeichnen und alle ihre Institutionen erfassen: die Familie, die Politik, die Wirtschaft, die Kultur und die Religion. Die Idee der Freiheit ist allseits der bewußte oder unbewußte Beweggrund für diese Orientierungen. Diese Idee der Freiheit wird weitergetragen durch Bücher, Gesetze, westliche Lebensweise und Slogans. Sie nimmt hierbei verschiedene Ausdrucksformen an (marxistische, christliche, existentialistische, utopische — man begegnet Hippies in Rio, in Bali, in Nepal), die in sich sehr oft widersprüchlich sind (z. B. werden die individuelle Freiheit samt den Menschenrechten und die wirtschaftliche Freiheit gleichzeitig als absolute Rechte bezeichnet). Die Idee

der Freiheit verdankt ihre massenhafte Verbreitung nicht zuerst einer ausgesprochenen Ideologie, die übrigens auf kleinere Zirkel oder auf, oft angefeindete, sich am Rand bewegende oder in moskovitische und maoistische Gruppen gespaltene Parteien beschränkt ist, sondern dem industriellen Umschwung⁵ und einer tiefgreifenden Reform des Erziehungs- und Unterrichtssystems. Aus der industriellen Veränderung und dem durch das Bildungswesen (und die allgemeine Information) verursachten wachsenden Bewußtwerden ergeben sich als Folgeerscheinungen die neuen Formen des Widerstandes sowohl gegen die „Konsumgesellschaft“ wie gegen den kollektivistischen Monolithismus, diese „Gewaltinstitutionen“⁶. Diese Widerstandsbewegungen und Maos „dauernde Revolution“ lassen eine Ära nie endender Veränderung erahnen (geschürt sowohl durch die systematische Autokritik wie durch die neuen Formen der Gruppendynamik)⁷.

Die Freiheit in Lateinamerika

In diesem vom christlichen Glauben gezeichneten Kontinent hat der atheistische Marxismus nicht den von ihm erwarteten Erfolg haben können. Wenn hier eine Ideologie der Freiheit Aufnahme finden will⁸, dann muß sie sich in christlicher Formulierung anbieten. Mit mehr oder weniger Erfolg versuchten die Theologen der Befreiung, sowohl von katholischer wie protestantischer Seite, diese Rolle zu erfüllen. Sie verstanden es, auf eine aktive Minderheit des Episkopates Einfluß zu gewinnen, sie wurden in beträchtlichem Maße von zahlreichen Ordensleuten unterstützt, doch begegneten sie rasch einer einflußreichen kritischen Opposition. Der Streit geht weiter, z.B. zwischen der CLAR, der latein-amerikanischen Konferenz der Ordensleute, und der CELAM, der latein-amerikanischen Konferenz der Bischöfe, hinsichtlich des Dokumentes „Ordensmann und Politik“⁹.

Die Verbesserungen der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Brasilien, die Niederlage Allendes und im Gefolge die Krise der „Christen für den Sozialismus“ in Chile haben den Schlag, den die theologische Ideologie der Befreiung hätte verüben können, abgeschwächt. Die Tatsache, daß mehrere Regierungen die Freiheit unterdrücken (z.B. in Paraguay, in Uruguay, in Bolivien) und daß die philosophischen Sektionen der latein-amerikanischen Universitäten kaum eine produktive Arbeit leisten, kann eine tiefer-

gehende Reflexion über die Idee der Freiheit nicht vorantreiben und begünstigt nur zu sehr die einfache Übersetzung von europäischen Werken. Unter diesem Gesichtspunkt ist Lateinamerika pragmatisch¹⁰. Doch ist die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, verstärkt durch die deutsche politische Theologie (woher sie übrigens teilweise ihre Inspiration bezogen hat), nach den Vereinigten Staaten ausgeführt worden; sie hat dort etliche Milieus intellektueller Schwarzer¹¹ beeinflusst und hat – in englischer Übersetzung – die Entstehung einer Ideologie der Befreiung in Südafrika stimuliert. Durch die gleichen englischen Übersetzungen und durch die Kontakte, die aus dem Miteinander von amerikanischen und europäischen Universitäten entstanden, wurde die Theologie der Befreiung nach Asien exportiert, zunächst zu den Philippinen, wo sie bisweilen ein seltsames Gemisch mit maoistischen Gedanken eingegangen ist, sodann nach Sri Lanka (z. B. durch Tissa Balasurya) und nach Indien (z. B. im Kolloquium von Bangalore über die Entwicklung im Jahre 1974).

Beinahe überall verteidigt sich die Theologie der Befreiung gegen den Vorwurf, marxistisch zu sein. Aber auch überall wirft man ihr vor, geheim und unbewußt das Vehikel der marxistischen Ideologie zu sein. Es gilt überall als unbestreitbar, daß die Auseinandersetzungen an der römischen Synode im Oktober 1974 über die Evangelisierung wie auch die Milieus des Ökumenischen Rates von dieser Theologie zutiefst beeinflusst worden sind.

Afrika und die Freiheit

In Afrika ist diese aus Europa auf den verschiedensten Wegen gedanklicher Mitteilung importierte Freiheitsidee auf einen Boden gefallen, der stärkstens geprägt war durch die Umstände der Kolonisation und der Neo-Kolonisation, wie auch durch die Überbleibsel des mythischen Denkens, das die Welt als ein hierarchisch geordnetes und ausgeglichenes Feld von Aktionen und Reaktionen der unsichtbaren Welt (der Gottheit, der Geister und der Ahnen) und der Gemeinschaft der Lebenden ansieht. Die großen Familien, in die das Individuum hineinversenkt ist, müssen sich weitmöglichst in dieses Triebwerk einordnen. Jegliche legitime Autorität ist gemäß diesem Denken ein natürlicher, verpflichteter und darum heiliger Vermittler zwischen diesen beiden Welten. Wie konnte sich die Freiheit in diesem Raum niederlassen?

Auf den ersten Blick erscheint darum Afrika wenig vorgebildet für die Aufnahme der Theorie der Freiheit. Bei näherem Besehen erkennt man aber, daß die Ideologie der Entwicklung, die überall aufblüht, in den Augen vieler Staatschefs und politischer Führer Afrikas das geeignetste Mittel war, um die Befreiung ihrer Völker voranzutreiben. Diese Befreiung ist zur Zeit vorab ganz wirtschaftlich, denn die Regierungschefs haben aus der Erfahrung gelernt, daß die politische Unabhängigkeit ohne die wirtschaftliche nur ein Lockvogel ist.

Diese Politiker haben es auch begriffen, daß die wirtschaftliche Entwicklung eine starke Autorität voraussetzt, die das Land auf die harten Wege der Selbstgenügsamkeit zu zwingen vermag. Für sie verwirklicht sich diese starke Autorität in Militärregimes oder in einem Regime mit Einheitspartei. Diese allein sind in ihren Augen mächtig genug, um die der Autorität gegenüber mythisch gelehrierten Massen zu mobilisieren.

Aus der Sorge um die Unabhängigkeit weigern sie sich auch, sich irgendwelchen Theorien von Ost und West anzuschließen, wenngleich sie die Hilfe, wo immer sie herkommen mag, annehmen. Ihr wie immer ideologisch geprägter Sozialismus will sich als typisch afrikanisch verstanden wissen, klar zu unterscheiden von jedem anderen.

Diese Regimes scheinen uns oft die Negation von Freiheit und Demokratie zu sein, so sehr sich auch ihre Führer bemühen, das Wort Freiheit dauernd im Munde zu führen. Einerseits besteht für viele die grundsätzliche Befreiung in der Abschüttelung der Kolonialmacht und im Widerstand gegen jeden Willen oder Wunsch der Einmischung kolonialer Macht, andererseits aber, und dies vor allem, verstehen diese Führer und meistens auch ihr Volk die Freiheit mehr in einem kommunitären Sinn, nicht erstrangig als individuelle Freiheit wie im Westen. Ihr Kampf gegen die koloniale Macht ist ein Kampf gegen diejenigen, die sie in Abhängigkeit gebracht und in Ketten gelegt und sie vor allem ihrer eigentlichen Authentizität und Identität entfremdet haben. Für sie ist die Demokratie die Kunst, das Volk als solches von aller äußeren Abhängigkeit frei zu machen und es in dieser Weise zu erhalten. Für sie ist die Demokratie sogar nichts anderes als „die Kunst, das Volk glücklich zu machen“ (Mobutu) durch den Kampf gegen Ignoranz, Armut und Krankheit.

In ihrem Kampf gegen die koloniale oder neo-koloniale Macht werden diese Länder bereits und auch weiterhin unterstützt und (moralisch und militärisch) ausgerüstet vor allem durch die marxistischen Bewegungen, die sich im Westen und in China entwickelt haben und dort ihrerseits

gegen die interne Kolonialisierung durch eine herrschende und ausbeutende Klasse (oder Clique) kämpfen. Daraus erklärt es sich, daß der antikoloniale Kampf der afrikanischen Länder seinen Ausdruck in Begriffen marxistischer Herkunft sucht. Übrigens könnten diese Freiheitsbewegungen ohne die marxistische Unterstützung nicht überleben.

Ist aber das Ideal der Freiheit dieser afrikanischen Länder wirklich befreiend, selbst wenn man es im kommunitären Sinn versteht? Alle bisher genannten taktischen Begriffe wie Negertum, Authentizität, Sozialismus usw. verwirklichen tatsächlich die Freiheit nur unter einem negativen Aspekt: Befreiung von gewissen Abhängigkeiten. In keiner Hinsicht sind die afrikanischen Länder zu ihrer eigenen Identität gelangt. Einzig der Panafrikanismus und die Schaffung der O.U.A. haben für einen Augenblick eine Hoffnung positiver Freiheit aufleuchten lassen, doch war dies nur ein vorübergehender Schein. Trotz aller Beteuerungen ist es keinem ihrer Führer gelungen, die alten Werte, die durch die modernen Ereignisse bereits umgeformt worden sind, in ein positives Aktionsprogramm für die Zukunft zu integrieren. Diese Begriffe belassen diese Länder in ihrer tiefen Entfremdung oder sie versenken sie in neue Entfremdungen. Als zum Beispiel Senghor versuchte, den weißen Menschen durch die Vernunft und den afrikanischen durch den Rhythmus zu definieren, hat er den Afrikaner in ein neues Gefängnis eingesperrt. So ist auch der Sozialismus von Nyerere nicht revolutionär genug im Gegensatz zu dem von Mao, da er niemals die Prinzipien der Partei grundsätzlich in Zweifel ziehen läßt. Es besteht die wirkliche Gefahr, daß der Kampf gegen die natürlichen Lasten (Armut, Ignoranz, Krankheit) die Entwicklung zur politischen und kulturellen Freiheit verhindert. Wie die Marxisten im Kampf gegen die Sklaverei des Kapitalismus diese Freiheiten den Massen vorenthalten, so verweigern die afrikanischen Sozialisten ihrem Volk gewisse Freiheiten (die der Westen als wesentlich ansehen würde), solange dieses Volk der natürlichen Belastung unterworfen ist¹².

Schließlich besteht jede Freiheit in letzter Hinsicht in der Freiheit der individuellen Person. Die menschliche Person in die Freiheit der Gemeinschaft einzuschließen, bedeutet die übelste aller Entfremdungen, sie führt unweigerlich zur Destruktion einer jeglichen wahren Freiheit. Das System der Einheitspartei, das durch die Mobilisierung der Massen für die befreiende Entwicklung der Gemeinschaft aufgezwungen und vielleicht vorübergehend sogar nützlich ist, reduziert die Gesellschaft auf

die Eindimensionalität (Marcuse), die jeglichen belebenden Pluralismus ertötet.

Afrika hat vom Westen den Begriff der Freiheit erhalten, es hat ihn aber in Funktion zu seinen eigenen Lebensbedingungen und zu seiner Auffassung von der menschlichen Gesellschaft interpretiert. Es ist also noch eine lange Wegstrecke zu durchmessen, bis die afrikanischen Gesellschaften die wahre Freiheit, die nur eine persönliche sein kann, finden werden. Die Kirchen könnten, indem sie die mythische Gewalt des Staates entmystifizieren, eine bedeutende Rolle spielen, unter der Voraussetzung allerdings, daß sie selbst auf ihren jahrhundertealten Monolithismus verzichten.

Will man die neuere, verwickelte und unter diesem Gesichtspunkt noch wenig erforschte Geschichte zusammenfassen, dann läßt sich sagen: Der Westen hat zunächst in natürlichen Führungsschichten das Selbstbewußtsein zur Entwicklung gebracht, indem er ihnen einen nationalistischen Geist einflößte, der für die liberale Demokratie charakteristisch ist, denn Freiheit und Unabhängigkeit sind darin synonym¹³. Sodann wird in den Freiheitsbewegungen die marxistische Ideologie deutlich, importiert auf europäischen, russischen oder chinesischen Kanälen: der Kampf um die Unabhängigkeit wird interpretiert als Kampf der Klassen¹⁴, in dem die imperialistischen Kolonisatoren die Bourgeois und die Kolonisierten die Proletarier sind.

Diese letztere Interpretation erhält schließlich ihre christliche „Taufe“ in der afrikanischen Theologie der Befreiung, die zum großen Teil aus schwarzen Milieus der Vereinigten Staaten eingeführt wurde¹⁵. Ein sehr beachtenswerter Gesichtspunkt der Befreiung ist auch die Frauenemanzipation. Diese hat allerdings sowohl afrikanische wie auch westliche Wurzeln¹⁶.

Asien und die Freiheit

Seit Ende des Zweiten Weltkrieges ist Asien mit westlichen Freiheitsauffassungen konfrontiert worden wie noch nie in seiner Geschichte. Ein kurzer Überblick möge genügen.

Die Entmythifizierung des Kaisers und des in sich geschlossenen Vaterlandes, sowie der intensive Kontakt mit dem „american way of life“ haben Japan einer beschleunigten Industrialisierung und einem internationalen Austausch geöffnet, wodurch ein ideologischer Pluralismus in Gang kam, wie er vorher nie existierte.

Noch weitere zwei große Subkontinente haben ihre Befreiungs-ideologie von Europa erhalten: Indien durch die englische Demokratie¹⁷ und den westlichen Sozialismus¹⁸ und China, wo der Geist Maos den Marxismus neu interpretierte.

Es wäre interessant, die Idee der Freiheit, wie sie von der indischen Elite (bei klarer Unterscheidung der Buddhisten von den Hindus) verstanden wurde, zu vergleichen, wie sie sich auswies vor der englischen Kolonialherrschaft und wie sie transformiert wurde durch die Briten.

Wahrscheinlich hat diese gegenseitige Durchdringung einen säkularisierenden Effekt gehabt (die offizielle religiöse Neutralität Indiens im Gegensatz zu den islamischen Ländern ist dafür ein Anzeichen); doch darf man mit solchen Schlüssen nicht zu schnell bei der Hand sein: es ist auch möglich, daß für das indische religiöse Bewußtsein die Koexistenz von zwei Formen der Freiheit nicht widersprüchlich ist, die eine eine äußere und säkularisierte, die andere eine innere und „göttliche“. Tatsächlich vermochte aber die englische Gesetzgebung viel mehr als ausgesprochene philosophische Systeme die Idee der Freiheit in das indische Denken eindringen zu lassen, sie hat zugleich das Bewußtsein der Führer der unterdrückten Klassen geweckt, hat die Sehnsucht nach Emanzipation der Frau vorbereitet wie auch die Türen geöffnet für die verschiedenen marxistischen Interpretationen der vielfältigen Entfremdungen¹⁹.

Nirgendwo in der westlichen Welt hat ein Land — sonderbarerweise — aufgrund des Marxismus solchen Erfolg geerntet wie China in der kurzen Zeit. Die Doppelsinnigkeit der maoistischen „Befreiung“ ist evident²⁰. Vergleicht man aber das Resultat mit dem Terminus a quo, so wäre es doch anmaßend, wollte man behaupten, die wirkliche Freiheit der Massen sei vor Mao größer gewesen als nach ihm.

Es sei erwähnt, daß der Maoismus als Ideologie der Befreiung ganz Südostasien durchdringt, und zwar nicht etwa nur aufgrund der Sympathie von chinesischen Minoritäten, sondern vor allem durch die beträchtliche Anhängerschaft unter den Universitätsstudenten. Er spielt die Rolle eines messianistischen Katalysators, indem er die traditionellen Religionen ersetzt. Daß diese sich als unfähig erwiesen haben einerseits gegenüber den Herausforderungen der Ungerechtigkeiten und der Korruption und andererseits gegenüber den schwerwiegenden Sinnfragen, die der kulturelle und wissenschaftliche Fortschritt gestellt hat, ist nur zu evident²¹.

Schlußfolgerung

Am Schluß dieses nur allgemein gehaltenen Überblickes über die verschiedenen Formen der Inkarnation der Freiheitsidee in der östlichen Welt können wir uns mit einer kurzen Zusammenfassung begnügen. Bereits vorbereitet durch Jahrhunderte hindurch, schon seit der Zeit des Perikles, hat endlich die Renaissance in Europa es vermocht, die Idee der Freiheit in der Praxis zu verwirklichen. Obwohl zunächst als Untergrabung der sozialen Ordnung von den jeweiligen Machthabern verurteilt, hat diese Idee sich doch im Bewußtsein der Gesellschaftsglieder immer mehr festgesetzt. Sie ist nach einem Wort Hegels in Wirklichkeit das dynamische Gewebe der gesamten menschlichen Geschichte. Wie die Machthaber es befürchteten, war diese Idee subversiv. Wo immer sie sich einnistete, verursachte sie schließlich oft heftige Revolutionen und radikale Veränderungen. Doch waren diese der Preis für die vorangetriebene Humanisierung. Die Etappen der Freiheit sind zugleich Etappen der Personalisierung. Dort, wo die Freiheit nur eine relative Verwirklichung erfahren hat, hat auch die menschliche Person noch nicht ihre volle Entfaltung erfahren können.

Oft hat die Freiheit durch betrügerische Falschbilder leiden müssen: Willkür, Zügellosigkeit, Anarchie, Synkretismus, womit man sie oft gerne identifiziert, um sie leichter bekämpfen zu können.

Überall und täglich muß sich die Freiheit gegen ihre Todfeinde verteidigen, die da sind: der beschränkte Geist, selbstverständlich, aber auch der ausgetrocknete Traditionalismus, der nachgiebige Konformismus, der despotische Dogmatismus, der kämpferische Proselythismus, die Gehirnwäsche, die Klassendiktatur, das „Meinungsdelikt“, die „Verurteilung zum Asyl“, die Organisatoren der „Gulags“ usw. Diese Feinde sind in unserer modernen Welt sehr zahlreich sowohl im weltlichen wie auch im religiösen Bereich. Die Freiheit ist noch lange nicht zuhause in unseren Gesellschaften.

Die Freiheit kann sich nur ausbreiten in einer offenen Umwelt, wo der Respekt vor Personen und Sachverhalten herrscht, brüderliche Freundschaft, Aufrichtigkeit, in einem Wort in einem Klima der Objektivität und der Wahrheit²². Sie ist überall da gegenwärtig, wo die wirkliche Sorge für die menschliche Person herrscht, nichts ist ihr fremd, was wirklich menschlich ist. Und da die Menschlichkeit niemals ausgeschöpft wird, wird es auch niemals volle Freiheit auf Er-

den geben. „Ich würde, so glaube ich, die Freiheit zu allen Zeiten lieben; aber ich fühle mich bewogen, sie in der Zeit zu verehren, in der wir leben.“ (Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, T.I)

Anmerkungen

- 1 Vgl. das bemerkenswerte Beispiel für Europa bei Denis de Rougemont, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris 1957.
- 2 1875 gab es in Brasilien noch Sklaven. Ein großer Teil Zentralafrikas war noch nicht entdeckt und der Marxismus hatte in Asien noch keinerlei Einfluß.
- 3 Gunnar Myrdal weist auf die „catalytic force of the World War“ und die neue nationalistische Elite hin für die Befreiung, die daraus hervorging (*Asian Drama*, Vol. I, New York, 1968, S. 136: „They had been equipped with European ideals to fight European rule“. Siehe auch die Fußnote 3 auf derselben Seite: „The leaders of the national liberation movements were thus essentially European in character“ . . .). Vgl. auch Vol. II, SS. 741–756, bes. S. 742.
- 4 H. Grimal, *La Décolonisation, 1919–1963*, Collect. U, Armand Colin, Paris 1965; R. Dumont et M. Mazoyer, *Développement et Socialismes*, Collect. Esprit „Frontière Ouverte“, Seuil, Paris 1969.
- 5 Die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ist ohne die Sozialisierung, die der Industrialisierung gefolgt ist, nicht denkbar.
- 6 H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, Seuil, Paris 1968, S. 48, hat diesen Ausdruck in der Kommission über den Frieden anlässlich der zweiten Versammlung der CELAM in Medellín (1968) gebraucht.
- 7 „In schematisierender Weise könnte man, wenn man die Schematisierung ins Extrem führt, sagen, daß die erste Revolution die Freiheit, die zweite die Gleichheit im Auge hatte. Die dritte sucht die Brüderlichkeit, die die beiden ersten ihm nicht gebracht haben“ (P. Bigo, *L'Eglise et la révolution du tiers monde*, P.U.F., Paris 1974, S. 57). Andererseits ist zu beachten, daß diese dritte Revolution, die man öfters die „kulturelle“ nennt, ebenfalls als universale verstanden werden will: die Dritte Welt hat einen beachtenswerten Platz im Bewußtsein der Revolution vom Mai 1968 in Frankreich eingenommen.
- 8 Über die verschiedenen Sinngebungen des Wortes „Ideologie“ siehe den beachtenswerten Artikel von P. Ricoeur, *Science et Idéologie*, in *Revue Philosophique de Louvain*, Mai 1974, 328–356.
- 9 Siehe z. B. R. Vekemans, *Las teologías de liberación en América Latina*, in *Tierra Nueva*, Jan. 1974, 15–21 (und die anderen Publikationen von CEDIAI, Bogotá); Th. de Valk, *Theology of Liberation (an attempt to a survey)*, in *Exchange*, Dez. 1973, nr. 6, SS. 2–51; J. van Niewenhove, *Libération et théologie en Amérique latine*, in *Cultures et développement*, Vol. VI (1974), 615–630.

- 10 Eine kleine persönliche Untersuchung in Brasilien hat gezeigt, daß kein einziges wissenschaftliches Werk, nicht einmal ein Artikel über die Entwicklung der Freiheitsidee in Lateinamerika existiert. Es sei erwähnt, daß das Studium der Geschichte Lateinamerikas in diesem Kontinent noch in den Anfängen steht (siehe die Bemühungen von Illich in Cuernavaca und von Scannone in Buenos Aires).
- 11 La théologie noire de la libération, in *Spiritus*, nr. 54, 1973, S. 448–453.
- 12 Stanislas Adutevi, *Négritude et Négrologues*: „Der afrikanische Sozialismus . . . stellt die Revolte in der Garage ab“ (S. 132).
- 13 Gerhard Grohs, *Stufen afrikanischer Emanzipation (Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten)*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1967; *The New Elites of Tropical Africa (Studies presented and discussed at the sixth international African seminar at the university of Ibadan, July 1964)*, ed. P.C. Lloyd, Internat. African Institute, Oxford University Press 1966. Man ist sehr überrascht, daß dieses letztgenannte Buch mit keinem Wort revolutionäre Eliten erwähnt.
- 14 Richard Gibson, *African Liberation Movements (contemporary struggles against white minority rule)*, Institute of Race Relations, Oxford Univ. Press 1972.
- Ohne die materielle Hilfe von China, der UdSSR, Kubas und selbst Algeriens und der Ver. Arabischen Republik hätten diese Bewegungen niemals bestehen können (Dr. Eduardo Mondlane, Präsident des FRELIMO, später ermordet, hatte die Unterstützung der UdSSR, Chinas und der Vereinigten Staaten erlangen können). „The ideological programmes of African Liberation Movements betray a mixture of influences in language and ideas, ranging from eighteenth century European and North American bourgeois democracy to the Communist Manifesto and the latest accents of the Sino-Soviet dispute“ (S. 10).
- 15 *Schwarze Theologie in Afrika (Dokumente einer Bewegung)*, Herausg. Basil Moore, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1973 (das.: James H. Cone: *Schwarze Theologie und Schwarze Befreiung*, 149–160); *Pour une théologie africaine (rencontre de théologiens africains, 1966, Ibadan, CEFA-AACC)*, ed. Kwesi A. Dickson und Paul Ellingworth, CLE, Yaoundé 1969 (in diesem Buch spricht man weder von Befreiung noch von Freiheit). Wortführer der Theologie der Befreiung gehen sogar so weit, daß sie den Einsatz von Gewalt zur Erlangung der Freiheit befürworten.
- „Meiner Ansicht nach ist der Weiße am wenigsten berechtigt, die Gewaltlosigkeit zu predigen. Er will nicht begreifen, daß die Situation der Apartheid in Südafrika nichts anderes ist als ein Spiegelbild der allgemeinen Situation auf unserem Planet. Wenn der Schwarze den Worten des Weißen mißtraut, dann darf man nicht übersehen, daß das Jahrhundert der Aufklärung in Europa mit dem der Kolonisation von Afrika zusammenfiel.“ Canon Burgess Carr, *Comité central der COE*, Berlin, August 1974 (*Le Monde*, 18–19/8/1974).
- 16 Kenneth Little, *African Women in towns (an aspect of Africa's social revolution)*, Cambridge University Press 1974: die Verstädterung und die mögliche „Freiheit“ veranlassen viele Frauen, aus den Dörfern auszuwandern.
- 17 G. Myrdal sagt von Gandhi, er sei ein „true westernized liberal“ (o.c., II. p. 753).

- 18 Siehe Jawaharlal Nehru, *An autobiography*, London 1953.
- 19 L.S.S. O'Malley, *Modern India and the West* (a study of the interaction of their civilizations), Oxford Univ. Press, London 1968 (vor allem SS. 445–483). Dazu: R. C. Majumdar, *History of the Freedom movement in India*, Vol. I; K. L. Mukhopadhyayi, *Calcutta 1971*, SS. 209 f., wo die Bedeutung der Einführung des westlichen Erziehungssystems unterstrichen wird; ebenso: G. Fischer, *Le parti travailliste et la decolonisation de l'Inde*, *Bibliothèque socialiste*, no. 9, F. Maspero, Paris 1966 (der die Schwerfälligkeit des englischen Sozialismus im Hinblick auf die Dämpfung der indischen Nationalisten kritisiert, wobei er zugibt, daß diese ihre nationalistische Ideologie aus dem Westen bezogen haben). — Es sei nur kurz erwähnt, daß der mittlere arabische Orient ebenfalls in der Entwicklung ist, und zwar hauptsächlich auf Grund des Druckes, der von der Erziehung und der Information aus dem Westen ausgeht (siehe: *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla M. Lutfiyya and Charles W. Churchill, Mouton, The Hague-Paris 1970, 733 SS).
- 20 Siehe: *Theological Implications of the New China*, Boastad Seminar Papers, LWF-PMV, Geneva-Brussels 1974; *Christian Faith and Chinese Experience*, Louvain Colloquium Papers, LWF-PMV, Geneva-Brussels 1974. Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China; Religious and Secular Thought in Modern Times*, 2 vols., London, Cambridge University Press, 1973.
- 21 Diese allmählich weltweite Ausbreitung der maoistischen Befreiungsideologie ist außerhalb Asiens spürbarer: z. B. Bruce D. Larkin, *China and Africa 1949–1970* (*The foreign policy of the Peoples of China*), University of California Press, Los Angeles – London 1971; *La politique chinoise en Amérique latine*, in *Projet*, Nr. 40, 1969. Für genauere Angaben siehe für jedes Jahr W.A.C. Adie, *China's Year in Africa*, in: *Africa Contemporary Record*, Rex Collings, London 1968 bis 1974.
- 22 B. Olivier, *Développement ou Libération* (pour une théologie qui prend parti), Les Editions Ouvrières – Editions Vie Ouvrière, Paris – Bruxelles, 1973; M. Bunlun, 1974, *Bishops' Synod on Liberation*, in *Info on Human Development*, OHD, Federation Asian Bishops' Conferences, Manila, vol. 2,1, 1975, pp. 6 sq.

Johannes Schasching

GESCHICHTLICHE BEDINGTHEIT UND INNERE DYNAMIK DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Die gegenwärtige Situation dessen, was wir als „Katholische Soziallehre“ bezeichnen, ist alles eher als geklärt und unangefochten. Der folgende Beitrag maßt sich keineswegs an, diese gesuchte Erklärung zu geben. Er möchte vielmehr versuchen, einige Aspekte aufzuzeigen, die zum Verständnis dieser Situation dienlich sein können¹. Dabei geht es weniger um die theologische Grundlegung der geschichtlichen Bedingtheit und der inneren Dynamik, sondern um die konkreten Faktoren und Erscheinungsweisen. Daß auch hier wiederum eine Auswahl getroffen werden muß, versteht sich von selber. Dieser Beitrag ist daher immer in den Kontext der übrigen Referate dieses Symposiums hineinzustellen. Der Aufbau des gestellten Themas ergibt sich von selber: Es geht in einem ersten Teil um die Skizzierung des geschichtlich-soziologischen Kraftfeldes, das den heutigen Standort der Katholischen Soziallehre wesentlich mitbestimmt, und im zweiten Teil um die Darstellung der inneren Dynamik, die einen bedeutsamen Einfluß auf den vollzogenen Wandlungsprozeß ausgeübt hat und noch weiter ausübt.

I.

Das geschichtlich-soziologische Kraftfeld der katholischen Soziallehre von heute

1. Das metaphysische Unbehagen

In einer Umfrage, die vom „Rheinischen Merkur“ 1974 über die Katholische Soziallehre gemacht wurde, findet sich u. a. folgende Antwort: „Versteht man unter Soziallehre der Kirche allgemeine Prin-

zipien, die in der Schrift, im Naturrecht und in der Überlieferung der Kirche gründen und auf die wechselnden sozialen Situationen angewendet werden, dann, das ist unsere Meinung, gilt sie nicht mehr: wegen des essentialistischen, deduktiven und ungeschichtlichen Charakters ihrer Methode; wegen ihrer Unvereinbarkeit mit dem naturwissenschaftlich-technischen Denken von heute . . .“². Es ist interessant darauf hinzuweisen, daß diese Stimme aus Lateinamerika kommt, also aus einem Kontinent, in dem die Kirche in besonderer Weise zur gesellschaftlichen Verantwortung aufgerufen ist.

Es wäre eine unzulässige Vereinfachung, die eben zitierte Feststellung schlechthin abzulehnen oder sie wegen der ungeschichtlichen Verkürzung der Tatsachen in die Zange zu nehmen. Wahrscheinlich wirken beim Verfasser verschiedene Faktoren und Mißverständnisse zusammen: die im Raum des Katholizismus tatsächlich erfolgte Überforderung von „Wesensaussagen“ über Fragen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens; die mangelnde Unterscheidung zwischen den allgemeingültigen Grundwerten und ihren geschichtlich bedingten Verwirklichungen; die Schwerfälligkeit und Lebensferne gewisser kirchlich inspirierter Aktionen in sozialen Notstandsgebieten usw. Das alles muß mitbedacht werden, um die oben gemachte Aussage zu verstehen. Aber das ändert nichts daran, daß sich in ihr eine Problematik artikuliert, die keineswegs auf Lateinamerika beschränkt ist, sondern ein universales Unbehagen darstellt, auch wenn es sich verschiedener Formulierungen bedient. Es ist in der knappen Zeit, die zur Verfügung steht, nicht möglich, diesen Differenzierungen im einzelnen nachzugehen. Auf eine Kurzformel gebracht, läßt sich dieses Unbehagen vielleicht so formulieren: Die Katholische Soziallehre entstammt in ihren grundlegenden Aussagen dem naturrechtlichen Denken. Dieses Denken aber geht – wenigstens grundsätzlich – von der Annahme aus, daß es möglich sei, Allgemeingültiges und damit überzeitlich Geltendes zu erkennen und normativ auszusagen. Diese Annahme aber ist nicht mehr aufrechtzuerhalten, da sie nicht zur tatsächlichen Wahrheit, sondern nur zu einer Ideologie führt.

Diese aber ist gerade für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens unbrauchbar und gefährlich. Gefährlich vor allem deshalb, weil sie interessenbezogen ist. Man muß sich daher von essentialistischen Denkformen trennen und sich auf funktionale Interpretationsmuster oder wissenschaftlich-rationale Modelle beschränken. Die ersteren erhalten ihren Verpflichtungscharakter durch die demokratische Beauftragung, letztere sind in sich verifizierbar und daher wahr. Es muß hier allerdings

sofort hinzugefügt werden, daß diese „Kurzformel“ keineswegs die einzig mögliche und einzig gebrauchte ist³.

Man ist versucht, hier stehenzubleiben und in das geradezu unübersehbare Feld der Fragen und Gegenfragen einzusteigen, die sich aufdrängen. Ich würde es sehr begrüßen, wenn dies in den kommenden Aussprachen möglich würde. Eines möchte ich dazu noch sagen: Hüten wir uns, diesen Faktor im Koordinatensystem des Standortes der Katholischen Soziallehre von heute zu unterschätzen. Er gilt ja keineswegs bloß für den Bereich der Katholischen Soziallehre, sondern weit darüber hinaus. Die Auseinandersetzung läßt sich darum nicht umgehen und sie wird alles eher als einfach sein. Man wird bei dieser Auseinandersetzung auch zu unterscheiden haben zwischen dem, was der eigentliche Inhalt und die Absicht der kirchlichen Sozialdokumente ist, und dem, was bestimmte Autoren und Interessengruppen daraus machen wollten.

2. Konkurrierende Modelle

Mit der Feststellung des metaphysischen Unbehagens ist die gegenwärtige Situation der Katholischen Soziallehre noch keineswegs hinreichend erfaßt. Wenn die eingangs zitierte Stimme aus Lateinamerika auch die Katholische Soziallehre, so wie sie vom Autor verstanden wird, als tot erklärt, so will sie keineswegs sagen, daß damit auch die soziale Verantwortung der Kirche zu Ende ist. Es wird geradezu das Gegenteil behauptet und in der erwähnten Stellungnahme wird eine ganze Reihe durchaus brauchbarer Bereiche angegeben, in denen sich die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche vordringlich auszuweisen hat. Ganz ähnlich lauten die Forderungen von nicht unbedeutenden Gruppen innerhalb des heutigen Katholizismus. Die entscheidende Frage, um die es dabei immer wieder geht, ist diese: Welcher Inhalt wird dem gesellschaftlichen Engagement gegeben und worin besteht der besondere Beitrag einer vom Glauben kommenden Initiative im gesellschaftlichen Raum?

Auch hier muß gesagt werden, daß es in dieser skizzenhaften Darstellung unmöglich ist, der tatsächlichen Vielfalt gerecht zu werden. Es genügt allein darauf hinzuweisen, daß nicht unbedeutende Theoretiker und Praktiker betonen, die primäre Aufgabe der Kirche im Raum des gesellschaftlichen Lebens sei es nicht, eine Soziallehre aufzustellen, sondern diese Aufgabe bestehe ausschließlich in einer Gesellschaftskri-

tik. Andere wieder legen den Hauptakzent auf das prophetische Handeln. Das will besagen: es geht primär um die Sensibilisierung der Gewissen für das, was fällig und was auf die Zukunft ausgerichtet ist. Gemeinsam dürfte diesen verschiedenen Richtungen dieses sein, daß sie jedem Versuch der Kirche, inhaltlich-positiv ein Gefüge von verbindlichen Sätzen zur Ordnung des gesellschaftlichen Lebens aufzustellen, skeptisch gegenüberstehen. Es ist geradezu auffallend, wie wenig von Vertretern dieser verschiedenen Richtungen in der Darstellung ihres gesellschafts-politischen Wollens auf päpstliche Sozialzyklen oder klassische Texte katholischer Sozialwissenschaftler zurückgegriffen wird. Das allein zeigt, wie schwer es für sie ist, den philosophisch-theologischen Ansatzpunkt und die doktrinäre Grundtendenz zu übernehmen.

Vielleicht ist es gerade in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, kurz auf ein solches konkurrierendes Modell gegenüber der klassischen Soziallehre der Kirche einzugehen, das innerhalb dessen, was mit dem Sammelbegriff „Theologie der Befreiung“ bezeichnet wird, entwickelt wurde: Da es einer „Katholischen Soziallehre“ aus den oben bereits angeführten Gründen nicht möglich ist, wissenschaftlich-rationale Gesellschaftsanalysen und Handlungsprogramme der gesellschaftlichen Veränderung zu erstellen, müssen diese von anderswoher übernommen werden. Hier aber bietet sich das marxistisch-wissenschaftliche Modell von selber an. Dabei aber bleibt der weltanschaulich-atheistische Aspekt und seine politische Verwirklichung in konkreten Staaten bewußt ausgeklammert. Es kommt wesentlich darauf an, daß dem aus christlichem Gewissen aufgerufenen sozialen Engagement für die gesellschaftliche Veränderung ein Instrumentarium zur Verfügung gestellt wird, das mit der Botschaft des Evangeliums nicht in Widerspruch steht und gesellschaftsverändernden Erfolg verspricht. Diese Kombination erscheint um so sinnvoller und geradezu verpflichtend, wenn sich aus einer entfalteten Interpretation der Heiligen Schrift die primär gesellschaftlich befreiende Funktion des Evangeliums nachweisen läßt. Dieser Nachweis wird in allem Ernst versucht. Damit erhalten die von der marxistischen Gesellschaftsanalyse übernommenen wissenschaftlich-rationale Modelle und Profanbegriffe wie etwa Klassenkampf, Revolution, Befreiung usw. eine religiöse Motivierung und sittliche Verpflichtung⁴.

Das hier skizzierte Modell soll als Beispiel dafür stehen, daß bestimmte sozial engagierte Gruppen im heutigen Katholizismus ihre inhaltliche und motivierende Orientierung nicht mehr von einer Katholischen Soziallehre beziehen⁵. Damit ist ein Tatbestand ausgesprochen, der für die

Klärung der eingehend erwähnten Fragestellung seine Bedeutung hat. Nicht geklärt ist damit freilich die zweifellos sehr wichtige Frage, warum es zu diesen Positionen gekommen ist und was sich daraus für die Katholische Soziallehre selber ergibt. Auch diese Frage wartet auf eine weitere Klärung in der Diskussion.

3. Rückgang der Katholischen Sozialbewegung

Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Entfaltung der Katholischen Soziallehre Hand in Hand ging mit der Entfaltung der Katholischen Sozialbewegung. Dabei bestand eine intensive Wechselwirkung: Die Katholische Soziallehre wirkte inspirierend auf die Gründung und Aktivität katholischer Sozialverbände und diese wiederum zwangen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Praxis die Katholische Soziallehre immer wieder zur Differenzierung ihrer Aussagen und zur Konfrontation mit neuen gesellschaftlichen Problemen. Die Katholische Sozialbewegung war vor allem davon überzeugt, daß es gerade im Bereich des Gesellschaftlichen nicht genüge, große Leitbilder zu haben und von ihrer Qualität überzeugt zu sein. Die Verwirklichung der christlich-sozialen Idee in einer pluralistischen Gesellschaft verlange das Element des Durchsetzungsvermögens und damit der Organisation. Es wäre interessant, dieser Frage im einzelnen näher nachzugehen⁶.

Der Rückgang der Katholischen Sozialbewegung in den letzten Jahrzehnten hat viele Ursachen. Eine davon ist zweifellos die gesamtgesellschaftliche Verbandsmüdigkeit. Die großen politischen, sozialen und kulturellen Organisationen und Institutionen leiden an Mitgliederschwund und einem Mangel an Verbandssolidarität. Diese Erscheinung ist vor allem dort festzustellen, wo eine solche Organisation keinen Zwangscharakter hat, sondern auf die freiwillige Mitarbeit der Mitglieder angewiesen ist. An Stelle dieser Großverbände oder auch daneben entstanden eine Reihe von informellen Zusammenschlüssen und Basisgruppen, die das Sozialbedürfnis besser befriedigen und der persönlichen Initiative eine größere Chance bieten. Dazu kommt zweifellos, daß eine Reihe von Zielen, die sich gerade Gliederungen der Katholischen Sozialbewegung gesetzt hatten, in der Zwischenzeit erfüllt wurden. Man denke hier etwa an die Frage des Arbeiterschutzes, der Sozialversicherung, der Altersversorgung. In einer Reihe von Ländern mit einer starken Tradition an Katholischer Sozialbewegung ist die soziale Not und

das gesellschaftliche Unrecht nicht mehr so in die Augen springend, daß sie spontan zu Aktionsgemeinschaften führen würde. Die heute noch zweifellos bestehende soziale Problematik ist komplexerer Natur und entzieht sich gerade wegen ihrer weltweiten Dimension dem unmittelbaren Erlebnishorizont. Ob das zu Recht besteht und einfach hingenommen werden muß, ist freilich eine ganz andere Frage.

Ein weiterer Grund für den Rückgang der Katholischen Sozialbewegung liegt in der wachsenden Hinwendung des Katholizismus zu innerkirchlichen Fragestellungen. Wie berechtigt diese Entwicklung auf der einen Seite auch sein mag, so muß doch auf der anderen Seite festgestellt werden, daß durch diese Introversion bedeutende Kräfte theoretischer wie pastoreller Art umgelenkt wurden. Schließlich darf noch auf folgende Tatsache hingewiesen werden, die mit der eben erwähnten eng zusammenhängt: Im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil erhielt die Mitverantwortung und Mitbestimmung der Laien im Leben der Kirche eine neue Bedeutung. Die konkrete Verwirklichung vollzog sich vor allem in einem gestuften System von Räten, das stark territorialen Charakter trägt. Wie positiv sich diese Entwicklung auch im Leben der Kirche darstellen mag, so darf dabei doch nicht übersehen werden, daß ein ähnliches Nachziehverfahren für den Bereich des Kategorialen und damit unmittelbar Gesellschaftsbezogenen nicht oder viel zu wenig stattgefunden hat. Damit soll nicht behauptet sein, daß dieses Nachziehverfahren überall möglich und notwendig gewesen wäre. Am wenigsten ist dabei an eine Rückkehr zum Vereinskatholizismus gedacht.

Man hat gelegentlich von der Gefahr einer „ideologischen Infizierung“ des sozialen Katholizismus gesprochen. Das will besagen, daß soziale Ideen und soziale Programme, die gelegentlich von katholischen Verbänden vertreten wurden, irrtümlich oder einseitig von der Katholischen Soziallehre her unterbaut wurden und damit diese selber in den Ideologieverdacht gebracht haben. Es wäre interessant, dieser Frage an konkreten Beispielen nachzugehen. Vielleicht würde dadurch manches Unbehagen gegenüber der Katholischen Soziallehre abgebaut werden. Trotzdem soll festgehalten werden, daß durch den Rückgang der Katholischen Sozialbewegung der Katholischen Soziallehre der so notwendige Gesprächs- und Aktionspartner genommen wurde. In diesem Zusammenhang muß zumindest noch auf eine andere Fragestellung hingewiesen werden, die für die Standortfrage der Katholischen Soziallehre nicht ohne Bedeutung ist: Ihre Nähe zu politischen Parteien und die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Entflechtung zwischen der Kirche und den politischen Organisationen.

II.

Die innere Dynamik der katholischen Soziallehre

In der vorausgehenden Darstellung wurden einige Faktoren aufgezeigt, die für das Standortverständnis der Katholischen Soziallehre von heute von Bedeutung sind. Es handelt sich dabei um eine Art von äußerem Datenkranz, der den vielfachen Wandel mitbestimmt hat und noch weiter mitbestimmt. Dieser Wandel geschah aber in entscheidender Weise auch von innen her, also aus der inneren Dynamik dieser Soziallehre selber. Es versteht sich von selber, daß zwischen beiden Aspekten eine enge Beziehung bestand und daß sie daher immer zusammengesehen werden müssen. Auch hier muß aus der Fülle der möglichen Themstellungen eine Auswahl getroffen werden.

1. Verständniswandel

Wer die in den päpstlich-konziliaren Dokumenten enthaltenen lehrhaften Aussagen über Fragen der Gesellschaftsordnung überschaut, kann ohne große Schwierigkeiten feststellen, wie sehr sie von der jeweiligen innerkirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Situation beeinflußt und damit einem vielfachen Wandel ausgesetzt sind. So ist das Kirchenverständnis, aus dem heraus Leo XIII. „*Rerum Novarum*“ schrieb, in entscheidenden Punkten verschieden von dem des 2. Vatikanischen Konzils und der sozialen Rundschreiben Pauls VI. Man denke hier z. B. nur an die Beziehung zwischen Hierarchie und gläubigem Volk, an die Stellung der Kirche zu den anderen christlichen Gemeinschaften, an das Verhältnis von Kirche und Staat, an das Verständnis der Demokratie, usw. Die neueren Sozialdokumente anerkennen aus diesem gewandelten Selbstverständnis heraus viel stärker die Autonomie der Laien aufgrund des christlich gebildeten Gewissens in Fragen des gesellschaftlichen Lebens bis hin zur Feststellung, daß es in den Fragen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens durchaus möglich ist, daß unter Katholiken verschiedene Auffassungen bestehen können. Das gewandelte Selbstverständnis der Kirche gegenüber anderen christlichen Gemeinschaften führt u. a. dazu, daß die neueren Sozialdokumente keineswegs mehr den ausschließlichen oder primären Zusammenschluß

von katholischen Arbeitern wünschen, sondern die Zusammenarbeit mit Andersgläubigen und mit allen Menschen, „die guten Willens sind“, im gesellschaftlichen Bereich empfehlen und fördern. In der Beziehung zwischen Kirche und Staat zeigt sich ebenfalls ein deutlicher Verständniswandel. Die neueren kirchlichen Sozialdokumente gehen keineswegs von der Annahme eines katholischen Glaubensstaates aus, der daher der Kirche gegenüber besondere Verpflichtungen habe. Sie akzeptieren die Tatsache des richtig verstandenen profanen Staates und in ihm die Eigenständigkeit der verschiedenen kulturellen Sachbereiche⁷.

- Mit diesem innerkirchlichen Verständniswandel und seinen Konsequenzen geht Hand in Hand ein vielfacher Gesellschaftswandel und seine schrittweise Rezeption in das kirchliche soziale Denken und Handeln. Daß diese Rezeption auf manchen Gebieten zögernd und verspätet geschehen ist, wurde längst zugegeben. Niemand aber wird behaupten können, daß dagegen eine grundsätzliche Sperre bestand. „Rerum Novarum“ entstand zu einer Zeit, in der die technische Revolution bereits eine Tatsache war. Trotzdem aber behaupteten sich noch starke Kräfte des Handwerks und der bäuerlichen Betriebe. Eine Reihe von Aussagen sind von dorthen zu verstehen und damit auch als zeitbedingt anzusehen. „Quadragesimo Anno“ steht bereits vor einer entfalteten Industriegesellschaft, die mehr und mehr der Gesamtgesellschaft ihr Gepräge gibt, insbesondere durch die drohende Kollision der Klassen. Johannes XXIII., das 2. Vatikanische Konzil und Paul VI. stehen vor der ganzen Problematik einer beginnenden weltweiten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Integration. Diese Integration aber geschieht nicht zwischen gleichwertigen Partnern, sondern unter einem ungeheuren Gefälle, und sie geschieht ebenfalls nicht unter einer gemeinsamen politischen Konzeption, sondern unter dem Druck rivalisierender Machtblöcke. Damit entsteht im Raum des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens sowohl im staatlichen wie im überstaatlichen Bereich eine ungeheure Verdichtung, Komplexität und Mobilität. Es versteht sich von selber, daß sich diese gesellschaftliche Dynamik auch auf den Aussageinhalt und die Aussageform der Katholischen Soziallehre auswirken muß. Im folgenden Abschnitt soll dies an einigen konkreten Beispielen gezeigt werden.

2. Wandlungsformen

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, der zweifellos interessanten Frage näher nachzugehen, inwieweit und auf welchen Gebieten sich die innere Dynamik der Katholischen Soziallehre organisch oder dialektisch entfaltet hat. Inwieweit es sich also um Akzentverschiebungen, um Korrekturen und um völlige Neuansätze handelt. Die Annahme legt sich von vorneherein nahe, daß es hier Überschneidungen gibt und daß in vielen Fällen der subjektive Standort des Beobachters wesentlich in das Endurteil eingeht. Die folgenden Ausführungen wollen diese Frage nicht entscheiden, sondern anhand einiger Beispiele die tatsächliche Dynamik bestätigen⁸.

Auf eine gesamtgesellschaftliche Grundtendenz wird wiederholt hingewiesen: Man sagt, der Beginn der Katholischen Soziallehre stehe trotz aller Teilkritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung doch stark unter dem Interesse der Erhaltung des gesamtgesellschaftlichen Status quo, zum Teil sogar unter der Absicht, vergangene oder vergehende Sozialstrukturen zu erhalten und zu erneuern. So z. B. die ständische Ordnung, das Handwerk, die politischen Machtverhältnisse. Im Verlauf des wachsenden Selbstverständnisses aber und in der zunehmenden Assimilation sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse gewinnen die gesellschaftsverändernden Impulse an Bedeutung. Man denke hier etwa an die Forderung der Überwindung der Klassengesellschaft in „Quadragesimo Anno“. Besonders deutlich wird dieser Wandel von der Zeit an, wo die Probleme der Entwicklungsländer einen großen Raum in den sozialen Botschaften der Kirche einnehmen. Man denke hier etwa an „Populorum Progressio“. Die wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Situation dieser Länder wird keineswegs als Schicksal angesehen, dem man sich zu beugen hat, sondern als dringende Aufgabe, die es zu lösen gilt. Die dort gestellten Forderungen haben bei nicht wenigen Unbehagen und Ablehnung ausgelöst. Das insbesondere auch deshalb, weil Paul VI. gerade in diesem Rundschreiben weit über das bisherige passive Widerstandsrecht hinausging und in gewissen äußersten Umständen das Recht zum aktiven gewaltsamen Widerstand anerkannte.

Obwohl in der Frage des Eigentums die Meinungen begrifflicherweise stark auseinandergehen, dürfte es bei einer objektiven Betrachtung der vorliegenden Dokumente nicht schwerfallen, den tatsächlichen Wandel festzustellen. Obwohl bereits „Rerum Novarum“ die Sozialgebundenheit des Eigentums durchaus kannte, wird sie aber in „Quadra-

gesimo Anno“ weiter entwickelt und konkretisiert. Die darauffolgenden Rundschreiben und die Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ ziehen hier noch deutlichere Grenzen, so daß gelegentlich von einer „Aushöhlung“ des Eigentums gesprochen wurde. „Mater et Magistra“ bringt insofern einen neuen Aspekt, als es dem Eigentum als Sachwert den Anspruch auf Leistungen (z. B. Sozialversicherung) zuordnet und damit das Blickfeld weitet. Man würde sich allerdings schwertun, aus dem erfolgten Wandel von einer Preisgabe des Eigentums und seiner gesellschaftlichen Ordnungsfunktion in der neueren kirchlichen Soziallehre zu sprechen.

Ein deutlicher Wandel läßt sich auch in der Stellungnahme zur menschlichen Arbeit und ihrer Einstufung nachweisen. Mit Recht wird bereits die erste große Sozialzyklika „Rerum Novarum“ als Arbeiterzyklika bezeichnet, und die dort zugunsten der menschlichen Arbeit erhobenen Forderungen sollen ihr volles Gewicht behalten. Trotzdem ist nicht nur in der Form der Aussage, sondern auch in der gesamtgesellschaftlichen Wertung der Arbeit ein deutlicher Unterschied zu „Gaudium et Spes“, wo dem Eigentum als instrumentalem Faktor die Arbeit als personaler Faktor gegenübergestellt bzw. vorangestellt wird. Dieser Wandel zeigt sich auch in der Einstellung zur organisierten Interessensvertretung der Arbeit. Grundsätzlich ist dieses Recht bereits in „Rerum Novarum“ voll anerkannt. Aber die positiv gesellschaftsordnende Funktion wird erst später ausgesprochen und bejaht. Das ist durchaus verständlich, da es sich hier im gesellschaftlichen Raum um mühsame und langfristige Prozesse handelt. In diesem Zusammenhang darf auch die Frage der wirtschaftlichen Mitbestimmung nicht übergangen werden. Obwohl bereits in den früheren Sozialdokumenten immer wieder betont wurde, daß die menschliche Arbeit im Wirtschaftsprozess nie als Ware, sondern als Subjekt zu behandeln sei, so wurde über die Verwirklichung dieser Forderung wenig Konkretes ausgesagt. Es ist bekannt, daß Pius XII. der wirtschaftlichen Mitbestimmung eher skeptisch gegenüberstand. Vielleicht müßte man hier allerdings näher untersuchen, ob diese Ablehnung der Mitbestimmung durch Pius XII. aus grundsätzlichen Überlegungen erfolgte oder ob sie sich auf die konkrete Ableitung dieses Rechtes bezog. Johannes XXIII. („Mater et Magistra“) und Paul VI. („Octogesima Adveniens“) und die Pastorkonstitution „Gaudium et Spes“ stehen der wirtschaftlichen Mitbestimmung positiv gegenüber, ohne allerdings konkrete Vorschläge zur Durchführung zu unterbreiten.

Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß sich innerhalb der Katholischen Soziallehre ein deutlicher Wandel in der Stellung zum Sozialismus nachweisen lasse. Diese Tatsache fällt einem unmittelbar in die Augen, wenn man etwa das Rundschreiben Leos XIII. „*Quod apostolici muneris*“ mit den diesbezüglichen Aussagen Johannes' XXIII. und Pauls VI. vergleicht. Allerdings drängt sich dabei von selber sofort die Frage auf: Ist mit diesem Sozialismus, so wie ihn etwa das Schreiben „*Octogesima Adveniens*“ sieht, der gleiche gemeint wie ihn Leo XIII. vor Augen hatte, oder hat sich dieser Sozialismus in der Zwischenzeit in so verschiedene weltanschauliche Ausgangspositionen und gesellschaftspolitische Zielsetzungen aufgespalten, daß es äußerst schwer ist, von dem „Sozialismus“ zu sprechen? Gerade diese Feststellung legt am Ende dieser Ausführungen noch einmal einen Gedanken nahe, der bereits ausgesprochen wurde: Der Wandel in der Katholischen Soziallehre vollzieht sich nicht im luftleeren Raum und auch nicht einseitig aus dem gewandelten theologischen Selbstverständnis der Kirche. Er wird ganz entscheidend vom gesellschaftlichen Wandel und den damit gegebenen neuen Fragestellungen mitbestimmt.

3. Methodenwandel

Die Ausführungen über die innere Dynamik der Katholischen Soziallehre dürfen nicht ohne ein Wort über den Methodenwandel abgeschlossen werden. Auch hier gibt es beachtliche Meinungsverschiedenheiten und der persönliche Standort dürfte gerade hier seine besondere Bedeutung haben. Vielleicht ist es notwendig, bereits am Beginn eine unbrauchbare, weil nicht belegbare Vereinfachung auszuschließen. Gelegentlich wird behauptet, die Katholische Soziallehre wäre früher tatsächlich „Lehre“ gewesen, insbesondere im Sinn der Verkündigung von letztlich dem Naturrecht entnommenen verbindlichen Normen für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens. Heute aber hätte die Kirche selber diese Art von Soziallehre preisgegeben und beschränke sich grundsätzlich auf pastorelle Anweisungen und personale Ermahnungen. Man beruft sich dabei u. a. auf die Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“, in der das Wort Naturrecht überhaupt nicht mehr aufscheine. Wer die wichtigsten Dokumente der Katholischen Soziallehre unbefangen liest, darunter auch „*Gaudium et Spes*“, kann sich sehr leicht davon überzeugen, daß die fundamentale Argumentationsweise der Kirche die gleiche geblieben ist, auch wenn gelegentlich andere Begriffe

aufscheinen. Das wird auch durch die Tatsache bekräftigt, daß die neuesten Sozialdokumente sich gerade in den zentralsten Fragen immer wieder auf frühere Lehräußerungen berufen und sie bestätigen. In diesem Sinn wird man keinen dialektischen Sprung in der Methode feststellen können⁹.

Damit ist allerdings nicht gesagt, daß trotzdem nicht auch hier ein Wandel stattgefunden hat. Man führt dafür immer wieder den Unterschied zwischen „Quadragesimo Anno“ und „Mater et Magistra“ an. Während „Quadragesimo Anno“ stärker auf die Herausarbeitung der allgemeinen Grundsätze des gesellschaftlichen Lebens bedacht ist und in Zusammenhang damit auch auf eine gewisse Systematik, zeigt sich „Mater et Magistra“ in diesem Sinn weniger grundsätzlich und systematisch, dafür aber lebensnäher und pastoraler. Wer die Entstehungsgeschichte dieser Enzyklika näher kennt, weiß, daß hier tatsächlich eine Entscheidung zugunsten der mehr pastoralen Methode gefallen ist. Man könnte mit gewissem Vorbehalt vielleicht auch so sagen: Das kirchliche Lehramt wird zunehmend vorsichtiger, über das so komplexe und dynamische wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben Globalaussagen zu machen. Es fühlt sich hier schlechthin überfordert und nicht zuständig. Es darf hier noch einmal wiederholt werden, daß es nie Aufgabe und Absicht dieses Lehramtes sein konnte, das zu tun, auch wenn dies gelegentlich so verstanden oder so gewünscht wurde.

Auf einen weiteren Wandel in der Methode darf ebenfalls noch hingewiesen werden: Das zunehmende Bemühen, die Erkenntnisse der positiven Wissenschaften, insbesondere der Sozialwissenschaften, aufzunehmen und einzubauen. Man denke hier etwa an „Populorum Progressio“, wo die Situationsschilderung der Dritten Welt auf ein reiches Tatsachenmaterial aufbaut. Diese Hinwendung zum Konkreten macht die ethischen Imperative plastischer. Allerdings schließt das die Gefahr mit ein, daß sie zeitbedingter und weniger weitreichend sind, da sie nicht mehr so stark vom Gewicht der grundsätzlichen Zusammenhänge getragen sind. Wo es sich dann im Bemühen um die konkrete Wirklichkeit nicht nur um sittliche Imperative, sondern auch um die technische Durchführung handelt, versteht es sich von selber, daß Aussagen dieser Art nur das Gewicht der inneren Sachrichtigkeit und Tauglichkeit haben. Man denke hier etwa an Vorschläge Johannes' XXIII. über die Lösung der brennenden Agrarprobleme oder die Hebung der Rohstoffpreise zugunsten der Dritten Welt. Die Unterscheidung zwischen dem sittlich Gebotenen und dem sachlich Rich-

tigen gehört zu den Selbstverständlichkeiten im Verständnis und in der Beurteilung der Katholischen Soziallehre.

Vielleicht darf abschließend noch ein Gedanke aufgegriffen werden, der sich in neueren Veröffentlichungen wiederholt findet und der – innerhalb bestimmter Grenzen – für unsere Fragestellung durchaus brauchbar ist. Man spricht von einer dreifachen Aufgabe, die die Kirche in ihrer gesellschaftlichen Verantwortung habe. Die erste könnte man als die gesellschaftskritische bezeichnen. Hier geht es um das Recht und die Pflicht der Kirche, gesellschaftliche Mißstände aufzuzeigen und die Gewissen dafür zu sensibilisieren. Wer die ersten großen Sozialenzykliken wie „*Rerum Novarum*“ und „*Quadragesimo Anno*“ kennt, weiß, daß in ihnen ein gutes und hartes Stück Gesellschaftskritik steckt. Diese Gesellschaftskritik durchzieht auch die neueren kirchlichen Sozialdokumente. Man lese unter dieser Rücksicht nur „*Populorum Progressio*“. Man würde sich aber sehr schwer tun, aufgrund der vorliegenden Sozialdokumente die Behauptung aufrechtzuerhalten, die Kirche hätte in ihrer neueren Soziallehre ausschließlich die Aufgabe der Gesellschaftskritik übernommen.

Neben dieser Aufgabe der Gesellschaftskritik enthält die kirchliche Soziallehre ein gutes Stück positiver Prinzipien und Imperative für die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens. Man denke hier etwa an den zentralen Satz der gesamten Katholischen Soziallehre, daß der Mensch als Ebenbild Gottes Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens sein muß; oder auch an das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip. In neuester Zeit verdichten sich diese inhaltlichen Aussagen immer stärker in die Richtung der weltweiten Gerechtigkeit und des weltweiten Friedens. Es muß dabei festgehalten werden, daß es der Kirche dabei nicht um ethische Utopien geht, sondern um sittliche Forderungen, die einer ganz bestimmten Vorstellung von Mensch und Gesellschaft entspringen. Auf eine dritte Art von gesellschaftsbezogenen Aussagen sei noch hingewiesen. Man könnte sie als die prophetischen bezeichnen. Hier geht es der Kirche nicht zuerst darum, ein gesellschaftliches Problemfeld sauberlich abzustecken und ethisch einzuordnen. Es wird vielmehr ein Totalanliegen ausgesprochen und die Aufmerksamkeit auf etwas hingelenkt, das fällig ist. Man denke hier etwa an „*Pacem in terris*“ und das dort so eindringlich ausgesprochene Anliegen des Friedens. In die gleiche Richtung geht auch der wiederholte Appell an Menschen, die trotz aller Schwierigkeiten und Aussichtslosigkeiten sozial initiativ werden sollen. Vielleicht gehört das

prophetische Wort zu den ursprünglichsten und eigenständigsten der Kirche in der Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Verantwortung.

Es ist durchaus möglich, daß sich aufgrund der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung und aufgrund der Entfaltung des inneren Selbstverständnisses der Kirche bedeutsame Akzentverschiebungen in den erwähnten drei Aufgabenbereichen ergeben. Daß z. B. die gesellschaftskritische Funktion im Sinn der bewußten Sensibilisierung des gesellschaftlichen Gewissens einen Vorrang erhält vor den lehrhaften Aussagen. Das gleiche kann sich ein anderes Mal für die prophetische Funktion ergeben. Das alles ist möglich und vielleicht sogar notwendig. Entscheidend aber ist, daß keiner dieser Aspekte verabsolutiert und totalisiert werden kann. Denn die Kirche hat es auch im gesellschaftlichen Bereich mit den fundamentalen Grundlagen ihrer Existenz zu tun: mit der Sünde, mit der Heilsbotschaft und dem Sendungsauftrag.

Anmerkungen

- 1 In den letzten 15 Jahren erschien eine Reihe von Beiträgen zum Thema der Krise der Katholischen Soziallehre, so z. B. Oswald von Nell-Breuning, *Krise der Katholischen Soziallehre?* in: *Stimmen der Zeit*, Febr. 1972; *Neue Ansätze der Katholischen Soziallehre*, hg. vom Kathol.-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Bachem, 1970; *Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und Katholische Soziallehre*, hrsg. vom Kathol.-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Bachem, 1968.
- 2 *Rheinischer Merkur*, 7. Juni 1974.
- 3 Vgl. dazu: Josef Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der Katholischen Soziallehre*, in: K. v. Bismarck u. W. Dirks, Hrsg., *Christlicher Glaube und Ideologie*, Berlin-Mainz 1964.
- 4 Vgl. dazu: Johannes Messner, *Marx'sche Gesellschaftsanalyse in kirchlicher Soziallehre*, in: *Gesellschaftspolitische Kommentare*, 21. Jg. Nr. 12 (15. Juni 1974).
- 5 Eine gute Übersicht zu diesem Thema bietet die Arbeit von Alfonso López Trujillo, *Análisis Marxista y Liberación Cristiana*, IDES, Bogotá 1973. Eine umfassende Literaturübersicht zu dieser Frage erschien 1973 bei CEDIAI, Bogotá (*Desarrollo y Revolución, Iglesia y Liberación*).
- 6 *Tod der katholisch-sozialen Bewegung?* Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln 1971. Vgl. dazu: Josef Oelinger, *Krise und Chancen der katholischen Verbände auf dem Hintergrund kirchlicher Reformen*, in: *Klerusblatt*, 53. Jg. Nr. 6 (München, 15. Juni 1973).
- 7 Theodor Mulder, *Neue Ansätze der Katholischen Soziallehre*, hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, 1970.
- 8 Oswald von Nell-Breuning, *Wandlungen der Katholischen Soziallehre*, in: *Die Kirche im Wandel der Zeit*, Festschrift für Josef Kardinal Höffner, Bachem, 1971.
- 9 Vgl. dazu: Johannes Messner, *Du und der andere*, *Kommentare zur Pastoralkonstitution*, Bachem, 1969.

Wilhelm Weber

DIE MODERNE FREIHEITSGESCHICHTE
ALS GESCHICHTE DER DIFFERENZIERUNG
DER EUROPÄISCHEN GESELLSCHAFT

Einleitung

Nachdem im ersten Referat vorwiegend die geistig-ideologische „Innenseite“ im Entwicklungsprozeß der modernen Freiheitsgeschichte unter der Interpretationsfigur „Säkularisierung“ dargestellt worden ist, geht es in diesem Beitrag hauptsächlich und sozusagen um die „Außenseite“, d. h. um Fragen des strukturellen Wandels im Aufbau der Gesellschaft, konkret um den Prozeß der Differenzierung der europäischen Gesellschaft vom geschlossenen Orbis Christianus des Mittelalters zur modernen – ja, was denn nun eigentlich: „Vertragsgesellschaft“, „arbeitsteilige Industriegesellschaft“, „rollendifferenzierte Gesellschaft“, „segmentierte Gesellschaft“, „anomische Gesellschaft“, „pluralistische Gesellschaft“, „demokratische Gesellschaft“, „Klassengesellschaft“, „Schichtengesellschaft“ usw.?

Schon diese mehr zufällige Aufzählung von zum Teil total verschiedenen kategorialen Bezeichnungen zur analytisch-wissenschaftlichen Bewältigung unserer Gesellschaft ist ein schlagender Beweis dafür, daß diese unsere Gesellschaft nicht mehr „auf den Begriff zu bringen“ ist. Die Komplexität des Gegenstandes und die Heterogenität seiner Bauelemente sperren sich gegen jegliche simplifizierende Kategorisierung. Daher steht von vornherein zu vermuten, daß allzu glatte und griffige Vokabeln wie „Klassengesellschaft“ oder „kapitalistische Gesellschaft“ eher jenen von *Alexis de Tocqueville* so genannten *fausses idées claires* zuzurechnen sind, die deswegen, weil sie scheinbar so klar und einleuchtend sind, besonders gern aufgegriffen werden und schwere Rauschzustände in der gesellschaftlichen Diskussion auszulösen geeignet sind.

1. Die „altabendländische Gesellschaft“ des *Orbis Christianus*¹ (Vgl. Annex I am Ende dieses Beitrages, S. 59)

1.1. Die sogenannte altabendländische oder „alteuropäische“ (N. Luhmann) Gesellschaft stellt sich in ihrem strukturellen Aufbau als ein „heiliger Kosmos“ dar, der von einer „heiligen Herrschaft“ (= Hierokratie/Hierarchie) von oben nach unten durchwaltet wird. Der einzelne wird nicht als Individuum aufgefaßt, sondern als integrierendes und integriertes Moment eines gesellschaftlich homogenen Ganzen, das sich in konzentrischen Kreisen (über Familie, Großfamilie, Feudalverband, „Stand“) bis hin zur Kirche und zur weltlichen Obrigkeit (Papst und Kaiser) aufbaut. Dem Inhaber der geistlichen Gewalt, dem Papst, steht die Suprematie gegenüber dem Inhaber der weltlichen Gewalt, dem Kaiser, zu („Zwei-Schwerter-Theorie“: der Papst führt das geistliche Schwert, der Kaiser das weltliche, aber in Unterordnung unter den Papst).

1.2. Da das geistige und moralische Interpretationsmonopol der Kirche trotz gelegentlicher heftiger Zusammenstöße zwischen Papsttum und Kaisertum nicht grundsätzlich angezweifelt wurde, besaß diese Gesellschaft ein hohes Maß an innerer Kohäsion und geistiger Identität. Geistige und moralische Identitätskrisen spielten eine untergeordnete Rolle; wo sie auftraten, wurden sie als Häresien identifiziert und ins gesellschaftliche Abseits verwiesen, notfalls mit Gewalt.

1.3. Die Idee vom *Orbis Christianus* mit Papst und Kaiser an der Spitze deckte im Hohen Mittelalter weitgehend die bekannte geographische und gesellschaftliche Wirklichkeit ab. Die „Ungläubigen“ am geographischen Rande oder im gesellschaftlichen Getto der Christenheit – im wesentlichen die Mohammedaner und die Juden – waren demgegenüber eine *quantité négligeable*, die das Gesamtbild nur unwesentlich beeinträchtigte.

1.4. Die „Ideologie“ des *Orbis Christianus*:

Vertikalismus: Alle Gewalt geht von Gott auf den Papst und den Kaiser und von dort auf dem Wege der Delegation nach unten. Der letzte in der Reihe, der Mann aus dem Volke, hatte weder teil an der Herrschaft noch schützten ihn verfassungsmäßig garantierte „Menschenrechte“. Was ihn schützte bzw. schützen sollte, war das Gesetz des Evangeliums und das christliche Sittengesetz, an das die Obrigkeit gebunden war.

2. Die „neuzeitliche Gesellschaft“ als Ergebnis der Auflösung des *Orbis Christianus*

(Vgl. Annex I am Ende dieses Beitrages, S. 59)

2.1. Bereits seit dem Hohen Mittelalter, dem 13. Jahrhundert, setzten, deutlich identifizierbar, zahlreiche und verschiedenartige Prozesse ein, die die Geschlossenheit und Homogenität des *Orbis Christianus* in Frage stellten.

2.1.1. Im *geistigen* Bereich wurde die Loslösung des Naturrechtsdenkens, eines der wichtigsten Interpretamente der kirchlich-theologischen Weltdeutung, durch die Formel „Etsi non daretur Deus“ von seiner theonomen Basis vorbereitet. Dies mußte zunächst konsequent im Deismus und dann im reinen Rationalismus enden;

2.1.2. Im *politischen* Bereich kündigte sich in dem erbitterten Streit zwischen *Philipp dem Schönen* von Frankreich und Papst *Bonifaz VIII.* (1294–1303) um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert das Zeitalter der Nationalstaaten gegen die imperiale Reichsidee des *Orbis Christianus* an. *Marsilius von Padua* († 1343) lieferte in seinem „Defensor pacis“ (1324) die passende Ideologie dazu;

2.1.3. Im *wirtschaftlichen* Bereich höhlte die Dynamik des „Frühkapitalismus“ in der Form des Handels- und Bankenkapitalismus – durch die Kreuzzüge mit angestoßen – die Idee der „gottwohlgefälligen“, „standesgemäßen“, d. h. nicht auf Veränderung bedachten ständischen Wirtschaftsweise nach und nach aus.

2.2. Ein besonders wichtiges Ereignis war die *Entdeckung der Neuen Welt* und die damit aufgeworfene Frage nach der sittlichen Legitimation der außerhalb des *Orbis Christianus* existierenden „Staaten“. Kraft welcher Legitimation herrschten die dortigen Fürsten? Gegen die Integralisten der *Orbis-Christianus*-Ideologie verteidigten die führenden Köpfe der spanischen Spätscholastik (beispielhaft *Franz von Vitoria*, † 1546) die Autonomie der westindischen Völkerschaften gegenüber den Ansprüchen der spanischen Krone und begründeten damit in ersten Ansätzen das moderne Völkerrecht, das auf der Souveränität der Staaten beruht. Der *Orbis-Christianus*-Idee traditioneller Prägung war damit der Todesstoß versetzt.

2.3. Die *Reformation* zerbrach das geistige und moralische Interpretationsmonopol der katholischen Kirche. *Johannes Gutenberg* hatte mit der Erfindung der Buchdruckerkunst die Voraussetzungen für eine

rasche Verbreitung des reformatorischen Gedankenguts durch Flugschriften geschaffen. Gutenberg hatte mit seiner Erfindung ferner die allmähliche Herausbildung einer „öffentlichen Meinung“ überhaupt erst ermöglicht, die sich auf die Dauer jeder zentralen Kontrolle und Zensur entziehen mußte.

2.4. So waren es geistige, politische, wirtschaftliche, weltpolitische (Entdeckung Amerikas), technische (Buchdruckerkunst) und innerkirchliche (Reformation) Faktoren und Ereignisse, die sich zu einem Syndrom verbanden und den *Orbis Christianus* von innen wie von außen her auflösten, seine zentralgesteuerte Homogenität immer mehr in Frage stellten und die *Segmentierung der Gesellschaft* in verschiedene Sinn- und Funktionsprovinzen vorbereiten halfen.

Mit der Auflösung des „heiligen Kosmos“ und der damit einhergehenden Schwächung der „heiligen Herrschaft“ entwickelte sich – neutral gesprochen – Unabhängigkeit, Freisetzung von Eigenverantwortung und Energie. Die Freisetzung begann in der Spitze (Papst/Kaiser – Papst/König), setzte sich aber nach und nach durch den Gesellschaftskörper bis nach unten fort.

2.5. Die alte Legitimationsstruktur „von oben nach unten“ konnte unter diesen Umständen je länger, je weniger funktionieren. Anstelle der vertikalen Konzeption trat die horizontale, die vom Gedanken des *Vertrages* ausging. In einem Quasi-Vertrag („*Contrat social*“; das Hauptwerk von *J. J. Rousseau*) schließen sich die autonomen Individuen untereinander zum Staat zusammen und bilden als Staatsvolk das ausschließliche Subjekt der Souveränität („Alle Gewalt geht vom Volke aus“). Der aktuelle Inhaber der Gewalt (Kaiser, Präsident oder wie immer er sich nennen mag) verdankt seine Beauftragung nicht mehr Gott („Von Gottes Gnaden“), sondern dem Volke (Der Vollständigkeit halber bleibt zu erwähnen, daß sich dieser „republikanische“ Gedanke in Ansätzen bereits bei *Thomas von Aquin* [† 1274] und sehr dezidiert bei den bedeutendsten Theologen der spanischen Spätscholastik, besonders bei *Franz Suarez* [† 1617] findet). Allerdings verbanden die Scholastiker den republikanischen Gedanken mit der Begründung der staatlichen Autorität in Gott.

2.6. Die „Ideologie“ der neuzeitlichen Gesellschaft:

Horizontalismus: Letztes Subjekt aller gesellschaftlichen Realität ist das Individuum, das in einem Quasi-Vertrag mit seinesgleichen Gesellschaft selbstschöpferisch hervorbringt. Alle Gewalt geht vom (durch „Vertrag“) staatlich geeinten Volk aus. Es gibt keine Kaiser und Könige

von Gottes Gnaden mehr. Der aktuelle Inhaber der staatlichen oder gesellschaftlichen Gewalt ist der höchste Angestellte des Volkes.

2.7. Die zusammenfassende *philosophische Begründung* der neuzeitlichen Gesellschaft lieferte die Staatsphilosophie der Aufklärung, die mit ihrer Behauptung (*J. J. Rousseau*), der Mensch werde „frei und gleich geboren, und dennoch liege er in Ketten“, nämlich in den Ketten der feudalen Privilegiengesellschaft, das Selbstverständnis des „bürgerlichen Subjekts“ formulierte. Und die französische Revolution war es, die dieses Selbstverständnis im jeweils ersten Artikel ihrer Verfassungen in den Rang eines Verfassungsgrundsatzes erhob und auf seiner Basis Politik zu realisieren suchte².

2.8. Bevor den ideologischen Entwicklungen und den politischen Konsequenzen weiter nachzugehen ist, wollen wir zunächst noch kurz bei der Frage verweilen, wie sowohl die aufklärerische Idee des autonomen bürgerlichen Subjekts als auch die gesellschaftlichen Konsequenzen der französischen Revolution zur weiteren Desorganisation der alteuropäischen Gesellschaft beigetragen und sie zum Exzeß geführt haben.

2.8.1. Die Auflösung der feudalen Privilegiengesellschaft (durch Gewerbefreiheit, Bauernbefreiung, unbegrenzte Dispositionsfreiheit über privates Produktiveigentum, das Eigennutzprinzip in der klassischen Nationalökonomie) führte – schlagwortartig und verkürzt zusammengefaßt – nach und nach zu folgenden gesellschaftlichen Veränderungen:

- Trennung von „Kapital und Arbeit“;
- Trennung von Wohnung (Familie) und Arbeitsplatz;
- Herausbildung einer mehr oder weniger ausgeprägten Klassengesellschaft;
- Arbeitsteilung: Entwicklung vom „Handwerk“ zum „Handgriff“; Beruf wird zum Job, die Arbeitswelt wird für immer mehr Menschen sinnentleert;
- Auseinanderfallen der Persönlichkeitsstruktur in ein „Rollenbündel“;
- Segmentierung der Gesellschaft in unterschiedliche, voneinander getrennte und zum Teil unabhängige Funktions- und Sinnprovinzen: Politik, Wirtschaft, Recht, Kultur, Kirche;
- Die Orientierung am Gemeinwohl wird durch Zerfall der Gesellschaft in Interessen- und Pressure Groups zur Chimäre.

2.8.2. Die Folge ist, daß der einzelne nicht mehr seinen „Stand“ in einer überschaubaren, für ihn in ihrer Sinnbedeutung nachvollziehbaren und von der Kirche autoritativ interpretierten Ordnung hat, sondern daß er sich in den Schnittpunkt von verschiedenen mehr oder weniger unab-

hängigen Funktions- und Sinnprovinzen gestellt sieht, deren sinnvolles Zusammenspiel ihm immer uneinsichtiger wird. „Verlust der Mitte“, „Depersonalisation“, „Verflüchtigung des Subjekts“, „Krise der Individualität“, „organisierte Unsicherheit“, „Anomie“, „Entfremdung“ usw. sind nur einige der Schlagworte, mit denen die Situation zu kennzeichnen versucht wird.

2.8.3. Die Soziologen beginnen, das Problem der gesellschaftlichen Differenzierung und Kohäsion zu reflektieren. Soziologie erweist sich anstelle der Sozialphilosophie und der aufklärerischen Staatsphilosophie als Sozialpathologie der arbeitsteiligen, segmentierten Gesellschaft.

2.9. Nach *Karl Marx*, dessen Klassendiagnose der Gesellschaft – zu grob und holzschnittartig – die neueren gesellschaftlichen Entwicklungen nur sehr bedingt erfassen konnte, waren es *Georg Simmel* [† 1918] und vor allem *Emile Durkheim* [† 1917], die sich Gedanken über die Desorganisation der Gesellschaft machten und auch darüber, wie wieder eine Sinntiefe gefunden werden könne, um den totalen Zerfall der Gesellschaft aufzuhalten.

2.9.1. In seiner berühmten Studie über den „Selbstmord“ aus dem Jahre 1897 sucht *Durkheim* zu zeigen, wie die Arbeitsteilung und Funktionalisierung der Gesellschaft unter Ausschaltung moralischer Autorität zu einem Verlust des *Kollektiven Bewußtseins* (*conscience collective*) und damit zur totalen Regellosigkeit, zur Anomie, führt. In einer solchen Gesellschaft, die ihre eigene Identität verloren hat, verliert auch das Individuum seine Identität und gerät somit unter einen Entscheidungsstreß, der daraus resultiert, daß keine anerkannten und allgemein sanktionierten Normen mehr vorhanden sind, die den Streß durch Verhaltensroutine reduzieren könnten.

Immer mehr Menschen halten diesen Streß nicht mehr aus und zerbrechen daran, im äußersten Fall durch Selbstvernichtung. *Durkheim* hat in der genannten Monographie unter den verschiedenen Arten von Selbstmorden und ihren Ursachen auch den Typ des „anomischen Selbstmordes“ herausgearbeitet³.

2.9.2. *Durkheim* sieht eine Remedur nur in der Wiedererstehung eines neuen Kollektivbewußtseins auf der Basis menschlicher Solidarität, die nur in und durch Gesellschaft erfolgen kann. „Die Gesellschaft entzieht sich daher nicht, wie man oft geglaubt hat, der Moral oder übt nur zweitrangige Rückwirkungen auf sie aus, sondern ist im Gegenteil ihre notwendige Bedingung. Sie ist nicht eine einfache Aneinanderreihung von Individuen, die mit ihrem Eintritt eine ihnen eigene Moralität ein-

bringen, sondern der Mensch ist nur ein moralisches Wesen, weil er in Gesellschaft lebt, da ja die Moralität in der Solidarität einer Gruppe besteht und mit dieser Solidarität variiert“⁴.

2.9.3. Auch darüber, wie die Remedur unserer anomischen Gesellschaft auszusehen hat, läßt *Durkheim* keinen Zweifel: „Eine Verhaltensregel, deren moralischer Charakter unbestritten ist, befiehlt uns, in uns die wesentlichen Züge des kollektiven Typs zu verwirklichen. Gerade bei den primitiven Völkern erreicht sie ein Höchstmaß an Strenge. Dort ist es erste Pflicht, jedermann ähnlich zu sein, weder in Glaubensdingen, noch in praktischen Dingen irgendwie persönlich zu werden“ . . . (In letzter Konsequenz) „wäre der Mensch, den die Regel uns vorschreibt, zweifellos der Mensch ganz generell und nicht der Mensch dieser oder jener sozialen Artung“⁵.

2.9.4. Die letzten Sätze lassen eindeutig erkennen, daß *Durkheim* in starker Opposition zum liberal-individualistischen Denken steht und nicht den *Bourgeois* des liberalen Besitzindividualismus, sondern eher den *Citoyen* der allgemeinen Menschenverbrüderung als Ideal vor Augen hat. Aber die „List der Idee“, daß der freie und vor allem der mit seinesgleichen *gleiche* Citoyen ein solcher nur durch das dominierende Super-Ego einer starken Gesellschaft werden kann, die allein kollektives Bewußtsein contra partikuläres, anomisch widersprüchliches Bewußtsein zu garantieren in der Lage wäre, verschafft sich auch bei *Durkheim* Geltung. „Es ist ein langgehegter Menschheitstraum, das Ideal der menschlichen Brüderschaft endlich praktisch verwirklichen zu können... Es kann jedoch nur befriedigt werden, wenn alle Menschen eine gleiche, den gleichen Gesetzen unterworfenen Gesellschaft bilden . . . Die einzige Macht, die den individuellen Egoismus zu zähmen vermag, ist die Gruppe, die einzige, die den Gruppenegoismus zu zähmen vermag, ist die einer anderen Gruppe, die sie alle umfaßt . . .“⁶.

2.9.5. *Durkheim* reflektiert hier, das dürfte deutlich geworden sein, das Problem von gesellschaftlicher Differenzierung und Kohäsion, von anomischer Beliebigkeit und gesellschaftlicher Normativität, von Freiheit und Gleichheit, womit wir in der Grundthematik der menschlichen Gesellschaft seit der Aufklärung und der französischen Revolution stehen und die wir praktisch mit der Überschrift unseres letzten Teils versehen könnten:

3. Die bis heute unbewältigte Freiheit

(Vgl. Annex II am Ende dieses Beitrages, S. 61)

Die heftigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen in den Industrieländern der westlichen Welt seit etwa Mitte der sechziger Jahre haben eines in aller Deutlichkeit wieder neu zutage gefördert: daß man bei uns

a) bis heute noch immer nicht weiß, was eigentlich Freiheit bedeutet und

b) wie Freiheit als dauernd zu sichernder Wert gesellschaftlich-politisch immer wieder von neuem organisiert werden muß.

Mit anderen Worten: Zweihundert Jahre nach der Aufklärung und der französischen Revolution sind wir weit davon entfernt, das Problem der gesellschaftlichen Freiheit bewältigt zu haben.

Könnte das nicht daran liegen, daß der Freiheitsbegriff der Aufklärung und der französischen Revolution alles andere als eindeutig war?

3.1. Das Dilemma begann damit, daß *J. J. Rousseau* gleich am Anfang seines „*Contrat social*“ erklärte, der Mensch werde frei geboren und doch liege er überall in Ketten⁷. Der deutsche Politologe *Wilhelm Hennis* hat darauf hingewiesen, daß hier eine wesentliche Bestimmung der *conditio humana* geleugnet wird, nämlich die, daß der Mensch zwar mit der Fähigkeit, frei zu werden, geboren wird, im Zustande der Geburt jedoch alles andere als frei ist⁸.

3.2. Die neuzeitliche Freiheitsidee (Renaissance, Aufklärung, französische Revolution) ist primär die einer *emanzipatorischen* Freiheit: Freiheit von Abhängigkeiten, Ausbruch aus einer zum Teil irrational legitimierten geburtsständischen feudalistischen Privilegiengesellschaft, Befreiung von nicht durch Vernunft und per Mandat legitimierten Autoritäten.

Es handelt sich um einen revolutionären Freiheitsbegriff, revolutionär in dem Sinne, daß er die Befreiung des Individuums aus etablierten gesellschaftlichen Strukturen mit Privilegiencharakter anzielt. In diesem Sinne haben wir es zunächst mit einem metapolitischen Freiheitsbegriff zu tun, dessen zentraler Inhalt die gleiche rechtliche Freiheit aller ist. In diesem zunächst metapolitischen Sinne sind die revolutionären Axiome von Freiheit und Gleichheit zu verstehen. Gleichheit wurde noch nicht primär als Egalität des sozio-ökonomischen Status begriffen, wie es heute bei vielen egalistischen Bestrebungen der Fall ist, sondern als Egalität des

allgemeinen Bürgerstatus im Sinne der „gleichen rechtlichen Freiheit“ aller.

Freiheit und Gleichheit, das heißt zunächst: Alle haben die (formal) gleichen Rechte, niemand ist rechtlich privilegiert, niemand ist rechtlich abhängig!

3.3. Der *Bürger*, der diese Freiheit in der französischen Revolution gegen die Privilegiengesellschaft des Ancien régime erkämpfte, war der Bürger vom jakobinischen Typ. Der Bürger trat somit revolutionär in die Arena der Weltgeschichte. Er nannte sich stolz Citoyen. Er war der Bürger aus Rousseaus „Contrat social“.

An der Seite dieses Bürgers und gleichzeitig in Konkurrenz zu ihm kämpfte der Bürger eines anderen Schlages, jener, für den die Revolution nur die notwendige Durchgangsstufe zu einer Gesellschaft war, in der er selbst zur *dramatis persona* werden wollte. – Die weitere Entwicklung folgte mit einer gewissen inneren Logik.

3.4. Abstrakte revolutionäre Proklamationen von Emanzipation und Freiheit sind jedoch für den nachrevolutionären Alltag, wenn wieder Politik gemacht werden muß, zu wenig operational. Die Folge war, daß die französischen Revolutionsverfassungen die *abstrakte* kosmopolitische *Freiheit* nunmehr verräumlichten und verdinglichten und in konkrete *individuelle Freiheitsräume* umformten. Neben die Erklärung der allgemeinen *droits de l'homme* traten die konkreten und handfesten *droits du citoyen*⁹.

In den verschiedenen Revolutionsverfassungen ist die Rede von „natürlichen und unverlierbaren Menschenrechten“, aber diese Rechte werden sofort zu konkreten Bürgerrechten verdinglicht und individualisiert, womit der *Keim zur Ungleichheit* unter den einzelnen Individuen gelegt wurde.

In Art. I der Déclaration von 1789 heißt es: „Frei und gleich an Rechten werden die Menschen geboren und bleiben es . . . “. Ähnlich hieß es schon in der Bill of Rights von Virginia (USA) vom 12. Juni 1776, wo Art. I erklärt, „daß alle Menschen von Natur aus frei und unabhängig sind und gewisse angeborene Rechte besitzen . . . “. Diese Erklärungen entsprechen dem „Pathos des Allgemeinen“, der Idee des Weltbürgerlichen, alles dessen, „was Menschenantlitz trägt“.

3.5. Die Verdinglichung, die Individualisierung der allgemeinen Menschenrechte zu den alltäglichen Bürgerrechten und damit die Verflüchtigung des revolutionären Pathos des Allgemeinen folgte auf dem Fuße. So heißt es in Art. II der Déclaration von 1789 zunächst noch

einmal: „Der Zweck jeden politischen Zusammenschlusses ist die Bewahrung der natürlichen und unverlierbaren Menschenrechte“. Dann aber wird sofort massiv individualisiert: „Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Bedrückung“. Und Art. XVIII fügt hinzu, daß „das Eigentum ein unverletzliches und heiliges ist“. – Ähnliche Formulierungen enthält auch die Verfassung der französischen Republik vom 24. Juni 1793.

3.5.1. Die Verdinglichung der allgemeinen Menschenrechte zu den konkreten Bürgerrechten, vor allem im „unverletzlichen und heiligen Eigentum“ sich darstellend, führte das Bürgertum des Besitzindividualismus an die Schalthebel der politisch-gesellschaftlichen Macht im 19. Jahrhundert. Das markierte zugleich den Beginn der liberal-individualistischen Rechtsepoche Europas, die im Code civil (Code Napoléon) von 1804 ihren ersten gesetzgeberischen Niederschlag fand und sich von dort in den Bürgerlichen Gesetzbüchern anderer Staaten Europas fortsetzte. Die besonders starken und startbegünstigten Citoyens benutzten nunmehr eifrig ihre droits du citoyen (Eigentum, Gewerbefreiheit, liberal-permissive Gesellschaftsauffassung), um ihren weniger begünstigten Con-citoyens davonzupreschen.

3.5.2. Über Nacht beherrschte nicht mehr der *Citoyen*, der Bürger als Mensch und als das Ideal der Revolution, das Feld, sondern der *Bourgeois*, der liberal-konservative Besitzbürger. Die allgemeine formal-rechtliche Freiheit aller ging fortan mit einer massiven ökonomischen Unfreiheit und Ungleichheit einher, wie sie das Proletariat des 19. Jahrhunderts kennzeichnete.

3.6. Als Zwischenergebnis können wir festhalten: Am Anfang der modernen politischen Freiheits- und Emanzipationsgeschichte, wie er durch Aufklärung und französische Revolution markiert war, stand der Bürger im Kampfe gegen die Privilegiengesellschaft des Ancien régime. Aber dieser Bürger ist nicht auf einen Begriff zu bringen. Er stellte sich, immer unter Berufung auf die abstrakten Ideale von Freiheit und Gleichheit, in zwei völlig verschiedenen Typen dar, und beide sind Ergebnis, Resultat der Aufklärung und der Revolution. Die beiden Typen streiten miteinander wie feindliche Brüder, und da beide Typen in der „bürgerlichen Gesellschaft“ nebeneinander leben, ist „die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft die Geschichte des Kampfes des Bürgers gegen den Bürger“¹⁰.

Auf der einen Seite steht der Bourgeois, also der konkrete Bürger, den wir auch den „sekundären“ Bürger nennen können, in seiner institutionell-juristisch-positiven Begrenztheit, mit den bekannten bürgerlichen Statussymbolen des Vermögens, der „bürgerlichen“ Bildung und Kultur, der „bürgerlichen“ Familie, kurz des „bürgerlichen“ Lebensstils. — Gegen ihn „behauptete sich immer auch der sich auf das Allgemeine, auf den Menschen beziehende Bürger: als Genie oder Bohemien, als Weltverbesserer oder Revolutionär oder als kritischer oder protestierender Intellektueller. Dieser Gegensatz entspricht dem Gesetz, nach dem die bürgerliche Gesellschaft angetreten ist. Die bürgerliche Gesellschaft hatte sich revolutionär etabliert; das Selbstverständnis, mit dem die feudale Privilegiengesellschaft revolutionär überwunden wurde, war das Selbstbewußtsein des Bürgers als Allgemeines: Der Bürger machte seine Revolution als Mensch“¹¹. — Es ist der Bürger in seinem „primären“ Typ, wie man ihn nennen kann. — Es ist der Citoyen im Gegensatz zum Bourgeois. — „Die Privilegiengesellschaft wurde mit dem Instrument einer Theorie überwunden, die dem Menschen schon als Menschen bestimmte natürliche Rechte zuschrieb. Aber damit stellte sich die bürgerliche Gesellschaft unter das Gesetz dieses Anfangs: Der Bürger als allgemeiner, als Mensch also, blieb immer die Negation des Bürgers in seiner Gesellschaftsform als besonderer. Die bürgerliche Gesellschaft befindet sich stets in einer Spannung in Richtung des allgemeinen Anspruchs, den die bürgerlichen Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit bedeuten.“¹²

3.7. So war es denn auch nicht verwunderlich, daß aus dieser Spannung des allgemeinen Anspruchs, nachdem er sich unausrottbar in den Köpfen festgesetzt hatte, von Zeit zu Zeit immer wieder revolutionäre Bewegungen aufbrachen. Die erste Bewegung dieser Art war die französische Februarrevolution von 1848, in welcher der sogenannte vierte Stand, das Industrieproletariat, die jakobinisch-liberale Revolution von 1789 für sich nachzuholen versuchte. Ihr Freiheitsideal war genau das jakobinisch-bürgerliche von 1789, das fortan Europa und heute mehr oder weniger die ganze Welt beherrschen sollte.

3.8. Seit der Aufklärung und der französischen Revolution laufen in der Politik des 19. und 20. Jahrhunderts somit zwei unterschiedliche Freiheitsbegriffe nebeneinander her, die den zwei genannten Bürgertypen entsprechen (Citoyen/Bourgeois — primärer/sekundärer Bürgertyp): Das Freiheitsideal von 1789, d. h. die jakobinisch-revolutionäre, kosmopolitische *Freiheit* als allgemeines Menschenrecht mit dem „Pathos des

Allgemeinen“ und die verdinglichten, konkretisierten, individualisierten Freiheitsrechte und -räume als *Freiheiten* des Bürgers, des Bourgeois, mit dem „Pathos des Individuellen“.

3.8.1. Das Pathos des Allgemeinen, das den genuin revolutionären emanzipatorischen Freiheitsbegriff auszeichnet, stellt primär auf die *gleiche* Freiheit aller, mithin auf *Gleichheit* ab; es löst bis auf den heutigen Tag und heute verstärkt in Westeuropa immer wieder radikal- und fundamentaldemokratische Bewegungen mit starker Polemik gegen die konkreten, individuellen Freiheitsräume aus (Priorität des „Gesellschaftlichen“, des Allgemeinen vor dem Privaten; Gleichheit – im Sinne des Egalitarismus – vor Freiheit); der bourgeois-liberale Freiheitsbegriff betont demgegenüber die individuellen *Freiheitsräume* (Privateigentum, Marktwirtschaft und Wettbewerb).

3.8.2. Das Nebeneinanderexistieren zweier Freiheitsbegriffe, repräsentiert durch zwei unterschiedliche Bürgertypen, hält die Gesellschaft im Zustande ständiger Spannung und in der Gefahr, daß die politische Balance, die beide Freiheitskonzeptionen gegeneinander relativiert, verlorengeht und einer totalitären Gesellschaft „linker“ oder „rechter“ Observanz der Weg geöffnet wird.

Alexis de Tocqueville (1805–1859), der intelligente Beobachter der gesellschaftlichen und politischen Szenerie seiner Zeit in Frankreich, hat den permanenten Charakter des Revolutionstyps von 1789 klar erkannt. Seine Beobachtungen sind auch für unsere Gegenwart in der westlichen Welt noch von einer bestürzenden Aktualität¹³.

Ein Individualrecht mußte naturgemäß ganz besonders gegen das revolutionäre Pathos des Allgemeinen verstoßen, nämlich das *Eigentumsrecht*, das in den Revolutionsverfassungen für unverletzlich und heilig deklariert worden war. Kurz vor der Februarrevolution von 1848 hatte *Alexis de Tocqueville* diese Achillesferse einer Gesellschaft, die sich als Gesellschaft von Gleichen verstand, eindringlich beim Namen genannt. „Die Französische Revolution, die alle Privilegien beseitigte, hat *ein* Recht bestehen lassen, das des Eigentums. Die Eigentümer dürfen sich aber über die Macht ihrer Position keine Illusionen machen und sich nicht einbilden, das Eigentumsrecht sei ein uneinnehmbares Bollwerk, weil es bisher noch nirgends erstürmt worden ist . . .

. . . Bald wird der politische Kampf zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen ausbrechen; das Eigentum wird das große Schlachtfeld bilden, und die hauptsächlichsten politischen Streitfragen werden sich um die mehr oder weniger tiefgreifenden Veränderungen drehen, denen

die Rechte der Eigentümer unterworfen werden sollen. Dann werden wir die großen öffentlichen Bewegungen und die großen Parteien wiedersehen“¹⁴.

3.9. Seit etwa der Mitte der sechziger Jahre erleben wir in unserer westlichen Gesellschaft eine spektakuläre Wiedergeburt des Bürgers in seinem primären Typ, des Bürgers als Protestanten, als Revolutionär, als Verneiner des Gewordenen und sogar als Verneiner einer geplanten oder programmierten Zukunft. Zukunft muß offen sein; konkret programmierte Zukunft ist bereits wieder Einschränkung des Allgemeinen, des kosmopolitischen Gehalts von Freiheit und Gleichheit. Das Konkrete, als dem Allgemeinen widersprechend, die gegenwärtigen Verhältnisse müssen negiert werden, während die Forderungen für die Zukunft völlig abstrakter Natur zu sein haben. Ein konkretes Programm für die Zukunft wäre immer etwas, was nur unter Einsatz von Macht die Chance hätte, verwirklicht zu werden, und zwar von denen, die das Programm entworfen haben. Programm und gesellschaftlich-politisches Establishment gehören definitionsgemäß zusammen. Das würde übrigens genau dem Diktum entsprechen, das *Karl Marx* im Jahre 1869 gegenüber dem Engländer *Beesley* formuliert haben soll: „Wer ein Programm für die Zukunft entwirft, ist ein Reaktionär“¹⁵.

3.9.1. Einer politischen Praxis, die dem Pathos des Allgemeinen verfallen ist, sind selbstverständlich alle jene Realfaktoren und Institutionen innerhalb der Gesellschaft ein Dorn im Auge, die dem Prozeß der verallgemeinernden Egalisierung im Wege stehen, die ihn hemmen. Das sind – kurz gesagt – jene Enklaven, jene Inseln, jene Mikrogruppen und Institutionen innerhalb der Gesamtgesellschaft, die nach anderen Gesetzen als denen der Gesamtgesellschaft strukturiert sind, die so etwas wie eine „Gegenstruktur zur Gesellschaft“ bilden. – Die Gesamtgesellschaft, das Allgemeine, soll „demokratisch“, eine „Vertragsgesellschaft“ von Gleichen sein; in ihr soll es keine Geheimnisse und keine geheimen Kabinettsbeschlüsse geben, sie soll offen und öffentlich sein (ein besonders beliebtes Schlagwort ist die Forderung nach „Öffentlichkeit aller Vorgänge“; in Rot-China hat das vor vielen Jahren unter dem Schlagwort von der „open mind-society“ zu dem makabren Experiment geführt, die Menschen in Kommunen sich in allen ihren Lebensäußerungen derartig prostituieren zu lassen, daß jede private Regung, bis in die Gedanken („mind“) hinein, unmöglich zu werden drohte. Seit einiger Zeit hört man nichts mehr davon). Eine solche Gesellschaft soll jedem die gleiche Chance bieten, nicht nur for-

mal-rechtlich, sondern auch tatsächlich; in ihr soll es keinen geben, der Herrschaftsgewalt über andere ausübt, es sei denn per Mandat.

3.9.2. Diesem Konzept, für die Gesamtgesellschaft bedingt richtig, stehen aber die Mikrogruppen und Institutionen innerhalb der Gesellschaft im Wege, die den einzelnen aus der Gesellschaft herausheben, die ihm eine gewisse Herrschaftsbefugnis verleihen, die ihn mit einer gewissen Macht ausstatten, die es ihm erlauben, ein Leben zu führen, das *privat* ist, kurzum: die ihm eine wie auch immer geartete Sonderstellung gestatten und damit das Allgemeine unter dieser Rücksicht in Frage stellen.

3.9.3. Mikrogruppen und Institutionen dieser Art sind vor allem die Familie, der entgegengehalten wird, sie trage durch ihren Kleingruppenegoismus zur Zerklüftung der Gesellschaft bei, ferner das private Eigentum und die auf dem Privateigentum basierende Ordnung unserer Gesellschaft und Wirtschaft. — Aber auch jede andere Sonderstellung eines Menschen oder einer Gruppe wird attackiert, z. B. die des Amtsträgers in einer hierarchisch strukturierten Kirche. Permanenter Legitimationszwang in Verbindung mit imperativem Mandat untergräbt auf die Dauer jedes Vertrauen zwischen Führenden und Geführten.

3.10. Die fundamentale *Ambivalenz im neuzeitlich-aufklärerischen Freiheitsbegriff* selbst hat von Anfang an zu einer Diversifikation, zu einer *itio in partes* in den politischen Konsequenzen geführt. So konnten sozialistische und liberal-konservative „bürgerliche“ Kreise — beide einmütig die „Freiheit“ zum Zeugen anrufend — einander politisch sich bis aufs Messer bekämpfende Parteien etablieren.

3.10.1. Im Bereich der sozio-ökonomischen Ordnungspolitik gingen sie völlig getrennte Wege:

- Marktwirtschaft, privates Produktiveigentum, Wettbewerb, Gewerbefreiheit als verdinglichte, individualisierte Rechte des Bürgers (*droits du citoyen*) fanden im *bürgerlichen Liberalismus* ihre politische Heimstatt;
- zentralistische, bürokratische, die privaten Rechtsräume möglichst ausschaltende Organisationsformen wurden zum Schibboleth des *proletarischen Liberalismus*, der die Rechte des Menschen (*droits de l'homme*) zu schützen vorgab.

Das heißt, im ordnungspolitischen Bereich setzte sich bis in die Gegenwart hinein der jakobinisch-emanzipatorische Freiheitsbegriff bei den Sozialisten aller Schattierungen stärker durch, während der bour-

geois-liberale Freiheitsbegriff der verdinglichten Bürgerrechte sich seine Heimstatt bei den antisozialistischen Kräften schuf.

3.10.2. Der *radikaldemokratische* Kampf gegen die verdinglichten Bürgerrechte erschöpft sich heute aber nicht mehr im Angriff auf das Eigentum, sondern bezieht auch die gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen im Raum zwischen Individuum und Staat (die sog. *corps intermédiaires*) mit ein. Dies macht sich z. B. in Westdeutschland seit einigen Jahren bemerkbar im Kampf gegen den gesellschaftlichen Einfluß jener Gruppen und Institutionen, die nur als eine Art Verlängerung der verdinglichten Freiheitsrechte des einzelnen gesehen werden. Der Kampf gegen die Kirche und ihre Institutionen – private Schulen, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, die sehr umfangreiche kirchliche Sozialarbeit in Form von Krankenhäusern, Jugendwohlfahrtsarbeit, Sozialhilfe für schwache Glieder der Gesellschaft –, unter dem Schlagwort der „Trennung von Kirche und Staat“ geführt, ist z. Z. der deutlichste Ausdruck dieser Bewegung.

Daß in vielen dieser radikaldemokratischen Attitüden die Nostalgie des jakobinisch-liberalen Freiheitsideals mitschwingt, ist unverkennbar. In einem Papier der Jugendorganisation der F.D.P. (Jungdemokraten) vom Januar 1973 heißt es z. B.: „Die Durchsetzung liberaler Politik unter den sozio-ökonomischen Bedingungen einer spätkapitalistischen Gesellschaft setzt im Verhältnis von Kirche und Staat, Bürger und Religion zunächst die Einlösung der frühliberalen bürgerlichen Emanzipationsforderungen voraus“¹⁶.

Die Konsequenz aus diesem jakobinischen Denken ist, daß zwar die subjektive religiöse Überzeugung des einzelnen als Grundrecht anerkannt wird, ihre konkrete Verräumlichung und Verdinglichung im gesellschaftlichen Raum – vor allem in der Kirche – in allen ihren Erscheinungen bekämpft wird.

4. Fazit

Es gilt, wie in der Aufklärung und in der französischen Revolution, der Primat der abstrakten gleichen rechtlichen Freiheit aller, die jedoch – List der Idee – nur zu erreichen ist, wenn mit allen konkreten, individual- und/oder gruppenbezogenen Freiheitsrechten und Freiheitsräumen *tabula rasa* gemacht wird, indem sie nach und nach durch das Staatsmonopol auf allen Gebieten ausgetrocknet und ersetzt werden.

4.1. Dieses radikaldemokratische Verständnis erstreckt sich auf alle Bereiche, auf den Bereich von Kultur und Erziehung ebenso wie auf den struktur- und ordnungspolitischen Bereich. Überall sind bestehende konkrete, verdinglichte Freiheitsräume „gesellschaftlich“ zu okkupieren. Konkret erfordert das: Rätedemokratische oder basisdemokratische Lösungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen, in Schulen, in Universitäten, in der Wirtschaft. Man nennt diesen Vorgang euphemistisch: „Demokratisierung aller Lebensbereiche“. Die Erfolge sind dort, wo eine solche „Demokratisierung“ bereits zum Zuge gekommen ist, z. T. „durchschlagend“. Einige unserer Universitäten sind zwischenzeitlich in Tollhäuser umfunktioniert worden. Konsequenz zu Ende gedacht, endet dieses Konzept, wenn ihm nicht rechtzeitig Einhalt geboten wird, aller bisherigen Erfahrung nach in einer zunächst oligokratischen und schließlich monokratischen Herrschaft von Funktionären.

4.2. Aber auch der Freiheitsbegriff der liberal-konservativen Bourgeois-Gesellschaft muß schließlich in einer Sackgasse enden, wenn er sich politisch durchsetzt. Er führt zur Privilegierung einer bestimmten Schicht oder Klasse, die ihre Privilegien mit allen legalen und notfalls illegalen Mitteln zu verteidigen bestrebt ist. Kaum 40 Jahre nach der französischen Revolution war die Restauration der Privilegiengesellschaft in Frankreich perfekt, nur daß die Träger der Privilegien nicht mehr die aristokratischen Stände des Ancien régime waren, sondern die besitzindividualistische Bourgeoisie, die die Monarchie an die konstitutionelle Kette gelegt hatte. Es war wieder *Alexis de Tocqueville*, der dies als Zeitgenosse sehr deutlich dargestellt hat. „1830 war der Sieg der Mittelklasse endgültig und so vollständig, daß die gesamte politische Macht, alle Immunitäten, alle Vorrechte, alle Regierungsgewalten wie eingepfercht waren in den engen Raum dieser einzigen Klasse, die alles, was über sie hinausragte, tatsächlich ausschloß. So wurde sie nicht nur zur alleinigen Beherrscherin der Gesellschaft, sondern man kann sagen, daß sie diese in Pacht nahm.“¹⁷

4.3. Den beiden Freiheitsbegriffen der französischen Revolution und der Revolutionsverfassungen, dem jakobinisch-revolutionären und dem bourgeois-konservativen, ist der soziale Konflikt immanent. Man könnte fast von einem „built-in conflict“ sprechen.

Der Ansatz beim Rousseauschen Phantom des freien und gleichen abstrakten Individuums ohne Rücksicht auf die aus der *conditio humana* resultierende Begrenztheit des Menschen hat dazu geführt, daß im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen und der Gesell-

schaft völlig utopische Erwartungen geweckt worden sind, die keine Gesellschaft einzulösen in der Lage ist. Das ist der Grund, weshalb wir nach wie vor, 200 Jahre nach der französischen Revolution, vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft stehen.

5. *Schluß*

Jetzt müßte logischerweise eine Reflexion darüber erfolgen, wie die christliche Soziallehre mit dem Problem der Freiheit und Bindung, gesellschaftlicher Differenzierung und Homogenität, kurz: mit der Sinnfrage in einer segmentierten, desorganisierten, um ihre eigene Identität besorgten Gesellschaft fertig werden will. Eine Antwort darauf muß den nachfolgenden Referaten dieses Symposions und der Diskussion überlassen bleiben.

Annex I: Zu den Abschnitten 1 und 2 des Referats (S. 44 ff.)

„DESINTEGRATION DER EUROPÄISCHEN GESELLSCHAFT“

A. „*Altabendländische Gesellschaft*“ (Orbis Christianus)

Homogen – In konzentrischen Kreisen pyramidal-hierarchisch aufgebaut – Der einzelne hat seinen „Stand“ in einem heiligen Kosmos unter heiliger Herrschaft (Hierarchie) – Der einzelne ist über Familie/Sippe/Stand in das irdische Gemeinwesen integriert, das dem Kaiser/König untersteht – Dem Papst kommt die Suprematie über den ganzen heiligen Kosmos zu („Zwei-Schwerter-Theorie“; später potestas indirecta-Lehre).

Sozialer Status wird zugeschrieben (ascribed).

Ideologie: Vertikalismus.

B. „*Neuabendländische (neuzeitliche) Gesellschaft*“ (Auflösung des Orbis Christianus; „Befreiung“ des Menschen aus dem Kosmos heiliger Herrschaft in die Autonomie)

Die Entwicklung zur neuabendländischen Gesellschaft vollzieht sich in mehreren Etappen:

- im *geistigen* Bereich:
Beginnende Loslösung des Naturrechts von seiner theonomen Basis;
- im *politischen* Bereich:
Aufkommen des nationalstaatlichen Prinzips gegen die imperiale Reichsidee;
- im *wirtschaftlichen* Bereich:
Entstehung „frühkapitalistischer“ Formen; Aushöhlung der der „Idee der standesgemäßen Nahrung“ entsprechenden ständischen Wirtschafts- und Berufsidee;

- im *technischen* Bereich:
Erfindung der Kunst des Buchdrucks und damit Ermöglichung einer sich bildenden unzensurierten „öffentlichen Meinung“;
- im *weltpolitischen* Bereich:
Entdeckung der Neuen Welt; Frage nach der Legitimation von Herrschaft außerhalb des Orbis Christianus (Beginn des Völkerrechts);
- im *religiösen* Bereich:
Reformation; Ende des christlichen Interpretationsmonopols der katholischen Kirche.

Segmentierung der Gesellschaft – Entstehung autonomer unverbundener Subsysteme und Sinnprovinzen innerhalb der Gesamtgesellschaft – Problem der Kohäsion der Gesellschaft, der gemeinsamen „*minima moralia*“, des ethischen Minimalkonsenses, der Identität der Gesellschaft und der Person (→ Durkheim, Simmel).

Der „Vertragsgedanke“ ersetzt die mittelalterliche Legitimationsfigur „von oben nach unten“ – Das „bürgerliche Subjekt tritt in die Arena der Weltgeschichte. Sozialer Status wird erworben (*achieved*).

Ideologie: Horizontalismus („Säkularisierung“).

Annex II: Zu Abschnitt 3 des Referats (S. 50 ff.)

„FREIHEIT“

J. J. Rousseau (Aufklärung)

„Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Fesseln“ (Contrat social, 1. Buch)

Französische Revolution

„Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“

Abstrakte *gleiche* Freiheit *aller* (= jakobinisch-revolutionärer Freiheitsbegriff v. 1789)

„Citoyen“

(= primärer, revolutionärer Bürgertyp)

Radikal-demokratische Bestrebungen

Zentralbegriff: *Gleichheit*

Vorbehalt des „Gesellschaftlichen“ gegenüber individuellen Freiheitsräumen u. -rechten („Pathos des Allgemeinen“)

Konkrete Vorbehalte

gegen

Privateigentum

Bekämpfung der Marktwirtschaft und des privaten Unternehmens

„bürgerl.“ Familie

gesell. Erziehung hat Vorzug (staatl. Schulmonopol)

freies. Gruppen

Einschnürung ges. Kräfte (F.D.P.-Kirchen-Papier)

Politik

Zentralistische, bürokratische, kollektivistische Politik, um *gleiche* Freiheit für alle zu „organisieren“

Konkrete *individuelle* Freiheiten *einzelner* (= liberal-konservativer Freiheitsbegriff, franz. Revolutionsverfassungen, Code civil)

„Bourgeois“

(= sekundärer, nachrevolutionärer „politischer“ Typ)

Liberal-rechtsstaatliche Bestrebungen

Zentralbegriff: *Freiheit*

Vorbehalt des „Privaten“ gegenüber gesellschaftlichen und/oder staatlichen Eingriffen („Pathos des Besonderen“)

Konkrete Bejahung

von

Privateigentum

Familie

Politik

Vorzug individualistischer, privatrechtlicher Lösungen; Allergie gegen „versorgungsstaatliche“ Politik

Anmerkungen

- 1 Wenn hier und im folgenden gesellschaftliche Typen vorgestellt werden, dann kann es sich selbstverständlich nur um *idealtypische* Kategorien im Sinne von Max Weber handeln, die in pointierend hervorhebender Abstraktion wesentliche Eigentümlichkeiten einer Gesellschaft herausstellen, *ohne daß alle* diese Eigentümlichkeiten zu *jedem Zeitpunkt* einer längeren Epoche *immer in voller Reinheit* nachgewiesen werden könnten oder müßten.
- 2 Artikel I der „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ von 1789 lautet: „Frei und gleich an Rechten werden die Menschen geboren und bleiben es. Die sozialen Unterschiede können sich nur auf das gemeine Wohl gründen.“
- 3 „Die Anomie ist also in unseren modernen Gesellschaften ein regelrechter und spezifischer Faktor der Selbstmorde. Sie ist eine der Ursachen, auf die die jährliche Selbstmordquote zurückzuführen ist. Wir stehen folglich einem neuen Typ gegenüber, der von anderen unterschieden werden muß . . . (Diese Art von) Selbstmord . . . kommt daher, daß (die Menschen) sich ohne alle Regeln betätigen, und daß sie darunter leiden. Ihres Ursprungs wegen werden wir diese letztere Gattung als anomischen Selbstmord bezeichnen.“ Nach C. Wright Mills, *Klassik der Soziologie, Eine polemische Auslese*, S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1960; Emile Durkheim, *Über die Anomie*, 394–436, hier 406.
- 4 Ebda. 427.
- 5 Ebda. 425 f.
- 6 Ebda. 432.
- 7 J. J. Rousseau, *Contrat social*, I. Buch, I. Kapitel.
- 8 Wilhelm Hennis, *Demokratisierung, Zur Problematik eines Begriffs*, Köln und Opladen 1970, 37.
- 9 Vgl. „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“, beschlossen von der Nationalversammlung in den Sitzungen vom 20., 21., 23. und 26. August 1789, genehmigt vom König.
- 10 Bernard Willms, *Planungsideologie und revolutionäre Utopie, Die zweifache Flucht in die Zukunft*, Stuttgart 1969, 9.
- 11 Ebda.
- 12 Ebda.
- 13 Vgl. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Revolution*, Bd. 2: *Fragments et notes sur la Révolution*, Texte établi et annoté par André Jardin, Paris 1953; hier nach Immanuel Geiss, *Tocqueville und das Zeitalter der Revolution*, München 1972, 229 ff.
- 14 A. de Tocqueville, *Erinnerungen*, in: I. Geiss, a. a. O., 240 f.
- 15 G. Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1969, 158 f.
- 16 Aus dem Beschluß der Landesdelegiertenkonferenz der Deutschen Jungdemokraten in Nordrhein-Westfalen vom 7. Januar 1973 zum Gegenstand „Liberalismus und Christentum“.
- 17 A. de Tocqueville, *Erinnerungen*, a. a. O., 237.

Paul M. Zulehner

DIE MODERNE FREIHEITSGESCHICHTE ALS SÄKULARISIERUNG DES CHRISTENTUMS

Es besteht kein Zweifel, daß – insbesondere in den Ländern der Dritten Welt – theoretische Überlegungen zunehmend auf ihre praktische Bedeutung hin befragt werden. Während abendländisches Denken zum Beispiel im biblischen Satz „Die Wahrheit wird euch frei machen“ zunächst die „Wahrheit“ heraushörten, geht es, zumal in Ländern mit einem hohen Maß an wirtschaftlichen und sozialen Unfreiheiten, vorab um das „freimachen“. Wahrheit, christliche Wahrheit und in ihrem Rahmen christliches Lehren über Soziales finden somit nur dann Interesse, wenn sie einen besseren Weg zur Befreiung eröffnen und legitimieren.

Diese Überlegungen zeigen im übrigen bereits, wie sehr ökonomische und soziale Verhältnisse theoretische Fragestellungen beeinflussen. Die Möglichkeit, daß durch die Verbindung von christlicher Denktradition und dem unbändigen Bedürfnis nach Befreiung, etwa in der Gestalt von „Theologien der Befreiung“, (möglicherweise durchaus legitime, immerhin aber bloß Teil- oder Gruppen-) Interessen gerechtfertigt werden, liegt aber nahe. Ein unbefangener Blick in die Geschichte der abendländischen Gesellschaft zeigt deutlich, daß Religion derartige legitimierende Aufgaben immer gespielt hat. Insofern erweist sich die geschichtliche Analyse für eine kritische Reflexion angestrebter Praxis in der Gegenwart als höchst wertvoll. Die folgenden Reflexionen über die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums könnten somit für neuere gesellschaftspolitische Modelle christlicher Provenienz (etwa einer „Theologie der Befreiung“) ein kritisches Korrektiv liefern.

Wenn diese moderne geschichtliche Entwicklung mit der Kategorie der Säkularisierung diskutiert werden soll, dann kann dies auf dem Hintergrund jüngster Säkularisierungsstudien¹ nur in einer sehr behutsamen und differenzierten Form geschehen. Unbeschadet des schillernden Verhältnisses von Theorie und Praxis sowie der schwierigen Diskussionen um die Wertfreiheit von geschichtlichen und soziologischen

Analysen² müssen ein analytischer und ein ideen-politischer Säkularisierungsbegriff auseinandergehalten werden: Beschreibung der Säkularisierung als geschichtlicher Prozeß und deren Bewertung bzw. politische Verwendung sind nicht schlechthin ein- und dasselbe.

Dabei steht fest, daß die ‚politische‘ Verwendung des Begriffs sowohl durch die Kirchen wie durch gesellschaftspolitische Kräfte älter ist als seine Umwandlung zu einer ‚neutralen‘ Prozeßkategorie zur Beschreibung der Entwicklung in der modernen Gesellschaft.³ Durch protestantische Kirchengeschichtsschreiber wurde schon im 17. Jahrhundert der Abfall der mittelalterlichen Kirche und ihrer Mitglieder in eine illegitime Weltlichkeit als ‚Verweltlichung‘ beklagt. Die Säkularisation kirchlicher Güter, die ‚Ver-Staatlichung‘ (wobei die Vorsilbe ‚ver-‘ bereits einen illegitimen Vorgang andeutet) von Bildung und Erziehung werden gleichfalls von Seiten der Kirchen verurteilt. Dieselben Ereignisse, also eine Überführung kirchlicher Güter in staatliche Hände, die Trennung der Erziehung von der Theologie und dem Einfluß der Kirche und als Voraussetzung dafür die ‚Säkularisierung des Staates‘ (V. Cousin), die ‚Säkularisierung der Philosophie‘ als ihrer Freisetzung von der ‚scholastischen Dienerschaft‘ (F. Jodl) galten aber neuen gesellschaftspolitischen Bewegungen als höchst legitime Emanzipation und ‚Befreiung‘ weltlicher Bereiche von einer unstatthaften Bevormundung und Umklammerung durch die Kirche. Die Verquickung von Erkenntnis und Interesse⁴ wird an solchen Tatbeständen offenkundig. Die Gefahr, daß in Aussagen über ‚Die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums‘ weniger Erkenntnisse gewonnen denn Interessen manifest werden, darf daher nicht unterschätzt werden.

Peter L. Berger hat auf dem 5. Salzburger Humanismusgespräch im Jahre 1970 in der ihm eigenen pointierten Diktion darauf aufmerksam gemacht, daß die moderne Theologie und in ihrem Rahmen eine katholische Sozialethik gegen diese Gefahr keineswegs gefeit ist bzw. war, da „anscheinend eine gewisse Korrelation besteht zwischen dem Stand der D-Mark und dem von Theologen festgestellten Ausmaß von Dämonie in dem betreffenden Währungsraum“⁵. Tatsächlich ist die Bewertung der Säkularisierung und ihres Resultats, nämlich der modernen ‚säkularisierten‘ Gesellschaft (und damit der ‚modernen Freiheitsgeschichte‘) durch protestantische und katholische Theologen in unserem Jahrhundert sehr unterschiedlich ausgefallen.⁶ Diese Unterschiede finden wir aber nicht nur bei den theologischen Experten, sondern ebenso bei Priestern und Laien: Die gegenwärtige Situation der Kirche

wie der Gesellschaft wird von einem Teil als ‚Verweltlichung der Gesellschaft‘ und ‚Glaubensschwund der Menschen‘, von einem anderen Teil aber als ‚Weltfremdheit der Kirche‘ qualifiziert.⁷ Sollten diese unterschiedlichen Urteile über ein- und dieselbe Situation von Kirche und Gesellschaft bereits ein Hinweis auf die Zwielfichtigkeit unserer These sein, welche die moderne Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums zu deuten versucht?

1. Zur ‚modernen Freiheitsgeschichte‘

Welches sind aber nur die Fakten, die es zu deuten gilt? Die Antwort auf die Frage ist entscheidend. Denn nur wenn über die ‚Realitäten‘ einigermaßen Übereinstimmung herrscht, kann auch im folgenden Bewertungsvorgang ein gewisser Konsens erzielt werden.

Dabei geht es uns nicht darum, einzelne moderne Gesellschaftsmodelle der modernen Freiheitsgeschichte (wie jenes von Auguste Comte, der Aufklärung oder des Marxismus) zu analysieren und voneinander abzuheben, sondern ihnen Gemeinsames kritisch zu bedenken: Nämlich den Zusammenhang von gesellschaftlicher Veränderung durch den Menschen mit dem Ziel von Freiheitsgewinn einerseits mit der Ablösung gesellschaftlicher Wirklichkeit von religiösen Wirklichkeiten andererseits. Das bedeutet, daß aus einem sehr komplexen geschichtlichen Vorgang lediglich ein einzelner (wenn auch zentraler) Aspekt ausgewählt wird, wobei in der Durchführung noch eine weitere Einschränkung vorgenommen wird: Es geht mehr darum, die Problemlage zu erhellen, nicht aber Lösungsmodelle zu entwickeln. Dies soll ja in späteren Beiträgen dieser Konferenz geschehen.⁸

1.1. Formal deckt sich die moderne Freiheitsgeschichte mit dem *Übergang von der mittelalterlichen Gesellschaft zu den neuzeitlich-modernen Gesellschaften*. Dieser Übergang kündigte sich in den konfessionellen Jahrhunderten der nachreformatorischen Zeit an und ereignete sich in heftigen geistig-kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen nach der französischen Revolution. Die Charakterisierung der beiden Pole dieses Übergangs, die mittelalterlich-vorindustrielle sowie die moderne Industriegesellschaft, gilt es zunächst skizzenhaft in Erinnerung zu rufen. Dabei interessiert uns hier besonders der Stellenwert der Kirchen und des von ihnen repräsentierten Christentums in diesen Gesellschaften und damit im Prozeß des Übergangs von der einen zur anderen Gesellschaftsform.

1.2. In den *mittelalterlichen Gesellschaften*, aber auch noch in den nachreformatorischen (katholischen und altprotestantischen) Gesellschaften waren Kirche(n), Staat und Gesellschaft aus gegenseitigem Existenzinteresse engstens miteinander verbunden. Die Kirchen zählten zu den tragenden Säulen dieser vorindustriellen Gesellschaften: Weltanschaulich hatten sie eine Monopolposition inne. Sie stellten der Gesellschaft grundlegende Normen des Zusammenlebens zur Verfügung (Eherecht, Sittlichkeit, Strafrecht, etc.) und hatten dermaßen erheblichen Anteil an der ‚Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit‘ und deren Kultur: Nicht zu Unrecht werden daher diese Gesellschaften ‚christentümlich‘ genannt, gelten die Staaten als katholisch oder später konfessionell, kann man die Kultur als ‚kirchlich‘ bezeichnen.⁹ In den ihnen übertragenen Bildungs- und Erziehungseinrichtungen sorgten die Kirchen unter gesellschaftlicher Rückendeckung um die nachhaltige Sozialisierung der Menschen in diese einheitlich kirchliche Kultur.

1.3. Zu den wichtigsten Funktionen der Kirche zählte es aber, die von ihr mitgestalteten gesellschaftlichen *Normen, Institutionen, Autoritäten und Ordnungen zu legitimieren*. Damit ist keineswegs behauptet, die religiöse Idee wäre stets ‚systemstabilisierend‘; vielmehr gibt es eine relative Autonomie der religiösen Idee von weltlichen Sachbereichen¹⁰, die es möglich macht, daß Religion durchaus auch gesellschaftsverändernd wirksam wird.¹¹ Von den politisch Mächtigen freilich wurde (und wird) Religion bevorzugt als stabilisierende Legitimationskraft in Anspruch genommen.¹² Das geschah erfolgreich dadurch, daß die ‚weltlichen Wirklichkeiten‘ in einen umfassenden ‚heiligen Kosmos‘ eingefügt wurden, der an Stabilität und Unwandelbarkeit unüberbietbar war. Auf diese Weise wurden diese ‚weltlichen Ordnungen‘ dem Zugriff der Veränderung und der Kritik gleichsam entzogen und auf eine sehr sublimale Weise stabilisiert: Die natürlichen Ordnungen waren (als *lex naturalis*) in die *lex aeterna* integriert;¹³ eben das verlieh ihnen enorme Festigkeit und Stabilität. So kann füglich mit Peter L. Berger behauptet werden, daß die christliche Religion und die sie tragende(n) Kirche(n) einen bedeutenden Anteil sowohl bei der Konstruktion wie bei der Legitimation der gesellschaftlichen Wirklichkeit hatte(n). Religion diente gleichsam ebenso als ‚heiliger Baldachin‘ zum Schutz der bewährten gesellschaftlichen Wirklichkeit wie auch als ‚heiliger Schild‘ gegen jegliche Bedrohung dieser Gesellschaft.¹⁴

Es lohnt sich, an dieser Stelle innezuhalten und mit Hilfe eines doppelten Begriffspaars die möglichen Funktionen der Religion gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch einmal zu präzisieren. Das eine Begriffspaar scheidet die Rolle der Religion im Rahmen der gesellschaftlichen Konstruktion (integrative Funktion) von der rechtfertigenden Rolle (legitimierende Funktion), m. a. W.: je nach dem, ob ihr Beitrag dem Wie der Wirklichkeit oder dem Warum gilt. Davon abzuheben sind die Kategorien der Stabilisierung und der Veränderung. Dabei ist zu bedenken, daß Humanes stabilisiert und Inhumanes durch religiöse Dynamik beseitigt werden müßte. Religion hat somit sowohl konservativ-bewahrende wie progressiv-verändernde Aufgaben, die heute gemeinhin als kritisch-prophetische Funktion definiert werden. Sowohl verändernde wie stabilisierende Aufgaben der Religion können entweder dem Aufbau der Gesellschaft (integrative Funktion) wie deren Legitimation dienen.

1.4. Im Schoße dieser religiös gesicherten Gesellschaft mit ihrer kirchlichen Kultur, deren politischer Ausdruck die enge Verflechtung von Kirche-Staat-Gesellschaft war, entstanden nun entschieden neuartige Wirklichkeiten: Naturwissenschaft und Technik nahmen einen unerhörten Aufschwung, Handel und Gewerbe blühten, die Dampfmaschine wurde erfunden und mit ihr die industrielle Fertigung ermöglicht. Insbesondere das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt begann sich umzukehren: Die Welt wurde in einer neuen Art und Weise dem Menschen untertan, er rückte als Gestalter der Welt in deren Mittelpunkt. Der Herrschaftsgewinn des Menschen bezog sich aber nicht allein auf seine natürliche Umwelt, sondern auch auf die (Um-)Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Diese Möglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse auch anders als bisher zu gestalten, damit die Pluralität sozialer Formen wie der damit gegebene soziale Relativismus werden deutlicher gesehen. Zurecht spricht die Kulturanthropologie von einer neuen und dritten Kulturphase¹⁵: Zu ihren zentralen Merkmalen zählte Ernst Troeltsch in seinem berühmten Vortrag über ‚die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt‘ eine erhöhte Autonomie des Menschen bei der Gestaltung der Welt, in Verbindung damit einen gesteigerten Individualismus der Meinungen und Überzeugungen, damit aber auch Relativismus und Toleranz; und er erwähnt auch den rationalistisch-wissenschaftlichen Charakter, die Innerweltlichkeit und den fortschrittsgläubigen Optimismus.¹⁶ Viele dieser Merkmale haben bis zur Gegenwart ihre Gültigkeit

erhalten; manche – wie der fortschrittsgläubige Optimismus – werden jedoch heute zunehmend in Frage gestellt. Sozialer Wandel, dahinter soziale Wandelbarkeit, Pluralität der Werte und Differenziertheit des Lebens, sowie eine bemerkenswerte Zunahme sozialer Freiheiten gelten auch in den modernen Sozialwissenschaften als Charakteristika der modernen Gesellschaft, wobei aber die sozialen Freiheiten wie Freiheit der politischen Mitbestimmung, der freien Bewegung, der Berufswahl und der Eheschließung, Meinungs- und Religionsfreiheit letztlich Steuerungstendenzen unterliegen.¹⁷

1.5. Für unsere Überlegungen ist es wichtig zu sehen, daß diese neuen Wirklichkeiten auf wirtschaftlichem, sozialem, politischem und kulturellem Gebiet zunächst im Schoß der christentümlichen Gesellschaft mit ihrer kirchlichen Kultur entstanden sind. Insbesondere das Kernstück der neuen (,Wissens'-) Welt, nämlich die zentrale Stellung des Menschen in der Welt, *basiert auf genuinen christlichen Traditionen* wie der Schöpfungslehre, den Auffassungen eines Thomas v. Aquin von den Zweitursachen sowie der ‚Vernünftigkeit‘ des Naturrechts oder des Dogmas der Menschwerdung Gottes.¹⁸ Allerdings war die Stellung des Menschen in der kirchlichen Kultur des Mittelalters eingebunden in festgefügte Ordnungen, deren Explikation im religiösen Weltverständnis der Kirche vorgenommen wurde. In erster Linie bestand die Rolle des Menschen in der Welt somit darin, die vorgefundene Weltwirklichkeit und in ihr die sozialen Ordnungen unter religiös-kirchlicher Anleitung zu verstehen und anzunehmen.¹⁹

1.6. Eine erste Erschütterung dieser Verhältnisse kündigt sich im *Protestantismus* an: Die nunmehrige Vielfalt christlicher Kirchen, ihre schmerzliche Geburt in Verbindung mit den Religionskriegen, haben die monopolhafte Autorität der Kirche(n) und damit der ‚kirchlichen Kultur‘ entscheidend geschwächt.²⁰ Die religiöse Idee bleibt zwar unangefochten erhalten, wird aber insbesondere in der freikirchlichen Täuferbewegung und der spiritualistischen Mystik²¹ allmählich entkirchlicht und privatisiert. Die Rolle der (einen) Kirche als maßgeblicher Interpretin der Wirklichkeit wird zunehmend unwichtig. Die Gestalter der weltlichen Wirklichkeit sind nun nicht mehr an die geistliche Obrigkeit gebunden, sondern üben ihr politisches Amt (immer noch als ‚Gottesdienst‘, aber) in unmittelbarer Verantwortung vor der Bibel und vor Gott aus.²²

Diese Auflösung kirchlicher Kompetenz für die Gestaltung der Wirklichkeit ist zunächst also ein Vorgang, der sich im Rahmen der immer

noch christlichen Welt abspielt: Die gesellschaftliche Wirklichkeit bleibt immer noch ein integraler Bestandteil der umfassenden ‚heiligen Welt‘, auch die religiöse Legitimation steht noch nicht grundsätzlich in Frage. Ernst Troeltsch konnte in seiner Studie über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt aufzeigen, daß im Zuge dieses Auflösungsprozesses kirchlicher Kompetenz im England Cromwells bereits die „großen Ideen der Trennung von Kirche und Staat, der Duldung verschiedener Kirchengemeinschaften nebeneinander, des Freiwilligkeitsprinzips in der Bildung der Kirchenkörper, der (zunächst freilich relativen) Überzeugungs- und Meinungsfreiheit in allen Dingen der Weltanschauung und der Religion“ entstanden sind, daß hier die altliberale Theorie von der Unantastbarkeit des persönlich-inneren Lebens durch den Staat wurzele, welche dann nur weiter auch auf mehr äußerliche Dinge ausgedehnt wurde. Und Troeltsch schließt diese Analyse mit der Feststellung, hier sei „das Ende der mittelalterlichen Kulturidee bewirkt, (sei) an Stelle der staatlich-kirchlichen Zwangskultur der Anfang der modernen kirchenfreien individuellen Kultur getreten“. Er betont aber ausdrücklich, daß es sich dabei um einen „rein religiösen Gedanken“ handle, der erst später von der rationalistischen, skeptischen und utilitaristischen Toleranzidee überwuchert wurde und so einen rein rationalistisch-aufklärerischen Unterbau erhalten habe.²³

1.7. Diese Loslösung weltlicher Wirklichkeiten von der Kirche schlug in den von der Aufklärung getragenen sozialen und politischen Revolutionen des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts in einen *politischen Konflikt mit den Kirchen und eine allmähliche Loslösung auch von der Religion selbst um*. Um die neuen wirtschaftlichen und geistigen Realitäten hatten sich bedeutsame soziale Gruppen gesammelt: Der dritte (das Bürgertum) und der ‚vierte Stand‘ (die Arbeiterschaft) begannen, aus den geistigen und wirtschaftlichen Veränderungen soziale und politische Konsequenzen zu ziehen. Die veränderten Gegebenheiten verlangten folgerichtig nach einer Neugestaltung des gesellschaftlichen status quo. Auf diese Weise gerieten zunächst das Bürgertum mit der absolutistischen Staatsmacht und die Arbeiterschaft mit der nunmehr vom liberalen Bürgertum gestalteten konstitutionellen Monarchie in Konflikt; zugleich entbrannte aber eine heftige Auseinandersetzung mit jenen Kirchen, die nach wie vor Teile und Garanten der bestehenden ständischen Ordnung waren.²⁴

1.8. Dabei ist auf dem Hintergrund der bisherigen Analysen schon einsichtig, daß dieser Konflikt zwischen den neuen gesellschaftlichen

Kräften (Liberalismus und Sozialdemokratie als politische Organisationen des Bürgertums und der Arbeiterschaft) und den Kirchen *zweidimensional* war:

Auf der einen Seite sollte der politische Einfluß der Kirche(n) gebrochen werden: Trennung von Kirche und Staat, Kirche und Schule, Kirche und (Ehe-)Recht, u.s.w. gehören daher – nunmehr im Sinn der Aufklärung – zum Gemeingut liberaler und in deren Gefolge auch sozialdemokratischer Kulturpolitik.

Auf der anderen Seite mußte aber auch die Legitimationskraft der Kirche(n) für die bestehenden Ordnungen untergraben werden. Auch hier galt es primär, auf diesem (ideologischen) ‚Umweg‘ die bestehenden Ordnungen zu schwächen. Zugleich sollte aber auch die prinzipielle Veränderbarkeit sozialer Ordnungen durch den Menschen sichergestellt werden. Dies erforderte aber (in der gegebenen historischen Lage) eine deistische oder atheistische Auflösung der religiösen Autorität der Kirchen, welche (in der bestehenden Form) als machtvoll-geistiges Bollwerk gegen jegliche Veränderungen angesehen wurden, zu gunsten eines relativierenden, rationalistisch-autonomen Individualismus. Unter Absetzung von der religiös-kirchlichen Autorität sollte die herrschaftsmächtige Autonomie des Menschen gewährleistet werden.

So besehen hat die Auseinandersetzung des Liberalismus und der Sozialdemokratie mit den Kirchen neben einem gesellschaftspolitischen Aspekt auch einen weltanschaulichen.²⁵ Der Beitrag der Kirchen – und ihrer Religion – sowohl zur Konstruktion wie zur Legitimation gesellschaftlicher Wirklichkeiten sollte verunmöglicht werden, um das Feld freizubekommen für eine Neugestaltung der Gesellschaft durch den autonomen Menschen.

2. *Der wissenssoziologische Befund*

Wir haben uns nunmehr jenes Material zusammengetragen, an Hand dessen wir die Problematik der ‚modernen Freiheitsgeschichte als Säkularisierung des Christentums‘ präzisieren können; wir werden uns dabei vornehmlich wissenssoziologischer Kategorien bedienen. Zwei Materialblöcke sind dabei maßgeblich:

Auf der einen Seite ist die ‚moderne Welt als Freiheitsgeschichte‘ in einigen wichtigen Elementen – wie der theologischen Begründung der Weltlichkeit der geschaffenen Welt, der Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über diese Welt, dem hohen Stellenwert der mensch-

lichen Person, u.s.w. – Erbe aus einer langen christlichen Tradition, Ausfluß zumindest bestimmter Formen der religiösen Idee des Christentums, wobei neben protestantischen Bewegungen fraglos auch die katholische Tradition am Entstehen der modernen Welt mitbeteiligt war.²⁶

Dies verbindet Christentum und moderne Welt innerlich miteinander. Die Verwandtschaft moderner Grundwerte wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte, mit jenen der kirchlichen Kultur christentümlicher Gesellschaften ist unverkennbar und unbestritten.

Auf der anderen Seite bestehen zwischen beiden ‚Welten‘ tiefgreifende Differenzen, und dies nicht allein zwischen den Strukturen der mittelalterlichen und der modernen Gesellschaft, sondern vor allem auf der Ebene der Legitimation dieser gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen. Dies ist im folgenden näher darzustellen.

2.1 Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die mittelalterliche Gesellschaft entschieden religiös legitimiert war. Die weltlichen Ordnungen waren zwar der Ausfluß eines ‚vernünftigen Naturrechts‘, dieses war aber wiederum in das unwandelbare göttliche Recht eingeordnet. Damit war dieser Gesellschaft ein Höchstmaß an Einheit und Dauerhaftigkeit gesichert. Die ‚Wirklichkeit‘, in der mittelalterliche Menschen lebten, hatte die denkbar größte ‚Transzendenzspannweite‘ (T. Luckmann)²⁷, da sie die irdische Welt als einen Bestandteil der grenzenlosen ‚heiligen Welt Gottes‘ verstand. Noch mehr: Die irdische Welt und in ihr auch die sozialen Gebilde wurden als konkrete Ausformungen des göttlichen Wirklichkeitsentwurfes angesehen. Als solche war aber die soziale Wirklichkeit dem einschneidenden²⁸ Wandel grundsätzlich entzogen. Weil es sich um ‚heilige Rechtswirklichkeiten‘ handelte, um ‚gottgewollte Ordnungen‘, war begreiflicher Weise auch die Kirche für deren Deutung und Bewahrung zuständig.

2.2 In Zeiten relativer sozialer Stabilität (genauer: des langsamen sozialen Wandels) war ein solches Wissenssystem weithin²⁹ unproblematisch: Wirklichkeit und ihre Deutung standen in einem erstaunlichen Einklang. Erst mit der *Eröffnung des sozialen Wandels* und dem Zustandekommen aller geistigen und ökonomischen Voraussetzungen wurde dieses deutend-legitimierende System fraglich: Die Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über die physische (wie die Naturwissenschaften, die Technik) und die soziale ‚Natur‘ (wie soziale und politische Ordnungen, Normen) stand zur Unwandelbarkeit der religiös legitimierten natürlichen Ordnungen im Gegensatz.

2.3 Dieses Dilemma zwischen der Unwandelbarkeit der ‚natürlichen Ordnung‘ und der Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über diese Ordnung führte – auf dem Umweg einer abgeschwächt ‚religiösen‘ Lösung – zur Säkularisierung des ‚Wissenssystems‘ moderner Gesellschaften.

(a) Die Kirchenspaltung hatte zunächst die *institutionelle Absicherung einer einheitlichen ‚religiös legitimierten‘ Naturrechtsidee geschwächt*. Man kann analog zur Privatisierung der Religion auch von einer ‚Privatisierung des Naturrechts‘ im Sinn einer Ablösung von der kirchlichen Verantwortlichkeit sprechen. Privatisierung bedeutet positiv die Möglichkeit einer unterschiedlichen inhaltlichen Ausstattung des Naturrechts, und zwar zunächst im Raum der einzelnen konfessionellen Gesellschaften. Dabei war in den protestantischen Staaten lutherischer Spielart die weltliche Obrigkeit in der Ausgestaltung des Rechts lediglich an die Bibel, nicht mehr aber an die kirchliche Obrigkeit gebunden. Dadurch wurde zweifellos den sozialen und politischen Erfordernissen mehr Rechnung getragen. Auch für die gestaltende Kraft des Menschen wurde auf diese Weise die breite Einflußmöglichkeit bei der ‚Konkretisierung des Naturrechts‘ eröffnet. Je mehr die christliche Idee in protestantischen Gruppen wie dem Täuferum oder der spiritualistischen Mystik verinnerlicht wurde, umso weiter rückte die weltliche Wirklichkeit von der Religion ab, wurde damit der autonomen Gestaltung des Menschen anvertraut. Unter Beibehaltung einer prinzipiellen religiösen Legitimation wurde so ein Kompromiß zwischen der Unwandelbarkeit der das Naturrecht begründenden *lex Dei* und der wandlungsbedürftigen ‚Natur‘ als Korrelat der Herrschaftsmächtigkeit des Menschen geschlossen. Schon Troeltsch vermerkt hierzu freilich, daß der Zusammenhang zwischen der *lex Dei* und der *lex naturae* im Protestantismus oft bis „zum völligen Unverständnis vergessen“ wurde.³⁰ Eine ähnliche Loslösung des Naturrechts von seiner theonomen Basis finden wir im übrigen auch im katholischen Raum in der spanischen Spätscholastik, etwa bei G. Vasquez.³¹

(b) Mit dieser ‚Zwischenlösung‘ war der Weg geebnet für die aufklärerische Lösung dieses Dilemmas und alle ihr verwandten Spielarten, wie die von A. Comte oder die des Marxismus: Zur Sicherung der Autonomie des Menschen und seiner Herrschaftsmächtigkeit über die physische und soziale Natur, damit zur Ermöglichung tiefgreifenden sozialen Wandels, wurde auf jegliche religiös-kirchliche Legitimation des ‚Naturrechts‘ verzichtet. Ein gleich wie immer gearteter Rückbezug der weltli-

chen Wirklichkeit auf religiöse Welten unterbleibt: Entweder läßt sich darüber nichts ausmachen, oder es wird die religiöse Welt gänzlich geleugnet. Wenn dann immer noch von ‚Naturrecht‘ die Rede ist (und in dieses inbegriffen alle anderen menschlichen Grundrechte wie Freiheit, Gleichheit), dann ist damit eine ‚rein diesseitige Größe‘ gemeint, für welche allein die Menschen verantwortlich sind. Das aufgeklärte Naturrecht ist so besehen zunächst ein seiner religiösen Legitimation entkleidetes Naturrecht und als solches ein echtes ‚Säkularisat‘. Allerdings stellt sich auch in diesem Naturrechtssystem die heikle Frage nach der Legitimation der Ordnung und der Macht. Denn der Verzicht auf religiöse Legitimationen sollte ja nicht zu anarchischer Willkür, sondern zu einer besseren Ordnung und zu einem Freiheitszuwachs führen. So wurden an die Stelle der einstigen ‚religiösen Bezugspunkte‘ (lex Dei, Gott) neue ‚Absolutismen‘ gesetzt: die Vernunft, der Staat, die Gesellschaft, das ‚reine Recht‘, der kategorische Imperativ, der Gesellschaftsvertrag.³²

2.4 Der Übergang von der mittelalterlichen zur modernen Welt enthält somit *wissensoziologisch einen zweifachen Vorgang*:

Auf der einen Seite wird die Transzendenzspannweite der ‚Wissenswelt‘ und damit der verbindlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit spürbar reduziert. An die Stelle der umfassenden ‚heiligen Welt‘ des christlichen Glaubens, in welche die irdische Wirklichkeit eingebettet war, tritt eine ‚transzendenzärmere‘ diesseitige Welt. In dieser ist zwar die ‚soziale Transzendenz‘ – die Verwiesenheit des Menschen auf die Gesellschaft – zumeist euphorisch hervorgekehrt, die ‚religiöse Transzendenz‘ ist aber entweder in die private Innerlichkeit abgedrängt und gesellschaftlich irrelevant, oder sie wird deistisch verdünnt bzw. atheistisch aufgelöst. Selbst unter der Voraussetzung, daß dadurch die weltlich-gesellschaftliche Wirklichkeit inhaltlich nicht wesentlich verändert wurde, so daß viele Elemente der modernen Welt an die christliche Welt erinnern, nicht aber dieser sachlich verwandt sind: Der Verlust der ‚religiösen Transzendenz‘ bedeutet nichtsdestoweniger eine materiale Veränderung höchsten Grades, da ja die Wirklichkeiten nicht bloß ‚in sich‘ bestehen, sondern in hohem Maße von ihrer Beziehung zu anderen Wirklichkeiten definiert werden.³³

Dies läßt uns auf der anderen Seite schon den zweiten Vorgang erkennen, der wissensoziologisch den Übergang von der mittelalterlichen Welt zur modernen Welt kennzeichnet: den Verlust der religiösen Legitimation weltlicher Wirklichkeiten. Dieser wurde herbeigeführt, um die Veränderbarkeit der Welt und damit die Herrschaft des vernünftig-autonomen Menschen sicherzustellen.

Beide Vorgänge sind aber wesentliche Elemente der Säkularisierung: Im Vergleich zur mittelalterlichen Welt spielt in der modernen Welt die Religion weder bei der Konstruktion noch bei der Legitimation der gesellschaftlichen Wirklichkeit eine nennenswerte Rolle.³⁴ Dabei muß positiv festgehalten werden, daß das Säkularisierungstheorem offenbar dazu diente, die Herrschaft des Menschen über die soziale Welt anzuerkennen und einzufangen.³⁵

3. Das Basisproblem der modernen Welt: Die Legitimation wandelbarer Wirklichkeiten

Dieser Verzicht auf religiös-kirchliche Legitimation hat nun zweifellos die Herrschaftsmächtigkeit des Menschen über die physische und soziale Natur wirksam abgesichert. Der stürmische soziale Wandel und die Errungenschaften der Neuzeit sind ein eindrucksvoller Beweis dafür. Ist aber, so ist aus sozialetischer Sicht zu fragen und so fragen im übrigen auf dem Hintergrund fundamentaler Bedrohungen der Menschheit durch eben diesen ‚Fortschritt‘ zunehmend viele Menschen der modernen Welt, damit das Problem der Legitimation der jeweiligen ‚Ordnung‘ zufriedenstellend gelöst? Sind die neuen ‚Absolutismen‘ (wie Gesellschaft, Vernunft, usw.) imstande, die bedrängende Frage zu beantworten, ob denn auch wirklich ist, was sein soll, und ob auch vor der Willkür der Macht gesichert werden kann, was zu Recht besteht?

In einer eindrucksvollen Studie hat ein Schüler von T. Luckmann, Günter Dux, aufgezeigt, daß die neuen ‚säkularisierten Legitimationssysteme‘ — wie aufgeklärtes Naturrecht, ‚reines Recht‘, kategorischer Imperativ, Schellers Wertfühlen — mit der Legitimation wandelbarer sozialer Wirklichkeiten ebenso wenig fertig werden wie das alte mittelalterlich-kirchliche und noch mehr das neuscholastische³⁶ Naturrechtssystem. Sie bringen zwar das Bedürfnis der Rückführung faktischer Verhältnisse auf einen Sollzustand zum Ausdruck. Aus diesem Grund wurden ja an die Stelle des ‚religiösen Absoluten‘ neue ‚Absolutismen‘ gesetzt. Bei näherem Zusehen entpuppen sich aber eben diese neuen Absolutismen als menschliche Produkte, die menschlicher Veränderung ebenso unterworfen sind wie die soziale Wirklichkeit selbst. Damit erhält zwar die pure Faktizität die Chance, am ‚Absoluten‘ teilzunehmen. Das bedeutet aber, daß die Faktizität einen klaren Vorrang erhält. Das Faktische wird so von vornherein mit dem Glorienschein des ‚Absolu-

ten' umgeben, wird in einem logischen ‚Nachvollzug‘ zum ‚Naturrecht‘ erhoben.³⁷ Das heißt aber schlicht, daß über das Naturrecht jener bestimmt, der auch die faktischen Verhältnisse bestimmt, mit anderen Worten: wer die Macht hat.

Beide Legitimationssysteme, ein (rein) ‚deduktiv-dezisionistisches Naturrecht‘³⁸ wie ein positivistisches ‚(Natur-)Recht‘, rechtfertigen im Grund somit all das, was ist und was mächtige Gruppen der Gesellschaft verfügen.³⁹ Eben jene Systeme, welche der Willkür des Menschen wehren sollten, sanktionieren somit eben diese Willkür.

Es ist klar, daß dies nun nicht nur vom ‚Naturrecht‘ als ganzem gilt, sondern auch von einzelnen Grundrechten, auch von der Freiheit des Menschen, der Gleichheit oder der Solidarität. Diese Grundwerte werden zwar heute allerorten beschworen und von allen politischen Gruppierungen hochgehalten. Sind sie aber mehr als ein bedeutungsloses Credo der modernen Welt? Wenn religiöse Legitimationen der Grundwerte nicht zählen, sondern lediglich der Rekurs auf innerweltliche Instanzen, sind sie dann wirklich als unantastbare Rechte gesichert? Oder sind sie nicht im Grund, wie das Naturrecht als solches, denen ausgeliefert, die faktisch die Macht haben? Dann könnte es aber sein, daß wir uns zwar der Freiheit laut rühmen, es in Wirklichkeit aber um sie schon längst geschehen ist.

Anmerkungen

- 1 H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965. — H. Zabel, Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Münster 1968, Diss. — P. Zulehner, Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion, Wien 1973.
- 2 P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 1–20. — Logik der Sozialwissenschaften, hrg. v. E. Topitsch, Köln 1965.
- 3 Die Neutralisierung des ideenpolitischen Säkularisierungsbegriffes zu einer soziologischen Prozeßkategorie hat insbesondere M. Weber angestrebt: G. Dux, Säkularisierung als Kategorie sozio-historischen Verstehens. Arbeitspapier vorgelegt zur Tagung des Fachausschusses Religionssoziologie am 26. und 27. Juni 1970 in Frankfurt; Ders., Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie, in: Int. Jahrbuch für Religionssoziologie 7 (1971), 60–94.
- 4 J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1969.
- 5 P. L. Berger, Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte, in: Hat die Religion Zukunft? hrg. v. O. Schatz, Graz 1970, 50.

- 6 W. Reck, *A Study of Selected Catholic Theologies of Secularization: John Henry Newman to Vatican II*, Münster 1972, Diss.
- 7 G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg 1972. — Ders., *Priester in Deutschland*, Freiburg 1973. — *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über ‚Religion und Kirche in Österreich‘ und ‚Priester in Österreich‘*, bearbeitet und interpretiert von P. M. Zulehner, hrg. v. der Linzer Diözesansynode, Wien 1974.
- 8 Vgl. dazu das Referat von J. Schasching, *Die historische Bedingtheit und innere Dynamik der katholischen Soziallehre*. — Auch: P. Schmitz, *Die Wirklichkeit fassen. Zur ‚induktiven‘ Normfassung einer ‚neuen Moral‘*, Frankfurt 1972. — H. Steinkamp, *Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologiekritische und sozialethische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung*, München-Mainz 1973, 189ff. — J. T. Noonan, *Konventionen und Konstruktionen des Naturrechts*, in: *Naturrecht in der Kritik*, hrg. v. F. Böckle und E.-W. Böckenförde, Mainz 1973, 80–95.
- 9 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen ²1922. — Ders., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München-Berlin ²1911.
- 10 P. M. Zulehner, *Säkularisierung*, 213ff.
- 11 P. M. Zulehner, *Religion nach Wahl*, Wien 1974, 145ff.
- 12 O. Schreuder, *Gestaltwandel der Kirche*, Olten 1967, 121–144.
- 13 A. Hollerbach, *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*, in: *Naturrecht in der Kritik*, 9–38.
- 14 P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1967.
- 15 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstverwirklichung des Menschen*, Hamburg 1961, 99. — R. Linton, *The Tree of Culture*, New York 1955. — R. F. Behrendt, *Der Mensch im Licht der Soziologie*, Stuttgart 1962.
- 16 Troeltsch, *Bedeutung*, 8–23.
- 17 K. M. Bolte, *Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart, Ausgewählte Eigenarten der heutigen Gesellschaftsstruktur und die Stellung des Menschen in der Gesellschaft*, Opladen ⁴1967.
- 18 J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz ²1969, 16ff. — Ähnlich: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953. — A. E. Loew, *Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München 1965. — H. Cox, *Secular City*, New York 1963. — O. Semmelroth, *Säkularisierung als Frage an die Theologie*, in: *Stimmen der Zeit* 184 (1968), 388–398.
- 19 Hollerbach, *Naturrecht*, 16.
- 20 P. L. Berger, T. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, in: *Int. Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966), 73–84.
- 21 Troeltsch, *Bedeutung*, 46ff.
- 22 A. a. O., 55.
- 23 A. a. O., 63.

- 24 Das galt auch noch für die sozialpolitisch durchaus konservativen protestantischen Kirchen. A. a. O., 56.
- 25 P. M. Zulehner, Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zum Verhältnis Kirche-Staat-Gesellschaft, Wien 1967.
- 26 Hier ist u. a. auf die nominalistisch-voluntaristische Naturrechtslehre der Franziskanertheologen J. Duns Scotus und W. v. Ockham zu verweisen, in der sich deutlich ein theologisch fundierter Rechtspositivismus abzeichnet. Hollerbach, Naturrecht, 19.
- 27 T. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: Religion im Umbruch, hrg. v. J. Wössner, Stuttgart 1972, 3–13.
- 28 Zwar betonte auch Thomas v. Aquin schon die Wandelbarkeit der menschlichen Natur, doch darf darin noch nicht die Geschichtlichkeit des Naturrechts gesehen werden. Hollerbach, Naturrecht, 18. — A. Kaufmann, Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957.
- 29 Allerdings hatte bei dieser Reduktion des weltlich Vorfindbaren auf Gottes Willen die Theodizeefrage eine viel größere Bedeutung. Berger, Canopy, 52ff.
- 30 Troeltsch, Bedeutung, 25.
- 31 H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1962, 97.
- 32 G. Dux, Die Kritik des Rechts als Kritik der Religion. Vorstudien zu einer Theorie des Normativen als Soziologie des Wissens, Konstanz 1971, Habilitationsschrift.
- 33 Solche Veränderungen hat K. E. Løgstrup am Beispiel der Wandlungen des Liebesbegriffs sowie des Verhältnisses von Macht, Reichtum und Gleichheit nachgewiesen. K. E. Løgstrup, Die ethische Forderung, Tübingen 1959.
- 34 Berger, Canopy, 102ff.
- 35 Dux, Kritik, 176.
- 36 Insbesondere in seiner neuscholastischen Form. Vgl. H. Maier, Katholische Sozial- und Staatslehre und neuere deutsche Staatslehre, in: AÖR 93 (1968), 1–36. — Hollerbach, Naturrecht, 28f.
- 37 Selbst am Lehrgebäude des Thomas von Aquin fällt auf, daß es in der Versuchung stand, ‚bloß Zeitbedingtes und faktisch Geltendes in den Rang der metaphysischen Natur zu erheben‘. Hollerbach, Naturrecht, 18. — Auch: A. M. Knoll, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, Wien ²1968. — J. David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung, 1967, 33ff. — F. X. Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, 126–164.
- 38 Dieses ‚rein‘ deduktive Naturrecht gibt es in dieser Form vielleicht nur in der Studie von G. Dux.
- 39 Sollte deshalb auch das Christentum (und darüber hinaus alle Religionen) zur Legitimation ganz gegensätzlicher Sozialsysteme tauglich sein? Vgl. P. M. Zulehner, Religion und sozialer Wandel, in: Religion nach Wahl, 150ff.

Arthur F. Utz

DIE ANTWORT DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE AUF DIE VERSCHIEDENEN FORMULIERUNGEN DER FREIHEITSIDEE

I. Praeliminaria zum Verständnis der päpstlichen Verlautbarungen

1. 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 ist, im konkreten Fall den Imperativ zu fällen. 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 Wahreitsaussage 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 univoken, 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 Begrenzten, 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 Vaticanum 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.

Den harten Kern in den verschiedenen päpstlichen Verlautbarungen herauszufinden, ist noch viel schwerer, als losgelöst von diesen Texten eine universal gültige Formulierung von analogen Handlungsprinzipien zu geben. Man versuche einmal, das natürliche Moralprinzip, daß man nicht stehlen darf, so zu formulieren, daß es auf alle konkreten Fälle paßt. Daß „stehlen“, d. h. 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 in „fremdes“ Gut geboten ist. Das siebte Gebot Gottes setzt bereits eine Privateigentumsordnung voraus, also eine Bedingung, die analog gültig ist. Jede bestehende 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 sind die kirchlichen Verlautbarungen zu sozialen Fragen wissenssoziologisch, historisch und systematisch zu analysieren, bevor man sie auf eine andere Situation als die anvisierte anwendet.

Jedenfalls sollte man sich davor hüten, ohne eine solch 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 haben.² 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 all 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.

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 konkre-

ten 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.

2. 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 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 Verbrä-

mung 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 weitmöglichst 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 verbände. Das private Eigentum wird, wie es verständlich ist,

noch nicht im Lichte 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 solch 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 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 Situation, 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 weitmöglichste Selbstbestimmung in der Sorge um Existenz und Lebensentfaltung.

II. 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 gesellschaftliche 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, 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 wohlthuende 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 verdammt 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 eine 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 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.

1. 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 indentifiziert, 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 Naturgesetzes 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 Konsenstheorie.

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 Konsenstheorie 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 vielfältig. 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.

2. 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, welcher Religion man sich verschreibe, da das religiöse Bekenntnis keine Wahrheitsaussage 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 allgemein gültiger Prinzipien, die praktische Vernunft gelangt nie zu objektiver Sicherheit. Damit ist die Grundlage zerstört, auf der einzig die gehorsame Unterwerfung unter die Autorität verteten 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 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 weitmöglichst 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 totbringender 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 Tode bewahrt wird?“¹⁴

3. 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 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.

4. 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 berechtig-

ten 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.

III. 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 ehtische 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 diese 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 irgendeiner 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, habe 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 mahndend 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 hat¹⁵. 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 Gesellschaft 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.

Anmerkungen

- 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 XV^eme au XX^e 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. (Auslieferung Hanstein Verl.)
- 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.
- 4 A. Utz: *La doctrine sociale de l'Église*, A. Utz – B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. I 1 ff.
- 5 Vgl. „*Mater et Magistra*“, A. Utz, *La doctrine sociale de l'Église*, A. Utz – B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. IV 300.
- 6 Vgl. den lezenswerten 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.
- 7 Siehe A. Utz, *La doctrine sociale de l'Église* und A. Utz – B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. III 15 ff.
- 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. Groner, *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.
- 10 A. Utz, *La doctrine sociale de l'Église*, A. Utz – B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. II 1 ff.
- 11 A. Utz, *La doctrine sociale de l'Église*, A. Utz – B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. II 40 ff.
- 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. I 51.
- 13 Enzykl. „*Mirari vos*“, 15. Aug. 1832, A. Utz – B. von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin*, Nr. II 14.
- 14 A. a. O. Nr. 15.
- 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.

Lothar Bossle

DIE IDEE DER FREIHEIT IN DER CHRISTLICHEN SOZIALLEHRE UND IN DER SOZIOLOGIE

Von den einundzwanzig Kulturen, die Arnold *Toynbee* nach erfaßbarer schriftlicher Überlieferung zusammenzählte, ist die europäische Kultur die bislang einzige Gestaltungsform des menschlichen Geistes, die zugleich eine Geschichte zur Freiheit ist. Diese Besonderheit Europas wird hier selbst oder von Menschen anderer Kulturkreise allzuleicht übersehen; und wo ihre Überschätzung vorliegt, glaubt man nicht selten, das Gut der europäischen Freiheit als eine schnell transportable Importware einführen zu können.

Es entspricht auch durchaus einem in der griechischen Antike bereits auferlegten europäischen Geschichtsauftrag, dem Menschen nur solche politische und soziale Systeme zu gewähren, die ihm die Freiheit geben und seine Würde lassen. Zwar konnte in diesem Prozeß zur Freiheit zuweilen ein Stillstand und das Schweigen eintreten, wie Denis de *Rougemont* das dreihundertjährige Schweigen Europas vom 11. bis zum 14. Jahrhundert beschrieben hat¹. Allerdings erfolgt diese Kennzeichnung einer relativen kulturellen Statik nicht ohne die Versicherung, daß diese Phase der komprimierten Ruhe gleichsam eine akkumulatorische Kraft zur Entladung kultureller Energien gewesen ist. Die mit dem Anbruch der Renaissance beginnende kulturelle Kristallisation Europas ist in einer kultursoziologischen Ursachenanalyse mit der scholastischen Theologie und Philosophie untrennbar verkettet. Insbesondere die Wiederaufnahme, die das aristotelische Denken in der Philosophie des Thomas von *Aquin* gefunden hat, muß als eine Voraussetzung für die Kontinuität europäischen Denkens angesehen werden, die bis in unsere Gegenwart hinein eine Gültigkeit beanspruchen kann².

Nach der ideengeschichtlichen Vorbereitung des europäischen Geschichtsprozesses nahm die Freiheit jedoch erst etablierte Formen an, als die europäische Geschichte in das Stadium der säkularisierenden Differenzierung eintrat. Das Ergebnis dieses Freiheitsprozesses ist nicht

nur als eine Entstehung der pluralistischen und industriellen Gesellschaftsstruktur zu erfassen; der sozialen Segmentierung gingen vielmehr geistige und ideologieverdichtende Absonderungen voraus – oder folgten, was noch heute zu der Möglichkeit führt, von europäischen Nebeneinander-gesellschaften mit unterschiedlichen sozialen und geistigen Segmentierungen zu sprechen, die zueinander nur in einem vielschichtigen Verhältnis von Kommunikation oder Ignoranz stehen.

Deshalb darf man nicht die Erkenntnis verbergen, daß auch noch in Europa manche Inseln und Regionen der vorindustriellen Lebensgestaltung vorhanden sind. Und schließlich ist, wie nicht anders in Asien, Afrika und Amerika auch in Europa das Konzept eines harmoniegesicherten und perfekten industriellen Zeitalters noch eine Utopie – und keine Wirklichkeit. Diese europäischen Einschränkungen gilt es zu bedenken, wenn die heute so geläufige Überlegung angestellt wird, die europäischen Modelle der industriegesellschaftlichen Modernisierung den Ländern der Dritten Welt zur Nachahmung zu empfehlen. Erst dadurch können die Staaten, die sich noch heute in partiell vorindustriellen Stadien befinden, aus der Soziologie der europäischen Sozial- und Industriegeschichte recht viel lernen. Eine solche Anregung zur vergleichsanalytischen Betrachtung setzt jedoch voraus, daß über die Interpretation der europäischen Sozialgeschichte hierzulande erst einmal die Einmütigkeit in der Beurteilung zustande gekommen ist.

Europäische Redlichkeit in der Analyse der eigenen Geschichte ist somit eine unumgängliche Voraussetzung, um außereuropäischen Völkern auf ihrem Weg in die industriegesellschaftlichen Stadien des modernen Lebens ohne ideologisierende Aufdringlichkeit helfen zu können.

Diese Aufrichtigkeit gegenüber dem eigenen Gang der neuzeitlichen europäischen Sozialgeschichte verlangt vor allem die Berichtigung eines wissenschaftsgeschichtlichen Mißverständnisses, das in der scheinbaren Unversöhnlichkeit verschiedener wissenschaftsdisziplinärer Selbstverständnisse liegt. Nach geläufigem Selbst- und Fremdverständnis ist nämlich die Soziologie nicht nur die Mutter der modernen Sozialwissenschaft, sondern auch jene Wissenschaft, die Bannerträger in der Verwirklichung der europäischen Freiheit ist. Hingegen sind christliche Soziallehren – und das ist das konfrontierende Mißverständnis – nicht dem europäischen Freiheitsdenken verbunden, sondern mehr dem retardierenden Ordnungsdenken verhaftet. Die Soziologie glaubt an die Struktur der Freiheit, christliche Soziallehren glauben an die Struktur

der Ordnung; Soziologie hält soziale Harmonie im Zustand emanzipatorischer Freiheit für möglich; christliche Soziallehren glauben auch im Zustand des industriegesellschaftlichen Chaos und der klassenkämpferischen Konfrontation an die Utopien einer partnerschaftlichen Ordnung.

Das hier vorläufig bezeichnete Mißverständnis, dem die Soziologie und die christliche Soziallehre vielfach begegnen, erlegt den nachfolgenden Darlegungen eine Dreiteilung in der thematischen Behandlung auf:

1. Die Analyse der Rolle der Soziologie und der christlichen Soziallehre in der Freiheitstendenz der europäischen Sozialgeschichte.
2. Eine vergleichende Betrachtung von Berührungspunkten und Divergenzen zwischen Soziologie und christlichen Soziallehren.
3. Eine Beschreibung von Funktion und Zweck der modernen Sozialwissenschaften – unter Einschluß der christlichen Soziallehren – für die Durchsetzung und Erhaltung freiheitlicher und menschenwürdiger Zustände in der Welt.

1. Die Analyse der Rolle der Soziologie und der christlichen Soziallehre in der Freiheitstendenz der europäischen Sozialgeschichte

Ein wissenschaftliches Nachfragebedürfnis ist nicht erst vorhanden, wenn es sich als selbständige wissenschaftliche Disziplin herausprägt. In der Herausbildung einer jeden Wissenschaft gibt es ein Vorläufertum. Zur Bezeichnung des Protagonisten ist es ja wohl immer am einfachsten, jede Wissenschaft mit der Gründerperiode in der griechischen Antike beginnen zu lassen. Das geschieht daher auch in Kennzeichnung der geschichtlichen Ausgangslage der Soziologie, wenn Helmut *Schoeck* den griechischen Stadtstaat, wie ihn *Plato* und *Aristoteles* erläutert haben, bereits als ein „soziologisches Modell“ bezeichnet; und ebenso, wenn er schon von der Renaissance an ein „soziologisches Sehen und Denken“ bei *Machiavelli*, *Montaigne*, *Bacon*, *Vico* und *Montesquieu* annimmt³.

Neuere Soziologien umgehen gern die Frage nach dem geschichtlichen Anfang ihres Ursprungs; zumeist begnügen sie sich mit der Feststellung, „daß die Soziologie eine Antwort auf die eigenartige Krise der modernen Gesellschaft des Abendlandes war“⁴. Obgleich keine Ubereinkunft vorliegt, wann denn eigentlich die europäische Krise der Gesellschaft ihren Anfang nahm, wird sie doch zumeist in den zeitlichen Vorraum zur Französischen Revolution gelegt. Diesen Zeitraum, in den die Entfaltung der englischen und französischen Aufklärung hineinfällt, rechnet *Heinz Maus* allerdings noch eindeutig zur Vorgeschichte der Soziologie⁵.

Kein Zweifel besteht mittlerweile darüber, daß die Herausbildung der Soziologie als eigenständige Wissenschaft, und nicht nur als selektive soziologische Sehweise, eindeutig in das Ende des 18. Jahrhunderts und in das 19. Jahrhundert hineinfällt; hervorgerufen durch die neuen Dimensionen der Gesellschaft als Gebildeform menschlichen Zusammenlebens und der industriegesellschaftlichen Entwicklung als nie dagewesene Lebens- und Leistungsform der Menschen.

Die Soziologie, die als Gesellschaftslehre sich nunmehr begriff, erhob den Anspruch, soweit sie sich als „Anwalt der Emanzipationsbewegung“ verstand, eine problemüberwindende und harmonisierende Funktion in der sozialen Umgestaltung der Verhältnisse zu besitzen.⁶ Mochte die Theologie und Philosophie dem Menschen in den vorindustriellen Stufen einer statischen Lebens- und Weltauffassung ehemals die Wege zur integrativen Einbettung in einen Gesamtrahmen geboten haben, die emanzipatorische Soziologie machte sich nunmehr anheischig, auf dem Hintergrund einer verlorengegangenen anthropologischen und strukturellen Harmonie dem Menschen im Zustand seiner Selbstentfremdung durch einen emanzipatorischen Befreiungsschlag den Weg in das neue Heil zu gewährleisten.

Wer die Soziologie indessen nur in ihrer emanzipatorischen Funktion erblickt, würdigt nur einen Weg in ihrer Entwicklung. Zugleich mit der Übersteigerung der Freiheitstendenz in der europäischen Geschichte durch die Methode einer revolutionären Tendenz erwachte bereits ein Fragen nach den unerläßlichen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens, das sich als eine historisch-soziologische Betrachtungsweise artikulierte. Die schon immer gehegte Auffassung, daß revolutionäres Denken weder zur Freiheit noch zur Humanisierung der Lebenswelt führt, und sodann die bestätigten Befürchtungen im Verlauf der Französischen Revolution von 1789 haben zum Beispiel Edmund *Burke* und de *Bonald* gleichsam eine soziologische Warnungslehre gegen die Revolution entwickeln lassen. Robert *Spaemann* sieht zu Recht, daß es in der europäischen Geschichte einen „Ursprung“ der Soziologie aus dem Geist der Restauration“ gibt, demzufolge *de Bonald* im Alter von 40 Jahren mit philosophischen Reflexionen begann, die ihren Grund im „Faktum der Revolution“ hatten⁷.

Die Warnungen der Soziologie gegenüber dem revolutionären Exzeß der Geschichte, vor allem die bürokratischen und technokratischen Folgewirkungen nach dem Ausbruch revolutionärer Unbedenklichkeit des Handelns, sind dann später in den revolutionssoziologischen Anmerkun-

gen Max *Webers* sehr deutlich zum Ausdruck gekommen⁸. Und es besteht schließlich auch kein Zweifel, daß die unvermutet ausgebrochene revolutionäre Dynamik, die in der Mitte der sechziger Jahre zu bemerken war, von Soziologen wie Arnold *Gehlen* und Helmut *Schelsky* den bedeutsamsten Widerspruch erfahren hat.

Soweit sich auch die Soziologie ausschließlich dem Freiheits-, Gleichheits- und Fortschrittsgedanken verbunden wußte, beruhte sie auf sozialphilosophischen Grundlagen, die ihrerseits ihren Ursprung in anthropologischen und sozialen Illusionen haben. Ihren geistesgeschichtlichen Urgrund besitzen diese Illusionen in der Utopie von der diesseitig vollendbaren Gesellschaft, die es in der freiheitlich-revolutionären Losbindung von allen Ordnungselementen zu erreichen gilt. Die Grundvorstellung, auf der diese anthropologisch-philosophische Illusion beruht, geht von der Annahme aus, daß die Verwirklichung der Utopie in ein Reich der Freiheit hineinführt¹⁰.

Dieses Denken, das sich zur Verhüllung seiner Illusionen allzugerne und bis heute als „kritischer Rationalismus“ garniert, beruht auf der Vorstellung, daß die Welt nicht nach Norm, Wert und Wirklichkeit zu gestalten ist, sondern daß dezisionistische Praxis einen historischen Freifahrtschein erhalten kann. Auf diese Verhüllung der Soziologie als emanzipatorische Sozialphilosophie im Denken von *Marx* hat in einer eindrucksvollen Weise gerade Peter P. *Müller-Schmid* hingewiesen¹¹.

Bei einer Registrierung wissenschaftlichen Verschuldens an den Fehldeutungen des industriellen Zeitalters ist daher sicher ein Seitenweg in der Entwicklung der Soziologie herzuzunehmen, aber nicht die gesamte Soziologie; und sie wiederum nicht allein. Am ehesten haben sich wohl noch die Geschichtswissenschaften gegen ungeziemende Verallgemeinerungen und kategoriale Übertragungen behütet. Sie drücken noch am stärksten die wissenschaftliche Redlichkeit aus, daß keine wissenschaftliche Theorie ausreicht, um die Gesamtproblematik der industriellen Gesellschaft zu lösen. Aber die Philosophie und die Überschätzung der Naturwissenschaften haben im 19. Jahrhundert nicht wenig dazu beigetragen, die Wissenschaft als Religionsersatz zur Behebung der sozialen Problematik zu Hilfe zu holen.

Enttäuschung mußte sich ausbreiten, daß die christlichen Soziallehren keine globale Behebung der industriegesellschaftlichen Problemlage erbringen konnten. Zwar kann festgestellt werden, daß die europäische Sozialgeschichte zur Verminderung der sozialen Spannungslage nicht die extreme Totallösung bevorzugt hat. Weder das Totalkonzept

des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts noch des marxistischen Sozialismus ist die soziale Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts. Der Dritte Weg des Ausgleichs war zwar ohne programmatische Faszination, aber dafür erfolgreicher.

Es war die Rolle der christlichen Soziallehren, eine Antwort der Kirchen auf die neuentstandene Lage der industriegesellschaftlichen Entwicklung zu finden – und dies in einer innerkirchlichen Situation, die insbesondere für die katholische Kirche durch mannigfache äußere Belastungen bestimmt war. Es darf nicht übersehen werden, daß die emanzipatorische Sozialphilosophie und Soziologie des 19. Jahrhunderts mit dem Kapitalismus ja auch die Kirchen als Überreste einer überlebten sozialen Ordnung überwinden wollte.

Es ist ein Trugschluß, erwachsen aus einem geschichtsverzichtenden Denken, wenn man heute glaubt, die Kirchen hätten im 19. Jahrhundert aus einer unfraglich starken Stellung heraus ihre Soziallehren verkünden können.

2. Eine vergleichende Betrachtung von Berührungspunkten und Divergenzen zwischen Soziologie und christlichen Soziallehren

Christliche Soziallehre und die Soziologie laden daher trotz der vordergründigen Gemeinschaft einer gleichzeitigen Entstehung im 19. Jahrhundert nicht gerade dazu ein, mit einem harmoniegesicherten interdisziplinären Gespräch zu beginnen.

Das hängt jedoch nicht nur mit dem unverzichtbaren Anspruch der christlichen Soziallehre zusammen, ihr geisteswissenschaftlich-theologisch-philosophisches Substrat nicht aufgeben zu dürfen; wohingegen die unbestrittene Ausweislichkeit der Soziologie als „Mutter der Sozialwissenschaften“ feststeht, deren Kompetenz zur sozialen Lösungsaussage außer Frage steht. Diese Unterschiedlichkeit bedingt einfach eine interdisziplinäre Analyse auf zwei Ebenen.

Hinzu kommt allerdings noch die Unabgeschlossenheit der beiden wissenschaftlichen Disziplinen – eben der christlichen Soziallehre und der Soziologie. Die Zeugnisse für dieses Noch-nicht-zu-Ende-Sein – das zugleich ein Noch-nicht-am-Ende ist – aus beiden wissenschaftlichen Gebieten liegen aus dem Munde ihrer hervorragendsten Vertreter in recht häufiger Weise vor. So braucht man noch nicht einmal die These des Frankfurter Jesuiten *Wallraff* zu übernehmen, daß es sich bei der

christlichen Soziallehre um ein System offener Sätze handelt, um zu wissen, daß im christlichen Sozialdenken der Argwohn gegen jegliche Art des Strukturfetischismus zu einer unfraglichen Bestätigung einer offenen, und damit im Sinne Karl R. Poppers zu einer demokratischen Gesellschaftsordnung führt. Nein, die Unabgeschlossenheit der christlichen Soziallehre ergibt sich allein schon durch die Bevorzugung ihrer Aufgabe, ein Wort der geoffenbarten Zeitlosigkeit an die Zeit – und ihre sich wandelnden Situationen – zu richten. Völlig zu Recht hat deshalb Josef Höffner auf die Dynamik und damit den Fortschreibungscharakter der katholischen Soziallehre verwiesen¹².

Die Legitimation zu dieser Dynamik ergibt sich vor allem aus der Frage, inwieweit sie in ihren Grundaussagen die industriegesellschaftliche Problematik richtig oder falsch interpretiert hat. Obgleich sie sich von undurchsetzbaren Forderungen wie zum Beispiel dem Modell der berufsständischen Ordnung löste, kann die These belegt werden: die katholischen Sozialaussagen im 19. und 20. Jahrhundert können auch noch nachträglich Berechtigung beanspruchen; die marxistischen Sozialaussagen können es hingegen nicht. Wer Marxisten fragt, was von *Marx* eigentlich verwendbar geblieben ist, erhält mit aller Sicherheit die geheimlehrehaftige Antwort: die Methode von *Marx* ist beständig geblieben.

Dabei ist es doch gerade die Methodik der marxistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsanalyse, deren Aneignung die sicherste Gewähr bietet, im godohtaften Warten auf Krisen und Katastrophen lebenslang dem sozialwissenschaftlichen Irrtum zu verfallen.

Es ist daher nicht die Schuld der christlichen Soziallehre, in den zurückliegenden Jahren weithin in Vergessenheit geraten zu sein; es ist vielmehr unsere Schuld, weshalb sie in die Ecke des Vergessens gestellt wurde. Da die christliche Soziallehre infolge ihrer begrifflichen Ausgewogenheit keine taktischen Anweisungen zu revolutionären Barrikadenstürmen enthält, lediglich durch die Erinnerung an unveräußerliche Wertgebundenheiten und soziale Strukturmöglichkeiten den ausgereiften Menschenverstand fasziniert und nicht durch syllogistische Paukenschläge die Pubertät ungeduldigen sozialen Drängens fördert – bedarf sie gerade aus diesen Gründen der nie erlahmenden Verfechtung.

Und unzweifelhaft ist bei einer Chancenberechnung, wie christliche Soziallehre gehört werden kann, ihre Einbettung in die gerade aktuelle Entwicklungslinie der Gesamtkirche. Wenn nämlich – wie in den Jahren der nachkonziliaren Verwirrung – die Kirche auf dem Rückzug ist, kann sich die christliche Soziallehre nicht auf dem Vormarsch befinden.

Aus theologischem Wanken kann schließlich keine sozialetische Festigkeit hervorgehen. Eine neuerliche theologische Besinnung und das Verblässen des Zaubers der spätmarxistischen Renaissance in den siebziger Jahren sind daher entscheidende Voraussetzungen, die das inzwischen eingetretene erhöhte Gefragtsein der christlichen Soziallehre bedingen.

Wenn es somit zutrifft, daß die christliche Soziallehre in eine neue geistige, politische und situationsbedingte Konjunkturlage hineingeraten ist – und ob es zutreffend bleiben wird, hängt wesentlich von unserem Verbreitungswillen ab –, dann ist vor allem eine zweifache Beachtung vonnöten:

1. Die christliche Soziallehre wird das mutige Wort in dieser Zeit und in unserer Zeit nicht finden, wenn sie mit proletarischen Schuld- und historischen Versäumniskomplexen beginnt.
2. Sie muß ihre Identität mit der zeitgenössischen Sozialwissenschaft, und besonders der Soziologie, herstellen; sie wird dann wohl finden, daß sie mehr Bestätigung als Widerspruch erfährt.

Die christliche Soziallehre wird auch nicht aus der Defensive herauskommen können, wenn sie sich die Verschuldungslast angesichts aller sozialen Krisen und Katastrophen des letzten Jahrhunderts anhängen läßt; denn kein Sozialkonzept ging seit der Entstehung der industriellen Gesellschaft auf.

Auch kein Konzept der Soziologie. Die hervorragenden Vertreter der nichtmarxistischen Soziologie haben sich nun einmal stets von der Lust zu Totalaussagen ferngehalten; auch vom Oberflächenzauber soziologischer Analysen in den zurückliegenden Jahren. Die scheinbar totale Besetzung des Öffentlichkeitswerts der Soziologie durch die um das Institut für Sozialforschung gruppierte kritische Soziologie der Frankfurter Schule hat allerdings einige Jahre verbergen können, daß es sich im Denkansatz von Theodor Adorno, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas um marxistisch verhüllte Sozialphilosophie handelt, die ihrerseits im Gleichheits- und Fortschrittsgedanken der emanzipatorischen Revolutionsphilosophie der Aufklärung ihren Ursprung hat¹³.

Sicher ist einem Zweig der Soziologie, der empirischen Sozialforschung, das Verdienst zuzusprechen, wie René König meint, den umfassenden sozialen Wandel sichtbar gemacht zu haben, der sich in der Regelung sozialer Bedingungen vom 19. zum 20. Jahrhundert ergeben hat. Aber René König bezeichnet genau die Begrenzung, die der Sozialforschung auferlegt ist, wenn er in einer Betrachtung der Sozio-

logie der zwanziger Jahre ausführt, daß es Siegfried *Kracauer* nach 1929 nicht gelungen sei, die neuangekommene soziale Schicht der Angestelltenschaft zu erkennen, „da er die neuen Erscheinungen des 20. Jahrhunderts mit der alten Marxschen Kategorialapparatur des 19. Jahrhunderts zu fassen suchte“¹⁴.

Aber nicht nur in solchen datierbaren Einzelheiten kann die Soziologie, wenn sie sich zu diagnostischen Aussagen verleiten läßt, dem Irrtum verfallen; diesen Fehlweg kann sie auch beschreiten, wenn sie den analytischen Zeitauftrag dem „Prinzip Hoffnung“ opfert. Ein solcher Wiederanschluß an ihre emanzipatorische Tradition führt nicht nur zu einem Übersehen dynamischer Gefährdungen in der sozialen Entwicklung, sondern auch zur Unerfaßbarkeit inzwischen eingetretener Krisensituationen. So ist trotz des angenommenen Emanzipationsmechanismus, daß der Ausbruch eines demokratischen Zeitalters unaufhaltsam sei und die Befreiung eines Volkes aus kolonialer Fremdherrschaft auch zur Entwicklung einer Demokratie führen müsse, der tatsächliche historische Prozeß eigentlich ganz anders verlaufen. Wir befinden uns mit Ausnahme Europas und Nordamerikas in einem weltweiten Regenerationsprozeß der Militarisierung der sozialen und politischen Systeme, wobei die sozialistischen Staatshandelsländer in der Durchsetzung militarisierter Herrschaftsstrukturen die erheblichsten Fortschritte erzielt haben. Die Militärdiktatur ist – von *Oswald Spengler* allerdings schon 1916 vermutet – zur Überraschung aller Emanzipationsstrategen zur theoretisch geleugneten, aber dafür vehement praktizierten Zeitmode geworden.

Entgegen einem durchschlagenden Demokratisierungs- und Fortschrittstrend haben wir auch nicht nur Begrenzungen des wirtschaftlichen Wachstums festzustellen. Inzwischen ist nicht mehr die Beschäftigung mit der Fortschrittsgesellschaft dringlich, sondern in den Blick der analytischen und vergleichenden Soziologie rückt das Problemphänomen der Abbruchs-, Aushöhlungs- und Rückgangsgesellschaften. Der Einblick in jene soziologischen und historischen Gesetzmäßigkeiten, die der Entwicklung der Gesellschaften zugrundeliegen, hat solche Einsichten nicht erst seit heute vermittelt. *Raymond Aron* hat beispielsweise in der von ihm vertretenen Soziologie schon immer gewußt, daß es keinen Fortschritt ohne Ende gibt¹⁵.

Um den Berührungspunkt zwischen Soziologie und christlichen Soziallehren zu finden, muß man die Soziologie zuerst einmal von ihren marxistischen Verfremdungen und ihren emanzipatorischen Erwartungshorizonten befreien¹⁶.

Erst wenn diese Trennung vollzogen ist, Soziologie damit von ideologischer Anfälligkeit frei bleibt, wird die christliche Soziallehre, deren theologische Verankerung nicht mit theoretischer Verschließung verwechselt werden darf, in den modernen Sozialwissenschaften zu Recht einen Bundesgenossen erblicken dürfen.

Die christlichen Soziallehren müssen sich dazu den Einsichten und Erkenntnissen der Sozialwissenschaften öffnen. Sie dürfen nicht als Abwehrinstrument gegen die Gegenwart und die Zukunft mißverstanden werden – und diesem Mißverständnis auch keinen Vorschub leisten.

Die Divergenz zur marxistischen Soziologie bleibt unüberbrückbar. Aber auch eine neue Zweck- und Funktionsbeschreibung der modernen Sozialwissenschaften ist erforderlich, damit die christlichen Soziallehren ihren unfraglichen Platz darin finden können. Dies ist um so notwendiger als in den letzten Jahren eine neuerliche Einvernahme von Wissenschaftsfeldern durch monopolistische Ansprüche hervorgetreten ist.

3. Funktion und Zweck der modernen Sozialwissenschaft

Die Meinung findet noch immer eine genügende Verbreitung, daß es sich bei den heutigen Sozialwissenschaften um ein Sammlungssystem wissenschaftlicher Aussagen handelt, die sich um den Begriff „Krise in der Welt“ bewegen. Zumal in den letzten zehn Jahren, in denen die Sozialwissenschaften scheinbar unter das wissenschaftstheoretische Monopol der kritischen Theorie gerieten. Alle Sozialwissenschaften, worunter vordergründigerweise die Verhaltens- und Entscheidungswissenschaften zu verstehen sind, versuchten – allein schon aus Gründen des Modernitätswangs – einen Nachweis an kritischer Funktionstüchtigkeit zu erbringen. Und die „Mutter der Sozialwissenschaften“, die Soziologie, stellte ihr Vokabular zur Verfügung, woraus weitgehend der „revolutionäre Jargon“ unserer Zeit entstand¹⁷.

Und selbst manche Geisteswissenschaften, wie die Pädagogik und Philosophie, erlagen der opportunen Versuchung, sich als Ergebnis einer Metamorphose zur sozialwissenschaftlichen Grundorientierung zu preisen. Was lag näher, als von einem Anbruch eines sozialwissenschaftlichen Zeitalters zu reden, in dem sich alle Wissenschaften unter der kritischen Globalfunktion der Sozialwissenschaften vereinigen?

Der Zeitgeist – in Trends und Tendenzen hervorbrechend – schien auf die Diktatur eines sozialwissenschaftlichen Zeitalters zuzulaufen; daraus entstand ein Syndrom verkürzter Kettenidentifikationen: das sozialwissenschaftliche Zeitalter wurde gleich dem sozialistischen Zeitalter; das sozialistische Zeitalter gleich dem industriellen Zeitalter.

Demgemäß glaubte Ralf Dahrendorf in seiner „Einleitung in die Sozialwissenschaft“ sagen zu können: „Was die Theologie für die mittelalterliche Feudalgesellschaft und die Philosophie für die Zeit des Übergangs zur Moderne . . . , das bedeutet die Soziologie für die industrielle Gesellschaft.“¹⁸

Der hier erhobene Anspruch erinnert sehr an eine Deutung der Weltgeschichte als Befreiungs- und Emanzipationsgeschichte. Damit ist diese Dahrendorfsche Koinzidenzlehre eines Zusammenfalls von historischer Epoche und jeweils anderer wissenschaftlicher Aspektverwandlung zugleich eine verdeckte Neubelebung des Dreistadiengesetzes, das Auguste Comte am Anfang neuzeitlicher Soziologiegeschichte formuliert hat. Comte, der auch Inaugurator der Wortschöpfung „Soziologie“ ist, hat für die Strukturabfolge des weltgeschichtlichen Prozesses drei Stadien angenommen. Er sagte demnach, daß auf das theologische Zeitalter die philosophische Epoche komme, um dann in das Endstadium des positivistischen Zeitalters einzutreten. Das positivistische Zeitalter ist seiner Meinung nach das wissenschaftliche Zeitalter, dem ein sozialwissenschaftlicher Monopolanspruch zur Erklärung der Welt zufällt.

Wenngleich auch die Annahme scheinbare Bestätigung findet, daß sich die Sozialwissenschaften in den letzten Jahren einen Alleinvertretungsanspruch zur Welt- und Daseinserklärung gesichert haben, ist dennoch der endgeschichtliche Optimismus Comtes unbegründet, denn Geschichte ist eben keine Permanenz aufstrebenden Fortschritts.

Es muß vielmehr festgehalten werden, daß sich neben der Wachstumskritik des Club of Rome – einem kritischen Bezug, der als pessimistisches Erregungsintervall alle Entwicklungsstufen der industriellen Gesellschaft begleitet –, die sich auf die wirtschaftlichen Prozesse bezieht, ein noch viel bedenklicheres Rückfallgeschehen abzeichnet. Wir leben nicht mehr, wie nach den zwei großen Kriegen im 20. Jahrhundert, in einer Phase dynamischer Aufbaugesellschaften, sondern in einer Erosionsperiode reduzierender Abbruchs- und Rückgangsgesellschaften.

Wir befinden uns damit in einem Stadium des historischen Innehaltens und Bestreitens, das sich in die Deutung einfangen läßt: „Wir bewegen uns ‚vorwärts in die Rückgangsgesellschaft‘.“ Eine Soziologie des Fortschritts weicht der Notwendigkeit, jetzt von einer Soziologie der Fortschrittsermüdung zu reden. Diese Erscheinung einer kulturellen, sozialen und politischen Energieerlahmung ist nicht neu. Denn es ist bislang eine europäische Besonderheit geblieben, daß im 15. und 16. Jahrhundert eine dynamische Lebensform in Europa entstanden ist.

Dadurch ist sicher eine neue, noch nie dagewesene Lebensform entstanden. Aber neue Lebensformen und andere soziale Systeme sind nicht nur problembehebend; ihre Zwangsläufigkeit besteht auch darin, daß sie neue Probleme produzieren. Die Vielfaktorenwelt der industriellen Gesellschaft hat noch eine erhöhte Neigung, sich auch in der Problemproduktion reich auszustatten; bis zur Erhebung von Nebensächlichkeiten in den Rang eines Problems.

Was zu Beginn des industriellen Zeitalters noch nicht erkennbar gewesen ist, hat sich inzwischen als ein unlösbares Dilemma erwiesen; strukturelle Vielfalt und Vielschichtigkeit der Daseinsbezüge haben zu anthropologischen Vereinsamungen geführt, die in einer Scheinwelt der Strukturen zu menschlichen Deformationen und Rebellionen geführt haben. Die industrielle Gesellschaft hat ihr Strukturproblem noch nicht gelöst; viel weniger aber noch die anthropologische Problematik.

Es ist sogar nicht abweisbar, daß mit zunehmender Dichte an technologischen Strukturen die einzelmenschlichen Entscheidungsräume verkleinert werden¹⁹. Die Zurückführung des Lebens auf Strukturen führt nicht mehr zu Werterkenntnissen, sondern zu Funktionsbefriedigungen.

Wenn eine industrielle Gesellschaft aus der Unerquicklichkeit des Strukturpluralismus herausflüchten möchte in einen Strukturmonismus, ist jeweils das Ende persönlicher und politischer Freiheit angebrochen.

Freiheitsräume für den Menschen lassen sich nur erhalten, wenn Strukturen zu freiheitlichen Institutionen werden, die dem Menschen die Freiheit in verfassungsrechtlicher Unanfechtbarkeit gewährleisten. Hier setzen die Überlegungen an, die Hans *Maier* in seinem neuzeitlichen Freiheits- und Staatsverständnis darlegt.

Die Sozialwissenschaften sollen stets in kritischer Unvoreingenommenheit die Bruchstellen und Problemseiten der industriegesellschaftlichen Entwicklung offenlegen. Sie verfehlen jedoch ihren Zweck, wenn sie sich nur in einer kritischen Funktion verstehen. Ihr Verlust an Ansehen hängt weitgehend mit dieser Selbstbeschränkung zusammen.

Neben die kritische Funktionszubilligung tritt die therapeutische Aufgabe, die den Sozialwissenschaften zufällt. Nicht die Emanzipation darf weiter ein Thema der Soziologie sein, sondern mehr die Auffindung der Wege zur Integration.

Die Dynamik unserer Zeit erträgt keinen strukturellen Fortschritt, der nicht immer wieder durch anthropologische Regenerationen be-
stärkt werden müßte.

Die Sozialwissenschaften tun daher gut daran, die christlichen Sozial-
lehren und ihren anthropologischen Wertkatalog zu befragen, um zu vermeiden, daß man durch das Starren auf den Komplex Gesellschaft den Blick auf den Menschen verliert. Nur auf der Grundlage eines solchen Bedürfnisses ist dem Menschen in unserer Zeit seine Freiheit und seine Würde zu bewahren – nicht durch scheinwissenschaftliche
Totallösungen.

Anmerkungen

- 1 Denis de Rougemont, *Europa, Vom Mythos zur Wirklichkeit*, München 1962, S. 51.
- 2 vgl. Ulrich Matz, Thomas von Aquin, in: *Klassiker des politischen Denkens I*, hrsg. von Hans Maier u. a., München 1968, S. 118; Matz führt aus, daß sich Thomas, wie schon sein Lehrer Albert der Große, als einer der ersten an die Spitze der „aristotelischen Revolution“ stellte.
- 3 vgl. Helmut Schoeck, *Die Soziologie und die Gesellschaften*, Freiburg/München 1964, S. 37 ff.
- 4 Peter L. Berger/Brigitte Berger, *Individuum & Co., Soziologie beginnt beim Nachbarn*, Stuttgart 1974, S. 17.
- 5 Heinz Maus, *Geschichte der Soziologie*, in: *Handbuch der Soziologie*, hrsg. von Werner Ziegenfuß, Stuttgart 1956, S. 2.
- 6 Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie III*, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 7.
- 7 Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, Studien über L. E. A. de Bonald*, München 1959, S. 19.
- 8 vgl. Max Weber, *Politik als Beruf*, Berlin 1958, S. 63; unter den neueren soziologischen Veröffentlichungen zum Demokratieproblem sei besonders verwiesen auf: Wolfgang Schluchter, *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München 1972.
- 9 hier sei besonders verwiesen auf: Arnold Gehlen, *Einblicke*, Frankfurt 1975; und Helmut Schelsky, *Systemüberwindung – Demokratisierung – Gewaltenteilung*, München 1973.
- 10 vgl. Bronislaw Bacsko, *Freiheit und Utopie*, in: *Rousseau, Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien 1970, S. 357 ff.

- 11 Peter Paul Müller-Schmid, Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken, Stuttgart 1976.
- 12 vgl. Josef Höffner, Die katholische Soziallehre gestern und heute, Ihre Dynamik und Herausforderung, Ansprache auf dem St.-Michaels-Jahresempfang des Kommissariates der deutschen Bischöfe am 30. September 1975 in Bonn; ebenso: Lothar Bossle, Tradition und Fortschreibung der katholischen Soziallehre, in: Sorge um das Gleichgewicht, Würzburg 1976, S. 83 ff.
- 13 vgl. Günter Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg 1970.
- 14 René König, Zur Soziologie der zwanziger Jahre, in: Studien zur Soziologie, Frankfurt 1971, S. 12.
- 15 vgl. das gleichnamige Buch: Raymond Aron, Fortschritt ohne Ende?, Gütersloh 1970; der französische Soziologe wendet sich dabei scharf gegen die emanzipatorischen Mythen der Dialektik der Gleichheit, der Sozialisierung und der Universalität.
- 16 vgl. zur ungemäßen Inanspruchnahme der Soziologie durch den Marxismus: Lothar Bossle, Marxismus und Soziologie – War Marx ein Soziologe?, in: Soziologie des Sozialismus, Köln 1976, S. 111 ff.
- 17 vgl. Hans Maier, Aktuelle Tendenzen der politischen Sprache, München 1973.
- 18 Ralf Dahrendorf, Einleitung in die Sozialwissenschaft, Zürich 1967.
- 19 Bernd Guggenberger, Der Glaube an Strukturen als Gefährdung der Freiheit, Köln 1975.

Hans Maier

DIE AKTUALISIERUNG DES FREIHEITSBEGRIFFS ALS KÜNFTIGE AUFGABE DER CHRISTLICHEN SOZIALLEHRE

Freiheitsrechte und Freiheitsbewegungen, so scheint es, sind im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht mehr von der großen weltgeschichtlichen Strömung getragen, die ihren Siegeszug in den letzten Jahrhunderten begleitet hat. In der enger gewordenen Welt ist der Ruf nach Freiheit schwächer, der Ruf nach Sicherheit größer geworden. Den Hungernden und Armen bedrängen elementarere Sorgen als das Verlangen nach individueller Verfügung, personaler Selbstbestimmung; der abhängige, in der Masse isolierte Mensch von heute sieht Freiheit weniger in der Bewahrung einer individuellen Freiheitssphäre als vielmehr im Anspruch an soziale Systeme, in der Teilhabe am Fortschritt der Produktion und des Konsums. Was bedeutet das für die Zukunft der Freiheit?

In den modernen Freiheitsrechten gipfelt jene Bewegung, die den Menschen als Menschen, geprägt durch seine Vernunftnatur, zum Subjekt und Herrn der Geschichte zu machen strebt. Das Individuum wird, unabhängig von seinem Stand, zum selbständigen Rechtsträger gegenüber dem Staat. Die Naturrechtslehre der Aufklärung überwindet so die alte Status-Lehre, in der die Rechtsfähigkeit an die ständische Ordnung der Gesellschaft gebunden war. Von hier aus dringt der Rechtsbegriff der Person in die modernen Privatrechtskodifikationen vor. Auf diesem Fundament ruhen Rechtsstaat und Grundrechte bis zum heutigen Tag.

Daß der Mensch so gesehen wird — frei geboren, aber in den Ketten gesellschaftlicher Abhängigkeit, daher immer wieder neu zu befreien und vor öffentlicher Übermacht in Schutz zu nehmen, die sich für jene Zeit vor allem im Staat verkörpert — dies ist das Ergebnis eines neuen Verständnisses von Mensch und Gesellschaft. Man sieht ab von der konkreten Lebenslage und sucht durch alle Rassen, Stände, Lebensformen wie durch zufällige Masken hindurch die eine, unveräußerliche Menschennatur und ihr Recht. Eben in dieser Abstraktion aber, so ge-

waltsam sie ist, wird eine neue Dimension menschlicher Geschichte sichtbar – in einer industriellen Gesellschaft, die nicht mehr auf Geburt und Stände, sondern auf Arbeit und demokratische Herrschaftsbestellung gegründet ist.

Kein Zweifel, daß mit dieser Schild-Erhebung der abstrakten Freiheit ungeheure Kräfte individuellen Aufstiegswillens entbunden werden: jeder kann seine Kräfte frei regen und entwickeln, jeder trägt „seinen Marschallstab im Tornister“. Die alten Standesunterschiede fallen dahin. Eine rechtlich egalisierte Gesellschaft beginnt sich zu entwickeln. So wird die Zeit zwischen der amerikanischen Revolution und dem ersten Weltkrieg zur Epoche der ersten großen Entfaltung moderner Freiheit in Menschen- und Bürgerrechten. Von der amerikanischen Rechteerklärung und der französischen Deklaration von 1789 verzweigt sich ihr Weg zu unzähligen Grundrechtskatalogen in den Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts.

Gerade in Deutschland hat die Verfassungsentwicklung nach dem zweiten Weltkrieg mit Entschiedenheit an die naturrechtlichen Ausgangspunkte der Menschen- und Bürgerrechte angeknüpft. Während anderswo die liberalen Freiheitsrechte hinter sozialstaatlichen Formulierungen zurücktraten, ja fast unerkennbar wurden, sind sie hier noch einmal mit aller Schärfe als Grundrechte des Menschen verkündet und als unabänderliches Verfassungsrecht im Grundgesetz positiviert worden.

Diese Meinung reichte damals weit über den Kreis der Verfechter einer christlichen Soziallehre hinaus. Sie ist im parlamentarischen Rat von Politikern aller Parteien vertreten worden. Man wollte, wie es damals formuliert wurde, daß die Grundrechte das Grundgesetz regieren sollten, nicht umgekehrt, daß sie nicht bloß Deklamationen oder Direktiven seien, sondern unmittelbar geltendes, einklagbares Recht. So kam es zu einer radikalen Wiederherstellung des naturrechtlichen wie des freiheitlich-individualistischen Gehalts der Freiheitsrechte – ein Experiment, das in der Verfassungsentwicklung der heutigen Welt nahezu isoliert dasteht.

Denn nicht nur der naturrechtliche, vorstaatliche Charakter der Menschenrechte wurde in einer fast an die frühen Menschenrechtserklärungen gemahnenden Weise eingeschärft – nach Art. 1 ist die Würde des Menschen unantastbar, liegt also aller staatlichen Rechtsschöpfung voraus –, der Gesetzgeber hat auch Sorge getragen, daß die Grundrechte die Staatsgewalt wirksam begrenzen. Mit Recht hat man von

einer kopernikanischen Wende gegenüber der Zeit des Rechtspositivismus gesprochen: Standen in der Weimarer Zeit die Grundrechte zur Disposition des Gesetzgebers, waren sie praktisch nur Realisierung des Grundsatzes der Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, so sind sie heute ein Datum für alles staatliche Handeln. Theorie und Rechtsprechung haben die faktische Geltung der Grundrechte, besonders der Persönlichkeitsrechte, in die Breite und Tiefe so weit ausgedehnt, wie es unter den Bedingungen unserer enger zusammenrückenden Gesellschaft überhaupt denkbar und möglich war. Zumal die Rechtsprechung der obersten Bundesgerichte über die Würde des Menschen, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Freiheit der Meinungsäußerung und den Schutz des Eigentums bemüht gewesen ist, dem Bürger einen letzten unantastbaren Bereich menschlicher Freiheit zu sichern oder zu erhalten, der der Einwirkung der öffentlichen Gewalt entzogen ist. Die formalen Sicherungen der Freiheit wurden verstärkt. Um der Freiheit willen wurde der Freiheitsspielraum des einzelnen bewußt weit gezogen und auch die Möglichkeit des Mißbrauchs in Kauf genommen. Dies lag in der Linie der vom Grundgesetz gewollten Ordnung, besagt doch die Garantie eines unantastbaren Wesensgehaltes des Grundrechts nichts anderes, als daß es immanente Grenzen der Grundrechte gibt, die vom Staat nicht willkürlich bestimmbar sind und innerhalb deren der Mensch von seiner Autonomie einen freien (und das heißt unter Umständen auch: das Rechte verfehlenden) Gebrauch machen kann.

Es ist heute üblich geworden, den Enthusiasmus jedes naturrechtlichen Aufbruchs zu belächeln – und tatsächlich ist auch das Grundgesetz den seit je mit der Freiheit verbundenen Antinomien nicht entgangen: was dem einzelnen im Zeichen der Entfaltung der Persönlichkeit zugestanden wurde, mußte vielfach im Zeichen von Gleichheit und Sozialstaatlichkeit wieder zurückgeholt werden. Dennoch ist jene historische Anknüpfung an die naturrechtliche Idee vorstaatlicher Freiheit ein Vorgang von großer Tragweite, und wenn heute seine Grenzen deutlicher sichtbar werden als in den Jahren unmittelbar nach dem Krieg, so ist dies kein Spezifikum unseres Grundgesetzes, sondern führt auf eine Grundproblematik der heutigen westlichen Welt: Ist die historisch überlieferte Freiheit noch tragfähig in einer Zeit, in der – nach Max Horkheimer – „die freie Aktivität durch die allgemeine Befriedigung materieller Bedürfnisse sich reduziert“ und in der Freiheit und Gleichheit „in der total organisierten Realität keine krassen Gegensätze mehr darstellen“?

Die Freiheitsrechte haben sich entfaltet in einer Gesellschaft, die gekennzeichnet war durch die Figur des Bürgers – des Menschen also, der wirtschaftlich unabhängig, geistig selbständig war und diese Autonomie gegenüber Staat und Kirche betonte. Sie geraten in eine Krise in dem Augenblick, in dem diese bürgerliche Existenz als Lebensform gefährdet wird. In der unabsehbaren Wandlung der Lebensformen und Rechtsordnungen, in der wir uns befinden, wird Freiheit, wie es scheint, ihrer bisher größten Belastungsprobe ausgesetzt. Ob sie sich behaupten oder als Zeugnis einer früheren Rechtskultur mit dem bürgerlichen Zeitalter untergehen wird, kann niemand mit Sicherheit voraussagen.

Wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist, braucht dem Zeitgenossen, der den Wandel der gesellschaftlichen Verfassung und die sprunghafte Vermehrung der Staatstätigkeiten am eigenen Leib erfährt, nicht auseinandergesetzt zu werden. Der Prozeß ist in nahezu allen Staaten des Westens in gleichen oder ähnlichen Formen verlaufen. Soziale Kämpfe, die den Staat zum Eingreifen zwangen und in die Rolle eines Zwangsschlichters der verfeindeten Sozialparteien drängten, Kriegs- und Notzeiten, die zum Ausbau und zur Kontraktion des staatlichen Verwaltungsapparates führten, vor allem aber die steigende Isolierung und Bedürftigkeit des einzelnen im massentümlichen Dasein – dies alles hat zu einem jähen Ansteigen der Staatsaufgaben, zu einer Neuverteilung der Lebensrisiken zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft geführt.

Im 20. Jahrhundert haben sich Breite und Stärke dieser Bewegung mit unerwarteter Schnelligkeit gesteigert. Dem umfangreichen Verwaltungsapparat der Sozialversicherung stellte sich von 1914 an die nicht minder ausgedehnte, vom Krieg hervorgerufene (und ihn vielfach überdauernde) Kriegswirtschaftsverwaltung an die Seite – eine Erscheinung, die sich in und nach dem zweiten Weltkrieg wiederholte und in umfassenden Maßnahmen zur Verteilung der Kriegsfolgelasten abermals eine Steigerung erfuhr. Die verschärfte soziale Reibung der Vertragspartner und die Furcht vor den politischen Folgen einer Massenarbeitslosigkeit erzwang die staatliche Mitwirkung an der Gestaltung der Arbeitsvertragsverhältnisse und führte zum Aufbau einer eigenen Arbeitsverwaltung. Die Sicherung elementarer Bedürfnisse des in der Großstadt lebenden Menschen, die Notwendigkeit, den im arbeitsteiligen Prozeß immer mehr schwindenden „beherrschten Lebensraum“ (Forsthoff) von außen zu ergänzen, ließ die Aufgaben der Verkehrs-, Städte- und Landesplanung zum Teil neu entstehen, zum Teil sprunghaft anwachsen und erzwang die Entwicklung eines weitverzweigten Versorgungsnetzes für

Wohnraum, Wasser, Gas, Elektrizität, Kanalisation, Müllabfuhr und Umweltschutz. Eingriffe des Staates in den Wirtschaftsablauf zwecks Verhütung wirtschaftlicher Machtballungen und die Ausdehnung der in die Privatautonomie eingreifenden sozialpolitischen Schutzbestimmungen, vor allem im Bereich des Miet- und Tarifrechts, kamen hinzu. Erwähnt man noch die in gleiche Richtung weisende Vermehrung der genehmigungspflichtigen Rechtsgeschäfte, so zeigt sich eine äußerst weitreichende und folgenschwere Ausdehnung der staatlichen Tätigkeiten. Der Schwerpunkt des staatlichen Handelns verlagert sich heute aus dem Bereich der normsetzenden Legislative in den der unmittelbar handelnden, einzelfallregelnden Verwaltung, so daß man gegenüber dem Gesetzgebungsstaat des 19. Jahrhunderts von einem Verwaltungsstaat sprechen kann, gegenüber dem gewährleistenden liberalen Rechtsstaat von einem gewährenden Staat öffentlicher „Daseinsvorsorge“.

Der Vorgang muß aber auch von der anderen Seite her gesehen werden: von der einer zunehmenden Ermattung und Entmächtigung der autonomen privaten und gesellschaftlichen Gestaltungskräfte. Denn dem Zuwachs an öffentlicher Planung, Leistung und Fürsorge entspricht in den meisten Fällen ein ebenso tiefgreifender Verlust an unmittelbarer Autonomie und Selbstverantwortung der kleineren Lebenskreise, seien es nun einzelne oder Familien oder Gemeinden. Es liegt auf der Hand, daß mit dem Aufbau einer staatlichen Arbeits- und Sozialverwaltung ein großer Teil der Lebensrisiken vom einzelnen und der Familie auf den Staat übergeht – mit allen Folgen einer revolutionären Bedrohung dieses Staates im Fall des Versagens seiner Daseinsvorsorge. Gleichzeitig erfordern die in den industriellen Ballungsräumen notwendig werden Planungen weitgehende Eingriffe in Eigentum und Baurecht, und mit dem Vordringen staatlicher Lenkungsmaßnahmen im Bereich der Boden-, Wohnungs- und Eigentumsordnung, ja selbst der Familienpolitik, wird ein gut Teil der Privatautonomie im traditionellen Sinn stillschweigend oder ausdrücklich ad acta gelegt. Nicht nur, daß der Staat in einem der liberalen Epoche noch unvorstellbaren Maß als Lenker, Verteiler und Schlichter auch im privaten Bereich auftritt: umgekehrt erscheint auch die private Existenz immer mehr sozialbezogen und in öffentlich-rechtliche Aufgaben und Pflichten hineinverspannt. Die Lockerung des individualistischen Sozialmodells der Privatrechtsordnung macht es möglich, an die Stelle mühsamer und oft am privaten Egoismus scheiternder Kooperation die ausschnittshafte Planung ganzer Sozialbereiche mit den Mitteln des öffentlichen Rechts zu setzen – mit

allen Vorteilen reibungslosen Funktionierens, die sich daraus ergeben, aber zugleich mit allen Risiken eines schrankenlosen, den Menschen funktionalisierenden und leicht in totalitäre Willkür entartenden „*planning law*“.

Es wäre falsch, in den geschilderten Vorgängen eine Bewegung zu sehen, die heute schon ihren Höhepunkt überschritten hat oder durch die in den totalitären Systemen zutage getretenen Exzesse unvermeidlich zum Rückgang verurteilt ist. Das Gegenteil ist der Fall. Selbst wenn man auf die Kräfte individueller oder gemeindlicher Selbstverantwortung oder die in der Privatrechtsordnung liegenden Möglichkeiten der Selbstkorrektur eines schrankenlosen Individualismus begründete Hoffnung setzen mag, an der veränderten Aufgabenverteilung zwischen dem einzelnen und der staatlichen Macht ändern diese inneren Vorgänge um so weniger etwas, als sie meist vereinzelt bleiben und daher in ihrer Wirkung begrenzt sind. Gerade die in der Bundesrepublik in den letzten Jahren unternommenen sozialpolitischen Reformen (oder besser: ihr weitgehendes Scheitern) sprechen eine deutliche Sprache. Denn hier ist der Widerstand gegen den Rückzug der staatlichen Verwaltung in eine subsidiäre Rolle in der Mehrzahl der Fälle nicht vom Staat ausgegangen, sondern von den gesellschaftlichen Kräften selbst, die in dem bisherigen Berechtigungs- und Verteilersystem eine Form der Partizipation am Sozialprodukt gefunden hatten, die sie nach der alten Form der Freiheit nicht mehr begierig machte.

Das berührt ein grundsätzliches Problem. Da sich für den einzelnen Freiheit heute vor allem ausdrückt in der Teilhabe an staatlichen Leistungen, wirkt das Freiheitsstreben des modernen Menschen nicht mehr in Richtung einer Entstaatlichung, sondern im Gegenteil einer Belastung des Staates mit neuen zusätzlichen Aufgaben, einer Ausdehnung und Intensivierung der staatlichen Verwaltung hin. Der private Individualismus, einst der stärkste Gegner der polizeistaatlich bevormundenden Verwaltung, hat gegenüber dem potentiell weit stärkeren modernen Staat und seiner Verwaltung seine eindämmende und regulierende Kraft fast völlig eingebüßt. Der individualistische Freiheitsgedanke wirkt nicht mehr als Schwungrad der Selbstbehauptung der einzelnen gegenüber den Mächten der Gesellschaft. Hierin liegt – neben der natürlichen Beharrung der Verwaltung – der eigentliche Grund für das strukturelle Fortdauern des Verwaltungsstaates auch in einer Zeit der Normalisierung und des Nachlassens der sozialen Spannungen.

Ein Weiteres kommt hinzu. Die klassische liberale Theorie, hervorgegangen aus der Naturrechtslehre der Aufklärung, hatte die Freiheits-

rechte ausschließlich als Abgrenzung von Rechten zwischen Staat und Individuum konzipiert; gesellschaftliche Gruppen im vorstaatlichen Raum nahm sie nicht zur Kenntnis oder versuchte sie bewußt auszuschalten. Auf diese Weise sind in der Französischen Revolution eine Fülle von Korporationen älterer Art, die dem einzelnen Schutz gaben, ausgelöscht worden; auch die Kirche als korporatives Element der Ständegesellschaft konnte sich nur mit Mühe behaupten. Das vereinfachte auf der einen Seite das Problem: alle freiheitsbedrohenden Kräfte wurden in der Sicht des Liberalismus auf den Staat konzentriert, so daß die einfachste und zugleich wirkungsvollste Lösung des Freiheitsproblems in der Ausgrenzung bürgerlicher Freiheit aus der Allmacht des staatlichen Gesetzes zu bestehen schien.

Auf der anderen Seite führte diese Perspektive aber dazu, daß man die Bedeutung der gesellschaftlichen Bereiche und Zusammenschlüsse mit ihren Chancen, aber auch Gefahren für die Freiheit übersah. Man übersah ihre potentiellen Schutzfunktionen: die Arbeiter, ihres traditionellen Rückhalts an Zünften und Korporationen beraubt, wurden auf diese Weise im 19. Jahrhundert in eine isolierte und wehrlose Existenz gegenüber den industriellen Mächten und der staatlichen Gewalt gestoßen, und es bedurfte in vielen Ländern eines langen und erbitterten Kampfes, bis sie im Koalitionsrecht eine wenigstens beschränkte Freiheit der Assoziation wiedergewannen. Man übersah aber auch die Gefahren, die in der Bildung neuer Gruppenmacht in dem freigegebenen und zum rechtlichen Niemandsland gewordenen Bezirk zwischen Staat und Individuum erwachsen konnten. Gegen wirtschaftliche Macht, vor allem wenn sie sich in den Lücken des rechtsstaatlichen Gesetzes etablierte, boten aber individuelle Grundrechte nur bedingten Schutz. Auch Rechtsgleichheit konnte unter den Bedingungen eines schrankenlosen wirtschaftlichen Liberalismus zur bloßen Formalität werden. Hier gilt dann, was der alte Kommunarde Choulette in Anatole Frances „Le Lis rouge“ als Heuchelei der bürgerlichen Rechtsauffassung aufdeckte, wenn er höhnisch von Gesetzen sprach, die in ihrer majestätischen Unparteilichkeit den Armen wie den Reichen in gleicher Weise verbieten, zu stehlen, zu betteln und unter den Brücken zu schlafen.

Ein Teil des gegenwärtigen Ungenügens an tradierten Freiheitsrechten scheint aus dem unklaren, aber stark empfundenen Gefühl zu kommen, daß diese Rechte gegen die tatsächlichen Bedrohungen der Freiheit in der modernen Gesellschaft ohnmächtig sind, da sie nicht in erster Linie auf Begrenzung von Macht, sondern auf Hegung individuel-

ler Freiheit zielen und da sie, wo sie Macht begrenzen wollen, einseitig den Staat, nicht die Gesellschaft im Auge haben.

Man hat aus dem hier aufgewiesenen Dilemma mehrere Auswege zu finden versucht. Logisch naheliegend und soziologisch bestechend ist der Gedanke, die zweiseitige Beziehung zwischen Individuum und Staat in eine dreiseitige zu verwandeln, die grundrechtlichen Prinzipien, die für das Verhältnis des Bürgers zur politischen Gewalt gelten, auch auf die Horizontale, also die Beziehungen zu den anderen Grundrechtsträgern, auszudehnen. Warum soll schließlich, was zwischen mir und dem Staat gilt, nicht auch im Verhältnis zu den Nebenmenschen gelten?

Doch dieser Schluß ist voreilig. Der moderne Staat ist ja nicht mehr der in der gesellschaftlichen Horizontale liegende Ständestaat der vorrevolutionären Zeit. Er steht nicht auf gleicher Basis mit anderen „autogenen Gewaltträgern“ in der Gesellschaft. Auch und gerade nicht der demokratische Staat! Es war der Irrtum des aufklärerischen Naturrechts, daß man die Menschenrechte einseitig auf die Horizontale des Sozialvertrags reduzieren wollte. Mit einer generalisierten Drittwirkung geschähe das gleiche im modernen Gewand.

Auch die pure Betonung des Gleichheits- gegenüber dem Freiheitsprinzip ist kein Ausweg. Es ist selbstverständlich, daß zur Praxis der Freiheitsrechte in der modernen Gesellschaft die Rechtsgleichheit hinzugehört, und wir wissen, daß ein Staat, der den Grundwert der Gleichheit im Sinn der Anerkennung gleicher Personenwürde aller Menschen preisgibt, in Gefahr gerät, den Dämonen des Klassenkampfes oder des Rassismus zum Opfer zu fallen. Freiheit kann heute ohne Gleichheit, nämlich eine elementare Chancengleichheit für alle Bürger, nicht mehr bestehen. Aber wir sehen auch, daß Gleichheit, wenn sie zum obersten Gesetz der Politik gemacht und ohne Rücksicht auf Tradition und persönliche Rechte vorangetrieben wird, leicht in einen gefährlichen Totalitarismus umschlägt. Hier sollten uns die Erfahrungen des Kommunismus warnen, der versucht hat, Gleichheit auf Kosten der Freiheit zu erzwingen, ohne sie am Ende auch nur annähernd erreichen zu können.

Auch eine begriffliche Verselbständigung „sozialer Grundrechte“ gegenüber liberalen Freiheiten ist kein Ausweg. Im Gegensatz zu den Freiheitsrechten, die im Prinzip absolut sind und einer näheren Regelung bedürfen, wenn man sie beschränken will, sind soziale Grundrechte als positive Rechtssätze schwer formulierbar. Ihr programmatischer Gehalt muß durch Gesetze und Verwaltungsmaßnahmen erst eingelöst werden. Und dabei liegt die Gefahr nahe, daß konkrete individuelle

Freiheiten gegen eine vom Staat gewährte, jederzeit rücknehmbare Kollektivfreiheit getauscht werden. Indem der Staat die materiellen Voraussetzungen für Freiheit schafft, kann er auch über diese Freiheit verfügen.

Es ist lehrreich, in Lehrbüchern des Sowjetrechts zu lesen, daß die materielle Pressefreiheit des Ostens (die Papierzuteilung und Lizenzen einschließt) der westlichen formalen Freiheit weit überlegen sei. Faktisch ist aber die Zuteilung von Papier und Pressen strikt an den Staatszweck gebunden und insofern ein Mittel der propagandistischen Steuerung. Man sieht, wie leicht ein totalitäres Element in die Rechtsordnung kommt, wenn man versucht, die sozialen Grundrechte als subjektive Rechtsnorm nach dem Schema der individuellen Freiheitsrechte zu konstruieren. Insofern weckt schon die Formulierung einer „Freiheit von Not“ oder einer „Freiheit von Furcht“ Erwartungen, die nur ein mit Allmacht und Allweisheit ausgestatteter Gesetzgeber tatsächlich einlösen könnte.

So bietet die Lage der Freiheitsrechte in der gegenwärtigen Welt ein mannigfaltiges und zwiespältiges Bild. Auf der einen Seite haben die Rechte, indem sie aus Appellen und Ansprüchen zu konkreten Rechtsbestimmungen wurden, an Bedeutung für den Bürger gewonnen und sind zu einem Element politischer Integration geworden. Auf der anderen Seite hat aber die Positivierung, zumal im Bereich persönlicher, individueller Freiheit, auch die Grenze des modernen Freiheitsbegriffs und der Grundrechte als Rechtsinstitute ans Licht gebracht. Diese leben als geschichtliche Erscheinung vom Freiheitsanspruch des einzelnen gegenüber dem Staat, als ethisches Prinzip vom Willen zur verantwortlichen Gestaltung des eigenen Lebens. Beides ist in der industriellen Gesellschaft mit ihrem Trend zum Kollektiven nicht mehr selbstverständlich, so daß den Freiheiten, selbst wenn sie als positives Recht noch vorhanden sind, häufig der spontane Antrieb, die dynamische Fähigkeit zur Erneuerung und Weiterbildung, fehlt. In den Ursprungsländern der Menschenrechte, in Europa und den USA, ist das Ideal persönlicher Autarkie und Selbstverfügung längst durch Prinzipien der Gleichheit und des Sozialen eingeschränkt worden. Die Entwicklungsländer liegen mit ihrer halbentfalteten Staatlichkeit und beginnenden Industrialisierung noch in einem vorgrundrechtlichen Zeitalter. Nur der archaische Obrigkeitsstaat des Kommunismus provoziert heute durch seine Verfügung über das individuelle Leben ähnliche Reaktionen des persönlichen Freiheits- und Glücksverlangens gegen sich wie der absolute Staat des 18. Jahr-

hunderts, und es ist noch nicht abzusehen, ob sich in künftigen Wandlungen sozialistischer Gesellschaften eine Renaissance des Natur- und Menschenrechts vollziehen wird.

Ist unsere Analyse richtig, bringt also die Wirklichkeit des heutigen Industrie- und Leistungsstaates die Grenzen des modernen (aufklärerischen) Freiheitsverständnisses ans Licht, dann stellt sich die Frage, wie in Zukunft Freiheit neu verstanden und unter den Bedingungen unseres Jahrhunderts neu gesichert werden kann. Dieser Frage wollen wir uns im letzten Teil unserer Überlegungen zuwenden. Sie reicht in politische, verfassungsrechtliche und religiöse Dimensionen hinein.

1. Politisch wird man zunächst das aufklärerische Sozialmodell dort in Frage stellen und berichtigen müssen, wo es – abstrahierend von konkreten Lebensverhältnissen – Freiheitsrechte nur als Produkt einer allgemeinen, vorgegebenen Natur-Freiheit des Menschen zu sehen vermag. Eine solche Sicht wird der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht gerecht. In einer enger werdenden sozialverflochtenen Welt ist Freiheit nicht mehr ein selbstverständlicher Besitz des Individuums, den der Staat nur zu umhegen und abzusichern hätte: sie muß vielmehr institutionalisiert, gegen Gruppenegoismus und Indolenz verteidigt werden.

Freiheit ist mehr als Sich-Befreien. Sie ist mehr als individuelle Emanzipation. Sie läßt sich nicht auf die eindimensionale Beziehung Individuum-Staat reduzieren; sie verwirklicht sich immer doppelseitig, individuell wie institutionell. Wer Freiheit nur in Befreiung des einzelnen von Institutionen, Überlieferungen, Autoritäten, religiösen und sozialen Bindungen sieht, bleibt bei einem vordergründigen und unzulänglichen Verständnis von Freiheit stehen. Freiheit als Emanzipation ist nur möglich, solange der Vorrat reicht. Sind die Normen und Traditionen erschöpft, von denen man sich emanzipiert, fällt auch die Emanzipation dahin.

Demgegenüber ist Freiheit in einer rechtsstaatlichen Demokratie ein Doppeltes: nämlich Freiheit individueller Selbstgestaltung und Gewährleistung freiheitlich geordneter Lebensbereiche: Ehe, Familie, Erziehung, Wissenschaft, Kommunikation, Politik, Kultur usw. Beides gehört zusammen. Der bloße Unterlassungsanspruch an den Staat, die pure Selbstentfaltung des Individuums, genügt nicht mehr. Denn Freiheit verwirklicht sich heute ebenso sehr im Anschluß an soziale Systeme: Was nützt es dem alternden Menschen, wenn der Staat zwar nicht in seine Privatsphäre eingreift, ihn aber durch die Gestaltung von Post-

gebühren und Verkehrsregelungen de facto in eine gefängnisähnliche Isolation verbannt?

2. Vom Politischen wäre weiterzugehen zum Verfassungsrecht. Auch hier gilt es, sich von vereinfachenden Alternativen zu befreien. Individuum und Staat, Freiheitsanspruch des einzelnen und Leistungspflicht der Gemeinschaft, rechtsstaatliche Verfassung und sozialstaatliche Verwaltung dürfen nicht wie geschlossene, logisch unvereinbare Blöcke einander gegenübergestellt werden. Wirkt doch in diesen Gegenüberstellungen die historische Spannungslage des späten 13. Jahrhunderts nach – jenes emanzipative Freiheitsverlangen angesichts einer drückend gewordenen älteren Sozialverfassung, dem die Freiheitsrechte als Katalog, System und Verfassungsanspruch ihre Entstehung verdanken. Lassen sich aber Freiheit und Grundrechte nur in jener Weise denken, die vom individuellen Eigenrecht, vom Anspruch und der Position persönlicher Unverpflichtetheit des einzelnen gegenüber den anderen Mitmenschen ausgeht?

Diese Frage beschäftigt heute in zunehmendem Maße Wissenschaft und Verfassungspolitik. Längst sehen wir nicht mehr nur das in seinem Recht geschützte Individuum, sondern zugleich auch den im jeweiligen Freiheitsgrundrecht enthaltenen institutionellen Gehalt. Was den einzelnen freisetzt, hat auch Bedeutung für den Zusammenhalt des Gemeinwesens, und umgekehrt: freiheitliche Ordnungen sichern zugleich den subjektiven Entfaltungsspielraum des einzelnen. Hier beginnt sich – jenseits von Liberalismus und Sozialismus – ein neues Freiheitsdenken zu entfalten: ein Weg zugleich zum besseren Verständnis unserer vom Postulat des sozialen Rechtsstaats geprägten Verfassungssituation. Die Eigenart unserer modernen Staats- und Verfassungsprobleme hat zahlreiche Berührungen mit dem vorliberalen und vorkantischen Staatsdenken, die lange Zeit verloren schienen, wiederhergestellt. Die Fragen des „sozialen Rechtsstaats“ und des vorliberalen Wohlfahrtsstaates treffen heute, im Zeichen der Rückkehr des Staates zur „wohlfahrtsfördernden Verwaltung“ (Forsthoff), vielfach in einer echten Problemkongruenz zusammen. Aber nicht diese Typenverwandtschaft ist das Entscheidende – so sehr die öffentliche Statuierung von Pflichten, die zweckhafte Planung in sozialen Lebensbereichen, in denen die privatrechtlichen Steuermechanismen versagen, Schicksal und Aufgabe auch des heutigen Gesetzgebers geworden ist.

Entscheidend ist vielmehr die Tatsache, daß jene Rechts- und Staatsauffassung in einem ethischen Sozialprinzip gegründet war und noch

nicht in bloßem Anspruchsdenken aufging; daß sie ihren „naturrechtlichen Ausgang“ von der Hilfs- und Ergänzungspflicht des Menschen nahm, nicht von einem „rein diesseitig und sozial-egoistisch aufgefaßten Individuellen“ (F. von Hippel). Es scheint, daß die heutige Grundrechts- und Rechtsstaatsdiskussion – bemüht, vom Menschen, nicht vom abstrakten Individuum her zu denken – sich dem Punkte nähert, wo die Besinnung auf *Minima moralia* einer Rechtsethik unausweichlich wird – einer Ethik, in der Anspruchs- und Pflichtenordnung einander ergänzen und die einseitige Blickrichtung auf den Staat, die für die liberale Epoche typisch war, überwunden ist.

Blicken wir von hier zurück, so ist die klassische Periode der Freiheit und der Freiheitsrechte für uns heute keineswegs überlebt. Sie rückt nur in einen genauer überschaubaren historischen Zusammenhang, der sich vom geschichtlichen Vorher und Nachher deutlich abhebt. Vorher, in der vorrevolutionären Zeit, die einheitlich gefügte ständische Berufs- und Lebensordnung, in der die Aufgaben und Verantwortlichkeiten der einzelnen Glieder genau umschrieben sind: Ihr Ort im Ganzen ist auch ihre konkrete, niemals ausschließlich individuell gedachte, sondern rings in soziale Bezüge eingebettete „Freiheit“. Nachher, in unserer Gegenwart, gleichfalls eine stärkere Betonung des Sozialen gegenüber dem Individuum und seiner Autonomie, eine stärkere Betonung der konkreten Erscheinung und Lebenssituation des Menschen – als Arbeiter, Familienvater, Untermieter, Mann oder Frau – gegenüber dem abstrakt-naturrechtlichen „Menschen an sich“ und seiner politischen Entsprechung, der ständelosen rousseauschen Demokratie: aber dies nun nicht mehr im Rahmen konkreter Lebensordnungen und Sozialbezüge, sondern im Rahmen eines prinzipiell noch immer individualistischen Freiheits- und Rechtsverständnisses, dessen Grundstruktur nur sozialstaatlich transformiert, nicht aber im Kern verändert worden ist.

3. Hier weiterzugehen, den Freiheitsbegriff selbst von der Verhaftung in neuzeitlichen Autonomie- und Emanzipationsvorstellungen zu befreien, ist die Aufgabe, die heute vor uns liegt. Es ist speziell die Aufgabe der Christen.

Sie ist schwieriger und komplexer, als die herkömmlichen Denkmodelle erkennen lassen, die alle um den Antagonismus liberaler und sozialer Grundrechte und ihren Ausgleich in einer politischen Güterabwägung kreisen. Heilung kann weder aus der Überordnung der Freiheit über die Gleichheit noch aus der Überordnung der Gleichheit über die

Freiheit kommen, sie kann nur kommen aus einer neuverstandenen Freiheit, für die die Hilfs- und Ergänzungspflicht der Menschen nicht Gegenbild und Störung ist (wie für das aufklärerische Naturrecht), sondern zugehöriges Element der Freiheit selbst. Eben dies hat Luther mit dem Paradox gemeint, ein Christenmensch sei „ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan“ und zugleich „ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan.“

Horacio de la Costa

DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE UND DIE PROBLEME DER UNTERENTWICKELTEN GESELLSCHAFTEN

Die unterentwickelten Gebiete der Welt sind in etwa identisch mit den Gebieten, die man als „auswärtige Missionen“ zu bezeichnen pflegte, nämlich den von europäischen und nordamerikanischen Missionaren evangelisierten Ländern. Die Evangelisierungsbemühungen begleiteten die Errichtung der westlichen Vorherrschaft – politisch, wirtschaftlich oder in beider Hinsicht – über die Völker des betreffenden Gebietes oder folgten ihr auf dem Fuße.

In den portugiesischen und spanischen Kolonialreichen wurde die Missionskirche infolge einer Reihe von Vereinbarungen mit dem Hl. Stuhl unter das Patronat (*padroado*, *patronato*) der Krone gestellt. Dies hatte zur Folge, daß die portugiesischen und spanischen königlichen Regierungen sich verpflichteten, den Missionaren finanzielle Unterstützung und militärischen Schutz zu gewähren, und als Gegenleistung weitreichende Mitwirkungsrechte bei der Ernennung des kirchlichen Verwaltungspersonals – der Bischöfe und Pfarrer – sowie bei der Gestaltung der Kirchenpolitik in den Kolonien erhielten. Unter diesem System wurden die Missionare schließlich nicht nur Funktionsträger der Kirche, sondern auch Vertreter der Kolonialregierungen. Als solche waren sie imstande, einen gewissen Einfluß auf die Gesellschaftspolitik – vor allem hinsichtlich der Eingeborenenrechte – auszuüben und eine Entwicklung einzuleiten, die man heute „sozio-ökonomisch“ nennt.

Soweit es sich um Eingeborenenrechte handelt, scheint es ziemlich sicher zu sein, daß es Missionaren wie Las Casas und Theologen wie Vitoria zu verdanken ist, daß die *Indios* des spanischen Weltreiches vor der Sklaverei – zumindest vor dem Besitzsklaventum – bewahrt blieben und einen Status zugesichert erhielten, der dem eines rechtlich freien Bauern im Spanien des siebzehnten Jahrhunderts gleichkam¹. Andererseits muß man zugeben, daß die Kirche es unter dem Arrangement des königlichen Patronats versäumt hat, irgendwelche wirksamen Schritte

gegen den unglaublich unmenschlichen, aber höchst gewinnträchtigen Handel mit afrikanischen Sklaven zu unternehmen.

Die sozio-ökonomische Entwicklung wurde nicht um ihrer selbst willen eingeleitet. Sie stand vielmehr im Dienst der Evangelisierung. Es war ein Anliegen der Missionare, eine Sozialordnung zu errichten und zu unterhalten, die es den *Indios* ermöglichte, das ihnen verkündete Evangelium in Frieden anzuhören, es in Form von Gemeinden zu akzeptieren und seinen moralischen Gehalt zur unbestrittenen Norm ihres täglichen Lebens zu machen. Dies bedeutete, daß in den Gebieten, in denen die sozio-ökonomische Entwicklung die primitive Landwirtschaft und die Stammesabhängigkeit noch nicht überwunden hatte, die wirtschaftliche Produktivität und das Gemeinleben auf das Niveau der bäuerlichen Gesellschaft des vorindustriellen Europa angehoben werden mußten.

Die Philippinen können als Beispiel für diesen Prozeß dienen. Die spanischen Missionare, die zunächst in Begleitung der *Conquistadores* (1565) kamen und dann bis zum neunzehnten Jahrhundert in ungebrochenem Strom einwanderten, siedelten eine weit verstreut lebende, halb-nomadische Bevölkerung in zentralen Städten (*pueblos*) mit Satellitendörfern (*barrios*) an, um sie leichter im christlichen Glauben unterrichten und darin bewahren zu können. Das Ziel war, die Gläubigen „debajo de las campanas“, also unter die Glocke der Pfarrkirche oder zumindest in deren Reichweite zu bringen.

Aber das machte eine Unterweisung der einheimischen Bevölkerung in den Methoden der seßhaften Landwirtschaft erforderlich: eine eindeutige Verbesserung gegenüber der von ihr bisher praktizierten Wechselwirtschaft. Es bedeutete, Großfamilien (oder „zweiseitig ausgedehnte“ – „bilaterally extended“ – Familien) dazu zu bringen, in einer Gemeinde zusammen zu leben und zu arbeiten, die den Kreis der Blutsverwandtschaft überstieg: wiederum ein deutlicher Fortschritt. Für den Pfarrgeistlichen bedeutete es, die Wahl der einheimischen Magistratsbeamten zu überwachen und diese in der Durchführung ihrer Aufgaben anzuleiten, da er in den meisten Ansiedlungen der einzige dort ansässige Spanier und folglich auch der alleinige Repräsentant der spanischen Autorität war. Schließlich bedeutete dies auch oft genug, die Einheimischen vor der Habgier von Provinzgouverneuren und Steuereintreibern zu schützen und eine örtliche Verteidigung gegen Seeräuber aus dem islamischen Süden aufzubauen².

Der „Jesuitenstaat“ von Paraguay wird oft als das klassische Beispiel für einen solchen vom Klerus in die Wege geleiteten, vom Klerus kontrollierten und von ihm auch beherrschten Entwicklungsprozeß zitiert. Dabei sollte man aber nicht vergessen, daß der „Jesuitenstaat“ einen ziemlich allgemeinen Trend im spanischen Weltreich repräsentierte, der hier möglicherweise nur in einem Extrem gipfelte.

Das portugiesische Kolonialreich in Asien bestand nicht in ausgedehntem Landbesitz. Es handelte sich nur um eine Kette von Handelsniederlassungen und Stützpunkten, die ausschließlich dem Überseehandel dienten: Goa, Malakka, die Molukken, Macao, Kagoshima. Außerdem sahen sich diese Brückenköpfe mit organisierten Staaten und hohen Kulturen von großer Vergangenheit konfrontiert, in denen die christliche Glaubensverkündigung radikal andere Formen als in Lateinamerika und auf den Philippinen annehmen mußte.

Einerseits hatten die Missionare, die ihren Weg ins Hinterland von Indien und China fanden, nicht den Schutz und die Unterstützung ihrer Patronatsregierungen. Zum anderen gelangten sie ganz allgemein zu der Erkenntnis, daß die gesellschaftliche Entfaltung der asiatischen Reiche auf gleicher Höhe mit der des vorindustriellen Europa, wenn nicht sogar schon viel weiter fortgeschritten war. Daher sahen sie keine Veranlassung, die Verkündigung des Evangeliums durch eine sozio-ökonomische Entwicklung zu ergänzen. Immerhin – was konnten sie, eine Handvoll nur, überhaupt unternehmen, in so massiven und so massiv organisierten Bevölkerungen einen gesellschaftlichen Wandel einzuleiten? Die Art von gesellschaftlicher „Konstruktionsplanung“ (engineering), die bei primitiveren Völkern angewandt wurde, stand außer Frage. Vielmehr mußte man bestrebt sein, die Botschaft des Evangeliums den vorhandenen gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten anzupassen und durch individuelle statt Massenbekehrungen etwas Sauerteig in die Masse hineinzutragen. Aber wo sollte man beginnen? In China begannen die Jesuiten, wie sehr wohl bekannt ist, an der Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie, während sich die Franziskaner und die Dominikaner um die Basis bemühten. Es ist bedauerlich, daß die Kontroverse um die chinesischen Riten sie schließlich alle daran gehindert hat, sich irgendwo in der Mitte zu treffen.

Das holländische und britische Engagement in Asien begann – wie das portugiesische – schlicht und einfach mit Handelsniederlassungen. Aber die Bedürfnisse des Handels ließen es den von ihren Heimatstaaten anerkannten und privilegierten Handelsgesellschaften als unausweichlich

erscheinen, sich Schritt für Schritt die Kontrolle über ihre Bezugsquellen zu sichern — mit dem Ergebnis, daß sie, fast noch ehe ihre Regierungen davon Kenntnis erhielten, Kolonien in den Händen hatten. Chesterton ging nicht allzu fehl mit seiner Bemerkung, Großbritannien habe ein Weltreich „in einem Anfall geistiger Umnachtung“ (in a fit of absence of mind) erworben. Immerhin betrachteten sich diese protestantischen Mächte nicht als Träger eines Mandats zur „Patronisierung“ der Christianisierung der Heiden. Missionarische Bemühungen in ihren Gebieten galten daher als Privatangelegenheit. Sie beschränkten sich auch zumeist auf die einheimische Bevölkerung der Seehäfen und anderer Handelszentren.

Im britischen und holländischen Kolonialsystem bestand eine Vorliebe für „mittelbare Verwaltung“ (indirect rule), nämlich für eine Beibehaltung der örtlich vorhandenen Machtstrukturen und deren Einsatz zum Zweck der Kolonialverwaltung. Da jedoch diese Machtstrukturen weitestgehend „Heilige Monarchien“ waren, unlösbar verschmolzen mit den örtlichen Religionen (Hinduismus, Buddhismus oder Islam), bedeutete ihre Beibehaltung ein Absinken des Christentums auf die Stufe der „Religion des Weißen Mannes“: einer Religion, mit der sich die Eingeborenen nicht assimilierten, sondern der sie sich nur anschlossen. Kurz gesagt, Christ zu werden hieß in diesem Zusammenhang, wenigstens bis zu einem gewissen Grade weltliche Lebensgewohnheiten anzunehmen, bedingte also eine „Verwestlichung“ und in diesem Ausmaß eine Entfremdung von der eigenen Kultur und der Lebensweise des eigenen Volkes.

Diese Entfremdung wurde durch eine andere charakteristische Konsequenz der westlichen Kolonisation noch verstärkt, nämlich durch das Entstehen einer „doppelten Wirtschaft“ (dual economy): des Nebeneinanderbestehens — ohne gegenseitige Integration — der westlichen Unternehmenswirtschaft und der asiatischen Subsistenzwirtschaft. Die Bedeutung dieser Entwicklung wird nicht nur durch die verschiedenen Mechanismen dieser beiden Wirtschaftsformen bedingt, sondern viel mehr noch durch die grundsätzlich verschiedenen Weltanschauungen und Wertsysteme, auf denen sie basieren — Weltanschauungen und Wertsysteme, die voneinander getrennt und in sich selbst abgeschlossen und sich selbst genügend sind und als Wirtschaftsformen aufrechterhalten wurden, deren gegenseitige Berührungspunkte auf die Marktplätze und die Büros der Kolonialverwaltung beschränkt blieben. Die Entstehung dieser Doppelwirtschaft war in der Tat gleichbedeutend mit

dem Entstehen einer „doppelten Gesellschaft“ (dual society): des Nebeneinanderbestehens – ohne gegenseitige Integration – einer „traditionellen“ und einer „modernisierenden“ Gesellschaft.

Die hier beschriebene Entwicklung fand nicht nur im britischen und holländischen, sondern auch im spanischen und portugiesischen Kolonialreich statt, wenngleich in etwas anderer Form und aus etwas anderen Gründen. In Lateinamerika z. B. läßt sich eine analoge gesellschaftliche Schichtung beobachten: die Überlagerung einer europäischen, einer kreolischen und einer *Mestizen*-Elite über der eingeborenen Bevölkerung und der importierten afrikanischen Bevölkerung, wobei die letzteren Schichten die „traditionelle“ und die erstgenannten die „modernisierende“ Gesellschaft bilden.

Der Beitrag der Bildungseinrichtungen der Kirche zur Entwicklung der „modernisierenden“ Elite war nicht unbeträchtlich. Die Hochschulen und Universitäten in den Kolonien, die ursprünglich zur Ausbildung des Klerus gegründet waren, nahmen auch Laien-Studenten auf, und zwar nicht nur Spanier oder Portugiesen, sondern auch Abkömmlinge der Kolonialvölker. Der streng humanistische Lehrplan dieser Einrichtungen der Nach-Renaissance scheint die Kolonien mit einer Kerntruppe aufgeklärter Führungskräfte – Kleriker wie Laien – versorgt zu haben, die sich für den sozio-ökonomischen Fortschritt und schließlich auch für die politische Emanzipation ihrer Gemeinden engagierten. Das Thema ist zwar noch nicht genügend erforscht worden, man gewinnt aber doch schon den Eindruck, daß die Absolventen dieser Bildungsstätten trotz des streng konservativen und autoritären Einschlags der meisten ihrer Lehrer die Schulen mit einer Geisteshaltung verließen, die für Erneuerungsideen, insbesondere der Aufklärung sowie der Amerikanischen und Französischen Revolution, hinreichend aufnahmebereit war. Nicht wenige Führer der Emanzipationsbewegung in Lateinamerika wurden an Universitäten wie der von Chuquisaca herangebildet. Für die Nationale Bewegung der Philippinen läßt sich feststellen, daß ihre hauptsächlichen Protagonisten und Propagandisten zumeist Alumnus der Dominikaner- und Jesuitenkollegs von Manila waren, die später dem Madrider Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts ausgesetzt wurden.

Dies mag jedoch dahingestellt bleiben. Es geschah auf jeden Fall unter Führung einer gebildeten und relativ wohlhabenden Minderheit, einer „modernisierenden“ Elite, daß die spanischen Kolonien ihre politische Unabhängigkeit gewannen. Diese Elite blieb in den neuen

Nationen die herrschende Klasse. Allerdings gab die nachfolgende industrielle Revolution dieser Herrschaft – und zugleich der Herrschaft aller „modernisierenden“ Eliten in den anderen unterentwickelten Gebieten der Welt – einen grundlegend anderen Charakter. Es ist daher der Einfluß der industriellen Revolution auf die unterentwickelten Gesellschaften, dem wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Der Begriff „unterentwickelt“ war ursprünglich ein wirtschaftlicher Begriff. Er leitet seine grundsätzliche Bedeutung von der Tatsache der industriellen Revolution ab. Diese Revolution – zusammen mit den wissenschaftlichen, technologischen und organisatorischen Neuerungen, durch die sie ausgelöst wurde – verlieh dem westlichen Menschen eine so unerhörte und noch nie dagewesene Möglichkeit, die natürlichen Bodenschätze und Vorkommen dieser Erde seinen Bedürfnissen und Zielen nutzbar zu machen, daß diese industrielle Fähigkeit allmählich zur Norm der menschlichen Entwicklung überhaupt wurde, so daß jeder Zustand, der ihr nicht entsprach, als „unterentwickelt“ und jeder Prozeß, der auf sie zusteuerte, als „Entwicklung“ gekennzeichnet wurde.

Mehr als genug Hinweise für die Richtigkeit dieser Annahme finden sich in der Formulierung der Themen dieses Symposiums. Das dritte Thema z. B., das sich mit dem Beitrag der katholischen Theologie, insbesondere der christlichen Sozialethik, zur Lösung der Probleme der modernen Gesellschaft befaßt, wurde in zwei Unterthemen aufgliedert, von denen sich das eine den Problemen der modernen Gesellschaft in den „industrialisierten Nationen“ und das andere denselben Problemen in den „noch in der Industrialisierung befindlichen Nationen“ widmet. Hieraus schließe ich, daß „industrialisiert“ gleichbedeutend mit „entwickelt“ und „noch in der Industrialisierung befindlich“ gleichbedeutend mit „in der Entwicklung begriffen“ ist.

Wie der Erwerb dieser industriellen Fähigkeit durch die westlichen Nationen (oder „Mächte“, wie sie jetzt genannt werden müssen) deren Verhältnis zur übrigen Welt beeinflusste, ist hinreichend bekannt und kann sehr kurz zusammengefaßt werden. Wettbewerb und Suche nach neuen Absatzmärkten, gefolgt von Wettbewerb und Suche nach neuen Rohstoff- und Energiequellen, gefolgt von Wettbewerb und Suche nach neuen Gebieten mit billigen Arbeitskräften und hochrentablen Investitionsmöglichkeiten, verwandelten die vorindustrielle Kolonisation in die weit mehr beherrschende Vormachtstellung – wirtschaftlich, politisch und kulturell – des Zeitalters des Imperialismus. Unmittelbare Verwal-

tung ersetzt die mittelbare Verwaltung in Britisch-Indien und Holländisch-Indonesien. Frankreich erwirbt Indochina. Afrika wird aufgeteilt. China wird genötigt, die „Ungleichen Verträge“ zu akzeptieren. Die Vereinigten Staaten „befreien“ Spanien von den Philippinen und gesellen sich zu den anderen Mächten in Übernahme der „Bürde des Weißen Mannes“ (unter gleichzeitiger Protektion seiner Investitionen) „von den Hallen des Montezuma bis zu den Küsten von Tripolis“.

Der Machtkampf im westlichen Nationalstaaten-System führt zu einem Ersten Weltkrieg, weitgehend beschränkt auf Europa; und dann, verstärkt durch ideologische Gegensätze und Polarisierungen, zu einem Zweiten Weltkrieg, der seinem Namen schon mehr Ehre macht, weil er auch die nicht-westliche Welt erfaßt. Dieser jüngste Krieg erhob die Fähigkeit des Menschen zur Ausbeutung der Schätze dieser Erde auf eine neue Ebene: zur Fähigkeit, sie und sich selbst mit ihnen sogar zu zerstören.

Vor diesem Hintergrund müssen die Entwicklung einer Soziallehre durch die Kirche und der Einfluß dieser Lehre auf die unterentwickelten Gebiete der Welt gewürdigt werden. Wie wir schon früher bemerkten, engagierte sich die Kirche schon lange vor der industriellen Revolution für eine Entwicklung, die wir heute „sozio-ökonomisch“ nennen. Die frühen Missionare handelten einfach nach einem Prinzip, das die Synode der Bischöfe erst viel später formulierte, indem sie erklärte: „Aktionen im Namen der Gerechtigkeit und Teilnahme an der Verwandlung der Welt betrachten wir voll und ganz als konstitutive Bestandteile der Verkündung des Evangeliums“³.

Womit wir uns aber jetzt auseinanderzusetzen haben, ist die *Soziallehre*: ein ausführlicher, wohldurchdachter und in sich zusammenhängender Kodex von Lehrsätzen zu den gesellschaftlichen Beziehungen, der Gesellschaftsstruktur und dem Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung; und dieser Kodex begann erst mit Leo XIII. Gestalt anzunehmen und zwar als Antwort auf die „Soziale Frage“, die sich mit der industriellen Revolution gestellt hatte. Leos XIII. „*Rerum novarum*“ befaßte sich noch vor allem mit der Lage der Arbeiterklasse; nur eine Generation später hielt Pius XI. es jedoch für erforderlich, die Anwendung der Grundsätze des Evangeliums in „*Quadragesimo anno*“ auf die ganze sozio-ökonomische Ordnung auszudehnen.

Beide Lehrverkündigungen waren zwar an die universale Kirche adressiert, in ihrem Brennpunkt stand aber offensichtlich die Soziale Frage in den industrialisierten oder entwickelten Ländern. Welche

Auswirkungen hatten sie auf die unterentwickelten Länder? Ich vermute, daß wir sagen dürfen, daß sie eine Art von katholischer sozialer Aktion ins Leben riefen; aber es ist mein persönlicher Eindruck, daß diese katholische soziale Aktion im wesentlichen auf die „Soziale Frage“ in den verwestlichten oder modernisierenden Bereichen unserer unterentwickelten Gesellschaften ausgerichtet war. Daß es in diesen Bereichen eine Soziale Frage gab, wird nicht bezweifelt: eine Soziale Frage, die erkennbar ähnlich der Sozialen Frage des Westens war und daher auch in ähnlicher Weise gelöst werden konnte, nämlich durch Vereinbarung eines gerechten Lohnes, die Gründung von Gewerkschaften, die Sicherung des Streikrechts und der Tarifautonomie seitens der Gewerkschaften und — ganz allgemein — die Verwirklichung einer Sozialgesetzgebung für den Bereich der Arbeitnehmer-Arbeitgeber-Beziehungen. Wenn ich aus meiner eigenen — zugegeben beschränkten — philippinischen Erfahrung sprechen darf, so möchte ich bestätigen, daß unser Grundgesetz, das wir unsere Magna Charta der Arbeit nennen, weitestgehend aufgrund der Bemühungen der Organisationen unserer Katholischen Aktion verfaßt und verwirklicht wurde.

Mein Einwand ist jedoch folgender: die katholische soziale Aktion konzentrierte sich im wesentlichen auf die städtischen Gebiete und auf jenes Niveau der Arbeiterklasse, das zu einer konzertierten Organisation und Aktion bereits befähigt war. Aber damit waren bei weitem nicht die im größten Elend lebenden und am meisten ausgebeuteten städtischen Arbeiter erfaßt, und wenig oder gar nichts war damit natürlich für die Lage der Landarbeiter im traditionellen Bereich der Gesellschaft erreicht. Das Problem wurde zwar erkannt, aber die katholische Soziallehre hatte noch keine Analyse erarbeitet, die imstande gewesen wäre, *diese* Soziale Frage in wirksamer Weise anzupacken.

Außerdem war der Trend der katholischen sozialen Aktion in diesem Frühstadium auf die Errichtung einer „sozialen Ordnung“ ausgerichtet, deren grundsätzliche Voraussetzungen wie folgt lauteten: daß es ein vorgegebenes, allgemein gültiges Modell für eine solche Ordnung gab; daß dieses Modell nicht so sehr durch Auseinandersetzung und Arbeitskampf, sondern vielmehr durch gesellschaftliche Übereinkunft zu verwirklichen war; und daß die soziale Ordnung durch Anpassung und Reform der bestehenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Institutionen und nicht durch deren Infragestellung oder gar Abschaffung in Übereinstimmung mit den christlichen Grundsätzen gebracht werden konnte.

Die katholischen Bildungsstätten in der unterentwickelten Welt akzeptierten diese Voraussetzungen und fuhren fort, sich der Heranbildung einer Führungselite zu widmen, die sich aus dem besitzenden Landadel der traditionellen Gesellschaft und dem einheimischen Mittelstand – freien Berufen, Beamten, Kaufleuten – rekrutierte, der sich der verwestlichenden oder modernisierenden Gesellschaft zugehörig fühlte; eine Führungselite, von der man hoffte, daß sie die notwendige Anpassung und Reform der bestehenden Institutionen verwirklichen und den zur Fundamentierung einer christlichen Sozialordnung erforderlichen öffentlichen Konsensus herbeiführen würde.

Unterdessen entfernte sich die Welt jedoch mehr und mehr von dieser „statischen“ Weltanschauung. Der nach dem II. Weltkrieg einsetzende Prozeß der raschen Entkolonialisierung, das Entstehen einer Dritten Welt von souveränen, aber verarmten Staaten, das Phänomen des Neokolonialismus mit der immer breiter werdenden Kluft zwischen reichen und armen Nationen, industrialisierten und „noch im Prozeß der Industrialisierung begriffenen“ Ländern – all dies nötigte die kirchlichen Führungskräfte und Theoretiker, ihre Soziallehre auszuweiten und zu vertiefen.

Der Begriff der Entwicklung selbst erfuhr in dieser Lehre, wie uns allen bekannt ist, eine Entwicklung, eine Evolution. Erinnern wir uns doch einmal an die wesentlichsten Schritte dieser Evolution: wie Entwicklung zu Beginn ganz schlicht und einfach mit wirtschaftlichem Wachstum gleichgesetzt wurde; wie die Unzulänglichkeit dieser Gleichsetzung zur Ausdehnung des Begriffs unter Einschluß der sozialen Entwicklung führte; wie dies wiederum zu der Schlußfolgerung verhalf, daß es keine echte oder dauerhafte Entwicklung geben könne, wenn diese nicht alle Aspekte des menschlichen Lebens, geistige ebenso wie materielle und kulturelle ebenso wie sozio-ökonomische Werte, berücksichtigen würde – wenn diese sich also, kurz gesagt, nicht zu einer integralen menschlichen Entwicklung entfalten würde⁴.

Wir sollten uns auch daran erinnern, daß Entwicklung zuerst als einfacher Fortschritt verstanden wurde, als ein Prozeß der stetigen Bewegung nach vorwärts und aufwärts, bis die Erfinder dieser aufsteigenden Kurve auf die beiden einander ergänzenden Realitäten der Unterdrückung und der Abhängigkeit stießen. Man erkannte, daß sich eine Gesellschaft über eine gewisse Grenze hinaus nicht entwickeln kann und sogar nicht einmal mit der Entwicklung beginnen kann, wenn nicht zuvor gewisse Zwänge von ihr genommen werden: Zwänge, die auf ihr

lasten, und zwar nicht nur infolge von Selbstsucht, Habgier und Unmenschlichkeit von Individuen oder Gruppen, sondern auch infolge von gesellschaftlichen Strukturen, die Unterdrückung oder Ungerechtigkeit gleichsam eingebaut in sich tragen. Daraus folgte, daß Entwicklung, wenn sie wirklich integral menschlich sein will, die „Befreiung“ als wesentliche Komponente mit beinhalten muß⁵.

Befreiung – offensichtlich von äußeren Zwängen. Die in dieser Hinsicht geübte Praxis führte jedoch schon bald zu der weiteren Erkenntnis, daß niemand die Unterdrückten befreien kann, es sei denn die Unterdrückten sich selbst, und daß diese, um befähigt zu werden ja sogar, um das *Bedürfnis* danach zu verspüren –, sich selbst von den äußeren Strukturen der institutionalisierten Ungerechtigkeit frei zu machen, es lernen müssen, sich selbst zuerst von jenen inneren Zwängen zu befreien, die lange Jahre der Unterdrückung in das Gewebe ihres Lebens als Personen und als Gemeinschaften eingewoben haben: Unwissenheit, Gleichgültigkeit, Unverantwortlichkeit, Furcht, Uneinigkeit, Abhängigkeit. Mit anderen Worten – um einen inzwischen zu Recht berühmt gewordenen Ausdruck zu gebrauchen: Entwicklung als Befreiung setzt voraus und erfordert eine „Pädagogik“ der Unterdrückten (pedagogy of the oppressed) ⁶.

Dies bringt uns zur Theologie der Befreiung. Das erste, was man an ihr beobachten kann, ist – ziemlich vordergründig – die Tatsache, daß sie in ihrem Wesen merklich lateinamerikanisch ist. Nicht nur sind ihre führenden Exponenten Lateinamerikaner, sie basiert auch weitestgehend auf lateinamerikanischer Erfahrung.⁷

Das wiederum verleitet zu einer zweiten Bemerkung, die man wohl machen dürfte: die Theologie der Befreiung ist eine Theologie der Erfahrung. Sie ist ein Nachdenken über Gott – daher eine Theologie –, aber ein Nachdenken über Gott nicht so sehr in Kategorien von zeitlosen Wahrheiten, universal und abstrakt, sondern in Kategorien konkreter Geschehnisse, in Kategorien menschlichen Tuns oder Erleidens, Schaffens oder Zerstörens, innerhalb des Bereiches der eigenen Erfahrung. Sie ist ein Suchen, Gott in der Geschichte zu begegnen.

In der Geschichte, ja; aber nicht – und das mag eine dritte Beobachtung sein – in der Geschichte einfach als Vergangenheit, in der Erinnerung an Dinge, die geschehen und vorbei sind, sondern in der Geschichte als einem dynamischen und lebendigen Prozeß, als einem ungestüm drängenden Strom von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft – ein Prozeß außerdem, den man nicht einfach von

außen betrachtet, sondern an dem man selbst teilnimmt; denn irgendwo in diesem Prozeß ist Gott am Werk, die Zukunft zu formen, und man begegnet ihm, indem man sich diesem Werk anschließt. Die Theologie der Befreiung ist nicht eine Theologie, die sich nur aus der Erfahrung ableitet; sie ist auch eine Theologie, die sich in die Praxis hinein ergießt.

Da dies so ist, folgt daraus, daß die Theologie der Befreiung nicht etwas ist, das man lernt, sondern etwas, das man erbaut. Die Christen von Europa, Afrika und Asien können und sollten sich unter allen Umständen mit der auf lateinamerikanischer Erfahrung basierenden Theologie der Befreiung vertraut machen. Aber während sich Übereinstimmungen zwischen regionalen Erfahrungen ergeben mögen, werden sich gewiß auch Gegensätze ergeben – Gegensätze, die der jeweiligen Praxis je nach den unterschiedlichen Gegebenheiten einen ganz bestimmten Charakter und Wert verleihen. Es ist derselbe Gott, derselbe Herr der Geschichte, derselbe Befreier der Unterdrückten, der uns auf seine Seite ruft; aber sein Ruf erreicht uns jenseits von wirtschaftlich, gesellschaftlich, politisch und kulturell sehr verschieden gestalteten Landschaften; und so muß es auch auf getrennten Marschrouten geschehen, daß wir uns schließlich unter seinem Banner sammeln werden. Unsere Theologien der Befreiung werden nicht identisch, sondern verschieden sein – verschieden, aber doch auch konvergierend und damit einander ergänzend und sich gegenseitig tragend.

Die Einsicht, auf der die Theologie der Befreiung beruht, besteht darin, daß Unterentwicklung nicht einfach ein Zustand von Weniger-Entwicklung ist, sondern ein Zustand, der durch Entwicklung selbst überhaupt erst *herbeigeführt* worden ist. Die Unterentwicklung ist ein Nebenprodukt der Entwicklung der entwickelten Länder. Gustavo Gutierrez erklärt dies wie folgt:

Wir (in Lateinamerika) sind unterentwickelte Länder oder – wie einige unserer Freunde in entwickelten Ländern, um uns nicht zu beleidigen, es lieber nennen – „Entwicklungsländer“ (developing). Dennoch liefern uns die Volkswirtschaftler, die Gesellschaftswissenschaftler und die Staatsmänner Lateinamerikas den Beweis dafür, daß wir in Wirklichkeit „Unterentwicklungsländer“ sind (underdeveloping) – ein Zustand, der noch weniger ist als der „unterentwickelte“, da dies bedeutet, daß wir überhaupt nicht vorankommen. Die Experten haben für diese Länder, die sich „auf dem Weg zur Unterentwicklung“ befinden, herausgefunden, daß der Hauptgrund für ihren Zustand die *Abhängigkeit* ist. Was bedeutet Abhängigkeit? In Lateinamerika befinden sich jene Länder im Zustand der Abhängigkeit, die keine eigenen Entscheidungen treffen, weder wirtschaftlich noch gesellschaftlich, kulturell oder politisch. Die wichtigen Entscheidungen fallen außerhalb dieser Länder, die sogar noch bestraft werden, wenn sie es wagen, sie selbst zu treffen.⁸

Wer trifft denn nun eigentlich diese Entscheidungen? Es sind die entwickelten Länder, die sie treffen. Denn der Prozeß, in dessen Verlauf diese sich selbst entwickelten, war zugleich ein Prozeß, durch den diese ein weltweites Wirtschaftssystem errichteten, „das den Überschuß oder Mehrwert (surplus) *ausbeutet* (im vollen marxistischen Sinn des Wortes), der durch die Arbeitskraft in den Entwicklungsländern geschaffen wird“⁹. Mit anderen Worten: die entwickelten Länder – weit davon entfernt, den unterentwickelten Ländern bei ihrer Entwicklung zu helfen – halten diese sogar in ihrem Zustand der Unterentwicklung. Warum? Weil es in ihrem Interesse liegt, so zu verfahren; ihr eigener Zustand des Entwickeltseins hängt davon ab. Und dies trifft auch zu für die wohlhabenden Schichten (affluent establishments) in den unterentwickelten Ländern; denn sie verdanken ihren Wohlstand der Tatsache, daß sie imstande sind, der entwickelten Welt zumindest einen Teil des von der billigen Arbeitskraft, der unterentwickelten Arbeitskraft ihrer eigenen Arbeiterklasse produzierten Überschusses oder Mehrwerts zu liefern. „Die Unterentwicklung wird verursacht durch und verursacht zugleich die Entwicklung; und die Entwicklung ist ursächlich für und zugleich abhängig von der Unterentwicklung“ – so faßt es Rubem Alves kurz und bündig zusammen¹⁰.

Was ist das Ergebnis? Das Ergebnis ist die Schaffung oder Verewigung einer Zwei-Klassen-Gesellschaft in den unterentwickelten Ländern, in der die große Mehrheit der Bevölkerung, zum größten Teil Landarbeiter auf Armutsniveau oder darunter, scharf getrennt von der sehr kleinen Minderheit lebt, die Wirtschaft und Politik kontrolliert. Ein Mittelstand ist entweder nicht vorhanden oder unbedeutend. Die Regierungsform mag nominell demokratisch sein, das Volk partizipiert trotzdem nicht an seiner Regierung, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es nicht seine Regierung ist. Jene, die das Volk regieren, regieren nicht mit dessen Zustimmung, sondern mit der Zustimmung ihrer Mit-Oligarchen oder des Militärs (military establishments), das sie zu ihrem Schutz unterhalten, und vor allem – das stellt einen Kernpunkt dieser Hypothese dar – nicht nur mit der Zustimmung, sondern sogar mit der ausdrücklichen Unterstützung wirtschaftlicher Interessengruppen der entwickelten Welt, wie z. B. der sogenannten multinationalen Konzerne, die sich meistens noch der Rückendeckung durch ihre eigenen Regierungen erfreuen.

Mit anderen Worten: die Doppelgesellschaft des vorindustriellen Kolonialsystems ist in den neuen „Unterentwicklungsnationen“ zu

einem „abhängigen“ Kapitalismus geworden – abhängig von dem beherrschenden Kapitalismus der entwickelten Welt. Infolge dieser Abhängigkeit fließen die Gewinne jedweder sich einstellenden Entwicklung der wirtschaftlich wohlhabenden, gesellschaftlich fest zusammenhaltenden und politisch aktiven modernisierenden Elite zu, während ihre Kosten hauptsächlich von der wirtschaftlich verarmten, gesellschaftlich an den Rand gedrängten und politisch untätigen Mehrheit getragen werden, die dem immer noch weitgehend landwirtschaftlich orientierten und traditionellen Sektor der Gesellschaft angehört. Das ist der Grund, warum diese Nationen „Unterentwicklungsnationen“ sind und dies auch bleiben werden, wenn es den Massen nicht gelingt, sich selbst irgendwie von ihrem gegenwärtigen Zustand der Abhängigkeit zu befreien; wenn es ihnen – kurz gesagt – nicht gelingt, sich selbst irgendwie von Massen in selbstsichere Gemeinden von Bürgern umzuwandeln. Zu diesem Werk der Befreiung ruft nun die Theologie der Befreiung das gesellschaftliche Bemühen – ja sogar das gesamte Evangelisierungsbemühen – der Kirche in der unterentwickelten Welt auf.

Man muß natürlich zugeben, daß nicht alle lateinamerikanischen Christen mit der vorstehenden Analyse, die man als eine „links von der Mitte“-Position kennzeichnen könnte, völlig übereinstimmen würden. Unter den lateinamerikanischen Ortskirchen scheint es aber doch eine Übereinstimmung dahingehend zu geben, bei der Entwicklung künftig stärker den Aspekt der Gerechtigkeit zu betonen, den bestehenden Einrichtungen kritischer gegenüberzutreten und sich mehr mit den armen und am Rande der Gesellschaft existierenden Massen zu identifizieren sowie sich weniger eng als in der Vergangenheit an die im Überfluß lebenden Eliten zu binden. Insbesondere werfen sie jetzt einen strengen Blick auf ihre Erziehungs- und Bildungsstätten, um zu prüfen, ob diese dahingehend umgestaltet werden können, daß sie künftig keine Konformisten mehr produzieren, die sich den herrschenden Schichten zugesellen und deren Einfluß nur noch stärken, sondern „Agenten des Wandels“ (agents of change), die sich der Arbeit am Aufbau einer gerechteren Gesellschaftsordnung verschreiben.¹¹

Zwischen der Lage in Afrika und derjenigen in Lateinamerika bestehen offensichtliche Ähnlichkeiten. Da jedoch die Entkolonialisierung in Afrika noch relativ jungen Datums ist, scheinen dort die hauptsächlich gesellschaftlichen Vorstöße noch auf die Suche nach einer nationalen Selbstidentität und in manchen Fällen sogar noch auf den Kampf um die Erhaltung der nationalen Existenz gerichtet zu sein.

Von daher werden die anscheinend engeren Beziehungen zwischen den Regierungen, sogar autoritären Regierungen, und ihrer Basis im Volk erklärlich. Von daher ergibt sich auch die starke Betonung der Pflege oder Wiederbelebung einheimischer Kulturformen zur Abwehr der durch die weiße Kolonisation eingeleiteten Entfremdung.

Die Antwort der Kirche auf diese Herausforderung besteht in einer verstärkten Entfaltung der Ortskirchen und durch diese auch des örtlichen Gemeindelebens, und zwar voll Hochachtung vor den althergebrachten einheimischen Sitten und Gebräuchen, Strukturen und Bindungen, wobei es als das eigentliche Anliegen gilt, die christlichen sozialen und gesellschaftlichen Werte in den örtlichen Kulturen so anzusiedeln und zu beheimaten, daß diese nicht zum bloßen Abglanz eines europäischen Christentums verblassen.¹²

In Asien gelangt ebenfalls die Theologie der Befreiung deutlich zur Anwendung; sie verlangt aber ebenso deutlich auch eine Differenzierung in ihrer Anwendung. So umschrieb z. B. die Vollversammlung 1974 der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC – Federation of Asian Bishops' Conferences) die Befreiung in Kategorien eines Dialogs:

Eine Ortskirche im Dialog mit ihren Gläubigen, das bedeutet in so vielen Ländern Asiens einen Dialog mit den Armen. Sie sind arm weder an menschlichen Werten und Qualitäten noch an menschlicher Entfaltungsmöglichkeit, sondern arm insofern, als sie des Zugangs zu materiellen Gütern und Hilfsmitteln beraubt sind, die sie benötigen, um sich selbst ein wahrhaft menschenwürdiges Leben zu schaffen. Sie sind beraubt, weil sie in Unterdrückung leben, nämlich unter gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, welche die Ungerechtigkeit gleichsam eingebaut in sich tragen.

Dieser Dialog muß zu dem werden, was man einen „Dialog des Lebens“ genannt hat. Er schließt ein echtes Erfahren und Verstehen dieser Armut, Entbehrung und Unterdrückung so vieler unserer Völker ein. Er verlangt, daß man nicht bloß für sie (im paternalistischen Sinne), sondern mit ihnen arbeitet, um von ihnen ihre wirklichen Bedürfnisse und Sehnsüchte so zu lernen (denn wir haben so viel von ihnen zu lernen!), wie sie diese zu identifizieren und zu artikulieren vermögen, und daß man nach deren Erfüllung strebt, indem man sich bemüht, jene Strukturen und Verhältnisse umzugestalten, die sie noch in jener Entbehrung und Machtlosigkeit verstrickt halten.¹³

Nur auf der Basis eines solchen Dialogs kann eine zielstrebige und wohlorganisierte „Aktion und Reflexion im Glauben“ durchgeführt werden, die bewirken soll, daß die „Beraubten und Unterdrückten zu einer wirksamen Selbstverantwortung und Teilnahme an den für sie lebensbestimmenden Entscheidungen finden und so befähigt werden, sich selbst zu befreien“¹⁴. Hieran wird sichtbar, daß in Asien die „Pädagogik der

Unterdrückten“ nicht nur als Lehrprozeß, sondern ebenso sehr wenn nicht noch mehr, als ein *Lernprozeß* verstanden wird.

Dieser Ton klingt erneut an in dem, was die Bischöfe Asiens zu einem anderen Dialog, der in Asien geführt werden muß, zu sagen hatten: dem Dialog zwischen dem Christentum und „den großen religiösen Traditionen unserer Völker“. Diese Traditionen sind

bedeutungsvolle und positive Elemente in der Struktur des Heilsplanes Gottes. In ihnen erkennen und achten wir tiefe geistige und ethische Inhalte und Werte. Über viele Jahrhunderte hinweg bildeten sie den Schatz der religiösen Erfahrung unserer Vorfahren, aus dem auch die Menschen unserer Zeit ununterbrochen Erleuchtung und Kraft schöpfen. Sie waren und bleiben der authentische Ausdruck des edelsten Strebens ihrer Herzen und die Stätte ihrer Betrachtungen und Gebete. Sie haben mitgeholfen, die Geschichte und die Kulturen unserer Nationen zu prägen.

Wie könnten wir ihnen denn keine Hochachtung und Verehrung zollen? Und wie könnten wir denn nicht anerkennen, daß Gott unsere Völker durch sie näher zu sich selbst gebracht hat?

Nur im Dialog mit diesen Religionen können wir in ihnen den Samen des Wortes Gottes entdecken (Ad gentes, c. I, 9). Dieser Dialog wird es uns erlauben, in Ausdruck und Wirklichkeit das tiefste Selbst unserer Völker zu berühren, und uns befähigen, überzeugende Wege zu finden, unseren eigenen christlichen Glauben zu leben und zum Ausdruck zu bringen. Er wird uns auch viele Reichtümer unseres eigenen Glaubens enthüllen, die wir sonst vielleicht nicht erkannt hätten. Auf diese Weise kann er selbst zu einem „Teilhaben in Freundschaft“ (sharing in friendship) an unserer Suche nach Gott und nach Brüderschaft unter seinen Söhnen werden.

Schließlich wird uns dieser Dialog auch lehren, was wir gemäß unserem Glauben an Christus aus diesen religiösen Traditionen übernehmen dürfen und was in ihnen noch der Läuterung, Heilung und Gesundung bedarf – im Licht des Wortes Gottes¹⁵.

Zusammenfassung:

1. Noch vor der Formulierung einer „Soziallehre“ in der Kirche förderten die Missionare bereits die sozio-ökonomische Entwicklung der unter westlicher Vorherrschaft stehenden Völker, und zwar einfach als eine der Evangelisierung innewohnende Konsequenz.

2. Die Formulierung einer Katholischen Soziallehre erfolgte im Hinblick auf die in Europa und Nordamerika durch die industrielle Revolution entstandene „Soziale Frage“ und fand ursprünglich nur begrenzte Anwendung auf die Doppelgesellschaften der unter Kolonialherrschaft stehenden Völker.

3. Eine Dritte Welt von unabhängigen, aber unterentwickelten Nationen erwuchs aus dem Entkolonialisierungsprozeß nach dem II. Weltkrieg und verlangte nach einer Ausweitung und Vertiefung der Katholischen Soziallehre in Auseinandersetzung mit dem Problem der Entwicklung.

4. Der Begriff der Entwicklung erlag in dieser Lehre einer fortschreitenden Wandlung in Richtung auf eine Theologie der Befreiung.

5. Die Theologie der Befreiung wird in verschiedenen Teilen der „Unterentwicklungs“-Welt in Übereinstimmung mit den jeweils verschiedenen sozio-kulturellen Gegebenheiten angewandt und fortentwickelt.

Anmerkungen

- 1 J. H. Parry, *The Spanish Seaborne Empire*, Penguin Books, Harmondsworth 1973, S. 164 f.
- 2 Vgl. meinen Aufsatz „Outpost of Empire“ in *Asia and the Philippines, Solidaridad*, Manila 1967, S. 11 ff., als Zusammenfassung meiner ausführlichen Abhandlung *Jesuits in the Philippines 1581-1768*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1967.
- 3 „Gerechtigkeit in der Welt“ (engl. Ausgabe „Justice in the World“), Rom 1971, S. 6.
- 4 Diese Entwicklung kann in den Reden und Enzykliken Pius' XII., Johannes' XXIII. und Pauls VI. verfolgt werden – mit einem Höhepunkt in *Vaticanum II „Gaudium et spes“*.
- 5 Vgl. zu diesem Fragenkomplex Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, CEP, Lima 1971.
- 6 Vgl. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, übersetzt von Myra Bergman Ramos, Penguin Books, Harmondsworth 1972.
- 7 Vgl. neben Gutiérrez (s. o.) auch Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Ediciones Sigueme, Salamanca 1973.
- 8 „Liberation“, in *Documentation Sedos*, Rom 1973, S. 480.
- 9 Charles Elliott, in „In Search of a Theology of Development“, *Sodepax*, Genf 1969, S. 23.
- 10 Ebd., S. 85.
- 11 Vgl. z.B. die Protokolle der Konferenz der Lateinamerikanischen Bischöfe von Medellín 1968.
- 12 Vgl. Adrian Hastings, *Church and Ministry*, Gaba Publications, Kampala 1972.
- 13 *Evangelization in Modern Day Asia*, FABC, Hong Kong und Manila, S. 22f.
- 14 Ebd., S. 23.
- 15 Ebd., S. 21 f.

Gerhard Müller

GEDANKEN ZUR STAATSETHIK DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE HEUTE

Allgemeine Grundlage

Das Staatsdenken der katholischen Soziallehre ist zum einen getragen von dem Subsidiaritätsprinzip. Was der einzelne und die kleinere Gemeinschaft nicht vollbringen können, ist Aufgabe der Gesamtgemeinschaft, des Staates; der einzelne und die kleineren Gemeinschaften behalten ihre Kompetenz, der Staat tritt in einer ergänzenden Weise hinzu. Auf der anderen Seite, aber eben in demselben Ausmaß, ist das Staatsdenken der katholischen Soziallehre gekennzeichnet durch das Prinzip der Solidarität; damit die staatliche Gemeinschaft ihre Funktionen erfüllen kann, müssen ihre Glieder dieserhalb das ihnen Mögliche und Zumutbare tun und sich dementsprechend verhalten. Das gilt für den einzelnen ebenso wie für die kleineren Gemeinschaften. Aus letzteren setzt sich die Gesamtgemeinschaft ebenfalls zusammen; wollten sich die kleineren Gemeinschaften dem Staat versagen, würden sie beanspruchen, gleichsam aus ihm her austreten zu können. Das ist jedoch nach der Struktur des Ganzen des Gemeinschaftslebens nicht möglich.

Subsidiarität und Solidarität als Strukturmaximen des Staates setzen ihrerseits die auf die Gemeinschaft hin gerichtete Natur des Menschen voraus. Der einzelne ist nicht selbstgenügsam. Das, was er zu seinem physischen, seelischen und geistigen Leben braucht, um wirklich Mensch sein zu können, kann er sich nicht allein verschaffen. Nur auf sich stehend müßte der Mensch in jeder Hinsicht verkümmern und absterben, was für den Regelfall in physischer und psychischer Hinsicht sogar wörtlich zu nehmen ist. Damit die Hilfe der anderen wirklich Hilfe ist, muß sie in organischer Gemeinschaft erfolgen. Ferner ist die, letztlich vom menschlichen Geist getragene Sprache ein untrügliches Kennzeichen für die Gemeinschaftsnatur des Menschen.

Wenn der Staat den Menschen in Pflicht nimmt, so um dessentwillen, damit der Mensch als Mensch bestehen kann. Einerseits ist der einzelne

als leib-geistige Einheit ein für sich bestehendes Wesen. Der menschliche Geist läßt dieses Wesen Subjekt sein, das in dieser Hinsicht über der Gemeinschaft steht. Das Sprachvermögen des Menschen weist andererseits aus, daß der Mensch von Hause aus, seiner Natur nach, auf die Gemeinschaft bezogen ist. Das folgt in gleicher Weise eben daraus, daß der Mensch nun einmal ohne die Gemeinschaft nicht bestehen kann. Insofern, aber auch nur insofern, ist die Gemeinschaft bedeutender als der einzelne.

Für das jenseitige Leben des Menschen gilt übrigens, daß der einzelne zum ewigen Heil berufen ist, aber doch „in der Gemeinschaft der Heiligen“.

Das Staatsdenken der katholischen Soziallehre ist keine Ideologie. Es gründet auf Größen, die entscheidend mit dem Menschen selbst gegeben sind. Alles eben Gesagte sind Sätze des Sollens. Sie wurzeln jedoch im maßgeblichen Sein des Menschen. Dieses maßgebliche Sein begründet die Verbindlichkeit der Sollenssätze — daß das Sein und damit das Sollen letztlich in Gott ruht, ist hier nicht weiter zu erörtern —, es ist als maßgebliches Sein mehr und anderes als bloße Faktizität.

Mit diesen Ausführungen ist Wesentliches zum Begriff und zur Maxime des Gemeinwohls gewonnen. Das Gemeinwesen hat dasjenige bereit zu stellen, das dem einzelnen als solchem sowie in seinem Leben in den kleineren Gemeinschaften ein volles menschliches Dasein ermöglicht, und es hat das fernzuhalten und muß dem entgegentreten, was ein solches Dasein gefährdet und beeinträchtigt. Hierzu ist ein interpersonelles Verhalten der einzelnen für sich und über die kleineren Gemeinschaften erforderlich (es gilt dies auch im Verhältnis des einzelnen zu den kleineren Gemeinschaften); das Gemeinwesen setzt sich, so gesehen, aus den einzelnen zusammen und wird durch sie tätig. Die Unterdrückung des einzelnen und der kleineren Gemeinschaften ist dem Staat untersagt. Auch hier zeigt sich ein wichtiges Sollen, das in einem grundlegenden Sein wurzelt. Um des Menschen willen besteht der Staat, und er darf deswegen den Menschen nicht aufheben.

Die kleineren Gemeinschaften ermöglichen ebenfalls schon menschliches Sein und menschliche Erfüllung und das in einer Art und Weise, die der Staat, der dem Sinn und Zweck der kleineren Gemeinschaften sachlich ferne steht, entweder gar nicht oder doch nur unvollkommen erfüllen kann. Wollte der Staat an Stelle dieser kleineren Gemeinschaften handeln, würde er in Willkür gegenüber diesen Gemeinschaften und eben deswegen letztlich verfehlt tätig sein.

Der umfassende Schutz des einzelnen und der kleineren Gemeinschaften auch im Hinblick darauf, daß sie in ihren Leistungen für den Staat und allgemein in ihrem Verhalten ihm gegenüber nicht überfordert werden, zählt mit zum maßgeblichen Inhalt des Gemeinwohls. Diesen Maßstab u. a. hat der Staat an sein eigenes Verhalten anzulegen.

Sämtliche bisherigen Überlegungen bewegen sich auf einer Ebene des, solange Menschen in ihrem irdischen Leben existieren, zeitlos Gültigen, damit aber auch auf einer Ebene des Allgemeinen und Abstrakten. Es gilt, dieses Allgemeine konkreter auszufüllen.

Ehe und Familie

Die kleinsten menschlichen Gemeinschaften sind Ehe und Familie. Im Zusammenhang unserer Darlegungen ist es müßig, darüber nachzusinnen, ob in den Urzeiten der Menschheitsgeschichte die Familie, vielleicht besser gesagt, die Großfamilie, und das, was wir nach dem vorstehend Gesagten Staat nennen, zusammengefallen sind. Es ist auch müßig zu untersuchen, ob in der Vor- und Frühgeschichte Stamm und Staat zusammenfielen. Wichtig ist etwas anderes. Die partnerschaftlichen Beziehungen zwischen dem Mann und der Frau in der Ehe und das, was wirklich Liebe zwischen Mann und Frau ist — nicht das, was heute vielerorts dafür ausgegeben wird —, kann der Staat überhaupt nichtersetzen. Auch eine kleinere Gemeinschaft außerhalb und „oberhalb“ des ehelichen Zusammenlebens von Mann und Frau vermag dies nicht. Es ist zu beachten, daß die körperliche Hingabe zutiefst gleichzeitig ein seelischer Akt ist, der das Letzte des Menschen betrifft, wenn er menschengemäß sein soll. Ebenso gilt auch, daß das seelische und das geistige Zusammenleben, daß Zusammenleben überhaupt nur im Schutze einer Institution möglich ist. Der Staat hat also die Ehe insgesamt zu schützen, und zwar in einem sehr weiten Bereich und in einem sehr großen Ausmaß. — Daß damit einer Diffamierung der ledigen Mutter und ihres Kindes nicht das Wort geredet wird, sei ausdrücklich gesagt. Es wäre dies in bestimmter Hinsicht ein Verstoß gegen die Menschenwürde. —

Bei der Auflösung aller Werte nicht zuletzt in dem Bereich, den man im engeren Sinne des Wortes den der Sittlichkeit nennt, ist das hier Genannte heute eine besonders wichtige Aufgabe des Gemeinwesens. Die Heranwachsenden müssen zudem eine Umwelt erleben, die nicht ehgefährdend ist. Andernfalls nimmt man ihnen nur zu leicht die Möglich-

keit, selbst einmal eine Ehe im echten Sinne des Wortes einzugehen. Daß die weitgehende Freigabe der Pornographie in manchen Staaten alledem entgegengesetzt ist, mit anderen Worten, daß der Staat hier seiner Verpflichtung zuwiderhandelt, muß deutlich gesagt werden. In diesem Zusammenhang sei gleichsam am Rande bemerkt, wie gefährlich ein verabsolutierter Freiheitsbegriff ist. Es ist schon mehr als fraglich, ob er der Beschränktheit und Begrenzung der menschlichen Natur angemessen ist. Nicht zuletzt führt er zu sachwidriger Verkennung und zu sachwidriger Hintansetzung von zutiefst menschlichen Belangen in allen Bereichen des Menschen.

Die Großfamilie früherer Zeiten besteht heute nicht mehr. Erhalten geblieben ist der Familienkern, bestehend aus Vater, Mutter und Kindern. Dieser Familienkern kann nicht das an Leistungen aufbringen, was die Großfamilie früher etwa in der Heranziehung von Kleinkindern und unter Umständen in gegenseitiger materieller Unterstützung leisten konnte. Die Großfamilie wieder beleben zu wollen, wäre Utopie. Das Industriezeitalter und dabei vor allem die berufliche Arbeit der Frau stehen dem entgegen. Familienkommunen dürften sich als Fehlschlag erwiesen haben, ganz abgesehen davon, daß sie zum mindesten in der Nähe zur sexuellen Promiskuität stehen und damit die Institution der Ehe gefährden, wenn nicht sogar untergraben. Die Leistungsschwäche des Familienkerns gegenüber der Großfamilie muß somit vom Gemeinwesen her aufgefangen werden. So sind etwa Kindergärten in ausreichender Zahl zur Verfügung zu stellen, und damit nicht der Familienkern selbst angegriffen wird, müssen in genügender Anzahl familien-gerechte Wohnungen vorhanden sein. Sofern hier die Kommunen tätig werden, wird mittelbar auch der Staat tätig. Im besonderen Fall ist die konkrete einzelne Familie in ihrer Existenz zu sichern.

Am Beispiel des Kindergartens zeigen sich übrigens zwei weitere Größen, die es heute zu beachten gilt:

Das Kind wird von den Eltern gezeugt, von der Mutter geboren, und die Liebe beider Elternteile ihm gegenüber ist das erste, aber auch das Beständige, das es erfahren muß. Die Eltern stehen nun einmal dem Kind und umgekehrt steht das Kind den Eltern am nächsten. Elternliebe und Kindesliebe sind schon naturhafte und, da sie vom Menschen getragen werden, gleichzeitig seelisch-geistige Größen. Der Staat kann in diese Beziehungen nicht eingreifen. Er zerstört oder gefährdet dann die kleinste Einheit, die von Hause aus all das hier in Rede stehende Wesentliche mitbringt, um sich selbst zu tragen. Sie trägt sich dabei in

einer Art, die von keiner anderen Gemeinschaft ersetzt werden kann. Die „Vereinnahmung“ des Kindes durch eine andere Gemeinschaft ist zutiefst sachwidrig und damit zutiefst unsittlich. Kindergärten müssen also in geistiger Hinsicht entscheidend von den Eltern geprägt werden.

Das führt zu einem zweiten. Damit Kindergärten von den Eltern geprägt werden können, mit anderen Worten, damit sich die Heranbildung der Kinder gemäß dem Geiste des Elternhauses vollzieht, dürfen nicht nur Kindergärten der öffentlichen Hand bestehen. Es muß vor allem solche freier Träger geben. Das zeigt in unserem größeren Zusammenhang die Bedeutung von frei gebildeten kleineren Gemeinschaften auf. Mit zu den Aufgaben des Staates gehört es, frei gebildete Gemeinschaften zuzulassen und anzuerkennen sowie, wenn erforderlich, sie hinsichtlich ihrer Existenz und ihrer Wirksamkeit zu unterstützen. Frei gebildete Vereinigungen dienen eben den verschiedensten Bedürfnissen des Menschen. Sie sind gewissermaßen Zusammenschlüsse von Individuen zu Zwecken dieser Individuen, bei der der für den einzelnen bestimmte Zweck von ihm allein nicht erreicht werden kann, sondern eben nur im Zusammenschluß mit anderen ermöglicht wird.

Daß auch die Religionsgemeinschaften die Möglichkeit haben müssen, Kindergärten unterhalten zu können, und daß auch sie erforderlichenfalls staatlichen Schutz und staatliche Hilfe in Anspruch nehmen können, ist wiederum mit der Nähe zwischen Eltern und Kind gegeben. Den Eltern ist das Recht zuzuerkennen, ihre Kinder in ihrem, der Eltern Sinne religiös und weltanschaulich zu erziehen und eine solche Erziehung gewährleistet zu sehen. Die Verneinung dieses Elternrechts versagt es in entscheidender Hinsicht, für diejenigen in der Hinsicht zu sorgen, die in der unmittelbarsten Weise, kraft Zeugung und der Elternliebe, zusammengehören und das in einem Bereich, der die letzten Tiefen des Menschen ausmacht. Auch der weltanschauliche Positivist und der Skeptiker sehen in ihrer Weltanschauung das entscheidende Moment ihres Lebens.

Diese Gedanken stehen nicht in einem luftleeren Raum. Es sind Gefährdungen angesprochen, die der Staat durch Unterlassen oder durch aktives Tätigwerden heute setzt, wobei sehr oft das Unterlassen und das aktive Tätigwerden einen einheitlichen Komplex bilden. Der Verfasser ist auch der Meinung, dargelegt zu haben, daß es sich um Gefährdungen im Bereich des Gemeinwesens und sogar um vom Gemeinwesen ausgehende Gefährdungen, also um sozusagen zusätzlich sachwidriges Geschehen handelt. Es wurde versucht, die jeweiligen Sachbezogenheiten

und dementsprechend die jeweiligen Sachwidrigkeiten ins Licht zu rücken.

Frei gebildete Vereinigungen

An dieser Stelle sei noch ein Wort zu den frei gebildeten Vereinigungen im Hinblick auf den Staat gesagt. Diese Vereinigungen können als individuelle Vereinigungen angesprochen werden; dabei darf jedoch niemals außer acht gelassen werden, daß nun einmal diese Vereinigungen ebenfalls Anspruch auf staatlichen Schutz und staatliche Förderung haben. Ihre Hintansetzung durch den Staat würde sachlich notwendige Entfaltungsmöglichkeiten des einzelnen gefährden und gegebenenfalls sogar unterbinden.

Freie Vereinigungen können aber auch entstehen, um einem öffentlichen Bedürfnis zu genügen, das das Gemeinwesen und seine öffentlich-rechtlichen Erscheinungsformen wie etwa Kommunen nicht erfüllen oder vielleicht auch nicht erfüllen können. Hingewiesen sei auf so einfach gelagerte Größen wie die Freiwilligen Feuerwehren und die freiwilligen Wohnungsbaugesellschaften. Hier entfaltet sich die im Zusammenschluß erfolgende und sodann durch den Zusammenschluß vermittelte Initiative der einzelnen sicher auch zu individuellen Zwecken; man will der Feuersgefahr begegnen können, die das eigene Anwesen zu bedrohen vermag, und man will ein eigenes Heim gewinnen. Gleichzeitig kommt man, was allermindestens ebensosehr Sinn derartiger Vereinigungen ist, Belangen der Allgemeinheit entgegen. Hier ist es Aufgabe des Staates, derartige Vereinigungen über Dienststellen, Kommunen u. ä. zu fördern und gleichzeitig der freien Initiative der Bürger Raum zu lassen, die sich in diesen Zusammenschlüssen gefunden haben und finden.

Eine Reglementierung von hoher Hand würde gerade denjenigen Belangen entgegenstehen, die hier als öffentliche Belange besonders schutzwert sind. Wo man nur hinsieht, zeigt sich, daß das Gemeinwesen zwar universal ist, aber nicht omnipotent und totalitär sein darf. Darauf hinzuweisen scheint gegenüber bestimmten Tendenzen im öffentlichen Leben von heute geboten. Daß neben Vereinigungen der eben genannten Art auch Vereinigungen auftreten, die im Mantel der Vereinigung ausschließlich öffentliche Aufgaben erfüllen, sei der Abrundung halber bemerkt.

Geschichtliche Komponente des Gemeinwohls

In früheren Jahrhunderten wurde manches, wenn nicht sogar vieles, was heute sowohl der Staat wie auch freie Träger unterhalten können, als ausschließlich oder doch als vorwiegend öffentliche Aufgabe angesehen. Erinnert sei an die Armenpflege – wir würden heute sagen: an die Sozialfürsorge – in den spätmittelalterlichen Städten und in den frühneuzeitlichen Territorien. Die Sozialfürsorge ist auch heute noch ein wichtiges Gebiet der öffentlichen Hand. Sie kann aber ohne die freien Wohlfahrtsträger bei weitem nicht alle Hilfsfälle abdecken, ähnlich wie die frühere Armenpflege in weitem Ausmaß von privaten Stiftungen abhing. Auch hier gilt schließlich, daß die freie Initiative aus Nächstenliebe, Mitgefühl und auch aus Barmherzigkeit durchweg wirksamer, darüber hinaus sogar letztlich persönlicher und deswegen menschlicher ist. Andererseits war in früheren Jahrhunderten die christliche Erziehung auch in den öffentlichen Schulen eine Selbstverständlichkeit.

Damit soll gesagt sein, daß ein Wandel in der Zuordnung zur individuellen und zur öffentlichen Sphäre möglich ist. Als Christ kann man das in der und jener Hinsicht bedauern. Der Wandel selbst ist jedoch grundsätzlich anzuerkennen. Anderenfalls würde – abgesehen von dem Fall, daß es sich um in sich unsittliche Gegebenheiten handelt – das Gemeinwesen zutiefst beeinträchtigt. Erhebliche sozialpsychologische Störungen und mindestens bedenkliche Auseinandersetzungen um Strukturen wären die Folge.

Das Gemeinwohl hat also auch eine geschichtliche Komponente; sie zu vernachlässigen oder ihr sogar zuwiderzuhandeln, ist ein Verstoß gegen die Solidarität. Was mehr oder weniger von der Gesamtheit getragen oder anerkannt wird, ist – immer vorausgesetzt, daß es sich nicht um in sich Unsittliches handelt – zu respektieren. Hierin liegt übrigens der eigentliche Sinn vom Konsens im staatlichen Bereich, soll hiermit etwas anderes als das bloß faktische Bestehen einer gemeinsamen oder herrschenden Ansicht gemeint sein.

Allerdings, Geschichte ist von der Sache her stets Wandel. Die Frage kann also auftauchen, ob etwas geschichtlich überlebt oder ob es noch geschichtlich lebenskräftig ist; Grenzsituationen sind hier durchaus denkbar. Für das staatliche Handeln ist daher insoweit, neben den weiten Bereichen der sonstigen Zweckmäßigkeit, ein mehr oder weniger größerer oder auch kleinerer Ermessens- und Beurteilungsspielraum gegeben. Sorgfältig abzuwägen ist dann die Kunst, die von Gesetzge-

bung, Regierung, Verwaltung und Rechtsprechung, aber auch von jedem Staatsbürger, zumal in einem demokratischen Gemeinwesen, verlangt wird. Je nachdem, wie in Grenzsituationen der in Rede stehenden Art die endgültige Entscheidung fällt, ist sie auch von denjenigen anzuerkennen, die sich ihr vordem aus völlig sachlichen Gründen heraus widersetzt haben. Bei der Bildung der Entscheidung selbst müssen alle in Betracht zu ziehenden Punkte nach ihrem Gewicht herangezogen werden – das gehört mit zum sorgfältigen Abwägen und ist ein wichtiger Bestandteil desselben –, damit nicht die Solidarität gefährdet wird.

Subsidiarität und Solidarität im Flächenstaat

Der Flächenstaat kennt nicht nur die Tätigkeit des Staates allein. Er ist ein territorial gegliederter Staat. Kommunen, Bezirke, die ihrerseits noch in mehrere vertikale Ebenen zerfallen können, und schließlich als Krönung der Staat selbst sind für ihn kennzeichnend. Im Bundesstaat ist diese Gliederung bestimmend für die Gliedstaaten; der Gesamtstaat kennt nur seine Tätigkeit als Staat allein, mag diese auch außer über eigene Einrichtungen des Gesamtstaates „im Wege des Auftrags“ durch die Gliedstaaten und deren territoriale Organisation vollzogen werden.

Die hier skizzierte Ordnung, gleich ob es sich um einen Einheitsstaat oder um einen Bundesstaat handelt, ist Ausdruck des Subsidiaritätsprinzips und wird von ihm gewissermaßen erzwungen. Eine derartige Struktur ermöglicht es nämlich, die in den jeweils kleineren Bereichen anfallenden Angelegenheiten in Sachnähe dort zu erledigen. Wollte der Staat alles und jedes zur Bewältigung durch ihn selbst an sich heranziehen, wäre er überfordert; in der Fülle der Aufgaben würde er gleichsam ersticken. Die staatsentlastende Tätigkeit der kleineren Einheiten ist von der Sache her geboten.

In einem Stadtstaat, der auch der heutigen Welt keineswegs fremd ist, können staatliche und kommunale Aufgabenerledigung im Ergebnis zusammenfallen; sie können aber auch nicht nur funktional, sondern darüber hinaus institutionell getrennt sein. Eine institutionelle Trennung kann, bei der Einwohnerzahl des Stadtstaates, ebenfalls staatsentlastend wirken und im Interesse sachgemäßer Erledigung geboten, jedenfalls aber zweckmäßig sein.

Die in Rede stehende Ordnung ist auch gegeben, wenn man im Bereich der Kommunen und in einem territorial übergeordneten Bereich der Kommunalverbände (Kreise) keine Selbstverwaltung kennt, vielmehr auf allen Ebenen der Staat stets unmittelbar in Erscheinung tritt. Das Subsidiaritätsprinzip mit seinem Sinn der sachgemäß besseren Erledigung im kleineren Bereich und mit seinem staatsentlastenden Effekt bleibt voll gewahrt. Eine Erscheinung wie die kommunale Selbstverwaltung ist durch andere Größen bedingt. Geschichtlich Gewordenes, das selbst lebendig ist, spielt etwa eine Rolle. Die Beseitigung der Selbstverwaltung zugunsten einer unmittelbaren Staatstätigkeit auch in den kleineren Einheiten müßte allerdings einen sozialpsychologischen Schock auslösen, der die für das Gemeinwesen nun einmal ebenfalls grundlegend wichtige Solidaritätsmaxime empfindlich treffen könnte. Vor allem in demokratisch verfaßten Gemeinwesen erscheint es übrigens angebracht, unmittelbar den Bürger nicht zuletzt in dem auch in Großstädten mehr oder weniger überschaubaren Bereich der Kommunen auftreten zu lassen, wobei die nähere Ausgestaltung (parlamentarisches System, System von Volksabstimmungen, Mischsystem) wieder von anderen, im allgemeinen historisch überkommenen, aber lebendigen Ordnungen abhängt.

Damit das Gesamtgemeinwesen nicht durch ein völlig selbständiges Tätigwerden seiner unteren territorialen Bereiche aufgesplittert wird und so der Staat in bestimmter Hinsicht auseinanderbricht und ggfs. sogar Gegensätzlichkeiten in der staatlichen Ordnung auftreten, ist eine allgemeine Überwachung der in Rede stehenden Tätigkeitsbereiche durch den Staat selbst erforderlich. Das gilt ebenso bei Bestehen einer Selbstverwaltung; sie muß der Aufsicht des Staates unterliegen, wobei diese Aufsicht mindestens durchweg auch Sachaufsicht und nicht nur eine die Einhaltung der allgemeinen Struktur-; und Kompetenzordnung gewährleistende Rechtsaufsicht zu sein hat. Subsidiaritätsprinzip und Solidaritätsgrundsatz gehen eine notwendige Verbindung ein.

Die Urbanisierung und die sie wohl weitgehend bedingende Industrialisierung führen in verschiedenen Fällen zur Bildung neuer territorialer Größen, die als funktionale Verbundgemeinschaften wirksam werden und in Erscheinung treten. Wenn ihr Bestehen selbst wiederum eine Frage ist, bei der die verschiedensten Gesichtspunkte eine Rolle spielen, so sind doch auch sie Gegebenheiten, die sachnah zu regelnde Erfordernisse sachnah regeln sollen, wie sie andererseits im Interesse des Zusammenhaltes des Gemeinwesens der staatlichen Aufsicht unterliegen. Sub-

subsidiarität und Solidarität spielen abermals eine gewichtige, was die Subsidiarität angeht, sogar wohl die entscheidende Rolle.

Es ist eine heute allgemein bekannte Tatsache, daß vor allem die Kommunen bei der Fülle der von ihnen zu bewältigenden Aufgaben unter finanzieller Auszehrung leiden. Das hängt mit der kommunalen Selbstverwaltung zusammen, zutiefst ist es aber durch das Wirksamwerden der Gemeinden als solchem bedingt. Hier ist es geboten, daß das Gesamtgemeinwesen helfend einspringt, nicht im Sinne einer Ersetzung der kommunalen Tätigkeit durch eine betont staatliche, sondern im Sinne der Sicherung der ersteren. Die sachnahe und daher die bessere oder sogar beste Erledigung der Aufgaben verlangt die Tätigkeit der Gemeinden.

Das Gemeinwesen hat also finanzielle Zubeußen zu leisten. Dabei kann allerdings das Verlangen berechtigt sein, die einzelnen Tätigkeiten der Kommunen und allgemein ihre Ausgabenwirtschaft zu überprüfen. Im einzelnen ist dies eine Frage der Zweckmäßigkeit, nicht zuletzt der politischen Zweckmäßigkeit. Im größeren Rahmen gesehen wird jedoch, wie dem Verfasser scheint, ersichtlich die Solidaritätsmaxime bedeutsam. Die kleinere Einheit muß sich im Interesse des Gesamten und zur Sicherstellung der Aufgaben des Gesamten in Grenzen halten.

Subsidiarität und Solidarität im Tarifwesen

Das Aushandeln der Löhne und der sonstigen Arbeitsbedingungen durch Tarifvertrag ist in unserer industriellen Gesellschaft eine bekannte Erscheinung. Sieht man näher zu, finden wir, daß abermals ein Tätigwerden der besonders sachnahen Seiten vorliegt. Die in den Gewerkschaften zusammengefaßte Arbeitnehmerschaft hier und die Arbeitgeberseite dort handeln „ihre Belange“ aus. Als Sachnahe haben sie wohl den besten Überblick und ihre voneinander unterschiedenen, ggfs. sogar in einem gewissen Sinne gegensätzlichen Interessen versuchen sie zum Ausgleich zu bringen; der legitime Bereich der Angehörigen einer jeden Seite ist dabei unausgesprochen anerkannt, und er soll, sieht man näher zu, durch den Sinn der Tarifverhandlungen, die Verhandlungen zwischen typisch gleichgewichtigen Partnern sind, sogar gesichert werden.— Daß Arbeitnehmer und Arbeitgeber/Unternehmer zutiefst sachlich durch das gemeinsame Interesse an einer blühenden Wirtschaft und am blühenden Unternehmen verbunden sind, kann in diesem Zusammen-

hang außer Betracht bleiben. — Das deutsche Arbeitsrecht kennt für den Fall, daß die Tarifvertragsparteien sich nicht einigen, sogar die Möglichkeit des Arbeitskampfes und, was betont werden muß, gerade als rechtlich anerkanntes Instrument zur Herbeiführung einer (Teil-)Rechtsordnung, eben des Tarifvertrages.

Bei alledem kommt wiederum nichts anderes zur Geltung als das Subsidiaritätspostulat, dieses Mal in einer rein funktionalen Weise. Seine Anerkennung und Bejahung scheint von den in Rede stehenden Sachgegebenheiten her unmittelbar einsichtig. Es wirkt ferner, was zu seiner Natur gehört, abermals staatsentlastend. Der Staat ist, wie die frühere deutsche Erfahrung mit dem Lohnamtssystem der Tarifordnungen in der Praxis gezeigt hat, überfordert, wollte er in umfassender Alleinzuständigkeit in dem in Rede stehenden Gebiet tätig werden.

Das deutsche Arbeitskampfrecht erkennt nicht nur den Arbeitskampf um Lohn- und sonstige Arbeitsbedingungen an, es ordnet ihn zugleich. Diese Ordnung nennt die Voraussetzungen für den Eintritt in den Kampf, also die Kampfmöglichkeit, und regelt das Kampfgeschehen selbst. Einer Überbordung muß in jeder Hinsicht vorgebeugt werden; das Gemeinwesen darf nicht durch einen zügellosen Kampfausbruch und eine zügellose Kampfdurchführung in Mitleidenschaft gezogen sein. Es findet sich also auch hier, ebenfalls von der Sache her gefordert, wieder die Solidaritätsmaxime.

Darüber hinaus wird man für den äußersten Fall verlangen müssen, daß der Staat, das Gemeinwesen, in verbindlich wirksamer Schlichterrolle auftritt. Eine absolute Tarif- und Arbeitskampfautonomie wird zwar verlangt, ihre Anerkennung muß aber das Gemeinwesen und damit im Ergebnis alle seine Angehörigen in große, unter Umständen sogar in größte Gefahr bringen. Die Sprengung des Staatsganzen und ein Kampf aller gegen alle kann die Folge sein. Schwierig ist nur, den Extremfall zu bestimmen, in dem der Staat als verbindlicher Schlichter aufzutreten hat. Es wird dies durchweg von den Umständen des Einzelfalles abhängen, wobei zu berücksichtigen ist, daß schon eine einmalige Schlichtungstätigkeit des Staates ein Präjudiz für ein ständiges derartiges Verhalten und damit ein maßgeblicher Schritt zur Aufhebung der notwendigen Subsidiarität sein kann. Im Interesse der Rechtsklarheit und also der Rechtssicherheit sollte gesetzlich die Möglichkeit vorgesehen werden, daß der Staat im äußersten Fall, aber auch nur dann, handeln kann, und der äußerste Fall sollte beispielhaft umschrieben werden.

Subsidiarität, Solidarität und Ermessensspielraum als Bedingungen des Gemeinwohls

Alles, was hier für den Bereich der territorialen Gliederung des Staates und der Tarifautonomie gesagt worden ist, zeigt, wie das Gemeinwohl von den Strukturen der Subsidiarität und der Solidarität bedingt ist. Zur näheren Ausgestaltung steht allerdings der Gesetzgebung ein wohl immer recht breiter Ermessens- und Beurteilungsspielraum zur Verfügung. Dieser Spielraum ist seinerseits selbst sachbedingt. Hier spielen Zweckmäßighkeitsfragen der konkreten historischen Stunde eine wichtige, wenn nicht ausschlaggebende Rolle. Der breite Spielraum für die mögliche Entscheidung und somit für das Gesetz ist als sachgegeben jedoch seinerseits ebenfalls ein nicht aufhebbares Strukturelement im allgemeinen Sinne des Wortes; er muß für die sachgerechte Regelung und damit im Hinblick auf das Gemeinwohl zur Verfügung stehen. Der Ermessens- und Beurteilungsspielraum ist selbst ein Aspekt des Gemeinwohls.

Der totalitäre Staat

Ein Phänomen der heutigen Zeit, das in dieser Art, soweit wir sehen können, bisher in der Geschichte nicht oder doch nicht voll ausgebildet aufgetreten ist, ist der totalitäre Staat. Sein Kennzeichen ist einmal, daß er die Persönlichkeit des einzelnen, der nur ein – und zwar offenbar auswechselbares – Teilstück des Staates sein soll, mit größtem Nachdruck aufzuheben bestrebt ist. Auch die Geltung der kleineren Gemeinschaften als selbständige Größen wird gelehnt; man versucht, sie mit ebenfalls außerordentlich großem Nachdruck ausschließlich als Instrumente des Staates tätig werden zu lassen.

Das aber ist nicht alles. So wie wir den totalen Staat erfahren, steht mit dem eben Gesagten in unaufhebbarer Zusammenhang vor allem das Bestreben, eine innerweltliche Ideologie als tragendes Moment des Staates zur Geltung zu bringen. Das macht in besonderem Maße das innerste Wesen des totalitären Staates aus. Eine gleichsam antireligiöse Religion prägt das Ganze. Das ist auch der letzte Grund für die völlige Vereinnahmung des einzelnen durch den totalitären Staat und die Instrumentalisierung der kleineren Gemeinschaften. Seine allumfassende Ideologie ist das bewegende Moment für das Sein und den Sinn des totalitären Staates.

Der totalitäre Staat leugnet also den Subsidiaritätsgedanken, und er überspannt in einer völlig perversierten Weise den Solidaritätsgedanken. Mit seiner Leugnung der Transzendenz und der Etablierung einer innerweltlichen „Religion“ verwüstet er den Menschen, der in der Erfahrung schon der Kontingenz seines eigenen Ichs auf die Transzendenz des schlechthin allein Absoluten (des persönlichen Gottes) angelegt ist. Der totalitäre Staat mit seiner totalitären Ideologie setzt sich in widernatürlicher Weise an die Stelle des absoluten Gottes.

Die antike Polis und das Imperium Romanum der späten Soldatenkaiser waren ebenfalls bestrebt, alles an sich zu ziehen. Sie verlangten ferner das Bekenntnis der Staatsreligion. Immerhin war diese Religion jedoch noch auf die Transzendenz gerichtet und setzte insofern den Staat nicht völlig absolut.

Neben dem totalitären Staat ist, was zur Vervollständigung gesagt sei, eine totalitäre Gesellschaft denkbar. Der Staat ist dann eine Institution, die gewissermaßen formal sachgemäß tätig wird. Die totalitäre Gesellschaft erfaßt jedoch jeden unter dem Gesichtspunkt ihrer innerweltlichen Ideologie und ordnet ihr alles ein und unter. Der Staat ist dann sozusagen ein Gehäuse, und die totalitäre Gesellschaft ist das Leben innerhalb dieses Gehäuses.

Der totalitäre Staat ist zwar als solcher in sich schlecht; trotzdem trägt er immer noch Aspekte des Staates, wie er sachgemäß ist. Die Subsidiarität kommt, weil sie im Aufbau der menschlichen Gemeinschaften gründet, im Widerspruch zu der Staatsmaxime doch immer wieder zur Geltung. Der Solidaritätsgedanke hält sich neben seiner Perversion auch in ordnungsgemäßen Grenzen und der totalitäre Staat sorgt weiter noch, jedenfalls in irgendwelcher Weise, für das recht verstandene Gemeinwohl. Alle diese Dinge bedürfen einer eigenen Untersuchung, die sich nicht zuletzt den empirisch faßbaren Fakten und Geschehnissen innerhalb des totalitären Staates zuzuwenden hätte. Das ändert aber nichts daran, daß nach seinem Grundprinzip der totalitäre Staat in wesentlicher Hinsicht eine menschenfeindliche – und widergöttliche – Ungestalt bleibt.

Vom Recht des Widerstandes gegen den totalitären Staat

Für die Bürger eines totalitären Staates stellt sich somit die Frage nach dem Widerstand gegenüber diesem Staat. Dabei ist einmal zu be-

achten, daß bei der Mitwirkung an der Herbeiführung eines echten Gemeinwohls und z. B. in der Beachtung wertneutraler oder sogar an sich guter Gesetze der totalitäre Staat seinerseits eine Stärkung seiner Existenz erfährt, also die Pervertierung unterstützt und unter Umständen sogar noch gesteigert wird. Auf der anderen Seite sind die Strukturen des totalitären Staates nicht allgemein und schlechthin verwerflich, und er sorgt eben nun einmal in bestimmter Weise für das Gemeinwohl. Im Ergebnis wird es wohl richtig sein zu sagen, daß die Bürger sich sowohl in jeder Hinsicht gemeinwohlgemäß zu verhalten haben, wie auch, daß sie gleichzeitig dem totalitären Staat als solchem Widerstand entgegenzusetzen müssen. Dieser Widerstand ist gerade gemeinwohlgemäß; er zielt auf die nicht vorhandene sachliche Ordnung der menschlichen Gemeinschaft ab.

Der Widerstand wird im allgemeinen nur gewaltlos sein können; wie er im einzelnen durchzuführen ist, ist, unter Beachtung des Gemeinwohls und der Normen des Sittengesetzes, eine Frage der Zweckmäßigkeit. Wenn auch zum erfolgreichen gewaltlosen Widerstand eine Organisation notwendig erscheint, so ist bei der Unsittlichkeit des totalitären Staates doch bereits jeder Bürger als einzelner objektiv verpflichtet, sich dieser Unsittlichkeit zu widersetzen.

Das größte Hemmnis für einen Widerstand dürfte darin liegen, daß sich jedenfalls immer eine mehr oder weniger große Zahl von Mitläufern des totalitären Systems findet und daß der totalitäre Staat auf den gewaltlosen Widerstand mit besonders drakonischen Maßnahmen reagieren wird. Im Hinblick auf die Natur des totalitären Staates bleibt jedoch die Verpflichtung zum Widerstand als solche stets gegeben. — Ob und wann die einzelnen Akte des Widerstandes zu setzen sind, ist eine andere Frage. — Wann und gegebenenfalls wieweit das Unterlassen von Widerstand Schuld des einzelnen ist, wird sich bei der Härte des totalitären Staates im allgemeinen wohl menschlicher Beurteilung weitgehend entziehen.

Der totalitäre Staat wirft auch die Frage des gewaltsamen Widerstandes seiner Bürger gegen ihn auf. Diese Frage ist mit der Frage früherer Zeiten nach der Rechtfertigung der Tötung des Tyrannen vergleichbar, allerdings mit dem den Widerstand erschwerenden gewichtigen Unterschied, daß jetzt weniger ein einzelner als vielmehr ein von vielen getragenes System in Rede steht. Dieses System ist ferner trotz seiner in bestimmter Hinsicht gegebenen Gemeinwohlgemäßheit nicht nur an sich böse, sondern weist mit der Absolutsetzung der welt diesseitigen Ideolo-

gie und des von ihr getragenen, absolut gesetzten Staates geradezu ein äußerstes Maß von Unsittlichkeit auf. Man wird daher das Recht auf gewaltsamen Widerstand bejahen müssen und diesen sogar dem Grundsatz nach für erforderlich halten. Jedoch gilt für den gewaltsamen Widerstand der Bürger der Satz, daß das Übel durch den gewaltsamen Widerstand nicht noch vermehrt werden darf, wobei allerdings zu fragen ist, ob nicht immerhin in bestimmten Fällen das Übel des totalitären Staates überhaupt noch vermehrbar ist. Da der totalitäre Staat bereits besteht, muß des weiteren Aussicht auf Erfolg des Widerstandes gegeben sein. Andererseits fragt sich auch in diesem Zusammenhang, ob die einem vergeblichen Widerstand folgenden Dinge stets schlimmer als die vorhergegangenen sind, der gewaltsame Widerstand als Zeichen der Ablehnung des totalitären und damit des zutiefst pervertierten Staates also nicht doch gerechtfertigt ist. Mehr als diese Gedankensplitter können hier nicht vorgetragen werden. Das Problem des gewaltsamen Widerstandes ist im Hinblick auf den totalitären Staat neu und vertieft zu durchdenken.

Es ist keine Utopie, in gewaltsamen inneren Auseinandersetzungen heute auch mit dem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln zu rechnen. Im Falle des totalitären Staates stellt sich die Frage, ob nicht der Einsatz solcher Mittel von Seiten des Staates hingenommen werden muß und auf Seiten der Widerstand Leistenden gerechtfertigt ist. Es stehen die letzten und tiefsten Personenwerte in Rede. Nur muß für den Fall des bewaffneten inneren Widerstandes eben in der Regel Aussicht auf Erfolg bestehen. Es darf weiter nicht mit einer völligen Ausrottung der Gesamtheit der Staatsbürger oder schon eines solch großen Teiles derselben zu rechnen sein, daß die konkreten Staatsaufgaben nicht mehr, auch nicht in einer irgendwie anderen staatlichen Zusammenfassung wahrgenommen werden können. Hier wird bedeutsam, daß der totalitäre Staat nun einmal bereits besteht, daß er noch sachgemäße Aspekte hat und seine Bürger in ihm leben.

Gerechter Krieg heute; Terrorgruppen mit Massenvernichtungsmitteln

Damit steht die Staatsethik vor der Frage, wie es sich bei dem Vorhandensein des Phänomens totalitärer Staaten heute mit dem gerechten Krieg verhält. Der totalitäre Staat ist von seiner Ideologie her auf Expansion angelegt, die er im gegebenen Falle auch kriegerisch

durchsetzen wird. Nach der überkommenen Naturrechtslehre muß das aus dem Krieg zu erwartende Wohl des Staates das zu erwartende Übel übersteigen, und es muß die moralische Gewißheit bestehen, daß der Sieg der gerechten Sache zuteil werden wird. Gerade weil der totalitäre Staat die personalen Werte mit äußerstem Nachdruck zu vernichten bestrebt ist, ist jedoch im Falle seiner unabwendbaren militärischen Aggression – sie muß aber auch wirklich unabwendbar sein – zu fragen, ob hier nicht die militärische Verteidigung schlechthin geboten ist.

Die Dinge liegen gegenüber dem gewaltsamen Widerstand aus dem Inneren des totalitären Staates heraus insofern anders, als hier ein anderer Staat und dessen Bürger erst dem totalitären Staat unterworfen werden sollen. Es stehen dann, da noch nicht tangiert, in ganz anderer Weise diejenigen Werte in Rede, die über die bloße physische Existenz den Menschen erst Mensch sein lassen. Es fragt sich daher, ob nicht eine Pflicht des Staates und aller seiner einzelnen Bürger besteht, die staatliche Existenz und das einzelne Leben unbedingt einzusetzen. Auch wenn im totalitären Staat immer noch sachgemäße Strukturen gegeben sind und irgendwie das Gemeinwohl verwirklicht wird, so ist dieser Staat als solcher doch zutiefst ungerecht und unsittlich. Die von ihm im Falle der militärischen Expansion ausgehende höchste Gefährdung letzter Werte und der stärkste Angriff auf sie verlangen dann möglicherweise den letzten Einsatz und das letzte Wagnis der von der Expansion Bedrohten, unter Umständen die Fortsetzung im Guerillakrieg.

Wie es nicht auszuschließen ist, daß in einer inneren bewaffneten Auseinandersetzung Massenvernichtungsmittel eingesetzt werden, so ist es auch keine Utopie, daß kriminelle Terrorgruppen heute mit dem Einsatz solcher Mittel drohen und sie etwa auch einsetzen würden. Dem Verfasser scheint es nun offensichtlich zu sein, daß sich der Staat selbst auf die Gefahr des Einsatzes der Massenvernichtungsmittel hin einer derartigen Drohung nicht beugen kann. Er muß unter tunlichster Vermeidung der äußersten Gefahren, aber auch eben nur unter der tunlichsten Vermeidung dieser Gefahren, solche Terrorgruppen unschädlich zu machen suchen. Für die Art des Vorgehens bleibt wieder ein Ermessensspielraum. Das Ausüben des Ermessens ist aber durch sittliche Grenzen bestimmt.

Andernfalls droht die Gefahr einer durch eine Gruppe oder unter Umständen sogar nur durch einen einzelnen ausgeübten restlosen Willkür gegenüber der Gemeinschaft aller anderen und damit eine Verletzung des Gemeinwohls, die die geistig-seelische Existenz und unter Um-

ständen sogar bereits die physische Existenz eines jeden einzelnen aufs schwerste bedroht, und weil diese Aspekte der Existenz ihrerseits mit einer menschlichen Existenz selbst zusammenfallen, letztere zutiefst angreift. Die Dinge liegen im Kerne m. E. ebenso wie bei der militärischen Expansion eines totalitären Staates unter Einsatz von Massenvernichtungsmitteln. Was aber gegenüber Terrorgruppen gilt, dürfte, was in diesem Zusammenhang noch einmal zu sagen ist, auch im Hinblick auf den totalitären Staat gelten, die Überlegungen oben werden erhärtet.

Heutige Staatenvereinigungen; die Welt der Staatengemeinschaft

Es sei noch auf zwei Fragen eingegangen.

In der Staatenwelt von heute finden sich Vereinigungen, die wegen der Stärke der gegenseitigen Verdichtung mit Bündnissen herkömmlicher Art nicht auf einer Stufe stehen, mögen solcherlei Bündnisse auch nach wie vor auftreten. Vereinigungen der hier in Rede stehenden Art finden sich vor allem, um die militärische Verteidigungskraft der einzelnen Staaten, zu der sie selbst in der Vereinzelung nicht mehr hinreichend fähig erscheinen, sicherzustellen oder um die wirtschaftliche Wohlfahrt zu sichern und zu heben, was der einzelne Staat seiner Auffassung nach auch nicht mehr in der bestmöglichen Weise zu erreichen vermag. Bestrebungen, zu Staatenvereinigungen im Interesse der Umwelterhaltung zu kommen, sind ebenfalls in Ansätzen erkennbar.

Diese Vereinigungen unterstützen also sämtlich staatliche Aufgaben und lassen sie durch ihre Unterstützung erst in voller Weise erfolgreich werden. Der einzelne Staat, der seine Existenz selbst nicht verliert, ist somit im Interesse seines Gemeinwohles an die Gemeinschaft gebunden, und die Angehörigen seiner in Betracht kommenden Organe sind zur sachgerechten Mitarbeit in der Gemeinschaft verpflichtet. Nur so wird der Staat seiner Aufgabe, in den betreffenden Bereichen für das Gemeinwohl zu sorgen, gerecht oder doch voll gerecht.

Insoweit liegt wohl nur ein Unterschied dem Grade nach gegenüber dem klassischen Bündnis vor, das allerdings immer nur auf mehr oder weniger kurze Zeit und jedenfalls kündbar abgeschlossen wird. Die hier bedeutsamen Staatenvereinigungen, die zwar gegebenenfalls eine Kündigungsklausel kennen, sind dagegen von Hause aus auf Dauer angelegt. Allerdings können sie sich faktisch wieder auflösen. Es sind sogar Fälle denkbar, in denen das Gemeinwohl der Staaten die Auflösung

oder, in Abwägung des eigenen Gemeinwohls gegenüber dem Gemeinwohl der anderen, den Austritt eines Staates gebietet.

Gewinnen die Vereinigungen allerdings die Form eines festen staatlichen Gemeinwesens, etwa in der Gestalt eines Bundesstaates, besteht dann auch ein Staat mit allen Konsequenzen für die Träger seiner Organe und für diejenigen, die seine Bürger geworden sind. Der Zeitpunkt, zu dem das neue Staatswesen zu bestehen anfängt, entscheidet sich nach den Umständen des konkreten Falles. Ein Ermessensspielraum wird auch hier gegeben sein mit der Folge, daß man mit guten Gründen sowohl noch die Möglichkeit einer Auflösung der Gemeinschaft oder eines Austritts aus derselben bejahen kann — mögen diese Gründe wegen der auf jeden Fall besonders fortgeschrittenen Verdichtung auch sehr schwerwiegend sein müssen —, wie man ebenso mit guten Gründen das Bestehen des neuen Gemeinwesens bereits zu bejahen vermag. Die Rechtssicherheit dürfte zur Vermeidung von Auseinandersetzungen, die leicht gemeinwohlschädlich sein können, in der Regel wohl eine formelle Proklamierung des neuen Staatswesens gebieten.

Die Notwendigkeit einer Fortentwicklung der Staatsethik

Die Konnexität aller heutigen Staaten untereinander wirft die Frage einer die Gesamtheit aller Staaten tragenden Ethik auf. Die Lehre vom gerechten Krieg betrifft, sieht man näher zu, immer nur den einzelnen Staat, der sich mit der Möglichkeit eines Krieges konfrontiert sieht oder eine solche Möglichkeit ins Auge faßt. Das Völkerrecht hat zwar eine ethische Grundlage, die in der spanischen Spätscholastik jedenfalls in Ansätzen Vitoria und Suarez ausgeführt haben und Hugo Grotius sodann in einem möglicherweise von der frühen Aufklärung her beeinflussten naturrechtlichen und zugleich positiven System als erster zusammengefaßt hat. Es fragt sich aber, ob nicht die enge gegenseitige Interdependenz aller Staaten gerade eine dieser Gegebenheiten gerecht werden-
de Betrachtung verlangt.

Im Völkerrecht stehen sich die einzelnen Staaten ausschließlich als Völkerrechtssubjekte gegenüber und treten in Beziehung zueinander. Die heutige Staatenverflechtung wirft demgegenüber das Problem auf, ob die Gesamtgemeinschaft der Staaten nicht eine wie immer geartete Einheit bildet, die ihrerseits nach einem Gesamtgemeinwohl ausgerichtet ist.

In letzterer Hinsicht wäre sodann des weiteren zu prüfen, ob die Menschheit insgesamt nicht teilweise mit der hier angesprochenen Staatengemeinschaft zusammenfällt, ob es ein Gemeinwohl der Menschheit als solcher gibt und in welchem Verhältnis es zum Gemeinwohl der Staatengemeinschaft steht. Diese Untersuchungen sind vielleicht als Grundlagenuntersuchungen erforderlich, um dem Staat und den Staaten von heute sittlich sachgemäß zu entsprechen. Daß dabei das Phänomen des totalitären Staates in der Gesamtstaatenwelt zweifellos eine besondere Rolle spielt und diesbezüglich besondere Probleme aufwirft — die allerdings wohl nicht durch einen Aggressionskrieg im ethischen Sinne gegenüber den totalitären Staaten gelöst werden dürfen —, sei besonders vermerkt.

Michael Zöller

**DIE CHRISTLICHE SOZIALLEHRE UND IHR PROBLEMATISCHES
VERHÄLTNIS ZUR FREIHEIT EINES CHRISTENMENSCHEN –
ZEHN BEGLEITENDE THESEN ZUM REFERAT VON HANS MAIER**

1. Hans Maier hat in seinem Referat hervorgehoben, daß die moderne Freiheitsbewegung, der wir die Grundrechte und den Rechtsstaat als Institution der Freiheit verdanken, der individuellen Existenz zur rechtlichen Anerkennung verholfen hat. Das Individuum ist, wie Hegel sagt, ein „Sohn der bürgerlichen Gesellschaft“.

2. Bei dem Versuch, Freiheit als Kriterium zur Bewertung moderner staatlicher und gesellschaftlicher Gegebenheiten heranzuziehen, werden, wie ebenfalls in dem Referat bereits angedeutet, die Grenzen dieses bürgerlich-liberalen Freiheitsbegriffes deutlich. So zeigt eine Unterscheidung zwischen den sogenannten Entwicklungsländern einerseits und den Industriegesellschaften andererseits, wie im ersten Falle die entwicklungsgeschichtlichen Voraussetzungen, im zweiten Fall jedoch die begrifflichen „Ausblendungen“ des bürgerlich-liberalen Verständnisses von Freiheit zum Problem werden.

2.1. Die Entwicklungsländer „liegen mit ihrer halbentfalteten Staatlichkeit und Industrialisierung noch in einem vorgrundrechtlichen Zeitalter“ (Hans Maier), sie versuchen, die materiellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen individueller Freiheit (meist allerdings ohne ausdrückliche Orientierung an dieser Norm) allererst zu schaffen. Freiheit nimmt unter diesen Bedingungen einen komunitären Charakter an, d. h. sie richtet sich polemisch (gegen „Imperialismus“ und „Kolonialismus“) nach außen und legitimiert damit zugleich nach innen Integrationszwänge von keineswegs liberalem Charakter.

2.2. In den modernen Industriegesellschaften dagegen ergeben sich ganz andere Probleme: Zum einen läßt ein am Begriff der Daseinsvorsorge orientiertes Politikverständnis erneut die Dialektik von

Freiheit und Gleichheit deutlich werden; die Vorstellung von Freiheit als garantiertem Freiraum wird mehr und mehr überlagert vom Anspruch auf Teilhabe an öffentlichen Leistungen.

Zum andern stößt ein Freiheitsanspruch, der noch frühliberal auf den Obrigkeitsstaat als auf sein bedrohliches Gegenüber fixiert ist, immer hilfloser ins Leere. In Verkennung längst vollzogener Machtverlagerungen streben beispielsweise epigonale liberale Parteien eine „Entstaatlichung“ der Kirchen an, während sie in dem als „Demokratisierung“ bezeichneten Vorgang der Vergesellschaftung des Staates und der Grundrechte teils als die eigentlichen Protagonisten, teils als hilflose Zuschauer in Erscheinung treten.

3. Auf diesem Hintergrund stellt Hans Maier dem Christen im Interesse einer Aktualisierung des Freiheitsbegriffs vor allem drei Aufgaben: Erstens habe man mit einem nicht „von Natur“ freien, sondern seine Freiheit in konkreten Verhältnissen realisierenden Individuum zu rechnen, weshalb eine soziale Ordnung ins Auge zu fassen sei, in der der Einzelne seine Freiheit sowohl als Unterlassungsanspruch (nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegen gesellschaftliche Machtgruppierungen) wie auch durch den Anschluß an Systeme der sozialen Sicherung und der gesellschaftlichen Kommunikation verwirklichen könne.

Zweitens sei im verfassungsrechtlichen Denken die dichotomische Entgegensetzung rechtsstaatlicher und sozialstaatlicher Prinzipien durch die Orientierung an einem neuen Freiheitsverständnis zu überwinden. Dabei könne die Lösung weder in einer Überordnung der Freiheit über die Gleichheit, noch in der umgekehrten Hierarchisierung dieser beiden Werte liegen. Es gehe vielmehr um eine neue Auffassung von Freiheit, der die Hilfs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen nicht als Gegenbild und Störung erscheine, wie dem aufklärenden Naturrecht, sondern als inhärierendes Element der Freiheit selbst.

Drittens schließlich erscheint das gleiche Problem als die Aufgabe, diese Sicht von menschlicher Freiheit auch philosophisch und theologisch wieder in Erinnerung zu rufen. Der „Christenmensch“ als „freier Herr über alle Ding“ und „dienstbarer Knecht aller Ding“ wäre zu zeigen als derjenige, der seine Freiheit als Verantwortung tragen kann, weil er auf Gnade hoffen darf, und der deshalb auch nicht in der Versuchung steht, Freiheit mit dem vergeblichen Versuch der Emanzipation von menschlicher Bedingtheit zu verwechseln.

4. Sucht man diese von Hans Maier entwickelten Thesen nun auf das Generalthema der hiesigen Tagung zurückzubeziehen, das Gesagte also umzuformen in die Minimalanforderungen an eine christliche Soziallehre, die unter Wahrung ihres christlichen Charakters geeignet wäre, einen „Beitrag .. . zum Begriff der Freiheit zu leisten“, so wären wohl vor allem zwei Fragen zu beantworten, nämlich erstens, ob die uns bisher geläufige Form der christlichen Soziallehre dies zu leisten vermag und gegebenenfalls zweitens, welche Bedingungen eine solche Soziallehre zu erfüllen hätte, um die Freiheit des Einzelnen theoretisch und praktisch aktualisieren zu können. Die Art der Fragestellung impliziert bereits die negative Beantwortung der ersten Frage und dies ist zunächst zu begründen.

5. Ein erster Grund für die Vermutung, daß christliche Soziallehre in ihrer gewohnten Ausprägung nur bedingt als eine Stütze des Anspruchs auf individuelle Freiheit gelten darf, scheint sich mir bereits in der Vorherrschaft der Begriffe Soziallehre und Sozialbewegung anzudeuten.

5.1. Was ich damit meine, wurde wiederholt von verschiedenen Autoren¹ hervorgehoben: Die sogenannte katholische Sozialbewegung hat sich, aus historisch verständlichen Gründen, allzu lange auf die engeren Probleme der Sozialreform konzentriert. Als Vertretung einer Minorität war sie „stärker an Rechtsverbürgungen und grundrechtlichen Sicherungen interessiert als an dem, was der Staat positiv tat. Man betrachtete den politischen Prozeß weniger unter dem Gesichtspunkt seiner Möglichkeiten als unter dem seiner Schranken und Begrenzungen.“² Dies hatte zur Folge, daß man unter bewußter Distanzierung von einem „catholicisme libéral“ weitgehend die Frage nach der Qualität von Verfassungen suspendierte und – ganz in der Art vieler Gegenbewegungen zur Entwicklung des modernen Verfassungsstaates – nicht auf Freiheit, sondern auf den Plural korporativer Freiheiten abhob. In diesen Zusammenhang gehört Böckenfördes Vorwurf, der deutsche Katholizismus habe 1933 wegen der ausschließlichen Sorge um die Freiheit des katholischen Verbandswesens oder die Religionsfreiheit die Frage nach der Treue zum Weimarer Staat als einer insgesamt freiheitlichen Ordnung vergessen.³ Wie sich zeigte, sind ohne die Letztere auch die Religionsfreiheit und die Freiheit des Verbandswesens nicht auf die Dauer zu sichern.

5.2. Diese Konzentration auf vermeintliche Kernbereiche hat jedoch nicht nur historische Gründe; sie wird auch nahegelegt durch strukturelle Eigenarten naturrechtlicher Argumentation. Naturrechtliche Prin-

zipien erlauben, soweit sie aus dem Begriff der konstanten menschlichen Wesensnatur abgeleitet werden, scheinbar nur Aussagen zu solchen Bereichen, in denen auf unmittelbar einsichtige Weise moralische Fragen angesprochen sind. Dies fördert die Unterschätzung der Bedeutung aller jener Probleme, die man im klassischen Sinne unter die Lehre von den Staats- und Regierungsformen subsumiert hätte.

5.3. Die andere Seite der gleichen Medaille, nämlich des sehr allgemeinen Charakters von Naturrechtsprinzipien, besteht in der Versuchung, in falscher Konkretheit zeitgebundene Anschauungen als Forderungen der menschlichen Wesensnatur oder als Konsequenz christlicher Lehre auszugeben. Die Unterschiedlichkeit in der Wertung des Sozialismus ist hierfür ebenso symptomatisch wie die Beurteilung der Mitbestimmung, die bei Pius XII. und Gustav Gundlach mit Berufung auf die naturrechtliche Bedeutung des Eigentums abgelehnt wird und schließlich im Zweiten Vatikanischen Konzil wegen der ebenfalls naturrechtlich zu begründenden Überordnung der Person über die Sache als geradezu geboten erscheint.⁴

6. Die Umkehrung dieser wenigen kritischen Andeutungen führt zur Antwort auf die zweite der oben gestellten Fragen, nämlich der nach den Kennzeichen einer christlichen Soziallehre, die geeignet wäre, einen Beitrag zur Aktualisierung des Freiheitsbegriffs zu leisten. Eine solche Soziallehre müßte zunächst ihr Verhältnis zum Naturrechtsdenken in einer Weise neu bestimmen, die einerseits den Gefahren essentialistischer Setzungen entgeht und andererseits am Kern der naturrechtlichen Argumentation, nämlich an der Verdeutlichung überzeitlicher Orientierung des Rechts festhält.⁵ Sie müßte zweitens jene Blickverengung auf das Soziale oder die Gesellschaft überwinden und den gesamten Bereich der Politik in ihre Betrachtungen einbeziehen.

Schließlich aber müßte sie, was zunächst in einem gewissen Widerspruch zu der zweiten Forderung zu stehen scheint, eine falsche Konkretheit der Aussagen meiden und zudem noch tatsächliche Unvereinbarkeiten mit dem christlichen Glauben ebenso deutlich darstellen, wie auch die vorzeitige Behauptung solcher Ausschließungen verhindern.

7. Diese drei Forderungen seien abschließend noch thesenartig begründet. Dabei dürfte meines Erachtens der Schlüssel zu einer neuen Bewertung der Freiheitsidee wie auch zur Vermeidung der in der dritten Forderung angelegten Widersprüche in einer revidierten Form naturrechtlichen Denkens liegen.

7.1. Wenn also oben grundsätzliche Bedenken gegen die Struktur geläufiger naturrechtlicher Begründungen erhoben wurden, so richten diese sich gegen die essentialistische Überforderung des Ansatzes, die sowohl inhaltsleere Allgemeinheit wie auch überkonkrete Beliebigkeit verursachen kann. Wie Franz Böckle kürzlich schrieb, war „das Grundanliegen der Naturrechtslehre. . . stets dasselbe, nämlich die objektive Begründung einer sozialen Ordnung.“ Daß dies allerdings unter Benutzung des vieldeutigen Begriffs Natur geschah, hat die widersprechendsten Meinungen auf den Plan gerufen und das ganze Unterfangen bei vielen in Mißkredit gebracht. Das eigentliche Anliegen hat aber dadurch nichts an Aktualität verloren.⁶

Die Frage, ob man von Naturrecht noch reden sollte, hat aber nichts daran geändert, daß Menschen gerechte und ungerechte Handlungen unterscheiden und daß sie, wo sie die Gerechtigkeit bestreiten, immer noch versuchen, ihre Interessen als „berechtigte“ und deren Befriedigung als eine Forderung der Gerechtigkeit darzustellen.⁷ Naturrechtliche Argumentation hätte sich also unter Absehung vom teleologischen Essentialismus, der nur die je eigenen Vorurteile mit dem Willen Gottes verwechselt, vor allem auf zwei Fixpunkte zu richten: Zum einen auf die gegenseitige Respektierung von Subjekten als verantwortlichen und in diesem Sinne freien Menschen, und zum anderen auf Berücksichtigung der Naturbedingungen im strengen Wortsinne, das heißt auf Beachtung des *conditio humana* und nicht der essentialistischen *Physis* oder der materialistischen *Natura*.

Für einen beliebig eingeengten Naturbegriff wäre dabei ebensowenig Raum wie für einen beliebig ausgedehnten, da der Mensch, der selbst ein Teil der Natur ist, sich einerseits nicht von dieser „emanzipieren“ kann und andererseits die von ihm geschaffenen geschichtlichen Bedingungen nicht durch Verweigerung der Erinnerung ignorieren kann.

7.2. Daher gehören auch historische und gesellschaftliche Bedingungen zur „*conditio humana*“, weshalb eine christliche Soziallehre die Gesamtheit des Politischen in den Blick nehmen muß. In ihrer herkömmlichen Beschränkung auf das Soziale und die Gesellschaft läßt sie sich, darin noch immer auf den Früh-Liberalismus als ihren ursprünglichen Gegner fixiert, zugleich jene falschen Frontstellungen aufzwingen, die dessen heutige Wirkungslosigkeit bedingen. Dabei übernimmt die Unterscheidung zwischen naturrechtlich relevanten Bereichen im engeren Sinne und der Politik als einem Gebiet eigener Gesetzmäßigkeit genau jene Funktion, die im gegenwärtigen Liberalismus der über ihren

Zeitpunkt hinaus beibehaltenen Forderung nach der Trennung von Staat und Gesellschaft zukommt.

Die christliche Soziallehre versperrt sich auf diese Weise den Blick auf die Strukturwandlungen moderner Gesellschaften und verpaßt damit zugleich die Möglichkeiten, ihren eigenen Grundprinzipien in einer einleuchtenden Weise auf die gegenwärtigen Probleme anzuwenden.

Ob nämlich die Strukturen entwickelter Industriegesellschaften und der Verlauf politischer Prozesse noch durch das begriffliche Hilfsmittel der Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft beschrieben werden können (und ob daher eine sinnvolle gesellschaftspolitische Strategie noch auf die Abgrenzung korporativer Einflußmöglichkeiten gerichtet sein kann), sollte mittlerweile doch mindestens fraglich erscheinen. Vieles spricht dafür, die Vorstellung einer säuberlichen Scheidung öffentlich-rechtlicher Sphären einerseits und privatrechtlich bestimmter Bereiche andererseits, zugunsten eines Modells zeitlich und räumlich wechselnder Politisierung und Entpolitisierung verschiedenster Sektoren der Gesellschaft zu verabschieden.

Jedenfalls dürfte als Schutz vor totaler politischer Funktionalisierung in den Industriegesellschaften etwa ein nach festen Gegenstandsreichen bestimmter Begriff des „Öffentlichen“ weit weniger geeignet sein, als eine neue Betonung der Grundrechte. Eine solche Differenzierung, die vom Politisierungsvorbehalt individueller Rechte, statt vom Gegenstandscharakter gesellschaftlicher Bereiche ausginge, hätte zudem den Vorteil, entgegen der Tendenz zur Remediatisierung des Einzelnen durch gesellschaftliche Machtkonzentrationen wieder den einzelnen Träger personaler Rechte als politisches Subjekt in den Blick zu rücken.

Will man einen vertrauten Begriff der christlichen Soziallehre gebrauchen, so geht es darum, das Subsidiaritätsprinzip unter dem Aspekt der individuellen Freiheit neu zu bestimmen, es also nicht als ein Mittel der einmaligen und endgültigen Zuordnung gesellschaftlicher Bereiche sondern als einen ständigen und stets neu zu begründenden Vorbehalt gegenüber einem faktisch totalen und tendenziell totalitären politischen Prozeß zu begreifen.

7.3. Wenn daher unter solchen Bedingungen von einer christlichen Soziallehre verlangt wird, sie solle sich auf die Gesamtheit der politischen und gesellschaftlichen Strukturbedingungen, also auf die Qualität einer Ordnung einlassen, so kann damit keineswegs gemeint sein, daß die christliche Soziallehre oder die Kirche zu allem und jedem Stellung nehmen oder gar verbindliche Weisungen erteilen sollte. Die

Einbeziehung des gesamten politischen Bereichs besagt vielmehr, daß dem Christen das Gewissen geschärft werden sollte für die Bedeutung, die die Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen insgesamt für die beiden oben genannten Grundforderungen naturrechtlichen Denkens besitzt. Gerade wenn Politik als eine Gesamtheit begriffen wird, wenn also die Bedeutung der Formen gesehen wird, ist es möglich, auf das Gewissen des einzelnen Christen zu setzen und im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils zu unterscheiden „zwischen dem, was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet werden, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun.“⁸

In dem Maße, in dem die christliche Soziallehre zwar die Gesamtheit des Politischen als Gegenstand verantworteten christlichen Denkens und Handelns bezeichnet, die konkreten Urteile aber weitgehend der Gewissensentscheidung der einzelnen Christen überläßt, kann sie auch ihre unverzichtbare ideologiekritische Aufgabe übernehmen. Anerkennung der Politik wäre daher identisch mit der Möglichkeit, der Politik ihren instrumentalischen Charakter korrigierend vorzuhalten und eine christliche Gesellschaftskritik von der innerweltlichen Teleologie einer „politischen Theologie“ oder „Theologie der Befreiung“ zu unterscheiden.

7.4. Sicher weisen die Verteidiger einer „Theologie der Befreiung“ zu Recht darauf hin, daß man stets die Unterschiedlichkeit der Verhältnisse in den Industrieländern und den sogenannten Entwicklungsländern beachten müsse. Das Faktum, auf das dabei verwiesen wird, ist so unbestritten wie seine theoretisch-systematische Bedeutung. Eben deshalb dürfte es aber auch an der Zeit sein, die theoretischen Konsequenzen nicht nur in einer Richtung zu ziehen und mindestens zwei Schlußfolgerungen zu berücksichtigen:

7.4.1. Erstens kann die Beobachtung einer Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wohl nicht bedeuten, daß es für jeden Kontinent eine eigene (und andere) christliche Soziallehre geben sollte. Die Lösung des Dilemmas dürfte also nur darin bestehen, daß man sich auf Grund-Sätze im wörtlichen Sinne zu beschränken hat und ansonsten auf die Verantwortung der regionalen Kirchen und der Gläubigen setzen muß. Die Kirche hätte also weder auf die unbedingte Verteidigung bestehender, noch auf die Herbeiführung neuer Ordnungen zu setzen, sondern ihre Aufgabe in der „Stabilisierung“ der Individuen zu sehen, denen sie Kriterien der Urteilsbildung bietet.

7.4.2. Zweitens aber bleibt gegenüber dem Begriff der Befreiung auch bei Anerkennung unterschiedlicher Bedingungen der generelle Einwand bestehen, daß er eine Geschichtsteologie beinhaltet, die den christlichen Vorbehalt einer Relativierung der Politik nicht mehr erlaubt. Die Verpflichtung auf das Ziel der innerweltlichen Befreiung kennt nur noch die Unterscheidung zwischen den Anhängern des moralisch einzig maßgeblichen Endzwecks und den moralisch minderwertigen Gegnern der Menschheitsbestimmung. Sie stellt daher das genaue Gegenteil einer christlichen Welt- und Politikauffassung dar.

Es ist dieser eine Vorbehalt, der grundsätzliche Behauptungen der Unvereinbarkeit zwischen christlichem Glauben und politischen Ideen einzig zu begründen vermag. Zugleich verpflichtet aber diese sich auf die Welt einlassende Reservatio den Christen zur Haltung eines freien Christenmenschen. In diesem Sinne gilt auch, Nell-Breuning zum Trotz, die Auffassung Wilhelm Röpkes, ein guter Christ sei „ein Liberaler, der sich dessen nur nicht bewußt ist“. Der Satz wäre allerdings dahingehend zu erweitern, daß ein guter Christ ein Liberaler sei, der es sich nicht leisten könne, oder daß eigentlich nur ein Christ ein Liberaler sein könne.

8. Gibt es also für den Christen keine Möglichkeit der Verpflichtung auf innerweltliche Teleologien, so ist damit doch, trotz der notwendigen Warnung vor eifertigen Ausschließlichkeitsbehauptungen, eine Nähe zu bestimmten Denkweisen gegeben, deren nähere Bestimmung die Behauptung rechtfertigen mag, nur ein Christ könne es sich eigentlich leisten, Liberaler (im alten Sinn des Begriffes) zu sein.

Gemeint ist damit der Denk- und Argumentationsstil solcher Philosophien und Wissenschaftsauffassungen, die man verallgemeinernd als „dualistisch“ bezeichnen könnte.

Trotz aller gerade im katholischen Bereich (und auch in zahlreichen Schriften zur christlichen Soziallehre) verbreiteten Polemik gegen die Wertneutralität der pluralistischen Demokratie und des „positivistischen“ Wissenschaftsverständnisses könnte die christliche Soziallehre in den verschiedensten Richtungen dieser Art, in denen sie bislang eher den Gegner zu erkennen gewohnt ist, Bündnisgenossen in der Abwehr gesellschaftspolitischer und historizistischer Vereinnahmungen des moralisch verantwortlichen Individuums finden. Wer solche Überlegungen anstellt, muß keineswegs blind für die Gefahr sein, daß Pluralismus aus dem Charakter einer Methode der Friedenssicherung umschlagen kann in eine Weltanschauung. Doch sollte sowohl die abstrakt-theoretische

wie auch die historische Betrachtung des Problems zeigen, wie verkehrt es wäre, deshalb in der Beurteilung solcher Denkansätze von vornherein den weltanschaulichen Charakter zu unterstellen. Wie bereits der allgemeine Charakter pluralistischer Denkansätze die Empfehlung nahelegt, daß derjenige, dem es darum zu tun ist, den Pluralismus in den Grenzen einer Methode zu halten, seinerseits dessen dualistischen Charakter bestätigend und verstärkend aufgreifen sollte, so zeigt schließlich auch die reiche Erfahrung, die die Kirche in der Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Versuchen der Weltinterpretation sammeln konnte, die Vorzüge eines solchen Verhaltens. Die Kirche, die immer wieder in die Konkurrenz mit solchen „Interpretamenten“ gestellt wurde, konnte sich als Institution der Sinnggebung vor allem dadurch behaupten, daß sie solche Erklärungssysteme jeweils doch nach einiger Zeit (und einigem Widerstreben) als legitime wissenschaftliche Fragestellung und Methode anerkannte, womit es ihr gelang, ihre Konkurrenten in deren weltanschaulichem Anspruch erfolgreich zu unterlaufen.

Neben manchem anderen, was mittlerweile zu Recht gegen die Grundannahmen der Säkularisierungstheorie vorgebracht wurde,⁹ sollte also auch einmal gefragt werden, ob die Kirche nur als Opfer oder vielleicht doch auch als Nutznießer der Pluralität von Sinnggebungssystemen gelten darf. Immerhin liegt die Vermutung nahe, daß es der Kirche durch das oben angedeutete Verhalten nach dem Verlust ihres Legitimationsmonopols wenigstens gelang, an der „Säkularisierung“ auch aller konkurrierenden Welterklärungen kräftig mitzuwirken und so die verlorene Möglichkeit der verbindlichen Gesamtdeutung wenigstens nicht auf andere Deutungssysteme übergehen zu lassen.

Die Übertragung dieser Überlegungen auf das Problem der Werthaftigkeit politischer Ordnungen liegt auf der Hand. Wenn allgemeinverbindliche Sinnstiftung und deren legitimierende Anwendung auf alle Ebenen gesellschaftlicher und politischer Ordnung nicht mehr möglich ist, wenn also der Satz „*veritas, non auctoritas facit legem*“ nicht mehr gilt, dann sollten die Vertreter der *veritas* auch dualistisch argumentieren und alles daran setzen, daß *veritas* und *auctoritas* als zwei verschiedene Dinge behandelt werden. Wer vermeiden will, daß der Satz sich in die unter modernen Verhältnissen einzig mögliche Gleichsetzung von *veritas* und *auctoritas* verwandelt, nämlich in die Form seiner totalitären Umkehrung, also der Ableitung der Wahrheit aus der Macht, der wird gut daran tun, demokratisch legitimierte Entscheidung und wissenschaftliche Richtigkeit als zwei denkbare Arten der *auctoritas* von der

veritas sowohl zu unterscheiden, wie auch diese von solchen autoritativen Stützen unabhängig zu halten.

Diese Autoritäten oder einzelne ihrer Entscheidungen unter Berufung auf veritas in Frage zu stellen, wird jedenfalls nur dann noch möglich sein, wenn veritas und auctoritas nicht schon identisch sind.

9. Angesichts der im christlichen Bereich traditionell bestehenden (und neuerdings von linkshegelianischen Theologien wiederbelebten) Affekte gegen dualistische Wissenschafts- und Politikauffassungen wäre also zu fragen, ob solche dualistischen Denksysteme nicht in den entscheidenden Fragen einer christlichen Soziallehre mit der christlichen Auffassung der Welt übereinstimmen. Kann man sie nicht als die wissenschaftstheoretische Umschreibung dessen begreifen, was im Laufe der in den vergangenen Jahren geführten Diskussion um Christlichkeit oder Unchristlichkeit der „Theologie der Befreiung“ und der „politischen Theologie“ als die Aufgabe deutlich geworden ist, das Spannungsverhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz auszuhalten und keinen der beiden Pole zu vernachlässigen?

10. Gegenüber der wissenschaftlichen und politischen auctoritas im Ganzen wie auch gegenüber den einzelnen Entscheidungen dieser methodisch-instrumentalen Systeme, verlangt also der Aspekt kirchlicher Einheit im Nötigen bei Freiheit und Verantwortlichkeit der Gläubigen und der regionalen Kirchengliederungen im Sonstigen die Beschränkung auf Grund-Sätze. Deren oberster sollte darin bestehen, daß der Christ sich auf die Welt einlassen kann und muß, ohne sich ihr auszuliefern.

Anmerkungen

- 1 Hans Maier, *Der Christ in der Demokratie*, Augsburg 1968; Gustav Gundlach, *Christliche Demokratie*, in: *Stimmen der Zeit* 153/1954; Friedrich A. Hermens, *Ethik, Politik und Macht*, Frankfurt und Bonn 1961; Ernst Wolfgang Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933*, in: *Hochland* 53/1961.
- 2 Hans Maier, a.a.O., S. 90.
- 3 Ernst Wolfgang Böckenförde, *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*, in: Böckle/Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 103 f.
- 4 Ernst Wolfgang Böckenförde, a.a.O., S. 120.
- 5 Dazu: Robert Spaemann, Artikel „Natur“, in: Krings/Baumgartner/Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 4, München 1973, bes. S. 967 f.

- 6 Franz Böckle, *Wiederkehr oder Ende des Naturrechts*, in: Böckle/Böckenförde, S. 304.
- 7 Robert Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Böckle/Böckenförde, S. 262.
- 8 *Gaudium et spes*, Nr. 76.
- 9 z.B. Karl Lehmann, *Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik*, in: Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974; Hans Maier, *Katholizismus und moderne Kultur*, in: Maier, *Kirche und Gesellschaft*, München 1972.

DIE AUTOREN

Bossle, Lothar, Prof. Dr.

Alfred-Mumbächer-Str. 57, 6500 Mainz

Geboren am 10. 11. 1929 in Ramstein/Pfalz. O. Professor für Soziologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

De la Costa, Horacio, Prof. Dr.

Borgo S. Spirito 5, C. P. 9048, I-00100 Roma

Geboren am 9. 5. 1916 in Mauban/Philippinen. Eintritt in die Gesellschaft Jesu 1934, Priesterweihe 1946. Doktorat der Geschichtswissenschaft der Harvard University, anschließend Geschichtsstudien über Philippinische Geschichte in Archiven Europas. Herausgeber der „Philippine Studies“. 1970–1975 Berater des Generals der Gesellschaft Jesu in Rom. Danach wieder Lehrstuhlinhaber an dem Ateneo in Manila. Neuere Veröffentlichungen: *Recent Oriental History*; *The Jesuits in the Philippines 1581–1768*; *The Background of Nationalism and other Essays*; *Asia and the Philippines*.

Kerkhofs, Jan, S. J., Prof. Dr.

Rue de la Limite 6, B-1030 Brüssel

Geboren am 15. 5. 1924

Professor der Religionssoziologie, Theologische Fakultät, Katholieke Universiteit, Leuven, Belgien. Generalsekretär Pro Mundi Vita (Internationales Forschungs- und Informationszentrum) Brüssel. Geistlicher Beirat Uniapac International.

Maier, Hans, Prof. Dr.

Autharistr. 17, 8000 München 90

Geboren am 18. 6. 1931 in Freiburg/Breisgau

O. Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München; Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus.

Müller, Gerhard, Prof. Dr.

Tannenkuppenweg 17, 3500 Kassel

Geboren am 10. 12. 1912 in Limburg/Lahn

Präsident des Bundesarbeitsgerichts; Herausgeber des Jahrbuchs „Das Arbeitsrecht der Gegenwart“, Mitherausgeber der Zeitschrift „Recht und Arbeit“, Mitherausgeber der Loseblatt-Sammlung arbeitsrechtlicher Entscheidungen Müller-Gröninger; Zahlreiche Publikationen, insbesondere zum Betriebsverfassungsrecht und Arbeitskämpfrecht, auch einige Abhandlungen mit rechts- und gesellschaftsphilosophischem Einschlag.

Schasching, Johannes, Prof. Dr.

Borgo S. Spirito 5, I-00100 Roma

Geboren am 10. 3. 1917 in St. Roman/Österreich

Seit 1937 Mitglied der Gesellschaft Jesu. 1947 Dr. rer. pol. in Innsbruck. 1952–1957 Dozent für Soziologie an der Universität Innsbruck. 1957 a. o. Professor. 1966 o. Professor für Soziologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Buchveröffentlichungen: Staatsbildung und Finanzentwicklung, Innsbruck 1954. Katholische Soziallehre und modernes Apostolat, Innsbruck 1956. Kirche und industrielle Gesellschaft, Wien 1960. Nachtgedanken der Politiker . . . Innsbruck 1961. Röntgenbild der industriellen Gesellschaft, 1962. Die soziale Botschaft der Kirche, 1963.

Utz, Arthur F., Prof. Dr.

Place Georges Python 1, CH-1701 Fribourg/Schweiz

Geboren am 15. 4. 1908 in Basel

Professor für Ethik und Sozialphilosophie an der Universität Fribourg/Schweiz, Direktor des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik, Universität Fribourg, Präsident der Internationalen Stiftung HUMANUM, Präsident des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V., Mitglied des Kuratoriums der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie.

Weber, Wilhelm, Prof. Dr.

Angelmodder Weg 17, 4400 Münster/Westf.

Geboren am 12. 12. 1925 in Meggen/Westf.

O. Prof., Dr. theol., Dr. rer. pol., Lehrstuhlinhaber für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Zöller, Michael, Dr.

Schloßgartenweg 2, 8045 Ismaning bei München

Geboren am 17. 5. 1946 in Würzburg

Wissenschaftlicher Assistent und Lehrbeauftragter am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Universität München.

Zulehner, Paul M., Prof. Dr.

Domplatz 5; 839 Passau

Geboren 1939 in Wien

Dr. phil. et theol., 1974 Habilitation für Pastoraltheologie und Pastoralsoziologie in Würzburg, 1975 Ordinarius für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie an der Phil.-theol. Hochschule in Passau. Wichtige Veröffentlichungen: Kirche und Austromarxismus (1967), Religion ohne Kirche. Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern (1969), Säkularisierung von Gesellschaft, Person und Religion (1973), Religion nach Wahl (1974), Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen (1974), Heirat, Geburt, Tod (1976), Einführung in den pastoralen Beruf (1977).

DIE TEILNEHMER

Ständige Teilnehmer der Züricher Konferenz vom 13. bis 15. März 1975

Aeschlimann, Rudolf, Dr.
Eichenweg 52,
CH-3028 Spiegel / BE

Beutter, Friedrich, Prof.
Balmstraße 6
CH-6045 Meggen / LU

Bossle, Lothar, Prof.
Alfred-Mumbächer-Straße 57
D-6500 Mainz

Brady, John
College of Industrial Relations
Sandford Road, Dublin 6, Ireland

Galvani, Aristides
Avenida Gamboa No 26,
San Bernadino-Caracas, Venezuela

Carroll, John J., Prof.
Pontificia Università Gregoriana,
Piazza della Pilotta, I-00187 Roma

Cruz, José A., Prof.
Ateneo de Manila University,
P. O. Box 154, Manila, Philippines

De la Costa, Horacio, Prof.
Borgo S. Spirito 5, C. P. 9048,
I-00100 Roma

Fraeyman, M.
Laarbecklaan, 35, B-1730 Zellik
(Bureau:) Rue de la Loi, 121,
B-1040 Bruxelles

Friedmann, K. H.
CH-6951 Carnago / TI

Hilgenberg, Heinrich
Hanstein Verlag, Speestraße 12,
D-5000 Köln 41

Joblin, Joseph
Bureau International du Travail,
CH-1211 Genève 22

Kerkhofs, Jan, Prof.
Pro Mundi Vita,
Rue de la Limite, 6,
B-1030 Bruxelles

Kirwan, Joseph R., Prof.
Plater College,
Oxford OX3 ODT, England

Kulakowski, Jean
Confédération Européenne des
Syndicats, 37, rue Montagne-aux-
Herbes Potagères,
B-1000 Bruxelles

Mulder, Theodor, Prof.
Pontificia Università Gregoriana,
Piazza della Pilotta 4,
I-00187 Roma

Müller, Gerhard, Prof.
Tannenkuppenweg 17
D-3500 Kassel

- Quintos, Romulo T., Prof.
St. Louis University
P. O. Box 71,
Baguio City 0201, Philippines
- Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín
Velázquez, 51 (2°)
Madrid (I), Espagne
- Schasching, Johannes, Prof.
Borgo S. Spirito 5,
I-00100 Roma
- Schraa, Engelbert
Tittardsfeld 4,
D-5100 Aachen
- Skrine, Peter N.
Department of German,
University of Manchester,
Manchester M 13 9PL, England
- Stingl, Josef
Eichendorffstraße 35
D-8500 Nürnberg
- Sugranyes, Domingo
c/o Uniapac,
49, av. d'Auderghem,
B-1040 Bruxelles
- Torres, Carlos
Colegio Mexicano,
Via del Casaletto 314,
I-00151 Roma
- Turowicz, Jerzy
Ul. Lenartowicza 3/10,
31-138 Krakow, Polen
- Utz, Arthur F., Prof.
Place Georges Python I,
CH-1701 Fribourg
- Vanistendael, August
1, rue Guimard,
B-1040 Bruxelles
- Vekemans, Roger
Apartado aéreo 90790
Bogotá D. E. 8, Columbia
- Weber, Wilhelm, Prof.
Angelmodder Weg 27,
D-4400 Münster / Westf.
- Weiler, Rudolf, Prof.
Bauernfeldg. 9/2/5
A-1190 Wien
- Yoo, Do-Jin
Steinstraße 29
D-2300 Kiel
- Zanetti, Bernardo, Prof.
Postfach 2577,
CH-3001 Bern
- Ziegler, Albert, Dr.
Hirschgraben 86
CH-8001 Zürich
- Zöller, Michael
Schlossgartenweg 2
D-8045 Ismaning
- Zulehner, Paul M., Prof.
Domplatz 5, D-839 Passau
Schedifkaplatz 3/9, A-1120 Wien
- Assistentinnen:
- Friedmann, Christiane A. E. D.
- Friedmann, Esther M. H.

NAMENVERZEICHNIS

- Adie, W. A. C. 28
Adorno, Theodor 107
Adutevi, Stanislas 27
Albert der Große 112
Alves, Rubem 138
Aristoteles 93, 102
Aron, Raymond 108, 113
Assmann, Hugo 142
Augustinus 91
- Bacon 102
Baczko, Bronislaw 112
Balasurya, Tissa 20
Baumgartner 171
Beesley 55
Behrendt, Richard F. 76
Berger, Brigitte 112
Berger, Peter L. 64, 66, 75,
76, 77, 112
Bergman Ramos, Myra 142
Bigo, P. 26
Bismarck, Klaus von 42
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 76, 164,
171, 172
Böckle, Franz 76, 166, 171, 172
Bolivar, Simon 17
Bolte, K. M. 76
Bonald, Louis Gabriel Ambroise de
103, 112
Bonifaz VIII. 45
Bossle, Lothar 7, 15, 100, 113
Bunlue, M. 28
Burke, Edmund 103
- Calogero, Guido 98
Carr, Canon Burgess 27
Chesterton 130
Chou en Lai 17
Churchill, Charles W. 28
Comte, Auguste 65, 72, 110
- Cone, James H. 27
Cousin, V. 64
Cox, H. 77
Cromwell 69
- Dahrendorf, Ralf 110, 113
David, Jakob 77
De la Costa, Horacio 14, 127
Descartes, René 18, 89
Dickson, Kwesi A. 27
Dirks, Walter 42
Dumont, R. 26
Duns Scotus, J. 77
Durkheim, Emile 48, 49, 62
Dux, Günter 74, 75, 76
- Ellingworth, Paul 27
Elliott, Charles 142
Eugen IV. 86
- Faith, Christian 28
Fischer, G. 28
Forsthoff, Ernst 117, 124
France, Anatol 120
Freire, Paulo 142
Friedmann, Karl H. 7
- Galen, Brigitta Gräfin v. 9, 99
Gandhi 17, 27
Gehlen, Arnold 76, 104, 112
Geiss, Immanuel 62
Gemper, Bodo B. 10
Gibson, Richard 27
Gogarten, Friedrich 76
Gregor XVI. 89, 91, 92
Grimal, H. 26
Grohs, Gerhard 27
Groner, Josef F. 99
Grotius, Hugo 160
Guggenberger, Bernd 13

- Gundlach, Gustav 165, 171
 Gutenberg, Johannes 45, 46
 Gutiérrez, Gustavo 137, 142
- Habermas, Jürgen 75, 107
 Hastings, Adrian 142
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 16, 162
 Hennis, Wilhelm 50, 62
 Hermens, Friedrich A. 171
 Hippel, Fritz von 125
 Ho Chi Minh 17
 Höffner, Josef 42, 99,
 106, 113
 Hoffmann, Karlheinz 10
 Hollerbach, Alexander 76, 77
 Horkheimer, Max 116
- Illich, Ivan 27
- Jardin, André 62
 Jodl, Friedrich 64
 Johannes XXIII. 36, 38,
 39, 40, 84, 142
 Jonas, Friedrich 112
- Kaufmann, Arthur 77
 Kaufmann, Franz Xaver 77
 Kerkhofs, Jan 13, 16
 Knoll, A. M. 77
 König, René 107, 113
 Kracauer, Siegfried 108
 Krings 171
- Lamennais, Hugues Félicité Robert
 91, 93, 95
 Larkin, Bruce D. 28
 Las Casas 127
 Lehmann, Karl 172
 Lenin 17
 Leo XIII. 35, 39, 83, 85,
 86, 89, 133
 Lilje, Hanns 10
 Linton, Ralph 76
 Little, Kenneth 27
 Loew, A. E. 76
- Løgstrup, K. E. 77
 López Trujillo, Alfonso 42
 Luckmann, Thomas 71, 74,
 75, 76, 77
 Lübbe, Hermann 75
 Lehmann, Niklas 44
 Lutfiyya, Abdulla M. 28
 Luther, M. 126
- Machiavelli, Niccolò 102
 Maier, Hans 14, 77, 111, 112, 113
 114, 162, 163, 164, 171, 172
 Majumdar, R. C. 28
 Mao 19, 22, 24
 Marcuse, Herbert 23, 26, 107
 Marsilius von Padua 45
 Marx, Karl 18, 48, 55, 82,
 104, 106, 113
 Matz, Ulrich 112
 Maus, Heinz 102, 112
 Mazoyer, M. 26
 Messner, Johannes 9, 15, 42
 Metz, Johann Baptist 76
 Mills, C. Wright 62
 Mobutu 21
 Mondlane, Eduardo 27
 Montaigne, Michel E. 102
 Montesquieu, Charles de 102
 Moore, Basil 27
 Müller, Gerhard 14, 143
 Müller-Schmid, Peter Paul 99,
 104, 113
 Mukhopadhyayi, K. L. 28
 Mulder, Theodor 42
 Myrdal, Gunnar 26, 27
- Nehru 17, 28
 Nell-Breuning, Oswald von 42, 169
 Newman, John Henry 76
 Niewenhove, J. van 26
 Noonan, J. T. 76
 Nyerere 18, 22
- Ockham, Wilhelm von 77
 Oelinger, Josef 42
 Olivier, B. 28
 O'Malley, L. S. S. 28

- Parry, J. H. 142
 Paul VI. 35, 36, 37, 38,
 39, 95, 142
 Perikles 25
 Perroux, F. 17
 Philipp der Schöne 45
 Pius IX. 82, 83, 99
 Pius XI. 85, 133
 Pius XII. 38, 85, 88, 99,
 142, 165
 Plato 102
 Popper, Karl R. 90, 95,
 99, 106

 Ratzinger, Josef 42
 Rauscher, Anton 9
 Reck, W. 76
 Ricœur, P. 26
 Röpke, Wilhelm 169
 Rohmoser, Günter 113
 Rougemont, Denis de 26, 100, 112
 Rousseau, Jean Jacques 46, 47, 50,
 51, 61, 62, 112

 Scannone 27
 Schasching, Johannes 13, 29, 76
 Schatz, O. 75
 Scheler, Max 74
 Schelsky, Helmut 104, 112
 Schluchter, Wolfgang 112
 Schmidtchen, Gerhard 76
 Schmitz, Philipp 76
 Schoeck, Helmut 102, 112
 Schreuder, O. 76
 Semmelroth, Otto 76
 Senghor, Léopold 17, 22
 Simmel, Georg 48
 Sokrates 18
 Spaemann, Robert 103, 112,
 171, 172
 Spengler, Oswald 108

 Spinoza 18, 90
 Steinkamp, H. 76
 Suarez, Franz 46, 160

 Taparelli, Luigi 85
 Thomas von Aquin 46, 68, 77,
 93, 100, 112
 Tocqueville, Alexis de 26, 43,
 54, 58, 62
 Topitsch, Ernst 75
 Toynbee, Arnold 100
 Treadgold, Donald W. 28
 Troeltsch, Ernst 67, 69,
 72, 76, 77

 Utz, Arthur F. 7, 9, 11,
 12, 14, 78, 99

 Valk, Th. de 26
 Vasquez, G. 72
 Vekemans, Roger 26
 Veller, Reinhard 10
 Vico, Giovanni Battista 102
 Vitoria, Franz von 45, 127, 160

 Wallraff, H. J. 105
 Weber, Max 62, 75, 104, 112
 Weber, Wilhelm 10, 11, 13, 43
 Welzel, Hans 77
 Wild 171
 Willms, Bernard 62
 Wössner, Jakobus 77
 Wolff, Christian 85

 Zabel, Hermann 75
 Ziegenfuß, Werner 112
 Zimmer, Berthold 10
 Zöllner, Michael 15, 162
 Zulehner, Paul M. 14, 63,
 75, 76, 77

Gesellschaft · Kirche · Wirtschaft
herausgegeben von der
Internationalen Stiftung Humanum

Band 1

Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft. Von Reinhard Veller. 1973, 84 Seiten, kt. DM 12,—

Band 2

Theologie der Industrie- und Sozialarbeit. Von Reinhard Veller. 1973, 272 Seiten, kt. DM 38,—

Band 3

Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils. Zusammengestellt und redigiert von Wilhelm Weber, Karlheinz Hoffmann und Berthold Zimmer. 1974, X, 363 Seiten, kt. DM 29,—

Band 4

Marktwirtschaft und soziale Verantwortung. Herausgegeben von Bodo B. Gemper in Verbindung mit der Evangelischen Akademie Loccum. 1973, 574 Seiten, kt. DM 29,—

Band 5

Oeconomia Humana. Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil. Herausgegeben von der Internationalen Stiftung Humanum. Sonderausgabe 1973, 574 Seiten, kt. DM 24,—

Band 6

Arbeitskonflikte und Arbeitskampf. Herausgegeben von der Internationalen Stiftung Humanum. 1973, 168 Seiten, kt. DM 22,—

Band 7

Der Unternehmer. Eine umstrittene Sozialgestalt zwischen Ideologie und Wirklichkeit. Von Wilhelm Weber. 1973, 128 Seiten, kt. DM 19,—

Band 8

Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Von Arthur Utz. 1974, 184 Seiten, kt. DM 26,—

Band 9

Staatsethik. Beiträge zu Grundfragen des Verhältnisses von Ethik, Politik und Staatsrecht. Zusammengestellt und redigiert von Walter Leisner. 1977, im Druck

Band 10

Freiheit und christliche Soziallehre. Herausgegeben von Lothar Bossle. 1977, 184 Seiten, kt. DM 26,—

DIE MANAGERSEMINARE DER INTERNATIONALEN STIFTUNG HUMANUM

Das Interesse der Stiftung Humanum konzentriert sich auf die weltanschaulichen Hintergründe der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Unter diesem Betracht organisiert die Stiftung ihre Managerseminare. Im Unterschied zu den sog. Führungsseminaren, die technologische Erkenntnisse vermitteln wollen, behandeln die von Humanum veranstalteten Managerseminare Grundfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung wie auch der Politik. Ein Unternehmens- und Personalchef kann sich heute nicht mehr davon dispensieren, nach den tieferen Grundlagen der freiheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu fragen. Er muß wissen, welche Probleme in der Gesellschaft von heute diskutiert werden. Die jungen Leute, die von den Bildungsanstalten in den Beruf schreiten, bringen diese Probleme mit in den Betrieb. Ein Personalchef, der z. B. nichts weiß von den weltanschaulichen Hintergründen des Neomarxismus, mag den in seinem Betrieb arbeitenden Marxisten vielleicht mit Argumenten der etablierten Gesellschaft antworten. Diese verfehlen aber die eigentliche Problematik. Um einem Marxisten zu entgegnen, muß man die logisch aufgebaute Ideologie des Marxismus kennen. Man muß ihn zumindest auf dem gleichen Niveau weltanschaulicher Tiefe treffen, d. h. ihm die einzig mögliche Alternative der freien Gesellschaft in einer Weise vorstellen, daß er sein humanitäres Anliegen voll und ganz erfüllt sehen kann, ohne der utopischen Verplanung der Gesellschaft zu verfallen. Die Managerseminare wollen diese tiefer begründete Sicht in die freiheitliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vermitteln, indem sie die verschiedenen Alternativen von ihren letzten ordnungspolitischen Ideen aus aufdecken. Darin liegt das Charakteristikum der Managerseminare von Humanum, die alles andere sein wollen als nur Ausbildung im unternehmerischen und betrieblichen Führungsstil im üblichen Sinn. Die Teilnehmer der bisherigen Seminare waren dankbar für diese tief-sichtige Erweiterung ihres Horizontes. Das Thema des nächsten Seminars lautet:

DIE WIRTSCHAFTSORDNUNG IN DER PLURALISTISCHEN DEMOKRATIE

Interessenten der Managerseminare können sich informieren bei:
Scientia Humana Institut, Wesselstr. 10, D-53 Bonn.

**DIE KATHOLISCHE SOZIALDOKTRIN
IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTFALTUNG**

Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis
in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)

Im Auftrag der
Internationalen Stiftung
HUMANUM

herausgegeben von
Professor Dr. ARTHUR UTZ
und
Dr. BRIGITTA GRÄFIN VON GALEN
mit einer Einführung von
Prof. Dr. Arthur Utz

4 Bände, XXXII, 3296 Seiten, geb. DM 769,25

Die Dokumente sind systematisch geordnet, damit der Leser einen besseren Überblick über die einzelnen Themen erhält. Die Einteilung entspricht dem dreibändigen Dokumentenwerk, das A. F. Utz (zusammen mit J. F. Groner) über Pius XII. veröffentlicht hat: „Soziale Summe Pius' XII.“. Die Dokumente Pius' XII. befinden sich natürlich nicht mehr in dem vorliegenden Werk. Sonst hätte man statt vier sieben oder mehr Bände herausbringen müssen. Das vorliegende Dokumentenwerk hat den Vorteil, daß es nicht nur die Übersetzungen, sondern auch den Urtext bietet. Dies ist namentlich für die früheren Dokumente, die nur sehr schwer zugänglich sind, von großer Bedeutung. Der vierte Band enthält wertvolle Register: Analytisches Verzeichnis der Dokumente, Chronologisches Verzeichnis der hauptsächlichsten Dokumente über soziale Fragen, auch solcher, die nicht in das Dokumentenwerk aufgenommen worden sind, Personenverzeichnis, Alphabetisches Sachverzeichnis. Ein einzigartiges, konkurrenzloses Standardwerk.

AUSLIEFERUNG:

PETER HANSTEIN VERLAG GMBH
Speestraße 12, 5000 Köln 41