

SOZIALETHIK  
DIE SOZIALE ORDNUNG

# SAMMLUNG POLITEIA

Veröffentlichungen der Union de Fribourg  
Internationales Institut für  
Sozial- und Politikwissenschaften  
Pensier-Freiburg/Schweiz

Herausgegeben von  
Prof. Dr. Dr. h. c. A. F. Utz, Dr. B. Gräfin von Galen,  
Dr. H. B. Streithofen und Prof. Dr. W. Ockenfels

Bd. X

## SOZIALETHIK

III. Teil:

## DIE SOZIALE ORDNUNG

INSTITUT FÜR GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN WALBERBERG  
- IFG VERLAGSGESELLSCHAFT MBH BONN -

ARTHUR FRIDOLIN UTZ

# SOZIALETHIK

MIT INTERNATIONALER BIBLIOGRAPHIE

III. TEIL:

DIE SOZIALE ORDNUNG

INSTITUT FÜR GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN WALBERBERG  
- IFG VERLAGSGESELLSCHAFT MBH BONN -

**CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek**

**Utz, Arthur:**

Sozialethik. Mit internat. Bibliogr. / Arthur Fridolin Utz. Inst. für Gesellschaftswiss.  
Walberberg, Bonn. - Bonn: IfG-Verlagsgesellschaft (Sammlung Politeia; Bd. 10/3)  
NE: GT

Teil 3. Utz, Arthur: Die soziale Ordnung. - 1986

**Utz, Arthur:**

Die soziale Ordnung / Arthur Fridolin Utz. Inst. für Gesellschaftswiss.  
Walberberg, Bonn. - Bonn: IfG-Verlagsgesellschaft, 1986.  
(Sozialethik / Arthur Fridolin Utz; Teil 3) (Sammlung Politeia; Bd. 10/3)  
ISBN 3-922183-14-X  
NE: GT

Alle Rechte vorbehalten

Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.

- IfG VERLAGSGESELLSCHAFT MBH BONN -

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

Herstellung: Franz Schmitt, Siegburg

ISBN: 3-922183-14-X

Printed in Germany

## VORWORT

Dieser dritte Band der Sozialethik hat, obwohl schon längst angekündigt, lange auf sich warten lassen. Das ursprüngliche Manuskript war bereits vor längerer Zeit fertiggestellt. Ich habe es aber nochmals ganz überarbeitet, indem ich die Behandlung von vielen Einzelfragen herausnahm, um die eigentliche sozialetische Gedankenführung besser kenntlich zu machen. Es war nämlich nicht meine Absicht, all das handbuchartig zusammenzutragen, was man anderswo ausgiebiger und kompetenter dargestellt finden kann. Es kann nicht die Aufgabe des Sozialethikers sein, praktische Detailfragen zu lösen, sondern vielmehr schrittweise die Normen herauszuarbeiten, die mit einem dem jeweiligen Objekt entsprechenden Sachwissen ihre Konkretisierung erfahren müssen. Das Gewicht meiner Darlegungen liegt darum auf der Normenlogik. Ich wollte mich streng an die sozialetische Argumentation halten im Bemühen, die verschiedenen Wissenschaftsbereiche nicht zu verwischen. Der Schwerpunkt liegt also auf dem erkenntnistheoretischen Aspekt. Der Leser soll lernen, wie man sozialetisch vorgeht, wie sich die Normen aufbauen und innerhalb welcher Grenzen diese für die Wirklichkeit Gültigkeit haben. Die sozialetischen Normen sind Orientierungssignale, sie sind kein Rezept zur Lösung sozialer Probleme. Dazu braucht es mehr als nur Sozialethik. Dazu sind auch andere Wissenschaften und nicht zuletzt die Klugheit aufgerufen.

Bei der Überarbeitung meines alten Manuskriptes habe ich einen Großteil der Zitationen und literarischen Hinweise ausgemerzt, vor allem im Hinblick auf die anderen Sprachen, in welche auch dieser Band übersetzt werden soll.

Die Bibliographie enthält nur die hauptsächlichen Veröffentlichungen vor 1956 und nach 1979. Die Zeit von 1956–1979 wurde in der von mir und meinen Mitarbeitern herausgebrachten, elf Bände umfassenden „Bibliographie der Sozialethik“<sup>1</sup> registriert. Die zu diesem hier vorliegenden Band gehörenden Veröffentlichungen sind unter Nummer III (Die soziale Ordnung) in jedem Band der „Bibliographie der Sozialethik“ zu finden.

Nun noch ein Wort zu meinem persönlichen erkenntnistheoretischen Standpunkt. In der nun über 55 Jahre umfassenden Studien- und Lehrtätigkeit habe

---

<sup>1</sup> Freiburg i. Br. 1960–1980.

ich mich eingehend in die Opera omnia des *Thomas von Aquin* vertieft. Was ich aber aus diesem Studium hier verwerte, sind nicht Positionen zu einzelnen Fragen. Man kann diesbezüglich vieles vergessen, was *Thomas von Aquin* im einzelnen vorgetragen hat. Ich halte es darum für ganz verfehlt, wenn sich Autoren auf diese oder jene Stellungnahme des Aquinaten berufen, indem sie einzelne Texte herausnehmen, um für ihre Ansicht eine gewichtige Autorität anzuführen. Was man aus *Thomas* lernen sollte, ist die Art und Weise, wie er die Probleme anfaßt, nicht welche Lösung er vorträgt. Man darf sich nicht damit begnügen, anhand eines Registers Texte zusammenzusuchen. Man muß buchstäblich alle Werke durchlesen und durchstudieren, um sich dann eigenständig von der Grundlage des gewonnenen erkenntnistheoretischen Standpunktes aus, getrennt von einzelnen Texten, mit modernen Fragen zu befassen. Damit vermeidet man – das Wort sei mir gestattet –, „paläothomistische“ Naturrechtspositionen zu verteidigen.

Im Mittelpunkt der thomistischen Erkenntnistheorie steht die Abstraktion, die nicht mit dem üblichen Essentialismus verwechselt werden darf. Ohne Erfahrung gibt es keine Abstraktion. Unter Erfahrung darf aber nicht nur die Konstatierung von gesetzmäßigen Prozessen verstanden werden, wie sie z. B. die Soziologie zum Objekt nimmt. Es gibt auch – und dies gilt für die Wertordnung – eine innere Erfahrung, von der übrigens auch *Kant* ausging, wenn er das Sittliche im Unterschied von „ist“ im „Soll“ begründete. Näheres hierüber ist in meinem Aufsatz „Erkenntnistheoretische Anmerkungen zur Frage der Trennung von empirischer und philosophischer Gesellschaftswissenschaft“ nachzulesen<sup>2</sup>.

Meiner Mitarbeiterin Dr. *Brigitta Gräfin von Galen* habe ich zu danken für die Erstellung der Bibliographie, für die gründliche Mitletung der umfangreichen Literatur, sowie für die Lesung der Druckbogen. Dem *Schweizerischen Nationalfonds für wissenschaftliche Forschung* sei aufrichtig gedankt für finanzielle Unterstützung.

Fribourg, den 31. Dezember 1984

A. F. Utz

<sup>2</sup> In: Gesellschaftspolitik mit oder ohne Weltanschauung? Hrsg. von der Internationalen Stiftung Humanum, Bonn 1980, S. 227–250.

## INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort . . . . .	5
ZUR EINFÜHRUNG . . . . .	11
Rekapitulation: Der logische Prozeß in den sozialetischen Überlegungen . . . . .	11
Vom Wesen der Ethik überhaupt . . . . .	11
Die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik . . . . .	12
Die Priorität der Sozialethik vor der Individualethik . . . . .	14

### Erstes Kapitel

DIE UNTERSCHIEDUNG VON GESELLSCHAFTLICHER, WIRTSCHAFTLICHER UND POLITISCHER ORDNUNG . . . . .	21
1. Die aristotelische Konzeption von der Einheit aller gesellschaftlichen Handlungen . . . . .	21
2. Die Dreigliederung Wirtschaft, Gesellschaft, Staat auf dem Boden der empirischen Wissenschaft . . . . .	24
3. Die drei Ordnungen in der ganzheitlichen Sicht menschlicher Hand- lungsmotive . . . . .	30
a) Die Verwurzelung von Eigeninteresse, Gewinn- und Machtstreben in einem einzigen Motiv . . . . .	30
b) Von der Einheit der sozialen Anlage im Menschen zur Vielfalt der Motive im sozialen Handeln . . . . .	38
Sozialer Wert und soziale Wertverwirklichung . . . . .	38
Das Eigeninteresse . . . . .	43
Selbstverantwortung und Fremdbestimmung . . . . .	45
Das Eigeninteresse als Quasi-Natur – Das Eigeninteresse im sozial- ethischen Normenprozeß . . . . .	46
c) Der philosophische Aufweis der drei Ordnungen im Vergleich zum systemtheoretischen Ansatz . . . . .	48
Zusammenfassung . . . . .	51

## Zweites Kapitel

OBJEKT UND AUFBAU DER SOZIALEN ORDNUNG . . . . .	55
1. Das Objekt der sozialen Ordnung . . . . .	55
2. Der Aufbau der sozialen Ordnung . . . . .	55
Das Subsidiaritätsprinzip . . . . .	55
Die Frage nach den gesellschaftlichen Institutionen . . . . .	56
Zum Begriff der Institution . . . . .	57
Systematischer Überblick über die verschiedenen Definitionen der Institution . . . . .	63
Die naturgegebenen und die naturgemäßen Institutionen, die situations- bedingten und die freien Organisationen . . . . .	65

## Drittes Kapitel

DIE EHE . . . . .	67
<i>Erster Artikel:</i> Das Wesen der Ehe . . . . .	67
Vorbemerkung . . . . .	67
1. Die phänomenologisch orientierte Erklärung der Zweigeschlechtlichkeit . . . . .	69
2. Das Wesen der Ehe vom erkenntnistheoretischen Standpunkt der Abstraktion aus gesehen . . . . .	71
Allgemeine Kennzeichnung . . . . .	71
Die Zweigeschlechtlichkeit in der aristotelisch-thomistischen Philosophie . . . . .	73
3. Einige kritische Überlegungen . . . . .	78
Das Problem . . . . .	78
Die Geschlechtlichkeit als biologische Anlage und als hinter der Empirie liegende (metaphysische) Eigenschaft der menschlichen Natur . . . . .	79
Univoke oder analoge Definition der Natur der Ehe? . . . . .	84
Partnerschaftliche Ehe und Zeugung von Nachkommenschaft . . . . .	85
4. Die Ehe als naturrechtliche Institution . . . . .	89
<i>Zweiter Artikel:</i> Die Unauflöslichkeit des Ehebandes . . . . .	90
Das Problem der Ehescheidung . . . . .	90
Die Unwiderruflichkeit des Eheversprechens als Grundlage sozialer Wertschöpfung . . . . .	98
<i>Dritter Artikel:</i> Ehe und positives Recht . . . . .	99
<i>Vierter Artikel:</i> Die Monogamie . . . . .	103
<i>Fünfter Artikel:</i> Die Autorität in der Ehe . . . . .	107
<i>Sechster Artikel:</i> Die eheähnliche Gemeinschaft . . . . .	111

**Viertes Kapitel**

DIE FAMILIE . . . . .	115
1. Sozialethische und soziologische Probleme bei der Suche nach der Definition der Familie . . . . .	115
2. Das Gemeinwohl der Familie . . . . .	120
3. Die Familienpolitik . . . . .	124
Allgemeine Wertüberlegungen in der Familienpolitik . . . . .	124
Der Familienlastenausgleich . . . . .	126
Die Selbsthilfe der Familie . . . . .	128
4. Die Familie und das Erbrecht . . . . .	129
5. Das Elternrecht . . . . .	131

**Fünftes Kapitel**

DAS SCHULWESEN . . . . .	135
Der Auftrag der Schule . . . . .	135
Private oder öffentliche Schule? . . . . .	137

**Sechstes Kapitel**

HEIMAT – VOLK – NATION . . . . .	139
Heimat eine naturrechtliche Institution? . . . . .	139
Der sozialethische Sinn des Begriffs Heimat . . . . .	139
Das Recht auf Heimat . . . . .	140
Die Nation . . . . .	142

**Siebtes Kapitel**

DIE BERUFLICHE ORGANISATION . . . . .	145
<i>Erster Artikel:</i> Die Wesensanalyse des Berufes . . . . .	146
Das sozialethische Vorgehen in der Definition des Berufes . . . . .	146

1. Die Definition des Berufes auf der abstrakten Ebene der menschlichen Natur . . . . .	147
a) Der Beruf im Sinne der inneren Berufung . . . . .	147
b) Der Beruf als Entfaltung persönlicher Anlagen oder Talente . . . . .	147
c) Beruf und Lebenssicherung und Kulturschaffen . . . . .	149
2. Der Beruf in der Abstimmung mit der Gesellschaft . . . . .	150
3. Der Beruf in der konkreten sozialen Wirklichkeit . . . . .	151
<i>Zweiter Artikel: Die Berufsverbände oder Leistungsgemeinschaften . . . . .</i>	153
1. Die Norm der Berufsverbände oder Leistungsgemeinschaften: Das Gemeinwohl . . . . .	153
2. Einteilung und System der Leistungsgemeinschaften . . . . .	155
3. Der Gedanke der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung und die konkrete soziale Wirklichkeit . . . . .	157
Wirklichkeit oder Illusion? . . . . .	157
Sozialethische Gesamtschau des Verbandsproblems . . . . .	159

## Achstes Kapitel

DER STAAT . . . . .	165
<i>Erster Artikel: Die Definition des Staates . . . . .</i>	165
I. Der umstrittene Zugang zur Definition des Staates . . . . .	165
II. Die Nominaldefinition des Staates . . . . .	169
Zweck der Nominaldefinition . . . . .	169
Die Wesenselemente des Begriffes „Staat“ . . . . .	171
Zusammenfassung . . . . .	173
III. Definition des Staates oder der Staaten? . . . . .	173
IV. Die Realdifinition des Staates . . . . .	176
1. Die verschiedenen Versuche, den Staat real zu definieren . . . . .	176
a) Die empirische Methode . . . . .	176
b) die juristische Methode . . . . .	178
c) Der historische Materialismus . . . . .	180
d) Die metaphysisch-ontologische Methode der Ermittlung der Realdefinition des Staates . . . . .	180
Die Metaphysik des moralischen Bewußtseins . . . . .	180
Die Definition des Staates in metaphysisch-ontologischer Sicht . . . . .	183
Die ethische Implikation der metaphysisch-ontologischen Definition des Staates . . . . .	186
Das Gemeinwohl des Staates – sein Wirklichkeitswert . . . . .	186

Das staatliche Gemeinwohl als Begründung der Staatsgewalt und des Bürgergehorsams . . . . .	188
Gemeinwohl und Realpolitik . . . . .	189
<i>Zweiter Artikel: Die Entstehungsursache des Staates . . . . .</i>	190
Zusammenfassung . . . . .	194
<i>Dritter Artikel: Rechtsstaat oder Wohlfahrtsstaat? . . . . .</i>	195
<i>Vierter Artikel: Die Aufgaben des Staates . . . . .</i>	199
1. Die zwei Stufen der Betrachtung . . . . .	199
2. Die Staatsaufgaben aus der Sicht der Staatsidee . . . . .	199
3. Die Aufgaben des Staates aus der Sicht der Rechtsstaatsidee . . . . .	202
4. Beispiele der subsidiären Tätigkeit des Staates im sozialen Sektor . . . . .	204
Die Subsidiarität des Staates zugunsten von Religionsgemeinschaften . . . . .	204
Die Schulpolitik . . . . .	205
Die Bevölkerungspolitik als Aufgabe des Staates . . . . .	208
Qualitative Bevölkerungspolitik . . . . .	208
Quantitative Bevölkerungspolitik . . . . .	209
<i>Fünfter Artikel: Der Haushalt des Staates . . . . .</i>	210
Der Steuerstaat . . . . .	210
Die wirtschaftspolitischen Voraussetzungen des Steuerstaates . . . . .	212
Die sozialpolitischen Voraussetzungen des Steuerstaates . . . . .	212
Der Steuerstaat als Helfer in der Not . . . . .	213
Die Verteilung der Steuerlast . . . . .	213
Die Steuermoral . . . . .	216
<b>BIBLIOGRAPHIE . . . . .</b>	219
Vorbemerkung . . . . .	221
Einteilung der Bibliographie . . . . .	222
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	224
Bibliographie . . . . .	229
<i>Personenverzeichnis . . . . .</i>	295
<i>Alphabetisches Sachverzeichnis . . . . .</i>	307



## ZUR EINFÜHRUNG

### *Rekapitulation:*

#### *Der logische Prozeß in den sozialetischen Überlegungen*

Bevor wir uns von der allgemeinen Sozialethik (Bd. I) in die einzelnen Zweige der Sozialethik hineinbewegen, wird es gut sein, uns sowohl den Ansatzpunkt wie auch den logischen Prozeß in der Gewinnung der Normen vor Augen zu führen, um nicht in die Methode einer anderen Wissenschaft hinein-zugeraten.

#### *Vom Wesen der Ethik überhaupt<sup>1</sup>*

Unter der Voraussetzung, daß die Ethik sich mit dem Soll zu befassen hat, das sich dem Menschen fordernd aufdrängt, kann es eine Ethik nur geben, wenn das Soll absolut ist, d. h. apriorischen Charakter besitzt. Damit ist viel gesagt, besonders im Hinblick auf die Sozialethik (wenn es eine solche geben sollte), also im Hinblick auf die normative Ordnung der Gesellschaft. Das Soll ist demnach nicht gleich Freiheit der Menschen, sondern es wendet sich an die Freiheit in Form einer Forderung. Die Freiheit des Menschen erscheint somit nicht als ein Wert, sondern als Realisierungsfaktor der Werte. Wenn wir gezwungen sind, die Freiheit im Sinne eines gesellschaftlichen Wertes in das Fundament der Gesellschaft einzuzementieren, dann können wir hierfür nicht die Wertordnung als solche anrufen, sondern müssen den Grund in der Realisierungspotenz, näherhin in einer unabänderlichen Verfassung menschlichen Strebens suchen.

Aus der allgemeinen Ethik verdient zum besseren Verständnis der Gesellschaftsethik noch memoriert zu werden, daß das Soll nicht irgendeine Folge von Zwecküberlegungen sein kann, es sei denn, man greife auf einen „Endzweck“ des gesamten menschlichen Lebens überhaupt zurück, der sich als Absolutum manifestiert. Dieser aber wäre dann nicht als Zweck, sondern als absolutes Sein fordernd. Das absolute Sein, das sich zugleich als Endzweck anbietet, ist nur in zweifacher Weise denkbar, entweder im Sinn der christlichen Ethik als außerweltliches göttliches Wesen oder im Sinn des metaphysischen Idealismus *Hegels* als der Welt immanentes göttliches Bewußtsein.

---

<sup>1</sup> Vgl. A. F. UTZ, Ethik, unter Mitwirkung von Brigitta Gräfin von Galen, Sammlung Politeia Bd. XXIII, Heidelberg/Löwen 1970.

Übernimmt man die christliche Sicht der Finalität, dann ist man in der Lage, die Überlegungen über die Mittel-Zweck-Ordnung logisch in die Ethik einzubauen. Das Normative ist demnach nichts Unreales. Es erhält seine materielle Bestimmtheit durch die Zwecke des menschlichen Lebens. Allerdings muß man diese, um überhaupt von etwas Normativem sprechen zu können, als dem menschlichen Willen aufgetragene Zwecke verstehen, was wiederum nur möglich ist, wenn sie universal sind; das heißt, man muß sie abstrakt fassen können. Auf diesem Wege können wir das Normative in die Realität hineinbringen, wie andererseits das Normative aus der Realität stammt. Die Normen stammen aus der Realität, insofern sie aus dieser abstrahiert sind, sie ragen in die Realität hinein, insofern sie das konkrete Zweckhandeln normieren.

Die hier kurz zusammengefaßten Gedanken sind für die Sozialethik von entscheidender Bedeutung. Wenn die Zweck-Mittel-Ordnung keine unmittelbare ethische Bewandnis hätte, könnte man sämtliche gesellschaftlichen Fragen rein rational lösen. Man brauchte dann nur empirisch festzustellen, was die durchschnittliche Wertentscheidung der Gesellschaftsglieder als Ziel der Gesellschaftspolitik anweist. Gesellschaftspolitik ließe sich dann völlig rationalisieren. Eine eigentliche Sinnggebung des gesellschaftlichen Lebens erübrigte sich, ja wäre überhaupt gefährlich, weil ideologiegeladen. Das ist in wenigen Worten die von den Neukantianern entwickelte Vorstellung der Gesellschaftslenkung (*Th. Geiger, K.R. Popper, E. Topitsch*).

#### *Die Unterscheidung zwischen Individual- und Sozialethik*

Da der Mensch zugleich individuelles wie auch soziales Wesen ist, sind die Werte, d.h. die menschlichen Zwecke unter einem doppelten Aspekt zu betrachten: sofern sie typische Werte des Individuellen im Menschen sind und sofern sie den Einzelmenschen als in der Gesellschaft integriert erfassen. Daraus ergibt sich die Unterscheidung der Ethik in eine Individual- und eine Sozialethik.

Welche der beiden Ethiken hat den Vorrang? Die Frage beantwortet sich durch Wertabwägung von Gemeinwohl und Einzelwohl. Hierzu gibt es grundsätzlich zwei Stellungnahmen<sup>2</sup>: Die erste nimmt den Einzelmenschen nur als Teil des Ganzen, die andere erklärt den Einzelmenschen zum Ausgangspunkt und betrachtet das Ganze, nämlich die Gemeinschaft, nur als logische Brücke, um überhaupt von zwischenmenschlichen Beziehungen sprechen zu können, die in irgendeiner Weise ganzheitsbezogen sind. Diese zweite Theorie trifft sich mit dem von katholischen Autoren verteidigten Personalismus<sup>3</sup>. Eigentlich

<sup>2</sup> Vgl. A. F. UTZ, Grundsätze der Sozialpolitik, Stuttgart 1969, S. 25 ff.

<sup>3</sup> Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Sammlung Politeia X/1, Heidelberg/Löwen 1958, 2. Aufl. 1964, Kap. 11.

reicht sie nicht weiter als die goldene Regel, wonach keiner dem andern das zumuten oder antun sollte, was er selbst vom andern nicht erfahren möchte. Die Personalisten sind sich zwar bewußt, daß man mit diesem ethischen Prinzip nicht weiter kommt, als eine Individualethik reicht, die auf das Zusammenleben angewandt wird. Sie rufen daher zur Stützung von Forderungen, die sich nicht mit diesem Prinzip erfüllen lassen (z. B. die Forderungen der Sozialethik), das Gemeinwohl an. Doch ist dieser Rekurs, wie bereits angedeutet, nichts anderes als eine logische Hilfe. Von dieser Theorie aus wurde das Subsidiaritätsprinzip formuliert. Auf ihr beruht auch die Lehre vom „Naturrecht“ auf Privateigentum und in der Folge vom Arbeitsvertrag als der naturrechtlichen Regelung zwischen Kapital und Arbeit, vom Wettbewerb auf der ganzen Linie als dem naturrechtlichen Ordnungsprinzip der Güterwelt. Damit ist von selbst die wirtschaftliche Ordnung aus dem übrigen gesellschaftlichen und erst recht politischen Leben ausgegliedert. Der Staat als die oberste Zwangsbehörde hat in Reservestellung nicht nur gegenüber der Wirtschaft, sondern auch gegenüber sonstigen gesellschaftlichen Beziehungen zu treten. So ergibt sich – entgegen der hier im 1. Kapitel verteidigten Auffassung – aus der Vorstellung, daß die Sozialethik nichts anderes als die Konsequenz der Individualethik sei, die geradezu naturrechtliche Dreiteilung der zwischenmenschlichen Beziehungen in wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische, der Aufbau des staatlich geeinten Lebens in Form von drei Gesellschaften mit eigenen Ordnungsprinzipien, der wirtschaftlichen, der eigentlich sozialen und der politischen.

Für den Liberalismus ist die Dreiteilung ebenso eine Selbstverständlichkeit im philosophischen Sinne, d. h. eine aus der menschlichen Würde unmittelbar sich ergebende Ausgangsposition sozialetischen Denkens. Das Typische für diese Schauweise ist die Konzeption des Staates als eines reinen Kompetenzapparates, dem weitestmöglich die inhaltliche Zweckbestimmung des gesellschaftlichen Lebens genommen ist. Das Gegenteil davon ist die Auffassung vom Staat als einem Lebensprozeß, der als solcher „Selbstzweck“ ist<sup>4</sup>. Man braucht dabei gar nicht an den totalitären Staat zu denken. Es genügt durchaus der Gedanke, daß das Leben der Menschen irgendwo integriert ist, ohne daß der Personenwürde Abbruch getan würde. Diese Überlegungen führen uns in die Theorie vom Wertvorrang des Gemeinwohls gegenüber dem Einzelwohl.

---

<sup>4</sup> Vgl. RUDOLF SMEND, Das Problem der Institutionen und der Staat. In: Recht und Institution, Zweite Folge, Arbeitsbericht und Referate aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. von HANS DOMBOIS, Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 24, Stuttgart 1969, S. 72f.

### *Die Priorität der Sozialethik vor der Individualethik*

Die Auffassung von der Priorität der Sozialethik vor der Individualethik hängt wesentlich zusammen mit dem universalistischen Denken. Dieses ist, geschichtlich gesehen, teilweise mit dem Idealismus verknüpft. Es wäre aber falsch, von vornherein Universalismus und Idealismus zu identifizieren. Leider hat *Othmar Spann* dieser Identifizierung Vorschub geleistet, da er zu wenig Idee und Verwirklichung der Idee unterschied. Ihm war Führer der *Hegelsche* Gedanke: „Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig“<sup>5</sup>. So übertrieben sich dieser Satz anhört, wir können nicht davon loskommen, uns unser Denken irgendwie als realbezogen vorzustellen. Vor allem vonseiten der praktischen Vernunft würden wir es als katastrophal empfinden, wenn wir mit unseren Wertimperativen nicht die Wirklichkeit meistern könnten. Die moderne analytische und kritische Philosophie, die die Praxis rein als technologischen Prozeß, nicht mehr als Konsequenz kognitiver Leistung auffaßt (*K.R. Popper*), vermag das Anliegen unserer praktischen Vernunft nicht zu erfüllen. So sehr sie ein Modell der Praxis ohne Ideologie zu erstellen vermag und damit eine Formel für das freie Zusammenleben anbietet, so unbefriedigt läßt sie die tiefsten menschlichen Erwartungen, nämlich die Vernunft in die Wirklichkeit hineinragen zu können. Gegenüber dem marxistischen Praxis-Begriff erweist sich der der kritischen Philosophie als blutleer und ohnmächtig. Jedenfalls ist gerade diese Philosophie geeignet, die Gegenposition, die im marxistischen Denken ihre Formulierung gefunden hat, auf den Plan zu rufen.

Unser Denken ist ganzheitsbezogen, d. h. es strebt danach, die Dinge nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Gemeinsamkeit zu sehen. Diese Heraushebung des einzelnen aus seiner Vereinzelung geschieht nun auf doppelte Weise, indem man *erstens* das einzelne aus seiner ihm selbst anhaftenden Singularität herausnimmt, also das Individuelle an ihm *abstrahiert*, und *zweitens*, indem man es in seinem konkreten Zustand beläßt und es in ein umfassendes Sinnganzes hineinstellt. Die beiden Formen des universalen Denkens gehören nicht notwendigerweise zusammen. Wenn man überzeugt ist, daß die Geschichte, die ja ein empirischer Prozeß der vielen existierenden Einzeldinge ist, als Ganzes ihren eigenen Sinn hat, dann vermag man dem Einzelnen einen sinnvollen Platz einzuräumen, ohne daß man sich in abstrahierender Erkenntnis von der Empirie entfernt. Norm für die Praxis des Einzelnen ist dann nicht etwa eine universale Natur, sondern der in der Geschichte sich offenbarende objektive Geist. Allerdings kann man auch hier von einer Universalität sprechen. Es ist aber die

<sup>5</sup> Einleitung in die Rechtsphilosophie, 1821.

Universalität des Weltsinnes. Anders sieht es aus, wenn man den Weltsinn nicht einfach mit der Geschichte identifiziert, sondern sich vorstellt, daß ein überweltlicher Geist einen Weltsinn gedacht und entsprechend die Welt auch angelegt hat, ohne sie notwendigerweise als Automaten einzurichten. In diesem Falle ist der Weltsinn nicht identisch mit der geschichtlichen Entwicklung. Wie der Mensch nun diesen Weltsinn ermittelt, ist eine erkenntniskritische Frage, es sei denn, es behaupte einer, er wisse um die ewigen Absichten des überweltlichen Geistes. Vielleicht hat der überweltliche Geist mit der Geschichte, wie sie empirisch und tatsächlich abläuft, auch seine geheimen Absichten. *Augustinus* hat versucht, diese Absichten in seiner Konzeption von den beiden Reichen zu erfassen. Philosophisch läßt sich aber darüber nichts aussagen. Bleibt also nur, daß wir versuchen, Maßstäbe zu finden, um der Geschichte einen Sinn zu *geben*, d. h. Geschichte zu machen entsprechend einem Konzept, das als vor-gedachte Ordnung irgendwie in die auch noch so konkrete Wirklichkeit eingebaut ist. Mit anderen Worten, wir müssen aus dem Sein zunächst ungeschichtliche Universalien gewinnen, um aus ihnen heraus in jedem gegebenen Augenblick unsere Welt mit Sinn zu füllen. Wir brauchen also aus der Wirklichkeit geholt, aus ihr abstrahierte Universalien. Diese reichen allerdings noch nicht aus, um eine Idee zu erstellen, gemäß welcher die von uns zu gestaltende Wirklichkeit erst einen Sinn als Ganzes erhält. Der Entwurf eines Gesamtsinnes, auf die menschliche Gesellschaft angewandt, des Gemeinwohls, gelingt auf jeden Fall nicht auf dem Wege des reinen Ablesens (auch des noch so abstraktiven) von der Wirklichkeit. Man kann das Gemeinwohl nicht definieren, wie man die menschliche Natur definiert. Es bleibt immer ein Postulat, dem wir erst Inhaltlichkeit geben müssen. Aber es ist ein apriorisches Postulat, weil unsere theoretische Vernunft ohne Sinndeutung der Einzeldinge von einem Ganzen aus nicht zur Ruhe kommt und weil unsere praktische Vernunft von uns die Sinnggebung in der Handlungsordnung apriorisch postuliert.

Die Forderung unserer praktischen Vernunft, daß unser Handeln irgendwie zur Sinnggebung der Geschichte beitragen muß, ist so tief verankert, daß selbst jene, welche die Ganzheitsphilosophie als eine Erfindung des Geistes ansehen, ihr atomistisches Gesellschaftsbild mit dem Hinweis rechtfertigen, daß es eine prästabilisierte Harmonie erfülle. Der russische Philosoph *I. S. Kon*<sup>6</sup> hat die Zusammenhänge klar gesehen. Nach ihm gibt es zwei Ganzheitsdeutungen des geschichtlichen Geschehens, die eine ist die des kapitalistischen Liberalismus, gemäß welchem die Menschen die gesellschaftliche Ordnung nicht suchen

---

<sup>6</sup> Soziologie der Persönlichkeit, Köln 1971.

sollten, weil sie sich von selbst und naturhaft aus dem Funktionssystem des vollkommenen Marktes ergebe. Die andere Deutung ist die rationale, mittels derer die Menschen bewußt die Ganzheit anstreben, indem sie den spontanen Prozeß der Natur überwinden und die Entfremdung des Menschen umgehen. Die rationale Deutung setzt die Überzeugung voraus, daß die Menschen um die gemeinsame Aufgabe wissen und sie auch effektiv anstreben, ohne sich irgendwelchen vermeintlich naturhaften Mechanismen zu überlassen. Für den russischen Philosophen ist der wissende Mensch der Wissenschaftler und Technologie, und für ihn ist der wirksam leitende Mensch nur in der politischen Einheitspartei denkbar. Diese Annahme ist allerdings nur möglich, wenn man mit dem dialektischen Materialismus die gesamte menschliche Wertordnung, also auch das Gemeinwohl, vom wirtschaftlichen Prozeß abhängig macht. Aber diese Abirring in die Diktatur ist nicht eine Folge der Auffassung, daß die Sozialethik die Priorität vor der Individualethik hat, sondern des materialistischen Menschenbildes. Wenn man die an sich attraktive hegelsche Idee von der weltimmanenten Sinnhaftigkeit der Geschichte mit *K. Marx* materialisiert, ist man zur Annahme der materialistischen Gesellschaftsleitung durch den technologischen Diktator gezwungen. Sonst läßt sich die hegelsche Idee nicht für die Praxis verwerten. Ein Zurück in den Pluralismus der Freiheiten gibt es nicht mehr. Man ist für immer verhangen. „Wer einmal an der Hegel erkrankte, wird nie wieder ganz kuriert“ (*Friedrich Nietzsche*).

Gegenüber der hegelschen Denkweise von der Ganzheit steht jene andere (aristotelisch-thomistische) Vorstellung von der Priorität des Ganzen vor dem Einzelnen, wonach die Idee des Gemeinsamen nicht aus irgendwelchen vorgegebenen Daten (der Geschichte) abgelesen werden kann, sondern jeweils neu erarbeitet werden muß entsprechend allgemein gültigen Normen, die als solche aber noch nicht identisch mit dem Gemeinwohl sind.

Drei wichtige logische Etappen sind in dieser zweiten Konzeption zu beachten: 1. die Erkenntnis der universalen menschlichen Natur, d.h. des Menschseins als solchen und seiner Zwecke als Norm jeglicher menschlichen Praxis, 2. die Erkenntnis oder, besser gesagt, das Postulat der praktischen Vernunft, daß alle Aufgaben, die sich aus der Natur des Menschen ergeben, innerhalb eines umfassenden Sinnes der Menschheit als Ganzem stehen (Postulat des Gemeinwohls), 3. die sittliche Pflicht, das Gemeinwohl in der jeweiligen geschichtlichen Wirklichkeit inhaltlich zu definieren, nicht um vorgegebener Geschichtsmächtigkeit zu folgen, sondern um menschliche Geschichte zu gestalten.

Der einzelne findet in diesem Aufbau der Normen vollgültige Berücksichtigung, da im Grunde für ihn auch keine anderen Normen gelten. Daß wir

zu der Vorstellung einer von der Sozialethik unterschiedenen Individualethik kommen, hat seinen Grund nicht in der Wertordnung, sondern in der Kausalordnung. Da der einzelne und nicht die Gesellschaft handelt und da die konkrete Bestimmung des alle Existenzen umfassenden Gemeinwohls nicht durch die reine Erkenntnis objektiver Sachzwänge möglich ist, sondern der Bewältigung der Gesellschaftsglieder aufgetragen ist, sind wir in der Verwirklichung der sozialetischen Forderung zunächst auf das Vollkommenheitsstreben der Individuen angewiesen. Diese erhalten zwar nicht die wertmäßige, aber doch die operative Priorität. Das Individuum kann keine vom Ganzen getrennten Zwecke verfolgen, sonst würde es sinnwidrig handeln. Auf diesen Gedanken müssen wir später nochmals zurückgreifen. Es sei nur zur Verdeutlichung ein Beispiel angeführt. Das Gewinnstreben des einzelnen Unternehmers ist nur sinnvoll und kann darum sittlich nur verantwortet werden, wenn es in die Zweckordnung der Gesamtwirtschaft integriert ist. Darin besteht doch gerade die Gefahr im modernen Kapitalismus, daß die einzelnen Unternehmer nur ihren Gewinn anstreben, während die allgemeinen Anliegen (Umweltschutz, Entwicklung anderer Wirtschaftszweige im Sinne der allgemeinen Bedarfsdeckung, Raumplanung usw.) immer erst faßbar werden, wenn die privaten Taschen gefüllt sind und die daraus für die Allgemeinheit entstandenen Übel in Protesten hörbar werden. Die individualethische Motivierung ist, wie sich aus diesem Zusammenhang ergibt, im Grunde immer nur eine vorläufige, gültig bis zur Integrierung in das zu bestimmende Gemeinwohl. Blenden wie nochmals zurück auf die soeben erwähnten drei logischen Etappen.

Drei Mißverständnisse müssen vermieden werden: 1. die unvermittelte Übertragung der menschlichen Natur als Norm für das Handeln des einzelnen, 2. die Identifizierung des Menschseins mit dem Gemeinwohl, 3. der Optimismus, das Gemeinwohl ungeschichtlich, etwa im Sinne einer gesellschaftlichen Idealvorstellung zu konzipieren.

Der erste Fehlschluß wurde von der rationalistischen Naturrechtslehre vollzogen, die nicht nur den Liberalismus, sondern auch den Sozialismus vorbereitet hat. *J. L. Talmon*<sup>7</sup> hat eindrucksvoll nachgewiesen, wie die Transformation der universalen, in sich gleichen menschlichen Natur zur Norm des gesellschaftlichen und politischen Lebens eine Ideologie der Gleichheit begründete, die nie erreicht werden kann, die darum zum Chaos und von da über die Revolution zur totalitären Demokratie führt<sup>8</sup>. Das Mißverständnis der rationalistischen Naturrechtslehre, das bereits auf die Stoa zurückgeht, steckt mehr

<sup>7</sup> Die Ursprünge der totalitären Demokratie. Köln/Opladen 1961.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu auch R. ARON, Fortschritt ohne Ende? Gütersloh 1970.

oder weniger in allen Grundrechtskatalogen, wengleich darin betont wird, daß die öffentliche Ordnung durch die einzelnen subjektiven Rechte nicht gestört werden dürfe<sup>9</sup>.

Der zweite logische Mißgriff ist noch verhängnisvoller. Er führt direkt in die kommunistische Gesellschaftsordnung. Die Identifizierung der Natur des Menschen mit dem Gemeinwohl bedeutet unmittelbare Hinordnung des einzelnen auf das Ganze. Die Menschenwürde, die eigentlich nur Grundlage für die Findung eines in sich sehr differenzierten Gemeinwohls sein sollte, wird als kompakte Einheit erfaßt, die das einzelne aufsaugt. Im Begriff des Gemeinwohls spricht sich kein Ordnungsgedanke von vielfältigen miteinander zu einem Ganzen geformten Einzelzielen mehr aus. Im Rahmen dieser Philosophie entstand das verhängnisvolle aristotelisch-thomistische Prinzip: Das Individuum existiert um der Art willen (*individuum est propter speciem*). Die Verwechslung der Artwesenheit Mensch mit der Ganzheit „Menschheit“ ist eine Erbschaft des platonischen Idealismus.

Der dritte Irrtum steht dem zweiten sehr nahe. Das Planen ist ein natürlicher Ausdruck des Bedürfnisses, die Zukunft in den Griff zu bekommen. Planen läßt sich aber nur im Hinblick auf ein Ziel. Nichts liegt daher näher, als das Gesellschaftsbild zu entwerfen, zu dem man die bestehende Gesellschaft hinführen will. Damit ist die Versuchung gegeben, utopische Gesellschaftsentwürfe zum Maßstab der Gesellschaftskritik zu machen. Gegen diese Gefahr wendet sich der moderne Kritizismus (*K. R. Popper*), für den alles rationale Bemühen um die Gesellschaft nur in eine Methode hineinführen darf, die aktiven Kräfte frei zu machen.

---

<sup>9</sup> Wie wenig wirkungsvoll diese Philosophie ist, zeigt deutlich die Tatsache, daß die Erklärung der Menschenrechte eine so vieldeutige Auslegung erfahren hat.

DIE UNTERSCHIEDUNG VON GESELLSCHAFTLICHER,  
WIRTSCHAFTLICHER UND POLITISCHER ORDNUNG*1. Die aristotelische Konzeption von der Einheit  
aller gesellschaftlichen Handlungen*

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

<sup>1</sup> Politik I, c. 2.

Unterschied sieht er nicht in der Menge der Glieder, sondern vielmehr in der größeren Aufgabe und Leistungsfähigkeit des Staates. Diese Aufgabe ist *eine*. Man mag in ihr vielleicht die Anliegen des materiellen von jenen des kulturellen Lebens unterscheiden. Doch stehen beide im gleichen Gesichtswinkel, Existenz-erhaltung und Existenzentfaltung. Das gesellschaftliche Leben ist aufgefaßt als ein Lebensprozeß, der hinführen soll zum vollendeten guten Leben. Dieses kann nun einmal nicht in der Aufteilung konzipiert werden.

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

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

<sup>2</sup> Politik I, c. 2.

Gliederung der damaligen Gesellschaft übernommen wurde. Die traditionelle Gesellschaftsstruktur hatte für *Aristoteles* die Eigenschaft, der Natur des Menschen zu entsprechen.

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

Das Gleiche gilt bezüglich der politischen Ordnung. Die Demokratie ist für *Aristoteles* nicht eine die Macht kontrollierende und ausbalancierende Handlungseinheit verschiedener, in gewissem Sinn sogar sich bekämpfender Konstrukteure des je verschieden konzipierten Gemeinwohls, sondern die dem „rechten“ Verständnis des Gemeinwohls am nächsten kommende staatliche Institution. Was das „rechte“ Verständnis des Gemeinwohls ist, ist durch die Natur der Sache bestimmbar und untersteht der Weisheit. Es bedarf also zu

seiner Ermittlung nicht eines Systems gesellschaftlicher oder politischer Spielregeln. Jeder Essentialismus, der nicht nur vom Realwert der Universalien überzeugt ist, sondern zugleich auch dem erkenntnistheoretischen Optimismus huldigt, daß die Weisheit des Menschen, auch eines einzigen, genüge, um zum Wissen um das echte Gemeinwohl zu führen, muß solche Spielregeln als einen Verrat an der Vernunft betrachten.

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

## *2. Die Dreigliederung Wirtschaft, Gesellschaft, Staat auf dem Boden der empirischen Wissenschaft*

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

<sup>3</sup> Handlexikon zur Politikwissenschaft, hrsg. von ALEX GÖRLITZ, München 1970, Art. „Gemeinwohl“, S. 113.

Mit der erkenntnistheoretischen Grundauffassung, wie sie *Hobbes* formulierte, daß es „keine Vorstellung im menschlichen Verstand gibt, die nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen erzeugt worden war“<sup>4</sup>, ist zugleich auch der ethische Standpunkt bestimmt: Nur der Naturtrieb des Individuums kann das Objekt der sittlichen Handlung präsentieren. Die Gesellschaft setzt sich aus vielen Individuen zusammen, von denen jedes seine eigene Existenz zu erhalten strebt. Im gleichen Sinn hat *Bernard de Mandeville* ausdrücklich erklärt: „Die Befriedigung der Affekte, vor allem die Betätigung der Eigenliebe, verschafft Lust: deshalb handelt der Mensch grundsätzlich in keiner anderen Absicht, als sich selbst Lust zu verschaffen“. Insofern besteht zwischen ‚Wille‘ und Lust im gewissen Sinne kein Unterschied“<sup>5</sup>.

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

In dem Augenblick, da man das einzelne empirisch faßbare Motiv nicht mehr im Zusammenhang – sei es in dem der Harmonie oder der Disharmonie – mit

<sup>4</sup> HOBBS, *Leviathan*, hrsg. von I. FETSCHER, Neuwied 1966, S. 11.

<sup>5</sup> BERNARD DE MANDEVILLE, *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*. Einleitung von Walter Euchner, Frankfurt a.M. 1968, S. 15f.

einer hinter der greifbaren Erfahrung liegenden (darum im Sinn der aristotelischen Philosophie „metaphysischen“) naturhaften Entelechie sieht, hindert nichts mehr daran, das Gewinnstreben isolierend herauszuheben, es sogar in einem Menschenbild inkarnieren zu lassen, so daß sich daraus das Idealbild oder der Idealtypus des gewinnstrebenden Menschen als solchen ergibt. Selbstverständlich ist der tatsächlich existierende Mensch von einem Gewirr von Strebungen erfüllt. Das hindert aber den Empiriker nicht, das Motiv des Gewinnstrebens einmal aus dem Gesamtverband loszulösen, es in sich zu betrachten, und zwar nicht nur rein psychologisch, sondern auch im gesellschaftlichen Prozeß aller gewinnstrebenden Individuen. Es handelt sich hierbei nicht mehr um eine Abstraktion im aristotelischen Sinn, die eine Abstraktion des direkt nicht Erfahrbaren, aber dennoch Wirklichen, weil aus dem Hinterfragen des Erfahrbaren gewonnen, darstellt, sondern um eine betrachtende Heraushebung einer konkreten und darum erfahrbaren Wirklichkeit, um ein Anblenden einer bestimmten Handlungsweise und Handlungsmotivierung im gesellschaftlichen Zusammensein, um ein Verfahren, das man pointierende Abstraktion nennt<sup>6</sup>. Die Phänomenologie hat dieses Verfahren verfeinert. *Walter Eucken* beruft sich in seinem Buch „Die Grundlagen der Nationalökonomie“ ausdrücklich auf die phänomenologische Abstraktionslehre. Die Typologisierung besteht, wie ersichtlich, in der Isolierung und damit gewissermaßen Hypostasierung eines konkreten Verhaltens. An sich hatte bereits die Scholastik dieses Verfahren gekannt, wenn sie z. B. der Frage nachging, wie wohl eine Gesellschaft aussähe, wenn alle Menschen nach dem Ideal der Vollkommenheit handeln würden. Diese Denkweise hat die Lehre der Kirchenväter bezüglich des Eigentumsrechts beherrscht<sup>7</sup>. Sie wurde aber nicht dazu benutzt, um ein ganzes Funktionssystem aufzubauen. Im Unterschied zu der modernen Typologisierung stellten die Kirchenväter nicht ein konkretes, empirisch erfaßtes Verhalten, sondern vielmehr das Verhalten nach einer ethischen Norm in den Mittelpunkt.

Wenn das Charakteristische des wirtschaftlichen Handels darin besteht, das Gewinnstreben zu aktivieren, dann muß dort, wo viele Menschen sich gegenseitig in ihrem individuellen Gewinnstreben konkurrenzieren, ein geeigneter gesellschaftlicher Handlungsbereich entstehen, den man mit Wirtschaftsgesellschaft bezeichnen kann. Die Wirtschaftsgesellschaft definiert sich in dieser Sicht als jene Handlungseinheit, die sich aus dem konkurrenzierenden Gewinnstreben

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

<sup>7</sup> Vgl. meinen Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg - Salzburg 1953, S. 500-515.

der vielen Gesellschaftsglieder ergibt. Daß die einzelnen Gesellschaftsglieder etwas produzieren, ist Voraussetzung, macht aber nicht das Gesellschaftliche im Wirtschaften aus. Auch das gemeinsame Produzieren erstellt nicht die Wirtschaftsgesellschaft, denn die Tatsache, daß zwei Menschen miteinander im Hinblick auf das gleiche Objekt kooperieren, schafft noch keine typisch wirtschaftlichen Beziehungen zwischen ihnen. Die Beziehung zwischen ihnen kann genau dieselbe sein wie die zwischen Mensch und Produktionsmittel.

Die auf dem Sensualismus und Individualismus aufbauende Abstraktionslehre bietet, so scheint es wenigstens, ein vortreffliches Denkinstrument, um einen geschlossenen gesellschaftlichen Bereich abzugrenzen, den man als Wirtschaftsgesellschaft bezeichnet.

Dieselbe erkenntnistheoretische Grundlage hat nun auch zur Modellierung der politischen Gesellschaft gedient. Politik ist immer, auch bei *Aristoteles*, als Bemühen um das Ganze der Gesellschaft verstanden worden. Die Einflußnahme auf das Ganze der Gesellschaft aber, wenn man sie streng von diesem Gesichtswinkel aus sieht, bedeutet Machtausübung über alle oder wenigstens das Streben nach dieser Macht. Solange man nur von Mensch zu Mensch auf dem Weg über die zwischenmenschlichen Beziehungen das gesellschaftliche Leben erfaßt, greift man noch nicht an das Ganze. Man beeinflusst vielleicht das Verhalten der einzelnen Gesellschaftsglieder und durch sie die ganze Gesellschaft. Wer aber das Ganze als solches intendiert, muß entweder die Macht über das Ganze in der Hand haben oder doch diese in irgendeiner Weise anstreben. Dieser Kampf um die Macht wurde nun von der politischen Wissenschaft, ähnlich dem Kampf um den Gewinn in der wirtschaftswissenschaftlichen Betrachtung, erkenntnistheoretisch isoliert und zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft gemacht, eben der politischen. Ganz deutlich wird dies in dem alle Ufer überbordenden Literaturstrom des „decision making“. Auch hier sind dieselben erkenntnistheoretischen Grundlagen maßgebend wie bei der Wirtschaftswissenschaft. Die Motivlehre ist die des Sensualismus, es gibt hier kein Naturstreben des Menschen nach einem allgemeinen letzten Ziel wie bei *Aristoteles*. So konnte man ähnlich dem homo oeconomicus einen homo politicus konstruieren. Ähnlich dem Wirtschaftenden wird der Politiker modelliert und typisiert. Es steht dabei zur Frage: wie handelt und reagiert jener Mensch, der sich einzig vom Streben nach Macht über das Ganze leiten läßt? In diesem Sinn hat *Max Weber* die Politik als Beruf analysiert. Nicht dasjenige, was sein soll, sondern das, was in der Machtauseinandersetzung realisierbar ist, ist unmittelbar das dem Politiker aufgetragene Objekt. Was sein soll, gehört in die Wertordnung, die aus sich noch nicht dem Sein zugeschrieben werden kann. Demnach ist der Politiker mit einer zweifachen Verantwortung belastet, 1. als

Politiker mit der Verantwortung für das Gelingen und den Erfolg seiner Handlung, 2. als sittlicher Mensch mit der Verantwortung gegenüber den absoluten Werten. Daraus ergab sich für *Max Weber* die Unterscheidung zwischen Verantwortungsethik des Politikers und Gesinnungsethik des sittlichen Menschen. Die Unterscheidung, ja sogar Trennung ist eine logische Notwendigkeit für denjenigen, der die ethischen Normen nicht wie *Aristoteles* in der finalen Naturanlage des menschlichen Strebevermögens verankert. Für den Politiker ergibt sich demnach als Grundgesetz des Handelns: ein nicht durchführbares Ziel darf in der Politik nicht angestrebt werden. Gegen diese Verantwortungsethik steht das Grundgesetz der Gesinnungsethik: jeder Wert verpflichtet, auch wenn er in der Welt der Erfahrung keinen Erfolg einbringt. Die Einheit der beiden Ethiken ist *Max Weber* nicht gelungen und konnte ihm von seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus auch nicht gelingen. Man könnte ihn vom Vorwurf eines schweren ethischen Mißverständnisses zu retten versuchen, indem man bei ihm, wie man es versucht hat, eine äußere Verbindung der beiden Ethiken nachzuweisen sich müht. Aber solches Bemühen sieht am Wesen der Ethik vorbei.

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

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

Mit der Erkenntnis des wirtschaftlichen und politischen Handelns im Zusammenleben der Menschen sind allerdings noch nicht alle gesellschaftlichen Prozesse ermittelt. Darüber hinaus gibt es unzählige zwischenmenschliche

Beziehungen, die das gegenseitige, echt menschliche Zueinander betreffen. Hier ist das Feld der Soziologen und der Sozialpsychologen. Die Theorien, die sich mit diesen vielfältigen sozialen Beziehungen beschäftigen und sie zu definieren versuchen, sind bald nicht mehr zu zählen. Es ist schwer, jenen homo sociologicus zu definieren, der sich vom homo oeconomicus und vom homo politicus so unterscheidet, daß er als Repräsentant einer gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet werden könnte. Der Objekte der Kooperation oder der gegenseitigen Konkurrenz, die übrig bleiben, sind es noch zu viele, als daß man von ihnen aus zu einem Bild einer umfassenden Gruppe gelangen könnte. Gewiß ist auch hier das Soziale gekennzeichnet durch das Sich-gegenseitig-Überbieten, das Konkurrenzieren im Hinblick auf Prestige, Einfluß und Macht im begrenzten Bereich. Das reicht aber nicht aus, um von einer gesellschaftlichen Ordnung sprechen zu können, die sich ebenso kompakt darstellt wie die wirtschaftliche und die politische. Die Motivationen Prestige, Einfluß, Macht müßten sich auf ein gleiches Objekt hinbewegen, daß daraus eine Handlungseinheit entstände. In der Wirtschaft ist es die gleiche Güterwelt, um die sich die Konkurrenten gegenseitig den Rang ablaufen. In der Politik ist es ein und dieselbe Macht, die von allen nach festen Spielregeln umworben wird. Was nun noch übrig bleibt, ist eine unabsehbare Welt von Werten und Gütern, die aus sich nur eine Vielfalt von Gruppenbildungen begünstigen. Will man von sozialer „Ordnung“ sprechen, dann kann man damit nur den Rest bezeichnen, der jenseits von Wirtschaft und Politik liegt. Die Soziologie wird sich umsonst bemühen, den homo sociologicus darzustellen, der ebenbürtig neben dem homo oeconomicus und dem homo politicus stehen könnte. Was immer sie zu leisten imstande sein wird, ist die Umschreibung der sozialen Beziehung im allgemeinen, die aber dann nicht abgegrenzt ist gegen die wirtschaftlich-soziale und politisch-soziale Beziehung. So mag z. B. die Konflikttheorie eine an sich plausible Darstellung der sozialen Beziehung sein. Wenn sie gilt, dann paßt sie überall, umschließt aber auch die Wirtschafts- und politische Gesellschaft. Der sozialen Ordnung fehlt das spezifische Objekt, oder, besser gesagt, sie hat der Objekte zu viele. Darum kann sie nicht definiert werden. Sie ist, wie gesagt, der von der Wirtschafts- und politischen Gesellschaft übrig gelassene Rest, aber zugleich und sogar zuvor die umfassende Fülle, von der die Wirtschafts- und die politische Gesellschaft etwas empfangen haben. Sie ist der Untergrund, ohne den es überhaupt keine Wirtschafts- und politische Gesellschaft gäbe.

### 3. Die drei Ordnungen in der ganzheitlichen Sicht menschlicher Handlungsmotive

#### a) Die Verwurzelung von Eigeninteresse, Gewinn- und Machtstreben in einem einzigen Motiv

Ein hellsichtiger Ethiker wird wohl leicht einsehen, daß der Einwand gegen die individualistische und sensualistische Motivlehre, das vollkommene Handeln des Menschen „dürfe“ aus sittlichen Gründen nicht im Gewinnsuchen und Machtstreben bestehen, in den leeren Raum hineingesprochen ist. Das wirtschaftliche Leben ist nun einmal, wie die Erfahrung beweist, durch Gewinnstreben gekennzeichnet. Und ebenso ist die Tatsache, daß das politische Handeln eine Reaktion auf eine bestimmte Machtkonstellation darstellt, nicht wegzudeuten. Jeder Wirtschaftswissenschaftler und Politikwissenschaftler weiß, daß das Modellieren und Typisieren der Motive in etwa aus der Wirklichkeit hinausführt, eine Denkopoperation bedeutet, deren unmittelbarer Wirklichkeitswert laufend zu kontrollieren ist. Da aber sowohl das Gewinnstreben wie auch das Machtstreben so allgemeine Erscheinungen im menschlichen Zusammenleben sind, kann man die Typisierung und Modellierung nicht als völlig unberechtigt hinstellen. Wichtig ist dabei nur, daß man sich den erkenntnistheoretischen Standpunkt klar macht, von dem aus man die Motive zu sehen und beurteilen hat.

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

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

Der Optimismus, mit welchem *Rousseau* die menschliche Natur betrachtete, hat seine, wenn auch sehr begrenzte, Berechtigung. In irgendeiner Weise ist er Gedankengut von Philosophen aller Epochen. Der Mensch ist von Natur, so sagte *Aristoteles* mit *Plato*, auf das Gute angelegt. Er strebt von Natur nach jenem Ziel, das die Gesamtheit seiner Potentialität auffüllt. Man muß allerdings darunter das vollmenschliche Glück verstehen, nicht also nur wie bei *Bentham* das Glück des einzelnen Aktes. Dieses Streben nach Vollendung unseres ganzen Seins ist im Grunde der Motor jeglichen menschlichen Handelns<sup>8</sup>. Ohne diesen

<sup>8</sup> A. F. UTZ, Ethik, Sammlung Politeia XXIII, Heidelberg 1970, S. 92ff.

Motor ist selbst eine die Zielstrebigkeit unserer Natur pervertierende Handlung nicht ausführbar. Eine solche Handlung ist allerdings normenlogisch widersprüchlich, denn sie ist nur auf Grund eines logischen Fehlers möglich. Dieses widersprüchliche Handeln mag in unserem Leben einen breiten Raum einnehmen, so daß man den Eindruck gewinnt, es sei das „natürliche“ Handeln. Aber es ist im geistigen Leben nicht anders als im körperlichen. Obwohl es keinen anatomisch einwandfrei gebauten Menschen gibt, suchen wir nach jener Anatomie, die als natürlich und normal zu bezeichnen ist. Nur von ihr aus lassen sich die wirklich bestehenden anatomischen Verhältnisse beschreiben. In ähnlicher Weise läßt sich das menschliche Handeln nur vom natürlichen geraden menschlichen Akt aus (*actus rectus, recta ratio*) beurteilen, so häufig und vielfältig der pervertierte Akt auch sein mag.

Gemäß der pointierenden Abstraktion, wie sie *Max Weber* und *W. Eucken* und mit ihnen der Großteil der Wirtschafts- und Politikwissenschaftler verwenden, ist rationales Handeln in der Mittelordnung ohne Beurteilung des Zieles, also ohne Werturteil bestimmbar. Wer etwas kaufen will, wird, wenn er rational handelt – und welcher Mensch würde dies nicht tun? –, versuchen, möglichst wenig von seinem Vermögen für die bestmögliche Ware auszugeben. Die Wertfrage bezüglich dieser Rationalität wird erst erhoben, wenn es um die Beurteilung des Zieles geht. Danach ist also der billige Kauf einer dem Ziel entsprechenden Ware als wirtschaftlicher, weil rationaler Kauf zu bezeichnen, auch wenn das Ziel das unsinnigste der Welt wäre. In gleicher Weise wird bei der Produktion der rationale oder wirtschaftliche Aspekt vom Ziel losgelöst, insofern ein Produzent, wenn er rational produzieren will, sich überlegt, wie er mit dem geringsten Mitteleinsatz das dem Ziel entsprechende Produkt erstellen kann. Auch hier wird das Werturteil einzig auf die Beurteilung des Zieles eingegrenzt. Angebot und Nachfrage sind somit rein wirtschaftliche Vorgänge, die in der Mittelordnung liegen. Worin ein wertvolles Angebot und worin eine wertvolle Nachfrage besteht, soll von jenen Instanzen entschieden werden, die sich mit den Zielen zu befassen haben. In der Ordnung der Ziele werden nicht mehr wirtschaftliche, sondern humane Urteile wirksam. Im wirtschaftlichen Bereich ist das wertfreie Gewinnstreben als Motiv eingesetzt: möglichst viel unter Einsatz von möglichst wenig Mitteln zu erreichen, negativ ausgedrückt: möglichst wenig an Vermögen zu verlieren, um möglichst viel zu erwerben.

Dies alles klingt so ungeheuer plausibel. Andererseits kann es den menschlichen Geist nicht befriedigen, zu vernehmen, daß ein zweckmäßiges Handeln im Hinblick auf ein Verbrechen rational sein soll, wenngleich alle Mittel so präzise auf den mörderischen Zweck zugeschnitten sind. Die Moralität, mit der das Ziel bestimmt wird, wie übrigens allgemein zugegeben wird, geht notwendigerweise

in die Wahl der Mittel ein. Um die Mittel zu einem verbrecherischen Ziel zu wählen, braucht es einen verbrecherischen Geist, und um die Mittel zu einem moralisch guten Ziel zu bestimmen, bedarf es eines guten Geistes. Wer dies nicht einsieht, verwechselt die sittlich-praktische Zweck-Mittel-Ordnung mit der theoretischen und rein technischen. Es ist darum nicht möglich, nur das Wirtschaftliche als solches zum Gegenstand der Entscheidung zu machen, wie es auf dem Boden der pointierenden Abstraktion irrigerweise geschieht<sup>9</sup>.

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

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

Allerdings wird in der sozialen Verknüpfung der haushälterische und sparsame Umgang des Menschen mit den materiellen Gütern stark durch das Gewinnmotiv gekennzeichnet, Gewinn hier verstanden im Sinn von Sorge um die Ernte des eigenen Leistungserfolges unter Ausschluß eines andern Mitmenschen. Sobald der wirtschaftende Mensch, sei er Produzent oder Konsument, im Zusammenhang mit anderen handelt, betrachtet er sich und seinen Mitmenschen in der Situation der Konkurrenz. Er will seiner Leistung zum Sieg verhelfen. Er preist sein eigenes Angebot. Und als Käufer will er für die von ihm gewählte Ware nicht mehr ausgeben, als die Ware im sozialen Vergleich wert ist.

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

Er hat in der Regel die Absicht, für einen Gegenstand nicht einen sozialen, sondern nur einen „wirtschaftlichen“ Preis zu bezahlen, jenen Preis, von dem er weiß, daß er nicht durch das individuelle Gewinnstreben des Anbietenden fixiert worden ist. Darum macht er Preisvergleiche. Insofern ist etwas Wahres an der Konflikttheorie, da der Mensch, sobald er bewußt innerhalb der Gesellschaft handelt, sich gegen Ausbeutung durch den andern rüstet. Zwar erklärt *J. A. Schumpeter*, daß das Gewinnstreben bei zunehmendem Wohlstand abnehme. Man könnte also annehmen, daß es einmal zur Bedeutungslosigkeit absinken würde. Doch bleibt auch dann wohl noch der hier gebrauchte *Begriff des Gewinnstrebens* bestehen als *Interesse an der Selbstbestimmung über das persönlich Geleistete*, ganz allgemein als Eigeninteresse, das im Bereich der materiellen Güter am deutlichsten mit Interesse am Gewinn bezeichnet wird, negativ: Interesse an der Vermeidung von Ausbeutung.

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

Doch steht das „Konkurrenz-“ oder „Konfliktverhalten“ immer im Dienst des Strebens nach Bedarfsdeckung und dieses im Zusammenhang mit der Persönlichkeitsentfaltung überhaupt. Das will besagen, daß jede pointierende Abstraktion des Konkurrenzverhaltens neben die „Substanz“ der Handlung greift, d. h. nur einen sehr begrenzten äußeren Aspekt des Handelns zu erfassen vermag.

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

welche innerhalb der Ehe zu den eingebrachten Gütern hinzuerworben worden sind. Bei dem Wort „Gewinn“ sollte niemandem etwas Anstößiges einfallen.

Es ist richtig, was namentlich auch von sozialistischer Seite betont wird, daß es wirtschaftliche Leistungsstimuli gibt (z. B. das soziale Prestige), die zunächst nichts mit Gewinnstreben zu tun haben. Es kommt aber darauf an, Leistungsstimuli zu finden, die aus sich ohne Intervention einer autoritären Anerkennungsinstanz den gewünschten sozialen Status bewirken. Die Sanktion sollte direkt aus der Leistung selbst erfolgen<sup>10</sup>. Im Bereich der materiellen Güter, d. h. also in den wirtschaftlichen Handlungen ist die unmittelbare Sanktion der Erwerb höheren Einkommens, sofern allerdings die Bewertung der Leistung wirtschaftlich erfolgt, und das ist eben nur im Wettbewerb möglich, d. h. im Zusammenspiel und im Ausgleich aller an der Gesamtwirtschaft beteiligten Kräfte. Wir kommen also immer auf das Gewinnstreben zurück, wenngleich man vom Gewinn im strengen Sinn nur beim Unternehmen spricht.

Allerdings ist das Gewinnstreben als allgemeines Motiv wirtschaftlichen Handelns und als Antriebskraft zu höherer wirtschaftlicher Leistung nur einsichtig, wenn man die Freiheit des Menschen mitdenkt. Man könnte nun einwenden, es sei ebenso denkbar, daß der Mensch auf wirtschaftlichem Gebiet aus Kulturinteresse, also etwa aus Freude am Wertschaffen überhaupt handelte und darum innerhalb der Gesellschaft den gleichen Status erhalte wie etwa der Künstler; dem am Einkommen zunächst nichts liege. Der Einwand ist beachtenswert. Doch müßte im Bereich der materiellen Güter diese Statuszuerkennung mit der gleichen Unfehlbarkeit durch die Gesellschaft oder die Autorität erfolgen wie in dem Fall, da der auf wirtschaftliche Leistung bezogene soziale Status direkt durch den Markt in Form von höherem Einkommen erworben wird. Wie ersichtlich, steht die Befürwortung des Gewinnstrebens als der Triebkraft wirtschaftlicher Leistung in engem Zusammenhang mit einer freiheitlichen Ordnung, innerhalb welcher die Leistung erbracht wird. Warum dies so sein muß, hängt mit der Grundkonzeption der Gesellschaft oder des Gesellschaftssystems zusammen<sup>11</sup>. Die Frage des wirtschaftlichen Leistungsstimulus kann nicht abstrakt diskutiert werden etwa im Sinn einer allgemeinen anthropologischen Überlegung, sondern nur im Zusammenhang mit einer Gesellschaft, der sowohl an Freiheit wie auch an optimaler Versorgung mit materiellen Gütern gelegen ist. Die Betrachtungsweise des besagten Einwandes ist die eines reinen Humanismus, eines normativen Denkens, wobei der Mensch noch nicht

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

<sup>11</sup> Zum Begriff des Gesellschaftssystems vgl. A. UTZ, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, S. 115 ff.

in seinem tatsächlichen Arbeitsverhalten im Zusammenhang mit den anderen wirtschaftenden Menschen und in seinem Verhältnis zur Autorität studiert wird. Der Hang zur Trägheit ist, wie wir wissen, dort um so stärker, wo der Mensch seine Wünsche auf Kosten anderer zu erfüllen vermag. Die Frage nach dem wirtschaftlichen Leistungsstimulus ist unabtrennbar mit dem Wettbewerb verbunden. Dies hat selbst der Neomarxismus berücksichtigt<sup>12</sup>. Wie groß dieser Wettbewerb ist oder sein muß, ist damit allerdings noch nicht entschieden. Es muß eine Ordnung gesucht werden, in welcher der Mensch wirtschaftliche Leistung im dauernden Wettbewerb mit seinen Mitmenschen hervorbringt, unabhängig davon, ob außerwirtschaftliche Gesichtspunkte die Leistung anders bewerten würden. Unter dieser Bedingung bleibt nur das Gewinnstreben als erste Antriebskraft, das Gewinnstreben im besprochenen allgemeinen Sinn, nicht eingeengt auf den Gewinn im Betrieb oder Unternehmen.

Nach dem Gesagten scheinen wir nun doch bei der Feststellung der Empiristen gelandet zu sein, daß der Mensch im Raum der materiellen Güter aus einem Motiv heraus handelt, das nicht nur pointiert betrachtet, sondern auch im tatsächlichen Leben isoliert werden kann. Um diesem verhängnisvollen Mißverständnis zu begegnen, muß darauf hingewiesen werden, daß nur von einer empirisch universal gültigen Verhaltensweise des Menschen gesprochen wurde, die den Eindruck einer „zweiten“ Natur macht. Diese Verhaltensweise darf aber nicht mit der Veranlagung verwechselt werden, die in der Natur des Menschen als sozialen Wesens beschlossen ist. Wenngleich Eigeninteresse und Gemeininteresse, empirisch betrachtet, im einzelnen Handeln des Menschen nicht zusammenfallen und übrigens auch nicht zusammenfallen müssen, so besteht, final gesehen, doch Identität. Rationales Handeln des Menschen ist, wenn es logisch durchdacht ist, zugleich individuelles und soziales Handeln, das heißt, es ist ausgerichtet auf die Integrierung des individuellen Zieles in das Gemeinziel. Dies dürfte wohl noch nie so deutlich geworden sein wie heute, wo wir feststellen, daß Lohnforderungen und Gewinnerwartungen nur in einer gesamtheitlich geordneten Wirtschaft rational verfochten werden können. Irgendwann und irgendwo muß es ein Motiv geben, das die Identität von Eigen- und Gemeininteresse realisiert. Daß der Neomarxismus von dieser Grundsupposition eines echten Humanismus ausgeht, ist seine Stärke. Es kann nicht Naturanlage des Menschen sein, nur Individualinteressen zu vertreten. Der Mensch hat ein Ziel, das umfassender ist als die Summe der Eigeninteressen. Er muß daher auch ein naturhaftes Motiv besitzen, das über sein Eigeninteresse hinausreicht. Wie dieses in der Natur (noch nicht in der konkreten Verhaltensweise) des Menschen ange-

<sup>12</sup> A. UTZ, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, S. 75 ff., 87 ff.

legte Motiv in der Wirtschaft akuiert werden kann, ist eine Frage des Zusammenspiels von Wirtschaftspolitik und Unternehmenspolitik. Auf dieser Ebene manifestieren sich die grundlegenden philosophischen Unterschiede zwischen den verschiedenen ganzheitlichen Gesellschaftsauffassungen, einerseits der sozialistischen, andererseits der personalistischen.

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

Entspricht diese Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung der Anatomie des menschlichen Handelns? Der Mensch sucht seiner inneren Anlage nach stets das Absolute. Er kann allerdings dieses Absolute in einem einzelnen Ereignis oder einem einzelnen Erfolg suchen, etwa in der Machtergreifung. In diesem Fall setzt er alles, was er an innerer Kraft und an Finalisierungsmöglichkeiten besitzt, auf eine einzige Karte, auf die des Nahziels. Wenn er nun weiterhin das Absolute in der Macht sieht, wird er ein neues ähnliches Nahziel erstreben müssen. Der „reine“ Politiker wird also, wenn er wirklich reiner Politiker bleibt, zum Imperialisten. Jeder vernünftige Mensch wird wohl eingestehen, daß ein solches Handeln zumindest als krankhaft zu bezeichnen ist. Das Nahziel kommt nie ans Endziel. Das Rennen nach den Nahzielen bedeutet ein ewiges Rennen nach dem Nichts. Selbstverständlich hindert nichts daran, in der Theorie sich eine Welt auszumalen und zu modellieren, in der solch ein irrsinniges Machtstreben das natürliche Streben nach dem Absoluten ersetzt. Wenn es tatsächlich Perioden in der Weltgeschichte gab, in denen dieser Irrsinn zu triumphieren schien, dann beweist dieselbe Geschichte andererseits, daß die Menschen dieses Treiben nicht lange zu ertragen vermochten. Das Machtstreben ist wie das Gewinnstreben in die ontische Struktur unseres Willens eingebettet. Dauerhaftes politisches Handeln kann darum nicht in der Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung bestehen. Es mag Streben nach Macht bleiben, aber eben nach aufbauender Macht, d.h. nach wirksamer Verwirklichung eines der menschlichen Person entsprechenden Zieles. Dieses Ziel aber ist, wie *Aristoteles* richtig gesehen hat,

das gute Leben im vollmenschlichen Sinn, auch in der Gemeinschaft. *Marx* hatte nicht die Absicht, den Klassenkampf zum Ziel des politischen Handelns des Sozialisten zu erklären. Vielmehr sollte der Klassenkampf in der zu erstellenden sozialistischen Gemeinschaft sein Ende finden.

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

Das Gesagte gilt analog auch bezüglich jener Ordnung, die durch die wirtschaftliche und politische noch offen gelassen ist, d. h. von der *sozialen*. Auch hier kann auf weite Sicht das gesellschaftliche Zusammensein nicht einzig durch die Reaktion des Gegeneinanders und Miteinanders etwa im Sinn des Konfliktes erklärt werden. Auch hier werden in letzter Analyse menschliche Werte sichtbar, die nur durch die von der menschlichen Naturanlage produzierten Aspirationen erklärbar sind.

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

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

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

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

b) Von der Einheit der sozialen Anlage im Menschen  
zur Vielfalt der Motive im sozialen Handeln

*Sozialer Wert und soziale Wertverwirklichung*

Von seinem Standpunkt des Essentialismus aus drang *Aristoteles* zu einer allgemeinen Finalisierung des menschlichen Strebens vor, das zugleich als einheits-schaffend, d. h. die Menschen verbindend, erkannt wurde: das vollkommene Leben in und durch Kooperation. Man mag bezüglich der Wirkkraft dieser Anlage manche Bedenken hegen, weil die Erfahrung uns oft gegensätzliche Verhaltensweisen vor Augen führt. Dennoch wird niemand leugnen, daß das kooperative ein menschlicheres Verhalten im Vergleich zum Konflikt bedeutet. In Situationen, in denen die Menschen vor Schicksalsentscheidungen stehen, entweder in Frieden eine Lösung für das Zusammenleben zu suchen oder

gesamtheitlich unterzugehen, dringt die Naturanlage im Sinn der Kooperation durch. Jedenfalls würde jeder „vernünftige“ Mensch das gegenteilige Verhalten als uneinsichtig, sinnlos und abnorm bezeichnen. Der Krieg kann keine Lösung von Konflikten sein, so erklärt die menschliche Vernunft heute allgemein. Und zwar ist es nicht etwa nur ein normatives Denken, das so spricht, sondern ganz einfach das Zweckdenken im Sinne des Überlebens. Für eine finalistische Ethik ist dieses Zweckdenken zugleich auch normativ, allerdings immer nur im Sinne des letzten Zweckes, gedacht als höchstes Gut. Die Übereinkunft von Zweck und sittlicher Norm ist allerdings, leider, nur in seltenen, fast nur in Grenzfällen einsichtig feststellbar, wenn nämlich nicht So- oder Sosein, sondern die Existenz in ihrer Ganzheit in Frage gestellt ist, wie dies im modernen Krieg-Frieden-Problem der Fall ist. Ein helllichtiger Mensch aber müßte doch wissen, daß jede einzelne Zweckentscheidung irgendwo an eine letzte Zweckordnung rührt, darum also von dorthin normativ beurteilt werden kann. Wir haben einen Maßstab, um zu wissen, ob und inwieweit eine konkrete Entscheidung dem Endzweck dient. Es ist die menschliche Natur. Einige dieser Erkenntnisse wurden in den Katalogen der Menschen- und Grundrechte formuliert. Dies geschah nicht nur aufgrund rein normativen Instinktes, sondern im Bewußtsein, daß die Nichteinhaltung solcher Normen keinen erträglichen Zustand in der Gesellschaft schafft. Das Menschenunwürdige ist, namentlich in Grenzfällen, identisch mit dem menschlich nicht mehr Tragbaren. Menschlich tragbar oder untragbar ist hierbei bezogen auf die Gesellschaft, nicht auf den einzelnen. Der Sklavenhandel mag für den Sklavenhändler tragbar sein. Er ist gesellschaftlich untragbar. Wir kommen immer wieder auf die Erkenntnis zurück, daß menschliches Glück und Wohlergehen, überhaupt das Menschliche, nur bestimmt werden kann im Hinblick auf die gesamte Menschheit.

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

Nun ist unser Handeln immer zeitlich begrenzt. Und es ist nichts natürlicher, als daß wir den Erfolg für unser Handeln auch innerhalb eines befristeten Zeitraums sehen möchten. Das Ewige im Menschen schließt somit einen Kompromiß mit dem Zeitlichen in ihm und um ihn. Der Kompromiß ist offenbar unausweichlich, weil wir sonst riskieren würden, überhaupt nichts zu verwirklichen. Es kommt nur darauf an, zu wissen, bis zu welcher Grenze das Gewissen, das nicht nur sittliche Norm, sondern zugleich auch Parameter des

menschlich Erträglichen ist, den Kompromiß wagen darf. Unvermeidbar und darum geradezu gefordert ist der Kompromiß dort, wo wir im Zusammenleben auf Verhaltensweisen stoßen, an denen wir auch mit der besten Pädagogik und den schärfsten gesetzlichen Maßnahmen auf die Dauer nichts ändern würden. Und außerdem haben wir zu bedenken, daß keiner, und wäre er auch noch so geschickt, das Gemeinwohl im Sinn seiner letztgültigen Inhaltlichkeit zu bestimmen imstande ist. Wir sind also auf die Relativität der pluralistischen Meinungsbildung verwiesen. Selbstverständlich gibt es auch hier Grenzen. Es sind die Fälle, in denen jeder reife Mensch in klarer Einsicht gewisse bestehende gesellschaftliche Verhaltensnormen als mit der menschlichen Natur unvereinbar erkennen muß, so daß man ohne Angriff auf die Gewissensfreiheit voraussetzen kann, daß derjenige, der gemäß diesen Normen handelt, verbrecherisch handelt. Man denke an den Nürnberger Prozeß, wo unterstellt wurde, daß jeder wissen konnte und mußte, daß die Ausrottung einer Rasse als „Rassenmord“, d. h. als gegen die menschliche Natur verstoßend bezeichnet werden muß.

Der Entwurf einer Gesellschaftsordnung aufgrund einer einzigen Methode, sei es im Sinn der reinen Ethik, sei es im Sinn des reinen Pragmatismus oder Funktionalismus, ist, weil unrealistisch, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die reine Ethik, d. h. der Entwurf einzig vom Absoluten her, führt über die Diktatur zum Chaos. Der reine Pragmatismus, d. h. der nur mit der geschichtlichen Gegebenheit rechnende Entwurf, führt über das Chaos zur Diktatur. Der Pragmatismus kann für sich den beachtlichen Vorteil verbuchen, daß er im Hinblick auf die Kurzfristigkeit seiner Ziele den Gesellschaftsgliedern keine oder nur geringe Opfer auferlegt, weil er ihre Verhaltensweisen zur einzigen Norm erklärt. Wenn die Entwicklung zu Abträglichkeiten führen sollte, dann sei dies, so sagt man, nicht der vom Pragmatismus ersonnenen Technologie anzulasten, sondern den Menschen, die diese technologischen Institutionen nicht zum eigenen Heil zu benutzen verstanden. In ähnlicher Weise vernimmt man aus dem Mund liberaler Wirtschaftspolitiker, die Krisen kämen nicht aus dem Liberalismus, sondern seien durch die Menschen verursacht, die mit den Prinzipien des Liberalismus nicht umzugehen verständen. Gewiß ist jeder freiheitliche Gesellschaftsentwurf, das heißt also jede Bestimmung des Gemeinwohls einer Gesellschaft freier Menschen auf ein bestimmtes sittliches Verhalten der Gesellschaftsglieder angewiesen, das sich juristisch nicht institutionalisieren läßt. Im Liberalismus ist aber die Funktion des konkurrierenden Konfliktes ganz vom individuellen Glücksstreben normiert. Die sozialetische Bestimmung des Gemeinwohls, die das individuelle Glücksstreben transzendieren muß, wird als utopisch und freiheitswidrig betrachtet. Im Kollektivismus ist der Gesellschaftsentwurf auf der optimistischen Supposition aufgebaut, daß der Mensch durch

Erziehung und Zwang wirksam zu sozialem Verhalten angehalten werden kann. Dadurch soll die das Individuum übergreifende, detaillierte Planung des Gemeinwohls möglich werden, so daß die gesellschaftlichen Institutionen bedingungslos funktionieren.

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

Dieser Kompromiß ist selbst von sozialistischer Seite als notwendig anerkannt. *Ota Šik* sieht klar den unvermeidlichen Widerspruch zwischen Allgemeininteresse und Eigeninteresse<sup>13</sup>. Die politische Kunst besteht darin, die beiden zur Deckung zu bringen. Rein theoretisch ist diese leicht zu ermitteln, indem man einfach das Gemeinwohl im Sinn eines imperativen Planes vorzeichnet, dem sich der einzelne unterzuordnen hat. So im marxistisch-leninistischen System. In der praktischen Wirklichkeit aber ist das System nicht nur, wenigstens teilweise, unwirksam, sondern sogar unmenschlich. Lehnt man diese Lösung, wie es nicht anders sein dürfte, ab, dann muß man notwendigerweise den Gemeinwohlbegriff auflockern, d. h. man wird das Allgemeininteresse nur im Sinn eines Rahmenplanes fassen, indem man dem einzelnen Alternativen in der Bestimmung des Eigeninteresses anbietet. Im System *Šiks*, auf das hier nicht näher eingegangen werden soll<sup>14</sup>, ist allerdings das Allgemeininteresse schon so prononciert, daß für individuelle Alternativen kein Raum mehr bleibt. Wirtschaftspolitisch hängt dies mit der im Denken *Šiks* beschlossenen Immobilität des Kapitals, im letzten Grund mit seiner Ablehnung des Privateigentums zusammen.

Wenn der Ethiker die vielleicht sogar in etwa abnormen Verhaltensweisen der Gesellschaftsglieder in sein Normendenken einbaut, dann handelt es sich nicht darum, sittlich in sich schlechtes Verhalten zu organisieren, etwa eine Räubermoral für die Gesellschaft zu konstituieren<sup>15</sup>. Ausgangspunkt der ethischen Überlegungen ist der Gedanke, daß nur eine der Natur des Menschen entsprechende Ordnung dauerhaftes Glück für die Gesamtheit und in der Folge

<sup>13</sup> Ota ŠIK, Plan und Markt im Sozialismus, Wien 1967, S. 293.

<sup>14</sup> A. UTZ, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, S. 70-99.

<sup>15</sup> Die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen haben eine doppelte Funktion für die Normenbildung: 1. als echte Normen, sofern sie mit der Natur des Menschen übereinstimmen, 2. als Restriktion der Anwendung von sittlichen Normen (vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, II: Rechtsphilosophie, Heidelberg - Löwen 1963, 3. Kap., 3. Art., III, 1 a, S. 87 ff). In diesem Fall darf das Resultat, d. h. die konkrete Norm, allerdings nicht im Widerspruch zur obersten Norm (die menschliche Natur) stehen (wie dies z. B. bei der Fristenlösung in der Abtreibungsdiskussion der Fall ist). Sonst könnte ein ethisch eingestellter Politiker nicht mehr mitmachen.

auch für den einzelnen schaffen kann. Da aber die kausale Kraft des gemeinsamen Wohls immer nur die Individuen sind, wird man die Handlungsmotive der Individuen studieren müssen, um das effektive Potential, das für die Realisierung der allgemeinen Wohlfahrt vorhanden ist, zu erkennen. Zwang, d. h. Planung ohne Alternativen, führt zum totalitären Staat. Totalitär ist der Staat, der alle Lebensbereiche erfaßt und einheitlich nach einer einzigen Lebensvorstellung gestaltet. Zu Ende gedacht, kann es in einem solchen Staat keine Unterscheidung zwischen wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Ordnung geben.

Da der einzelne Mensch derart stark von individuellen Neigungen beherrscht ist, daß er nur über diese jene Leistungen erbringt, auf die die Gemeinschaft um der allgemeinen Wohlfahrt willen angewiesen ist, gilt es, diese individualisierten Neigungen mobil zu machen, d. h. Funktionsprinzipien zu erfinden, die das Leistungspotential möglichst vieler, wenn nicht sogar aller Individuen, in Gang bringen. Ob damit das Postulat des Gemeinwohls schon erfüllt ist, braucht allerdings noch nicht ausgemacht zu sein. Immerhin ist die Grundbedingung verwirklicht für die Erstellung von Werten, die vorhanden sein müssen, bevor man überhaupt an eine Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt denken kann<sup>16</sup>. Vor der Verteilung steht die Schöpfung. Die Mobilisierung von individuellen Leistungskräften bedeutet allerdings noch kein soziales Ereignis. Der soziale Charakter der Aktualisierung von Leistungskräften ergibt sich erst, wenn die verschiedenen individuellen Bemühungen sich auf das gleiche Objekt beziehen. Gleiche Objekte für alle Gesellschaftsglieder gibt es aber von Natur nur zwei: die materielle Welt, die zur Bedarfsdeckung aller vorhanden ist, und die gesamtgesellschaftliche Gewalt, ohne welche Gesellschaft nicht denkbar ist. Die gesellschaftliche Gewalt ist in ihrem Kern eine, wenngleich sie funktional in verschiedene Träger aufgeteilt werden kann.

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

Die soziale Ordnung ist kein so kompakter gesellschaftlicher Wirkungsbereich wie die wirtschaftliche und die politische Ordnung. Der Objekte sind es hier zu viele. Das Eigeninteresse, das auch hier wirksam werden muß, um die Erfüllung sozialer Wertforderungen zu garantieren, ist zu vielgestaltig, als daß man ein einheitliches Motiv wie das des Gewinn- und Machtstrebens ausfindig machen könnte. Wenn irgendwo, dann ist hier das Moment der Freiheit von

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem Thema: Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit, mit Beiträgen von GERARD GÄFGEN, JOACHIM KLAUS, KLAUS HEINEMANN, ELISABETH LIEFMANN-KEIL, JOSEF HITPASS, THEODOR MULDER, GERD BÖSKEN, Limburg 1972.

Bedeutung. Von der sittlichen Gestaltung dieses umfassenden Bereiches hängt es ab, inwieweit der Funktionalismus der Konkurrenz in der Wirtschaft und der Politik den echt menschlichen Werten dient.

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

Da der Begriff des Interesses eine so zentrale Stellung im Gesamt der gesellschaftlichen Ordnung einnimmt, verdient er eine eingehendere Besprechung, besonders auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Eigenverantwortung.

### *Das Eigeninteresse*

Zur Orientierung bezüglich unseres Standortes erinnern wir daran, daß wir uns in der Frage nach der effizienten Ursache des Gemeinwohls auf dem Boden der Empirie befinden. Man könnte versucht sein, als vornehmlich Zuständigen den Soziologen oder Sozialpsychologen zu bezeichnen. Doch haben wir gesehen, daß deren empirische Untersuchungen zu formal auf die rein gesellschaftliche Note im Verhalten des Menschen abzielen (die Feststellung der Rolle oder des Status), während es dem Sozialethiker darauf ankommt, die ganze Breite und Tiefe menschlichen Wollens, sowohl in seiner naturhaften Anlage wie auch in seiner tatsächlichen individuellen und sozial bezogenen Aktualisierung zu erfassen. Ohne Rückgriff auf langwierige Einzeluntersuchungen, einfach aus der alltäglichen Erfahrung und nicht zuletzt auch aus eigenem Erleben, das jeder von uns dem andern als normal bestätigt, wissen wir, daß dem Eigeninteresse eine eigene, von keinem anderen Motiv zu übertreffende Macht innewohnt. Gewiß ordnet sich in entscheidenden Fällen unser Individualinteresse dem Gemeininteresse unter, aber auch da eigentlich nur, weil aus der konkreten Situation einleuchtend hervorgeht, daß die Erfüllung des Eigeninteresses durch die des Gemeininteresses bedingt ist. An der erfahrbaren Oberfläche unseres Lebens ist

das Eigeninteresse das sichtbarste und fühlbarste Motiv, mit dem man im allgemeinen („ut in pluribus“, wie die Alten sagten) rechnen kann und muß.

Das Motiv des Eigeninteresses muß aber mit dem Eigenrisiko für die vom Individuum zu treffende oder getroffene Entscheidung verbunden sein. Der einzelne muß für alle Konsequenzen, die sich aus seiner Entscheidung ergeben, einstehen. Nur so erhält man den vollen Begriff der Verantwortung. Ohne daß man sich bereits im sozialen Raum, d. h. dem Raum zwischenmenschlicher Beziehungen befindet, gilt bereits in der allgemeinen Ethik diese Koppelung von Eigeninteresse und Eigenrisiko. Allerdings muß man dabei auf dem Boden einer finalistischen Ethik stehen. Unter der Voraussetzung, daß jede einzelne Entscheidung naturnotwendig auf ein letztes Ziel ausgerichtet ist<sup>17</sup>, ist jede Entscheidung dadurch sanktioniert oder „riskiert“, daß mit ihrer Hilfe das letzte Ziel entweder erreicht oder verfehlt wird. Hier liegt auch der Grund, warum der sittliche Mensch nicht nur nach seinem Gewissen, sondern nach seinem „rechten“ Gewissen handeln muß, daß es für ihn eine Pflicht ist, das irrige Gewissen zu vermeiden oder zu korrigieren.

Man braucht kein Liberalist zu sein, um mit *J. St. Mill* zu behaupten, daß der einzelne Mensch „schließlich die am meisten am eigenen Wohl interessierte Person“ ist<sup>18</sup>. *Mill* fundierte allerdings seine These auf der philosophischen, d. h. ethischen Anschauung, daß „das Individuum der Gesellschaft für seine Handlungen nicht verantwortlich ist, soweit diese lediglich seine Person berühren“<sup>19</sup>. Dies stimmt nur aus praktischem Grund, nachdem das Eigeninteresse als soziale Regel seine Effizienz empirisch bewiesen hat. Grundsätzlich muß sich jeder einzelne Mensch auch in seinem Privatleben als der Gesellschaft gegenüber sittlich verantwortlich betrachten. Dies erhellt schon daraus, daß die sozialen Handlungen ein sittliches Motiv brauchen, das in sich nicht gespalten sein kann. In der praktischen Ordnung stimmt der Gedanke *Mills*: „Besitz ein Mensch ein erträgliches Maß von gesundem Menschenverstand und Erfahrung, so ist seine eigene Art, sich sein Leben zu zimmern, die beste, nicht weil sie absolut die beste ist, sondern weil es seine eigene Art ist“<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Vgl. A. F. UTZ, Ethik, S. 92 ff.

<sup>18</sup> Grundsätze der politischen Ökonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie, Band I, 2. Aufl., Jena 1924, S. 214.

<sup>19</sup> A. a. O., S. 237.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 202.

*Selbstverantwortung und Fremdbestimmung*

Von einem Großteil moderner Staats- und Gesellschaftstheoretiker wird die Selbstverantwortung im Sinn der Unabhängigkeit von Fremdbestimmung als Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung verstanden. Mit dem Begriff der Selbst- und Eigenverantwortung wird die Idee der privaten Eigentumsordnung, der Marktwirtschaft, der Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Unternehmen, der Demokratie sowohl als sozialer wie als politischer Lebensform untermauert. Das Argument schließt aber nicht ganz. Die Eigenverantwortung, verstanden im ethischen Sinn als Grundbedingung jeder sittlichen Handlung, bedingt nicht notwendig Selbstbestimmung. Sonst könnte man z. B. den Gehorsam nicht mehr als sittliche Handlung vertreten. Wenn man die Eigenverantwortung im Sinne der transzendentalen Methode *Kants* als Eigenverantwortung „an sich“ faßt, muß man jede Fremdbestimmung ausschalten<sup>21</sup>. Dagegen hat *Hegel* mit Recht betont, daß die gewollte Resignation in das Notwendige eine gute sittliche Qualifikation verdient. Eine andere Frage ist, ob nun gerade die Resignation das Verständnis des sittlichen Aktes in seiner Gesamtheit erschließe. Dies kann nur annehmen, wer in der Geschichte das Schicksal, auch das moralische eines jeden, vorgezeichnet findet. Immerhin spricht *Hegel* den beachtenswerten Gedanken aus, daß die Einordnung in ein vorgegebenes Gefüge keine Entwürdigung der Selbstverantwortung bedeutet. Selbstverantwortung kann nur heißen, in eigenem Imperativ sich das auferlegen, was die Vernunft als sachgerecht erkennt, wobei „sachgerecht“ das ist, was den am Sein orientierten sittlichen Normen entspricht. Unter diesen Normen befindet sich auch die Anerkennung von Umwelt und Autorität.

<sup>21</sup> Eine verwandelte Form des kantischen kategorischen Imperativs wird von der „New Morality“ vorgetragen (FLETCHER, COX, ROBINSON). Auch hier erscheint das Absolute, das zur Ethik gehört, als Verantwortung ohne direkte Abhängigkeit von irgendwelchen allgemeinen materialen Normen. Das Absolute wird aber nicht mehr rein kategorial, sondern ontologisch gefaßt als Ausdruck der ganzen Persönlichkeit, die sich in der sittlichen Entscheidung aussprechen soll. Die Persönlichkeit steht stets in einer jeweils verschiedenen Situation und entscheidet entsprechend dieser Sachlage. Man könnte hier an eine Art Situationsethik denken. Doch unterscheidet sich die New Morality von dieser grundsätzlich, da sie ein echtes Absolutes in die sittliche Entscheidung einfließt. Die Situationsethik dagegen kann davon absehen, indem sie sich z. B. nach Art eines Pragmatismus anbietet, dem jedes Absolute fehlt und der immer nur den konkreten Erfolg sucht. Denkt man die New Morality auf sozialer Ebene durch, dann kommt man zur reinen Technologie im Sinne von K. R. Popper, der mit seiner Lehre von der irrationalen individuellen Entscheidung, die am Anfang aller Wertbestimmung liege, nicht weit von der Konzeption der New Morality steht. Die technologische Ordnung von irrationalen, auf jeden Fall sozial nicht überprüfbar individuellen Entscheidungen führt aber unvermeidlicherweise in die Alleingültigkeit des Majoritätsprinzips, d. h. im Grunde in die Diktatur der Mehrheit. Die Theorie eines minimalen materialen Konsensus ist damit aufgegeben. Ein Konsensus, so gering er auch sein mag, setzt immer die Anerkennung allgemeiner materialer Prinzipien voraus. Ohne diese gibt es keine über eine Zeitspanne hinaus reichende Gesellschaft, sondern nur punktuelle Entscheidungen einer Agglomeration von Menschen.

Selbstverantwortung wird erst dann zur Selbstbestimmung im gesellschaftlichen Raum, wenn wir etwas von dem in sie hineinlegen, was im Begriff des Eigeninteresses beschlossen ist, nämlich eine gewisse Reserve zum Nicht-Eigenen, Fremden, zur Gewalt von außen. Diese Koppelung von Selbstverantwortung und Selbstbestimmung oder Autonomie ist in der Situation begründet, in welcher sich der Mensch sozusagen „fast immer“ befindet, nämlich entgegen der sachgerechten Ordnung fremdbestimmt zu werden. Sie ist insofern im Menschen selbst begründet, als dieser in der Unterordnung eine Gefahr der Entwürdigung befürchtet.

Mit diesen Ausführungen sollte vor der Idealisierung der Selbstverantwortung gewarnt werden, wie dies von Seiten der Verteidiger der Demokratie gerne getan wird, als ob nämlich der seiner Selbstverantwortung überlassene Mensch spontan konstruktive Leistungen für das Gemeinwohl erbringen würde. Die Realität sieht anders aus.

#### *Das Eigeninteresse als Quasi-Natur –*

#### *Das Eigeninteresse im sozialetischen Normenprozeß*

Wertmäßig steht, wie gesagt, das Gemeinwohl über dem Einzelwohl. Wer also sein Einzelwohl leichter anstrebt als das Gemeinwohl, scheint ethisch schlecht oder zumindest nicht perfekt orientiert zu sein. *Augustinus* hatte in seiner „Regel“ erklärt, daß der Mensch seinen sittlichen Fortschritt nach dem Maße feststellen könne, in welchem er das Gemeinsame dem Eigeninteresse vorziehe<sup>22</sup>. Wenn wir uns noch Rechenschaft darüber geben, daß die Wertpriorität des Gemeinwohls eigentlich durch die natürliche Anlage der sozialgebundenen Strebekräfte begründet ist, dann müssen wir uns fragen, ob es klug sei, eine soziale Ordnung auf Handlungsprinzipien aufzubauen, die am naturgeforderten Zweck menschlichen Zusammenlebens vorbeizielen. Die Frage ist nicht nur von theoretischem, sondern von höchst praktischem Belang. Gemäß marxistischer Auffassung muß der Mensch zu seiner naturgemäßen Gemeinwohlbezogenheit zurückerzogen werden. Dazu werden alle nur erdenklichen pädagogischen und juristischen Mittel, einschließlich der Gewalt, eingesetzt. Sei die Umschulung einmal vollzogen, dann sei die Gesellschaft vom Zwang der staatlichen Gewalt befreit. Alle Reformpläne, die auf dem Prinzip des Privatinteresses aufbauen (im wirtschaftlichen Bereich kapitalistisch genannt), seien zum Scheitern verurteilt, weil sie am eigentlichen Übel vorbeipriorierten.

<sup>22</sup> „Caritas enim, de qua scriptum est, quod non quaerit quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria vestra curaveritis, tanto vos amplius proficere noveritis.“

In der Tat müßte eine Gesellschaftspolitik, die ein dem Gemeinwohl konträres Handlungsprinzip zum Ausgangspunkt wählte, als sinnwidrig bezeichnet werden. Ist aber das Eigen- oder Privatinteresse dem Gemeinwohl konträr? In der Erklärung des Gemeinwohls liegt das erste Mißverständnis der Marxisten und Neomarxisten. Das Gemeinwohl ist eben nicht die geschichtlich vorgeschriebene Route der menschlichen Gesellschaft, sondern die von freien Menschen in jedem geschichtlichen Augenblick gemäß den in der menschlichen Natur beschlossenen Normen zu schaffende allgemeine Wohlfahrt, Wohlfahrt verstanden als bestmögliche materielle, kulturelle und sittliche Vollendung der kooperierenden Gesellschaftsglieder. Das Gemeinwohl kann nicht definiert werden, wie man in der Wirtschaftspolitik die zu erreichende Zuwachsrate bestimmt und mit staatlichem Druck zu verwirklichen sucht. Das Gemeinwohl ist in allen Menschen und kann nur verwirklicht werden, wenn alle kooperieren in dem Sinne, daß sie ihre eigene angestrebte und verwirklichte Leistung oder Vollendung integrieren. Der Weg zur Verwirklichung des Gemeinwohls führt demnach über das gute Streben und Wollen des einzelnen, allerdings immer im Sinne der Kooperation und der Integration. Im Marxismus wird das Gemeinwohl als äußeres Gut oder Geschehen institutionalisiert, an dem alle teilhaben (etwa im Sinne einer Sozialversicherung). Ein solches Gemeingut kann und muß natürlich vom einzelnen über seine Person hinweg angestrebt werden. Im Grunde dreht sich die Diskussion um ein viel tieferes Problem als das des Gemeinwohls, nämlich um das Verständnis der Sittlichkeit. Im Gemeinwohl manifestiert sich nicht eine objektive Sittlichkeit, zu der sich die subjektive des einzelnen nur wie eine Bewegung ohne eigene Objektbezogenheit verhält. Das Sittliche ist nur erklärbar von der Person her. Allerdings sucht die Person die Integration im Sozialen, weil sie sonst ihre eigene Wertwelt verlöre. Diese Wertwelt muß aber in Kooperation verwirklicht werden.

Nun geht allerdings der Hang der Menschen, wie wir sie aus umfassender Erfahrung kennen, nicht im Sinne dieser Integration. De facto verstehen die Menschen „personal“ im Sinne von „privat“. Das Eigeninteresse, das wir als Triebkraft des nicht idealisierten Menschen erkannt haben, ist das Interesse am Privaten. Immerhin aber ist die private Leistung eine Wertverwirklichung. Wir brauchen dieser nur noch die Orientierung auf die Integration hin zu geben, d. h. wir müssen sie sozial belasten. Das ist der logische Weg, auf dem wir zur Unterscheidung zwischen Privatem und sozialer Belastung kommen. Beachtenswert ist aber hierbei, daß das Private aus sich nicht unsozial ist, denn das Handeln um des Eigeninteresses willen übt eine soziale Funktion aus. Es schafft Werte, die wir sonst nicht hätten, um sie sozial zu belasten. Das Prinzip „jeder zunächst für sich“ hat keine asoziale Note, da es kein Prinzip der Ausbeutung ist. Das Privat-

interesse wird nicht als Instinkt freigelassen zur Züchtung von Einzelgängern. Vielmehr wird es im Sinne eines Kooperationsprinzips institutionalisiert zum Zwecke der allgemeinen Leistungssteigerung auf jeglichem Gebiet. Nehmen wir den imaginären Fall an, daß alle Menschen zu ihrem eigenen Wohl die letztmögliche Anstrengung machten in der Weise, daß keiner den andern an der Leistungserbringung hindern würde, dann wäre immerhin folgendes erreicht: 1. das Höchstmaß an Leistung wäre garantiert, 2. es würde, wenn man das Produkt der Anstrengungen oder einen Teil davon aus irgendwelchen sozialen Gründen umverteilen müßte, jedenfalls keiner für die Faulheit des andern gearbeitet haben.

c) Der philosophische Aufweis der drei Ordnungen  
im Vergleich zum systemtheoretischen Ansatz

In neuerer Zeit hat sich die Systemtheorie um den Aufweis der drei Ordnungen – Wirtschaft, Gesellschaft und Staat – bemüht<sup>23</sup>. In mancher Hinsicht macht sie den Eindruck einer philosophischen Ableitung, sie will sich aber als rein empirischen Aufweis verstehen.

Die Systemtheorie beginnt als empirische Wissenschaft unmittelbar mit der sozialen Handlung ohne ethischen Bezug, einfach im Sinn einer Kausalwissenschaft. Im Hinblick auf die stets wachsende Komplexität des gesellschaftlichen Lebens schafft der Mensch Interaktionssysteme verschiedener Art. Diese Interaktionssysteme haben ihre eigene Struktur, ihre eigenen Mechanismen. Die strukturell bedingten Funktionen geben dem System Stabilität, erhalten es in seinem Gleichgewicht und in seinem Bestand. Diese Konzeption *Talcott Parsons'* wurde von *N. Luhmann* mit dem Begriff des Sinnes erweitert. Soziale Systeme sind hiernach zu verstehen als eine Gesamtheit von Handlungen, die in einem Sinnzusammenhang stehen, die aufeinander verweisen und sich von einer Umwelt nicht dazugehörender Handlungen abgrenzen lassen<sup>24</sup>. Damit kommt bereits ein philosophischer Gedanke zum Tragen. Der Sinn ist im Grunde nichts anderes als Begründung durch Finalität. Wie wir gesehen haben, ist in den einzelnen Ordnungen (gemäß der Ausdrucksweise der Systemtheorie: in den einzelnen Systemen) der Sinn nicht aus den Ordnungen selbst bestimmbar, sondern liegt tiefer begründet, nämlich in der Finalität des Ganzen. Die einzelne Ordnung oder das einzelne System ist ein begrenzter Funktionszusammenhang

<sup>23</sup> TALCOTT PARSONS, N. LUHMANN, K. O. HONDRICH, J. HABERMAS, F. V. MACIEJEWSKI, R. HEGSELMANN, K. TJADEN, H. LEIPOLD, E. NEUBERGER, W. DUFFY u. a.

<sup>24</sup> N. LUHMANN, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Kölner Zeitschrift f. Soziologie und Sozialpsychologie 19 (1967) 615–644. Neuabdruck in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Köln - Opladen 1970, 4. Aufl. 1974.

zur wirksamen Erfüllung einer im Ganzen begriffenen Teilaufgabe. Die wirtschaftliche Ordnung hat z. B. in sich keinen Sinn, sie erhält ihn vielmehr vom Gemeinwohl. Wenn man mit *Lubmann* in der Kausalordnung einen Sinn finden will, der über die einzelnen Entscheidungen hinausreicht und einen ganzen Bereich, in unserem Fall ein System, innerlich begründen soll, dann ist dies nur aufgrund der marxistischen Vorstellung des historischen Materialismus möglich. Dann aber wäre es konsequent, nicht mehr von Systemen zu reden, sondern von der Ganzheit der Gesellschaft.

Deutlich wird die rein kausale Erklärung der Systeme in der Theorie *Hondrichs*<sup>25</sup>. Er verzichtet auf die Sinnfrage. Er geht vom Motiv der Bedürfnisbefriedigung aus. Dies entspricht dem, was wir mit „Interesse“ bezeichnet haben. Gemäß den Mitteln der Bedürfnisbefriedigung, nämlich dem Einsatz physischer Kraft, psychischer Fähigkeiten und materieller Güter (zuzüglich der Dienstleistungen) erhält er drei Systeme: das politische, das kulturelle und das ökonomische: „Zum politischen System würden . . . alle Handlungsteile (Rollen) gehören, die letztlich durch den Rückbezug auf physische Gewalt zur Bedürfnisbefriedigung bzw. -versagung beitragen (oder: Rollen, die zu Entscheidungen über Bedürfnisbefriedigung letzten Endes durch den Rückgriff auf physische Gewalt beitragen).“ „Das kulturelle oder normative System wäre durch Rollen gekennzeichnet, die zur Bedürfnisbefriedigung letzten Endes durch psychische Fähigkeiten beitragen.“ „Das ökonomische System umfaßte Rollen, die durch Bereitstellung materieller Güter auf Bedürfnisbefriedigung einwirken“<sup>26</sup>. „Der soziale Fortschritt geht, wie *Hondrich* ausführt, Hand in Hand mit einer Erhöhung der Weltkomplexität. Es wird darum zur Reduktion notwendig, immer neue Systeme auszugliedern.

Als reine Konstatierung von sozialen Erscheinungen mag diese Systemerklärung gelten. Es ist aber dabei nicht definiert, an welcher Gesellschaft diese Konstatierung vorgenommen wurde. Bei näherer Betrachtung stellt man fest, daß *Hondrich* die kapitalistische Gesellschaft im Auge hat, das heißt die Gesellschaft, in der es als selbstverständlich gilt, daß die ökonomischen Beziehungen von denen der Kultur verschieden sind. Man könnte aber die ökonomischen Beziehungen zugleich auch als kulturelle auffassen, wie dies z. B. in der Familie der Fall ist, wo sämtliche wirtschaftlichen Entscheidungen zusammen mit den kulturellen getroffen werden. Der Philosoph interessiert sich für die Frage, warum diese Dreiteilung sein muß. Und zwar ist das Subjekt der Dreiteilung die

<sup>25</sup> K. O. HONDRICH, Systemtheorie als Instrument der Gesellschaftsanalyse, Forschungsbezogene Kritik eines Theorieansatzes, in: F. MACIEJEWSKI (Hrsg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie-Diskussion, Supplement I, Frankfurt 1973, S. 104f.

<sup>26</sup> S. 105.

umfassende menschliche Gesellschaft, d. h. der Staat. Er fragt nach den für die Verwirklichung des Gemeinwohlimperativs notwendigen Ursachen. Er erkennt diese in dem je und je spezifizierten Interesse: bezüglich der materiellen Güter im Interesse der Aneignung, hinsichtlich der Gewalt im Interesse der Mitsprache und Mitentscheidung, hinsichtlich der nicht-ökonomischen Werte im Interesse an der personal verantworteten Entfaltung der Gesellschaft im allgemeinen. Diese drei Interessenäußerungen sind empirisch feststellbar. Ihre Erkenntnis ist also zunächst keine philosophische. Die Erfahrung, die der Philosoph als Grundlage seiner Überlegungen benützt, ist aber nicht etwa nur wie in der soziologischen Untersuchung eine äußere, sondern vielmehr die innere unseres Bewußtseins, die durch phänomenologische Analyse erfaßt wird. Unser Bewußtsein sagt uns, daß es uns leichter fällt, am materiellen Aufbau unserer Umwelt zu arbeiten, wenn wir zunächst für uns selbst und nicht für einen anderen arbeiten, daß wir an der geistigen Entwicklung der Gesellschaft mit größtrem Engagement beschäftigt sind, wenn wir unsere Ideen und unsere Lebensnormen verwirklichen können, daß wir uns der autoritären Kompetenz leichter fügen, wenn wir an den gesamtheitlichen Entscheidungen mitbeteiligt sind. Philosophisch erfolgt darum die Aufteilung in die drei Systeme (wirtschaftliche, soziale, politische) im Hinblick auf gewissermaßen unabänderliche Verhaltensweisen in Bezug auf drei verschiedene im Gemeinwohl enthaltene Objekte. Damit ist nicht nur die Tatsache von drei Systemen nachgewiesen, sondern zugleich deren innere Begründung, daß sie nämlich sein müssen oder mindestens angebracht erscheinen im Hinblick auf die sozialetische Forderung, möglichst effizient für die universale friedvolle Wertverwirklichung in der Gesellschaft zu sorgen. In jeder, besonders in der sozialen Ordnung kann man weitere Subsysteme feststellen. Es ist aber nicht möglich, mit *R. Münch*<sup>27</sup> die Wissenschaft als ein eigenes viertes System zu fassen. Sie gehört als Subsystem in die soziale Ordnung.

Dem philosophischen Systembegriff kommt wohl *H. Leipold* am nächsten<sup>28</sup>. Er untersucht die Träger der Entscheidungen, ihre Kompetenzen, soziales Handeln zu bestimmen. In der Wirtschaftsordnung z. B. sieht er diese Kompetenz im Eigentumsrecht über Produktionsmittel verwirklicht. Philosophisch beginnt man allerdings bezüglich der Wirtschaftsordnung nicht beim Eigentumsrecht über Produktionsmittel, sondern bei der naturgegebenen Verhaltensweise des Menschen im Hinblick auf die Nutzung der materiellen Ressourcen. Hier-

<sup>27</sup> R. MÜNCH, Theorie sozialer Systeme, Eine Einführung in Grundbegriffe, Grundannahmen und logische Struktur, Studienbücher zur Sozialwissenschaft 30, Opladen 1976.

<sup>28</sup> Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme im Vergleich, Grundzüge einer Theorie der Wirtschaftssysteme, Uni-Taschenbücher 481, Stuttgart 1976.

aus wird die Notwendigkeit des Eigentumsrechts nachgewiesen, durch das dann allerdings die Wirtschaftsordnung als eigener sozialer Handlungsbereich entsteht.

### *Zusammenfassung*

1. Die ethische Handlung ist nicht durch die bloße Freiheit, sondern durch die an einen Wert, und zwar an einen Zielwert (letztes Ziel) gebundene Freiheit charakterisiert. Dieses Ziel ist durch die Natur des Menschen als seiner Norm vorbestimmt. Vom Gesichtspunkt der allgemeinen Ethik aus kann man also nicht von Autonomie der sittlichen Entscheidung sprechen. Da das Ziel des Menschen entsprechend der menschlichen Natur nicht nur individual, sondern auch sozial ist, kann die gesellschaftliche Autorität nicht als heteronome Verformung der sittlichen Entscheidung bezeichnet werden<sup>29</sup>. Aufgrund allgemein gültiger Erfahrung aber stellt man fest, daß der einzelne Mensch die wertgerechte Abwägung von Allgemeininteresse und Eigeninteresse stets oder doch in den meisten Fällen unter dem Druck des Eigeninteresses vornimmt, jeder darum dem Nächsten und dem Autoritätsträger gegenüber mit einer gewissen Reserve, eventuell sogar mit einem gewissen Mißtrauen begegnet. Darum liegt beim Motiv des Eigeninteresses die größere Chance einer Wertverwirklichung. Der Begriff der Selbstverantwortung erhält damit den akzentuierten Charakter der autonomen Selbstbestimmung, dies noch zusätzlich aus dem Grunde, weil der Autoritätsträger keine Garantie gerechter Integration des Individuums ins Gemeinwohl bietet<sup>30</sup>. Es wäre ein Widerspruch, wenn der auf seine Autonomie pochende Mensch das Risiko seiner Entscheidungen auf die Gesellschaft abladen würde. Bei aller Rechtfertigung des Eigeninteresses bleibt die Autonomie des Individuums sozial verpflichtet. Das Postulat der Integration der individuellen Selbstbestimmung in das, wengleich nur negativ bestimmte Gemeinwohl behält seine Geltung. Sonst wäre die Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung unvermeidlich.

2. Bei der Frage nach der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Ordnung stellen wir uns eine staatlich geeinte Gesellschaft vor. Die drei Ordnungen sind nur von der Idee einer „societas perfecta“ aus faßbar<sup>31</sup>. Das Soziale als solches, das die gesamte soziale Anlage und alle sozialen Äußerungen und Beziehungen der Menschen umgreift und dem nur die Vorstellung einer „societas perfecta“ im aristotelischen Sinn entspricht, wird theoretisch aufgeteilt

<sup>29</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 8 über die Autorität.

<sup>30</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 6, Art. 2, § 2, S. 182f.

<sup>31</sup> Bd. I, Kap. 13, S. 337.

in diese drei Sektoren, die als eigene gesellschaftliche Ordnungseinheiten, allerdings verschiedener Intensität, begriffen werden.

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

4. Von den empirischen Wissenschaften übernimmt die Sozialethik die Resultate, die den Beweiswert einer echten Theorie der sozialen Verhaltensweisen und der sozialen Beziehungen haben. Sie braucht diese Daten in der Frage nach den Leistungsfaktoren der Verwirklichung des Gemeinwohlpostulats. Allerdings möchte die Sozialethik noch etwas tiefer vorstoßen, indem sie die empirischen Daten mit den tiefer liegenden natürlichen Veranlagungen des menschlichen Strebens vergleicht. Denn nur auf diese Weise ist sie in der Lage, konkrete gesellschaftliche Handlungsprinzipien aufzustellen, die unter Berücksichtigung des tatsächlichen Verhaltens zugleich dem naturhaften Ziel der sozialen Anlage des Menschen entsprechen. In diesem Denkprozeß gelangt auch die Sozialethik zu einer wirtschaftlichen und einer politischen gesellschaftlichen Handlungseinheit.

Es handelt sich nun um echte Ordnungen, weil die Verhaltensweise des Gewinnstrebens und jene des Strebens nach ganzheitlicher Macht (oder des Widerstrebens gegen diese) als Elemente von sozialen Handlungsprinzipien zu einem bestimmten sozialen Zweck eingesetzt werden. Die Freigabe des Gewinnstrebens für alle soll ein Funktionssystem ergeben, in welchem die für die allgemeine Wohlfahrt notwendigen Güter sowohl quantitativ wie qualitativ optimal erstellt werden (Wirtschaftsgesellschaft), und entsprechend soll die Freigabe des Machtstrebens für alle, in welcher Form sich dieses nun auch ausdrücken mag (ob unmittelbar zur Ergreifung oder mittelbar durch Einflußnahme), in Form eines Funktionssystems erfolgen, in welchem die gesamtheitliche Macht kontrolliert wird im Hinblick auf die konkrete, geschichtlich orientierte Bestimmung des Gemeinwohls.

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

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die wirtschaftliche und die politische Ordnung nur Teilbereiche gesamtheitlichen sozialen Geschehens sein können. Man kann sie darum nicht idealtypisch isolieren. Ob und wo wir diese Ordnungen etablieren können, indem wir die ihnen zugehörigen Funktionssysteme in Gang setzen, hängt davon ab, ob und inwieweit die Gesellschaftsglieder die sozialen Regeln oder Handlungsprinzipien zu respektieren gewillt sind, denn nicht das individuelle Gewinnstreben als solches macht die wirtschaftliche Ordnung aus, sondern die Respektierung des Gewinnstrebens aller

im Hinblick auf die Leistungssteigerung. Dabei ist noch eine weitere Bedingung impliziert, daß nämlich in der veranstalteten Handlungseinheit von konkurrierenden Interessenten wirklich alle menschlichen Leistungspotentiale mitmachen, also keines ausgeschlossen sei, noch aus irgendeinem Mißbehagen („dolce far niente“, Risikoscheu, Arbeitsmüdigkeit) das Feld räume oder sich nicht zielgerecht integriere. Das Eigeninteresse wird verstanden als Motor zu eigener Leistung. Wo es diese Funktionen nicht erfüllt, fällt die Grundbedingung dahin, von der aus man an eine Wirtschaftsgesellschaft denken kann. Analoges gilt für die politische Ordnung. Diese ist als echte gesellschaftliche Handlungseinheit nur zu verwirklichen, wenn alle denkenden Gesellschaftsglieder sich beteiligen und jede Art psychische Überwältigung ausgeschaltet bleibt.

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

## OBJEKT UND AUFBAU DER SOZIALEN ORDNUNG

### *1. Das Objekt der sozialen Ordnung*

Während in der wirtschaftlichen Ordnung die materiellen Werte erbracht und in der politischen Ordnung die Bedingungen einer gemeinwohlorientierten Staatsmacht verwirklicht werden sollen, verbleibt der sozialen Ordnung der unabsehbare Raum der eigentlich menschlichen Werte, ohne die die Wirtschaft keine menschenwürdige Institution wäre und die Politik einem chaotischen Machtkampf gliche. In der gesellschaftlichen Ordnung werden die Werte erarbeitet, aufgrund deren die wirtschaftliche Güterwelt erst das Prädikat „wertvoll“ erhält und die Politik erst weiß, wofür die Macht da ist. Das Objekt der sozialen Ordnung ist, wie man sieht, umgreifend, wenngleich die Entscheidungskompetenzen der Glieder dieses gesellschaftlichen Raumes begrenzt sind durch die beiden anderen Sektoren.

Das Objekt der sozialen Ordnung besteht also in der gesamten sozialen Wertwelt, einschließlich der materiellen Güterwelt, ausgenommen der Ausschnitte von Produktion und Konsumtion, in welchen aufgrund des Prinzips der konkurrenzierenden Eigeninteressen oder Gewinnstreben das Optimum allgemeiner materieller Wohlfahrt erzielt werden soll.

Das Objekt der politischen Ordnung braucht in dieser Definition nicht eigens ausgeklammert zu werden, weil die politische Ordnung, im Gegensatz zum Staat, der alle drei Ordnungen in sich schließt, nicht eigentlich einen Wert, sondern die Macht zum Objekt hat. Die Macht ist in sich kein Wert, sondern ein Mittel der Wertverwirklichung. Sie erhält Wertqualität durch das ihr vorgegebene Ziel, das Gemeinwohl.

### *2. Der Aufbau der sozialen Ordnung*

#### *Das Subsidiaritätsprinzip*

Entsprechend der Erkenntnis, daß das Gemeinwohl konkret a priori nicht bestimmt werden kann, fällt den individuellen Antriebskräften in der Handlungsordnung die Priorität zu. Dieses Prinzip erhält noch eine besondere indivi-

dualistische Note durch die Bedeutung, die dem Eigeninteresse zukommt. Hier liegt der eigentliche sozialetische Grund des sogenannten Subsidiaritätsprinzips, gemäß welchem die Gesellschaft die Aufgaben dem Individuum (oder die größere Gemeinschaft der kleineren) nicht nehmen soll, die das Individuum (oder die kleinere Gemeinschaft) selbst zu erfüllen vermag<sup>1</sup>.

In der Literatur wird dieses Prinzip durchweg als a priori gültig, d. h. als Prinzip primären Naturrechts, erklärt. Im Sinn eines pädagogischen Prinzips mag dies stimmen, nicht jedoch im Sinn eines rechtlichen Ordnungsprinzips. Im Sektor der Erziehung nimmt man an, daß der Erzieher (z. B. der Familienvater) einer bestimmten Wertordnung verpflichtet ist, die er auch für seinen Zögling als gültig erkennt. Dem Zögling gegenüber übernimmt der Pädagoge subsidiäre Funktion, um dessen Selbstentscheidung im Sinn „echter“ Werterkenntnis zu leiten. In der Gesellschaft bezweifeln wir, durch Erfahrung belehrt, daß eine Autoritätsperson in der Lage wäre, das „echte“ Gemeinwohl zu definieren. Darum verlangen die Glieder der Gesellschaft das Vorrecht der Selbstbestimmung. Das Subsidiaritätsprinzip, das diese Priorität der individuellen Wertbestimmung zum Ausdruck bringt, ist darum ein Prinzip der Rechtsordnung, nicht nur der pädagogischen Klugheit.

So ergibt sich für die soziale Ordnung als Aufbauprinzip das Subsidiaritätsprinzip im dargestellten Sinn: Freiheit der Gruppenbildung von unten nach oben, Zurückhaltung der gesellschaftlichen Autorität zugunsten der freien Initiative von unten her. Damit ist auch ein Wort gesprochen über das Verhältnis von Recht und Moral. Die öffentliche Moral, soweit sie rechtlich als verbindlich für die Gesellschaft erklärt wird, nimmt ihre Normen aus der pluralistischen Gesellschaft, womit nicht gesagt ist, daß der Träger der Staatsgewalt ohne eigene Verantwortung dem Trend der Grenzmoral folgen dürfte<sup>2</sup>.

#### *Die Frage nach den gesellschaftlichen Institutionen*

Mit dem soeben ausgesprochenen Gedanken scheint für den Sozialethiker zur Mitarbeit am Aufbau der sozialen Ordnung kein breiter Raum mehr übrig zu sein. Wenn alle gesellschaftliche Wertbildung der vielfältigen Dynamik des Lebens der Individuen und ihrer gegenseitigen frei bestimmten Beziehungen überlassen ist, dann kann der Sozialethiker nur post factum gewisse seiner Ansicht nach der menschlichen Natur widersprechende gesellschaftliche Zustände kritisieren. Seine Arbeit erscheint so einzig die des Gesellschaftskritikers, nicht des Projektors und Konstruktors zu sein. Konstruktiv für die

<sup>1</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 9, V, S. 277 ff.

<sup>2</sup> Siehe Bd. II, Kap. 3, Art. 5, S. 110 ff. und Bd. I, Kap. 3, II, S. 58 ff.

Zukunft im strengen Sinn wird er nur wirken, wenn es ihm gelingt, gewisse Institutionen aufzuweisen, innerhalb deren sich der Mensch bewegen muß, um sein Ziel, das glückliche Leben, zu erreichen. Gibt es solche irgendwie in der sozialen Natur des Menschen vorgezeichnete Institutionen?

In der Beantwortung dieser Frage muß man behutsam vorgehen. Zu rasch werden Institutionen als naturrechtlich qualifiziert.

### *Zum Begriff der Institution*

Der Sachverhalt, den man unter dem Begriff der Institution zu erfassen glaubt, war Gegenstand der gesamten europäischen Philosophie. Die alten Griechen und Römer erkannten in der Familie und im Staat natürliche Institutionen, d. h. rechtliche Gebilde, die der Mensch nicht in rationaler Überlegung schafft, sondern in die er hineingeboren ist und die das Leben des einzelnen bestimmen. Der Gedanke an Ordnungsgebilde, an denen der einzelne teilhat, in denen er sich bewegt und erst seine individuelle Vollkommenheit erreicht, war den Alten so selbstverständlich wie die Notwendigkeit zu essen und zu trinken. Der Begriff solcher „institutiones naturales“ wurde dann ausgedehnt auf jene Ordnungsgebilde, die nicht von Natur gegeben, sondern durch Gewohnheit entstanden sind. In diesem Sinn sah man auch in den gewachsenen Nationen natürliche Institutionen. Hierzu gehört zum Beispiel das „*ius gentium*“ (Völkerrecht im alten, klassischen Sinn), wie es im Anschluß an *Thomas von Aquin Franziskus von Vitoria* verstanden hat und wie es später von *Hugo Grotius* näher formuliert wurde. In den Institutionen sah man also bewährte Ordnungsgebilde, in die der einzelne Mensch gewissermaßen eingetaucht ist und an denen zu rütteln Unordnung bedeutet.

Die Soziologie hat sich intensiv mit dem Begriff der Institution befaßt<sup>3</sup>. Institution ist in allen Theorien mit dem Gedanken verbunden, daß es in der Gesellschaft irgendwie gelebte oder geschriebene „Erwartungen“ oder „Anforderungen“ gibt, die sich dem einzelnen als gesellschaftliches Gebot aufdrängen. In der Institution liegt etwas Stabiles, Kontinuierliches, jedenfalls zur Kontinuierung Angelegtes. Entsprechend sagt *Jacques Ellul*: „Die Institution ist immer und notwendigerweise ein Stehenbleiben in der Entwicklung einer Gesellschaft,

<sup>3</sup> Zu dem Thema nur einige Hinweise: F. H. ALLPORT: *Institutional Behavior*, Chapel Hill (N.C.) 1933; R. M. MACIVER: *Society, A Textbook of Sociology*, New York 1937; J. K. FEIBLEMAN: *The Institutions of Society*, London 1956; R. K. MERTON: *Social Theory and Social Structure*, 3. Aufl., Chicago 1959; T. PARSONS: *The Social System*, London 1952; R. DAHRENDORF: *Gesellschaft und Freiheit, Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, Veröffentlichungen der Akademie für Wirtschaft und Politik, Hamburg, 4. Aufl., München 1964.

ein stabilisierendes Moment“<sup>4</sup>. *R. Dabrendorf* hat, um den Begriff der Institution vor der Gefahr des Konservatismus, die ihm in der strukturfunktionellen Theorie von *T. Parsons* oder *R. K. Merton* droht, zu bewahren, den Konflikt und den Wandel in den Begriff eingebaut. Jedoch ist im Begriff der Institution die Dynamik reichlich berücksichtigt, wenn man die verschiedenen Ursachen der Institution ins Auge faßt. Wie die Institutionen entstanden sind, können sie auch vergehen. Solange die Institution besteht, wirkt sie auf die Rollenerwartungen als ein in der Gesellschaft wirkendes oder lebendes Rollensystem, welches das zwischenmenschliche Handeln bestimmt.

Die Institutionen sind nicht die Erwartungen der Gesellschaftsglieder als einzeln existierender Wesen, sondern die in diesen und durch sie manifestierten Normen. Die Soziologen haben nicht unerhebliche Schwierigkeiten, den genauen Sinn der Institution zu definieren, weil sie alles Normative nur durch den sozialen Prozeß erreichen, sonst würden sie, um mit *Durkheim* zu sprechen, das „fait social“ verfehlen. Die Institution muß etwas gesellschaftlich Objektives sein, wenn sie nicht mit den subjektiven Erwartungen der einzelnen Gesellschaftsglieder identisch sein soll. Sie erwächst nicht aus der Addition vieler subjektiver Erwartungen.

Es ist nicht so leicht, diesem objektiven gesellschaftlichen Phänomen näherzukommen. Einen beachtenswerten Versuch hat die von *M. Hauriou* und *L. Rigaud* geführte französische Schule der Institutionen gemacht. Es ging ihr um die Erklärung des Normativen im Recht. Sie fand dieses im Ordnungsganzen der Gesellschaft verankert. Auf diese Weise gewann sie eine eindrucksvolle Gegenposition gegen den Kontraktualismus wie auch gegen den Positivismus. Das Recht erscheint als eine im Gesellschaftsganzen, d. h. in den Gesellschaftsgliedern lebendig wirkende Ordnungsvorstellung und hat somit institutionellen Charakter.

Allerdings ist auch diese Konzeption der Institution noch sehr stark mit den historisch-soziologischen Prozessen verbunden. Damit eine in der Gesellschaft existierende Ordnungsnorm nicht nur vorübergehend, sondern dauernd institutionellen Charakter hat, muß sie irgendwie im natürlichen Rechts- und Ordnungsbewußtsein verankert sein. Sonst kann sie das Gewissen des einzelnen Gesellschaftsgliedes nicht fordern. Darauf kommt es entscheidend an. Die Vertreter des Naturrechts haben darum nach den im allgemeinen menschlichen Bewußtsein vorfindlichen Ordnungsnormen gesucht. Sie gingen von der Annahme aus, daß die Vernunft in allen Menschen die gleiche ist, daß somit die

<sup>4</sup> Initiales pour l'étude de la relation entre les émeutes de Mai-Juin 1968 et le droit, in: Archives de philosophie du droit, n. s. 14 (1969) 5-19.

Ordnungsnormen, die sich mit Hilfe der Vernunft ermitteln lassen, institutionellen Charakter haben. In diesem Sinn sprachen sie von den „institutiones juris naturalis“, den naturrechtlichen Institutionen, weil diese, dem Willen oder der Willkür des einzelnen entzogen, sich als soziale Normen dem Bewußtsein aufdrängen. In diesem Sinn entwickelte sich das Naturrecht als Vernunftrecht, d. h. als soziale Norm, die aus der menschlichen Natur mit Hilfe rationaler Analyse der gesellschaftlichen Situation bis zur konkreten Natur der Sache gewonnen wird. Dieses umfassende Vernunftrecht hat deswegen institutionellen Charakter, weil, wie gesagt, die Vernunft als die in allen in gleicher Weise gültige Handlungsnorm existiert, somit von keinem zurückgewiesen werden kann, der vernünftig zu argumentieren und zu leben vorgibt. In diesem Sinn nennt *Pius XII.* in einem Zug Ehe, Familie, Gemeinde, berufliche Gemeinschaft und persönliches Privateigentum „soziale Gebilde“, „welche die Freiheit des Menschen und damit seine Rolle in der Geschichte sichern. Sie sind daher unantastbar, und ihr wesentlicher Kern kann keiner willkürlichen Revision unterworfen werden“<sup>5</sup>.

Mit der Annäherung des Begriffs der Institution an die ethische Normenordnung verschiebt sich die Sicht von dem weg, was die soziologische Definition auszeichnet und was wohl in keiner anderen Definitionsweise fehlen dürfte, nämlich die Effizienz. Der Soziologe hat vor allem die soziale Wirkkraft der Institution im Auge. Darum steht die Kontrolle, die durch die Gesellschaft vorgenommen wird, im Vordergrund. Die französische Institutionenschule sieht die Effizienz in der Gesamtordnung, im wirksamen „Geist“ eines bestimmten Rechtssystems verankert, die Naturrechtslehre in der ontologischen Ausrichtung der Vernunft. Die beiden Erstgenannten sind in der Lage, die Wirksamkeit der Institution konkret zu erfassen und zu bestimmen. Die Naturrechtslehre dagegen muß von Erkenntnissen ausgehen, die zunächst abstrakt sind, deren reale Wirkungskraft erst in weiter Zukunft zu erwarten ist. Darum macht sie den Eindruck einer rein normativen Sicht. Die natürliche Institution kann aber nicht in den Raum des rein Normativen verlegt werden, wenn sie wirklich eine echte, mit der Natur des Menschen verbundene Institution sein soll. Hier liegt die Problematik der naturrechtlichen Institutionenlehre. Der oben zitierte Text *Pius' XII.* setzt verschiedene Institutionen (Staat, Familie, Berufsverbände, persönliches Privateigentum) in eine Reihe. Daß der Mensch „zwangsweise“ immer in einer irgendwie staatlich organisierten Gemeinschaft leben wird, wenn er sich seiner Natur entsprechend entwickelt, ist wohl nicht zu

<sup>5</sup> Weihnachtsbotschaft vom 23. 12. 1956; vgl. A. F. UTZ und J. F. GRONER, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII., Freiburg/Schweiz 1961, Nr. 4399; ebenfalls A. F. UTZ, Ethik und Politik, Stuttgart 1970, S. 325 f.

bestreiten. Das persönliche Privateigentum ist aber bestimmt keine so zwingende Institution. Der wirtschaftlichen und soziologischen Bedingungen sind es zu viele, als daß man den unmittelbaren Kontakt zwischen persönlichem Privateigentum und der *natura humana* herstellen könnte.

Will man der empirisch abgestützten Definition der Institution gerecht werden, dann muß man die naturrechtlichen Institutionen als ontische Gegebenheiten auffassen, die vom Menschen irgendwann und irgendwie die entsprechende Einordnung erzwingen, beziehungsweise die Nicht-Einordnung sanktionieren. Unter dem strengen Betracht der Institution ist, wie erwähnt, der normative Charakter nicht so vordringlich wie die soziale Effizienz. Gewiß kann die Normativität nicht ausgeschlossen werden. Aber sie gehört in die Logik der Normenbegründung, nicht eigentlich in die Betrachtung der Effizienz. Die Normenbegründung ist Aufweis der Ordnung der Stufen des Solls, die Effizienz dagegen ist ein Element der Kausalordnung. Die Familie z. B. hat ihre eigene Effizienz in den Folgen der Beachtung oder Nichtbeachtung ihrer Struktur. Daß die Institution Familie normativ ist, d. h. die Gesellschaft im Hinblick auf die soziale Ordnung verpflichtet, rührt in letzter Analyse von der Natur des Menschen her. In der normativen Analyse stößt man zutiefst an die Natur, die der Mensch nicht geschaffen hat. Es wäre ein grobes Mißverständnis, würde man die naturrechtliche Institutionenlehre als theologisch begründet ansehen. Die Natur des Menschen und die in ihr gelegenen Institutionen können ohne den Aufstieg in die Theologie betrachtet werden. Da aber zur Norm nicht nur der Zwang (z. B. die soziale Kontrolle oder die physisch-sozialen Schäden) gehört, sondern zugleich auch ihr das Gewissen ansprechendes Soll, kann eine integrale Betrachtung die Schöpfungsordnung nicht außer acht lassen. Sonst müßte man mit der Soziologie auf der rein empirischen Ebene verbleiben, mit der Konsequenz, daß man die Normativität der Institution nicht erklären könnte, also von einem reinen Zwangssystem sprechen müßte.

Im Unterschied zur metaphysisch-ontologischen Auffassung der katholischen Naturrechtslehre lehnt sich die protestantische Theologie mehr an die soziologische Sicht der Institution an. Die göttliche Ordnung wird verstanden als eine Anordnung Gottes an die Verantwortung des Menschen, jene institutionellen Formen zu finden, die dem Zusammenleben der Menschen eine gewisse Festigkeit verleihen, ohne ihm die Dynamik zu beschränken. *Rudolf Smend*<sup>6</sup> erklärt, man dürfe sich die Institution nicht als etwas Fertiges vorstellen, als eine Art Omnibus, in den man einsteigt zu einer Fahrt ins Blaue unbegrenzter objektiver oder subjektiver Möglichkeiten. Die Institutionen müssen gemäß der

<sup>6</sup> Das Problem der Institutionen und der Staat, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 6 (1962) 65-77.

sozusagen einheitlichen Doktrin der protestantischen Theologen in christlicher Verantwortung und in Auseinandersetzung mit der geschichtlich gegebenen Wirklichkeit erst geschaffen werden. Die Institution sei etwas Vorgegebenes, erklärt *Rolf-Peter Callies*<sup>7</sup>, zugleich aber auch jene rechtliche Bestimmungsform, die in ihrem ersten Ansatz zwar aus der Schöpfungsordnung stammt, aber vom Menschen in Antwort und Verantwortung gegenüber dieser Ordnung mitgestaltet worden ist. In ähnlicher Weise versteht auch *Helmut Begemann*<sup>8</sup> die Institution als die aus dem Mandat Gottes vom Menschen gestaltete natürliche Ordnung. „Dieser Institutionenbegriff überwindet sowohl den Individualismus als auch den Konservatismus, insofern als ersterer die überindividuellen Lebensordnungen nicht ernst nimmt und letzterer bestehende Ordnungen und soziale Einrichtungen allzu schnell bejaht und rechtfertigt“<sup>9</sup>. Ähnliche Gedanken finden wir bei *Arthur Rich*, *H.-D. Wendland* und vor allem bei *Hans Dombois*<sup>10</sup>.

In neuerer Zeit ist sowohl von katholischer wie protestantischer Seite der Begriff von irgendwie vorgegebenen oder aufgegebenen Strukturen in Frage gestellt worden, so daß der Christ überhaupt keine Vorstellung einer Struktur oder Institution in die Welt hineinträgt, sondern die geschichtlich gegebenen Institutionen durchlebt und in einem nicht bestimmbareren Lebensprozeß umformt. In etwa finden sich Äußerungen, die in diese Richtung weisen, bereits in früheren protestantischen Veröffentlichungen. Jedoch ist das strukturlose Sozialdenken erst neuerdings formuliert worden von den Vertretern der (sowohl protestantischen wie katholischen) Theologie der Revolution, z. B. von *Richard Shaull* und *J. B. Metz*. Die Theologie der Revolution ist außerstande, die in der sozialen Natur des Menschen verwurzelte Tendenz zu begreifen, bestimmte, wenngleich zeitlich begrenzte, aber doch kontinuierlich sich entwickelnde gesellschaftliche „Zwangssysteme“, d. h. Institutionen zu schaffen. Ohne diese stabilen und zugleich dem Lebensprozeß sich anpassenden Organisationsformen und gesellschaftlichen Handlungsnormen fällt die menschliche Gesellschaft auseinander, gibt es für sie keine Geschichte, die doch eigentlich zu ihrem Wesen gehört.

Dieser letzte Gedanke führt uns erneut vor die Frage, ob es nicht hinter der äußeren Erfahrung, die der Soziologe untersucht, eine in der menschlichen

<sup>7</sup> Eigentum als Institution, Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe X, 24, München 1962.

<sup>8</sup> Strukturwandel der Familie, 2. Aufl., Hamburg 1966.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 101.

<sup>10</sup> Sehr instruktiv sind die beiden von HANS DOMBOIS herausgegebenen Veröffentlichungen: *Recht und Institution*, Witten/Ruhr 1956; *Recht und Institution*, Zweite Folge, Stuttgart 1969. Vgl. auch den Artikel von ARTHUR RICH: *Paulus – Seine ethischen Anweisungen im Blick auf Ehe, Gesellschaft und Staat*, in dem Sammelband: ARTHUR RICH, *Aufrisse*, Zürich 1970, S. 213–230.

Natur selbst gelegene Finalisierung nach bestimmten Institutionen gebe. Diese zu ergünden, sofern es sie gibt, ist Aufgabe des Sozialethikers. Es sei zugegeben, daß der Begriff der Institution, wie er aus der Erfahrung gewonnen worden ist, auf die aus dem Gebot und dem sanften Zwang der Natur erst zu gestaltenden Institutionen nicht mehr ganz paßt. Jedoch erfüllen solche in der Entelechie der Natur gelegenen Institutionen, wenn sie einmal kreiert sind, am ausgeprägtesten die Definition der Institution, weil sie das gesellschaftliche Leben als ein, wie *Aristoteles* sich ausdrückte, gutes Leben in Gemeinschaft zu stabilisieren vermögen. Allerdings bleiben diese Institutionen, selbst wenn sie geschaffen worden sind, immer noch Aufgabe. Sie haben trotz allem mehr die Bewandnis eines moralischen Imperativs und werden zum sozialen Zwangssystem, also zur eigentlichen Institution, erst durch die Erfüllung des moralischen Imperativs. Der Begriff der Institution ist allerdings am sichtbarsten dort realisiert, wo der äußere gesellschaftliche Zwang greifbar ist. Dies macht den Eindruck, daß es einzig am gesellschaftlichen Druck liegt, um dessentwillen die Institution überhaupt das ist, als was man sie sieht. Andererseits ist unbestreitbar, daß eine tiefere Sicht in das Wesen der menschlichen Handlung und ihre Motive auf naturhafte Anlagen zu bestimmten Institutionen stößt, die sich dem menschlichen Gewissen im allgemeinen aufdrängen und auch auf die Dauer trotz allem geschichtlichen Auf und Ab als Gesellschaftsformen erweisen, die ein Grundbedürfnis im Menschen erfüllen, nämlich jenes, ein dauerhaftes glückliches Leben in der Gemeinschaft zu finden. In diesem Sinn spricht man von „naturgegebenen“ Institutionen. Es sind jene Organisationsformen und gesellschaftlichen Handlungsnormen, die sich dem menschlichen Gewissen aufdrängen im Hinblick auf die Schaffung eines befriedeten Zusammenlebens. Die Ausweitung des zunächst rein soziologisch gefaßten Begriffs der Institution auf die naturgegebenen oder naturgeformten Institutionen ist nur möglich, wenn man den hinter der unmittelbar greifbaren Erfahrung liegenden Begriff des sozialen Zwanges findet, der sich aus der sittlichen Bewandnis der menschlichen Gesellschaft ergibt. Rechtlich geltend, sofern man unter rechtlich judizierbar versteht, werden diese Institutionen selbstredend nur, wenn sie im staatlichen Recht ihre Formulierung erfahren haben.

Der naturrechtliche Begriff der Institution hat nichts mit den juristischen Begriffen Körperschaft, Anstalt, Unternehmen oder Verein zu tun, in denen das Gesellschaftliche von den konkreten Trägern abgelöst werden kann. Dieses Verständnis ist eine juristische Fiktion<sup>11</sup>. Sie läßt sich für ein gesellschaftliches Gebilde real nicht verwenden.

---

<sup>11</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 2, III, S. 45–51.

Da die naturrechtliche Institution eine in der naturhaften Anlage des Menschen begründete und von dieser erst geforderte, noch nicht realisierte Gesellschaftsform ist, fragt man sich, worin nun eigentlich ihre Existenz bestehe, wenn sie doch erst aufgrund der Gestaltungskräfte und des Gestaltungswillens der Gesellschaftsglieder ihre Existenz erhalte. Die Antwort wurde schon gegeben: ihre ontologische Begründung erhält sie von der Finalität, auf welche die Naturanlage des Menschen hinweist.

### *Systematischer Überblick über die verschiedenen Definitionen der Institution*

Im folgenden seien die verschiedenen Versuche der Definition der Institution systematisch skizziert.

1. Die Institution im *normativen* Sinn. Die Institution ist in dieser Sicht eine positiv-rechtliche Vorschrift, gemäß welcher bestimmte soziale Beziehungen zu regeln sind. So gilt in der freiheitlich organisierten Wirtschaftsgesellschaft das Recht auf Privateigentum als eine grundlegende Institution. Im gleichen Sinne die Vertragsfreiheit im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich. In der Politik ist es das Recht auf Beteiligung an der politischen Willensbildung, wobei die demokratische Ordnung zugrundegelegt wird. Kurz: das gesamte Recht als Regulativ sozialen Handelns ist als Institution im normativen Sinn zu bezeichnen.

In der UNO-Menschenrechtserklärung wurde ein umfassender Katalog von solchen normativen Institutionen zusammengestellt. Die Erklärung hat einen ganz eigenen naturrechtlichen Charakter, der weit über das hinausgeht, was man etwa im Sinn des *Thomas von Aquin* unter naturrechtlich zu verstehen hat und wie es philosophisch, d. h. metaphysisch zu verstehen ist. Die UNO-Erklärung setzt bereits das moderne demokratische Wertdenken voraus, ist darum als zeitbedingt zu erklären.

Wenngleich die soziologischen Bedingungen für eine wirksame Durchführung der juristischen Normen da und dort berücksichtigt wurden, so handelte es sich doch immer um Normen, die als solche betrachtet wurden, das heißt als reines Soll.

2. Die Institution als *soziale Wirklichkeit*. Hierher gehören in der Hauptsache die universalistisch eingestellten Autoren (*L. Duguit, M. Hauriou, L. Rigaud, O. Spann*). Das Normative wird im Anschluß an die Soziologie (*M. Hauriou* in Abhängigkeit von *Durkheim*) in die Gesellschaft als Lebensprinzip verlegt. Der Staat ist so als Integrationszentrum eine Institution (Anklänge bei *Hermann Heller* und *Rudolf Smend*). Das Institutionelle besteht darin, daß der einzelne durch ein umfassendes Gebilde umgriffen und kontrolliert wird.

3. Die Institution als *soziale Kontrolle* im soziologischen oder sozialpsychologischen Sinn. Soziale Gebräuche und Gewohnheiten bilden sich durch Interaktion der Individuen und zwingen diese wiederum in Form von Verhaltensmustern zu bestimmtem Handeln.

4. Die institutionalisierte *Revolution*: das revolutionär kreative Handeln zur Dynamisierung der Gesellschaft aufgrund eines eigenen Verständnisses von Gott und göttlicher Offenbarung. Eigentlich handelt es sich hier mehr um die Negation von Institutionen. Aus dem Leben mit Gott sucht der Mensch das Risiko und die Veränderung (Theologie der Revolution).

5. Die *idealtypische Konzeption* der Institution. Die Institution ist ein sittlicher Auftrag zu einem bestimmten sozialen Gruppenverhalten, das je nach Umständen und sittlicher Verantwortung in verschiedenen Graden verwirklichtbar ist. So wird z. B. die Ehe als unverbrüchliche Lebensgemeinschaft von Mann und Frau aufgefaßt, jedoch in der Weise, daß eine zerbrochene Ehegemeinschaft, in der das Ideal nicht mehr lebensfähig ist, aufgelöst werden kann, da sie selbst auch von Gott nicht mehr als existent betrachtet wird (*Hans Dombois, Helmut Thielicke*).

6. Die Institution als Norm des sozialen Handelns aufgrund der *metaphysischen, d. h. im strikten Sinn naturhaften Anlage des Menschen*. Die Norm ist identisch mit dem die Handlungen naturhaft kontrollierenden Gewissen, das grundsätzlich als gleichgestaltet in allen Menschen angenommen wird. Es handelt sich zwar um eine normative Auffassung der Institution wie ähnlich im erstgenannten Fall, doch mit der Nuance, daß diese Norm aus der Finalität von natürlichen, dem zeitlichen Wechsel enthobenen Anlagen des Menschen abgelesen wird. Wenngleich diese Institutionen der freien Verfügung des Menschen entzogen sind, kann die individuelle Ausgestaltung durchaus verschieden sein (Institutionenlehre der abstraktiven Erkenntnistheorie). Dies ist die eigentlich naturrechtliche Auffassung der Institution, wie sie etwa noch von *Thomas von Aquin* gehalten wurde, dies im deutlichen Unterschied zu der unter 1 genannten Naturrechtslehre. Beachtenswert ist, daß es sich nicht lediglich um eine ontologische Betrachtung des Wesens Mensch im allgemeinen handelt, sondern speziell um das naturhafte, die kulturelle Entwicklung transzendierende Wertempfinden des Gewissens, das die Funktion hat, die Handlungsentscheidungen im Sinn der Natur des Menschen zu dirigieren. Während die spätere Naturrechtslehre eine reine Ontologie war, ist diese ursprünglichere Denkart ethisch orientiert. Es wird z. B. bezüglich der Wahrhaftigkeit als natürlicher Institution gegenseitigen Verhaltens nicht einfach die Sprache nach ihrem Wesen untersucht, sondern vielmehr das die Zeit transzendierende menschliche Gewissen befragt, ob es entsprechend der Pflicht der

Kommunikation mit anderen es noch als wertvoll empfinden könne, in einer Gesellschaft zu leben, in der die Wahrhaftigkeit kein Regulativ der Kommunikation mehr wäre.

*Die naturgegebenen und die naturgemäßen Institutionen  
die situationsbedingten und die freien Organisationen*

Der Sozialethiker betrachtet den Aufbau der sozialen Ordnung unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Kooperationsweisen. An erster Stelle stehen die sozialen Beziehungen, die durch Institutionen entstehen, über die der einzelne keine Verfügungsmacht hat, weil sie ihm von Natur vorgegeben sind. Diese sind, wie wir sehen werden, Ehe, Familie und Staat. An zweiter Stelle stehen alle jene sozialen Handlungseinheiten, die sozusagen aus dauernden und unabänderlichen anthropologisch-historischen Gegebenheiten erwachsen und ohne die der einzelne seine in Kooperation mit andern anzustrebende Vollkommenheit und Entfaltung nicht oder doch nur mit Überwindung erheblicher Schwierigkeiten finden würde. Zu denken ist hier an die durch Abstammung und räumliche Begrenzung sich aufdrängenden Gruppenbildungen der Hausgemeinschaft, der Gemeinde, des Dorfes, der Stadt, an Einheiten wie Stamm und Nation. An dritter Stelle stehen die situationsbedingten und freien Gruppenbildungen wie die kulturellen Organisationen, die Berufsverbände, die Interessenverbände, zu denen heute vor allem die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände gehören, ebenso die Organisationen von Minderheiten, die Hilfsorganisationen, die Freizeitbünde und viele andere.

Die Einteilung nach der sozialetischen Bewandnis läßt sich nicht konsequent durchführen, weil sehr viele soziale Handlungseinheiten gemischten Pflichtcharakter haben. Eine Werttafel der sozialen Organisationen läßt sich darum a priori nicht aufstellen. Einzig die naturgegebenen Institutionen sind philosophisch-ethisch erfassbar. Die anderen sind im historischen Kontext zu beurteilen.



## DRITTES KAPITEL

### DIE EHE

#### ERSTER ARTIKEL

#### DAS WESEN DER EHE

##### *Vorbemerkung*

Die Urteile, die hier über die Ehe gefällt werden, sind, dies sei gleich zu Beginn gesagt, keine empirisch-wissenschaftlich verifizierbaren Aussagen. In die Urteilsbildung bezüglich der Ehe mischen sich so viele Momente des Wertempfindens, daß jeder Gedanke an eine rein theoretische Diskussion eliminiert werden muß. Im übrigen verhält es sich so mit allen ethischen Traktaten. Sie alle sind, so theoretisch sie aussehen mögen, vom Imperativ der praktischen Vernunft geprägt<sup>1</sup>.

Schon die Nominaldefinition der Ehe trägt die Spuren der Kulturentwicklung und besonders des moralischen Wertempfindens unserer Zeit und unserer Gesellschaft im Westen. Unter Ehe verstehen wir die durch Sitte oder Gesetz anerkannte Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zur dauernden Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse. In dieser Begriffsbestimmung ist das Resultat einer Jahrtausende umfassenden Kulturgeschichte ausgesprochen. Für eine ethische Betrachtung können wir diese Definition nicht zum Ausgangspunkt nehmen. Denn wir müssen einen ethischen Maßstab finden, gemäß welchem wir die heute gültige Definition beurteilen können. Aus dem gleichen Grunde nützt es uns nichts, die Entwicklungsgeschichte des geschlechtlichen Verhaltens des Menschen zu verfolgen. Wenn der Evolutionist *L. H. Morgan*<sup>2</sup> recht haben sollte, daß die Ehe das bloße Produkt einer geschicht-

<sup>1</sup> Vgl. A. F. UTZ, Ethik, Heidelberg 1970, 23ff.

<sup>2</sup> LEWIS H. MORGAN, Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, Washington 1871; ders.: Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization, New York 1877, 3. Aufl. 1907, deutsch: Die Urgesellschaft, Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, Stuttgart, Berlin 1891, 4. Aufl. 1921.

lichen Entwicklung wäre, die aus tierischen Ansätzen heraus von der Promiskuität über die Blutsverwandtschaftsfamilie, Gruppenehe, mutterrechtliche, vaterrechtliche Ehe zur heutigen Form der Einehe führte, dann gewännen wir für die Definition der Ehe nichts, weil wir nicht wissen, ob der angenommene Urzustand dem unverfälschten Wertempfinden des Menschen entspricht. Auch die Entwertung der Morganschen These durch den als Autorität anerkannten Ethnologen *R. H. Lowie*<sup>3</sup> ist keine direkte Stützung der ethischen Befürwortung der Einehe. Wir müssen eine erkenntnistheoretische Methode anwenden, gemäß welcher wir zum Wesen der Ehe, besser gesagt, zur Sinnerfassung der geschlechtlichen Beziehung von Mann und Frau vordringen. Zur Sinndeutung der Zweigeschlechtlichkeit gelangen wir nur, indem wir die wesentliche Finalität der Zweigeschlechtlichkeit untersuchen. Hierzu bieten sich grundsätzlich zwei Methoden an: die phänomenologisch orientierte biologisch-psychologische Erklärung und die das spezifische Wesen von Mann und Frau erfassende Abstraktion. Es ist also nicht zunächst die Ehe, die im Blickfeld steht, sondern das Wesen der Zweigeschlechtlichkeit und die daraus sich ergebende Wesensbeziehung von Mann und Frau.

Die sittlichen Handlungen werden wesentlich nach ihrem Objekt bestimmt. Dabei muß das Objekt verstanden werden, insofern es vom Willen intendiert wird. Dies heißt, man kann das Objekt nicht gleichsam als in sich stehenden Sachverhalt, losgelöst vom Willensakt, betrachten. Wer z. B. gutgläubig, um einen Mitmenschen zu retten, die Unwahrheit sagt, kann nicht als Lügner hingestellt werden. Da nun die Ehe eine Handlungsgemeinschaft ist, muß man den ihr immanenten Zweck untersuchen, um ihr Wesen zu bestimmen. Wir kommen darum im folgenden auf den Ehezweck zu sprechen. In der gesamten ethischen Literatur über die Ehe wird diskutiert, ob der erste Zweck der Ehe die Zeugung von Nachkommenschaft oder die gegenseitige Liebe sei. Die verschiedenen Antworten auf diese verwickelte und wohl nie eindeutig abzuklärende Frage sind durch den je verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkt bedingt. Ich bemühe mich darum im folgenden um eine Aufhellung der verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen. Meine eigenen kritischen Überlegungen (III.) trage ich nicht ohne Selbstkritik vor, wohl wissend, daß ich mir nicht anmaßen darf, dieses säkulare Problem gelöst zu haben.

<sup>3</sup> R. H. LOWIE, *Primitive Society*, New York 1920, 5. Aufl. 1924. Vgl. W. SCHMIDT, Art. „Familie“, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, III. Bd., 4. Aufl. Jena 1926, 921-940.

### 1. Die phänomenologisch orientierte Erklärung der Zweigeschlechtlichkeit

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

In dieser Sicht kann als erste Sinnerhebung der Zweigeschlechtlichkeit nicht die Zeugung von Nachkommenschaft bezeichnet werden. Vielmehr erscheint im Blickfeld des Betrachtenden zuerst die gegenseitige Ergänzung, das völlige Einswerden von zwei auf sich Angewiesenen und Liebenden. Erster Sinn der beiderseitigen Beziehungen von Mann und Frau ist die totale Personalgemein- schaft, von der aus als Frucht des biologischen Prozesses sich die Nachkommen- schaft ergibt. Für den actus humanus, der die beiden geschlechtlich differen- zierten Personen verbindet, ist nicht die Zeugung von Nachkommenschaft das Motiv oder Ziel, sondern das Einswerden in der totalpersonalen Liebe.

Denkt man sich die geschlechtliche Differenzierung des Menschen in Mann und Frau idealtypisch aus, dann wird man wohl zu dem Werturteil stehen müssen, daß der Mensch nur in der personalen, alle Lebensbereiche umfassenden Gemeinschaft von Mann und Frau findet, was seiner als Person würdig ist. Mit anderen Worten: die idealtypische Vorstellung vom sozialen

<sup>4</sup> F. J. J. BUYTENDIJK, *Die Frau - Natur, Erscheinung, Dasein*, Köln 1953.

Verhalten von Mann und Frau weist unbeirrbar in die Richtung der Einehe von dauerhafter Konsistenz. In dieser Sicht muß man dem großen Griechen *Aristoteles* recht geben, daß der nicht verheiratete Mensch nur ein halber Mensch sei.

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

Die Unteilbarkeit im zeitlichen Ablauf ist aber nicht anders denkbar als kraft eines gegenseitig gemachten Versprechens der Treue. Die Bewandnis des Vertrages ist darum aus der idealtypischen Vorstellung der geschlechtlichen Gemeinschaft von Mann und Frau nicht wegzudenken. Daß dieser Vertrag nicht nur eine Gewissenssache sein kann, ergibt sich aus der Umwelt, in der die Lebensgemeinschaft auf Treu und Glauben sich vollzieht. „Der Gedanke der Gewissensehe ist von keiner wesentlichen sozialen Bedeutung; dieser Begriff besteht höchstens in romantischer Sublimität. Er zeigt selbst an, daß nur die Rechtsehe als Ehe verstanden wird. Weder historisch noch typologisch hat die Gegenüberstellung von Rechtsehe und außerrechtlicher Ehe einen Sinn<sup>5</sup>.“ So sehr die Auffassung von der Ehe als einem Vertrag eine gewisse Veräußerlichung und Mechanisierung bedeutet im Hinblick auf den tieferen Kern, nämlich die in sich konsistente und umfassende Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, so ist doch zu bedenken, daß die Kommunikation zwischen den Menschen nur auf dem Wege der Symbole möglich ist. Dieses Symbol ist nun einmal in der Ehe der rechtlich geschlossene Vertrag. In der idealtypischen Welt denkt man auch gar nicht daran, daß unter Umständen in der Wirklichkeit von der an sich reichen Ehwirklichkeit nur noch der unter Zeugen geschlossene Vertrag übrigbleiben könnte. Dem idealtypischen Denken ist es eigen, nicht an unvollkommene Verwirklichungsweisen zu denken, sonst wäre es kein idealtypisches Denken mehr. Auf diesem Boden stellt sich darum auch nicht das Problem der unerfüllten Sensualität. Es existiert noch nicht die Frage, ob die Aktualisierung des Sexualtriebes auch außerhalb der Ehe gestattet sein oder empfohlen werden sollte. Denn in dieser Welt des Denkens ist nur die dauerhafte Ehe fähig, die personale Note des Geschlechtlichen zum Ausdruck zu bringen. Von unauf löslicher Ehe zu sprechen, würde allerdings schon zu weit führen, weil gar nicht daran gedacht werden kann, daß ein Ehepartner die Ehe auflösen möchte. Das Problem der Scheidung stellt sich auf dieser Ebene der Abstraktion nicht.

Allerdings drängt sich auf einer tiefer liegenden Ebene, nämlich auf der des konkreten Lebens mit den wechselvollen Entscheidungen der Menschen die

<sup>5</sup> HANS DOMBOIS, Die Ehe: Institution oder personale Gemeinschaft? in: Recht und Institution, Zweite Folge, 110f.

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

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

## *2. Das Wesen der Ehe vom erkenntnistheoretischen Standpunkt der Abstraktion aus gesehen*

### *Allgemeine Kennzeichnung*

Zur echten Abstraktion im aristotelischen Sinne gehört es, aus der gesamten Wirklichkeit eines Seienden die individuellen Eigenschaften zurückzulassen und nach Art einer Intuition das herauszunehmen, was der Vielzahl von Individuen gemeinsam ist, und zwar in einer Weise, daß dieses herausgehobene Wesen nicht mehr als Träger der Existenz gedacht werden kann. Das abstrahierte Wesen ist zwar nicht unwirklich, es ist aber auch nicht existent, noch auch unmittelbar „präpariert“ zu existieren, weil es keine Subsistenz hat. Zum Beispiel ist die menschliche Natur gedacht als Wesenheit, die immer mit der Persönlichkeit verbunden ist, die aber andererseits doch noch nicht Person ist. Man denkt nicht an ein handelndes Subjekt, wenn man den Inhalt „menschliche Natur“ denkt, sondern an das Prinzip, aus dem das menschliche Subjekt, nämlich die Person, zu handeln befähigt ist. Und selbst wenn man den Begriff der Person abstrahiert, dann auch nur im Sinne einer „Natur“, also im Sinne von etwas, aufgrund dessen ein Subjekt Person ist.

Der Unterschied dieser universalisierenden Abstraktion gegenüber der phänomenologischen Wesenserkenntnis darf bei aller beachtlichen Übereinstimmung nicht übersehen werden. Die phänomenologische Wesenheit ist nicht aus sich

Norm einer Handlung, weil sie in sich keine Wirklichkeitsbeherrschung sein kann, noch will. Sie ist und bleibt Inhalt der Bewußtseinsanalyse, vergegenständlichte Inhaltlichkeit. Ihre praktische Bedeutung besteht darin, dem verantwortungsbewußten Menschen jene Norm finden zu helfen, die im Hinblick auf die unaufhebbar gegebene Situation als die optimale zu bezeichnen ist.

Die abstrahierte Wesenheit im Sinne des aristotelischen Essentialismus ist Norm, weil sie, so wie sie ist, reale Allgemeingültigkeit hat. In der sittlichen Praxis ist sie darum nicht nur wie der Wert der phänomenologisch orientierten Ethik (Wertethik) Vorbild oder Urbild für eine erst zu findende Norm, sondern beinhaltet aus sich den Imperativ. Gewiß, sie ist nur Ausdruck des spezifischen Wesens, sie läßt also noch eine gewisse Ausgestaltung im Konkreten zu, dennoch ist sie unabänderlich. Dieser erkenntnistheoretische Standpunkt kennzeichnet das gesamte aristotelisch-thomistische Denken, einschließlich der auf diesem begründeten scholastischen Theologie. Bezüglich der Ehe ist diese Orientierung in allen offiziellen Verlautbarungen des katholisch-kirchlichen Lehramtes bis zur Enzyklika „*Humanae Vitae*“ *Pauls VI.* und bis zu *Johannes Paul II.* durchgehalten.

Warum hat sich eigentlich die katholische Theologie mit der aristotelisch-thomistischen Abstraktionslehre so eng verbunden?

Betrachtet man den Menschen und seine Geschichte von der Schöpfung und dem Heilsbeschluß Gottes aus, dann kann man den Menschen nicht einfach als irgendein Element in einer allgemeinen biologischen Entwicklung begreifen. Aus welcher Entwicklung immer der Mensch entstanden sein mag, sein Wesen muß intendiert sein, damit aber zugleich auch seine Zweigeschlechtlichkeit. Der Heilswille Gottes betrifft ein ganz bestimmtes Wesen, das in seiner Allgemeinheit definierbar sein muß. Die Theologie findet diesen Gedanken im Schöpfungsbericht der Bibel bestätigt. Der Mensch, wo und wann immer er existiert, muß darum eine Natur haben, die von den individuellen Gegebenheiten abstrahiert werden kann. Die theologische Bewältigung aller Fragen, die mit dem Menschen zusammenhängen, setzt die erkenntnistheoretische Lehre der Abstraktion voraus, wie sie *Thomas von Aquin* verstanden hat. Im übrigen gibt es kaum eine anthropologische Philosophie, die nicht voraussetzte, daß es ein unabänderliches Wesen Mensch gäbe. Auch wären die verschiedenen Menschenrechtserklärungen nicht denkbar ohne diese Supposition. Die Annahme eines gleichen Wesens aller Menschen hindert nicht, daß man die Würde des Menschen konkret jeweils nach dem Kulturniveau bestimmt.

Eine andere Frage ist, wie weit dieser Essentialismus philosophisch getrieben werden kann, ob er z.B. auch für die Geschlechtsdifferenzierung gilt. Die Theologie nimmt dies aufgrund des Schöpfungsberichtes an, obwohl diese

Differenzierung beim einen oder anderen Subjekt schwierig festzustellen sein mag.

Es ist nicht zu leugnen, daß die katholische Moraltheologie in verschiedenen Aussagen den Essentialismus zu weit getrieben hat. Dies hängt aber mit der verbalen Formulierung von Moralprinzipien zusammen. In der verallgemeinernden Formulierung des Tötungsverbotes („Du sollst nicht töten“) sind Bedingungen impliziert, die nur durch die fortschreitende Erfahrung erkannt werden können. Die Notwehr erlaubt die Tötung. Um die Einzelausnahmen vom allgemeinen Gebot oder Verbot zu erklären, gebrauchte die Scholastik (und zwar bereits *Thomas von Aquin*) die Formulierung, es fehle die Materie, auf die das Prinzip – Gebot oder Verbot – anwendbar sei. Je reicher die Erfahrung wird, um so durchlöcherter erscheint das Prinzip und um so mehr schwindet damit die Supposition, es handle sich bei dem Prinzip um eine essentialistische Erkenntnis.

Von den sogenannten Wesenserkenntnissen und naturrechtlichen Prinzipien ist ein Großteil wegen der darin implizierten Erfahrungslücken nur analog gültig. Ob dies auch für die Definition der Ehe gilt, wird noch zu untersuchen sein.

#### *Die Zweigeschlechtlichkeit in der aristotelisch-thomistischen Philosophie*

Die Beziehung von Mann und Frau wurde in der aristotelisch-thomistischen Philosophie immer im Lichte der biologischen Unterschiedenheit und Zuordnung gesehen. Vorschub zu dieser einseitigen Sicht leistete der Dualismus der platonischen Psychologie, der auch in *Aristoteles* nachwirkte, wenngleich dieser die geistige Seele nicht nur als *Causa movens*, sondern auch als *Forma informans* faßte. Nach *Plato* wohnt die Seele im Leibe gleichsam nur als Wagenlenker. Der Leib ist nur Organ, dessen sich die Seele zu ihrer Tätigkeit bedient. Daher ist der wahre und eigentliche Mensch nur die Seele. Der Leib hat nur eine dienende Rolle, ist auf jeden Fall kein gleichberechtigtes Glied in der Definition des Menschen. Der platonische Dualismus ist durch die aristotelische Vorstellung der Seele als informierendem Prinzip der Materie grundsätzlich überwunden. Dennoch durchzieht die aristotelische Ethik der Gedanke, daß die Vernunft das Körperliche als ihr Gegenüber ansieht, das sie beherrschen muß, ohne sich mit ihm zu vermischen. Andererseits ist sich *Aristoteles* auch bewußt, daß die Vernunft die sinnliche Welt braucht, um tätig werden zu können, und daß auch die Leidenschaften notwendig sind, um eine nach außen wirksame sittliche Handlung zu setzen. Aber es ist doch immer die Vernunft, die in die bedeutende niedrigere Seinsstufe hinein zu wirken hat, und zwar entsprechend den Normen, die sie aus der Wirklichkeit abgelesen und erstellt hat. Daß die

Vernunft selbst im Sinnlichen impliziert sein könnte, liegt außerhalb des Denkbereiches der aristotelischen Ethik. Wenn *Aristoteles* das sinnliche Streben als wesentliche Voraussetzung für das Finden konkreter Handlungsnormen erkannt hat, dann war es bereits das „rechte“, von der Vernunft geleitete sinnliche Streben, in der Scholastik „*rectus appetitus*“ genannt.

Die sexuellen Beziehungen zwischen Mann und Frau gehören in dieser Sicht in den sinnlichen Bereich, der entsprechend der Vernunft zu regeln ist. Das heißt, die Entelechie des Biologischen ist Norm jener sittlichen Entscheidung, die sich auf das Sexuelle bezieht. Da aber offenbar der biologische Sinn der Zweigeschlechtlichkeit die Fortpflanzung der *species humana* ist, ergibt sich als Norm jeder geschlechtlichen Handlung diese Finalität. Ob sie immer erfüllt wird, spielt dabei keine Rolle. Entscheidend ist, daß der Mensch dem biologischen Prozeß keine Hindernisse setze. Nicht der einzelne Akt mit seiner vielfältigen psychologischen Verkettung steht im Vordergrund der Sinndeutung, sondern das Wesen der Zweigeschlechtlichkeit, die in ihrer Gesamtheit dem biologischen Bereich angehört. Die Zweigeschlechtlichkeit wurde von Gott ersonnen, so heißt es in dieser Vorstellung, um die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu garantieren: „Gott will die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Verbindung der beiden Geschlechter. Das erkennen wir unzweideutig daraus, daß er die Menschen in zwei verschiedene Geschlechter halbiert und jedem Menschen nicht nur die Fähigkeit, sondern auch den heftigsten Naturtrieb zur Fortpflanzung verliehen hat. Auch die Analogie mit allen anderen Lebewesen läßt uns diese Absicht des Schöpfers erkennen. Endlich würde, da der Tod die Reihen der Menschen fortwährend lichtet, die Erde ohne die Vereinigung der Geschlechter zum Zwecke der Fortpflanzung bald eine zwecklose Einöde. Sie ist ja der Boden und das Arbeitsfeld des Menschen. Durch die Vereinigung der Geschlechter soll die Menschheit beständig durch junges, triebkräftiges Leben ergänzt und verjüngt werden<sup>6</sup>.“

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

Vom Standpunkt der ethischen Normenbildung aus fällt auf, daß die Scholastiker vom Ziel „Erhaltung des Menschengeschlechtes durch Zeugung“, also

<sup>6</sup> V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, Bd. II, 6. Aufl., Leipzig 1924, S. 408.

vom Begriff Menschengeschlecht aus auf die abstrakte *natura humana* schließen. Auf eine andere Weise würden sie überhaupt niemals zu einer sittlichen Norm kommen. Denn sittliche Norm muß immer universal gültig sein. Die Fortpflanzung der Menschheit ist aber als solche noch kein Universale. Wenn sie das wäre, dann wäre sie grundsätzlich für jede Zeugungsfähigkeit verpflichtend. Es könnte sich also diesem Auftrag niemand entziehen. Mit welcher Logik kann man nun von der Hinordnung des Geschlechtlichen auf den Fortbestand des Menschengeschlechtes, das doch nichts anderes ist als die Summe aller in der Menschheitsgeschichte beschlossenen Individuen, auf die universale Natur schließen? Die Scholastiker haben diese Frage von der Theologie her angepackt. Sie stellten zunächst fest, daß der Mensch wesentlich sozial ist. Aus seiner Natur heraus ist er also auf die Entfaltung der menschlichen Gemeinschaft angelegt und auch dazu verpflichtet. Wenn aber irgendeine konkrete menschliche Gemeinschaft den Sinn der *natura socialis* erfüllt, dann ist es die Menschheit in ihrer Gesamtheit. Darum ist es möglich, jene natürlichen „Institutionen“, die direkt auf die Erhaltung der Menschheit abzielen, als der menschlichen Natur entnommen zu bezeichnen. Das heißt, wer gegen sie handelt, handelt sittlich schlecht, weil gegen die Natur. Da nun Gott den Menschen eine soziale Natur gegeben hat und da er zugleich zur Erhaltung des Menschengeschlechtes, das die einzige Gesellschaft ist, welche der Sozialnatur als solcher entspricht, mit der Natur die geschlechtlichen Anlagen mitgeschaffen hat, erhält die geschlechtliche Anlage als Zeugungskraft jene normative Bedeutung, die der universalen *natura humana* zukommt. Das heißt, sie darf nur in der Weise gebraucht werden, daß die Zeugung von Nachkommenschaft willentlich nicht ausgeschlossen wird. Nur in diesen gedanklichen Zusammenhängen ist ein Vers auf die Doktrin der Scholastiker zu finden, wonach ein Unterschied besteht zwischen dem spezifischen *officium naturae* der Geschlechtlichkeit und den individuellen Absichten, die damit verbunden werden können<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ein typisches Beispiel, wie vom Menschengeschlecht auf die universale menschliche Natur geschlossen wird, findet sich bei THOMAS VON AQUIN, *Contra Gentes* lib. III. c. 122. In der Unterstellung, daß jede *emissio seminis* auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ausgerichtet sein muß, wird die Verhinderung dieses Zweckes als eine „Sünde gegen die Natur“ bezeichnet. Nun weiß aber auch THOMAS selbst (a. a. O.), daß der männliche Same im Überfluß vorhanden ist. Warum soll also die Verschwendung des männlichen Samens in einem individuellen Fall der Natur des Menschen widersprechen? Zunächst widerspricht sie der Natur des Samens. Da aber der Same seinerseits auf die Erhaltung des Menschengeschlechtes ausgerichtet ist, dieses aber die Bewandnis der *natura humana* hat, wird die Natur des Samens normativ. Im männlichen Samen unterscheidet THOMAS 1. seine Wesenheit, die aus seiner Hinordnung auf das Menschengeschlecht bestimmt ist, 2. seine vielfältige Individualität, die auf die Erhaltung von Individuen ausgerichtet ist. Sittlich normativ kann nur die universale Natur sein, wie THOMAS ausdrücklich unterstreicht. Die *emissio seminis*, in welcher absichtlich die Zeugung verhindert wird, ist formell nicht deswegen Sünde, weil die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in Frage gestellt ist, sondern weil die Erhaltung des Menschengeschlechtes, auf die der Same wesent-

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

---

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

nennen, nämlich die Triebbefriedigung. Das persönliche Wohl der Ehegatten ist gemäß dieser Anschauung zwar nicht ausgeschlossen, es kann aber nur als Begleiterscheinung gelten: „Die Ehe ist also ihrer Natur nach eine Institution, deren Hauptzweck nicht das persönliche Wohl der Ehegatten, sondern das Wohl der menschlichen Art (Gattung), die würdige Erhaltung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ist. Trotzdem ist das persönliche Wohl der Ehegatten vom Zweck des Ehebundes nicht ausgeschlossen. Gott liebt es, durch die einfachsten Mittel verschiedene Zwecke zugleich zu erreichen, allerdings mit Unterordnung untereinander. So auch in der Ehe. Wie der Fortpflanzung dient sie ihrer Natur nach auch dem persönlichen Wohl der Gatten, und wir schließen deshalb mit Recht, daß auch diese Wirkung von Gott bezweckt ist“.<sup>8</sup>

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

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

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

<sup>8</sup> V. CATHREIN, a. a. O., S. 412.

Sünde bezeichnet<sup>9</sup>. In der Erklärung zur Genesis<sup>10</sup> sagt *Augustinus*, die Frau sei dem Manne nur als Helferin im Hinblick auf Zeugung von Nachkommenschaft beigegeben worden. *Thomas* hat nun diese Hintereinanderschaltung der Ehe zwecke etwas aufgelöst. Vor allem hat er sich um eine logische Fundierung der Ehe zwecke bemüht. Das Gebot Gottes „Wachset und mehret euch“ als solches konnte ihm nicht die Rechtfertigung für die Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Ehe zweck sein. Das Gebot Gottes ist für die sittliche Handlung solange ein heteronomes Prinzip, als es nicht durch das Gewissen als in sich allgemeingültige Norm erkannt werden kann. Zwar kann man sich vorstellen, daß das Gebot an alle Menschen ergangen ist. Es ist also allgemeingültig, aber es ist immer noch keine a-priorisch gültige Norm. Dies kann es erst werden, wenn sich sein Inhalt als aus dem Wesen der menschlichen Natur abgelesene Finalität ausweist. Diese logische Rückführung des Gebotes Gottes auf die aus dem spezifischen Wesen des Menschen abgelesene Finalität ist *Thomas* (allerdings nicht ohne eine gewisse Vermischung der Begriffe „genus humanum“ und „natura humana“) geglückt, gleichsam als ob er vorausgeahnt hätte, was erst nach *Kant* bezüglich der Grundbedingungen der sittlichen Norm diskutiert worden ist. *Thomas* konnte nun zugleich dem zweiten Ehe zweck eine gewisse eigene sittliche Qualität retten. Auf der Ebene individueller Zielsetzungen befinden wir uns, so sagt er<sup>11</sup>, in der Ordnung der zufälligen Entscheidungen. Während der Wesenszweck nur einer sein könne, seien die zufälligen, nämlich individuellen Zwecksetzungen in unendlicher Zahl möglich. Die Ansicht *Augustinus*’, daß die beiden Ehe zwecke stets hintereinander geschaltet werden müssen, daß darum die geschlechtliche Betätigung der Ehepartner ohne direkte Verbindung mit dem Ziel der Fortpflanzung leichte Sünde sei, fiel damit dahin.

### 3. Einige kritische Überlegungen

#### *Das Problem*

Unter der Voraussetzung, daß es wirklich ein Wesensverhältnis zwischen Mann und Frau gibt (daß also, um es im Sinne der christlichen Anschauung auszudrücken, der Mensch als Mann und als Frau geschaffen worden ist), muß der sittlich verantwortungsbewußte Mensch sein konkretes persönliches Verhältnis zum anderen Geschlecht nach diesem Wesen normieren. Den erkenntnistheoretischen Weg, den die aristotelisch-thomistische Philosophie

<sup>9</sup> De bono Conjug. c. 6, PL 40, 378.

<sup>10</sup> Sup. Gen. ad Litt. IX c. 3, no 5, PL 34, 395.

<sup>11</sup> Suppl. 48, 2.

oder Theologie eingeschlagen hat, nämlich zu unterscheiden zwischen der einen, vorrangigen Wesensnorm und den vielfältigen individuellen Zielsetzungen, wird man als gerechtfertigt anerkennen müssen, sofern man sich damit einig erklärt, daß sittliche Imperative immer auch seinsorientiert sind und daß das Sein erkennbare Schichten aufweist, die die Unterscheidung zwischen dem Wesen und den individuellen Eigenheiten verlangen. Im Gegensatz zur phänomenologisch-typologischen Methode eröffnet die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre die Sicht zu echten allgemeingültigen Normen. Es stellt sich nur die Frage, ob im Falle der Ehe der zur Erkenntnis des Wesens der Ehe notwendige Sachverhalt richtig gewählt worden ist und ob dieser Sachverhalt, sofern er richtig bestimmt wurde, eine Abstraktion im Sinne des Essentialismus zuläßt.

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

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

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

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

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

Dieser Einwand liegt übrigens ganz in der Linie der Enzyklika *Pauls VI. Humanae Vitae*. Zwar ist dort von „verantwortlicher Elternschaft“ die Rede<sup>12</sup>. Dieser Ausdruck besagt aber entsprechend dem gesamten Zusammenhang nicht, wie es in den Kommentaren oft dargestellt wurde, daß bei geschlechtlicher Betätigung die Zeugung von Nachkommenschaft absichtlich verhindert werden dürfe. Die Enzyklika schließt Geburtenkontrolle in Form von Verhinderung der Zeugung als sittlich nicht tragbar aus. Hingegen ist mit der soeben angesprochenen These, daß die Zeugung von Nachkommenschaft als ein Auftrag an die Ehe, nicht aber an den einzelnen Geschlechtsakt aufzufassen sei, die Behinderung der Zeugung nicht als „in sich“ und auf Grund der Natur unsittlich hingestellt. Es gibt also danach einen sittlich verantwortbaren Gebrauch der Geschlechtlichkeit in der Ehe, bei welchem die Zeugung willentlich verhindert wird.

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

Nun wird der Scholastiker erwidern, daß diese Unterstellung in seiner Eheerklärung gar nicht gemacht würde, weil sich mit dem Wesensziel der Ehe als Zeugungsstätte die vielfältigen Zweitziele verbinden. Darauf ist zu antworten, daß die Vorstellung von Zweitzielen, so vielseitig und intensiv diese auch sein mögen, nicht ausreicht, um der Ehe als erstem Hort mitmenschlicher Wertbildung gerecht zu werden. Die sogenannten Zweitzwecke stehen auf einem ganz anderen, nämlich viel tieferen Abstraktionsgrad. Sie entbehren der Allgemeingültigkeit. Sie sind nicht mehr Wesensziele, sondern individuelle, gewis-

<sup>12</sup> Nr. 10 (vgl. A. F. UTZ - B. VON GALEN, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Aachen 1975, Nr. VII 241).

sermaßen private, unzählig mögliche Wertentscheidungen der einzelnen Ehepartner. Die sozialetische Relevanz der Ehe als primären Ortes sozialer Wertschöpfung und Wertverwirklichung ist nur gewahrt in einer Theorie, welche die Personalgemeinschaft von Mann und Frau als Erstziel der Ehe und die Zeugung von Nachkommenschaft als implizierten Zweck ansieht.

Im Grund geht es um die Frage, worin das Wesenskonstitutivum der Geschlechtlichkeit besteht. Die Scholastik bietet uns ihrerseits selbst das logische Instrumentarium an, um die Frage zu lösen. Sie unterscheidet zwischen metaphysischem Wesenskonstitutiv und physischen Wesenskonstitutiven. Das metaphysische Wesenskonstitutiv ist die der gesamten intellektuellen Sinn-  
deutung eines Seins und seiner Tätigkeiten zugrundeliegende Wirklichkeit. So ist die Rationalität jene Wirklichkeit im Menschen, mittels deren wir uns die typisch menschliche Seinsweise wie auch die typisch menschlichen Tätigkeiten erklären. Metaphysisch heißt dieses Konstitutiv, weil die in ihm ausgesprochene Realität nicht als solche existiert, also auch nicht empirisch erfaßt werden kann, sondern, weil hinter der empirischen Physis liegend (also metaphysisch), durch Abstraktion aus dem existenten Sein herausgehoben werden muß. Dagegen sind die physischen Konstitutiven echte Teile eines existenten Seienden. So besteht der menschliche Körper aus Gliedern und Organen.

Es ist klar, daß die Ehe, wenn man sie genau erfassen will, vom metaphysischen Konstitutiv der Geschlechtlichkeit aus gesehen werden muß. Die Geschlechtlichkeit als Eigenschaft der gesamten menschlichen Person (nur so wird sie metaphysisch gesehen) kann nicht vom Geschlechtsorgan aus definiert werden, sowenig wie man den Menschen erklärt als einen Geist, der im Körper Wohnung genommen hat. Es ist eben ein ganz anderer Geist, der im Körper als dem von ihm geformten und zugleich seine Existenz mitbestimmenden Conprinzip menschlichen Seins wohnt. Dieser Geist „wohnt“ nicht mehr nur im Körper, sondern ist von ihm erfaßt. Der Begriff der Rationalität drückt diesen metaphysischen Sachverhalt aus (metaphysisch im aristotelischen Sinn verstanden als hinter der Physis seiend). Selbstverständlich gäbe es die Rationalität nicht, wenn es nicht das aus Körper und Geist zusammengesetzte Wesen, d. h. die physischen Komponenten des Menschen gäbe. Und es gäbe nicht die geschlechtlich bestimmte Person, gäbe es keine Zeugungsorgane im Menschen. Zur Sinndeutung oder, was im Grunde dasselbe ist, zur Gewinnung von Handlungsnormen sind nicht die physischen Elemente heranzuziehen, sondern einzig das metaphysische Wesenskonstitutiv. Denn nur dieses gibt einen allgemeingültigen Inhalt her, der der „natura humana“ entspricht. Unter der Voraussetzung, daß die natura humana nur als Natur des Mannes oder der Frau denkbar ist, kann man das metaphysische Konstitutiv des Geschlechtlichen nur

auf der Ebene der Natur, nicht der biologischen Disposition suchen. Allerdings ist das Geschlechtliche auf dieser metaphysischen Ebene nicht so leicht definierbar, weil der empirische Anhaltspunkt für die Erkenntnis der geschlechtlichen Differenzierung die verschiedene biologische Disposition ist. Die Geschlechtlichkeit ist eine bestimmte Art der Sozialität, die ihren letzten und empirisch faßbaren Ausdruck in der biologischen Vereinigung von Mann und Frau findet. Von hier aus ergibt sich, daß das metaphysische Konstitutiv der Ehe nur in einer Personalgemeinschaft von Mann und Frau, nicht in der Zeugungsgemeinschaft bestehen kann.

Die scholastische Denkweise, gemäß welcher die Ehe von einem physischen Konstitutiv menschlicher Existenz (Zeugungskraft) her gesehen wird, ist auch für andere Bereiche nachweisbar. Der freie Wille erscheint in der Moral der Scholastik als eine physische Potenz, die durch Inhaftierung der Person nur in ihrer Ausübung, nicht aber in ihrer Existenz angetastet werde. Wenn nun die Frage erwogen werden soll, ob ein Schwachsinniger sich anstelle der von ihm geforderten Asylierung freiwillig der Sterilisation unterziehen könne, um der Gesellschaft die Garantie zu geben, daß er keine minderwertige Nachkommenschaft zeuge, entscheidet die scholastische Denkweise eindeutig gegen die Sterilisation und zugunsten der Inhaftierung<sup>13</sup>. Und zwar liegt dieser Entscheidung das Argument zugrunde, daß die körperliche Integrität nicht angetastet werden darf, daß andererseits die Inhaftierung eine vertretbare Einschränkung der Bewegungsfreiheit sei, ohne daß die Integrität der Freiheit als Qualität einer seelischen Potenz angegriffen würde. Für uns Moderne ist die Freiheit nicht nur eine Qualifizierung einer geistigen Potenz, sondern zugleich auch eine solche der menschlichen Person selbst, die wir mit Menschenwürde bezeichnen. Einengung der Bewegungsfreiheit in Form von Asylierung ist für den Modernen ein größeres Übel als der Verlust eines körperlichen Organs, dessen Gebrauch ihm ohnehin (wie im vorliegenden Fall) durch sittliches und staatliches Verbot versagt wäre. Der Moderne bezieht sein Werturteil nicht aus den physischen Konstitutiven, sondern aus der Gesamtheit der Person und sucht dabei, unbewußt oder sogar gegen seine sonst unmetaphysische Einstellung, die hinter den Erscheinungen liegende metaphysische Ebene zu erreichen.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu: FRANZ HÜRTH, Gesetzliche Sterilisation, in: Stimmen der Zeit 116 (1929) 360–375; JOSEF GROSAM, Die Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 83 (1930) 59–79, 285–306, 497–523, 701–722.

*Univoke oder analoge Definition der Natur der Ehe?*

Wir haben im Vorausgehenden gezeigt, daß der für die Definition der Ehe zugrunde zu legende Sachverhalt nicht die biologische Seite der Geschlechtlichkeit ist, sondern jene Geschlechtlichkeit, welche der *natura humana* das geschlechtliche Gepräge gibt und die Person in ihrer Gesamtheit zum Mann oder zur Frau determiniert. Von da aus ist die Ehe als jene Gemeinschaft bestimmt worden, welche die tiefste, in der Geschlechtlichkeit begründete menschliche Sozialität aktiviert. Als solche ist sie eindeutig (univok) bestimmbar, insofern die Personwürde in beiden Partnern als gleichwertig anerkannt werden muß bei aller Differenzierung in der Personalität. Von einer solchen univoken Gleichheit zu sprechen, wie die Juristen diese gegen die Ungleichheit abgrenzen möchten, indem sie „Portionen“ der Gleichheit und „Portionen“ der Ungleichheit unterscheiden, ist natürlich nicht möglich. Dennoch kann man sagen, daß die Ehe, von den Partnern aus gesehen, univok definiert werden kann, eben als Versprechen zweier geschlechtsdifferenzierter Individuen zu dauernder Lebensgemeinschaft. Der Begriff „Individuum“ ist hierbei immer noch universal gefaßt etwa im Sinne des scholastischen Begriffes des „*individuum vagum*“, in der Weise, wie man von jedem Menschen sagen muß, er sei ein Individuum. Betrachtet man dagegen die Natur der Ehe als Prinzip sozialen Handelns der zwei Partner, also im Hinblick auf die Ausgestaltung und Erfüllung des im Wesen der Personalgemeinschaft gelegenen Zweckes, dann wird man die individuellen Bedingungen so nehmen müssen, wie sie sich differenziert individuell vorfinden, also analog. Die „Natur“ der Ehe ist in dieser Sicht nicht mehr abstrahierbar von den vielfältigen Möglichkeiten der Eheverwirklichung, d. h. man kann die Natur der Ehe als Handlungsprinzip nicht eindeutig (univok) definieren, wie man etwa von der Physiologie aus die Funktion eines Organs so umschreibt, daß diese Definition grundsätzlich für alle Fälle gilt (so sehr im konkreten Vergleich an sich wesensgleicher Organe Verschiedenheiten, aber nur individueller Art, aufweisbar sind). Der Auftrag, die natürliche Sozialität in der Ehe zu realisieren, ist nicht universal mit Hilfe von gleichwertigen Begriffen zu umschreiben. Vor allem ist eine Nichterfüllung des Auftrages nicht im einzelnen Akt festzustellen, höchstens dann, wenn die Ehepartner einander beleidigen oder es an gegenseitigem Verständnis fehlen lassen oder aus ihrer Ehe das Kind grundsätzlich ausschließen. Zum Auftrag der Liebe gehört es aber wesentlich, immer Höchstleistungen zu vollbringen. Daher kommt es, daß von der Definition der Ehe als Personalgemeinschaft aus die idealtypische Vorstellung der Ehe sich geradezu aufdrängt. Doch darf man deswegen die analoge Definition der Ehe nicht mit der idealtypischen verwechseln. Die

idealtypische Vorstellung ergibt sich hier als naheliegende Konsequenz. Die analoge Definition ist selber nicht idealtypisch. Sie beruht auf einer echten Abstraktion. Die analoge Abstraktion unterscheidet sich dadurch von der univoken, daß sie unvollständig ist und in etwa (nur in etwa!) der sozialwissenschaftlichen Theorie entspricht. Die sozialwissenschaftliche Theorie möchte eine gewisse abgeschlossene Universalerkenntnis sein mit der Reserve allerdings, stets der Verifizierung oder mindestens der Falsifizierung zu unterliegen, während die analoge Universalerkenntnis sich so allgemein ausspricht, daß sie nicht verifiziert, sondern vielmehr komplementiert zu werden verdient.

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

#### *Partnerschaftliche Ehe und Zeugung von Nachkommenschaft*

Es dürfte wohl unlegbar sein, daß die Ehe nicht nur eine private Angelegenheit der Ehepartner darstellt, sondern einen über diese beiden hinausreichenden Auftrag zu erfüllen hat. Dieser besteht in der Weitergabe der sozialen Werte, die in gegenseitiger Liebe gewonnen worden sind. Aber doch wohl nicht nur darin. Es wäre nämlich nicht einzusehen, warum die geschlechtliche Betätigung, wenigstens in den „normalen“ Fällen, in naturhafter Weise auf das Kind hin tendiert. Das Kind grundsätzlich nur als Mittel zur Ausweitung der gegenseitigen Liebe

der Ehepartner betrachten zu wollen, dürfte doch eine zu armselige Auffassung der Ehe sein. Denn wenn der ganze Sinn der Ehe sich in der Liebe erschöpft, für die das Kind nur eine äußere Bestätigung ist, dann ist schwer einzusehen, auf welcher höheren Wertebene als der eines Mittels das Kind als Willensobjekt einzustufen wäre. Dieses Dilemma ist das schwer zu bewältigende Problem der Auffassung, die in der Ehe zu allererst und wesentlich die Personalgemeinschaft sieht. Der Zweck der Ehe löst sich, so entspricht es an sich der analogen Definition, in eine Vielfalt von Einzelzielen auf, wie ähnlich das Vollkommenheitsstreben von Mensch zu Mensch verschieden ist, wenngleich für alle gilt, vollkommen im Sinne der Finalität der menschlichen Natur zu werden.

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

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

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

Unumwunden muß zugegeben werden, daß in der scholastischen Ehetheorie die Bewandnis des Auftrages der Zeugung, der an die Ehe ergangen ist, systemgerecht, d. h. vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus logisch zu Bewußtsein gebracht wird. Der Auftrag wurde von den Scholastikern nicht einfach als Gebot zur möglichst vielzähligen Aufzucht von Nachkommen aufgefaßt (wenngleich die Formulierung in der theologischen Pastoral oft so lautete),

sondern galt als Gewissenspflicht der Ehepartner, entsprechend der sittlich-psychischen Tragfähigkeit ihrer Partnerschaft und entsprechend den materiellen Bedingungen, sowohl vom biologischen (Gesundheit der Frau) wie auch vom finanziellen Gesichtspunkt aus, nicht zuletzt auch entsprechend den gesamten Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft (Bevölkerungsproblem) die Zahl der zu zeugenden Kinder zu bestimmen. Dabei aber sollte es ihrer Verfügung benommen sein, die natürliche Finalität der geschlechtlichen Liebe, die man einzig in der Zeugung von Nachkommenschaft gesehen hat, zu vereiteln.

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

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

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

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

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

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

#### 4. Die Ehe als naturrechtliche Institution

Der Gedanke, daß die Ehe eine Personalgemeinschaft von zwei geschlechtlich verschiedenen Individuen ist, scheint weit ab zu führen von dem, was man als Institution zu bezeichnen hat. Die Ehe hängt in ihrer Existenz offenbar nicht etwa von etwas Übergeordnetem, sondern vom Willen beider ab. Versteht man aber die Institution ethisch, d. h. als Auftrag, die Gemeinschaft von Mann und Frau in einer der Personalität der beiden entsprechenden Weise zu gestalten, dann drängt sich von selbst der Gedanke der Institution auf. Es ist nicht dem Gutdünken der beiden Partner überlassen, wie sie ihr Zusammenleben gestalten. Das Personale im Menschen, das zutiefst in der ehelichen Gemeinschaft angesprochen wird, legt dem Partner Pflichten auf, die sicher nicht nur Folge einer freien Entscheidung sein können in dem Sinne, daß man sich ihrer ebenso frei entledigen könnte, wie man sich zur Schließung der Ehe entschieden hatte. Wer etwas verschenkt, kann das Geschenke nicht einfach wieder zurückfordern. Diese Bindung folgt aus der Natur des Schenkens und hat nichts mehr zu tun mit dem freien Entschluß zur Schenkung. In diesem Sinne ist die Ehe eine Institution als ein soziales Gebilde, das, obwohl aus freier Entscheidung entstanden, dennoch aufgrund seiner Natur seine Träger zu bestimmter Handlungsweise verpflichtet.

Wenn also die Ehe ihre eigene Natur hat, die vom Entscheidungswillen derer, die ihre konkrete Existenz begründen, unabhängig ist, kann sie auch nicht geschlossen werden gemäß frei gesetzten Bedingungen der Partner. Ihr Wesen ergibt sich, wie dargelegt, aus dem Sinn der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen. Sie ist jenes soziale Gebilde, in welchem die geschlechtliche Betätigung ihren naturgegebenen Sinn erhält. Wer also die intimste geschlechtliche Verbindung sucht, muß sie in der Ehe suchen. Dieser Sachverhalt läßt deutlich den institutionellen Charakter der Ehe erkennen als einer Gemeinschaftsform von Mann und Frau, die ihren eigenen Pflichtenkodex hat, der nicht nur gilt für die, die ausdrücklich und bewußt eine Lebensgemeinschaft begründet haben, sondern für alle, die geschlechtliche Lebensbeziehungen verwirklichen wollen.

Bedenkt man, daß die Zweigeschlechtlichkeit Ursache der die tiefsten seelischen Schichten des Menschen erfassenden Gemeinschaft darstellt, so kann man erkennen, daß der Ehe eine zentrale Bedeutung in der menschlichen Gesellschaft überhaupt zukommt. Der Ehe den institutionellen Charakter zu nehmen, würde für die Gesellschaft bedeuten, sie ihrer ersten Quelle sozialer Wertverwirklichung zu berauben.

Welches sind nun die Bindungen, welche die Institution der Ehe ihren Trägern auferlegt? Im Grunde sind es alle sozialen Tugenden wie Liebe,

Vertrauen, gegenseitiges Ertragen und Treue. Die Ehe ist das, was sie sein soll, nur als personale, von allen sittlichen Kräften der Partner durchwirkte Gemeinschaft. Dieses Ziel in stetem Streben zu erreichen, bleibt dauernder Auftrag der Ehepartner. Damit dürfte der naturrechtliche Begriff der Institution, wie es scheint, erfüllt sein. Er ist aber, dies ist entscheidend, nur erfüllt, wenn die Bindung an diesen Auftrag als permanent verstanden wird, d. h. eine Revision des Eheversprechens ausgeschlossen wird. Sonst würde die Ehe schließlich doch wieder dem Willen der Ehepartner überantwortet. Sie verlöre damit ihre institutionelle Bewandnis.

## ZWEITER ARTIKEL

### DIE UNAUFÖSLICHKEIT DES EHEBANDES

#### *Das Problem der Ehescheidung*

Das Problem der Ehescheidung umfaßt folgende drei Fragen:

1. Können die beiden Ehepartner in gegenseitigem Einverständnis, aus welchem Grunde auch immer, auseinandergehen, um sich neu zu verehelichen?

2. Ist ein Ehegatte zur Scheidung und somit zur Neuverehelichung berechtigt, wenn sein Partner sich schwer gegen die eheliche Treue verfehlt hat oder wenn ihm das Leben mit dem andern zu schwer fällt?

3. Ist die Ehe als aufgelöst und nichtig zu betrachten, wenn sie zerrütet ist?

Die erste Frage dürfte durch das früher Gesagte beantwortet sein. Die Zweigeschlechtlichkeit verlangt von ihrem inneren Sinn her eine Personalgemeinschaft, die als endgültig zu betrachten ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Stellungnahme von *K. Marx* zum preußischen Ehescheidungsgesetzentwurf. *Marx* wendet sich gegen die Frivolität der Scheidungsgründe, indem er auf die „sittliche Substanz“, auf das „Wesen“ der Ehe hinweist. Er unterscheidet den individuellen Willen der Ehegatten vom Willen der Ehe. Er meint, die Gegner des Entwurfs „berücksichtigen also nur den individuellen Willen oder richtiger die Willkür der Ehegatten, aber sie berücksichtigen nicht den Willen der Ehe, die sittliche Substanz dieses Verhältnisses<sup>14</sup>“. „Wer eine Ehe schließt, der macht, der erfindet die Ehe nicht, so wenig als ein Schwimmer die Natur und die Gesetze des Wassers und der Schwere erfindet<sup>15</sup>.“ *Marx* steht hier

<sup>14</sup> K. MARX, Werke I, Berlin 1961, S. 149. Ich folge hier den Ausführungen von CHRISTOPH SCHEFOLD, Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842, mit einer Interpretation der ‚Pariser Schriften‘ von 1844, München 1970, S. 176ff.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 149.

in Übereinstimmung mit einem Gedanken von *Friedrich Carl von Savigny*<sup>16</sup>, unter dessen Leitung der Ehescheidungsgesetzentwurf entstand<sup>17</sup> und der es einleuchtend nannte, „daß es mit dem Ernst und der Würde der Ehe durchaus unvereinbar ist, ihr Dasein von der bloßen Willkür der Individuen eben so abhängig zu machen, wie es bei den das Vermögen betreffenden Verträgen in der Tat geschieht und auch geschehen muß“. Die Ehe ist nicht nur Äußerung der Liebe, wie dies etwa in der Freundschaft geschieht<sup>18</sup>. Sie ist vielmehr eine objektive sittliche Beziehung, sie hat also eine objektive, darum vernünftig erfaßbare Natur. Wäre in der Ehe keine Vernunft, wie es *Gustav Hugo* annahm<sup>19</sup>, dann bestände nach *Marx* kein Grund, eine strenge rechtliche Regelung für die Ehe als solche, d. h. auch für die kinderlose zu verlangen. In Übereinstimmung mit *Kants* Forderung, daß die sittliche Handlung mit einem allgemeinen Gesetz übereinstimmen muß, erklärt *Marx*: „Wer willkürlich die Ehe bricht, der behauptet: die Willkür, das Gesetzlose ist das Gesetz der Ehe, denn kein Vernünftiger wird die Anmaßung besitzen, seine Handlungen für privilegierte Handlungen, für Handlungen zu halten, die ihm allein zustehen, wird sie vielmehr für gesetzmäßige, allen zustehende Handlungen ausgeben<sup>20</sup>.“ Darum kann der Gesetzgeber sich nicht gegen die Unauflöslichkeit der Ehe aussprechen. „Wenn die Gesetzgebung die Sittlichkeit nicht verordnen, so kann sie noch weniger die Unsittlichkeit als zu Recht gültig anerkennen<sup>21</sup>.“ Für *Marx* ist dieses Wesen der Ehe durchaus nicht nur etwas Normatives, sondern wirkliche Natur im Sinne der vernünftigen Notwendigkeit. „Der Gesetzgeber ehrt also die Ehe, erkennt ihr tiefes sittliches Wesen an, wenn er sie für mächtig genug hält, viele Kollisionen bestehen zu können, ohne sich selbst einzubüßen<sup>22</sup>.“ Die marxischen Äußerungen über das Wesen der Ehe, über ihre sittliche Substanz, ihre innere Wahrheit und Natur treffen sich mit dem, was *Hegel* in dem „an sich“, im „Begriff“ der Ehe sah. Dieses „an sich“, dieser Begriff ist realisierbar, es kann gesetzlich erzwungen werden. Damit ist aber noch nicht die Frage entschieden, ob dieser unbestreitbare Sinn, dieses real einzig Zweckvolle und Vernünftige konkret schon existiert. Das was existiert und sich als Ehe ausgibt oder als Ehe angesehen wird, kann tatsächlich wegen des Fehlens der sittlichen Komponente in den Ehepartnern dem Wesen der Ehe nicht entsprechen.

<sup>16</sup> Vermischte Schriften, Bd. 5, Berlin 1850, S. 271; vgl. SCHEFOLD, 178.

<sup>17</sup> Vgl. K. MARX, a. a. O., S. 602.

<sup>18</sup> MARX a. a. O., S. 149.

<sup>19</sup> Lehrbuch eines civilistischen Curses, Zweyter Band, welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts, enthält, Berlin 1799, 4., sehr veränderte Aufl. Berlin 1819, S. 207; SCHEFOLD, S. 178.

<sup>20</sup> A. a. O., S. 149.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 148.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 150.

Diesen idealistischen Gedanken *Hegels* verfolgend, erklärt nun *Marx*, daß eine Ehe auch sterben könne. Obwohl der Staat keine Gesetze gegen das Wesen der Ehe erlassen könne, so könne er doch Erklärungen darüber abgeben, wann eine faktische Ehe dem Wesen der Ehe nicht mehr entspreche: „Die Ehescheidung ist nichts als die Erklärung: diese Ehe ist eine gestorbene Ehe, deren Existenz nur Schein und Trug ist<sup>23</sup>“. Wie nach *Hegel* die Weltgeschichte entscheidet, ob ein konkreter Staat noch mit der Idee des Staates übereinstimmt, so kann nach *Marx* der Staat entscheiden, „unter welchen Bedingungen eine existierende Ehe aufgehört hat, eine Ehe zu sein<sup>24</sup>“. Damit meint aber *Marx* nicht, daß der Staat seine Gesetzgebung der gemeinen Willkür beugen dürfe. Wirkliche Freiheit ist nach ihm an das innere Gesetz der Ehe gebunden. Dennoch weiß auch er, daß diese sittliche Bindung nicht erzwungen werden kann. Aber niemals wird die allgemeinste, gewissermaßen normal gewordene Sittenverderbnis die Wirklichkeit der sittlichen Norm außer Kurs setzen können. Präzis finden wir diesen Gedanken bei *Savigny* ausgedrückt: „Sittlichkeit zu erzwingen, ja selbst Unsittlichkeit zu verhindern, liegt außer der Macht des Gesetzgebers, und er ist dafür nicht verantwortlich. Seine Macht ist eine negative, versagende, darauf ab Zweckend, daß nicht die Begriffe von Recht und Unrecht, Gut und Böse, in der Natur geschwächt oder gar verkehrt werden. Gibt der Gesetzgeber diese Macht aus der Hand, so hat er auf sittliche Verhältnisse überhaupt keine sichere Einwirkung. Wenn also eine untreue Neigung auf verbotenem Wege befriedigt wird, so ist dieses, von dem angegebenen Standpunkt aus betrachtet, ein geringeres Übel, als wenn die rechtschaffene Ehegattin verstoßen wird, und nun die Befriedigung der untreuen Neigung die Ehre und Würde der Ehe annimmt<sup>25</sup>.“

Wir sind unvermeidlicherweise mit den gemachten Ausführungen bereits in die beiden folgenden Fragekreise hineingeraten. Halten wir aus der marxischen Darstellung fest: es gibt eine Natur der Ehe, die Wirklichkeitsbedeutung hat, deren Nichtbeachtung sich im Laufe der Geschichte rächt. Bis hierhin stimmt *Marx* mit der auf der universal-realistischen Abstraktion aufbauenden Ehe-theorie überein. Eine andere Frage ist, ob man eine konkrete Ehe, die ihren inneren sittlichen Kern verloren hat, als eine tote, d. h. nicht mehr existierende Ehe betrachten darf, oder ob man vielmehr auch hier das Eheband noch als existent ansehen muß. Ob man das erste oder das zweite annimmt, ist entscheidend für die staatliche Ehescheidungsgesetzgebung. In beiden Fällen heißt der Staat zwar die Ehescheidung nicht gut. In beiden Fällen tendiert die Ehegesetz-

<sup>23</sup> A. a. O., S. 150.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 150.

<sup>25</sup> A. a. O., S. 285.

gebung auf die Erhaltung des Ehebandes. Jedoch erklärt in der hegelschen-marxistischen Sicht der Staat einen Tatbestand als nicht mehr Ehe, während in der abstraktiven Erkenntnistheorie auch die sogenannte tote Ehe immer noch Ehe bleibt und der Staat nur einen Kompromiß schließt mit einem Faktum, das er nicht abändern kann. Eine Ehe, welche bewußt als Ehe geschlossen worden ist, verliert ihre Ehebewandnis nicht, so sehr die Sittenverderbnis die wesentliche Aufgabe der Ehe zu erfüllen verhindert. Anders liegt natürlich der Fall, wenn bereits die Eheschließung des sittlichen Willens entbehrt. Daß dies oft der Fall sein kann, darf wohl nicht abgestritten werden.

Die zweite Frage, die wir gestellt haben, wurde bereits durch die über *Marx* gemachten Bemerkungen angerührt. Tatsächlich ist die Bedingung für eine Personalgemeinschaft, nämlich die gegenseitige Liebe, nicht mehr gegeben, wenn der eine Partner sich schwerstens gegen die eheliche Treue verfehlt oder es dem einen der Partner zu schwer fällt, mit dem anderen zusammenzuleben. Wenn man die Gültigkeit des Ehebandes weiterhin verteidigt, dann kann dies nur im Sinne der naturrechtlichen Institution der Ehe geschehen. Man muß sich also auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt stellen, von dem aus man die Ehe als Personalgemeinschaft von Mann und Frau auf Lebenszeit als allgemein verbindliche Norm erkennt, der gegenüber der Einzelfall nur eine Subsumtion darstellt, so daß sich die allgemeine Definition, auf den Individualfall angewandt, nicht verändert. Das heißt, man muß der Definition der Ehe die Univozität zuerkennen. Man hätte also vergleichsweise die gleiche Wertsituation wie beim Gebot der Gewissensfreiheit. Kein Mensch darf zu etwas gezwungen werden, was ihm das persönliche Gewissen verbietet. Diese Norm darf durch niemanden durchbrochen werden, so sehr für ihn Vorteile daraus erwachsen könnten, wenn er einen Mitmenschen zu einer von diesem nicht zu verantwortenden Handlung zwingen könnte. Die katholische Moraltheologie hat sich auf diesen erkenntnistheoretischen Standpunkt gestellt. Für sie gibt es keine Lösung des Ehebandes, höchstens eine, wie man sagt, „Trennung von Tisch und Bett“, d.h. ein Getrenntleben ohne Wiederverheiratung mit einem anderen. Es wurde früher die analoge Definition der Ehe verteidigt, doch nur in dem Sinne, als es sich um die Erfüllung des Ehezweckes der Zeugung von Nachkommenschaft handelt. Es wurde erklärt, daß dieser Auftrag von jeder Personalgemeinschaft neu formuliert werden müsse, weil er nur von der individuellen Personalgemeinschaft aus beurteilt werden könne. Eine ganz andere Frage aber ist, ob die Personalgemeinschaft als solche, d.h. als zwischenmenschliche Bindung von Mann und Frau nur analog definiert werden könne. Diese Problematik visiert nicht die Entfaltung der beiden Partner im Sinne ihrer geschlechtlich bestimmten Sozialnatur, sondern den Akt der Schenkung von Person zu

Person. Dieser ist aber seiner Natur nach als gegenseitige Schenkung unwiderruflich. Sowohl einseitiger wie beiderseitiger Widerruf ist wirkungslos.

Eine andere Frage ist, ob eine Ehe, in der der eine Partner abschweift, noch eine Ehe ist, ob darum von diesem Sachverhalt aus die Scheidung möglich wäre. Dieser Gedanke führt in die Frage nach der Ehezerüttung als Scheidungsgrund hinein.

Bekannt man sich nicht zur abstraktiven Erkenntnis, ist man vielmehr der Auffassung, daß das sogenannte „Wesen“ nichts anderes ist als eine phänomenologische Typologisierung einer erkannten Qualität, dann erscheint die einzelne Ehe als ein Versuch, das, was Ehe definitionsgemäß ist oder sein sollte, zu verwirklichen, oder, wenn man sich gemäß der transzendentalen Methode ausdrücken will, als die Setzung einer Bedingung, daß Ehe möglich werde. Die einzelne Ehe ist darum immer nur der Weg zur Realisierung der Definition der Ehe, d. h. der idealen Ehe. Doch ist auch in dieser Sicht die Ehescheidung, sei es aufgrund beiderseitigen, sei es aufgrund einseitigen Rücktrittes ein Verstoß gegen den beiderseitigen Schenkungsbeschluß, denn die Setzung der Bedingung zum Anstreben des Ideals hat ihre eigene beiderseitig verpflichtende Bewandnis.

In diesem Sinne drückt sich auch die protestantische Theologie aus, die die Scheidung dann versagt, „wenn sie unter Berücksichtigung aller Umstände für den anderen Teil eine außergewöhnliche oder unzumutbare Härte darstelle“<sup>26</sup>. Zu einer anderen Beurteilung gelangt man nach dieser Sicht, wenn man nicht vom Willen (Schuld, Rücktrittswille) der Ehepartner, sondern von der Zerrüttung der Ehe ausgeht.

Die *dritte* Frage, nämlich die Frage nach Ehezerüttung als Scheidungsgrund, ist wohl die schwierigste von allen. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt der Abstraktion aus ist die einzelne Eheschließung immer eine echte Realisierung der universal gültigen Norm. Wenn in der Folge die Ehe zerrüttet ist, sei es aus Schuld, sei es aus irgendeinem anderen, etwa psychologischen Grund, dann bleibt das Eheband und damit der Auftrag bestehen, die einmal eingegangene Bindung zu respektieren. Hier manifestiert sich das Normendenken im Sinne der abstraktiven Erkenntnistheorie in fühlbarster Weise. Das Individuelle ist in seiner Ganzheit dem Spezifischen untergeordnet. Schärfer könnte das Institutionelle der Ehe nicht zum Ausdruck kommen. Jedoch darf diese Unterordnung des Individuellen unter das Spezifische nicht aufgefaßt werden im Sinne des aristotelischen kosmischen und kollektivistischen Prinzips, wonach das Ein-

<sup>26</sup> HANS DOMBOIS, Die Ehe: Institution oder personale Gemeinschaft? in: Recht und Institution, Zweite Folge, S. 126.

zelne der Art (spezies) dienen soll. Das Spezifische ist hier normativ (natürlich zugleich mit Wirklichkeitswert), nicht kollektiv zu verstehen.

Nun fragt man sich allerdings, welchen Sinn eine solch totale Normierung haben soll, da sie gerade das Gegenteil zu schaffen scheint von dem, was man unter personaler Lebensgemeinschaft versteht. Im konkreten Einzelfall schafft sie nur Leiden, unter Umständen sogar Haß. Andererseits wird man nicht aus den geschichtlich sich entwickelnden Ereignissen und Umständen auf die Nichtigkeit des Eheversprechens schließen dürfen. Und doch beweist die lebendige Wirklichkeit, daß sich trotz aller Anstrengungen und Erwartungen das nicht erfüllt hat, worauf das Eheversprechen abzielte.

Zur Aufhellung dieses komplizierten Fragekomplexes muß man scharf unterscheiden, zwischen dem, was das eigentliche Objekt des Eheversprechens war, und dem, was Ziel dieses Eheversprechens ist. Ist das Objekt des Eheversprechens die gegenseitige Schenkung, oder ist es das Ziel dieser Schenkung, nämlich die Lebensgemeinschaft? Die Antwort dürfte nicht schwer fallen: Es ist die gegenseitige Schenkung mit dem Ziel, d. h. aus der Absicht, eine personale Lebensgemeinschaft zu begründen und täglich anzustreben. Die Ehe als Lebensgemeinschaft zweier geschlechtlich verschiedener Partner und die Eheschließung sind zwei verschiedene Beziehungen. Allerdings erkennt man den Unterschied nur, wenn man sich bewußt ist, daß zur Begründung einer Lebensgemeinschaft nicht nur das faktische kontinuierliche Bemühen um gegenseitige Liebe gehört, sondern auch und zuvor der feste, unwiderrufliche, in einem sittlichen Akt vollzogene Wille, einander für immer zu gehören.

Noch immer steht aber im Hinblick auf die Unauflöslichkeit des durch das Eheversprechen begründeten Ehebandes die Frage offen, welchen Sinn dieses Eheband noch erfüllen kann, wenn die Lebensgemeinschaft überhaupt nicht mehr besteht, noch je bestehen wird, wie es in der Ehezerüttung der Fall ist. Diese Frage ist rational kaum lösbar. Sie ist so unlösbar wie jede Schicksalsfrage. Wozu existiert überhaupt „lebensunwertes“ Leben? Vom rationalistischen Standpunkt aus ist die These vertreten worden, man tue ein gutes Werk am kranken Individuum wie auch an der Gesellschaft, wenn man ein solches Leben austilge (Euthanasie). Der Versuch, einer Schicksalsfrage mit rationalen Überlegungen auf den Grund zu kommen, führt in jeder Weise in die Irre. Es wäre z. B. irrig, zur Verteidigung des Ehebandes in einer zerrütteten Ehe darauf hinzuweisen, daß die Gesellschaft um der Reinerhaltung der Ehe willen oder wegen der aus der Mißachtung des Ehebandes entstehenden Rache der Geschichte an der Unauflöslichkeit der Ehe festhalten müsse, daß also unglückliche Ehepartner sich für die Gesellschaft und die Weltgeschichte opfern müßten. Damit käme man nur auf die verhängnisvolle aristotelische Formel, wonach das Individuum

der Gattung, als Kollektiv begriffen, untergeordnet wäre und unter Umständen ihretwegen untergehen müßte. Die Vernunft wird die Erklärung der Schicksalsfragen der Religion überlassen müssen.

Bei aller naturrechtlichen, d. h. in der Natur des Eheversprechens begründeten Unauflöslichkeit des Ehebandes wird die bürgerliche Gemeinschaft in dieser Schicksalsfrage den Ehepartnern keine menschlich, d. h. rational unzumutbaren Opfer auferlegen dürfen, sofern es sich um eine nachweisbare Zerrüttung der Ehe handelt. Man suche aber keine innere Rechtfertigung dieser rechtlichen Lockerung in dem Sinne, als ob aus der Unlösbarkeit der Schicksalsfrage ein Argument gegen einen unbestreitbaren Tatbestand, nämlich den des Ehebandes, gewonnen werden könnte. Von der zivilrechtlichen Regelung der Ehe soll noch eigens die Rede sein.

Betrachtet man die Eheschließung vom phänomenologisch-psychologischen Standpunkt aus, dann kommt man zu einer für die Bewältigung der Schicksalsfrage innerweltlich erträglicheren Lösung. Zwar wird auch hier der Unterschied zwischen Eheschließung und Eheverwirklichung nicht abgestritten werden können. Nur spielen in dieser Sicht die existentiellen Bedingungen für die Verwirklichung dessen, was man erkenntnistmäßig unter Ehe zu verstehen hat, eine grundlegendere Rolle, als es auf dem Boden der abstraktiven Erkenntnistheorie der Fall ist. Das Eheversprechen erscheint zwar nach wie vor auch im Zustand der Zerrüttung als gültig, d. h. verpflichtend. Doch wird es von seiner Motivierung aus begriffen, d. h. die Finalität der Ehe wird zum Objekt des Eheversprechens. Die Bewandnis des Kontraktes verwandelt sich zu einer Funktion des Ehezieles. Das Eheversprechen wird im Hinblick auf die Perfektion dessen, was unter Ehe zu verstehen ist, dynamisch. Trotz der Unleugbarkeit des Faktums des Eheversprechens hat dieses durch die Zerrüttung der Ehe aufgehört, Bedingung einer wirklichen Ehe zu sein, im Gegensatz zur Position der abstraktiven Erkenntnistheorie, wo das Eheband immer noch als realer Grund ehelicher Gemeinschaft anerkannt wird, wenngleich im Einzelfall die Verwirklichung verhindert wird. Die Vertreter der abstraktiven Erkenntnis sehen in dieser Deutung keinen Widerspruch, weil das, was spezifisch gilt, durch einen Einzelfall nicht widerlegt werden kann, denn der natürlichen Anlage nach ist das Eheband immer, auch im Fall der Ehezerüttung, noch ein realer Grund für die Ehegemeinschaft. Die Position der abstraktiven Erkenntnis ist also nicht unlogisch, sie steht einzig dem Schicksalsproblem machtlos gegenüber. Diesem Problem entgegen die phänomenologische Schauweise in auffallend wirksamer, wenngleich nicht logischer Weise, denn die Dynamisierung des Eheversprechens ist nicht so leicht einsichtig wie seine Unzerrüttbarkeit. Wer sich auf den Standpunkt stellt, daß das Eheversprechen nicht nur in seiner Wirkkraft, sondern auch in seiner

Gültigkeit einzig aufgrund der faktischen Erreichung des Ehezieles Bestand hat, kann im Hinblick auf eine Ehezerrüttung einfach erklären, die Ehe bestehe nicht mehr, die beiden Ehepartner seien darum frei. Sind sie aber wirklich frei, als ob sie niemals verheiratet gewesen wären? Niemand wird dies behaupten können. Es muß also in der Logik des Gedankenganges etwas nicht stimmen. Tatsächlich hilft aus dieser logischen Schwierigkeit nur ein religiös oder glaubensmäßig begründeter Gedanke, etwa der von der protestantischen Theologie ausgesprochene, daß Gott selbst eine solche Bindung als nicht bestehend erachte. Der Mensch, der vom transzendenten, absoluten Sein in Gott überzeugt ist, weiß um die Hinfälligkeit menschlicher Existenz und menschlichen Strebens nach dem Absoluten. Er wird daher auch das absolut formulierte Versprechen im geschichtlichen Prozeß funktionalisieren. In diesen Prozeß hineingeworfen, folgt der Mensch im Hinblick auf die Ehezerrüttung nicht etwa irgendeiner Laune seines freien Willens, sondern dem geschichtlich gewordenen Sachverhalt, dem sein Wille unvermeidlich unterworfen ist: „Der wesentliche Realgrund der Scheidung, der Anerkennung fordert, ist demnach nicht das liberum arbitrium, die freie Disposition des Subjekts, welches sich souverän vermöge seiner reinen Internität aus seiner Bindung zurückzunehmen befugt ist. Es ist im Gegenteil allein eine Folge des servum arbitrium, der handgreiflichen Unfähigkeit des Menschen, noch zum anderen Menschen durchzudringen, die Verfehlung der ihm angebotenen, angenommenen und ermöglichten Kommunikation. In diesem Schiffbruch fordert die evangelische Ethik von der Besatzung nicht, wie Kapitäne auf der Brücke mit dem Schiff unterzugehen, sondern erlaubt ihnen, die Boote zu besteigen. Aber daß es ein Schiffbruch ist, und dieser Untergang nicht die Wahrnehmung eines unveräußerlichen Rechtes, darüber darf angesichts der klaren Worte der Schrift über die Herzenshärte des Menschen kein Zweifel bestehen. Diesen Unterschied zu verwischen, dazu darf sich die evangelische Ethik unter keinem Vorwand hergeben. Der geschichtliche Prozeß der personalen Institution endet also nicht in der positiven Sackgasse einer abstrakten Unzerstörbarkeit. Er bleibt vielmehr ambivalent. Er kann das intendierte Ziel lebenslänglicher Dauer erreichen und erreicht unter der Bedingung der Unverbrüchlichkeit und Dauer am ehesten die ganze Tiefe und den ganzen menschlichen Ertrag, den er zu umschließen vermag. Er kann aber auch in der negativen Sackgasse einer unerträglichen Zerstörung sich festlaufen, und daraus hat die Rechtsordnung ihre Folgerungen zu ziehen. Man kann diese Folgerungen etwa so umschreiben: Es darf eine Scheidung dann geben, wenn die eheliche Gemeinschaft nach menschlichem Urteil unheilbar zerstört ist. Eine Scheidung sollte vor allem dann möglich sein, wenn der Zwang, an der zerstörten Ehe festzuhalten, alle Betroffenen in ihrer menschlichen Existenz

schwerer gefährden würde als die Scheidung<sup>27</sup>.“ In der Sicht der protestantischen Theologie ist in diesem unwiderruflich gewordenen Sachverhalt der zerrütteten Ehe auch das heilsgeschichtliche Urteil Gottes erkennbar. Mit besonderem Nachdruck erklärt *Helmut Thielicke*, daß die Ehe der Schöpfungsordnung gemäß unzerstörbar sei, daß aber der „extreme Ausnahmefall in einer gefallenen Welt“ eintreten könne, daß eine Ehe zugrunde gehe, daß aber auch hier der Name Gottes angerufen sei, zwar nicht im Sinne der Schöpfungsordnung, sondern vielmehr der „Notverordnung“<sup>28</sup>.

Einfacher als in den beiden Denkrichtungen (der abstraktiven Erkenntnis und der phänomenologischen Richtung) wird das Scheidungsproblem nach der kantischen transzendentalen Methode oder dem Idealismus *Hegels* gelöst. Gemäß beiden ist die einzelne existente Ehe grundsätzlich von dem unterschieden, was unter dem Begriff der Ehe zu verstehen ist. Der Mensch schafft immer nur die Bedingungen für eine mögliche Existenz der Idee. In der Konzeption von *Kant* hat die sittliche Nichtbeachtung des Imperativs, sich der allgemeinen Norm anzupassen, d. h. hier die Unauflöslichkeit der Ehe zu respektieren, keinen Bezug zur Rache der Natur, zu den mißlichen Folgen, die sich daraus z. B. für die Gesellschaft ergeben könnten. In der hegelschen Ethik dagegen wird die sittenwidrige Scheidung durch die Natur selbst, welche die Sittlichkeit verkörpert, sanktioniert, wie anläßlich der Besprechung der marxistischen Einstellung zur Scheidung dargestellt worden ist.

#### *Die Unwiderruflichkeit des Eheversprechens als Grundlage sozialer Wertschöpfung*

Daß die Menschen sich der sozialen Beziehung auf allen Ebenen des Lebens nicht entziehen können, wird uns durch die fortschreitende weltumspannende Arbeitsteilung in Wirtschaft und Kultur immer eindringlicher zu Bewußtsein gebracht. Die friedliche Koexistenz von zwei weltanschaulich so verschiedenen Gesellschafts- und Staatsgebilden wie die von Ost und West ist die ausgeprägteste Formulierung dieser durch die Wirklichkeit aufgezwungenen sozialen Beziehung. In der Endphase sozialer Beziehungen gibt es kein Ultimatum, durch das dem einen der Untergang angedroht wird, ohne daß derjenige, der das Ultimatum stellt, sich selber schade. Das Crisis Management gibt hiervon bedredtes Zeugnis<sup>29</sup>. Der Absolutheitsanspruch einer Norm kommt in den Grenz-

<sup>27</sup> HANS DOMBOIS, a. a. O., S. 125 f.

<sup>28</sup> Theologische Ethik, 3. Bd., 3. Teil, Tübingen 1964, S. 706, Nr. 2559.

<sup>29</sup> JOSEPH H. KAISER, Crisis Management, in: Helmut Coing - Joseph H. Kaiser (Hrsg.), Planung V, Baden-Baden 1971, S. 347-361.

situationen fühlbar zur Auswirkung. Wir sind heute bemüht, das Feld der politischen Verständigung durch alle möglichen Mittel vorzubereiten, durch soziale Erziehung, durch wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit, nicht zuletzt auch durch den Tourismus. Aber was sind das alles für oberflächliche Unternehmungen im Vergleich zu dem, was im gesamten gesellschaftlichen, nicht nur internationalen, sondern auch innerstaatlichen Zusammenleben unabdingbar ist, nämlich sittliche Verantwortung in der Übernahme sozialer Pflichten, Verständnis und Aufgeschlossenheit für den Mitmenschen, auch in Situationen, die härteste Opfer verlangen. Diese Werte, die in jeder Generation neu erworben werden müssen, bedingen intensivste Übung in einem menschlichen Zusammensein, das jede Ausflucht mit sittlichem Imperativ versperrt. Wo anders aber werden diese rigoros sozial verbindlichen Werte besser und wirksamer geschaffen und gepflegt als in der Ehe? Für eine Gesellschaft, die ihre innere Ordnung nicht auf Zwangsmaßnahmen, sondern auf der sittlichen Verantwortung ihrer Glieder gründen will, muß daher die Erhaltung der unerschütterlichen Ehegemeinschaft ein vordringliches Anliegen sein. Wenn wir schon, um die Bedeutung der Familie für die sittliche Erziehung der Nachkommen wissend, für eine intensive Familienpolitik eintreten, dann sollten wir mindestens ebensoviel Sorge verwenden auf die Pflege ihrer Grundlage, nämlich der Ehe. Die rechtlichen Mittel sollten dabei die Kette der verschiedensten sozialpädagogischen Unternehmungen voraussetzen, auf keinen Fall ersetzen.

#### DRITTER ARTIKEL

### EHE UND POSITIVES RECHT

Die Frage nach der zivilrechtlichen Regelung der Ehe soll hier nur vom allgemeinen Gesichtspunkt der Ethik aus angegangen werden. Das rechtliche Gebiet der Ehe ist unabsehbar. Dabei geht es allerdings immer auch um den moralischen Hintergrund, auf dem die Ehe überhaupt steht, handle es sich nun um die Güterregelung, Schlichtung von Differenzen zwischen den Partnern, Scheidung usw. Doch sind dies Einzelfragen, die oft weniger mit absoluten Imperativen zusammenhängen als mit sittlichen Ermessensurteilen. Solange kein absolutes sittliches Gebot vorliegt, scheint der Jurist sich das Ermessensurteil aus der Durchschnittsmoral der Gesellschaft zu holen. Bei absoluten Forderungen wird die Sache für den Juristen schon schwieriger. Eine absolute, im Wesen begründete Forderung wird sich, wenn sie vernachlässigt worden ist, irgend-

wann in verhängnisvollen Konsequenzen auswirken. Die Diskriminierung von Teilen der Gesellschaft in einem Staat mag für den Augenblick dem Urteil der größeren oder wenigstens der dominanten Gruppe zufolge keine Übertretung eines absoluten sittlichen Gebotes sein. Da sie aber dennoch in sich dem sittlichen Gebot der rechtlichen Gleichheit widerspricht, wird der diskriminierte Teil sich irgendwann rächen. Die letzten Dinge werden dann schlimmer sein als die ersten. Dem Juristen bietet allerdings die rein ethische Analyse einer gesellschaftlichen Beziehung in einem pluralistischen Staat im allgemeinen noch kein ausreichendes Argument zur rechtlichen Formulierung sittlicher Forderungen. Naturrechtliche Überlegungen dieser Art sind für ihn rein normativ ohne entsprechende Wirkkraft in der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Er muß also den moralischen Absolutheitsanspruch irgendwie empirisch feststellen können. Welche Empirie aber soll dies sein? Das ist die umstrittene Frage.

Ein sittlicher Imperativ kann auf doppelte Weise absolut sein: dem Inhalt nach und dem Wertempfinden nach. Die sittlichen Forderungen müssen irgendwie *rational analysierbar sein*, *wenngleich sie nicht den theoretischen Aussagen gleichzustellen sind*. Die menschliche Personwürde ist doch wohl schlecht mit dem Gedanken vereinbar, man könne dem Menschen nach Belieben das Leben nehmen. Vom Inhalt her dürfte die Forderung evident sein, daß Menschenwürde und Recht auf Leben zusammengehören. Dennoch ist es möglich, daß das Wertempfinden des einen oder anderen Menschen nicht so eindeutig zu dieser Forderung steht. Die Sippenrache ist dafür ein Beispiel. Sittliche Imperative, die nur von ihrem Wertgehalt oder Inhalt her evident sind, ohne vom Wertempfinden der Gesellschaftsglieder als evident empfunden zu sein, werden in den Sozial- und Rechtswissenschaften als rein normative Forderung bezeichnet. Man schreibt ihnen im allgemeinen keinen oder höchstens einen sehr geringen Wirklichkeitswert zu. Für den Wirtschafts-, den Sozial- und den Rechtspolitiker gelten sie als *quantité négligeable*. Als absolut werden sittliche Forderungen für diese erst relevant, wenn sie auch empirisch Ausdruck finden im Wertempfinden der Gesellschaftsglieder.<sup>30</sup> Nun braucht diese Ausdrucksweise nicht notwendigerweise mit dem Wertempfinden des Durchschnittsmenschen der Gesellschaft gleichgesetzt zu werden. Sittliche Forderungen können auch absolut genannt werden, wenn sie, obgleich im Augenblick und an der Oberfläche nicht erfahrbar, latent im Bewußtsein vorhanden sind. So spricht

<sup>30</sup> Die Ansicht kann sich übrigens auf THOMAS VON AQUIN stützen. In S. Theol. I-II 94, 4 erklärt er, daß der Raub zwar ausdrücklich gegen das Naturgesetz sei, daß aber die Germanen ihn nicht als sündhaft erkannt hätten. In I-II 96, 2 sagt er dann, der Gesetzgeber müsse sich wohl oder übel an das Wertempfinden der Gesellschaftsglieder halten, er könne nur die größeren Übel, vor allem Verstöße gegen die Mitmenschen ahnden.

z. B. *Wolfram Müller-Freienfels* im Anschluß an *Fechner*<sup>31</sup> vom „kollektiven Unbewußten“, vom „Urgrund des Menschseins“, in welchem die Einehe als Grundform ehelicher Gemeinschaft enthalten sei<sup>32</sup>. Allerdings wagt *Müller-Freienfels* nicht, die Einehe unter die absoluten sittlichen Forderungen einzuordnen. Er meint vielmehr, die Einehe könne nicht mit philosophischer Strenge als absolutes Sittengesetz menschlichen Zusammenlebens gelten<sup>33</sup>. Andererseits gibt ihm der „Untergrund des Menschseins“ doch wieder zu denken. Das Recht habe die Ehe nicht wie die Soziologie und Psychologie bloß zu analysieren und zu verstehen, sondern es solle sie als normativen Begriff werten, festigen und schützen<sup>34</sup>. Diese Aufgabe erfülle es nicht, wenn es nur auf die menschliche Schwäche sehe, der Gesetzgeber dürfe nicht vollständig den Glauben an die menschliche Kraft zur Bekämpfung eigenwilliger Neigungen und Wünsche aufgeben, das Recht solle und müsse seine Anforderungen vielmehr trotz menschlicher Schwächen so hoch schrauben, wie es noch mit seinen notwendigen Zielen real vereinbar sei. Um dieser Ziele willen habe das Recht nach seinen Möglichkeiten mitzuhelfen, daß die Ehe ihren Sinn erfülle<sup>35</sup>. Der Jurist ist damit trotz allem auf die sittlich-normative Analyse verwiesen, wenn er nicht in die Soziologie oder Psychologie abfallen will. Das Normative wird aber nicht einzig durch logisch-rationale Analysen ermittelt, sondern impliziert immer zugleich einen Grundkonsensus im menschlichen Gewissen, gerade das, was *Müller-Freienfels* „kollektives Unbewußtes“ oder „Urgrund des Menschseins“ nannte. Wenn gleich das Normative vom Inhalt her bestimmt wird, so muß es doch verstanden werden als Inhalt und Objekt des Urgewissens, der Franzose würde sagen der „conscience humaine“. Von dieser Sicht her verliert es die Bewandnis von etwas rein „Normativem“. Der Jurist wird sich um die Erkenntnis des so verstandenen Normativen in der Ehe bemühen müssen. Welche positiv-rechtliche Formulierung er wählt, hängt von der Aussicht ab, inwieweit das Wertempfinden der Gesellschaft sich nach oben real orientieren läßt. *Müller-Freienfels* schätzt allerdings den Effekt bürgerlichen Rechts auf die Ehemoral sehr gering ein. Wohl nicht ohne Grund. Rechtliche Schranken nützen dort, wo man keine Polizei einsetzen kann, nur dann etwas, wenn sie mit anderen, nämlich moralpädagogischen Maßnahmen gepaart sind. Mit Hilfe solcher Mittel kann das Recht wenigstens die Verfallgeschwindigkeit abbremsen.

<sup>31</sup> Rechtsphilosophie, Soziologie und Metaphysik des Rechts, Tübingen 1956, S. 171.

<sup>32</sup> W. MÜLLER-FREIENFELS, Ehe und Recht, Tübingen 1962, S. 47.

<sup>33</sup> A. a. O., S. 47.

<sup>34</sup> A. a. O., S. 59.

<sup>35</sup> A. a. O.

Die Verfechter der Naturrechtslehre unterliegen leicht der Versuchung, die metaphysische Ordnung der Ehe durch das bürgerliche Recht sanktionieren zu lassen. Das würde bedeuten, daß die geschichtliche Entwicklung nie eingefangen werden könnte, weil das wirkliche Verhalten der Gesellschaftsglieder sich neben dem Recht in einer Grauzone ein Gewohnheitsrecht schaffen würde. Um die kurzfristige Wirksamkeit des positiven Rechts zu strecken, ist sittliche Erneuerung vonnöten, deren Initiative vorab von den religiösen Gemeinschaften erwartet wird. Der staatliche Ehegesetzgeber darf aber die Orientierung nach oben nicht verlieren, indem er sich wie in vielen anderen Bereichen dem geltenden Wertempfinden anpaßt. Zu beachten ist auf sittlichem Gebiet, daß das äußere Verhalten nicht gleichzeitig das Wertempfinden kundtut. Sittliches Abgleiten ist, wenigstens am Anfang, mit Schuldbewußtsein verbunden. Wenn dem nicht so wäre, könnte man überhaupt keinen Verbrecher bestrafen, sondern müßte jeden als Überzeugungstäter behandeln. Die intakte Ehe ist von so großer sozialer Bedeutung, daß der Gesetzgeber die Ehe nicht als reine Privatsache betrachten darf. Die Orientierung an der „Metaphysik“ der Ehe schließt nicht aus, daß der Gesetzgeber einen Kompromiß mit den geschichtlich gewordenen und rechtlich nicht mehr regulierbaren Tatsachen schließt. Dieser Kompromiß setzt aber die Orientierung am Wesen der Ehe voraus, um gewisse Grenzen des für die gesellschaftliche Entwicklung noch tragbaren Nachgebens erkennen, vor allem aber frühzeitig die metarechtlichen sozialpädagogischen Maßnahmen ins Werk setzen zu können.

Die zivilrechtliche Regelung in einem Staat, in dem nur die bürgerliche Trauung Gültigkeit hat, kann bei aller Sorge des Gesetzgebers um die Erhaltung des Ehebandes direkt nur die Grenzen setzen gegenüber einer chaotischen, nicht mehr kontrollierbaren Entwicklung des Ehelebens. Dies geschieht vor allem durch das Kontrollsystem der Ehescheidung. Welche Grenzen und welche Kontrollen dies sein sollen, ist eine Ermessensfrage, nämlich die Frage, wieweit das Recht in einer konkret gegebenen Gesellschaft noch einen sittlichen Effekt erzielt. Abgesehen von der das Eheband betreffenden Regelung hat das Recht sich natürlich auch den dem einzelnen Partner zustehenden Rechten und entsprechend den den Partner bindenden Pflichten zuzuwenden.

Nun gibt es außer der uniformen zivilrechtlichen Regelung der Ehe auch pluralistische Formen in dem Sinn, daß der Staat die verschiedenen religiösen Eherechte als für sich verbindlich erklärt. Überraschenderweise ist in fast zwei Dritteln aller Länder der Gegenwart die religiöse Eheschließung vom Staat als gültig anerkannt<sup>36</sup>. Das bürgerliche Recht macht hierbei die Genehmigung zur

<sup>36</sup> Vgl. die interessante Studie von ERWIN ELCHANAN SCHEFTELOWITZ, *Das religiöse Eherecht im Staat*, Köln 1970.

Ehescheidung vom kirchlichen Recht abhängig, gemäß dem die Ehe geschlossen wurde. Dabei kann es vorkommen, daß die eine Ehe geschieden wird, die andere jedoch nicht. Eine Rechtsungleichheit liegt hier nicht vor, da beide Ehen nach gleich freiem Willen geschlossen worden sind. Von rechtlichen Konfusionen wird man nicht sprechen dürfen, da die Rechtsverhältnisse völlig klar sind. Wohl müßte erst die Erfahrung lehren, daß keine sozial schädlichen Zustände entstehen (Überwuchern der Konkubinate), die das bürgerlich-rechtliche Kontrollsystem durcheinanderbringen. Der Fall Italien ist hierfür wohl ein manifestes Beispiel. Die Neufassung des Konkordats zwischen Kirche und Staat war ein so umständlicher Prozeß, daß es wohl klüger gewesen wäre, im Vorhinein eine Trennung von kirchlicher und bürgerlicher Eheschließung zu vereinbaren. Die staatliche Regelung der Ehescheidung ist nicht normativ im Sinn der Moral, sondern bedeutet einfach Kontrolle eines äußeren Verhaltens. Dieses hat zwar seine Norm im sittlichen Gesetz. Doch fällt es im zwischenmenschlichen Bereich unter ein, vom Staat aus gesehen, umfassenderes, nämlich die Gesamtordnung betreffendes sozialetisches Gesetz, dessen Formulierung heißt: Integration des persönlichen Handelns in eine wirksame soziale Friedensordnung.

#### VIERTER ARTIKEL

### DIE MONOGAMIE

Was bisher über die Ehe gesagt wurde, ist nur verständlich auf der Grundlage der Einehe, d. h. der Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau. Daß es tatsächlich auch ein friedvolles Gemeinschaftsleben in der Polygamie und sogar Polyandrie geben kann, ist kein Argument gegen die „Natürlichkeit“ der Einehe. Gewiß mag dieses Werturteil im Zusammenhang mit unserer heutigen westlichen Kulturauffassung stehen, einer Kultur, von der wir überzeugt sind, sie habe die Personenwürde am tiefsten erfaßt. Man wird einwenden, daß wir zu einer solchen Überzeugung nur aufgrund einer Wertoption gelangt sind, so daß wir nicht berechtigt sind, eine absolute Wertstufung vorzunehmen. In der Tat ist unleugbar, daß es zur Erkenntnis hoher Werte eine entsprechende sittlich unterbaute Kulturstufe braucht aus dem Grunde, weil alle Werterfassung kein theoretisches, sondern ein praktisches Urteil darstellt. Wenn es aber wahr ist, daß das erste praktische Prinzip (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden) ebenso evident ist wie das erste theoretische Prinzip (Kontradiktionsprinzip), und wenn feststeht, daß das erste praktische Prinzip ein ontologisches Prinzip ist, dann

muß es möglich sein, von diesem Prinzip aus durch ontologische Analyse zu einer allgemein gültigen Erkenntnis der Wertstufen zu gelangen in analoger Weise, wie es der theoretischen Vernunft möglich ist, einzelne Seinserkenntnisse durch Reduktion auf das erste theoretische Prinzip mit Evidenz zu verteidigen. Damit ist nicht gesagt, daß alle Menschen diese Reduktion vornehmen müßten, wohl aber, daß es an sich in der Anlage der praktischen Vernunft, somit im Bereich der Möglichkeit liegt, diesen Weg zu finden. Die naturrechtliche Analyse, d. h. die Untersuchung, inwieweit die Monogamie dem natürlichen Sittengesetz entspricht, bzw. von diesem gefordert ist, hat also in zwei Richtungen zu gehen: objektiv und subjektiv. Objektiv ist, wie es bis jetzt in unseren Ausführungen geschehen ist, die Natur von Mann und Frau und deren gegenseitige Beziehung zu untersuchen. Der subjektive Aspekt wird erfaßt aufgrund einer soziologischen, ethnologischen und historischen Untersuchung des Wertempfindens der Menschen.

Beide Gesichtspunkte führen zu der Unterscheidung eines primären und eines sekundären Naturrechts<sup>37</sup>. Objektiv gehört die Einehe zum primären Naturrecht, da sie aus dem Wesen der Verbindung von Mann und Frau als zwei geschlechtlich verschiedener Personen folgt. Diese Einsicht ergibt sich aber nur, wenn man die Ehe im Sinne der dargestellten Personalgemeinschaft auffaßt. Geht man dagegen wie *Thomas von Aquin* vom zweifachen Ziel der Ehe aus, kommt man zu einem anderen Ergebnis. Als erstes Ziel der Ehe hatte *Thomas von Aquin* die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft angezeigt. Von hier aus sah er keine wesentliche Behinderung des Ehezweckes: „Die Mehrzahl von Frauen behindert weder ganz noch teilweise den ersten Zweck der Ehe, da ein Mann mehrere Frauen befruchten und für die Erziehung der von ihnen geborenen Kinder sorgen kann<sup>38</sup>“. Für das zweite Eheziel, die gegenseitige Ergänzung im Gemeinschaftsleben, sah er eine teilweise Behinderung in der Polygamie: „Bezüglich des zweiten Zieles erweist sich die Mehrzahl der Frauen zwar nicht ganz, so doch in beachtlicher Weise hinderlich, denn der Friede in der Familie kann nicht gut bewahrt werden, wenn mit einem Mann mehrere Frauen verbunden sind; denn ein einziger Mann kann nicht mehreren Frauen zu deren Genugtuung innerlich zugetan sein, die Gemeinschaft mit mehreren Frauen in einer einzigen Hausgemeinschaft schafft Streit, wie die Töpfer [wir würden sagen „die Marktweiber“] so zanken sich mehrere Frauen eines Mannes untereinander“<sup>39</sup>. Für *Thomas von Aquin* war also die Einehe objektiv vom natürlichen Sittengesetz nicht gefordert. Daß sie subjektiv, d. h. im Wertempfinden

<sup>37</sup> Vgl. Bd. II, Kap. 3, Art. 3, III, 1 u. 3, S. 94.

<sup>38</sup> Sent., Lib. IV, dist. XXXIII, qu. 1, a. 1; vgl. S. Theol. Suppl. 65, 1.

<sup>39</sup> A. a. O.

der Menschen nicht universal gilt, war *Thomas* bekannt. *Thomas* vertrat sogar hinsichtlich der vom Objekt her als zweitrangig zu bezeichnenden Naturgesetze die Auffassung der vielfältigen sittlichen Möglichkeiten. Da es für ihn als ausgemacht galt, daß der Mensch immer seinem Gewissen folgen muß, und da andererseits seiner Ansicht nach bezüglich der sekundären natürlichen Sittengesetze, d. h. also bezüglich der aus dem sittlichen Urprinzip (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden) abgeleiteten Imperative keine natürliche, d. h. spontane praktische Erkenntnis aufweisbar ist, bleibt nichts anderes übrig, als diesem, wenn auch der objektiven Naturordnung nicht konformen Urteil zu folgen<sup>40</sup>. Man könnte darum, so erklärte er, in gerechtfertigter Weise die sekundären natürlichen Sittengesetze außerachtlassen. Entsprechend könne auch der Gesetzgeber davon absehen solche Sittengesetze, die nicht ins Bewußtsein der Gesellschaftsglieder eingedrungen sind, rechtlich zu urgieren. Mit anderen Worten, er könne davon „dispensieren“. Es ist nur eigenartig, daß *Thomas* für die Dispens von der Monogamie eine göttliche Verfügung verlangt, weil, wie er sagt, die Monogamie göttlicher Einsetzung sei. Man würde doch annehmen, daß ein so und so geformtes Gewissen ausreicht, um die Entscheidung zu fällen. Dieser Gedanke läge ganz im Sinne des Zusammenhanges. Es erscheint befremdend, wenn *Thomas* erklärt, daß die göttliche Institution der Ehe sich daran erkennen lasse, daß das von Gott geschaffene Gewissen die Ehe verlange. De facto ist aber dieses Verlangen gerade nicht natürlich, wie die Erfahrung beweist und wie auch *Thomas* selbst betont. Im Falle, daß eine ganze Gesellschaft die Polygamie für eine natürliche Eheform hält, ist nach *Thomas* keine Dispens notwendig, weil das so gebildete Gewissen nicht anders als verpflichtend oder legitimierend sein kann. *Thomas* hat hier aber offenbar die Geschichte des israelitischen Volkes im Auge, dessen Gesetzgeber Gott war. *Nachor* nahm trotz des Kinderreichtums seiner ersten Frau *Melcha* noch eine Nebenfrau<sup>41</sup>. Die Ehen *Esaus*<sup>42</sup> und *Jakobs*<sup>43</sup> waren ausgesprochen polygamisch. Die Polygamie wurde damals schon als erlaubt betrachtet. Das mosaische Gesetz setzt die Vielehe stillschweigend als erlaubt voraus<sup>44</sup>, ebenso die Propheten<sup>45</sup>. Die göttliche Dispens, die *Thomas* für die Polygamie verlangt, kommt eigenartigerweise nicht aus göttlicher Offenbarung, sondern ganz einfach aus „innerer Inspiration“. Damit läuft der Gedankengang schließlich auf das hinaus, was man Gewissen nennt. Wäre die Geschichte des Alten Testaments nicht, dann hätte *Thomas* den terminolo-

<sup>40</sup> Sent., Lib. IV, dist. XXXIII, qu. 1, a. 2; S. Theol. Suppl 65,2.

<sup>41</sup> Gn 22, 20.24.

<sup>42</sup> Gn 26,34.

<sup>43</sup> Gn 29, 23ff.

<sup>44</sup> Vgl. Dt. 21, 15.

<sup>45</sup> Jer 29,6.

gischen Umweg über die göttliche Dispens nicht gesucht, um zur gesetzlich erlaubten Polygamie zu gelangen<sup>46</sup>.

Die Beweisführung, mit der das Mittelalter die Polygamie als mögliche Eheform darstellte, zeigt erneut, wie gering die persönliche Note der ehelichen Gemeinschaft eingeschätzt wurde. Die kosmische Naturvorstellung hat die Ethik bestimmt. Der einzelne ist ein Glied im Kosmos, hat darum die im Kosmos liegenden Gesetze zu erfüllen, gewissermaßen persönlich zu resignieren. Die Ehe ist primär Zeugungsgemeinschaft. *Thomas* weiß zwar sehr gut, daß die gegenseitige Ergänzung auch Ehepflicht ist, aber eben nur im Sinne eines zweitrangigen Gesetzes. Wo Bevölkerungszuwachs notwendig ist, so sagt *Thomas* ausdrücklich<sup>47</sup>, muß das zweitrangige Gesetz zeitweise zurücktreten.

Die Ehe als Personalgemeinschaft von Mann und Frau führt logisch zur Einehe. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese die einzige sittlich vertretbare Eheform sei. Den Gedanken von *Thomas von Aquin* aufnehmend, daß das sittliche Urteil in allen nicht evidenten Moralforderungen sich entsprechend der Kulturstufe der Gesellschaft bildet und nur in dieser Weise verpflichtend sein kann, ist die positiv-rechtliche Institutionalisierung der polygamen Ehe sittlich durchaus vertretbar, wenngleich man andererseits erkennen sollte, daß die Natur der Ehe nach jener Kulturstufe verlangt, auf der sie als Einehe erkannt wird. Eine Gesellschaft, die die gleiche Menschenwürde von Mann und Frau in ihr Grundgesetz schreibt, dürfte im Bereich der Ehe diesen Wertstandpunkt nicht verlieren.

Das gegen die Polygamie angeführte Argument, die Kindererziehung sei in der Monogamie besser gewährleistet als in der Polygamie<sup>48</sup>, ist wohl nicht ganz unberechtigt, es gehört aber in den Bereich der Erfahrung, kann also nicht im absoluten Sinne gelten wie der Beweis aus der Personenwürde. Gegenüber der Polyandrie hat der Hinweis auf die mangelhafte Kindererziehung, wenngleich ebenfalls empirischer Natur, stärkeres Gewicht, weil vielfältig verifizierbar.

<sup>46</sup> Im übrigen ist zu beachten, daß der Sentenzenkommentar, aus dem das Supplement der *Summa theologiae* später zusammengesetzt worden ist, der ersten schriftstellerischen Zeit des THOMAS VON AQUIN angehört (1253/55), während die unvollständig gebliebene *Summa theologiae* in die Zeit von 1266–1273 fällt (Tod 7. 3. 1274).

<sup>47</sup> Sent., dist. XXXIII, qu. 1, a. 2; S. Theol. Suppl. 65, 2.

<sup>48</sup> V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, Bd. II, 6. Aufl. Leipzig 1924, S. 416.

## FÜNFTER ARTIKEL

## DIE AUTORITÄT IN DER EHE

Da die Ehe eine echte Gesellschaft im sozialetischen Sinne darstellt – verstanden als Gemeinschaft mehrerer Personen aufgrund einer die Glieder zu gemeinsamem Handeln verbindenden Norm<sup>49</sup> –, und da jede Gesellschaft als Konstituante des konkreten Gemeinwohls einer Autorität bedarf<sup>50</sup>, steht zur Frage, ob diese „allgemeingültige“ Feststellung auch für die Ehe gelte, und wenn ja, wer dann der Träger der Autorität sei. Sollte sich ein „naturgemäßer“ Autoritätsträger aufweisen lassen, dann ergäbe sich zusätzlich die Frage, ob dieser notwendigerweise auch im bürgerlichen Recht seine Bestätigung finden müsse.

Diese Aufzählung von Problemen ist nicht aus der Luft gegriffen. In den Jahren 1957/1958 wurde im deutschen Parlament heftig diskutiert, ob die damals im Eherecht noch anerkannte Autorität des Mannes in der Ehe weiterhin aufrecht erhalten bleiben könne, nachdem im Grundgesetz die Gleichheit von Mann und Frau statuiert worden war. Dem Grundgesetz entsprechend sollte die gesamte Gesetzesordnung umnormiert werden. Im Bürgerlichen Gesetzbuch (alte Fassung) war in § 1357 die Schlüsselgewalt des Mannes folgendermaßen formuliert: „Die Frau ist berechtigt, innerhalb ihres häuslichen Wirkungskreises die Geschäfte des Mannes für ihn zu besorgen und ihn zu vertreten. Rechtsgeschäfte, die sie innerhalb dieses Wirkungskreises vornimmt, gelten als im Namen des Mannes vorgenommen, wenn nicht aus den Umständen sich ein anderes ergibt. – Der Mann kann das Recht der Frau beschränken oder ausschließen. Stellt sich die Beschränkung oder die Ausschließung als ein Mißbrauch des Rechtes des Mannes dar, so kann sie auf Antrag der Frau durch das Vormundschaftsgericht aufgehoben werden. Dritten gegenüber ist die Beschränkung oder die Ausschließung nur nach Maßgabe des § 1435 (Güterrechtlicher Ehevertrag) wirksam.“ In strittigen Kompetenzfragen ging es also um die Bestimmung und Feststellung des Mißbrauchs der durch den Ehemann ausgeübten Autorität, wie aus § 1354 deutlich hervorgeht: „Dem Manne steht die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu; er bestimmt insbesondere Wohnort und Wohnung. – Die Frau ist nicht verpflichtet, der Entscheidung des Mannes Folge zu leisten, wenn sich die Entscheidung als Mißbrauch seines Rechtes darstellt.“ Mit dem neuen Gesetz wurden beide Ehepartner gleichgestellt, so daß der Richter die sachliche Seite der

<sup>49</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 2, II, S. 44.

<sup>50</sup> Vgl. a. a. O.

Diskussion zu entscheiden hat, wie es sonst zwischen zwei gleichen Parteien üblich ist. Der Richter wird irgendwie sachliche Gründe suchen müssen, um Streitigkeiten zu schlichten. Wo solche nicht auffindbar sind, wird er nach einer salomonischen Lösung suchen müssen. Wenn z. B. der Vater als Rufnamen des neugeborenen Kindes „Maria“ wählt, die Frau dagegen „Erika“, kann er sich aus dem Dilemma retten, indem er dem Kind den Namen „Maria-Erika“ zuspricht. Allerdings könnte immer noch die Frage offenbleiben, welcher von beiden Namen an erster Stelle zu stehen habe.

Wo immer zwei Menschen in dauernder Gemeinschaft leben wollen, d. h. wo immer zwei sich ein allgemeines, fernes Ziel gemeinsamen Handelns gesetzt haben, braucht es im Alltag die stets neu zu findende Anwendung der finalen Norm auf ein konkretes Gut. Diese Konkretisierung kann an sich in gegenseitigem Einverständnis gefunden werden, wenigstens sollte dies zwischen nur zwei Partnern nicht ausgeschlossen sein. Eine solche Vereinbarung vollzieht sich aber nicht aufgrund theoretischer, rein sachbezogener Diskussion, denn die letzten praktischen Entscheidungen sind wesensgemäß vom Wertempfinden abhängig<sup>51</sup>. Auf die Ehe übertragen besagt dies, daß nur das von liebender Toleranz getragene Mitfühlen des einen mit dem anderen die gemeinsam gültige konkrete Handlungsnorm zu finden vermag. Eine der Personalgemeinschaft entsprechende Lösung strittiger Fragen ist nur auf dem Wege über den Kompromiß möglich in der Weise, daß keinem der beiden Partner ein unzumutbares Opfer auferlegt wird. Ein „sachgerechtes“ Urteil, das möglichst „objektiv“ sein will, kommt an den psychisch-moralischen Untergrund nicht heran. Eine der Personalgemeinschaft entsprechende „sachgerechte“ Lösung ist darum nur von innen, d. h. von der willentlichen Verfassung beider Partner her möglich. Wie aber soll sie zustande kommen, wenn sich die zwei Willensentscheidungen als „gleichberechtigt“ begegnen?

Die ideale Lösung wäre, wenn einer der beiden Partner das Entscheidungsrecht hätte, wobei er mit größter Geduld und äußerstem Verständnis für das, was zumutbar und was unzumutbar für den anderen Partner, vor allem, was die Personalgemeinschaft stützend und fördernd ist, vorgehen würde. Das Verhältnis der Über- und Unterordnung würde demnach nur in äußersten, ohne Entscheidungsgewalt unlösbaren Fällen in Erscheinung treten. Die verschiedene psychische Veranlagung der Ehegatten bereitet natürlicherweise eine bestimmte Entscheidung vor, sei es, daß der Mann verständnisvoll auf den Willen der Frau eingeht, sei es, daß diese in zartem Einfühlungsvermögen dem Mann nachgibt. *Albert Ziegler* sieht in dem Verhalten der Frau eine latente Disposition zur

<sup>51</sup> Vgl. A. F. UTZ, Ethik, 4. Kap., besonders S. 140, 141 f.

Anerkennung der männlichen Autorität. Man könnte allerdings einwenden, daß diese Disposition doch nicht natürlich, sondern vielmehr kulturbedingt sei. Da es genügend Fälle gibt, in denen die beiden Partner nicht einig werden, ist ein Stichterscheid notwendig. Diesen kann nur ein Autoritätsträger fällen. Es fragt sich daher, ob es einen natürlichen Träger dieser Autorität gibt. Diesen zu finden, müßte man die Natur des Mannes und die Natur der Frau nach allen Seiten hin kennen, sowohl der intellektuellen, der psychischen wie auch körperlichen. Man müßte also ein Bild des Mannes „als solchen“ und der Frau „als solcher“ haben. Daran ließe sich unter Umständen ermitteln, daß der eine Teil von Natur eher geneigt sei, sich einer von ihm nicht getroffenen Entscheidung unterzuordnen, während der andere Teil von Natur aus alle nötigen Voraussetzungen zum ordnungsgerechten Befehlen mitbrächte. Die phänomenologisch-psychologische Interpretation sieht die Eigenschaft willentlicher Unterordnung in der Frau verwirklicht, während sie im Manne die seelische Struktur eines mehr zur Führung berufenen Wesens entdeckt<sup>52</sup>.

Die katholische Theologie hat von jeher diese Wesensanalyse gekannt. Gegen die Behauptung, sie sei einzig von jener Bewertung der Frau abhängig, die Paulus<sup>53</sup> und im gleichen Sinne auch Petrus<sup>54</sup> vertreten haben, von der selbst auch die katholischen Exegeten der Überzeugung sind, daß sie auf dem kulturellen Grund des Alten Testaments und der Antike gewachsen sei, erklärt sie, daß die Unterordnung der Frau unter den Mann zum steten Traditionsgut der Kirche gehöre, das nicht einer geschichtlichen Bedingtheit, sondern der Wesensanalyse des Verhältnisses von Ehemann und Ehefrau entspreche.

Vom philosophischen Standpunkt aus läßt sich hier wohl nie etwas Definitives ausmachen, weil die Erkenntnis des Mannes als solchen und der Frau als solcher eine Abstraktion voraussetzt, die weit über die uns mögliche Erfahrung hinausreichen müßte. Gerade auf diesem Gebiet hängt unsere rationale Erkenntnis zu eng mit dem gefühlsmäßigen Empfinden zusammen. Der Gedanke von der natürlichen Autorität des Mannes bleibt daher immer eine Mutmaßung, höchstens eine ideale Typisierung von etwas, was wohl nie oder nur in seltenen Fällen wirklich ist. De facto besitzt die Autorität in der Ehe meistens derjenige, der das Geld für den Unterhalt beschafft. In den matriarchalischen Kulturen bringt die Frau durch ihre Feldarbeit das ein, was die Familie zum Leben braucht, während sich der Mann auf der Jagd vergnügt und ab und

<sup>52</sup> Vgl. ALBERT ZIEGLER, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie, Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Sammlung Politeia XI. Heidelberg - Löwen 1958.

<sup>53</sup> Eph. 5, 21-33; Kol. 3, 18; 1 Kor 11, 2ff. 14, 34-36, vgl. 11, 5; Tit. 2, 3; 1 Tim. 2, 9-15.

<sup>54</sup> 1 Petr. 3, 1-6.

zu das Fleisch für den Braten besorgt. Die Vorstellung, daß der Ehemann die Autorität innehaben soll, verbindet sich mit der Forderung, er habe die materielle Grundlage der Familie zu sichern. Gewiß könnte man anführen, es gäbe viele Ehen, in denen die Autorität des Mannes zum Segen der Ehegemeinschaft verwirklicht sei. Dieser Hinweis genügt aber nicht zu einem Urteil „per se“. Außerdem bietet sich in solchen Ehen oft nicht die Gelegenheit zu Auseinandersetzungen akuter Art, weil beide Partner von vornherein gleiche Lebensanschauungen bis ins einzelne in die Ehe mitbringen. Es herrscht also grundsätzlich Meinungsleichheit, die keinen Stichtscheid erforderlich macht. Sehr oft sind es die verschiedenen bei der Kindererziehung virulent werdenden religiösen Bekenntnisse, die jede Kompromißlösung ausschließen und so innerhalb der Ehe keine Lösung finden, erst recht dann nicht, wenn einer der Partner auf seinem Recht auf Stichtscheid beharrt. Doch sind auch in anderen Entscheidungsphasen analoge Fälle zahllos, wie die Ehrechtspraxis beweist.

Wenn die Ehegemeinschaft gerettet werden soll, bleibt darum nichts anderes übrig, als einen außerehelichen Schiedsrichter anzurufen, es sei denn, die beiden Ehepartner hätten vor der Trauung eine vertragliche Vereinbarung darüber getroffen, welcher Teil in einzelnen Fragen zu entscheiden haben werde.

Der Ruf nach einem außerehelichen Schiedsrichter ist selbstverständlich nur ein Ausweg aus einer verfahrenen Situation. Es wäre idealer, wenn strittige Fälle durch eine der Intimgemeinschaft entsprechende innere Kompetenz entschieden werden könnten. Aber diese Idealautorität setzt zugleich eine Idealgemeinschaft voraus, d. h. zwar nicht eine Gemeinschaft, in der es keine strittigen Fragen gibt, jedoch eine Gemeinschaft, in der die beiden Partner es auf keinen Fall zu Animositäten kommen lassen. Doch läßt sich nach idealen Fällen keine Norm aufstellen. Daß es diese Idealehe in der Regel nicht gibt, davon zeugt die Häufigkeit von rechtlichen Vereinbarungen der Ehegatten wie z. B. die der Gütertrennung, abgesehen natürlich von jenen Verträgen, die aus rein wirtschaftlichen oder fiskalen Gründen gemacht werden. Es dürfte nichts Befremdendes an sich haben, wenn für ausweglose Unstimmigkeiten in Entscheidungsfragen ein heteronomer Faktor eingeschaltet wird. Allerdings stand dieser im deutschen Recht auch früher zur Verfügung, als das Entscheidungsrecht des Mannes noch galt. Der Richter hatte dann die mühsame, mehr einem Moralisten und Psychologen anstehende Aufgabe, den Mißbrauch der Autorität festzustellen. Da aber die Entscheidungsgewalt des Mannes ohnehin eine reichlich abstrakte, jedenfalls in der lebendigen Wirklichkeit nicht nachzuweisende Vorstellung bezüglich des Verhältnisses der beiden Ehegatten darstellt, muß man besorgt sein, daß bürgerlich-rechtlich keiner der beiden Ehegatten, was die Entscheidungsgewalt angeht, dem anderen unterstellt sei. Dies zumal noch

aus dem Grunde, weil der zur Unterordnung gehaltene Teil allzuleicht benachteiligt werden könnte. Der Richter kann nie die vielen seelischen Regungen und Motive der beiden Ehegatten, besonders des Autoritätsträgers durchschauen, um sicher erklären zu können, es habe z. B. kein Mißbrauch der Autorität vorgelegen, während es dem Autoritätsträger mit den raffiniertesten Methoden des seelischen Druckes gelingen kann, seine Partnerin in die Schuld hineinzutreiben. Das bürgerliche Recht zwingt übrigens die Eheleute nicht, sich innerhalb der Ehe gegenseitig als gleichberechtigt zu betrachten, wie ebenso wenig die Möglichkeit der zivilrechtlichen Scheidung eine Aufmunterung zur Scheidung sein sollte. Unbeschadet des positiven Rechts kann sich die inner-eheliche Autorität entwickeln, wie sie den beiden Partnern am dienlichsten ist. In der Tat wird immer der Stärkere, sei es unter materiellem, intellektuellem oder allgemein charakterlichem Gesichtspunkt, die Autorität ausüben.

#### SECHSTER ARTIKEL

### DIE EHEÄHNLICHE GEMEINSCHAFT

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, ist die Ehe eine einmalig für die Lebenszeit der beiden Partner vollzogene Schenkung, die unwiderruflich ist. Die Ehe ist demnach eine aufgrund eines auf Lebenszeit geschlossenen Vertrages zustandgekommene Gemeinschaft von Mann und Frau. Vom Wesen der Ehe aus betrachtet, braucht es zum Ehevertrag keinen Zeugen, keinen Vertreter des Staates oder der Kirche. Von dieser Wesenssicht aus ist es aber praktisch nicht möglich, das Zusammenleben eines Paares als nicht-ehelich zu erkennen. Die Definition der eheähnlichen Gemeinschaft wird darum durchweg auf dem Boden staatlicher oder kirchlicher Ehegesetze vorgenommen, wonach eine Ehe nur als solche gilt, wenn sie vor der staatlichen Behörde oder vor einem Vertreter der Kirchen geschlossen worden ist. Eine Gemeinschaft von Mann und Frau, die der Immatrikulierung in das Eheregister entbehrt, wird als Konkubinat, als nichteheliche oder eheähnliche Gemeinschaft bezeichnet.

Im frühen Mittelalter wurde der Ehevertrag zwischen dem Bräutigam und dem Vater oder Vormund der Braut getätigt. Nur langsam drang die theologische Auffassung durch, daß die Ehe eigentlich nur durch freien Entschluß der beiden Partner geschlossen werden kann. Gemäß der Theologie vom Sakrament der Ehe spenden die beiden Partner sich selbst das Sakrament. Dadurch wurde die Stellung der Frau in der Gesellschaft kräftig aufgewertet. Wenn die Kirche<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Entscheidend durch das vom Trienter Konzil beschlossene Dekret „Tametsi“ vom 11. 11. 1563.

für die Gültigkeit einer Eheschließung einen Amtsträger und Zeugen verlangte, dann sollte dies nicht heißen, die Segnung des Priesters sei für das Eheband konstitutiv. Als Verwalterin der Sakramente betrachtete sich die Kirche für befugt, rechtliche Bedingungen für den Ehevertrag zu bestimmen. Im übrigen bestand immer noch die Möglichkeit der sogenannten heimlichen Eheschließung (*matrimonium clandestinum*).

Da die Ehe eine grundlegende Bedeutung für die Gesellschaft hat, ist es normal, daß sie öffentlich kenntlich gemacht wird. Auch der Staat muß ein Interesse an der Öffentlichkeit der Eheschließung haben. Die Möglichkeit heimlicher Eheschließungen birgt zuviel Risiko von Mißständen in sich.

Natürlich war mit der Verrechtlichung der Ehe deren Innenseite, d. h. das Eheleben nicht verbessert. Diese zu pflegen ist immer Aufgabe der beiden Partner, ob nun ihr gemeinsamer Vertrag vor einem Behördenvertreter, sei er kirchlicher oder staatlicher Herkunft, geschlossen worden ist oder nicht. Die beiden Partner müssen sich immer darüber Rechenschaft geben, daß ein Versprechen leichter gemacht ist als gehalten wird. Diese Tatsache kann sie moralisch nicht entlasten zugunsten der Nichteinhaltung des Vertrages. Für die Kirche konnte und kann darum nur eine Nichtigkeitserklärung des Konsenses in Frage kommen, nicht aber eine Auflösung eines unwiderruflichen Vertrages.

Im zivilen Bereich bahnte sich, vor allem unter dem Einfluß der Romantik, eine lockerere Behandlung des Ehevertrages an. Der Ehevertrag trat zurück zugunsten der gegenseitigen Zuneigung und der Verwirklichung der Gemeinsamkeit. Wo diese seelische Harmonie nicht mehr vorhanden war, sollte man von einer Ehe auch nicht mehr sprechen. Damit war der Weg zur Ehescheidung frei. Das zivile Recht mußte sich diesem neuen Wertempfinden beugen.

Nun nützt auch die zahlreich und verhältnismäßig leicht zu erreichende Ehescheidung nicht mehr viel, um das Verständnis für den Ehevertrag zu festigen. In der eheähnlichen Gemeinschaft handelt es sich nicht um eine „heimliche Ehe“, die abseits vom positiven Ehe recht durchaus möglich wäre, wenn die beiden sich versprechen würden, eine Gemeinschaft auf Lebenszeit zu führen. Aber gerade das ist nicht gewollt. Man lebt zusammen und ist in gewissen Fällen momentan auch gewillt, die Gemeinschaft als dauerhaft anzuerkennen. Der Ausschluß des Kindes ist dabei nicht einmal die Erstintention. Er ist vielmehr motiviert durch die Furcht vor den zivilrechtlichen Folgen.

Die Motive eheähnlichen Zusammenlebens sind sehr vielfältig. Dort, wo gemäß dem Steuerrecht zwei beruflich tätige Ehepartner höher belastet werden als die Partner eines Konkubinales, schiebt man die Eheschließung soweit wie möglich hinaus. Studenten und Studentinnen, die sich an das eheähnliche Zusammenleben gewöhnt haben, finden keinen Grund zur registrierten Ehe,

zumal dann, wenn sie von vornherein auf das Kind verzichten. Im allgemeinen ist der Sinn für die Ehe „mit Trauschein“ weithin geschwunden. Eine im Jahr 1978 veranstaltete Umfrage in der Bundesrepublik Deutschland hat ergeben, daß nur noch circa 40% der Bürger (gegenüber 90% in den Jahren 1949 und 1963) die Ehe als Institution grundsätzlich für notwendig halten und daß mehr als ein Viertel (gegenüber früher nur 3%) sie als überlebt erklärt<sup>56</sup>. Im Hinblick auf diesen Wandel im Wertempfinden verschwindet in der Literatur der Ausdruck „Konkubinat“ und macht dem der „eheähnlichen Gemeinschaft“ Platz.

Dieser Trend weg von der Institution der Ehe führt notwendigerweise in eine neue Institution, die von den Konkubinatspartnern eigentlich nicht gewollt ist, nämlich zur Institutionalisierung der eheähnlichen Gemeinschaft. Und hierbei kann man nur in Analogie zur Ehe verfahren, ein Beweis, wie tief die echte Ehe in der Natur des Menschen verankert ist. Der Staat hat sich für das Wohl der Kinder einzusetzen. Dies gilt in gleicher Weise für die eheähnliche wie für die eheliche Gemeinschaft. Trennen sich die Partner nach längerer Zeit, dann entstehen Unterhaltsansprüche wie ähnlich bei der Ehescheidung. Außerdem hat der Steuerstaat ein eigenes Interesse, zu wissen, welche finanziellen Vorteile die Partner einer eheähnlichen Gemeinschaft gegenüber Ehepartnern erzielen. Zudem verlangt die gesellschaftliche Ordnung, daß in gleicher Weise wie die Doppelehe mit ihren üblen Folgen auch die doppelte eheähnliche Gemeinschaft verhindert wird. Mit der rechtlichen Normierung der eheähnlichen Gemeinschaft, die man bisher „Konkubinat“ genannt hat, entsteht nun eine neue Anwendung des Begriffes Konkubinat, nämlich im Sinn des Doppelkonkubinats, dem man im weiteren Verfall der Moral wiederum nachgehen muß, und zwar ebenfalls in Anlehnung an den „idealistisch“ gewordenen Begriff der naturrechtlichen Ehe. Diese kaum überschaubare Entwicklung zeigt deutlich, wohin eine Gesellschaft steuert, welche die Ehe als Gemeinschaft auf Lebenszeit verloren hat.

Jede Kodifikation der Rechtsfragen einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft muß sorgfältig überlegt werden. Hat man einen ersten Schritt getan, so entstehen neue Abgrenzungsprobleme. Aufschlußreich ist das serbische Familiengesetz vom Juni 1980, das am 1.1.1981 in Kraft getreten ist. „Es regelt die nichteheliche Lebensgemeinschaft mit bisher kaum gekannter Gründlichkeit. Es wird grundsätzlich die Gleichstellung mit der Ehe in unterhaltsrechtlicher und vermögensrechtlicher Hinsicht angeordnet. Auf der anderen Seite werden Eingehungsvoraussetzungen aufgestellt, wobei auf einen Teil der Ehehinder-

<sup>56</sup> Vgl. HANS-WOLFGANG STRÄTZ, Rechtsfragen des Konkubinats im Überblick, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 27 (1980) 302.

nisse verwiesen ist. Ein Verheirateter kann keine nichteheliche Lebensgemeinschaft eingehen. So erscheint die Zeit nicht mehr fern, in der vielleicht auch – wie die Doppelehe – das Doppelkonkubinat den Eintritt gewisser Rechtsfolgen hindert oder Sonderregeln heraufbeschwört. Wird die nichteheliche Lebensgemeinschaft aufgelöst, so entstehen im serbischen Recht bei kinderlosen Gemeinschaften Unterhaltsansprüche nur, wenn die Gemeinschaft längere Zeit angedauert hat. Hier wirft das Ehescheidungsrecht seine Schatten. Eine Unterhaltsklage kann vom Gericht verworfen werden, wenn sie von einem unverheirateten Partner erhoben wurde, der sich in der nichtehelichen Lebensgemeinschaft grob oder ungehörig verhalten hat, wenn er seinen Partner böswillig oder ohne Rechtfertigung verlassen hat, oder wenn seine Ansprüche seinem außer-ehelichen Partner gegenüber ungerecht wären. Es fragt sich natürlich sofort, wie solche Standards auszufüllen sind. Insgesamt ist also jede Kodifikation der nichtehelichen Lebensgemeinschaft heikel<sup>57</sup>.“ Wäre es angesichts dieses Wustes von Rechtsproblemen nicht besser, grundsätzlich bei der Natur der Ehe zu bleiben?

---

<sup>57</sup> ERIK JAYME, Die Entwicklung des europäischen Familienrechts, Eine rechtsvergleichende Betrachtung, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 28 (1981) 222.

## VIERTES KAPITEL

# DIE FAMILIE

### *1. Sozialethische und soziologische Probleme bei der Suche nach der Definition der Familie*

Nach allgemeiner Auffassung besteht eine Familie dort, wo ein Elternpaar mit seiner Nachkommenschaft ein gemeinschaftliches Leben führt. Das ist die allgemeinste semantische Definition, aristotelisch ausgedrückt: die allgemeinste Formulierung der Nominaldefinition.

In der Definition ist nicht näher bestimmt, in welcher Beziehungseinheit Vater und Mutter stehen. Es ist gemäß dieser Definition denkbar, daß die Familie nur so lange besteht, als die Kinder in Gemeinschaft mit den Eltern leben, oder gar als die Kinder von den Eltern ernährt und behütet werden müssen. Daß zur Familie die eheliche Gemeinschaft der Eltern gehört, ist aus der semantischen Analyse (Nominaldefinition) nicht ersichtlich. Daß die eheliche Gemeinschaft der Eltern zur Familie gehört, kann sich nur aus der sozialethischen Realdefinition ergeben. Wenn die Ethnologen die Ehe erst in der Familie entdecken, dann ist dies naturgemäß nicht der Begriff der Ehe, wie er im vorherigen Kapitel als einzig real gültig nachgewiesen worden ist. Ehe bezeichnet in diesem Fall lediglich die länger andauernde Lebensgemeinschaft der Eltern im Hinblick auf die Aufzucht der Nachkommenschaft. Auf empirischem Weg ist es höchstens in einer säkularen Betrachtung möglich, das zum Realverständnis der Familie wesentliche Element der Ehe als totaler Lebensgemeinschaft von zwei geschlechtlich verschiedenen Personen zu erkennen. Auf dieser Ebene wird dann die Familie als Lebensgemeinschaft von Eltern und Kindern aufgrund eines für Lebensdauer geschlossenen Ehevertrages der Eltern erkannt. Diese Definition, so empirisch sie abgestützt sein mag, impliziert trotz allem bei näherem Zusehen eine geheime Wertentscheidung.

Wenn die Familie nicht nur ein soziologisch beschreibbarer Prozeß, sondern im Sinn einer naturhaften Institution eine Gemeinschaft mit einem bestimmten Zweck sein soll, dann muß man das der Familie von Natur vorgegebene Gemeinwohl definieren. Damit aber befinden wir uns bereits auf sozial-ethischem Boden.

Wie die Familie nur auf der Basis der Ehe als unauflöslicher Lebensgemeinschaft von Mann und Frau sozialetisch erklärt werden kann, so ist auch das Gemeinwohl der Familie von der Ehe aus zu definieren.

In gewissem Maße befinden wir uns hier auf sozialetischem Neuland. In der sozialetisch orientierten Literatur über die Familie wird durchwegs mit der soziologisch nachweisbaren Bedeutung der Familie für die Sozialisation des Kindes operiert. Damit ist im Grunde nur die unilaterale Beziehung der Eltern zum Kinde oder der Kinder zu den Eltern angesprochen, nicht aber die für die sozialetische Betrachtung entscheidende Frage des Gemeinwohls aller. Diese Schauweise charakterisiert die gesamte Geschichte der Ethik der Familie.

Die mittelalterlichen Theologen kannten keinen typisch sozialetischen Traktat der Familie. Einerseits kannte man noch keine Krise der Familie. Andererseits hat der besonders geartete naturrechtliche Traktat der Ehe einen eigenen Traktat über die Familie als spezifisch eigener Gemeinschaft überflüssig gemacht.

Die aristotelisch-thomistische Definition des Gemeinwohls der Ehe, gemäß welcher zwei auf verschiedenen Abstraktionsgraden liegende Zwecke der Ehe unterschieden wurden, ein primärer, nämlich die Zeugung von Nachkommenchaft, und ein sekundärer, akzidenteller, nämlich die gegenseitige Liebe und Hilfeleistung, kommt nicht weiter in der Suche nach der Definition der Familie als zur Bestimmung der Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern und der Kinder gegenüber den Eltern. Man interessierte sich offenbar mehr für die hierarchische Struktur der Familie als für die Gemeinschaft in der Familie.

Eine Parallele zu dieser Sicht bietet die aristotelische Definition der staatlichen Gemeinschaft. Das staatliche Gemeinwohl wird konzipiert und konstituiert durch die Regierenden, die „wissen“, was der Gesamtheit zum Besten gereicht, es wird realisiert durch die Regierten, die zu ihrem Wohl den Regierenden gehorchen. Obwohl für die Regierung das Gemeinwohl ein Soll, eine Aufgabe bedeutet, es also als ein der Regierung vorgelagerter Wert konzipiert werden muß, so ist dieser Wert in der aristotelischen Sicht im Grunde doch nur der von der Regierung erstellte Wert, d. h. er ist kein Wert der Kooperation von Regierenden und Regierten, der Letzteren höchstens durch Teilhabe (*participative*). Der Thomismus hat zwar diese Art und Weise der Bestimmung des Staatswohls überwunden, indem er eindeutig das allen vorgeordnete Gemeinwohl herzustellen<sup>1</sup>. Doch hat er keine eigentlich politische Wertordnung erstellt, aus der sich eine echte Kooperation aller Staatsglieder, ob Regierende oder Regierte, ergeben konnte. Man verblieb in der allgemeinen Staatsphilosophie, von der aus man die

<sup>1</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 7, IV, 2, S. 200 ff.

Regierenden an ihre Pflichten erinnerte. Eindrucksvolle Zeugnisse hiervon findet man in den beiden Schriften des *Thomas von Aquin* „Über die Herrschaft der Fürsten, an den König von Zypern“ und „Über die Herrschaft der Juden, an die Herzogin von Brabant“. Gleich strukturiert, allerdings auf dem Grund einer ganz anderen Ethik, ist „Der Fürst“ von *Machiavelli*. Hier wird das vorstaatliche Gemeinwohl mit der eigenwilligen Absicht des Fürsten vertauscht. Eine eigentliche politische Ethik konnte erst entstehen auf dem Boden der im Sinn der Aufklärung individualistisch verstandenen Grundrechte aller. Das Mittelalter kannte auch noch nicht den Aufbau der Sozialethik gemäß den verschiedenen Gemeinwohlarten.

Bei der noch sehr undifferenzierten Entwicklung des Gemeinwohlbegriffes konnte man hinsichtlich der sozialethischen Darstellung der Familie nichts anderes erwarten als einen Pflichtenkatalog für Eltern und Kinder. Was zur Sozialethik der Familie gehört, steht bei *Thomas von Aquin* im Traktat über die gegenseitigen Gerechtigkeitspflichten der Eltern und Kinder<sup>2</sup>. Gewiß hat bereits *Aristoteles* die Familie, die Hausgemeinschaft, das Dorf und die Stadt als Elemente staatlicher Gemeinschaft geschildert, aber doch nur unter dem soziologisch-historischen Betracht der Entstehung und Entwicklung des Staates, nicht vom für die sozialethische Betrachtung wesentlichen Gesichtspunkt aus, wonach die staatliche Gemeinschaft innerlich strukturiert wird entsprechend den verschiedenen Gemeinwohlarten, welche die Eigenberechtigung bestimmter sozialer Gebilde begründen.

Die Verwicklung soziologischer und ethischer Betrachtungsweise hat die katholische Moraltheologen der modernen Zeit bei der Definition der Familie beeinflusst. Die Familie wurde, wie es die aristotelische Soziologie nahelegt, als zeitlich erste Gemeinschaft gesehen, die die lebenswichtigen Gebrauchsgüter für ihre Glieder zu besorgen hat. *Aristoteles* hatte die Familie im Vergleich zum Staat als unvollkommene Gesellschaft bezeichnet. Im Einklang hiermit konnte in modernen Termini die Familie nicht anders umschrieben werden als die Gemeinschaft von Eltern und Kindern, Zeugern und Gezeugten (eventuell durch das Gesinde zur Hausgemeinschaft erweitert), um gemeinsam die nötigen Lebensgüter zu produzieren und sie gemeinsam zu konsumieren. Typisch für diesen Begriff der Familie war die Anwendung auf die Produktions- und Tischgemeinschaft einer blutsverwandtschaftlichen Gruppe im Sinn des bäuerlichen Unternehmens alten, übrigens auch heute noch lebendigen Stils. Von dieser Konzeption aus versteht man, wenigstens teilweise, die Empfehlung bäuerlicher und handwerklicher Familienunternehmen in päpstlichen Verlautbarungen bis in die neueste Zeit.

<sup>2</sup> S. Theol. II-II 101.

Die Soziologie sieht mit Recht in dieser Familienstruktur aus der Zeit familienbetrieblicher Produktion eine vergangene, nicht wiederbringliche Form des Familienlebens. Die Industriegesellschaft mit ihrer weitverzweigten Arbeitsteilung, die neue Unternehmensstruktur, gemäß der der einzelne Unternehmer zuerst für den Markt arbeitet und erst dann aus dem von dorthin bezogenen Einkommen den eigenen Konsum bestreitet, die Individualisierung der Lebensgestaltung und vieles andere haben die Produktionsgemeinschaft und sogar die Tischgemeinschaft der Familie aufgelöst. Auch die landwirtschaftlichen Betriebe werden als Unternehmen geführt, die ihre Produkte auf den Markt werfen, in welcher Form auch immer, zum direkten Konsum der Käufer oder zur Verarbeitung in der Konservenindustrie. Ihre für den Eigenbedarf bestimmte Produktion kommt in den europäischen Industrieländern im günstigsten (wirtschaftlich ausgedrückt: im ungünstigsten) Fall auf 40%. Die Mitarbeit der jungen Familienangehörigen in der landwirtschaftlichen Produktion ist oft nachteilig, weil sie beruflich hemmend wirkt, ausgenommen für jenen Familienangehörigen, der einmal den Hof übernehmen soll. So ergibt sich für die an sich mit der Tradition am engsten verbundene Familie, nämlich die bäuerliche, die Notwendigkeit, das alte Ideal der Familie aufzugeben und eine neue Form zu suchen.

Die Familie als Konsumgemeinschaft hat ihren Ausdruck bislang besonders auch hinsichtlich der Alterssicherung, überhaupt hinsichtlich der Sicherung gegen Schicksalsschläge gefunden. Die familiäre Fürsorgepflicht in Fällen der Verarmung eines Familiengliedes und für die alternden Eltern, wie sie teilweise noch heute in manchem bürgerlichen Recht verankert ist, weicht der Sozialversicherung. *Rudolf Tartler* hat in seiner soziologischen Untersuchung nachgewiesen, daß die Alten die Sozialversicherung einer familiengebundenen Alterssicherung vorziehen<sup>3</sup>. Mit Recht meint er, wenn irgendwo der familiäre Zusammenhalt noch bestehen würde, dann würde er sich zuerst in der Verantwortung für die Alten ausdrücken. Tatsächlich aber kann heute die junge Generation diese Aufgabe nicht mehr erfüllen, selbst wenn sie moralisch dafür disponiert wäre. Die vielseitige Beschäftigung der Angehörigen der jungen Familie, Eltern und Kinder, in der arbeitsteiligen Wirtschaft, die Wohnverhältnisse, die nervöse Hast und Hetze des modernen Lebens, die allmählich etablierten Gewohnheiten der Wohlstandsgesellschaft und anderes mehr haben das Klima, in welchem die Alterssorge durch die Familie ermöglicht wurde, verdorben. Nicht zu reden von der nicht nur schleichenden, sondern oft galop-

<sup>3</sup> R. TARTLER, Das Alter in der modernen Gesellschaft, Soziologische Gegenwartsfragen 13, Stuttgart 1961.

pierenden Inflation, in der wir leben. H. Schelsky<sup>4</sup> meinte zwar, daß sich in der Kriegs- und Nachkriegszeit ein erhöhtes familiäres Zusammengehörigkeitsgefühl und eine gewisse Restabilisierung der Familie feststellen ließen. Diese 1953 gemachte Bemerkung dürfte aber durch die heutige Situation ihren Wert verloren haben. Die Entwicklung geht jedenfalls in gegensätzlicher Richtung. Auf der Tagung der englischen soziologischen Gesellschaft und der Gesellschaft für Sozial-Anthropologie 1960 stellte Raymond Firth mit Recht die Frage, ob die Familie oder der Haushalt noch irgendwie als Helfer in der sozialen Frage betrachtet werden könne oder ob die Individualisierung unseres sozialen Daseins nicht schon so weit vorgeschritten sei, daß mit dem Familienband überhaupt nicht mehr gerechnet werden dürfe<sup>5</sup>. Die inzwischen gemachten Erfahrungen geben eindeutige Antwort auf diese Frage. Die Soziologie ist mit ihrer empirischen Feststellung so weit von den alten Familienbildern abgerückt, daß sie die Familie nur noch als „Intimgemeinschaft“ zu definieren vermag. Robert F. Winch<sup>6</sup> kommt in seiner umfangreichen soziologischen Untersuchung der amerikanischen Familie sogar zum Schluß, daß ein von der Familie gelöstes soziales System sehr gut denkbar sei. Von einer Desintegration, d. h. einem Verfall der Familie könne man nur dann sprechen, wenn der allgemeine Konsens zwischen Familiengliedern verlorengegangen sei, nicht aber dann schon, wenn die Institution der Familie auseinanderfalle.

Gemäß dem Bild, das die Soziologie von der Familie liefert, möchte man annehmen, daß die Familie überhaupt nicht definierbar sei, daß man eher nur von einem Wandel dessen sprechen könne, was unter dem Namen Familie vorgestellt wird. Der Soziologe sieht in dem Problem der Familiendefinition eher ein Problem möglicher Varianz als der Konstanz<sup>7</sup>. Wie soll man aber das Substrat des Wandels definieren? Im Hinblick darauf, daß die Kleinfamilie noch existiert und auch Chancen für die Zukunft hat, wird man immerhin bei ihr ansetzen können, indem man die Familie zumindest als „totale Gruppe“ bezeichnet<sup>8</sup>. Aber damit ist nicht mehr gewonnen als mit dem Begriff „Intimgemeinschaft“. In dieser Art der Definition geht der Familie der Charakter der Institution verloren. Und das ist für die Gesellschafts-, besonders die Familienpolitik verhängnisvoll.

<sup>4</sup> H. SCHELSKY, Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, Dortmund 1953.

<sup>5</sup> In: Family and Kin Ties in Britain and Their Social Implications. British Journal of Sociology 12 (1961) 305-350.

<sup>6</sup> ROBERT F. WINCH, The Modern Family, Revised edition, New York - London 1963.

<sup>7</sup> Vgl. HERBERT SCHWEIZER, Familie im Wandel. Eine Einführung in die gesellschaftlichen Bedingungen heutigen Familienlebens. Herderbücherei 972. Freiburg 1982.

<sup>8</sup> HERBERT SCHWEIZER, op. cit.

Dem Sozialethiker geben die soziologischen Erhebungen ein schweres Problem auf. Einerseits muß er eine dauerhafte Norm familialen Zusammenseins anbieten, gemäß welcher man die Entwicklung der Familie zu bewerten instande ist. Andererseits muß er wissen, daß er zu einem großen Teil die Familie nur aus Geschichte und Gegenwart kennt. Seiner Definition der Familie dürfen jedenfalls nicht die kultur- und zivilisationsgebundenen Schalen anhaften. Nur auf der Grundlage einer universalen, den einzelnen Kulturen entrückten Norm vermag der Sozialethiker die Grenzen aufzuzeigen, von wo ab ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis von Eltern und Kindern nicht mehr Familie genannt werden kann. Ohne vorgängige Bestimmung des Gemeinwohls der Familie als solcher verwickelt sich der Sozialethiker in zeitlich begrenzte Kulturauffassungen und wird damit unfähig, die Dynamik des sozialen Lebens in die Familienpolitik aufzunehmen. Allerdings darf man sich nicht der Illusion hingeben, daß diese universale Definition Hinweise geben könnte, wie die Familie sich zu entwickeln habe, vielmehr dient sie einzig dazu, kritisch zu der im konkreten sozialen Kontext stehenden und von der Umwelt geprägten Familie Stellung zu nehmen und Orientierungen zu geben, welche Fehlentwicklungen, die bereits latent vorliegen, abgeriegelt werden müssen. Sie ist lediglich eine Hilfe für den nur mit moralischem Gefühl zu fallenden Ermessensentscheid.

## 2. *Das Gemeinwohl der Familie*

Aus der Tatsache, daß die Ehe die durch die Natur der Geschlechtlichkeit gebotene Institution der Zeugung von Nachkommenschaft ist, ergibt sich die Einbeziehung der Kinder in die Gemeinschaft der Ehe in der Weise, daß ein neues Gemeinwohl entsteht: Die Kreation von intensiven sozialen Werten auf der Basis der Blutsverwandtschaft. Natürlich stehen die Eltern als Eheleute nicht in blutsverwandtschaftlicher Beziehung zueinander. Als Eltern aber gewinnen sie durch das Kind einen neuen Bezug, den der gemeinsamen Sorge für das Kind und auch der gemeinsamen Freude an ihm. Das Kind seinerseits ist nicht nur Objekt der neu geschaffenen Beziehung zwischen den Ehepartnern, sondern erfüllt selbst eine aktive Funktion. Aus dieser durch die Blutsverwandtschaft mit den Eltern begründeten Funktion des Kindes entstehen intensive Gesellschaftswerte, die sich deutlich von jenen unterscheiden, die in der bloßen Ehegemeinschaft verwirklicht sind. Mit der Familie ist aus der Ehe ein Gebilde entstanden, das über die personale Lebensgemeinschaft der Ehepartner hinausgreift, allerdings, dies ist zu beachten, nur auf der Basis der Ehegemeinschaft. Während die Ehe, die, wenngleich sozial grundlegende, aber doch noch ganz auf die Innenseite des Zusammenlebens gerichtete Gemeinschaft ist, ist nun die

Familie ausgesprochen nach außen, nach der umfassenderen Gesellschaft hin orientiert. Gewiß hat auch die Ehe ihren eigenen Bezug zur Gesamtgesellschaft, da sie die Verantwortung für einen gesunden Nachwuchs trägt. Das Urteil in der Verwirklichung dieser Verantwortung fallen aber einzig die Ehepartner. Dagegen weist das Kind, das in der Familie nur in Vorbereitung auf seine spätere, in eigener Verantwortung zu suchende soziale Laufbahn steht, deutlich über die Familie hinaus. Die Familie hat somit „großräumig“ gesellschaftliche Werte zu pflegen. Diese Pflege vollzieht sich nicht nur aufseiten der Eltern durch die Sorge für die Nestwärme der Kleinen und für die Ausbildung der Größeren. Am inneren, geistigen Aufbau der Familie sind ebenso die Kinder beteiligt. In der Zuteilung der beruflichen Bildungsmöglichkeiten müssen die Kinder oft mit großen Unterschieden rechnen, vor allem wenn die finanziellen Mittel nicht in gleicher Weise für alle reichen und Gleichmacherei zu nichts führen würde. Gerade bei solchen Gelegenheiten beweist die neidlose Zufriedenheit der weniger Begünstigten und die treue Dankbarkeit des oder der Begünstigten, daß alle Familienglieder, Eltern wie Kinder, ein gemeinsames Interesse verfolgen: die in Solidarität geübte Vertiefung des Geistes der Zusammengehörigkeit und der rückhaltlosen Bereitschaft zu den gemeinsam zu leistenden Aufgaben. Die Familie bringt in dieser engen Verbundenheit jene Kräfte hervor, ohne die die Großgesellschaft und vor allem die Demokratie nicht bestehen können: die sozialen sittlichen Tugenden, Sinn für die Verräglichkeit mit Andersgesinnten, neidlose Anerkennung von sozialen Unterschieden, persönliche Verantwortung, Sinn für harmonische Lebensgestaltung, das heißt für all das, was die Gesellschaft von ihren Gliedern erwartet, um die allgemeine Wohlfahrt im Sinn des Humanum zu bestimmen und zu verwirklichen. Die Eltern wären unfähig, diese Werte sozialer Lebensgestaltung intensiv genug zu entwickeln, wenn sie sich nicht zusammen mit den Kindern im Kreis der Familie darum bemühen müßten. Die Erfahrung bestätigt diese Erkenntnis, da Eheleute oft erst dann an sich selbst feststellen, welche Werte das umfassende soziale Leben benötigt, wenn sie die Sorge um die soziale Erziehung ihrer Kinder verspüren.

Die Gründung der Familie auf dem auf Lebenszeit geschlossenen Ehegelöbnis der Eltern soll das Band intensiver Solidarität auf Dauer festigen. Wenngleich die Kinder die Eltern verlassen, um eine neue Familie zu gründen oder sonst einer beruflichen Aufgabe nachzugehen, so ist die gegenseitige Verpflichtung doch nicht aufgehoben. In erster Linie handelt es sich naturgemäß um eine moralische Bindung, die sich aber ausdrückt in der gegenseitigen Anteilnahme an eines jeden Geschick. Daß dauerhafte sittliche Bindung nicht etwa nur normativen Charakter ohne reale Konsequenzen hat, wird von jenen Familien deutlich verspürt, deren Eltern, sei es früh oder spät, die Ehe geschieden haben.

Das sittliche Milieu, das Eltern und Kinder in gegenseitiger Beziehung zu schaffen haben, soll sich nicht nur fruchtbar auf die Zukunft der Kinder auswirken, sondern zugleich ein solides Fundament sittlich-kultureller Tradition bilden. Auch hier manifestiert sich eindrucksvoll die Bedeutung der unauflöslichen Ehe als Grundlage der Familie.

Das Gemeinwohl der Familie läßt sich nach dem Gesagten in folgender Weise formulieren: *Schaffung eines dauerhaften sittlichen Milieus durch in unauflöslicher Ehe lebende Eltern und ihre Kinder, Vorbereitung der Kinder auf die Übernahme von Verantwortung in der umfassenden Gesellschaft und Grundlegung einer gefestigten sittlichen Tradition.*

Zur Erklärung dieser Definition des familialen Gemeinwohls einige ergänzende Bemerkungen:

1. Das Ziel der Kindererziehung steht zwar in der Definition. Es konstituiert aber, streng genommen, nicht das Gemeinwohl der Familie, sondern ist nur in ihm impliziert. Sonst würde es genügen, daß die Eltern, um auf irgendeine Weise den Kindern die sozialen Tugenden nahezubringen, sie einer Erziehungsanstalt oder einem Institut anvertrauten. Es handelt sich im Grunde nicht nur um eine erzieherische Leistung von seiten der Eltern an den Kindern, sondern in erster Absicht um die gemeinsame Schaffung eines sittlich-sozialen Milieus, in dem für alle eine Atmosphäre hoher sittlicher Erwartungen gedeihen soll.

2. Die Tatsache, daß die Vorbereitung der Kinder auf die verantwortungsbewußte Übernahme von sittlich-sozialen Aufgaben in die Definition des familialen Gemeinwohls aufgenommen werden muß, weist darauf hin, daß die Familie eine „unvollkommene“, nämlich für die umfassendere Gesellschaft offene Gemeinschaft darstellt. In der weiteren Zielsetzung, der das Gemeinwohl der Familie dient, liegt der eigentliche sozialetische Sinn des Begriffs „unvollkommene Gesellschaft“, im Gegensatz zur aristotelischen Auffassung, die von der Leistungsfähigkeit der Familie im Hinblick auf die Besorgung der zum Leben notwendigen Güter ausging. Selbst wenn die Familie alle Güter erstellen könnte, bliebe sie, von der Aufgabe aus gesehen, der sie schließlich dienen muß, noch immer eine unvollkommene Gesellschaft. Im Zusammenhang hiermit steht die Tatsache, daß die Familie den rechtlichen Normenprozeß nicht abschließen kann, sondern in ein umfassendes Rechtssystem hineingehört. Da das Recht seinem Wesen gemäß final orientiert ist, erhält es erst dort seinen Abschluß, wo der soziale Aufgabenkreis schließt, d. h. im Staat, Staat hier verstanden als ideell gefaßte Menschheitsorganisation.

3. In der beschriebenen Zielrichtung des familialen Gemeinwohls auf die sittlich-soziale Integration der Kinder sind alle Etappen miteinbegriffen, durch die das Kind hindurchgeführt werden muß, um die ihm später gestellten Aufgaben

zu übernehmen. Dazu gehört das Person-werden, die von den Soziologen beschriebene Enkulturation. *Johannes Messner* hat die Familie gerade von dieser Seite aus mit dem besonderen Blick auf die Grundlegung sittlicher Werturteile in den Kindern gesehen<sup>9</sup>. Die Familie behält ihre eigene Bewandnis als „Gesellschaft“ über die Zeugungs- und Erziehungsfunktion der Eltern hinaus. Sie ist also nicht nur ein Mittel zum Aufbau der politischen Gesellschaft, wie sie von *Engels*<sup>10</sup> beschrieben worden ist. Nach *Engels* verwandelt sich die „private“ Hausgemeinschaft in eine soziale Industrie. Die Sorge für die Kinder wird zur „öffentlichen Angelegenheit“. „Die Gesellschaft sorgt in gleicher Weise für alle Kinder, ob legitim oder illegitim.“

4. Aus dem Gesagten folgt, daß die Familie im Hinblick auf ihre interne Aufgabe, d. h. ihr eigenes Wohl zwar autonom ist, aber doch nicht letzte Rechtskompetenzen besitzt. Sie verhält sich, rechtlich gesehen, zum Staat wie etwa die einzelne autonome Provinz (Kanton) zum Bundesstaat.

5. Die (relative) Autonomie der Familie erhellt aus dem ihr eigenen Gemeinwohl. Bei aller Offenheit der Familie für das Leben im Staat ist sie nicht nur, wie etwa *Plato* meinte, Produktionsstätte von Staatsbürgern. Nach *Plato* zeugen die Eltern das Kind nur für den Staat<sup>11</sup>. Dagegen steht die pluralistische Auffassung, wonach der Staat aus verschiedenen Gemeinwohlen besteht, die zwar alle im umfassenden Gemeinwohl enthalten sind, aber doch jeweils verschiedene Aufgaben beinhalten. Der Staat ist hierbei immer nur die letzte zusammenfassende Gemeinschaft von Gemeinschaften, stets rückbezogen auf die vor ihm gegründeten und auch in ihm weiter bestehenden Gemeinschaften mit eigenen, vom Staat nie zu absorbierenden Gemeinwohlen. In der Entstehung, also in der Kausalkette gelangt man allerdings in einem natürlichen Prozeß von der Kleinfamilie zur Großfamilie, zum Dorf, zur Stadt und schließlich zum Staat, wobei die intentionale Ordnung einzig determiniert erscheint durch das Ziel, den Staat aufzubauen. Unter diesem rein kausalen Blickwinkel sah *Plato* und mit ihm auch *Aristoteles* – dieser nur teilweise –, die Beziehung von Familie und Staat. Anders in einer typisch sozialetischen Betrachtung, von der aus man den Staat immer nur im Rückblick auf die Person sieht, also stets in der Aufschachtelung des staatlichen Gemeinwohls in eine Vielzahl von Gemeinwohlen, die gemäß den personalen Aufgaben der Personen konstituiert sind, die darum ihre Existenz im universalen Ganzen (= Staat) behalten müssen, wenn der Staat als umfassendes Sozialgebilde bestehen soll. Der Verlust der Familie bedeutet für den Staat den

<sup>9</sup> J. MESSNER, *Das Naturrecht*, 7. Aufl., Berlin 1984, S. 551 ff.

<sup>10</sup> FRIEDRICH ENGELS, *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Berlin (Ost) 1953.

<sup>11</sup> Vgl. *Der Staat*, 5. Buch, 460 D - 461 C.

Zerfall seiner sittlichen Existenz. Entgegen der hegelschen Auffassung ist die Sittlichkeit nicht im Staat, sondern in der Person begründet. Die sittliche Persönlichkeit entwickelt sich aber nur in der Kommunikation mit der Umwelt, und zwar in erster Linie in der Familie. Je mehr sich die Gesellschaft im Zuge der Industrialisierung von den humanen Werten entfernt und der materiellen Wohlstands-ideologie verfallt, um so dringlicher wird die Pflege des Familienlebens. Das Leistungsprinzip, das in der Konkurrenzwirtschaft – von den sozialistischen Planwirtschaften nicht zu reden – beinahe sämtliche sozialen Wertordnungen ergreift und so die sittlich-humane Lebensauffassung aus dem sozialen Bereich zu verdrängen droht, macht eine Gesellschaftspolitik notwendig, in der die Familie als Herd der sittlich-sozialen Werte zum Tragen kommt<sup>12</sup>.

Aufgrund des familialen Gemeinwohls lautet *die Definition der Familie*: Die Familie ist die Gemeinschaft von in unauf löslicher Ehe lebenden Eltern und ihrer Kinder zur Schaffung eines dauerhaften sittlichen Milieus, zur Vorbereitung der Kinder auf die Übernahme von Verantwortung in der umfassenden Gesellschaft und zur Grundlegung einer gefestigten sittlich-kulturellen Tradition. Die Definition ist kein Paradigma, das sich unmittelbar auf die gesellschaftlichen Verhältnisse anwenden läßt. Sie verlangt vom Gesellschaftspolitiker eine entsprechende sittliche Wertoption, um kritisch abwägen zu können, welche sowohl wirtschaftlichen wie auch sozialen Maßnahmen zu ergreifen sind, damit die Familie in der konkreten Situation Raum genug zur Entfaltung erhält.

Die Definition gilt naturgemäß für die sogenannte Kern- oder Kleinfamilie, wobei Kleinfamilie nicht das Konträre von kinderreicher Familie, sondern von Groß- oder Generationenfamilie ist. Sozialethisch kann die Großfamilie nur auf der Grundlage der Kern- oder Kleinfamilie erfaßt werden. Man entdeckt also nicht, wie dies empirisch möglich ist, zuerst die großverwandtschaftliche Gemeinschaft.

### 3. Die Familienpolitik

#### *Allgemeine Wertüberlegungen in der Familienpolitik*

Welche Forderungen stellt nun die Familie gemäß ihrer Definition an die Gesellschaft? Und welche Dynamik verlangt die Gesellschaft im Wandel der Wirtschaft berechtigterweise von der Familie?

Wenn von allen Seiten heute eine Wirtschaftspolitik verlangt wird, die auf die alarmierenden ökologischen Probleme Rücksicht nimmt, dann darf auch erwartet werden, daß die Familie eine mindestens gleiche Rücksichtnahme

<sup>12</sup> Vgl. KLAUS HEINEMANN, Soziale Kosten in der Leistungsgesellschaft, in: Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit, Limburg 1972, S. 83.

erfährt. Allerdings reicht zur Formulierung dieser Erwartung die Definition der Familie als „Intimgemeinschaft“ nicht aus. Die Familie braucht einen eigenen Lebensraum, in welchem intensive Kommunikation der Familienglieder möglich wird. Die Verwirklichung des familialen Gemeinwohls könnte z. B. verunmöglicht werden durch eine Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, welche die Konsumgemeinschaft der Familie aushöhlt. Der „Herd“ ist wohl das letzte Symbol, das noch auf eine Lebensgemeinschaft hinweist. Von der Menschheitsgeschichte aus beurteilt, ist die familiale Konsumgemeinschaft als eine Mindestbedingung für die Erhaltung der Familie als Lebensgemeinschaft zu bezeichnen. Der Arbeitseinsatz der Mutter in der Wirtschaft mag wirtschaftlich begrüßenswert sein, er bedeutet aber, sozusagen in der Regel, einen Verlust an geistigen Werten in der Familie. Natürlich muß dann die Leistung der Mutter in der Familie von seiten der Gesellschaft honoriert werden (z. B. Anerkennung dieser Leistung in der Sozialversicherung). Dem Lebensraum der Familie hat auch eine familienfreundliche Wohnungspolitik zu dienen.

Natürlich lassen sich keine starren Regeln aufstellen. Man kann sittliche Werte nicht mit materiellen Maßnahmen „produzieren“. Sittliche Stärke hat sich oft gerade unter materiell ungünstigen Bedingungen zu bewähren. Dabei können gerade diese ein wirksamer Ansporn zu sittlichen Höchstleistungen sein. Führende Persönlichkeiten und hervorragende Denker entstammen oft armen Schichten, aus denen sie als self-made-man hervorgegangen sind. Doch dürften diese Tatsachen für die Gesellschaft kein Anlaß sein, die Familie der wirtschaftlichen Entwicklung zu überlassen. Die Familie braucht zu ihrer Entwicklung eine für sie günstige Außenwelt und eine wohlgestaltete wirtschaftliche Lebensbasis. Die von *Aristoteles* überkommene Lehre von der Tugendmitte wurde von *Thomas von Aquin* nicht etwa nur verstanden als eine Anweisung zu „nicht zu viel“ und „nicht zu wenig“, sondern wurde im Wissen um die Abhängigkeit sittlichen Bemühens von äußeren Bedingungen in dem Sinn ausgelegt, daß die Tugend normalerweise einen mittleren Lebensstandard zu ihrer Entfaltung brauche. Wenn dies schon allgemein für das sittliche Streben gilt, dann in erhöhtem Maß für die natürliche Pflanzstätte sittlich-sozialer Tugenden, d. h. für die Familie. Der Erwartung, daß die Familie sich an den wirtschaftlichen Wandel anpasse, sind Grenzen gesetzt, deren Nichtbeachtung das Leistungspotential der Familie und übrigens auf lange Sicht auch der Wirtschaft lähmen würde.

Die Familie hat ihren Anpassungsbeitrag an die Wirtschaft längst bezahlt, indem sie die Großfamilie opferte.

Nun hat allerdings die Familie einen Anpassungsprozeß mitgemacht, der nicht hätte erfolgen dürfen und für den die Familie selbst verantwortlich ist. Die Soziologen stellen fest, daß die Familie ihrerseits sich auflöst, indem sich ihre

Glieder, nicht ohne Verantwortungslosigkeit, den individualisierenden Lebensbedingungen anpassen, so daß als einzige Bindung noch die Intimität bleibt. Den Eltern fehlt nicht nur die Zeit, sich mit ihren Kindern zu befassen, es gebricht ihnen auch an der moralischen Kraft, ein solches Milieu aufzubauen, in dem ihre Kinder und auch sie selbst inneren Halt gewinnen. Zu einem beträchtlichen Teil ist der Schwund der Ehemoral an dieser Auflösung der Familie schuld. Allzu leicht überlassen die Eltern die Verantwortung für die Erziehung der Schule, als ob die schulische Ausbildung im Hinblick auf den späteren Lebensweg das A und O der Erziehung wäre. Da die Kinder in der Familie kein ausgewogenes und gesundes Verhältnis zur Sexualität gewinnen, wird dieses Erziehungskapitel familienfremden Instruktooren überlassen. Die wesentliche Ursache ist wohl der allgemeine Drang nach individualistischer Lebensgestaltung, der sich im Sog der wirtschaftlichen und allgemeingesellschaftlichen Entwicklung gebildet hat.

All das und vieles andere, was den Auflösungsprozeß der Familie anzeigt, sind Tatsachen, die einer idealisierten Familienpolitik sozusagen unüberwindbare Hemmnisse bereiten.

Jedenfalls, so scheint es, ist nur noch die Kern- oder Kleinfamilie zu retten. Neben den flankierenden wirtschaftlichen Maßnahmen, die nicht nur materielle Hilfe für die Familie, sondern auch eine entsprechende Wirtschaftsstruktur einschließen, ist die moralische Erneuerung der Familie anzustreben. Hierbei haben die Kirchen einen bedeutenden Anteil zu übernehmen. Auch in einer pluralistischen Gesellschaft obliegt es dem Staat, den Kirchen die entsprechende Entfaltungsmöglichkeit und Unterstützung zu gewähren.

Die Familienpolitik ist eine sehr komplexe Tätigkeit der Gesellschaft und des Staates. Sie beginnt mit den sittlichen Grundlagen, befaßt sich mit den sozialen Umweltbedingungen der Familie (man denke nur an die Medienpolitik) und sucht nicht zuletzt die wirtschaftliche Basis zu sanieren, auf der eine gesunde Familie gedeihen kann. Unter letzterem Gesichtspunkt handelt es sich um die Anerkennung der nicht zuletzt auch wirtschaftlichen Leistung der nicht erwerbstätigen Mutter und um die Kinderzulagen, ganz allgemein um den Familienlastenausgleich.

#### *Der Familienlastenausgleich*

Die Frage der Kinderzulagen ist natürlich keine Frage der Bevölkerungspolitik. Da die Familie eine, wenngleich in mancher Hinsicht beschränkte, Autonomie besitzt, ist die Bestimmung der Kinderzahl der sittlichen Verantwortung der Eltern überlassen, eine logische Folgerung aus der Tatsache, daß die Definition der Ehe der Familie vorausgeht. Wenn man der Gesellschaft bzw.

dem Staat das Recht zusprechen würde, in dieses Elternrecht einzugreifen, dann müßte man folgerichtig die Familie auflösen und die Frage der Kinderzahl nach den materiellen Aufzuchtsgesichtspunkten des Staates lösen. Zwar muß der Staat für einen gesunden, staatserhaltenden Nachwuchs besorgt sein. Doch hat er in seiner Bevölkerungspolitik nur solche Maßnahmen zu ergreifen, die das Elternrecht unangetastet lassen. Rassistisch orientierte Kinderprämien, wie sie im nationalsozialistischen Regime üblich waren, zielen auf die Perversion des Verantwortungsbewußtseins der Eltern ab. Der Staat darf auch nicht die kinderreichen Familien diskriminieren. Die Kinder einer kinderreichen Familie haben ein gleiches Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit wie jene, die einer kinderarmen und darum wirtschaftlich oft besser gestellten Familie entstammen.

Der Staat hat auch auf ein familienfreundliches Steuersystem zu achten. Eine Art und Weise, dieses Anliegen zu erfüllen, könnte das Familiensplitting sein<sup>13</sup>. Das Familiensplitting müßte allerdings so aufgeschlüsselt sein, daß die Familienväter mit hohem Einkommen nicht zu große Vorteile daraus erzielen im Vergleich zum Arbeiter, der relativ zu seinem geringen Einkommen keinen spürbaren Steuernachlaß durch ein einheitlich durchgeführtes Familiensplitting erfahren würde. Wenn diese Stufung im Familiensplitting nicht durchgeführt wird, ist das Kindergeld für den Kleinverdiener günstiger.

An sich gebührt dem Familienvater, wenn man die Wertordnung ins Auge faßt, ein Familienlohn, der ausreicht, die ganze Familie menschenwürdig und dem Lebensstandard der Gesellschaft entsprechend zu ernähren. Da aber die Wirtschaft eine eigene Ordnung darstellt, in der das Leistungsprinzip und somit auch die Entlohnung nach wirtschaftlicher Leistung gelten, muß das Anliegen des Familienlohnes auf dem Weg über den Lastenausgleich erfüllt werden. In der Leistungsgesellschaft erhält also der Familienvater einen Leistungslohn und ein Kindergeld (bzw. beim Familiensplitting einen entsprechenden Steuernachlaß).

Gemäß der sozialetischen Norm handelt es sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, um eine staatliche Hilfe zugunsten der Familie, die keine Maßnahme der Bevölkerungspolitik sein darf, so daß die Reduzierung der Kinderbeihilfen auf nur zwei Kinder oder gar nur eines aus bevölkerungspolitischen Gründen, wie sie z. B. *Paul Ehrlich*<sup>14</sup> empfiehlt, ethisch nicht haltbar ist.

<sup>13</sup> Vgl. LEO LACHENMEIER, *Steuer, Staat, Kirche, Zum Problem der familiengerechten Steuer in Staat und Kirche*, Freiburg/Schweiz 1975.

<sup>14</sup> *Die Bevölkerungsbombe*, Aus dem Amerikanischen übersetzt von Juliane Zuelch, München 1971.

*Die Selbsthilfe der Familie*

Von den Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern und der Kinder gegenüber den Eltern zu sprechen, dürfte sich erübrigen, da man diese Pflichtenlehre in allgemeinen Moralbüchern nachlesen kann. Beschäftigen sollen uns vielmehr jene Pflichten, die der Familie als Ganzem obliegen im Hinblick auf die wirtschaftlich-soziale Entwicklung, die alle bisher bewährten Familienstrukturen überrollt und die Familie in den letzten Winkel einer nicht mehr definierbaren Intimität abdrängt. Selbstredend sind die Akteure dieser Pflicht in erster Linie die Eltern, die hierzu die Initiative ergreifen müssen. Wertmäßig gesehen handelt es sich aber um die Realisierung des familialen Gemeinwohls in einer veränderten Gesellschaft.

Bei aller Bedeutung, welche die Umweltbedingungen und die wirtschaftliche Grundlage für die Familienreform haben, ist doch die entscheidende Ursache der Rettung der Familie in der sittlichen Leistung der Familienangehörigen zu suchen. Die Konsumgemeinschaft mag, was den gemeinsamen Tisch betrifft, etwas aufgelockert sein. In der gemeinsamen Einnahme der Mahlzeiten und in der gemeinsamen Wohnung erschöpft sich übrigens die Konsumgemeinschaft nicht. Entscheidend sind die gemeinsamen Interessen und das gemeinsame Eigentum. Die Pflege der Gesundheit der einzelnen Familienangehörigen, die Berufswahl und die Berufsausbildung der Kinder, ihr sittliches Verhalten, ihre wie auch der Eltern Mitarbeit in sozialen, kulturellen und politischen Organisationen sind Anliegen, die alle mittragen und für die alle in harmonischem Ausgleich mitopfern müssen. Ein gesundheitlich behindertes Familienglied muß umgeben sein von der Sorge aller. Eine von der religiösen Überzeugung der Familie als hohes Ideal anerkannte Berufswahl eines der Kinder soll ein Anliegen sein, das alle angeht, unter Umständen sogar unter Hintansetzung eigener Berufswünsche. Die im Interesse der Ausbildung der Kinder von der Mutter ausgeübte Erwerbstätigkeit, obwohl von der Gesellschaft als eine Erscheinung schlechter Sozialpolitik zu beurteilen, sollte im Kreis der Familie mit entsprechender Dankbarkeit honoriert werden. Dagegen sollte auf die außerfamiliäre Arbeit, die nur ein Mehr an Komfort bringt, um der sittlichen Genügsamkeit willen verzichtet werden. Wenn irgendwo der ideale Kommunismus einen realen Boden hat, dann in der Familie. Aus diesem Geist erwächst auch der Sinn der Kinder für eine sorgende Anteilnahme am Geschick der alternden Eltern. Dieses Gebot bedeutet keine Dispens für die Eltern, mittels eigener, privater oder sozialer, Versicherung für ihren Lebensabend vorzusorgen. Was hier gemeint ist, ist der dankbare Einsatz der Kinder für ihre Eltern, der Verzicht auf gewisse, nach dem Urteil der Wohlfahrtsgesellschaft als zur üblichen Freizeit-

gestaltung gehörende, aber durchaus entbehrliche Lebensfreuden zugunsten der Sorge für die alternden Eltern, zur Aufrechterhaltung des sittlichen Milieus, das der Familie ihr Gepräge gibt.

#### 4. Die Familie und das Erbrecht

Gegen den Sozialismus, der im Erbrecht die Entstehung der kapitalistisch-bourgeoisen Familie und eine Verzerrung des natürlichen Wesens und der gesellschaftlichen Funktion der Familie sieht, verteidigt *Leo XIII.*<sup>15</sup> das Privateigentum mit seiner Erweiterung auf das Erbrecht zur Absicherung der Familie und der Familientradition gegen die Vermassung. Dieses Grundanliegen ist nicht aus dem Auge zu verlieren, wenn man die Lehre vom Erbrecht bei *Leo XIII.* verstehen will. *Leo* hat allerdings dieses Argument nicht weiter ausgeführt. Er hat deshalb auch die These von *Engels* nicht unmittelbar diskutiert. *Engels* hatte das Erbrecht angegriffen, weil er darin den Beginn des kapitalistischen Wirtschaftssystems sah. Es werde auf dem Weg über die Erbschaft ein Erwerbstitel geschaffen, der mit der Arbeit als dem „ersten“ und im Sinn von *Engels* dem einzigen Erwerbstitel keine Beziehung mehr habe. Damit sei die kapitalistische Erwerbsweise eingeführt: Gewinn ohne Arbeit.

Daß in der Familie das einzelne Glied ein individuelles Einkommen bezieht, das er nicht erarbeitet hat, ist in dem Recht und in der Pflicht des Vaters begründet, in gesteigerter persönlicher Leistung für die weitere Zukunft der Kinder zu sorgen und sie durch das Erbe auf private Weise gegenüber dem Staat abzusichern. Das Erbrecht ist nichts anderes als die Prolongierung des Elternrechts, in eigener Verantwortung für die Kinder zu sorgen. Wenn die Kinderzeugung nur noch eine Funktion des Staatsbürgers wäre, wäre das Erbrecht illusorisch. Das Erbrecht steht in unmittelbarem Kontakt mit der Ehe als erster autonomer Gesellschaft und der Familie als aus der Ehe entstehender neuer, ebenfalls autonomer Gesellschaft.

Dieser Gedanke setzt allerdings voraus, daß die Familie ihre ureigenste Aufgabe als erste Zelle sozialer Wertschöpfung erfüllt. Hier könnten aus der heute feststellbaren Schwäche der Familien gegen das Erbrecht einige Einwände gemacht werden. Doch berühren diese Einwände nicht das Erbrecht selbst, sondern mehr die Frage nach der tatsächlichen Nützlichkeit des Vererbens in einer Gesellschaft, die den Sinn für die Familie verloren hat.

Dem Recht der Eltern zu vererben entspricht das Recht des Kindes zu erben. Die Familienangehörigen sind allerdings in erster Linie Träger des geistigen Erbes der Familie. Die Wirklichkeit sieht oft anders aus. Das elterliche Gut wird,

<sup>15</sup> *Rerum Novarum*, Nr. 9–11.

wenn die Eltern die Augen schließen, unter den Kindern verteilt, und dies nicht nach familiären Normen, z. B. unter Rücksichtnahme auf die wirtschaftlich schlecht gestellten Familienglieder, sondern einfach nach den privatrechtlichen Normen des Zivillkodexes. Manchmal ist die Teilung Anlaß zum endgültigen Zerwürfnis der Hinterbliebenen. Der Fälle sind es nicht wenige, in denen die Kinder die von den Eltern geerbten Vermögenswerte als einen in den Schoß gefallenen Reichtum verschleudern, vergessend, daß die Eltern ihn in harter Arbeit und unter empfindlichen Entbehrungen erworben haben.

Wo der väterliche Betrieb erhalten bleibt, übernimmt ihn eines der Kinder mit der oft unerträglichen Last der Auszahlung. Um das Risiko des Unterganges des Betriebes auszuschalten, machen manche Unternehmer frühzeitig ihr führendes Personal durch Mitbeteiligung zu Mitträgern des Unternehmens, wobei sie ihren Kindern, die sich im Betrieb nicht bewährt haben oder sich nicht bewähren konnten, lediglich eine Rendite zukommen lassen. In der modernen Wirtschaft ist die Scheidung von Unternehmen und Familienkonsum unumgänglich. Im Erbrecht sollte darum auch klar unterschieden werden zwischen jenem Teil, der zur Produktion gehört, und jenem, der in den Konsum der Familienangehörigen abwandert. Allerdings setzt diese Forderung eine entsprechende rechtliche Struktur des Familienunternehmens voraus. Die Scheidung ist insofern schwierig, als das Familienunternehmen meistens unter Konsumverzicht des Gründers und seiner Angehörigen entstanden ist. Auf jeden Fall bietet das Testament die Chance, alle später möglichen Streitigkeiten abzuriegeln und dem Unternehmen seine Eigenständigkeit zu retten.

Nimmt man alle Komplikationen und mißlichen Situationen, die sich aus dem Erbrecht in der Wohlfahrtsgesellschaft ergeben können, zusammen, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß, sofern es sich um Konsumgüter handelt, die Erbfolge für den Bestand der Familie keine große Bedeutung mehr hat. In der Tat muß man den Eltern oft raten, ihr Vermögen mehr für eine gründliche berufliche Ausbildung der Kinder zu verwenden, als darum besorgt zu sein, ihnen eine reiche Erbsparnis zu hinterlassen.

Wenngleich, vom Gemeinwohl der Familie aus gesehen und im Hinblick auf die moralischen Defekte der Familienglieder, das Erbrecht (im Konsumsektor) kein sehr stichhaltiges Argument mehr für sich haben mag, so verlangt doch die private Eigentumsordnung das Erbrecht. Daß die Erbschaft steuerlich mehr belastet wird als andere Einkommensarten, mag man verstehen, nicht aber, daß der Staat die Erbschaft mehr als staatliches Gut denn als privates Eigentum betrachtet. Hinsichtlich des Unternehmensteiles ist es, naturrechtlich und im Interesse der Gesamtwirtschaft betrachtet, überhaupt zweifelhaft, ob die steuerliche Belastung gerechtfertigt ist.

### 5. Das Elternrecht

Die Objekte, auf die sich das Bestimmungsrecht der Eltern über die Kinder bezieht, können erst bestimmt werden, wenn vorgängig die Frage geklärt ist, auf welcher Grundlage ein Bestimmungsrecht der Eltern über die Kinder überhaupt möglich ist. In der Diskussion über die Berechtigung der privaten Schule wird von den Befürwortern der privaten Schule auf das Elternrecht verwiesen. Wie aber begründen die Eltern dieses Recht? Soll es auf der Tatsache beruhen, daß die Eltern das Kind gezeugt haben? Dann wäre dies doch nur möglich, wenn man diesen Vorgang analog zu einem Produktionsprozeß mit nachfolgendem Besitzrecht über das „Produkt“ versteht. Wenn dem so wäre, dann könnte der Staat seine beschränkende Oberhoheit über dieses Recht anmelden. Alles Eigentum untersteht dem Gemeinwohl. Und die Kompetenz über dieses nimmt der Staat in Anspruch, wenigstens was seine konkrete Bestimmung angeht. *Plato* hat diesen Zusammenhang so ernst genommen, daß er meinte, das Kind müsse der elterlichen Macht möglichst früh entzogen und dem Staat unterstellt werden.

Oder ist das Elternrecht als ein Sorgerecht zu verstehen? Dann könnte der Staat geltend machen, daß der Zweck dieses Rechts die Integrierung des Kindes in die Gesamtgesellschaft und er damit doch wiederum kompetent sei.

Diese hier vorgetragenen Möglichkeiten der Begründung des Elternrechts sind keine aus der Luft gegriffenen Subtilitäten. Sie wurden bereits im Mittelalter ernstlich diskutiert, zwar nicht im Hinblick auf die Schulfrage, jedoch im Hinblick auf die Bestimmung der Religion des Kindes. Im besonderen ging es um die Taufe der Kinder von Juden. *Johannes Duns Scotus*<sup>16</sup> übernahm von der platonischen Staatsphilosophie die hierarchische Ordnung der Gewaltbereiche: ein höheres, umfassenderes Recht bricht untergeordnetes Recht. „Wie also der Kaiser urteilen müßte, jemand habe dem Prokonsul zu gehorchen, unter Hintansetzung des Gebotes des Prokurators, also der dem Prokonsul untergeordneten Gewalt, so müßte der Kaiser unter der Voraussetzung, daß unter derselben Herrschaft geordnete Abhängigkeitsverhältnisse herrschten, [in folgendem Falle so . . . entscheiden]: Wenn jemand Sklave des Titius, und Titius der Sklave von Petrus wäre, so müßte, wenn Titius jenen Sklaven gegen den Willen des Petrus gebrauchen wollte, dieser gezwungen werden, mehr dem Petrus als dem Titius zu dienen, weil dieser über dem Titius stehe. Daher muß der Fürst am meisten eifern für die Erhaltung der Herrschaft des höchsten

<sup>16</sup> Oxforder Kommentar zum 4. Sentenzenbuch, dist. 4. qu. 9. Die Abfassung fällt etwa in die Zeit von 1305 bis 1308. Vgl. JOSEF SCHRÖTELER, Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung, München 1936, S. 202-211.

Herrn, nämlich Gottes, und folglich darf der Fürst nicht nur, sondern er muß die Kinder der Herrschaft der Eltern nehmen, die sie erziehen wollen gegen die Verehrung Gottes, der der höchste und am meisten zu achtende Herr ist, und sie der Verehrung Gottes zuführen.“

Diametral entgegengesetzt hat sich *Thomas von Aquin* etwa 35 Jahre früher über das Elternrecht geäußert<sup>17</sup>. Für ihn gibt es keine hierarchische Machtordnung zwischen Natur und Übernatur. Das Recht der Eltern ist natürliches Recht, das auch durch die werthöhere Gnadenordnung nicht aufgehoben wird. *Thomas* verbietet in jedem Fall den Zwang auf die Eltern, selbst wenn dadurch gemäß kirchlicher Glaubensüberzeugung das ewige Heil des Kindes auf dem Spiel stände. Entgegen der gesamten auf dem römischen Recht fußenden Tradition, auch gegen *Aristoteles*, fundiert er das Elternrecht nicht auf dem Besitzrecht, sondern vielmehr auf der Sorgspflicht der Eltern für die Kinder. Als Erzeuger haben die Eltern seiner Ansicht nach die Pflicht, wenigstens bis zur Selbstentscheidung des Kindes die leibliche und geistige Entwicklung des Kindes in die Hand zu nehmen. *Thomas* braucht hierzu natürlich auch das traditionelle Argument, daß das Kind „ein Teil der Eltern sei“. Er hebt aber dieses Argument über das rein Biologische hinaus ins Soziale, d. h. in die ethische Verbundenheit von Eltern und Kindern. Die Kinder sind ein Teil der elterlichen Sorge, die das Recht der Bestimmung über sie einschließt. Es wäre, so erklärt *Thomas*, gegen die natürliche Gerechtigkeit, wenn das Kind vor dem Gebrauch seiner Vernunft der Sorge der Eltern entzogen würde. Dieses Recht könne auch nicht mit dem Argument bestritten werden, daß die Taufe ein Gebot der Erlösung sei, welche die Natur vervollkomme. Das Elternrecht wird gegen jeden theologisch begründeten Eingriff als unantastbares Recht verteidigt. *Thomas* verfißt somit mit aller Deutlichkeit die Priorität des Rechts der Natur vor dem geoffenbarten.

Die thomistische Argumentation bedarf noch zusätzlich der Einordnung in den Rahmen des Gemeinwohls der Familie. Die Zeugung schafft eine über die Ehe hinausragende Gemeinschaft (Familie) mit einem Wertgehalt. Die Bestimmung der in der Familie gültigen Werte unterliegt naturgemäß den Erzeugern. Die Machtbefugnis der Eltern ist aber inhaltlich bestimmt durch das Gemeinwohl der Familie. So ist es, streng betrachtet, nicht ein Machtrecht über ein „Produkt“, sondern ein Recht im Sinn des Aufbaues der Familie. Handelte es sich einzig um ein Recht über ein Produkt mit der Auflage, dessen rein individuelles Wohl anzustreben, dann könnte der Staat, der diesem Produkt, nämlich dem Kinde, eine höhere Leistung anzubieten hätte und darum eine Verbesserung seiner Lebensbedingungen garantieren würde, das Recht der Eltern im

<sup>17</sup> Um 1272 in S. Theol. II-II 10, 12; III 68, 10; Quodlib., art. 11.

Sinn des subjektiven Rechts des Kindes auf möglichst gute Entfaltung seiner Fähigkeiten aufheben. Es geht aber beim Elternrecht nicht eigentlich oder nicht in erster Linie um die Frage, was für das Kind subjektiv besser sei, sondern in welcher Weise das Kind besser in die Familie integriert werden kann. Wir haben uns zu sehr an das rationalistische Naturrecht gewöhnt, gemäß welchem das Naturrecht in erster Linie ein rein individuelles, sogenanntes subjektives Recht wäre.

Der Bereich der Familie ist weiter als der der Elternsorge für die Kinder. In einem gewissen Alter und auf einem Grad der Selbstverantwortung des Kindes nimmt zwar die elterliche Sorge und auch das elterliche Recht über das Kind ab. Die Familie als Ort gemeinsamer Bildung ethischer und vor allem sozial-ethischer Werte behält aber ihre Bedeutung bis zum Tod der Eltern.

Das Bestimmungsrecht der Eltern kann nur in beschränktem Sinn als „naturrechtlich“ bezeichnet werden, wenn man Naturrecht als subjektives Recht der Eltern versteht. In dieser Weise kann es aber, nur bis zur Selbstentscheidungs-möglichkeit des Kindes bestehen. Nachher wird statt des reinen Sorgerechts der Eltern für die Kinder die an sich vorgängige Sorge um die Erhaltung der Substanz der Familie, um ihre sittliche Grundverfassung und ihre traditionsgebundene Stabilität deutlicher wirksam. Wenn *Walter Rest*<sup>18</sup> meint, das Naturrecht der Eltern in allen Erziehungs- und Bildungsfragen sei eine Ideologie, dann kann man dieser Behauptung nur unter der Bedingung zustimmen, daß man unter Naturrecht ein subjektives Recht versteht, und daß man von der natürlichen Institution der Familie nicht Kenntnis nimmt. Wie immer es sich mit dem subjektiven Recht der Eltern verhalten mag, man wird den Eltern als den für das Gemeinwohl der Familie Verantwortlichen nicht das Recht abstreiten können, die schulische Ausbildung der Kinder zu bestimmen, wenigstens bis zu dem Augenblick, in dem das Kind aus dem Familienbund entlassen wird. Dieses Recht erfordert ein entsprechendes Schulangebot. Die Schule muß auf die Familie rückorientiert sein. Hier stellt sich ein neues Problem, die Frage nach dem Auftrag der Schule.

Während die Gesellschaftspolitik sich um die Familie als Ganzes zu kümmern hat, damit diese grundlegende Wertgemeinschaft der Gesellschaft gesund erhalten bleibt, befaßt sich das Zivilrecht mit den Rechtsbeziehungen der einzelnen Familienglieder. Hier spielt unter anderem (z. B. im Ehe-recht) das Recht der Eltern und die damit verbundene Pflicht gegenüber den Kindern eine vordringliche Rolle. Der Eingriff staatlicher Behörden in das diesbezügliche

<sup>18</sup> Ideologien und Illusionen im Bereich der Pädagogik, in: WALTER DIRKS - THEODOR FILTHAUT (Hrsg.), *Glaube und Schule, Grundüberlegungen zum Schulstreit*, Mainz 1967, S. 62-72.

Recht der Eltern erfolgt im Interesse des Wohles des Kindes. Das positive Recht tut sich schwer, diesen Begriff zu definieren. Solange nicht auffallende Ungereimtheiten vorkommen, bestimmen die Eltern diesen Begriff. Was aber ist unter Ungereimtheiten in der Sorge der Eltern für das Wohl der Kinder zu verstehen? Hier können nur vorjuristische, im Wertdenken der Gesellschaft lebende Normen herangezogen werden. Schließlich muß der Richter gemäß eigenem Ermessen die Verhaltensmuster der Gesellschaft anwenden, um festzustellen, wo Mißbrauch der elterlichen Gewalt, wo unausgeglichenes Vorgehen der Eltern das Wohl des Kindes verletzen.

## FÜNFTES KAPITEL

### DAS SCHULWESEN

#### *Der Auftrag der Schule*

Die Schule wird solange ein Streitobjekt bleiben, als die Menschen sich ihrer geistigen Berufung bewußt sind, also in allem, was sie anstreben, einen Sinn suchen, der über die technische Beherrschung der Welt hinausgeht. Das Begriffspaar „Schule und Erziehung“ engt das Schulproblem zu sehr auf jene Ausbildung ein, welche dem noch im Schoß der Familie lebenden Kinde vermittelt werden soll. In diesen Jahren der Persönlichkeitsformung gehen Erziehung und Bildung ineinander über, wengleich die Erziehung eines Kindes im Schulalter nicht mehr das autoritative Einflußnehmen besagt, wie es in der Erziehung des Kleinkindes der Fall ist. Je älter das Kind wird, um so mehr muß es um seiner freien Entscheidung willen bezüglich der Werte informiert, weniger darin „erzogen“ werden. Die Wertvermittlung ist differenziert entsprechend der Reife des Kindes, und sie ist in der Schule differenziert entsprechend dem Wissensniveau der Schule. Auf keinem Niveau ist die Wertvermittlung ausgeschlossen. Dies gilt selbst für die Hochschule, schon aus dem rein praktischen Grund, weil der Lehrer noch mehr als jeder andere Mensch intentional durch Wertentscheidungen gesteuert ist.

In der Schule werden nicht nur Clichés von Werten vorgeführt, vielmehr Überzeugungen vermittelt. Daß es Fächer gibt, die überzeugungsfrei sind wie z. B. die Mathematik, ändert an dem Grundcharakter schulischer Ausbildung nichts, weil die Fachausbildung in Mathematik allein noch kein Bildungswissen sein kann. Das Aufspalten der Wissensgebiete in Fachdisziplinen dürfte nicht begründet werden mit der Qualifikation der Wertvermittlung als unwissenschaftlicher Erziehung. Echte Kultur, der jede Schule verpflichtet ist, kann nur bestehen im Zusammenhang aller Disziplinen in einer den ganzen, auch den sittlichen Menschen erfassenden Bildung. Ohne wertende Stellungnahme zum Sinn des Lebens vermag rein empirisches Wissen nur Zivilisation, nicht aber Kultur zu erzeugen. Man sollte darum den Schulstreit vom Schulwesen her, nicht von den Fachbereichen aus führen, d. h. aus der Sorge um die Gesamtheit der Kultur.

Zur Kultur gehört auch die Wahrheitsfindung. Diese dürfte darum auch in der Schule nicht fehlen. Die Auffassung, die Schule als „Kollektiv“ dürfe keine Wahrheit vermitteln, weil diese nur in der persönlichen Entscheidung zu dem werde, was man als Wahrheit zu bezeichnen habe<sup>1</sup>, grenzt an Wertagnostizismus. Gewiß ist Wahrheit, sofern man darunter nicht rein empirisches sinnhaftes Wahrnehmen versteht, ein Beurteilen von Sinnzusammenhängen, steht darum immer irgendwie mit der persönlichen Entscheidung in Berührung und kann kaum von vorgängigen Wertentscheidungen völlig getrennt werden. Aber es gibt, wie in diesem Band und in Bd. I und II öfters betont, allgemeingültige Werterkenntnisse und ebenfalls Wertentscheidungen, die als rational bezeichnet werden müssen, ohne daß man sie in ihrer Ganzheit der empirischen Wissenschaft unterordnen müßte. Man mag, wie immer, versuchen, dieser Frage auszuweichen, man wird zuguterletzt auf Werte stoßen, nämlich dort, wo unser gemeinschaftliches Leben auf ein Minimum von sittlichen Überzeugungen angewiesen ist. Dies gilt auch vom pluralistischen demokratischen Staat, der kein Hüter von Wahrheit sein will. In der pluralistischen Demokratie sind zwar die unbedingt gemeinsamen Angelegenheiten vergleichsweise leicht zu ermitteln, weil sie, wie *Thomas Ellwein*<sup>2</sup> bemerkt, sich dem Nullpunkt der Werte nähern. Dies trifft aber nicht, wie *Ellwein* meint, auch auf das Erziehungswesen zu. *John S. Brubacher*<sup>3</sup> hat tiefer gesehen mit seiner Ansicht, daß Erziehung immer nur Wertvermittlung sein könne. Das Schulwesen muß, weil die Schule Wertvermittlerin ist, pluralistisch sein. Das Bildungswesen befindet sich auf einem ganz anderen Niveau als die politisch-demokratische Auseinandersetzung.

Von neomarxistischer Seite aus ist – unter besonderem Blick auf die Universität – der politische Charakter der Ausbildungsstätte unterstrichen worden mit dem Hinweis, daß es in der staatlich organisierten Gesellschaft keinen unpolitischen Raum gebe. Diese These fußt auf der theoretisch an sich gültigen Idee, daß alle Tätigkeitsbereiche des Menschen mit der Gesellschaft verbunden sind. Der Gedanke ist platonischen und aristotelischen Ursprungs. Der Mensch muß sein gesamtes Verhalten irgendwie in sozial und schließlich auch politisch fruchtbarem Tun zum Ausdruck bringen. Da aber die Freiheit der Meinungs- und Wertbildung, wie dargestellt, das entscheidende Ordnungsprinzip im Staat bleiben muß, hat der Staat sich weitestmöglich von der autoritativen Wert-

<sup>1</sup> Vgl. HERMANN SCHRÖDTER, Wahrheit, Konfession und Erziehung, in: *Bildung und Konfessionalität*, Beiträge von ERNST BLOCH, THOMAS ELLWEIN, FRIEDRICH HAHN, HEINZ-JOACHIM HEYDORN, ERNST ROTH, HERMANN SCHRÖDTER, ILSE STAFF, *Kritische Beiträge zur Bildungstheorie* 2, Frankfurt 1967, S. 37–58.

<sup>2</sup> *Bildung und Konfessionalität*, in: *Bildung und Konfessionalität*, S. 5–24.

<sup>3</sup> *Modern Philosophies of Education*, 3. Aufl., New York 1962.

bestimmung zu distanzieren. Um so mehr ergibt sich die Notwendigkeit für den Bildungssektor, der Wertvermittlung zu dienen. Die Wertordnung darf nicht das Resultat von politischen Mehrheitsentscheidungen sein.

### *Private oder öffentliche Schule?*

Die Frage, ob der privaten oder der öffentlichen Schule die Priorität einzuräumen sei, steht in engem Zusammenhang mit der Grundsatzfrage, in welcher Ordnung die Gesellschaftspolitik im allgemeinen zu erfolgen hat. Das hier zu behandelnde Thema wird darum im achten Kapitel eingehender behandelt. Hier sollen nur einige Bemerkungen, die unmittelbar die Schule betreffen, gemacht werden.

Das Problem private oder öffentliche Schule hat zwei Seiten: einerseits die inhaltliche Bestimmung des Lehrplans und dessen Verwirklichung, andererseits die Finanzierung. Die öffentliche Schule kann keine weltanschaulich oder, praxisnäher ausgedrückt, gemäß den in der Gesellschaft differenziert artikulierten Lebensinteressen orientierte Schule sein. Ihre Ethik ist mehr oder weniger die des Strafkodexes, man könnte auch sagen, die des allgemein üblichen demokratischen Verhaltens. Das ist natürlich für die Familie kein großer Gewinn. Dagegen sind die privaten Schulen ein Spiegelbild der verschiedenen weltanschaulich orientierten Gruppen der Gesellschaft. Es herrscht darum in den privaten Schulen mehr Disziplin als in den öffentlichen. Die öffentliche Schule, vor allem auf dem Niveau der Universität, ist zu leicht der Gefahr der Verpolitisierung ausgesetzt. Die Ereignisse von 1968 haben dies deutlich gemacht. Die vollständige Wertneutralität hat etwas Chaotisches an sich. Sie manifestiert sich meistens nur im Protest gegen das Bestehende und Tradierte. Die privat geführten Schulen können in einer echten Leistungskonkurrenz zueinander stehen. Die von ihnen ausgefertigten Diplome erhielten so ihre soziale Wertschätzung entsprechend der in ihnen angebotenen Ausbildung. Das vom Staat getrennte Bildungswesen entspräche dem sozialen Aufbau der pluralistischen Demokratie besser als die uniformierte staatliche Schule. Daß solche Bildungsanstalten ganz oder teilweise durch öffentliche Mittel finanziert würden, wäre keine Ungerechtigkeit, wie an anderer Stelle ausgeführt wird (8. Kap.). Die Kontrolle des Bildungsniveaus und der Treue zur Staatsverfassung bliebe den hierfür zuständigen Behörden unbenommen.

In der ökonomischen Wirklichkeit begegnet diese Idealforderung allerdings erheblichen finanziellen Schwierigkeiten. Die Konzentration ist nicht nur auf dem wirtschaftlichen, sondern auch auf dem Bildungssektor ein scheinbar unabwendbares Schicksal. Andererseits wissen wir aus Erfahrung, daß die

nationale Wirtschaft nur gesund ist, wenn neben der Großindustrie ein kräftiges mittelständisches Unternehmertum besteht, das bei notwendigen Strukturveränderungen flexibler ist als die Mammutunternehmen. Wie grundlegend für die Demokratie die Pluralität der nach Lebensauffassung differenzierten Gruppen ist, zeigt das Pressewesen, das ein breites Spektrum der Meinungsbildung darstellen muß. Die Pressekonzentration mag billiger sein, sie ist aber für die Demokratie lebensgefährlich. Man sollte diese vielseitigen Erfahrungen bei der Organisation des Schul- und Bildungswesens nicht außer acht lassen.

Die Wertorientierung spielt besonders in der Lehrerausbildung eine Rolle. Diese an die bereits nivellierten staatlichen Universitäten zu ziehen, könnte das Ende des pluralistischen Bildungswesens sein. Die Etatisierung der Universitäten ist in manchen Ländern eine vollendete Tatsache. Die Entwicklung scheint mancherorts dahin zu gehen, die Universität als Bildungsanstalt durch eine politisch geprägte Dialoganstalt zu ersetzen. Es wäre zu überlegen, ob nicht durch private Universitäten, die als Konkurrenten zu den staatlichen auftreten, die *verhängnisvolle Auflösung der Bildungsuniversität aufgehalten* werden könnte. Den privaten Bereich zu berücksichtigen, ihn zu stimulieren, ihm auch finanziell aufzuhelfen, dürfte sich auf lange Sicht trotz der hohen Kosten auch als beste wirtschaftliche Lösung erweisen.

## SECHSTES KAPITEL

### HEIMAT – VOLK – NATION

#### *Heimat eine naturrechtliche Institution?*

Je mehr man sich von der Ehe in die größeren Gruppen und Gemeinschaften hineinbewegt, um so schwieriger wird es, von naturrechtlichen Institutionen zu sprechen. Nur der Staat hat als größere Gemeinschaft das Privileg, sich als eindeutig naturrechtliche Institution bezeichnen zu können. Zwischen diesen beiden naturrechtlichen Institutionen befindet sich eine Vielzahl von gesellschaftlichen Gebilden, die nicht mehr unmittelbar der Natur als solcher entstammen, sondern der in der Geschichte sich entwickelnden Natur. Solche Gebilde können nur insofern als naturrechtliche Institutionen bezeichnet werden, als sie in eigener Weise die in der Natur grundgelegte Sozialisation konkret verwirklichen und mit einer gewissen Stabilität ausgestattet sind. Die Menschen schaffen bestimmte gemeinsame Lebensformen, um in engem Zusammenhang mit der Vergangenheit ihr gegenwärtiges Zusammenleben zu gestalten und dessen Zukunft zu planen, d. h. der gesellschaftlichen Entwicklung einen dem natürlichen Wertempfinden entnommenen Sinn zu geben. Das Dauerhafte in diesen kulturbedingten Institutionen ist das sozialetische Wertelement, d. h. der Imperativ, im Sinn der menschlichen Sozialnatur das mit der Geschichte verknüpfte Gemeinschaftsleben zu entwickeln. Von dieser Bewertungsbasis aus sind die Themen „Recht auf Heimat“, „Wahrung von Volkstum“, anzugehen.

#### *Der sozialetische Sinn des Begriffs Heimat*

Im Unterschied zum großräumigen Vaterland ist der Begriff der Heimat mit einem räumlich engeren Bezirk verbunden, dem der Mensch durch seine Familie und deren Tradition in besonderer Weise seelisch verbunden ist. „Seelisch“ heißt hier soviel wie „im Wertempfinden und Wertfühlen“. Geschichtlich ist die Heimat mit dem bäuerlichen Familienwesen und mit der dörflichen Gemeinschaft verknüpft. Heute wird der Mensch oft zufällig an einem Ort geboren, mit

dem sein weiteres Leben keinen Kontakt mehr hat. Die enge Verbundenheit mit der Nachbarschaft, in der der Mensch früher aufwuchs, hat sich ebenfalls aufgelöst. In den städtischen Ballungen suchen die meisten, möglichst keine unmittelbare Nachbarschaftlichkeit zu pflegen. Im Zug der Mobilität der Arbeit in der Industrielwelt ist der Mensch zum Pilger geworden. Der Mensch von heute muß ohne Bindung an einen dauerhaften Sitz und an eine stabile Nachbarschaft in einem größeren Raum das finden, was man früher Heimat genannt hat.

Von dieser hier nur kurz skizzierten soziologischen Situation aus begreift man das Widerstreben vieler Autoren, von einem Recht auf Heimat zu sprechen<sup>1</sup>.

Bei aller Dynamik unserer Gesellschaft wird man aber den Menschen nicht zum Nomaden stempeln dürfen. Die theologische Sicht des Menschen als Pilger besagt nichts gegen die sozialen Institutionen, auch nichts gegen das, was wir vernünftigerweise mit dem Wort Heimat bezeichnen. Die Bibel kennt sehr wohl die hohe Wertschätzung der Heimat. Die aus anonymen Individuen zusammengewürfelte Gesellschaft ist der günstigste Nährboden für Entartung und Kriminalität. Die sittlichen Werte, die zum Grundstock der Kultur gehören, können nur in engem Zusammensein gepflegt werden. Man kann auf eine gewisse Bodenständigkeit und im Gefolge auf eine gewisse Verbundenheit des Menschen mit seiner räumlich begrenzten Kultur nicht verzichten. Die Forderung der Anpassung an die wirtschaftliche Entwicklung kann nicht Verzicht auf ein geographisch und soziologisch umschriebenes Gemeinschaftsleben bedeuten. Die Heimat, verstanden als gesellschaftliche Zusammengehörigkeit einer sesshaften Bevölkerungsgruppe auf einem begrenzten Raum mit traditionell, d. h. mit einer über Zeiten hinweg gestalteten Lebens-, Denk- und Empfindungsweise, wird immer ein unentbehrlicher Wert für die Ausformung des Humanum bleiben. Ohne ihre Existenz würde die Forderung der Anpassung eine Leerformel sein, würden diejenigen, die beruflich zum Nomadenleben gezwungen sind, niemals etwas vorfinden, an das sie sich anpassen könnten.

### *Das Recht auf Heimat*

Die Heimat hat gemäß dem Gesagten einen, wenn auch im Hinblick auf Ehe und Familie relativen, institutionellen Charakter. Sie ist das für das soziale und geschichtliche Wesen Mensch notwendige stabile Gebilde, innerhalb dessen die Individuen in Zusammenarbeit ihren Kulturauftrag erfüllen. Wer beim Aufbau der Heimat mitgewirkt hat, kann daher eine Respektierung seiner Leistung und auch das Recht auf deren Weitergabe an die Nachkommenschaft fordern. Dieses

<sup>1</sup> Vgl. G. SIEGMUND, Die Frage des Rechts auf die Heimat in katholischer Sicht, in: KURT RABL (Hrsg.), Das Recht auf die Heimat, Vorträge, Thesen, Kritik, München 1965, S. 29–41.

Recht nennt man Recht auf Heimat. Das Recht auf Heimat ist aber zunächst das Recht einer Volksgruppe, die in gesellschaftlicher Kooperation in einem geographisch umschriebenen Raum sich um die Schaffung von Kulturwerten bemüht hat<sup>2</sup>. Es ist in der Folge das Recht des einzelnen zu dieser Volksgruppe Gehörenden, an dieser Kooperation weiterhin teilzunehmen.

Schließlich ist es das Recht eines jeden einzelnen, der durch soziale oder politische Ereignisse zum Nomadenleben gezwungen wurde, in einem bodenständigen Kulturkreis Aufnahme zu finden. Dieses Recht wird in einer Welt, die im Sinn demokratischer Gesellschaftsordnung den individuellen Rechten vor dem Staat den Vorzug einräumt, noch zusätzlich bekräftigt.

Das individuelle subjektive Recht steht aber nicht auf der gleichen Ebene wie das Recht der Volksgruppe. In erster und grundsätzlicher Betrachtung ist das Recht auf Heimat in der unmittelbaren Bedeutung der Heimat für die sozial-ethische Wertbildung begründet. Es ist darum erstrangig ein Kollektivrecht, das, wenn sich die Gruppe in einem umfassenderen politischen Verband befindet, als Minderheitsrecht bezeichnet wird. Das Recht auf Heimat als subjektives individuelles Recht ist das Recht des einzelnen, sein Leben gemäß dem eigenen Wertempfinden, somit auch entsprechend dem durch Geburt erhaltenen Anteil an einer bestimmtem Tradition einzurichten.

Diese im Vergleich zum Kollektivrecht auf Heimat andersgeartete Begründung des subjektiven individuellen Rechts auf Heimat ist zu beachten. Die Emigration aus der angestammten Heimat, sei sie freiwillig, sei sie erzwungen, bringt die Notwendigkeit und auch die Pflicht für den Emigranten mit sich, sich in die neue Volksgruppe zu integrieren, also einen neuen heimatlichen Boden zu finden. Der umfassende Staat ist naturgemäß um seine nationale Identität besorgt. Zwar sind Nation und Staat nicht identisch. Der Staat vermag verschiedene nationale Gruppen in sich zu vereinen. Da er aber nicht nur ein politisch-juristisches Kollektiv, sondern echte Gesellschaft sein muß, muß er trotz der nationalen Verschiedenheit seiner Teile, einen ihm eigenen nationalen Charakter haben<sup>3</sup>. Der Immigrant muß sich in einem solchen ihn aufnehmenden Staat in doppelter Weise integrieren: in die Sprachengruppe, in der er seinen Wohnsitz nimmt, und in das politisch-nationale Großgebilde, den Staat. Würden diese sozialetischen Normen mehr zur Kenntnis genommen, gäbe es nicht so viele Komplikationen in der Asylfrage.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die instruktive Studie von THEODOR VEITER, *Das Recht der Volksgruppen und Sprachminderheiten in Österreich*, I: Volk, Volksgruppe, Nation, Theoretische Grundlegung, Wien 1966.

<sup>3</sup> Vgl. die Schweiz, in der es vier verschiedene Volksgruppen gibt, die aber alle eine gemeinsame Schweizer Heimat haben.

*Die Nation*

Der Begriff der Nation erweitert den der Heimat auf sozialer Ebene und führt ihn zugleich in den Bereich der politischen Einheit. Die begriffliche Abklärung von Nation ist um vieles komplexer als die Definition der Heimat. Dies vor allem deswegen, weil der Ausdruck „national“ „nationalistisch“ mißbraucht wird. Wer national denkt, hebt sich bewußt ab von dem, der nicht das gleiche nationale Bewußtsein hat. National ruft die Assoziation von „nationalen Gegensätzen“ wach. In etwa ist diese Assoziation unvermeidlich, insofern national zugleich eine politische Note hat, sich darum mit dem Begriff des Staates vermennt. Und Staaten sind nun einmal souveräne Gebilde, die sich gegenseitig abgrenzen. Wenngleich alle psychologischen und soziologischen Untersuchungen über nationale Eigenarten zum Ergebnis gelangten, daß der Begriff Nation nichts Festes besagt, kann man doch die Nation definieren als jenes gesellschaftliche Gebilde, das bewußt seine geographisch umgrenzte kulturelle Tradition und vor allem seine eigene Sprache pflegt mit der Tendenz, das soziale Einheitsbewußtsein auch rechtlich und politisch zu artikulieren. In der Tendenz zum Politischen manifestiert sich deutlich der Unterschied zur Heimat. Ob die Behauptung stimmt, daß das nationale Bewußtsein das Produkt einer intellektuellen Oberschicht ist, die es verstand, dem sprachlich geeinten Volk das Gefühl der Superiorität über andere Sprachgruppen zu suggerieren, brauchen wir hier nicht zu erörtern. Sozialethisch ist das Phänomen der Nation in zwei Fragen bedeutungsvoll: erstens, inwieweit das nationale Gefühl und Bewußtsein Grundlage der Staatenbildung sein soll oder darf, zweitens, inwieweit nationale Gruppen innerhalb eines Staates das Recht nicht nur auf autonome Kulturgestaltung, sondern auch auf gewisse politische Autonomie beanspruchen können. Daß der Prozeß der Vergesellschaftung von der Familie über die Nation zum Staat aufsteigt, ist normal, sofern unter Staat nicht nur ein äußeres Machtgebilde, sondern die letzte oberste Zusammenfassung und rechtliche Abgrenzung gemeinschaftlichen Lebens verstanden wird. Gewiß kann der Nationalstaat niemals die Staatlichkeit als solche zum Ausdruck bringen, weil das Humanum und damit auch die Vergesellschaftung menschlicher Werte weit über die nationalen Eigenheiten hinausgreift. Da es aber „den“ Staat nicht gibt, kann man dem nationalen Staat die innere Berechtigung nicht absprechen, sofern er nicht in Isolierung oder gar in Mindereinschätzung anderer Nationalitäten ausartet (Nationalismus). Die Furcht vor dem Nationalismus, vor wirtschaftlicher, sozialer und politischer Abkapselung sollte den Wert des Nationalstaates nicht herabsetzen. Ideal wäre ein föderalistischer Aufbau gemäß national geprägten Einheiten. Gegen diesen arbeitet allerdings die wirtschaftliche

Entwicklung, welche Menschen verschiedener Herkunft durcheinanderwürfelt und die Gestaltung des Gemeinschaftslebens entsprechend gewachsenen Kulturen verhindert. Gewiß verfügt der Mensch in seiner Vernünftigkeit über Kräfte, welche die räumliche und zeitliche Gebundenheit zu überwinden vermögen. Dennoch dürften die Befürworter einer totalen Rationalisierung des gesellschaftlichen Lebens die Grundtatsache unserer Natur nicht aus dem Auge verlieren, daß wir geschichtliche Wesen sind, deren Leben sich nicht im Raum- und Zeitlosen vollziehen kann.

Die erste Frage ist damit beantwortet. Die rechtliche und politische Organisation gemäß dem nationalen Charakter entspricht dem natürlichen Geschehen. Doch gilt dies nur relativ. Die Einbindung nationaler Gemeinschaften in einen größeren politischen Verband ist ein vom Humanum gestelltes Postulat. Dieses hat ein schwereres naturrechtliches Gewicht als die nationale Geschlossenheit. Im Grunde gehören beide in einem umfassenden naturrechtlichen Postulat zusammen. Das Recht auf nationale Einheit sollte darum nur mit Rücksicht auf alle konkreten Komponenten des wirtschaftlichen, sozialen und politischen Lebens eingefordert werden.

Damit ist zugleich die zweite Frage beantwortet, inwieweit nationale Gruppen das Recht nicht nur auf autonome Kulturgestaltung, sondern auch auf politische Autonomie beanspruchen können.



## DIE BERUFLICHE ORGANISATION

Bei aller Anerkennung des Naturrechts kann nicht genug davor gewarnt werden, überall dort von naturrechtlichen Institutionen zu sprechen, wo die konkrete, geschichtlich und situationsbedingte Natur der Sache eine bestimmte Organisationsweise verlangt oder nahelegt. Dennoch kann man gewisse Idealformen der sozialen Lebensgestaltung aus der Natur des Menschen erschließen. Diese bleiben stets Idealtypen, haben aber als Vorstellungen, die sich aus den natürlichen Lebenszwecken ergeben, als wenigstens grundsätzliche, die geschichtliche Dynamik transzendierende Orientierungsnormen bleibenden realen Wert. Dies gilt vor allem von der beruflichen Organisation. Der Begriff des Berufes, wie er idealtypisch aus der Finalität der menschlichen Natur erkannt wird, hat nur insoweit für die Gestaltung gesellschaftlichen Lebens Gültigkeit, als die situationsbedingte Verfassung der Gesellschaft es zuläßt. Dennoch ist festzuhalten, daß der Begriff des Berufes nicht einfach das Produkt einer soziologischen Erhebung ist, sondern nur soziologisch-phänomenologisch, also empirisch-philosophisch, umschrieben werden kann. Das Bild einer beruflich orientierten Kooperation oder, wie man besser sagen würde, einer leistungsgemeinschaftlichen (nicht mißverständlicherweise: berufsständischen) Ordnung kann daher unabhängig von den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen konzipiert werden, wengleich sie andererseits nur in Verbindung mit der geschichtlich je verschiedenen wirtschaftlichen und sozialen Situation konkret definiert und erst recht realisiert werden kann. Das heißt, wir können aus den existentiellen Aspirationen des Menschen seine berufliche Vergesellschaftung als eine Konvenienz nachweisen, mehr aber nicht. Wir sind aufgrund dieser phänomenologischen Analyse nicht in der Lage, unmittelbar gültige Hinweise auf die konkrete Ausgestaltung einer beruflich ausgerichteten Gesellschaftsordnung zu geben. In der Mißkennung dieser Einschränkung liegt der Grund, warum die von katholischen Autoren vertretene berufsständische Ordnung eine so irreelle Formulierung erfahren hat.

## ERSTER ARTIKEL

## DIE WESENSANALYSE DES BERUFES

*Das sozialetische Vorgehen in der Definition des Berufes*

In der Behandlung des Themas Beruf und Berufswahlfreiheit sind die in einer auf die Realität bezogenen Ethik gültigen Abstraktionsetappen sorgfältig zu beachten. Zunächst handelt es sich um eine Betrachtung auf der allgemeinsten Ebene der menschlichen Natur, wie sie für alle Menschen gültig ist und wie sie sich der Erkenntnis darbietet, ohne daß man an den historischen Prozeß, an die Umwelt, an die individuellen Verschiedenheiten der einzelnen und deren Integration in ein Ganzes denkt (philosophisch-anthropologische Ebene). Man kann diese allgemeinste Betrachtung auch als allgemein ethische bezeichnen. Die nächste Etappe ist die der gesellschaftlichen Verknüpfung des Berufsethos, die Integration der Berufswahl in die Gemeinschaft, vorläufig noch unesehen der realen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verfassung, in der die Berufswahl vollzogen werden soll (allgemein sozialetische Ebene). Schließlich die Überlegung, wie unter gegebenen wirtschaftlichen und sozialen Umständen (z. B. marktwirtschaftliche Ordnung) die optimale Erfüllung der gesellschaftspolitischen Idealvorstellung möglich ist (konkret sozialetische Betrachtung). Erst auf dieser Basis kann dann die individualetische Entscheidung im Sinn der individuellen Lebenserfüllung erfolgen.

Der aufgezeigte Weg führt, wie ersichtlich, von der allgemein anthropologisch-ethischen Betrachtung des menschlichen Wesens zur allgemeinen Sozialethik, dann in die Ordnungsvorstellungen auf dem Boden der Realisierung der sozialetischen Normen und von hier zur individuellen ethischen Entscheidung. Mit diesem Gang der Überlegungen wird das Mißverständnis ausgeräumt, daß sich die individualetische Entscheidung, in unserem Fall die Berufswahl, einfachhin den bestehenden äußeren Verhältnissen zu beugen hätte. Vielmehr wird offenbar, daß die individualetische Entscheidung eine nach philosophisch-anthropologischen und sozialetischen Normen gebildete Ordnungswelt voraussetzt oder als Voraussetzung fordert. Nur positivistisches Denken kann die Erwartung aussprechen, die ethische Qualität der Berufswahl bemesse sich schlechthin nach der Einordnung in die existentielle Dynamik der Wirtschaft. Die dynamische Wirtschaft braucht vielmehr ein Maß, wenn sie nicht in die rein quantitative Mehrung von materiellen Gütern ausarten soll.

### 1. Die Definition des Berufes auf der abstrakten Ebene der menschlichen Natur

Die berufliche Tätigkeit ist durch drei Wesenselemente gekennzeichnet: a) die innere Berufung, b) die Entfaltung der persönlichen Qualitäten oder Talente, c) die Schaffung eines äußeren Wertes, und zwar eines individuellen und sozialen.

#### a) Der Beruf im Sinne der inneren Berufung

Der Beruf als innere Berufung wird beispielhaft dargestellt durch den Künstler, der selbst unter schmerzlichen Opfern den von ihm empfundenen Kulturauftrag zu erfüllen sucht. Die innere Berufung wird aber nicht nur vom Künstler erlebt. Jeder andere kann in seinem Innern einen bestimmten Drang feststellen, sein persönliches Wesen in der Gesellschaft darzustellen, um ihr eine ganz persönliche Leistung anzubieten. Alles, was ist, strebt, wie schon *Aristoteles* gesagt hat, nach Erfüllung und Vervollkommnung seines Wesens. Dem Menschen ist es als rationalem Wesen eigen, die Entwicklung seiner Anlagen stets im Zusammenhang mit dem Lebensziel zu erstreben, wenigstens insofern er seiner rationalen Natur entsprechend handelt. Dies will besagen, daß er alle Einzelhandlungen in einen ganzheitlichen Lebenssinn einordnet. Das ist der reale Grund dafür, daß der Mensch nach einer Lebenstätigkeit sucht, die ihn innerlich erfüllt und für die er eine innere Berufung empfindet. Mit dem Begriff der inneren Berufung braucht sich durchaus nicht der der religiösen oder gar prophetischen Berufung zu verbinden. Die sittliche Bewandnis des Berufes (innere Berufung) ist die tiefste Wurzel der Berufswahlfreiheit. Allerdings ist dies nur das formale Element der Berufswahlfreiheit. Ihm hat ein anderes, materiales, Element zu entsprechen, denn Berufswahl ist immer Entscheidung für etwas. Dieses Etwas ist die Entfaltung der persönlichen Anlagen, wovon im folgenden die Rede sein wird.

#### b) Der Beruf als Entfaltung persönlicher Anlagen oder Talente

Die menschlichen Anlagen sind, wenngleich begrenzt, sehr vielfältig. Es wird einem Menschen nie gelingen, alle zur Entfaltung zu bringen. Einige, wenn nicht sogar viele, müssen unvermeidlicherweise verkümmern. Die für die Persönlichkeitsentfaltung vordringlichen Talente zu erkennen, ist nicht leicht. Dies Anliegen verwirklichen zu helfen, dient die Berufsberatung. Der junge Mensch soll mit ihrer Hilfe vor einer illusionistischen Berufswahl bewahrt werden. Allzu leicht können von außen kommende Eindrücke (zufälliger Umgang mit Vertretern bestimmter Berufe, Medien, Beruf des Vaters usw.) entscheidend werden,

die sich später als eine Täuschung erweisen. Die Erfahrung der Berufsberater bestätigt die hier vertretene Ansicht, daß Lebenssinn und berufliche Tätigkeit ineinander verwoben sind, d. h. daß der Mensch zur Entfaltung seiner Persönlichkeit eine irgendwie dauerhafte Tätigkeit im Sinn seiner ihn prägenden Anlagen sucht.

Wo ist aber hier das ethische Element? Handelt es vielleicht doch nur um eine rationale Nützlichkeit im Sinn der Eudaimonie? Sollte man nicht gerade vom sittlich vollkommenen Menschen erwarten, daß er über diesen materiellen Erwägungen stehe? In der industrialisierten Wirtschaft wird vom einzelnen eine gesteigerte Einordnung hinsichtlich seiner Berufswahl erwartet, so daß er unter Umständen zu einem öfteren Berufswechsel (nicht nur Arbeitsplatzwechsel) bereit sein sollte.

Die aufgeworfene Problematik enthält zwei Fragen: 1. Die grundsätzliche Verknüpfung von Lebenssinn und Lebensglück und Moral, 2. die Verbindung von Moral und Berufswahl im Sinn der Entfaltung der Talente.

Die *erste* Frage stellt das Grundproblem der Ethik dar: Die Verknüpfung von Sein und Sollen, d. h. sittlicher Pflicht. Diese Frage wurde bereits eingehend an anderer Stelle behandelt<sup>1</sup>. Unter Lebensglück und Lebenssinn ist nicht ein aktuelles, zeitlich begrenztes Glücksempfinden im Sinn der sensualistischen Ethik verstanden. Vielmehr handelt es sich um die Einbindung einer konkreten Handlung in das letzte Lebensziel eines jeden Menschen. Jede einzelne sittliche Entscheidung steht im großen Lebenszusammenhang zum endgültigen Ziel und dem das ganze Leben umspannenden Glück, wie es *Aristoteles* dargestellt hat. Die sittliche Qualität einer Handlung wird aufgrund des Objekts und dessen Hinordnung zum letzten Ziel bestimmt<sup>2</sup>. Diese Definition der sittlichen Handlung unterscheidet sich wesentlich von der der formalistischen Ethik, die das Sittliche einzig in der formal gefaßten Verantwortung sieht.

Auf dem Boden der finalistischen Ethik, wie sie hier vertreten wird, ist die *zweite* Frage komplexer als in der formalistischen Ethik. Wenn die sittliche Entscheidung einzig in der formalen Verantwortung bestände, dann hätte das Objekt der sittlichen Handlung aus sich keine sittliche Bewandnis. Die Überlegung, welche Berufswahl die sittlich richtige ist, wäre eine rein rationale Zwecküberlegung, die nicht unmittelbar sittlichen Charakter hätte. Die Frage z. B., ob die lebenslange Arbeit am Fließband zugemutet werden könne, würde rein psychologisch beantwortet. Die sittliche Seite wäre eine Angelegenheit des je und je verschiedenen sittlichen Bewußtseins. In einer finalistischen Ethik ist

<sup>1</sup> Vgl. A. F. UTZ, Ethik, S. 69ff.

<sup>2</sup> Vgl. A. F. UTZ, Ethik, S. 125ff.

die Entfaltung der naturgegebenen Talente nicht nur Lebensglück, das man psychologisch zu bestimmen versuchen könnte, sondern zugleich sittlicher Auftrag. Die lebenslängliche Arbeit am Fließband als solche widerspricht der sittlichen Verantwortung eines talentierten Menschen. Dies heißt, der talentierte Mensch kann sich nicht einfach für diese Art Arbeit entscheiden, weil sie ihm materiell mehr einbringt als eine Arbeit, die seinen Talenten entspricht, es sei denn er befinde sich vor schwereren Verpflichtungen, wie z. B. der Familie gegenüber. Unbestritten bleibt, daß die Wertskalen der beruflichen Tätigkeiten von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit variieren. Doch kann man daraus nicht schließen, daß es überhaupt keinen Erkenntnischlüssel dafür gebe, was erfüllende und somit sittlich zu verantwortende Berufstätigkeit ist und was nicht. Obwohl es nie gelingen wird, die Wirtschaft und die Gesellschaft in der Weise zu gestalten, daß persönlichkeitsentfaltende Tätigkeit die Regel aller Tätigkeiten in der Gesellschaft bildet, darf man die an sich wünschenswerte Ordnung nicht aus dem Auge verlieren. Obwohl die technisch entwickelte Wirtschaft manchem eine der Sklavenarbeit ähnliche Dauerarbeit abverlangt, so ist doch eine Kompensation dafür zu suchen, um auch dieser Arbeit noch etwas Erfüllendes abzugewinnen, sei es nur in der Sorge um eine entsprechende Freizeit und deren kulturelle Verwendung. In der Debatte um die Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb wurde darauf hingewiesen, daß man der inhaltlich nicht befriedigenden Arbeit immerhin dadurch einen Sinn verleihen könnte, daß man dem arbeitenden Menschen eine gewisse Mitverantwortung zuerkenne.

#### c) Beruf und Lebenssicherung und Kulturschaffen

Beruf ist, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, Arbeit oder Leistung aus dem Motiv persönlicher Lebenserfüllung. Welches Objekt produziert diese Arbeit oder Leistung? Zuallererst ist es die Erhaltung und Sicherung der eigenen Existenz. Es wäre wenig sinnvoll, wollte jemand seine persönlichen Fähigkeiten entwickeln, ohne an die Grundvoraussetzungen aller Entfaltung zu denken, nämlich an die nötigen Existenzmittel. Die berufliche Tätigkeit ist darum zugleich Betätigung im Sinn des Existenztriebes.

Als sozialem Wesen liegt aber dem Menschen ebenfalls daran, seine Persönlichkeitsentfaltung in der Schaffung von Werten zu suchen, die den Mitmenschen etwas bieten. In seinem Schaffen sucht er die Kommunikation mit seiner Mitwelt. Es gehört zu den Grundempfindungen des menschlichen Gewissens, die individuellen Entscheidungen vor der Gesellschaft rechtfertigen zu können, ein Zeichen dafür, wie eng individuelles und soziales Wertschaffen

ineinander verwoben sind. Die Mithilfe am Aufbau der Gesellschaft ist nichts anderes als die soziale Seite sittlichen Verhaltens und Strebens.

Da die Gesellschaft nur durch Handlungen ihrer Glieder aufbaut werden kann, wird die Verwirklichung dessen, was man Gemeinwohl nennt, immer den Weg über das Wertempfinden der einzelnen nehmen müssen, so sehr dieses im dialektischen Verhältnis zur Gesellschaft stehen mag. Der selbstbestimmte Beitrag des einzelnen an die Gemeinschaft darf daher nicht ignoriert werden. Kultur, zu der auch die Wirtschaft gehört, kommt nur zustande durch das persönliche Wertschaffen aller, das seinerseits sich von der Lebensauffassung eines jeden nährt. Da persönliches Wertschaffen aus dem Motiv, seinem Leben Sinn zu verleihen, berufliches Schaffen ist, ist Kultur immer das Resultat beruflicher Tätigkeit.

Gewöhnlich wird der Beruf definiert als dauerhafte Tätigkeit. Diese Definition ist nicht falsch, sie greift aber nicht an den Kern der Sache. Die Eigenschaft der Dauerhaftigkeit der Tätigkeit ist das, was an der Oberfläche sichtbar wird. In der Definition muß vielmehr der Grund angegeben werden, aus dem die Dauerhaftigkeit der Tätigkeit erwächst. Dieser Grund ist das Motiv. Man wird darum den Beruf folgendermaßen definieren müssen: *Der Beruf ist Schaffen von individuellen und sozialen Werten aus dem dauerhaften Motiv der Lebenserfüllung.* Daß dieses Schaffen eine dauerhaft gleichartige Tätigkeit bedeutet, ist in dieser Definition impliziert.

## 2. Der Beruf in der Abstimmung mit der Gesellschaft

Indem man die allgemeine Betrachtung beruflichen Schaffens in das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Berufserwartungen der vielen Individuen überträgt, ergibt sich die Forderung der Integration, d. h. der Rücksichtnahme auf das durch die Selbstbestimmung der Gesellschaftsglieder zu bewirkende Gemeinwohl. Auf dieser Ebene stellt sich das Problem eines gesellschaftspolitischen Entwurfes. Dieser muß der Wirtschaftspolitik vorgelagert sein, obwohl er in kluger Vorschau die realen wirtschaftlichen Grenzen in Betracht zu ziehen hat. Trotz dieser Begrenzung sind doch allgemeine, wenngleich konfuse Wertvorstellungen möglich, aufgrund deren eine humane Entwicklung des Arbeits- und Berufslebens angebahnt werden kann. Sonst hätte aller Ruf nach Humanisierung der Arbeitswelt keine Berechtigung.

Da die Arbeitsteilung zum Wesen der gesellschaftlichen Kooperation gehört, erfährt die Berufswahlfreiheit als Entscheidung zu eigenem Glück eine empfindliche Einbuße. Dieser Sachverhalt beschäftigt im besonderen die Marxisten,

deren Hauptmaxime die Emanzipation der Arbeit aus der Entfremdung ist<sup>3</sup>. Die Stückelung des Produktionsprozesses auf allen Gebieten, selbst in den Geisteswissenschaften, hat für den einzelnen einen empfindlichen Verlust an innerer Befriedigung zur Folge, weil für die Persönlichkeitsentfaltung an sich fruchtbare Talente brachliegen müssen. Die Marxisten konnten bislang zur Lösung dieses Problems der Entfremdung keinen anderen Trost geben als den Hinweis, daß in der zu erwartenden Überflußgesellschaft der einzelne in der Freizeitgestaltung ausreichende Möglichkeiten finden werde, seine Talente zu entwickeln. Dabei müßte allerdings vorausgesetzt werden, daß die Freizeitgestaltung nicht wieder eine Industrie nötig macht, in der die gewonnene Freizeit zu erneuter Stückerarbeit ausgenützt wird. Mit diesem Problem hat sich vor allem die westliche Wohlstandsgesellschaft zu befassen.

Andererseits mindert die Arbeitsteilung nicht, sondern erhöht vielmehr den sozialen Wert der individuellen Leistung. Nur müßten die Gesellschaftsglieder im Geiste mitmenschlicher Verbundenheit lernen, auch den geringsten Dienst als Beitrag zum Aufbau des Gemeinschaftslebens zu schätzen und dem einzelnen Arbeitenden die entsprechende Achtung zuzuerkennen, um auf diese Weise den Mangel an individueller Befriedigung zu kompensieren.

### *3. Der Beruf in der konkreten sozialen Wirklichkeit*

In der konkreten Wirklichkeit wird, worauf bereits hingewiesen wurde, die Freiheit der Berufswahl stark beschnitten. Darum die Notwendigkeit der Berufswahllenkung, die nicht nur eine individuelle, sondern auch eine soziale Funktion erfüllt. Die Geschichte belehrt uns, daß das Recht auf freie Berufswahl eigentlich nie allseitig verwirklicht worden ist<sup>4</sup>. Doch dürfte diese konkrete Entwicklung der Wirtschaft nicht dazu führen, dieses Recht grundsätzlich als nicht bestehend zu bezeichnen. Von diesem Recht hängt immerhin die freie Wirtschaft und mit ihr die Demokratie ab.

Wir können natürlich das Rad der Wirtschaft nicht zurückdrehen, ohne unser gesamtes Kräftepotential zu gefährden. Wenn unsere Vorfahren weniger die Gütermenge und mehr die menschliche Genugtuung in der Arbeit gesucht hätten, sähe es vielleicht anders aus. Wir hätten sehr wahrscheinlich weniger Automobile, dafür aber mehr soziale Einrichtungen und vor allem eine sauberere

<sup>3</sup> Vgl. HELLMUT WOLLMANN, Aufhebung der Arbeitsteilung als Problem des Marxismus-Leninismus, in: *Theory and Politics, Theorie und Politik*, Festschrift zum 70. Geburtstag für Carl Joachim Friedrich, hrsg. von KLAUS VON BEYME, Den Haag 1971, S. 390-416.

<sup>4</sup> Vgl. MAX GRIMME, Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung, Eine sozialphilosophische Untersuchung über Freiheit und soziale Bindung der Berufsentscheidung, Sammlung Politeia IV, Heidelberg 1954.

und gestündere Umwelt. Der einzelne wüßte sich in seiner Arbeit, und zwar auch am Fließband, im Hinblick auf eine sinnvollere Produktion besser bestätigt als bei einer Tätigkeit, von der er annehmen muß, daß sie schlechthin jenen Zielen diene, die auf einem ungeordneten Markt von Angebot und Nachfrage entschieden werden. Die namentlich von Marxisten und diesen nahestehenden Autoren (z. B. *Galbraith*) gebrandmarkte „Armut der reichen Gesellschaft“ besteht zu einem Teil in der Entfremdung der menschlichen Arbeit von ihrer obersten Norm: Schaffung echter Kulturwerte. Wenn schon jedwede Arbeit ihres Sinnes entleert ist, dann noch mehr die berufliche Tätigkeit, deren Wesen gerade darin besteht, sinnvoll im Blick auf das Lebensglück zu sein, wobei, wie schon gesagt, der Sinn nicht nur vom einzelnen aus, sondern im Zusammenhang mit dem Gemeinwohl bestimmt wird. Weder die Marxisten noch die ihnen nahestehenden Kritiker unserer westlichen Wirtschaftsordnung sind in der Lage, ein besseres Rezept als die soziale Marktwirtschaft zu liefern. Daß Angebot und Nachfrage und das zur Marktwirtschaft gehörende unternehmerische Gewinnstreben das Ziel der arbeitsteiligen Produktion bestimmen, braucht noch keine Entfremdung zu bedeuten, sofern es gelingt, sinnvolle Konsumwünsche zu befriedigen. Der Begriff „sinnvolle Konsumwünsche“ erregt zwar bei den Vertretern der Marktwirtschaft Mißfallen und Stirnrunzeln, weil, wie es scheint, bei freier Konsumwahl das sinnvoll ist, was der einzelne wünscht, unbesehen der Folgen, die sich auf sozialer Ebene ergeben. Dennoch gibt es marktgerechte Steuerungsmittel, um das freie Spiel sinngerecht werden zu lassen. Wenn dem nicht so wäre, dann müßten wir den Drogenhandel freigeben, und dürften wir nicht, wie es mancherorts geschieht, die Werbung für Zigaretten unterbinden. Doch dieses Thema gehört in die Wirtschaftsethik (Bd. IV).

Jedenfalls ist die Behauptung, die Marktwirtschaft sei die Ursache der Entfremdung der Arbeit, unsachlich. Auch in der besten Planwirtschaft (in ihr noch mehr als in einer geordneten Marktwirtschaft) ist die vielgliederte Arbeitsteilung notwendig und ist darum die „Entfremdung“ der individuellen Arbeit unvermeidlich. Die berufliche Arbeit als für das Individuum persönlichkeitsentfaltende Tätigkeit ist darum weithin eine Seltenheit geworden. Ihren Sinn kann sie nur noch durch die Integration in den gesamten Wirtschaftsprozeß erlangen. Dies heißt natürlich nicht, daß das Recht auf Berufswahlfreiheit ein Leerwort sei. Aber dieses Recht ist wie ebenso das Recht auf Arbeit kein subjektives Recht, wie es das Recht auf Existenz ist. Es richtet sich an die für die Wirtschaftspolitik Verantwortlichen. Es verlangt eine Wirtschaftspolitik, in welcher Wirtschaftsziel im Sinn des Gemeinwohls und Freiheit des Individuums in der Berufswahl in einem abgewogenen Verhältnis stehen. Die Freiheit der

Berufswahl ist darum nicht losgelöst von der sinnvoll gestalteten Wirtschaftspolitik bestimmbar, wie andererseits die wirtschaftspolitische Rahmensetzung die Freiheit des Individuums und zwar – dies mag überraschen – in erster Linie die Freiheit des Konsumenten zu berücksichtigen hat. Die erstrangige Berücksichtigung der Konsumentenfreiheit und nicht der Arbeit oder des Berufes bedingt ein gewisses Zurücktreten jener Forderungen, die um der Würde der Arbeit willen gestellt werden könnten. Der Mensch ist als Konsument ein anderer denn als Arbeitender. Würde der Arbeitende, der die Forderung der Vermenschlichung der Arbeit in einer entsprechenden Wirtschafts- (besonders Wachstums-)politik stellt, zugleich auch die Konsequenzen übernehmen, die sich für seinen Konsum (einschließlich seiner Lohntüte) ergeben, dann könnte sein Arbeitsrhythmus in mancher Hinsicht würdiger gestaltet werden. Dennoch bleibt die Kluft zwischen den beiden Anliegen, Gestaltung der Arbeitswelt im Sinn der Persönlichkeitsentfaltung und Produktion von Gütern im Sinn der optimalen Befriedigung der Konsumwünsche, bestehen. Eine gewisse Entfremdung der Arbeit ist unausweichlich, erst recht muß ein gewisses Maß beruflichen Wechsels als soziale Belastung in Kauf genommen werden.

## ZWEITER ARTIKEL

### DIE BERUFSVERBÄNDE ODER LEISTUNGSGEMEINSCHAFTEN

#### *1. Die Norm der Berufsverbände oder Leistungsgemeinschaften:*

##### *Das Gemeinwohl*

Es ist hier nicht die Rede von den typischen Interessenverbänden wie z. B. den Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden. Vielmehr geht es um jene Verbände, in denen bestimmte beruflich Tätige, sei es in der Wirtschaft oder in der Gesellschaft, organisiert sind.

Der beruflich Tätige als Produzent gesellschaftlicher Aufbauwerte sucht naturgemäß, in der konkreten Wirklichkeit allerdings durchweg aus Eigeninteresse, die Kooperation mit gleichartig Tätigen. Das unmittelbare Ziel beruflicher Kooperation kann aber, sozialetisch gesehen, nicht das individuelle Interesse sein, so sehr dies auch in seinem Bereich liegt. Sozialetisch ist Ziel der Kooperation das Wohl des Gemeinwesens. Erst von hier aus ist das eigene Verbandsinteresse zu legitimieren. In der konkreten Wirklichkeit zeigt sich dieses Wertdenken in der Tatsache, daß die Verbände ihre Forderungen fast stets

als günstige Lösung für die anderen, vor allem für das Gemeinwohl rechtfertigen. Die Frage, ob die vordringliche Orientierung der Berufsverbände tatsächlich den Motiven der Vorstandsmitglieder entspricht, darf nicht vermischt werden mit der Frage nach der Werthierarchie. Die tatsächliche Motivierung ist auf jener Ebene in Betracht zu ziehen, wo es um die Frage geht, ob überhaupt und wie unter Umständen die existierende berufliche Organisation ihre sozial-ethische Sinnverwirklichung erhalten kann. Die Vermengung der ethischen Wert-Ordnung mit der psychischen Motivierung war der Grund der utopischen, dem mittelalterlichen Verbandswesen entlehnten Vorstellung von der berufsständischen Ordnung als realem Ordnungsprinzip wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Kooperation. Von der Wertschau aus wird man aber die Idee eines Verbandswesens, welches das Gemeinwohl zur obersten Norm hat, nicht außer acht lassen dürfen, so aussichtslos die direkte Realisierung auch sein mag. Irgendwann wird sich die Wertordnung mit physischer Gewalt aufdrängen. Es sei zur Illustration auf einen Fall im Bereich der typischen Interessenverbände hingewiesen, die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände. Die Gewerkschaften bedrohen mit ihren Flächenstreiks die gesamte Wirtschaft und mit ihren politischen Aktionen die Demokratie. Daraus erklärt sich der mancherorts hörbare Ruf nach einem Verbändegesetz.

Die Orientierung der Berufsverbände oder Berufsstände am Gemeinwohl unterbindet jeden Gedanken an irgendeine Form von sozialen Ständen, wie er in der mittelalterlichen Vorstellung der berufsständischen Ordnung heimisch war. Aus diesem Grund ist der von *O. von Nell-Breuning* geprägte Ausdruck der „Leistungsgemeinschaft“ kennzeichnender für den Sachverhalt als der der Berufsgemeinschaft: „Das Wort ‚Leistungsgemeinschaft‘ besagt, daß es sich um eine Gruppe von Menschen handelt, die im Gesellschaftsganzen eine bestimmte, für die Gesellschaft wichtige Leistung erbringen: das Wort ‚Beruf‘ besagt, daß die Menschen dieser Leistung nicht gelegentlich, sondern dauernd (von Berufs wegen) obliegen<sup>5</sup>“. Im Grund ist aber die Ersetzung des Wortes „Berufsverband“ durch „Leistungsgemeinschaft“ nur von Bedeutung im Hinblick auf den Ausdruck „berufsständische Ordnung“. Das „Ständische“ ist das eigentlich störende Element. Wenn man „berufsverbandliche Ordnung“ sagen würde, würde sich der terminologische Ausweg über „leistungsgemeinschaftliche Ordnung“ und die Ersetzung von Berufsverband durch Leistungsgemeinschaft erübrigen. Denn das Wort „Leistungsgemeinschaft“ bringt nicht ausreichend zum Ausdruck, was die Leistungsgemeinschaft charakterisiert, nämlich ein Verband von Personen zu sein, die ihre Leistung für das Gemeinwesen aufgrund

<sup>5</sup> Zur christlichen Gesellschaftslehre, hrsg. von O. VON NELL-BREUNING und HERMANN SACHER, Freiburg i. B. 1947, Sp. 62.

kompetenter Ausbildung, also beruflich erbringen. Andererseits weckt das Wort „Berufsverband“ etwas zu sehr die Assoziation eines Fachverbandes (Schreiner, Schneider, Maurer usw.), der mehr der Berufsausübung und den Eigeninteressen der Mitglieder dient, während „Leistungsgemeinschaft“ dem Gedanken an eine Branchengruppe mit ihrer Nähe zum Gemeinwohl mehr gerecht wird. Welchen Terminus man auch immer gebraucht, man muß ihn in jedem Fall definieren, da der vulgäre Sprachgebrauch diese Nuance nicht zum Ausdruck bringt.

Aufgabe der Berufsverbände oder Leistungsgemeinschaften ist es, die vielfältigen Tätigkeiten innerhalb einer Branche und die Interessen der darin Tätigen zu koordinieren und mit den anderen Branchen im Sinn der Integration ins Gemeinwohl abzustimmen.

## *2. Einteilung und System der Leistungsgemeinschaften*

Die einzelnen Leistungs-(Berufs-)Gemeinschaften aufzuzählen und ihre Zusammenfassung in einem dem Gemeinwohl entsprechenden systematischen Aufbau zu sehen, ist an sich nur im Blick auf die konkreten Gesellschaftsverhältnisse möglich. Die Einsicht in den Gestaltungsreichtum des Gemeinwohls setzt eine historisch gegebene Gesellschaft voraus. Man kann das Gemeinwohl nicht abstrakt aufgliedern. Man muß schon eine irgendwie realisierte Gesellschaft vor sich haben, um sie gruppieren zu können. Dennoch soll hier unter Zuhilfenahme einer modernen arbeitsteiligen Gesellschaft versucht werden, den leistungsgemeinschaftlichen Aufbau auf einer gewissen Erkenntnisebene zu entwerfen mit der vorsichtigen Zurückhaltung, dieses Schema als konkret ausgeformtes gesellschaftspolitisches Paradigma begreifen zu wollen. Wie der Künstler zunächst eine grobe Skizze seines Werkes macht, so soll auch diese schematische Darstellung als Skizze verstanden sein, die in concreto vieler nuancierender Verbesserungen bedarf. Wenn also z. B. vom Wirtschaftsrat gesprochen wird, so ist darunter ganz einfach ein höchstes Organ zu verstehen, das im Gesamt der Selbstverwaltungskörperschaften eine konkret irgendwie noch zu definierende Ordnungsfunktion ausübt.

Grundsätzlich bietet sich die Einteilung in zwei große umfassende Gruppen an: Kultur und Wirtschaft. Der kulturelle Bereich umfaßt Bildung und Erziehung, Wissenschaft und Forschung, Künste, Massenmedien, Gesundheitsdienst. Die Wirtschaft umgreift: Gütererzeugung (Landwirtschaft, Bergbau, Industrie und Handwerk), Güterverteilung (Ein- und Ausfuhr, Großhandel, Kleinhandel), Verkehrswesen (Straße, Schiene, Wasser, Luft), Kreditwesen, Versicherungswesen. Sowohl die kulturellen wie auch die wirtschaftlichen

Körperschaften verlangen jeweils in letzter Instanz ein Organ, das die Koordination vorzunehmen hat. Im kulturellen Bereich könnte man dieses Organ (mit der bereits genannten Reserve) Kulturrat nennen, im wirtschaftlichen müßte man den (im deutschen Sprachgebiet allerdings leicht mißverständlichen und von vielen Seiten verpönten) Namen Wirtschaftsrat wählen. Sowohl Kulturrat wie Wirtschaftsrat sind die obersten Beschlußorgane aller Selbstverwaltungskörperschaften des entsprechenden Bereichs. Dem Wirtschaftsrat fiele die Doppelaufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik zu. Diese beiden gehören zusammen, weil miteinander verzahnt. Über den beiden obersten Organen steht die politische Ordnung, d. h. die staatliche Autorität, welche die Gesamtkoordination im Sinn der Gesellschaftspolitik und der letzten Zielbestimmung der Wirtschaftspolitik zu besorgen hat.

Das Schema macht den Eindruck eines korporativen Staates. Es unterscheidet sich aber wesentlich von diesem, da die Leistungsgemeinschaften als Selbstverwaltungskörperschaften nicht vom Staat angeordnet oder gebildet werden, sondern aus der Initiative der in den einzelnen Zweigen Tätigen oder auch Interessierten stammen. Der sogenannte Wirtschaftsrat hätte auch keine Planaufgaben zu erfüllen, vielmehr die Ordnungsnormen einer freien, d. h. sozialen Marktwirtschaft vorzugeben. Auch die Koalitionsfreiheit ist nicht betroffen. Allerdings müßte sie sich – dies trifft im besonderen die Sozialpartner, die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberorganisationen – bestimmten „Verkehrsregeln“ unterwerfen (besonders hinsichtlich Streik und Aussperrung). Dem Staat fällt nur die subsidiäre Funktion zu, sowohl was die Gründung als auch was die Koordinierung und letzte Entscheidung in strittigen Fragen angeht. Er kann natürlich vorschreiben, daß die Verbände sich nach den demokratischen Grundregeln organisieren. Die leistungsgemeinschaftliche Ordnung ist, wie man sieht, eine unpolitische Demokratisierung der Gesellschaft.

Klassenunterschiede kommen in der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung nicht zur Geltung. Die Mitbestimmung in den Gremien ist allen jenen zuzubilligen, die in irgendeiner Weise durch die leistungsgemeinschaftlichen Entscheidungen betroffen sind, z. B. im Wirtschaftsrat nicht nur Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die verschiedenen Branchenvertreter als Produzierende, sondern ebenso die Konsumenten als Abnehmer, im Gesundheitswesen nicht nur Ärzte, Pflegepersonal, Krankenanstaltsträger, Krankenversicherungen usw., sondern auch Vertreter derer, die einmal als Kranke sich in ärztliche Pflege begeben müssen, d. h. die zahlenden Konsumenten. In der Auseinandersetzung um das Einklassenkrankenhaus wie auch um die Kontrolle der Massenmedien ist die Vielschichtigkeit der Beteiligten besonders deutlich zum Ausdruck gekommen. Wo immer selbstverantwortete Entscheidung die „passive“ und nehmende

Teilnahme an einer Leistung oder an einem Produkt von Leistung bestimmt, gehört der Konsument zur Leistungsgemeinschaft.

Dieser Leitsatz hätte in der Diskussion um die Partizipation in den Universitäten als Norm gelten sollen. Mitsprache soll jedem Studenten eingeräumt werden dort, wo seine Verantwortung als Hörer oder Studierender eine gestaltende Kraft besitzt. Der Streit bricht nun allerdings darüber aus, woran die „Verantwortung“ zu messen sei, ob an der Kompetenz hinsichtlich der Materie oder einzig am Faktum, daß der Student ein sittlich reifer Mensch ist. Auf politischer Ebene haben wir uns daran gewöhnt, die Mündigkeit zum Kriterium der paritätischen Mitbestimmung zu machen in der Hoffnung, daß im Gewirr der Voten die Vernunft siegt. Das Spiel der gleichgewichtigen Voten aller wird hier zum Schiedsrichter der Vernünftigkeit. Doch kann diese formale Wertentscheidung nur eine letztinstanzliche sein in einer Demokratie, deren Bürger noch ein Minimum von Gemeinwohlinteresse aufweisen. Sie soll dem Zweck dienen, in letzter Entscheidung die Gefahr der Diktatur zu bannen. Man wird aber diese formale und wertneutrale Regelung des sozialen Lebens nicht als Norm für die einzelnen Sachbereiche wählen können. Die leistungsgemeinschaftliche Ordnung sollte gerade dazu dienen, die Sinnfrage auf der Ebene der gesellschaftlichen Bereiche sachgemäß zu lösen und nicht dem Hasardspiel der atomistischen Individualentscheidungen zu überantworten, d. h. die Verpolitisierung der Gesellschaft zu verhindern. Von diesem Blickpunkt aus ist es nicht denkbar, daß der Student auch dort Mitbestimmungsrechte erhält, wo er keinerlei Kompetenzen besitzt.

Der Gedanke der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung gründet in der Überzeugung, daß es möglich sein müßte, die Sachkompetenz zu erkennen und den sachkompetenten Personenkreisen eine sozial gültige Effizienz zu verleihen. Aus diesem Grund müßte den Leistungsgemeinschaften die Qualität öffentlich-rechtlicher Institutionen zuerkannt werden. Wie gewichtig das Anliegen, die kompetenten Kräfte effizient zu machen, ist, erwies und erweist sich beispielhaft in der Frage der Erstellung und Interpretation von wirtschaftlichen Wettbewerbsregeln.

### *3. Der Gedanke der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung und die konkrete soziale Wirklichkeit*

#### *Wirklichkeit oder Illusion?*

Das Schema der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung ist in der Realisierung vor allem mit drei Schwierigkeiten verbunden. Es impliziert nämlich drei kaum je zusammen verwirklichte Bedingungen: 1. daß die Gesellschaft sich ent-

sprechend dem Grundsatz der Freiheit von unten nach oben organisiert, 2. daß alle zur Organisation Gehörenden ihre ganze soziale Verantwortung wirksam werden lassen und keine von unten, aus dem freien Raum kommende Initiative als Parasitenwesen brandmarken und deswegen abwürgen, 3. daß die Organisationen nicht in verfestigte Interessenverbände ausarten, sondern als Instrumente der Gemeinwohlpolitik dienen.

Die erste Schwierigkeit ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß ein Großteil der Gesellschaft gar keinen Organisationswillen hat. Organisation diktieren kann man nicht, es widerspricht jedenfalls der demokratischen Ordnung. Zu den schwer Organisierbaren gehören vor allem die Konsumenten, in welchem Bereich es auch immer sei, im kulturellen oder wirtschaftlichen. Die gleiche Person ist Konsument von Wirtschaftsgütern, von Radio, Fernsehen, Benutzer der Verkehrsmittel, des Gesundheitsdienstes usw.

Die zweite Schwierigkeit betrifft die Administratokratie. In den Organisationen bilden sich behördenähnliche Gruppen, welche die durch Interesselosigkeit oder Überbeschäftigung inaktiven Mitglieder oft unkontrolliert repräsentieren. Damit kann sich im gesellschaftlichen Raum eine eigene Schicht von Beamten herausbilden. Wie die Leistungsgemeinschaften nur von unten her erstehen, ebenso können sie nur in der Aufrechterhaltung innerer demokratischer Verfassung im Sinne ihrer Aufgabe bestehen.

Die dritte Schwierigkeit ist wohl die größte. In dem Augenblick, da die Leistungsgemeinschaften erstellt sind, sind sie wie ähnlich viele juristische Institutionen bereits überholt. Die Gesellschaft hat sich weiterentwickelt, während sich die Institutionen zu erhalten streben. Erworbene Positionen werden nicht leicht aufgegeben. Hinter der Administration steht die Masse der auf ihre Erhaltung pochenden Mitglieder. Der Vorwärtsdrängende wird unter dem Vorwand der Gemeinwohlgefährdung als Parasit zurückgedrängt. Die Gefahr des Ständewesens scheint unabwendbar. In der Wirtschaft bedeutet dies die Abdrosselung der Konkurrenz. In den Niederlanden, wo nach dem Zweiten Weltkrieg eine beispielhafte leistungsgemeinschaftliche Organisation der Wirtschaft verwirklicht wurde, hat man zeitweise diese Gefahr für die Konkurrenz deutlich gespürt, allerdings hauptsächlich unter dem Druck der ausländischen Konkurrenz.

Diese hier kurz beschriebenen schwarzen Flecken im Konzept einer leistungsgemeinschaftlichen Gesellschaftsordnung sind nicht ganz zu beseitigen. Andererseits ist zu überlegen, ob die Alternative eines völlig unstrukturierten Gesellschafts- und Wirtschaftslebens, in dem als einziges Gesetz die Freiheit und die Interessenvertretungen herrschen sollen, zu einem sinnvollen Zusammenleben ausreicht. Die Auseinandersetzungen zwischen Arbeitnehmern und

Arbeitgebern müssen irgendwo ihre rechtliche Begrenzung finden, und zwar nicht erst auf der politischen Ebene, sondern im Sachbereich der Wirtschaftsgesellschaft selbst. Auf dem kulturellen Gebiet muß es möglich sein, eine sachentsprechende Institution zu schaffen, um der Meinungsfreiheit und dem Wertempfinden aller gerecht zu werden. Ohne rechtlichen Rahmen ist eine Koordinierung der Freiheiten nicht möglich. Und soll die Koordinierung sinnvoll sein, dann setzt sie Sachverstand voraus. Gewiß wird in der einen oder anderen Hinsicht die zur effektiven Leistungserbringung notwendige Konkurrenz, wie man sie aus der liberalen Wirtschaft alten Stils kennt, gehemmt, vor allem der Außenwirtschaft gegenüber. Das leistungsgemeinschaftliche Modell funktioniert eigentlich nur dann, wenn es auf internationaler Ebene koordiniert verwirklicht wird. Sollte sich aber deswegen als anzustrebende Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung nur die Internationale des Kommunismus anbieten, da sich der formalistische Liberalismus irgendwann totlaufen würde? Kompromißlos gibt es keine Lösung gesellschaftlicher Probleme. Sowohl der Liberalismus wie der internationale Kommunismus erstreben, wenngleich aufgrund verschiedener Prinzipien, kompromißlose Totallösungen.

In der konkreten Wirklichkeit einer freien Gesellschaft vollzieht sich der Aufbau der Berufsverbände im Vergleich zur sozialetischen, d.h. wertbezogenen Betrachtung, in umgekehrter Folge. Die Berufsgruppen sind zunächst Verbände von Menschen, die durch gleichartige Tätigkeit ihren Lebensunterhalt erwerben (z.B. Arbeiter, Handwerker der verschiedenen Zweige). Diese bilden Interessengruppen. Sie treten in Interessenausgleich mit den anderen Gruppen (z.B. Tarifkoalitionen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern). Im Bewußtsein, daß die Einzelinteressen auf die Dauer nur unter Wahrung einer gesamtwirtschaftlichen und gesamtgesellschaftlichen Norm existieren können, ordnen sich die Verbände einer höheren Einheit ein, in der sich alle auch weiterhin als Gleichberechtigte begegnen, allerdings mit einem anderen Ziel als dem der Durchsetzung eigener Interessen, vielmehr im Sinne des Gemeinwohls<sup>6</sup>.

#### *Sozialetische Gesamtschau des Verbandsproblems*

Die sozialetischen Überlegungen, die von den Verbänden trotz verschiedener Partikularinteressen einen Konsens erwarten, fußen auf der Forderung, daß irgendwo die Integration der Interessen in ein gesellschaftliches Gesamtkonzept gesucht werde, sonst müßte man grundsätzlich die Idee des

<sup>6</sup> Von dieser Seite des sozialen Prozesses aus wurde die Berufsgemeinschaft in vorbildlicher Weise dargestellt durch JOHANNES MESSNER, *Das Naturrecht*, 7., unveränderte Auflage, Berlin 1984, 599-612.

Gemeinwohls aufgeben, d. h. die Gesellschaft als Ganzes für sinnlos erklären. Der „Neuen Linken“ ist zugute zu halten, daß sie die Sinnfrage der Gesellschaft neu gestellt und gemäß ihrer Gesellschaftsphilosophie beantwortet hat. Die andere Alternative wäre die superrealistische Technologie *K. R. Poppers*, gemäß welcher Werturteile irrationale Dezsionen von einzelnen sind, über die es keinen Dialog im Sinne gemeinsamer Wahrheitsfindung gibt, die man darum nur durch technische Methoden, durch Organisationsprinzipien gegeneinander abgrenzen kann. Von einer gemeinsamen Zielbestimmung ist dabei keine Rede mehr, vielmehr nur noch von Konfliktlösung, besser gesagt: Konfliktausbalancierung. Die holistische, d. h. vom Ganzheitssinn der Gesellschaft und daher von der Forderung des gemeinsamen Konsenses ausgehende Gesellschaftstheorie hat mit dem Problem zu kämpfen, wie die Interessenmotive der einzelnen und der Gruppen überwunden werden können, um das ideale Gesellschaftsziel zu erreichen. Grundsätzlich bieten sich hier zwei Methoden an: 1. die imperativische oder autoritative, 2. die überzeugende oder freiheitliche. Die *imperativische* besteht in der Einflußnahme der Staatsmacht auf die Willensbildung der Verbände. In der Wirtschaft handelt es sich hierbei z. B. um Maßnahmen des Lohn- und Preisstops zur Erhaltung der vom Gemeinwohl gebotenen Geldwertstabilität, unter Umständen, wie dies in der kommunistischen Gesellschaft geschieht, sogar um direkte Planvorschriften, denen gegenüber die Verbände nur ausführende Organe sind. Die *überzeugende* Methode sucht, in den handelnden Subjekten die Einsicht für die umgreifenden sozialen Zusammenhänge zu wecken, um so ihre ursprünglichen Partikularinteressen umzumotivieren auf das Gesamtinteresse, ohne das auf die Dauer das Partikularinteresse ausgelöscht würde. Unter vernünftigen Wesen sollte man, so scheint es, die überzeugende Methode als normal bezeichnen können. Dieser Optimismus liegt dem Gedanken der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung zugrunde. Er war auch führend in der Gründung der „Konzertierten Aktion“ in der Bundesrepublik Deutschland. Ohne Zweifel verbirgt sich in diesem sozial-ethischen Optimismus etwas von der sokratisch-platonischen Vorstellung, daß man das Gute nur zu erkennen brauche, um es zu tun.

Die Wirklichkeit, weniger die der Kulturgemeinschaft als die der Wirtschaftsgesellschaft, belehrt uns aber, daß dieser Optimismus sich nicht bewahrheitet. Der einzelne Teilnehmer am Wirtschaftsprozess, Arbeitnehmer und Unternehmer, sucht trotz besserer Universalkenntnisse in der Einzelentscheidung seinen Vorteil, der Arbeiter in der Lohnerhöhung, der Unternehmer im höheren Gewinn. Beide können kaum ein anderes Motiv einschalten, solange noch der geringste Argwohn darüber besteht, daß einer der Partner seinen Vorteil zu Lasten des anderen sucht. Dieser Argwohn wird wohl solange nicht ausgeräumt

werden können, als wir nicht alle Engel sind. Hier liegt ein fast unüberwindliches Hemmnis für die leistungsgemeinschaftliche Ordnung, die nur bestehen kann, wenn alle zur Kooperation gemäß höherer Einsicht motiviert sind.

Das ist im Grunde eine deprimierende Erkenntnis. Es sieht so aus, als ob uns schließlich nur die beiden extremen Alternativen zur Verfügung ständen, entweder gemäß den Technologien die Konflikte einzig durch einen Mechanismus auszugleichen oder den Staat, nicht nur die Gesellschaft durchzuorganisieren. Im letzteren Sinn hat *Christian Watrin*<sup>7</sup> erklärt, daß der Wirtschaftsrat eine total organisierte Gesellschaft voraussetze.

Ist durch diese dunkle Aussicht die Sozialethik nicht völlig aus dem Spiel geraten?

Unter der Voraussetzung, daß in einer konkreten Konfliktsituation ein übergeordnetes gemeinsames Interesse (= Gemeinwohl), in welchem die Partikularinteressen sachgerecht integriert sind, rational erkannt werden kann, daß also die Werterkenntnis nicht einfach das Ergebnis der individuellen Dezision ist, hat die Sozialethik in unseren gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Überlegungen einen Platz, so illusorisch eine unvermittelte Übertragung auf die Wirklichkeit auch ist. Man kann im Hinblick auf die Unabänderlichkeit individueller Handlungsmotive immerhin Maßnahmen wirtschafts- und gesellschaftspolitischer Natur ergreifen, aufgrund derer die Partikularinteressen jenen Effekt erzielen, der dem Gesamtinteresse entspricht. Der auf Wachstum, also auf Gewinn, eingestellte Unternehmer könnte z. B. um der Erhaltung der Geldwertstabilität willen dadurch von der inflationistischen Preiserhöhung abgehalten werden, daß man seine Einkommenserhöhungen, die über der als geldwertneutral angesehenen Steigerungsrate liegen, durch eine progressive Besteuerung abschöpft. Im Partikularbestreben, kostenoptimal zu entscheiden, wird der rechnende Unternehmer sein Gewinnstreben im sozial tragbaren Rahmen halten. Um das Partikularinteresse des Arbeitnehmers im Sinn der Geldwertstabilität zu dirigieren, könnte man in Abhängigkeit von der Lohnsatzsteigerung den Lohnzuwachs in Form von Investivlohn festlegen<sup>8</sup>. Allerdings ergäbe sich hierbei wiederum die neue Frage, ob damit trotz Abriegelung von Widerständen gegen die Geldwertstabilisierung auf die Dauer nicht andere Erscheinungen von Ungleichgewichten im wirtschaftlichen Bereich entstehen. Was geschieht mit den Steuergeldern? Welche Folgen ergeben sich aus der erhöhten ungleich verteilten Investition? Doch sehen wir von diesen Detail-

<sup>7</sup> Geldwertstabilität, Konzertierte Aktion und autonome Gruppen, in: E. HOPPMANN (Hrsg.), Konzertierte Aktion, Kritische Beiträge zu einem Experiment, Wirtschaftsrecht und Wirtschaftspolitik 19, Frankfurt 1971, S. 226.

<sup>8</sup> Vgl. CHRISTIAN WATRIN, a. a. O., 203-228.

fragen einmal ab. Nehmen wir an, daß diese wirtschaftspolitischen Maßnahmen wirklich das gesamtheitliche Konzept erfüllen, dann ist der Sozialethiker durchaus zufrieden, auch wenn der einzelne Teilnehmer des wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Prozesses nicht explicite das Gemeinwohl zum Motiv seiner Entscheidungen macht. Die Unterscheidung zwischen gesellschaftlichem Wert (Gemeinwohl) und Handlungsprinzipien zur Verwirklichung des Gemeinwohls erlaubt es, die Partikularentscheidungen in ihrer Individualität zu belassen.

Die Unterscheidung zwischen Gemeinwohl und Handlungsprinzipien ist allerdings nur möglich auf dem erkenntnistheoretischen Boden, auf welchem zwischen Idee und Wirklichkeit unterschieden wird. Der erkenntnistheoretische Idealismus im Sinne *Hegels* könnte diese Unterscheidung nicht nachvollziehen. Entsprechend muß gemäß der marxistischen Erkenntnistheorie zur Verwirklichung der Idee die Macht dazwischentreten, um der Idee, welche als Endresultat einer real notwendigen Entwicklung angesehen wird, rascher zur Verwirklichung zu verhelfen. Gemäß der Abstraktionslehre, etwa im Sinn des *Aristoteles*, dagegen ist es möglich, die Idee als Norm, nicht schon unmittelbar als Ziel aufzufassen, so daß in der konkreten Zielbestimmung die gestaltende Macht der Freiheit berücksichtigt werden kann. Auf dieser Basis ist es möglich, eine konfliktorientierte Gemeinwohlpolitik zu verfolgen. Allerdings geht dies nur insoweit, als die Partikularinteressen gemäß einem universal geltenden Handlungsprinzip einen gemeingesellschaftlichen Effekt erzeugen. Es braucht also trotz bester Aktionsprinzipien und Handlungsmechanismen, mittels deren die Partikularinteressen für einen gleichen Effekt allgemeiner Art ausgewertet werden, immer eine Kontroll-, sogar eine irgendwie geartete, jedoch nicht kollektivistisch orientierte Planinstanz, die 1. das Gesamtinteresse festlegt, 2. in Erkenntnis der konkreten Motivierung der Gesellschaftsglieder die gesellschafts- oder wirtschaftspolitisch notwendigen Maßnahmen ergreift und 3. deren Effizienz dauernd kontrolliert. Dies heißt: Jede auch noch so sehr auf Konfliktausgleich orientierte Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik braucht eine sozialethische Grundkonzeption. Es steht nur zur Frage, wer diese erarbeiten soll. In letzter Instanz ist dies zweifellos der Staat, in der Demokratie also das Parlament. Dort sind alle Gesellschaftsglieder vertreten oder sollten es sein.

In einer leistungsgemeinschaftlichen Ordnung ist aber die Staatsmacht begrenzt durch die Kompetenz der Selbstverwaltungskörperschaften. Dennoch ist es der Staat, der die Zielvorgaben macht. Die allerletzte Verankerung der leistungsgemeinschaftlichen Ordnung in der Politik ist ein normaler Prozeß. Es gibt keine staatsfreie Zone. Von marxistischer Seite wird darum eingewandt, es sei wenig sinnvoll, Gemeinwohlprobleme wie wirtschafts-, gesellschafts- und

sozialpolitische Fragen, wenn auch nur teilweise, Selbstverwaltungskörperschaften anzuvertrauen, da das Gemeinwohl Gegenstand der Politik sei. Wozu also die Demokratisierung auf solchen Umwegen suchen? Dieser Einwand hat seine Wurzel in der völligen Negierung der Einteilung des staatlichen Gebildes in die drei Ordnungen Wirtschaft, Gesellschaft und Politik. Die Demokratie ohne diese Dreiteilung ist eine totalitäre Demokratie, die weder Privatinitiative noch Privateigentum kennt. Die leistungsgemeinschaftliche Ordnung ist, wie man sieht, ein wesentliches Stück der freien Demokratie. Damit sie dies bleibt, hat sie sich auf allen Ebenen stets als Hüterin der Freiheit zu betrachten und besondere Sorge darauf zu verwenden, nicht in das Zunftunwesen abzurutschen.



## ACHTES KAPITEL

# DER STAAT

## ERSTER ARTIKEL

### DIE DEFINITION DES STAATES

#### *I. Der umstrittene Zugang zur Definition des Staates*

Die politische Theorie ist darum bemüht, den Begriff des Staates von allem zu befreien, was nicht zur „Staatwirklichkeit“ gehört, d. h. von allem, was irgendwie aus einer philosophischen oder gar ethischen Idee stammt. Sie sucht nicht nach dem, was den richtigen oder echten Staat ausmacht, sondern sucht analytisch jene menschliche Gemeinschaft, die in der empirischen Wirklichkeit als Staat bezeichnet wird, und definiert von hier aus das, was in dieser Gemeinschaft den Staat ausmacht. Bei aller geschichtlichen Gebundenheit möchte sie aber eine Definition erstellen, die nicht nur momentan, sondern über unsere Epoche hinaus „gültig“ ist, sonst würde sie Rechtsgeschichte werden. Bei allem Wechsel der Ursachen, die den Staat begründen und erhalten und unter Umständen auch vernichten, ändert sich doch nichts an dem, was wir uns unter Staat „vorstellen“.

Mit diesem Wort „vorstellen“ ist bereits etwas Ideologisches angezeigt, d. h. etwas, was vorhanden sein „muß“, damit wir vom Staat reden können. Wir wollen nicht nur ein vorübergehendes soziales Ereignis, irgendeinen sozialen Prozeß definieren zum Zweck einer soziologischen Arbeitshypothese, sondern suchen „den“ Staatsbegriff, in den wir alle wirklichen und möglichen Staatsverständnisse einfangen können. Ohne Zweifel ist hierzu eine Abstraktion notwendig. Es kommt nur darauf an, welche. Es bieten sich zwei Abstraktionsweisen an: die aristotelische, sogenannte „totale“ und die phänomenologische, die pointierende, die man im Unterschied zur aristotelischen auch partielle nennen könnte.

Die aristotelische, totale Abstraktion geht von der gesamten empirischen Wirklichkeit „Staat“ aus, schließt aber die individuellen Ausprägungen von der Betrachtung aus. Wir kommen auf diese Abstraktionsweise noch eingehender zu sprechen. Die pointierende oder partielle Abstraktion greift aus dem konkreten Sachverhalt einen Gesichtspunkt heraus, von dem sie glaubt, daß er das konstitutive Element sei. So versucht die politische Theorie, den Staat von den typisch politischen Prozessen her zu definieren. Die Rechtswissenschaft dagegen glaubt, daß das Dauerhafte, das in der Definition des Staates herausgestellt werden muß, nur vom Institutionellen, also vom Recht und somit vom Normativen her erfaßt werden könne. Die rechtliche Sicht wurde in konsequenter Weise in der Reinen Rechtslehre von *Hans Kelsen* angewandt. Der Staat bildet dabei die oberste normative Ordnungseinheit im gesellschaftlichen Leben, die umfassende Zwangsordnung, wobei völlig unbeachtet bleibt, wer den Zwang ausübt und zu welchem Zweck Zwang ausgeübt wird.

Mit solchen auf der pointierenden Abstraktion beruhenden Definitionen kann man theoretisch ein Wissensgebiet gegen ein anderes scharf abgrenzen. Will man sie aber in die Wirklichkeit übertragen, dann versagen sie, sofern man die ganze Wirklichkeit anstrebt. Hier bietet sich die totale Abstraktion im aristotelischen Sinn an. Über die Wirklichkeitsnähe darf man sich allerdings keine Illusionen machen. Sie ist nicht so konkret wie die durch pointierende Abstraktion gewonnene. Sie birgt in sich die Nachteile, die im Rechtsleben die Generalklauseln haben. Aber sie ist umfassender und bietet darum für die rationale Bewältigung der Wirklichkeit ausgiebigere Möglichkeiten.

Die Soziologen und politischen Theoretiker haben mit Recht den ausschließlich juristisch orientierten Staatstheoretikern vorgeworfen, sie seien unfähig, den dynamischen Prozeß des politischen Zusammenlebens zu begreifen, die Staatswirklichkeit laufe den rechtlichen Institutionen davon wie das Gewohnheitsrecht den Gesetzesformeln. Den Soziologen und den politischen Theoretikern erklärt aber der Sozialphilosoph, daß die Lehre von den sozialen und politischen Prozessen die Tiefen des menschlichen Bewußtseins nicht ausschöpft und darum auch den Sinn menschlichen Zusammenlebens, d. h. das, was man Gesellschaft als Ganzes nennt, nicht erfaßt. Das, was hinter den Prozessen liegt und vom Philosophen als „Natur“ bezeichnet wird, ist nicht so unwirklich, wie die Vertreter der reinen Prozeßlehre es wahrhaben wollen. Um auf diesen tiefen realen Grund vorstoßen zu können, muß der Philosoph bereits bei der Definition aufgrund des Sprachgebrauches, also bei der Nominaldefinition, eine andere Abstraktion als die pointierende voraussetzen.

Zwar ist es begreiflich, daß die politischen Theoretiker und besonders die Juristen aus der Definition des Staates alle ethisch-normativen Elemente (aus-

genommen natürlich die ethischen *Tatsachen*, z. B. die normativen Verhaltensweisen der Bürger) auszuschließen versuchen, weil sie sonst gezwungen wären, nur jenen Staaten die Staatlichkeit zuzuerkennen, die den absoluten ethischen Normen entsprechen, wie umgekehrt ein moralisch denkender Mensch einem zwar gültigen, aber inhumanen und brutalen positiven Gesetz die Bewandnis des Gesetzes absprechen muß, obwohl es in der Wirklichkeit wie ein Gesetz wirkt. Den Streit um die Definition des Staates gäbe es nicht, wenn der Politikwissenschaftler nur die politischen Prozesse und der Jurist im Sinn der Reinen Rechtslehre nur den Aufbau der rechtlichen Institutionen, nicht aber den Staat definieren würden. *Hans Peters*<sup>1</sup> erklärt z. B., daß man die ethische Forderung, der Staat müsse dem Gemeinwohl dienen, nicht in die Definition des Staates aufnehmen könne, weil ein Staat, dessen Organe ständig gegen das Gemeinwohl handeln, immer noch Staat sei. Eigentümlicherweise aber erklärt *H. Peters* im Anschluß an eine Äußerung des deutschen Bundesverfassungsgerichts<sup>2</sup>, die staatliche Kontinuität sei in Deutschland durch den Nationalsozialismus unterbrochen worden, weil der Nationalsozialismus ein System der Rechtlosigkeit gewesen sei. Der von *H. Peters* ausgesprochene Gedanke ist richtig auf dem Boden der Nominaldefinition. In Unkenntnis der grundlegenden Unterscheidung zwischen Nominal- und Realdefinition spricht er aber im Sinn der Realdefinition. Folgt man seiner Auffassung, daß die ethische Forderung des Gemeinwohls nicht in die (Real-)Definition des Staates aufgenommen werden könne, dann ist es logischer, mit *H. Kelsen* zu erklären, Staat sei überall, wo eine soziale Zwangsordnung bestehe. Materielle Elemente, die nicht rein geschichtlicher Natur sind, lassen sich in die Definition des Staates eben nur aufnehmen, wenn man die ethischen Normen aufnimmt.

Allerdings wird dann, wenn man die Idee des Staates, die durch totale Abstraktion gewonnen wurde, konsequent auf die konkrete Wirklichkeit überträgt, das Reden über die existenten Staaten immer nur mit ethischer Approbation oder Reprobation möglich sein. Dies scheint aber das wissenschaftliche Diskutieren über die Staaten unmöglich zu machen. Wie sollte man dann noch vom nationalsozialistischen Staat statt vom nationalsozialistischen Pseudostaat reden? Das Problem ist nur lösbar, wenn man sich bewußt ist, daß die Idee des Staates, die ethische (und zwar ethisch-normative, nicht nur soziologisch-ethische) Komponenten wesentlich einschließt, nur bruchstückweise verwirklicht werden kann. Wie zum Recht die zwangsmäßig durchführbare Ordnung von echten Freiheiten gehört, aber dennoch eine Ordnung, die unter Um-

<sup>1</sup> In: Staatslexikon, hrsg. v. d. Görresgesellschaft, 6. Aufl., Bd. VII, Freiburg 1962, Sp. 525.

<sup>2</sup> Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts 6, 150 ff.

ständen die Freiheiten erstickt, auch ethisch immer noch als Rechtsordnung anzusehen ist, weil sie wenigstens Ordnung und nicht Chaos ist, so ist auch jener Staat, der die sittlichen Forderungen nicht erfüllt, immer noch als Staat zu bezeichnen, wenn er letzter Ordnungsgarant ist. Faktisch ist also überall dort noch Staat, wo die Zwangsordnung in der rechtlichen Einheit besteht, wenn gleich diese auf weite Strecken eine ungerechte Ordnung sein mag. Es ist nun einmal menschliches Schicksal, daß Idee und Wirklichkeit nicht identisch sind. Der Begriff des Gemeinwohls, der ein rechtlicher Begriff ist, reicht in der konkreten Wirklichkeit von der Fülle menschlicher Werte bis zur wertenteerten Einheit einer nur mit Zwang zusammenzuhaltenden Gemeinschaft. Der im Sinn der gesamten menschlichen Werte bestimmte Staat behält aber immer als Erkenntnisorientierung seine Funktion. *H. Peters* selbst sagt<sup>3</sup>, daß es keine Deutung des Wesens des Staates und keine weitere Erkenntnis bringe, wenn man den Staat einfach als Staat im Sinn einer Naturgegebenheit mit Rechtsfolgen hinnehme.

Dieselbe Problematik der Definition besteht auf höherer Ebene bezüglich des Rechts überhaupt. Der Rechtstheoretiker bemüht sich, das Recht ohne ethische Ingredienzen zu definieren und kommt dabei zum Begriff der zwangsmäßig durchführbaren sozialen Norm. Will er über die rein formale Beziehung von Tatsache und Rechtsfolge hinauskommen und nicht jegliche Gewaltordnung als Rechtsordnung verstehen, dann muß er materiale Werte einsetzen, also die Grenzen des Rechts nach ethischen Überlegungen abstecken. Recht schließt Zwang wesentlich ein, es ist aber nicht nur Macht oder Zwang, sondern zugleich Ordnungsprinzip von frei bestimmenden und persönlich handelnden Wesen. Macht kann aber durch Freiheit nur angenommen werden, wenn sich mit ihr ein Wert verbindet, der für die Freiheit verpflichtenden Charakter hat. In der Wirklichkeit bricht allerdings die in der Idee enthaltene Verbindung von Macht und Wert auseinander, oft bis zur Unkenntlichkeit des Wertes, so daß vom Wert, wie gesagt, nur noch die äußere Ordnung übrig bleibt<sup>4</sup>. Aber dieser Begriff der äußeren Ordnung schließt immer noch eine ethische Qualifizierung ein. Er ist, wenn gleich verdeckt, das Reststück eines inhaltlich gefüllten sozial-ethischen Imperativs.

Die Definition des Staates rein von der äußeren Ordnung her ist darum immer noch befrachtet mit dem Gedanken, daß ein Staat, um wirklich Staat genannt werden zu können, irgendwie ein Ordnungsfaktor im Sinne von Werten sein sollte. Wenn man allerdings, wie es *H. Kelsen* in seinem rein normativen Bezugs-

<sup>3</sup> A. a. O., Sp. 526.

<sup>4</sup> Vgl. Bd. II, Kap. 3, Art. 5, S. 112ff.

system tut, die Ordnung nicht mehr real denkt, sondern sie nur als Bedingung versteht, gemäß welcher man überhaupt erst Staat denken und von ihm reden kann, kann man auch den letzten Rest ethischer Wertordnung aus der Staatsdefinition ausscheiden. Aber diese Definition ist dann eine reine Nominaldefinition, die, wie es dem Nominalismus entspricht, im ideellen Bereich verbleibt und keinerlei Anspruch erhebt, je eine Erklärung eines wirklichen Staates zu ermöglichen. Eine Nominaldefinition, die das Begriffliche des Staates in einer Weise umreißen will, daß man mit ihrer Hilfe an die Wirklichkeit herangeführt wird, muß bereits irgendwelche, allgemein formulierte Seinsinhalte einschließen. Nur sind diese nach ihrer naturhaften Gewichtigkeit noch nicht geordnet, sie sind, wie *Aristoteles* sich ausdrücken würde, noch nicht auf die letzten Seinskomponenten zurückgeführt, aus denen das Definitum, in unserem Fall der Staat, besteht. Diese Aufgabe erfüllt dann die Realdefinition.

Der Streit um die Definition des Staates beruht zum großen Teil, wenngleich nicht ausschließlich, auf der Vermischung von Nominal- und Realdefinition. Der Philosoph, der mit der aristotelischen Abstraktionslehre einig geht, kann auf diese Unterscheidung nicht verzichten. Im folgenden soll zunächst die Nominaldefinition untersucht werden, im Anschluß daran die Realdefinition.

## II. Die Nominaldefinition des Staates

### *Zweck der Nominaldefinition*

Alle Theorien bemühen sich um eine Definition dessen, was der Ausdruck Staat bezeichnet. Wenn dieser Ausdruck im Sprachgebrauch nur ein anderer Name für eine bereits bekannte Sache ist, dann ist die Untersuchung, weil rein lexikalischer Art, rasch abgeschlossen. Ist dies aber nicht der Fall, dann wird man den ganzen Sprachgebrauch abklopfen müssen, um das Charakteristikum herauszufinden, das den mit Staat bezeichneten Sachverhalt von allen anderen verwandten Wortzeichen unterscheidet. In diesem Sinn streben alle Theorien die Nominaldefinition an. Dabei erhebt sich aber die Frage, ob man nur das Distinctivum, das gegenüber den verwandten Begriffen unterscheidende Merkmal in die Begriffsbestimmung aufnimmt oder ob man den ganzen Sachverhalt, zu dem das Distinctivum gehört, als Bestandteil des Definiendum ansieht. Wer nur das Distinctivum als Definiendum betrachtet, definiert nur die Staatlichkeit. Staatlichkeit besagt nur ein formales Element von dem, was der Name Staat in sich schließt, die abgelöste Beschaffenheit, um derentwillen ein gesellschaftliches Gebilde die Bezeichnung Staat verdient. Diese Art, die Nominaldefinition von Staat zu formulieren, entspricht der aus der Phänomenologie stammenden pointierenden oder partiellen Abstraktion. Die Reine

Rechtslehre wie auch die politische Theorie legen es auf die Definition der Staatlichkeit ab, die erste im normativen, die zweite im prozessuellen Bereich.

Anders verhält es sich, wenn man unter Staat nicht nur die Staatlichkeit versteht, sondern mit dem *Distinctivum* das ganze Substrat, an dem sich das *Distinctivum* findet, in die Nominaldefinition aufnimmt. Hierbei wird der Begriff „gesellschaftliches Gebilde“ als Gattungsbegriff verstanden und das *Distinctivum* „Staatlichkeit“ als spezifische Differenz zu allen anderen gesellschaftlichen Gebilden, die gemäß dem Sprachgebrauch nicht den Namen Staat verdienen. Auch diese Nominaldefinition ist empirischer Natur wie diejenige, die einzig die Staatlichkeit erfaßt. Sie ist ebenfalls universell, insofern sie nicht diesen oder jenen einzelnen Staat definiert, sondern den Staat als solchen.

Warum wählt nun der Ethiker die total, nicht die partiell abstrahierende Definition? Die partiell abstrahierende Definition ist von rein theoretischem Wert. Wenn man sie für die Praxis brauchbar machen will, muß man alle gesellschaftlichen Bedingungen aufzeigen, unter denen Staatlichkeit möglich ist. Dies hat *H. Kelsen* sehr gut erfaßt. Da der Praktiker – und der Ethiker ist Praktiker – den Staat und nicht nur die Staatlichkeit erkennen will, braucht er eine Nominaldefinition, die ihn an das ganze Staat genannte Gebilde heranzuführt. Der Ethiker will dieses Gebilde auf dem Boden der Realdefinition (vgl. unten) kritisch untersuchen, um festzustellen, welchen Standort es im Leben des Menschen einnehmen könnte und sollte. Er stellt die Sinnfrage. Dazu aber muß er von einer ganzheitlichen Definition des Begriffes ausgehen. Er braucht darum bereits für die Nominaldefinition eine umgreifendere Abstraktion, als es die pointierende Abstraktion ist. Ihm geht es nicht allein um die Staatlichkeit, sondern um den Staat.

Wir bewegen uns, wie es scheint, in Tuchfühlung mit der hegelianisch-neomarxistischen Auffassung von der Wissenschaft als einem „interessierten“ Bemühen um Erkenntnis. Tatsächlich ist das Fragen nach dem Wesen des Staates nur sinnvoll und von der Struktur unserer Erkenntnis aus auch nur möglich im Zusammenhang mit der Frage, was der Staat als Objekt menschlicher Aufgabe für uns überhaupt bedeutet. Die neomarxistische Theorie sieht allerdings in der Erkenntnis des Objekts (hier des Staates) bereits die Praxis involviert, insofern das denkende Individuum, als im Staat existierend und aus ihm lebend, seine Erkenntnis aus dem existentiellen Dialog bezieht. Wenn man dagegen die totale Abstraktion annimmt (die für einen Hegelianer und in der Folge für einen Marxisten nicht denkbar ist), dann ist es wohl möglich, das Denkobjekt zu objektivieren, in dem Bemühen, aus den im Wesen des Menschen gelegenen Zwecken die Zusammenhänge zu erkennen, in welche der Mensch hineingestellt ist, bevor er überhaupt zu handeln beginnt, im Unter-

schied zur marxistischen Auffassung, gemäß der dieser Zusammenhang nur aus der Praxis erkennbar wird<sup>5</sup>.

Der Philosoph muß aber für diese Wesensbetrachtung die Analyse des Sprachgebrauchs voraussetzen, um überhaupt an das Objekt herangeführt zu werden, das er real, d. h. als solches im Rahmen des Menschseins definieren will. Er ist darum auf die empirischen Definitionen angewiesen, da diese ihm den verschiedenen Sprachgebrauch des Wortes Staat vermitteln. Der Sprachgebrauch ist doppelte: 1. populär im Sinn des empirisch-wissenschaftlich noch nicht präzisierten Sprachgebrauchs, 2. wissenschaftlich aufgrund der Durchforschung der Geschichte des Sprachgebrauchs. Über diesen doppelten Sprachgebrauch hinaus untersucht dann der Philosoph die Zweckordnung, in die das, was empirisch Staat genannt wird, eingebettet ist.

#### *Die Wesenselemente des Begriffes „Staat“*

Wir verbleiben bei dieser Zusammenstellung immer noch im Raum der Nominaldefinition. Es ist also nur von den Wesenselementen im Bereich der begrifflichen Definition die Rede, noch nicht im Sinn der Realdefinition.

1. Der Gattungsbegriff des Staates ist der der Gemeinschaft oder *Gesellschaft*. Sozialphilosophisch ist der Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, wie ihn *F. Tönnies* verstand, irrelevant, weil es hier nicht nur um soziale Prozesse geht, wozu z. B. auch das Liebesverhältnis gehört, das in reiner Form keine Gesellschaft darstellt<sup>6</sup>. Philosophisch sieht sich der Unterschied von Gesellschaft und Gemeinschaft anders an. Gemeinschaft ist der Oberbegriff für jegliche gegenseitige Handlungsbeziehung mehrerer Personen. Von da aus ist zu unterscheiden in Gesellschaft und „reine“ Gemeinschaft. Gesellschaft schließt immer irgendwelche Rechtsverhältnisse ein, nicht positiv-rechtliche, sondern naturrechtliche. Der einzelne ist darum aufgrund einer übergeordneten sozialen Norm in ein Ganzes (institutionell) integriert. In der reinen Gemeinschaft handelt es sich um direkte gegenseitige Handlungsbeziehungen, die keiner übergeordneten Rechtsnorm unterworfen sind.

Der Staat ist nun ein bestimmtes gesellschaftliches Gebilde. Damit ist nicht gesagt, daß der Staat auf der gleichen Ebene mit anderen gesellschaftlichen Gebilden stehe. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Staat unter Umständen die anderen Gesellschaften einschließt und in gewissem Sinn die perfekte Gesellschaft darstellt. Der Gattungsbegriff ist rein logisch zu verstehen als ein Begriff,

<sup>5</sup> Zum Problem Theorie-Praxis im neomarxistischen Verständnis vgl. PETER PAUL MÜLLER-SCHMID, Emanzipatorische Sozialphilosophie und pluralistisches Ordnungsdenken, Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg VI, Stuttgart 1976.

<sup>6</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 6, III, § 6, 162ff.

unter den mehrere konkretere Begriffe fallen, ohne daß damit eine Realaussage gemacht würde, in welcher Ordnung die verschiedenen Einzelbegriffe stehen.

Mit dem Begriff „Gesellschaft“ ist, wie angedeutet, das rechtliche Element bereits mitausgedrückt. Denn jede Gesellschaft ist durch ein gemeinsames Ziel, das man Gemeinwohl nennen mag, charakterisiert im Unterschied zum rein prozessualen sozialen Verhältnis, der Beziehungseinheit aufgrund gegenseitiger Handlungen. Das gemeinsame Ziel als den einzelnen übergeordneten und diese in eine Ganzheit integrierender Faktor hat wesentlich rechtliche Bewandnis<sup>7</sup>. Der Soziologe mag zwar dieses Rechtliche ausklammern, da er den Zweck nicht als wesentlich zur Gemeinschaft gehörig betrachtet (*F. Tönnies*). Doch braucht die Finalität nicht mit „rational gesetztem Zweck“ identifiziert zu werden, wie er im positiv-rechtlichen Bereich vorliegt.

2. Der Staat ist eine sämtliche gesellschaftlichen Bereiche umfassende Gesellschaft. Er gilt als der Abschluß gesellschaftlicher Prozesse, so daß er eine alle gesellschaftlichen Handlungen umgreifende oder einschließende Ordnungseinheit darstellt. Damit ist, dies sei nochmals betont, nicht gesagt, daß er die einzelnen Gemeinschaften und Gruppen absorbiert, aber doch, daß in ihm sämtliche gesellschaftlichen Gebilde integriert und zu übergeordneter Einheit verbunden sind.

3. Da alle einzelnen und alle gesellschaftlichen Gebilde rechtlich aufeinander bezogen sein müssen, bedeutet der Staat die oberste rechtliche Beziehungseinheit, den Abschluß aller rechtlichen Normen. Hierin ist wohl das entscheidende Element zu sehen, wengleich sich diese nach außen erst durch die umfassende Zwangsgewalt kundtut.

4. Da alles Recht wesentlich Zwangsordnung besagt, ist der Staat als umfassendes Rechtsgebilde die höchste und letztentscheidende Zwangsordnung. Worin der Zwang liegt, vor allem, wer ihn ausübt, ist damit noch nicht bestimmt, wohl aber ist gesagt, daß der Staat wesentlich mit höchster Autorität ausgestattet ist. Aus diesem Grund nennen die Juristen den Staat ein Herrschaftsgebilde. Wengleich darin nicht das Wesenskonstitutiv liegt, so ist doch, empirisch betrachtet, dieser Gesichtspunkt der augenscheinlichste, sofern man das Objekt, den umfassenden Herrschaftsbereich, mit in Rechnung zieht. Die Autorität gehört an sich zu jedem gesellschaftlichen Gebilde (wengleich nicht zu jedem gemeinschaftlichen *Prozeß*). Im Staat aber manifestiert sich diese Macht als die höchste und umfassendste Autorität, welche die Ordnungseinheit sämtlicher gesellschaftlichen Handlungen am deutlichsten sichtbar macht. Vom Anliegen der Nominaldefinition aus gesehen, dürfte darum der Begriff des Herrschaftsgebildes der kennzeichnendste für den Staat sein.

<sup>7</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 6, III, § 6, S. 161 ff.

5. Das Gemeinwohl, verstanden als das Wohl der im Staat geeinten Staatsbürger, kann noch nicht als Bestandteil der Nominaldefinition betrachtet werden. Es kann nur insofern eingesetzt werden, als es gleichbedeutend genommen wird mit dem Begriff des gemeinsamen Zieles. Es gibt keine Handlungseinheit ohne gemeinsames Ziel, so gering diese Gemeinsamkeit auch sein mag (wie z. B. im Interessenausgleich). Der Begriff des Gemeinwohls in seinem Vollsinn ist mit vielen ethischen Forderungen befrachtet, die noch nicht in die Nominaldefinition aufgenommen werden dürfen. In diesem Sinn, also nur im Rahmen der Nominaldefinition, stimmt die erwähnte Erklärung von *H. Peters*, daß die ethische Forderung, der Staat habe dem Gemeinwohl zu dienen, nicht in die Definition des Staates gehöre.

6. Die räumliche Abgrenzung eines Staates, d. h. das Staatsgebiet, ist lediglich eine empirisch sich aufdrängende Bedingung für die Existenzmöglichkeit eines Staates, da die allumfassende Ordnungseinheit durchweg (ut in pluribus) nur innerhalb eines bestimmten Territoriums funktioniert. Diese Bedingung ergibt sich im besonderen im Hinblick auf die Abgrenzung eines Staates gegen einen anderen. Die Vielfalt von Staaten fällt nicht in den Bereich der Definition des Staates als solchen.

*Zusammenfassung:* Als Nominaldefinition kann also gelten: Der Staat ist die alle gesellschaftlichen Handlungen und Gebilde in einer durch eine Autorität oder Herrschaftsgewalt garantierten Ordnungseinheit umfassende Gesellschaft.

Da jede Gesellschaft ihre Einheit nur durch die ihr immanente Autorität erhält<sup>8</sup>, braucht, entgegen der allgemeinen Auffassung der Juristen, die Herrschaftsgewalt nicht eigens genannt zu werden. Es genügt darum die Definition: Der Staat ist die alle gesellschaftlichen Handlungen und Gebilde umfassende Gesellschaft, oder: Der Staat ist jene gesellschaftliche Ordnungseinheit, die den gesamten Vergesellschaftungsprozeß der Gesellschaftsglieder abschließt.

### *III. Definition des Staates oder der Staaten?*

Gegen die hier gebotene Definition läßt sich ein beachtenswerter Einwand vorbringen: Die Definition erweckt den Eindruck, daß es nur einen Staat gebe, während wir nur viele Staaten kennen, die sich alle als Staaten betrachten. Es scheint demnach, daß der Sprachgebrauch nicht vollkommen erfaßt ist.

In der Tat kann der einzelne Staat nicht als Abschluß des gesamten Vergesellschaftungsprozesses betrachtet werden, da der Mensch über „seinen“ Staat

<sup>8</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 8, II, 2, S. 254 ff.

hinaus weitere gesellschaftliche Kooperation sucht. Hierin liegt der Grund, warum die juristische Definition, die von der soziologischen Komponente abzusehen vermag, mit ihrer Akzentuierung der obersten Herrschaftsgewalt näher an die *Staaten*-Wirklichkeit herankommt. Die oben gebotene Definition visiert mehr die *Idee* des Staates als die wirklichen Staaten. Man hat sich somit offenbar vom Sprachgebrauch weg in die Philosophie hineinbegeben.

Dennoch muß sich, wer den Sprachgebrauch definieren will, überlegen, was hinter dem äußeren Gebrauch als Intention des gebrauchten Begriffes oder Ausdruckes liegt. Und dahinter steht der Gedanke, daß der Staat „eigentlich“, d. h. seiner Idee nach, entsprechend dem Willen der Menschen, die einen Staat anstreben, die oberste Einheit gesellschaftlichen Lebens sein sollte. Wer sich gegen diese im Sprachgebrauch selbst verborgene Idee sträubt, muß eine Reihe von Ungereimtheiten in Kauf nehmen.

Um der Wirklichkeit nahe zu sein, definiert der politische Theoretiker nicht den Staat an sich, sondern die Staaten, da er als Empiriker von der Vielfalt der Staaten nicht abstrahieren kann, noch will. Um eine (allerdings in den Bereich der Realdefinition hineinreichende) Analogie zu gebrauchen: er definiert nicht das Wasser als solches, sondern die Wassertropfen. Um diesem Dilemma zu entgehen und trotz allem zum Staat als solchem vorzudringen, wechselt der politische Theoretiker auf den Weg des Juristen hinüber. Er stellt fest, daß der einzelne Staat rechtlich dadurch gekennzeichnet ist, daß er dem anderen oder den anderen Staaten gegenüber als eigene Rechtsperson, als Souverän auftritt. Gerade der Begriff der Souveränität zeigt deutlich, daß der Gedanke der Abgrenzung des einen vom anderen Staat vorliegt, daß hintergründig an die Definition der Staaten gedacht wird. In einen gewissen Engpaß kommt dann diese juristische Schauweise, wenn es darum geht, die Kontinuität eines Staates bei allen politischen Umwälzungen zu erklären, ebenso bei der Definition von Bundesstaaten.

Ist es im Interesse einer logischen Definitionsmethode nicht angezeigter, zunächst das Wasser zu bestimmen und dann jene Besonderheiten, die den einzelnen Tropfen gegen den anderen abtrennen? Selbstverständlich gibt es Wasser nur in bestimmten Quantitäten. Gemäß der total-abstraktiven Definitionsmethode ist die Quantität der Subjekte nicht in die allgemeine Definition aufzunehmen, wie wir auch nicht den Menschen definieren, indem wir die Vielzahl der Individuen miteinbeziehen. Gewiß trifft diese allgemeine Definition noch nicht die Staaten-Wirklichkeit, wohl aber, und das dürfte doch im Interesse der Definition sein, den Staat als solchen. Damit ist nicht etwa nur die Staatlichkeit definiert, sondern der Staat. Die Staatlichkeit ist nur ein Aspekt am Staat, erfaßt durch die pointierende Abstraktion. Selbstredend ist mit der Staatlichkeit

auch etwas Allgemeingültiges ausgesagt, aber nur ein formales, auf alle existierenden Staaten anwendbares Element des Staates. *H. Kelsen* hat diese Formulierung des Staatsbegriffes in sauberer Konsequenz durchgeführt. Formal ist gemäß *H. Kelsen* jedes gesellschaftliche Gebilde, dessen Rechtssystem die Bedingung erfüllt, in einer Grundnorm (Verfassung) verankert zu sein, als Staat zu bezeichnen. Wodurch allerdings die Gültigkeit der Grundnorm (Verfassung) begründet ist, kann gemäß diesem formalen, rein normativen Denken nicht in plausibler Weise erklärt werden. *H. Kelsen* hat um dieses Problem gerungen, ohne zu einem befriedigenden Resultat zu kommen.

Der Begriff des Staates als solchen im Sinn der Idee des Staates hat wohl inhaltliche, jedoch keine ethischen Komponenten, soweit es sich um die Nominaldefinition handelt. Es wird somit noch nicht definiert, was der Staat eigentlich soll. Die Nominaldefinition ist nichts anderes als das Resultat eines logischen Durchdenkens des Vergesellschaftungstriebes des Menschen bis dorthin, wo die Vergesellschaftung abschließt und gemäß dem Sprachgebrauch Staat heißt. Dieses finale Element ist im Sprachgebrauch vom Staat impliziert, wemgleich die *Anwendung* des Begriffes Staat immer nur auf Einzelstaaten erfolgen kann.

Die Definitionsmethode, welche die Vielzahl der Staaten im Auge hat, kann allerdings für sich einen beachtlichen Vorteil buchen. Sie verbleibt im Raum des Politischen in sauberer Unterscheidung von Gesellschaft und Staat. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Staatsbürger zu Bürgern anderer Staaten bleiben ausgeklammert. Das für uns heute so wichtige Anliegen der Scheidung der Begriffe Gesellschaft und Staat ist mit der an der „Staatsidee“ orientierten, total abstrahierten Definition noch nicht angesprochen. Es wird aber nicht ausgesprochen, daß Staat und Gesellschaft eins seien. „Umfassende gesellschaftliche Ordnungseinheit“ besagt nur, daß der Staat sämtliche gesellschaftlichen Gebilde umfaßt. Ob er nun in die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen eingreift, ist eine Tatsachenfrage, die mit der Nominaldefinition nichts zu tun hat. Und ob er überhaupt in dieser totalitären Weise eingreifen darf, kann erst recht nicht auf dem Boden der Nominaldefinition diskutiert werden. Einem Staat, der das gesamte gesellschaftliche Leben verplant, kann der Name „Staat“ nicht abgesprochen werden, so sehr er auf dem Boden der Realdefinition, die ohne ethische Maßstäbe nicht möglich ist, den Namen Staat nicht mehr verdient. Die Nominaldefinition sieht, wie gesagt, von der ethisch-normativen Ordnung noch ab.

#### IV. Die Realdefinition des Staates

##### 1. Die verschiedenen Versuche, den Staat real zu definieren

Die Realdefinition soll, wie schon *Aristoteles* sagte, die Ursachen angeben, die jenes Phänomen, das die Nominaldefinition ausdrückt, in der Wirklichkeit begründen. Anders formuliert: Die Realdefinition soll die verschiedenen Möglichkeiten (oder eventuell die einzige) angeben, gemäß denen das, was die Nominaldefinition meint, wirklich ist. Sie soll vor allem die verschiedenen Beschaffenheiten im Hinblick auf das entscheidende, konstitutive Element ordnen.

Es gibt nun vier verschiedene Methoden, die Realität des Staates als solchen über den allgemeinen Sprachgebrauch hinaus zu definieren: die empirische, die juristische, die Methode des Histomat und die metaphysisch-ontologische Methode. Ob sie alle eine echte Realdefinition des Staates als solchen erstellen können, sei zunächst dahingestellt. Jedenfalls sind alle vier Wege beschritten worden, und die jeweiligen Vertreter haben angenommen, daß das Unternehmen ihnen gelungen sei.

##### a) Die empirische Methode

Der Empiriker, sei er Historiker, Ethnologe, Soziobiologe, Soziologe oder Politikwissenschaftler, untersucht den Staat in seiner konkreten Wirklichkeit. Aus dem reichen empirischen Material ermittelt er die kennzeichnenden Eigenschaften dessen, was im Sprachgebrauch Staat heißt. Als Parameter seines Urteils, wo das Wesen Staat wirklich ist, dient ihm die entwickeltste Form der Staatsgemeinschaft. Da alle empirischen Untersuchungen den Wirkursachen folgen, diese aber vielfältig sind, fällt die Definition des entscheidend staatsbildenden Elementes je nach dem wissenschaftlichen Standpunkt verschieden aus. Jedoch gelangen alle zur Feststellung, daß die Macht in irgendeiner Weise die entscheidende Rolle spielt mit jeweils verschiedener Kausalerklärung: Ausdehnung väterlicher Gewalt, Trieb zu Eigentumserwerb, Prestige, kriegerischer Charakter, Verständnis für sozialen Ausgleich, für Wahrung der persönlichen Freiheiten, für eine gefestigte Rechtsordnung usw.

Unter Umständen ist das Resultat einer solchen empirischen Definition des Staates irreführend. In einer Zeit des nationalen Selbstbewußtseins liegt der Akzent auf der absoluten nationalen Souveränität. Der Staat wird dann typologisiert durch die rechtliche Gewalt nach innen und außen. In einer Zeit dagegen, in der die wirtschaftliche, soziale und politische Interdependenz erlebt wird, in dies heute der Fall ist, wo die aufkommenden Nationen der Dritten Welt nach Integration in die Völkergemeinschaft drängen, schwächt sich das Moment der

absoluten Souveränität nach außen zugunsten der sozialen Ordnungsmacht nach innen ab.

Die empirische Definition des Staates bewegt sich naturgemäß stets in der unmittelbaren Nähe der Nominaldefinition. Sie definiert das, was man jeweils Staat nennt oder nennen muß, wenn man entsprechend dem Sprachgebrauch den (erfahrbaren) Staat von allen anderen (erfahrbaren) gesellschaftlichen Gruppenbildungen unterscheiden will. Sie ist nur insofern eine Realdefinition, als sie die kausalen Zusammenhänge der Staatsbildung wie auch der einzelnen Eigenschaften dessen angibt, was im Sprachgebrauch enthalten ist. Sie verbleibt aber im Raum des Sprachgebrauchs, sonst wäre sie nicht mehr eine empirische Definition. Sie kann sich darum mit dem Sprachgebrauch, welcher der Erfahrung folgt, verändern. Der Empiriker, der vom modernen Erkenntnisstandpunkt aus den Staat als solchen definieren würde, müßte folgerichtig erklären, es habe vor der Neuzeit überhaupt keinen Staat gegeben, jedenfalls nicht im Bewußtsein der Gesellschaft. Da der Begriff Rechtspersönlichkeit mit der rechtlichen Zwangsgewalt verbunden ist, läßt sich die soziologische Definition des Staates kaum mehr von der juristischen unterscheiden, abgesehen von den kausalen Komponenten, die vom Soziologen mitbetrachtet werden. So definiert *M. Weber*<sup>9</sup> den Staat: „Staat soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen eines Herrschaftsverbandes in Anspruch nimmt.“

Wenngleich alle Empiriker im Nachweis, daß der Staat stets ein Herrschaftsverband ist, einig sind, so verfallen sie nicht dem Irrtum, daß damit die Staatlichkeit definiert wäre. Sie richten ihr Augenmerk auf das gesellschaftliche Substrat, in dem sich die herrschaftliche Einheit verwirklicht. In ihrer Sicht gehören die soziologischen und historischen sozialen Prozesse, die zu diesem Herrschaftsgebilde führen, es erhalten und unter Umständen verändern, wesentlich zum Begriff des Staates. Die rechtliche Seite ist für die Soziologie ein Abstraktum, das nur Realität besitzt, wenn es von den sozialen Prozessen her verstanden wird. Aus diesem Grund liegt der politischen Theorie mehr an der politischen Handlung als an dem Staat als solchem. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie es zum umfassenden Konsens bzw. zur herrschaftlichen Entscheidung kommt (decision making).

Gemäß der auf das konkrete Geschehen abzielenden Methode kommt es vor allem auf die Prozesse in den verschiedenen Staatsformen an, z. B. in der

<sup>9</sup> Grundriß der Sozialökonomik, III: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, S. 29.

Diktatur, in der Demokratie. In dieser Orientierung befinden sich auch die Idealtypen der Legitimität von Herrschaft, die *Max Weber* aufgestellt hat<sup>10</sup>.

Die sozialpsychologischen Untersuchungen leisten der politischen Praxis beachtenswerte Dienste, weil sie die seelischen Dispositionen aufzeigen, die eine auf Freiheit beruhende Ordnungseinheit begünstigen (z. B. Nationalgefühl, Einheit der Sprache und Kultur). In diesem Zusammenhang steht die Verhaltensforschung wohl an erster Stelle.

Das Element der Macht ist, wie man sieht, bei den Empirikern stets in irgendeiner Weise an gesellschaftliche Prozesse gebunden. So erklären Vertreter der ethnologischen oder anthropologischen Richtung (*Wiener ethnologische Schule*, *A. Rüstow*, *Franz Oppenheimer*) den Staat als Resultat der Eroberung und Überlagerung der siegenden Schicht über die Besiegten. *Hans Kammler* dagegen hält dafür, daß sich die Herrschaft im Prozeß der Spezialisierung des Ordnungsfaktors herausgebildet hat analog etwa zur Spezialisierung, wie sie sich im Handwerk vollzieht<sup>11</sup>.

Die Definitionen der Empiriker erwecken zwar den Eindruck, als ob es sich dabei mehr um die Ursachen oder den Ursprung des Staates handle, nicht jedoch um das Wesen des Staates als solchen. Das ist richtig. Jedoch muß der Empiriker den kausalen Weg irgendwie in die Definition hineinarbeiten, um nicht dem rein Formalen zu verfallen, das der Jurist mit seiner Abstraktion hervorhebt. Darum hat *M. Weber* in seiner Definition nicht nur vom Zwang als juristischer Institution gesprochen, sondern zugleich vom Verwaltungsstab, dem es gelingt, das Monopol des Zwanges zu legitimieren.

#### b) Die juristische Methode

Dem Juristen genügt die Feststellung, daß gemäß dem Sprachgebrauch unter Staat immer ein herrschaftlich (formell oder informell) organisiertes Gebilde verstanden wird, um gemäß eigener, von der gesellschaftlichen Wirklichkeit losgelöster Methode die institutionellen Bedingungen aufzuzeigen, gemäß denen eine rechtliche Ordnungseinheit gedacht und verwirklicht werden kann.

Der Jurist denkt rein formal. Er abstrahiert von jeglicher gesellschaftlichen Wirklichkeit, um, wie *H. Kelsen*, im Sinn der Kant'schen Transzendentalphilosophie einzig die Logik zu verfolgen, gemäß der im Herrschaftsverband die rechtlichen Normen einander folgen müssen, damit ein geschlossener Rechtskörper entsteht. Da das Recht der Soll-Ordnung angehört, hat es ähnlich der

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., S. 124.

<sup>11</sup> Der Ursprung des Staates, Eine Kritik der Überlagerungslehre, Demokratie und Frieden 3, Köln / Opladen 1966.

moralischen Ordnung in letzter Analyse einen apriorisch gültigen Imperativ zur Voraussetzung. Diese Erkenntnis entnimmt der Jurist der Ethik *Kants*, für den jede einzelne sittliche Handlung durch den absolut geltenden Imperativ der autonomen Verantwortung begründet sein muß. Oberstes Gesetz der juristischen Ordnung ist dementsprechend: alles Recht muß auf eine erste, an die Gesamtgesellschaft gerichtete und mit Zwang ausgerüstete Norm zurückführbar sein. Welche juristische Norm diesen Charakter des Obersten und Ersten in der Wirklichkeit hat, ist keine Frage der Begründung der Rechtsordnung als solcher mehr, sondern der empirischen Feststellung. Hier überlassen die Juristen dem Empiriker, vor allem dem Soziologen das Feld. Immerhin muß der Jurist, wenn er in die staatliche Wirklichkeit hinabsteigt und der Verfassung die Bewandnis der ersten staatlichen Norm zuschreibt, von da aus den Kontakt mit dem apriorischen rechtlichen Imperativ finden, denn die Verfassung soll, wie *H. Kelsen* ausführt, das apriorische Postulat erfüllen. Wie sollen aber die vielfältigen Verfassungen der Staaten in diesem Postulat verbunden werden, um ihre juristische Legitimation zu finden? *H. Kelsen* mußte für alle Verfassungen eine einheitliche, übergeordnete Norm finden. Er konnte aber seiner Auffassung gemäß nicht auf ein naturrechtliches Institut zurückgreifen. Er stellte daher zwei Theorien auf, deren eine das Völkerrecht als erste Norm bezeichnete. Die andere Theorie ist in seinem System nicht schlüssig. Sie basiert auf der eigenstaatlichen Rechtsordnung, von der aus der fremde Staat als ein Teil des eigenen Staates supponiert wird<sup>12</sup>.

Die juristische Methode, wie sie *H. Kelsen* ausgeformt hat, hat ohne Zweifel ihren eigenen Wert. Sie ist in der Lage, auf philosophischer Ebene eine Definition des Staates zu entwickeln, die immer gültig ist, weil der Empirie entrückt, und dennoch einen Zugang weist zu den empirisch feststellbaren Staatsgebilden. Dies gilt allerdings nur unter der Bedingung, daß man die Fundierung der verschiedenen Staatsverfassungen im Völkerrecht als ausreichend für die Frage der Legitimation der Staatsverfassungen ansieht. Hier könnten berechnete Zweifel angemeldet werden. Das Völkerrecht ist variabel, es sei denn, man nehme hinter dem Völkerrecht ein absolut gültiges Menschheitsbewußtsein aller Rechtsordnungen an im Sinn des naturrechtlichen *ius gentium* des *Thomas von Aquin*.

Die rein juristische Fassung von Recht und Staat enthält natürlich nichts von Wohlfahrt, Gemeinwohl und sozialer Gerechtigkeit. Im Mittelpunkt steht immer die Erzwingbarkeit des Rechts, die Gewalt. Die Juristen selbst haben, wenigstens teilweise, erkannt, daß gemäß ihrer Methode nur das formale

<sup>12</sup> Vgl. WILHELM JÖCKEL, *Hans Kelsens rechtstheoretische Methode*, Tübingen 1930, S. 30ff.

Element des Staates, nicht der Staat definiert werden kann. Die Staatslehre als Lehre juristischer Institutionen, der Verfassung, Gewaltenteilung, Legislative, Verwaltung, wird darum neuerdings unter dem Einfluß der politischen Soziologie mit materialen Elementen angereichert, wie z. B. das umfangreiche Werk von *Georges Burdeau* „*Traité de science politique*“ beweist.

#### c) Der historische Materialismus

Der historische Materialismus sieht im Privateigentum, somit im Kapitalismus den Grund der Herrschaft. Nach *K. Marx* wird mit der angeblich unvermeidlichen Selbstvernichtung des Kapitalismus auch der Staat absterben und durch eine herrschaftslose Gesellschaft abgelöst werden. Gegen die Annahme des natürlichen Todes des Kapitalismus wandte sich der kollektivistische Anarchist *Michael Bakunin* (1814–1876) mit der Forderung der revolutionären Beseitigung jeglicher Herrschaft. *P. A. Kropotkin* (1842–1921) versuchte, den Staat durch die Gemeindeorganisation zu ersetzen. *Pierre Joseph Proudhon* (1809–1865), der als erster die Bezeichnung Anarchie für eine von der Staatsmacht befreite Gesellschaft gebraucht hatte, war zwar nicht Kommunist, ihm schwebte aber doch wie nach ihm *K. Marx* ein System freien Austausches und freier Kommunikation vor Augen, das man als Mutualismus bezeichnet.

Die Theorie von der gewaltfreien Gesellschaft stützt sich auf den gesellschaftlichen Charakter des Staates. Das ist ihre positive Seite. Sie vermeint aber, daß der Begriff des Staates mit dem der Gewalt identisch sei, als ob es zwischen dem Träger der Gewalt und dem der Gewalt unterstellten Bürger keine gesellschaftliche, sondern nur noch eine herrschaftliche Kommunikation gäbe. Sie übersieht zudem, daß es auch im gesellschaftlichen Raum Befehlsgewalt gibt und geben muß.

#### d) Die metaphysisch-ontologische Methode der Ermittlung der Realdefinition des Staates

##### *Die Metaphysik des moralischen Bewußtseins*

Das Erkenntnisinstrument der ontologisch-metaphysischen Methode ist das moralische Bewußtsein der Sozialnatur. Ohne Einblick in die Tiefe des moralischen Bewußtseins ist die metaphysisch-ontologische Methode der Definition des Staates nicht zu begreifen.

Das Wort „metaphysisch“ wirkt auf die Vertreter der empirischen Wissenschaften abstoßend, wenn nicht gar erschreckend, weil damit ihrer Meinung nach etwas angezeigt wird, was empirisch nie verifizierbar sei. In der Tat erweist

sich das, was als metaphysisch erkannt angeboten wurde und wird, sehr oft als unwirksam, höchstens als wünschenswert. Im Hinblick auf diese Erfahrung ist äußerste Vorsicht geboten, eine Äußerung als metaphysisch begründet zu behaupten. Metaphysisch ist nur das, was in der unveränderlichen Natur liegt, so daß alles, was dieser Natur widerspricht, irgendwann sich als fehlerhaft und irrtümlich erweist. Sollte es eine Anmaßung unserer Erkenntnispotenz sein, im Menschen unveränderliche Strukturen oder Qualitäten entdecken zu wollen? Dann wäre es ebenfalls eine Anmaßung, von Menschenwürde zu sprechen, sie zu universalisieren und zur Grundlage der Menschenrechte zu machen, deren Anerkennung wir von allen Nationen verlangen. Selbst die Empiriker sind bemüht, Gesetze des Zusammenlebens zu entdecken, die dem nahekommen, was man mit metaphysischer Erkenntnis zu erfassen wähnt. Die Empiriker wollen in ihrer Theoriebildung gesellschaftliche Prozesse ergründen, welche die Menschen in ihrem Zusammenleben in gewissem Rhythmus spontan, d. h. naturhaft hervorbringen. Gewiß ist damit das noch nicht erfaßt, was der Metaphysiker „Natur“ nennt. Es ist aber doch wohl berechtigt, hinter diesen Prozessen eine in der Natur des Menschen wirkende Entelechie anzunehmen, aufgrund deren der Mensch in gewissen Situationen in bestimmter Weise reagiert. Der Stimulus zur freien Entfaltung der Persönlichkeit bricht sich nach einer gewissen Zeit der Diktatur Bahn, selbst wenn die Diktatur materiell erträglich war. Der Drang, durch persönliche Arbeit sein Leben zu fristen, ist ein Urtrieb im Menschen, der auch nicht durch die beste Arbeitslosenversicherung beseitigt werden kann. Die Metaphysik der Entelechie bedeutet nichts anderes als die Lehre von den Zwecken, die der Mensch naturhaft verfolgt.

Allerdings ist das Erkenntnismittel hinsichtlich dieser Zwecke nicht nur die äußere Erfahrung, sei sie psychologischer oder soziologischer Art, sondern auch und besonders die innere Erfahrung unseres moralischen Bewußtseins. Hier trennen sich die modernen empirischen Wissenschaften von der Metaphysik. Gewiß geht es nicht an, sein eigenes persönliches moralisches Bewußtsein, so evident es einem vorkommen mag, zu universalisieren. Dies vor allem deswegen nicht, weil unser moralisches Bewußtsein sich nicht als rein naturhaftes Bewußtsein äußert, sondern mit vielen empirischen, vor allem sozialpsychologischen Elementen verbunden ist. Man kann aber diesem moralischen Bewußtsein nicht jede Verwurzelung in der Natur abstreiten. Sonst wäre es illusorisch, daß die Menschen ihre sittlichen Vorstellungen austauschen im Bestreben, das zu ermitteln, was naturhaft geboten ist. Nichts anderes tun die Sozialpartner in der Gesellschaft, wenn sie eine gerechte Lösung für das Problem der Verteilung des Sozialprodukts diskutieren. Sonst könnten beide Seiten nur mit dem

Abschreckungsmittel von Streik und Aussperrung agieren. Die übrigen Gesellschaftsglieder erwarten, daß sie sich für die soziale Gerechtigkeit im Sinn des Gemeinwohls verantwortlich wissen. Das Beispiel zeigt deutlich, daß alle von der Universalisierbarkeit des sittlichen Bewußtseins überzeugt sind, eine Überzeugung, die man als naturhaft ansieht. Es braucht zu dieser Erkenntnis keine lange empirische Untersuchung. Das Recht auf Arbeit, das wir heute als evidenten naturhaften Anspruch des Menschen ansehen, ist nicht von der empirischen Wissenschaft entdeckt worden, sondern brach spontan aus dem Bewußtsein der Arbeitslosen durch. Wenngleich das moralische Bewußtsein nur in bestimmten Situationen seinen Ausdruck findet, so formuliert es sich doch in universal gültigen Aussagen und Forderungen rückbezogen auf die Natur des Menschen. Auf diese Weise ist die Formulierung der Menschenrechte entstanden, die nichts anderes ist als die Erklärung dessen, worauf der Mensch als Mensch, also seiner Natur gemäß, gegenüber der Gesellschaft, demnach rechtlich, Anspruch hat. Die Universalisierung bestimmter sittlicher und rechtlicher Bewußtseinsinhalte wird de facto anerkannt, ohne daß man lange auf eine soziologisch-empirische Analyse warten müßte. Diese Tatsache hat sich in den Diskussionen anlässlich der Vorbereitungen der UNO-Menschenrechtserklärung erwiesen. Daß man im ersten Artikel zur Begründung von Gleichheit und Freiheit aller Menschen den Begriff „Natur“ vermied, hat seinen Grund in dem Zweifel, den die Vertreter der östlichen Nationen dem in der westlichen Philosophie beheimateten Begriff gegenüber empfanden. Darum griff man auf die „Geburt“ zurück. Dies hindert aber nicht, den fundamentalen ersten Artikel als echt naturrechtliche Formulierung zu verstehen: „Alle Menschen werden frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen sich zueinander im Geist der Brüderlichkeit verhalten.“

Es muß also in der Natur unseres moralischen Bewußtseins liegen, allgemeinverbindliche Gewissensforderungen zu formulieren. Diese Feststellung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das einzelne moralische Urteil irren kann. Eine Verifizierung des individuellen moralischen Bewußtseins an demjenigen der Mitmenschen ist darum geboten. Doch läßt sich deswegen die natürliche Potenz der praktischen Vernunft, allgemeingültige Forderungen zu formulieren, nicht abstreiten, wie man ebensowenig um der Irrtumsmöglichkeit des Gewissens willen dessen Existenz in Frage stellen kann<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Die Ansicht von der Irrtumsmöglichkeit des Gewissens beruht auf der Lehre, daß die praktische Vernunft in die Natur des Menschen eingebunden ist, darum in Funktion zur Natur des Menschen steht und somit seinen existentiellen Zwecken unterworfen ist, die durch die theoretische Vernunft erkannt werden. Der Irrtum der praktischen Vernunft ist darum auf einen Irrtum der theoretischen Vernunft zurückzuführen. Im Gegensatz hierzu sieht KANT im Gewissen eine

Das moralische Bewußtsein des Menschen, das allgemeingültige Wertforderungen zum Ausdruck bringt, darf nicht ohne den Bezug zum Sein, näherhin zur Natur des Menschen, interpretiert werden. Darin liegt sein Realitätsbezug im Gegensatz zur *Kant'schen* und phänomenologischen Konzeption (Wertphilosophie) des moralischen Bewußtseins, das gemäß diesen Theorien ohne abstrakte Erkenntnis der Wirklichkeit auskommt. Die Definition des Staates gemäß diesen Theorien ist darum rein normativ wie die normative Konzeption der Reinen Rechtslehre *Kelsens*.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das moralische Bewußtsein des Menschen ist seiner Natur gemäß in der Lage, allgemeingültige Imperative zu formulieren, wenngleich diese anlässlich einer, vor allem soziologisch bestimmten, Situation entstehen und von der sozialen Umwelt geprägt sind. Ohne den grundsätzlich naturhaften Anteil des moralischen Bewußtseins wäre es unmöglich, verschiedene soziale Systeme wertmäßig zu vergleichen und das eine gegenüber dem andern als objektiv humaner zu bezeichnen. Daß der einzelne Mensch, der aus guter Absicht urteilt, dabei das objektiv Gute verfehlt, kann kein Grund dafür sein, dem objektiven Humanum die Normativität abzustreiten.

#### *Die Definition des Staates in metaphysisch-ontologischer Sicht*

Man könnte geneigt sein, mit der modernen Philosophie das moralische Bewußtsein vom Staat als „Idee des Staates“ oder als „normative Definition des Staates“ zu bezeichnen. Doch führt der Begriff der Idee des Staates zu sehr in die *Kant'sche* Rechtsphilosophie im Sinn der Reinen Rechtslehre *Kelsens*. Das gleiche gilt von der „normativen Definition des Staates“. Ganz abseits läge die Bezeichnung „Staatsideal“. Ein Ideal ist die Vorstellung eines zur Perfektion gelangten Wesens. Nicht unweit davon liegt die imaginäre Ausmalung der Staatsidee der Utopia, wie sie bei *Thomas More*<sup>14</sup>, bei *Tommaso Campanella*<sup>15</sup>, bei *Francis Bacon*<sup>16</sup> und *James Harrington*<sup>17</sup> literarischen Ausdruck gefunden hat.

Die Bezeichnung „normative Staatsidee“ weckt allzu leicht den Gedanken an den Begriff der Normativität, wie er vom Szientismus gebraucht wird, wonach die Normen in den Bereich des Irrationalen gehören.

---

autonome Instanz der sittlichen Entscheidung. Einen Irrtum des Gewissens kann es darum nicht geben. Das Gewissen hat über sich keine Instanz mehr, die auf einen ontischen Sachverhalt bezogen ist.

<sup>14</sup> *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, 1516.

<sup>15</sup> *Civitas solis*, 1620.

<sup>16</sup> *Nova Atlantis*, 1638.

<sup>17</sup> *The Commonwealth of Oceana*, 1656.

Vielmehr ist hier entsprechend der dargestellten metaphysisch-ontologischen Entelechie unter Idee des Staates jene reale gesellschaftliche Organisation zu verstehen, auf die hin letztlich die soziale Natur des Menschen und somit das moralische Bewußtsein tendieren. Mit diesem Bewußtseinsinhalt verbindet sich in keiner Weise der Gedanke an einen perfekten Status. Die in ihm enthaltene Normativität ist kein Ideal, sondern ganz einfach der Imperativ, in irgendeiner Weise einen die letztgültige gesellschaftliche Einheit garantierenden Abschluß zu finden. Dieser Abschluß gesellschaftlichen Zusammenlebens, der als gesamtheitliche Norm vom moralischen Bewußtsein gefordert wird, ist nicht erstrangig die umfassende Gewalt oder das umfassende Rechtssystem, sondern das Gemeinwohl, das alle Lebensbereiche der Gesellschaft in sich schließt. Wie dieses Gemeinwohl konkret definiert werden soll, ist Aufgabe der Gesellschaft. Diese ist in ihrer Entscheidung nicht ungebunden. Denn die Norm ist nicht inhaltsleer. Das der Natur des Menschen entsprechende Gemeinwohl umfaßt alle materiellen, kulturellen und moralischen Bedingungen, die den *Gesellschaftsgliedern die vollmenschliche Entfaltung gewährleisten. Darin sind die natürlichen gesellschaftlichen Gebilde wie Ehe und Familie beschlossen.*

Aufgrund dieser Fülle von Lebenswerten nannte *Aristoteles* den Staat die „vollkommene Gesellschaft“. Er verstand darunter die Gesellschaft, die alle zum guten Leben des Menschen notwendigen Mittel bereitzustellen imstande ist. Im Unterschied zu *Plato* werden bei *Aristoteles* die kleineren Gemeinschaften vom Staat nicht aufgesogen. *Aristoteles* hat allerdings keine Erklärung darüber abgegeben, was in der *societas perfecta* eigentlich staatliche (staatsrechtliche) Handlungen sind und was nur *im* Staat geschieht. Ihm fehlte noch die Erkenntnis der Rechtspersönlichkeit des Staates. Dies gilt übrigens bis ins Mittelalter hinein<sup>18</sup>, was sowohl geschichtlich als auch philosophisch verständlich ist. Der Begriff des Staates als Rechtspersönlichkeit hängt geschichtlich mit der Entwicklung des Souveränitätsgedankens zusammen. Philosophisch steht er als Ausdruck der staatsrechtlichen Ordnungsgewalt im Hintergrund, da in der Entwicklung des Gesellschaftsbegriffs zum Staatsbegriff das umfassende Gemeinwohl im Vordergrund steht. Dieses setzt allerdings für die aktive Verwirklichung die Staatsautorität voraus. Die Staatsautorität ist ihrerseits dem naturrechtlichen Gemeinwohlimperativ unterworfen, sie hat ihre Entscheidungsmacht nur im Rahmen der Konkretisierung dieses Imperativs. In dem Maß, als das gesellschaftliche Leben Konflikte schafft, wächst die Aufgabe der Staatsmacht, die Rechtspersönlichkeit des Staates tritt deutlicher hervor.

<sup>18</sup> Vgl. O. v. GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. III, Berlin 1881, S. 557.

Richtig verstanden, ist der aristotelische Begriff der *societas perfecta* die treffendste Definition des Staates. Man muß nur berücksichtigen, daß damit nicht eine monistische Mammutgesellschaft gemeint ist, vielmehr die umfassende Ordnungseinheit aller gesellschaftlichen Beziehungen und Institutionen. Jedes gesellschaftliche Gebilde hat sein eigenes Gemeinwohl, das durch Einordnung in ein umfassendes Ganzes eine neue Finalität erhält<sup>19</sup>.

Der Begriff der *societas perfecta* paßt übrigens nur auf den Staat als solchen, nicht auf den einzelnen Staat. Die Realität dieses Staates darf man sich allerdings nicht vorstellen im Sinn eines durch die ganze Menschheitsgeschichte sich entwickelnden Welt- oder Menschheitsstaates. Es darf darunter kein konkreter Staat verstanden sein, sonst wäre die Definition ihres metaphysischen Gehaltes beraubt. Wenn der Begriff der *societas perfecta* einen, auch noch so großen, Staat beinhalten würde, dann hätte man es mit der *Hegel'schen* Staatsidee oder mit einer Idealvorstellung des Staates im Sinn der Utopien zu tun. Der Begriff der *societas perfecta* verliert in dieser Abstraktion nicht seine reale Bedeutung, da er den Sinngehalt ausdrückt, den jede Gesellschaft in der einen oder anderen, mehr oder weniger begrenzten Form erfüllen muß, um real einen Staat zu bilden. Ohne diesen Sinngehalt bekäme auch die politische Handlung keine dem menschlichen Zusammenleben entsprechende Orientierung. Sie könnte überhaupt nicht definiert werden. Aus der Mißkennung dieses Sachverhalts erklärt sich die Verkürzung oder sogar Verstümmelung, welche die Definition der politischen Handlung bei *Max Weber* erfahren hat, der in der politischen Handlung einzig die machtmäßige Auseinandersetzung sah. Erste politische Handlung ist nicht der Kampf der Bürger um die Macht, sondern die Schaffung der das gesamte gesellschaftliche Leben ordnenden Macht, wobei das Element „Macht“ nicht wie bei *M. Weber* typisiert aufgefaßt werden darf, sondern in wesentlicher Abhängigkeit vom vorgegebenen Gemeinwohlimperativ gesehen werden muß.

Nach dem Gesagten kann der Staat gemäß der metaphysisch-ontologischen Sicht folgendermaßen definiert werden: *Der Staat ist jene Gesellschaft, die das der Natur des Menschen entsprechende umfassendste Gemeinwohl zum Objekt hat.* Wie, gemäß welcher Struktur und Organisation dieses Gemeinwohl angestrebt wird, ist damit noch nicht ausgedrückt. Gesellschaft besagt in der gegebenen Definition nicht, worauf schon hingewiesen wurde, ein blockartiges, monistisches Gebilde. Jede Gesellschaft ist nur Ordnungseinheit, demnach auch der Staat. Der Staat ist die alle gesellschaftlichen Gruppen und Gebilde umfassende Ordnungseinheit.

<sup>19</sup> Vgl. was oben über die Familie als *societas imperfecta* gesagt wurde.

Wo bleibt nun der Begriff der rechtsetzenden Macht, auf die die Juristen so großen Wert legen? Wie bereits gesagt, ist das Element der rechtsetzenden Macht im Begriff des Gemeinwohls enthalten, das ein rechtliches Objekt aller gesellschaftlichen Handlungen ist<sup>20</sup>. Um diese Implikation sichtbar zu machen, könnte man hinzufügen: *und eine diesem Objekt entsprechende Autorität einschließt*. Damit ist zugleich ausgedrückt, daß die staatliche Autorität an eine vorgegebene Norm gebunden ist.

*Die ethische Implikation  
der metaphysisch-ontologischen Definition des Staates*

Die Bestimmung einer Beziehungseinheit erfolgt stets nach ihrem Fundament. Beim Staat wie bei der Gesellschaft handelt es sich um eine Beziehungseinheit von zwischenmenschlichen Handlungen. Diese erhalten, weil für alle Handlungen das Fundament der Bestimmung das Objekt ist, ihre eigene innere Bestimmung vom übergreifenden Gemeinwohl. Damit ist unmittelbar die Ethik engagiert. Da das vollmenschlich gute Leben Objekt des sittlichen Imperativs ist, hat auch das Gemeinwohl, das nichts anderes als das vollmenschlich gute Leben aller beinhaltet, sittlichen Charakter. Die metaphysisch-ontologische Definition des Staates führt somit direkt in die Sozialethik hinein. Kommen wir damit nicht von der Staatswirklichkeit weg in die rein normative Ordnung? Wir müssen uns zur Beantwortung dieser Frage kurz mit dem Gemeinwohl des Staates als Norm und deren Wirklichkeitsnähe befassen.

*Das Gemeinwohl des Staates – sein Wirklichkeitswert*

Der Begriff des Gemeinwohls hat zwei verschiedene Ebenen: 1. die Ebene der objektiv gültigen Norm, abseits von der willentlichen Entscheidung der Gesellschaftsglieder oder der Staatsgewalt, 2. die Ebene des Wünschens und Entscheidens der Gesellschaftsglieder oder der Staatsmacht. Nicht alles, was der Mensch wünscht und anstrebt, ist objektiv richtig und wertvoll.

Auf der Ebene der „Natur der Sache“, also objektiv kann das Gemeinwohl wiederum in zweifacher Weise verstanden werden: a) abstrakt als allgemein formulierte Orientierungsnorm, insoweit die Natur des Menschen erkennbare Werte enthält, die es in der konkreten Entscheidung zu beachten gilt, b) als konkrete, hic et nunc sachlich begründete Wohlfahrt eines Volkes.

Abstrakt objektiv ist das Gemeinwohl zu verstehen als die Summe aller jener Werte, welche der Mensch gemäß seiner Natur in gesellschaftlicher Kooperation

<sup>20</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 6, III, § 6, S. 161 ff.

erstellen muß, um die letztmögliche Entfaltung seiner Persönlichkeit zu verwirklichen. So allgemein diese Bestimmung klingt, so enthält sie doch klare Hinweise für die gesellschaftliche Entscheidung: materieller Wohlstand, Kultur, sittliche Werte einschließlich der Freiheit, Erhaltung der Umwelt im Interesse der kommenden Generationen usw. Der Grundsatz der Freiheit besagt unmißverständlich, daß die staatliche Macht gegenüber den Gesellschaftsgliedern nur subsidiäre Funktion auszuüben hat.

Daß es auch konkret eine sachlich begründete, der Willkür entzogene Gemeinwohl- oder Wohlfahrtsdefinition gibt, dürfte uns heute wohl leicht einleuchten, da wir unter dem unsachlichen Verhalten unserer Vorfahren und den naturwidrigen wirtschaftspolitischen Entscheidungen und Nachlässigkeiten ihrer Gesetzgeber zu leiden haben (z. B. Raubbau an der Umwelt, Staatsdefizite).

Daß das Gemeinwohl einen objektiv realen Inhalt hat, ist im Grunde die Überzeugung aller Gesellschaftsglieder. Ein Zeichen hierfür ist z. B. die Tatsache, daß Gewerkschaften wie Arbeitgeberverbände ihre Position mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl legitimieren. Wäre das Gemeinwohl nur eine idealistische Konzeption, dann wäre dieser Hinweis sinnlos.

Nur aufgrund einer objektiv, d. h. real gültigen Gemeinwohlkonzeption ist es möglich, die Gesellschaft als rechtliche Einheit zu begreifen. Daß es zur rechtlichen Einheit einer Grundnorm bedarf, hat auch *Kelsen* in seiner Staatsphilosophie angenommen. Allerdings ist seine Grundnorm nur hypothetisch. Im Gegensatz dazu ist gemäß der metaphysisch-ontologischen Sicht die Grundnorm real: das durch die soziale Natur des Menschen geforderte Gemeinwohl. So „fadenscheinig“ die abstrakte Formulierung auch sein mag, sie ist keine „Leerformel“, wie vonseiten der Idealisten behauptet wird.

Eine merkliche Verengung erfährt das staatliche Gemeinwohl durch den Umstand, daß staatliche Gemeinschaften in vielfältiger Zahl existieren. Der einzelne Staat kann nicht erfüllen, was die *societas perfecta* eigentlich verlangt. Er ist um des „dem Staat als solchem“ aufgetragenen Gemeinwohls willen an eine über ihm gedachte, aber doch irgendwie zu realisierende Gemeinschaft gebunden, dies heißt praktisch, an die Integration in eine höhere und umfassendere Gemeinschaft. Diese Sachlage ist bedeutsam für die Bestimmung der einzelstaatlichen Souveränität nach innen und außen. Praktisch spürbar wird diese Tatsache in den internationalen Beziehungen, wie ebenso in der Kritik der Bürger an der Außenpolitik ihrer Regierung.

*Das staatliche Gemeinwohl als Begründung der Staatsgewalt  
und des Bürgergehorsams*

Seinen rechtlich erzwingbaren Ausdruck erhält das Gemeinwohl durch die staatliche Autorität. Die Autorität gehört wesentlich zu jedem gesellschaftlichen Gebilde<sup>21</sup>. Die staatliche Autorität wird nicht aus dem Friedensbedürfnis der Gesellschaftsglieder und der verschiedenen Gruppen geschaffen. Eine solche aus dem Interesse entstandene Autorität könnte höchstens schiedsrichterliche Funktion ausüben, die vom einzelnen Interessenten negiert werden könnte. Der Bürgergehorsam ist nur denkbar als Unterordnung unter eine Befehlsgewalt, die genauso wie das Gemeinwohl den Interessen einzelner übergeordnet ist. Die Sozialität des Menschen ist ebenso unverfügbar wie die Personalität. Beide gehören zum gleichen Wesen. Der einzelne Mensch hat darum seine soziale Integration ebenso in seine Handlungsentscheidungen aufzunehmen wie seine individuellen Interessen, wenn er seine existentiellen Zwecke verwirklichen will. Da seine existentiellen Zwecke für ihn zugleich Aufgabe sind, ergibt sich für ihn die Pflicht, seine Handlungen ins Gemeinwohl zu integrieren und somit sich der legitimen Autorität zu unterwerfen.

In der Praxis ist diese Ethik des Bürgergehorsams nicht so einfach, wie sie sich theoretisch ausbildet. Da die Begründung der staatlichen Autorität durch die gleiche Grundnorm, nämlich das objektive Gemeinwohl, wie die Begründung des Bürgergehorsams erfolgt, könnte man annehmen, daß die Beurteilung dessen, was objektiv Gemeinwohl ist, dem Bürger in gleicher Weise zustände wie der Regierung. Bei näherem Zusehen wird aber klar, daß der Staat von der Gemeinwohlforderung die Kompetenz der rechtlich gültigen Definition des konkreten Gemeinwohls erhält, so daß der Bürger sich der legitimen staatlichen Gewalt zu unterwerfen hat. Wenn aber ein einzelner Bürger fest überzeugt ist, daß Gesetze oder Verordnungen der Staatsmacht gegen das Gemeinwohl verstoßen, dann ist er sittlich legitimiert, sich diesen zu entziehen, unter Inkaufnahme allerdings der rechtlichen Konsequenzen seiner Handlungsweise.

Solche Konfliktsituationen sind nicht selten. Das eigene Urteil des Bürgers über das, was sachlich gerechtfertigtes Gemeinwohl ist, findet zumindest dort seine Grenze, wo es um die Aufrechterhaltung einer freiheitlichen, von der Staatsmacht garantierten Ordnungseinheit geht. Wenn der Bürger dem Staat die ihm durch das Gemeinwohl legitimierte Priorität der konkreten Gemeinwohlfinition abspricht, bleibt als Alternative nur der Polizeistaat. Gehorsam ist

<sup>21</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 8, S. 235 ff.

immer Unterordnung der eigenen Entscheidungsmacht unter die Autorität. Andererseits ist der Gehorsam keine irrationale Unterordnung. Es gibt tatsächlich Fälle, in denen der Bürger klar weiß, daß der Träger der Staatsmacht die ihm gesetzten Grenzen überschritten hat. Damit die Unterordnung das sittlich verantwortete Werturteil nicht belastet, muß der Träger der Staatsgewalt soviel sittliche Integrität beweisen, daß er sich des in ihn gesetzten Vertrauens, daß er das sachgerechte Gemeinwohl anstrebt, würdig erweist.

### *Gemeinwohl und Realpolitik*

Realpolitik wird als gegensätzlicher Begriff zu jener Politik verstanden, die sich an Idealen orientiert. Sie geht aus von nüchternen Tatsachenerwägungen, im machtpolitischen Sinn verstanden. In einer extremen Zuspitzung wird sie gelegentlich im machiavellistischen Sinn als Politik verstanden, die sich nicht an moralische Verpflichtungen hält, die moralische Normen höchstens dann anerkennt, wenn sie den selbstgewählten Zwecken dienen. Von dieser extremen Begriffsbestimmung sehen wir hier ab, da der Machiavellismus, wenigstens theoretisch, als abgetan gilt. Von sozialetischer Bedeutung ist aber die „normale“ Definition der Realpolitik. Wenn Realpolitik nichts anderes besagt als das Bestreben, in der Politik soviel an Gutem zu verwirklichen, als in einer bestimmten Machtkonstellation eben noch möglich ist, dann ist dagegen nichts einzuwenden. Nur muß das Gute, das man mit politischen Kunstgriffen zu verwirklichen sucht, dem entsprechen, was man unter Gemeinwohl zu verstehen hat. Hier teilen sich die Ansichten über Realpolitik.

Die Tatsachenerwägung, die den Kern der Realpolitik gemäß ihrer gängigen Definition ausmacht, besagt zugleich, daß der Inhaber der Macht in seiner Stellung bleiben, sie sogar klug abwägend ausbauen will. Von dieser Zielsetzung aus wird die politische Tätigkeit bestimmt. Ein solches Ziel legitimiert naturgemäß auch die „ehrbaren Betrügereien“, die *Machiavelli* als „normale“ Mittel der Politik zuordnete. Auf internationalem Feld, auf dem hauptsächlich von Realpolitik gesprochen wird, bedeutet dies, daß auch der Vertragsbruch gerechtfertigt ist. Es ist möglich, daß man damit kurzfristig einen Erfolg verbuchen kann. Auf lange Sicht hat aber die Politik des ausschließlichen Eigeninteresses eines Staates keinen Bestand. Aus der Geschichte seit der Kolonisierung sollte man gelernt haben. Wir müssen heute um ein Vielfaches das zurückzahlen, was unsere Vorfahren in ihrer „Realpolitik“ den Kolonialländern geraubt oder vorenthalten haben. Andererseits betreiben gerade die Entwicklungsländer (doch nicht nur sie, sondern auch entwickelte Industrieländer) eine nationalistische Realpolitik auf dem Gebiet des Umweltschutzes, wenn sie glauben, sich

in ihrem Eigeninteresse diesem weltweiten Anliegen entziehen zu können, ohne später die Folgen tragen zu müssen.

Langfristig orientierte Realpolitik kann nicht ausschließlich dem Selbstinteresse des einzelnen Staates dienen. Sie braucht ein übernationales Gemeinwohl, wenngleich momentan der Begriff eines solchen Gemeinwohls im Staatsbewußtsein der heutigen Bürger noch keine Resonanz findet. Alle denken nur im Interesse der erworbenen Besitzrechte. Wie es für eine nationale Volkswirtschaft sinnlos und unrealistisch ist, unergiebig gewordene Kohlegruben mit hohen Staatsausgaben zu subventionieren, nur um die Grubenarbeiter nicht als Wähler zu verlieren, ebenso ist es unrealistisch, wenn ein Staat der EG mit allen Machtmitteln den anderen Staaten die überproduzierten Agrarerzeugnisse aufzwingen will, für die die anderen Staaten überhaupt keinen Bedarf haben, weil sie selbst davon überschüttet sind. Das Beispiel der EG wie überhaupt der Weltwirtschaft zeigt deutlich, daß die echte Realpolitik an einem Gemeinwohlbegriff orientiert sein muß, der, weil in der sozialen Natur des Menschen grundgelegt, menscheitsumfassend ist. Die Geschichte der Weltwirtschaft ist ein schlagender Beweis für die Realität der Gemeinwohlkonzeption, die gemäß metaphysisch-ontologischer Erkenntnismethode erworben worden ist. Das Naturgesetz der Geschichte zwingt uns zur sozialetischen und damit auch zur politisch-ethischen Neuorientierung.

Die Frage, ob der Staat als Organismus, als juristische Person, als Körperschaft usw. begriffen werden kann, ist keine typische Frage der Staatsphilosophie, sondern der Gesellschaftsphilosophie im allgemeinen<sup>22</sup>.

## ZWEITER ARTIKEL

### DIE ENTSTEHUNGSURSACHE DES STAATES

Die empirischen, vorab die historischen Wissenschaften haben eine Reihe von Theorien aufgestellt, wie es zur Staatsbildung gekommen sein mag. Dabei wird die Entstehung der Staatsgewalt in den Vordergrund gestellt. Bei *Aristoteles* ist dieser Gedanke nur in groben Umrissen angedeutet. Nach ihm wächst die Familie langsam über den Familienverbund in den Staat hinein; dieser ist ein umfassendes gesellschaftliches Gebilde, das die zum vollmenschlichen Leben notwendigen Mittel in Kooperation erstellen soll. Der Blick richtet sich hierbei auf das umfassende Gemeinwohl, in dem auch die kleineren Gruppen, vorab die Familie ihre Existenz haben.

<sup>22</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 2, III, S. 45ff.

Die geschichtlichen Erklärungen des Ursprungs des Staates sind vom philosophischen Standpunkt aus wenig interessant. Die Staatsphilosophie fragt – seit *Aristoteles* – nach dem inneren Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft nach dem Staat. Philosophisch geht es um die Frage, ob der Staat ein ebenso natürliches Gebilde ist wie die Gesellschaft als solche, d. h. ob der Staat aufgrund der Sozialnatur des Menschen gefordert ist. Im Mittelpunkt steht darum der Begriff der menschlichen Natur, d. h. der natürlichen Veranlagung des Menschen im Hinblick auf die gesellschaftliche Formung.

*Thomas Hobbes* (1588–1679), *John Locke* (1632–1704) und *Jean Jacques Rousseau* (1712–1778) haben zur Erklärung der Notwendigkeit des Staates auf den Urzustand des Menschen zurückgegriffen. Bei diesem Rückgriff auf den Urzustand geht es um die Frage, ob der Mensch bereits in seiner natürlichen, primitiven Existenz staatlich gebunden gewesen sei, ob also der Staat zur Natur des Menschen gehöre. Äußeres Zeichen hierfür ist die Existenz der Staatsgewalt im primitiven, natürlichen Zustand des Menschen. Mit Hilfe dieses Rückgriffes auf den Urzustand soll der anthropologische Grund der Staatsgründung ermittelt werden.

Der Gedanke des Urzustandes stammt aus der theologischen Tradition, was durchweg zu wenig oder gar nicht berücksichtigt wird, näherhin aus der theologischen Lehre von einem vierfachen „status“ der menschlichen Natur: 1. der *status naturae integrae*, d. h. der Zustand der menschlichen Natur vor der ersten Sünde, also im Paradies; dieser status galt für die mit göttlichen Gnadengaben ausgestattete Natur; 2. der *status naturae lapsae*, d. h. der Zustand, in dem sich die Natur nach dem Sündenfall befand. *Hieronimus* charakterisierte diesen status präzise: „spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus“, der Gnadengaben beraubt, in der Natur verwundet. Mit den „Wunden der Natur“ bezeichnete *Hieronimus* die Hinfälligkeit des Menschen, seine geschwächte Vernunft, seine ungeordneten Leidenschaften und ähnliche „Gebrechen“; 3. der *status naturae reparatae*, d. h. der Zustand der Natur in der Erlösung durch Christus; in diesem status ist der Mensch zwar erlöst, er ist aber weiterhin mit den natürlichen abträglichen Folgen der Erbsünde, den Eigenheiten der *natura lapsa*, belastet (Unordnung der Leidenschaften, Egoismus usw.); 4. der *status naturae purae*, ein Zustand, der als solcher nie existierte, jedoch die theoretische Möglichkeit bietet, die drei erstgenannten status überhaupt vergleichbar zu machen; dieser status ist gewissermaßen das Substrat der verschiedenen Zustände der Natur. Durch solche Abstraktion konnte er den Scholastikern als Grundlage zur Bestimmung dessen dienen, was im Sinn der scholastischen Naturrechtslehre als Natur des Menschen angesehen wurde.

*Hobbes* hat sich in seiner Erklärung des Urzustandes an den zweitgenannten status gehalten (status naturae lapsae), wobei er die in Unordnung geratenen Leidenschaften besonders ins Auge faßte („Homo homini lupus“). Gemäß *Hobbes* ist der Mensch von Natur unsozial. Diesen Zustand überwinden die Menschen, indem sie die souveräne Gewalt auf den Herrscher übertragen. *Locke* verfuhr in der gleichen Weise, jedoch mit einer eigenen Nuance, indem er weniger an einen ehemaligen status dachte, sondern die im Menschen sich allgemein vorfindenden, also gewissermaßen naturhaften, noch nicht rational gelenkten Tendenzen betrachtete. Der Mensch erscheint in dieser Sicht im Sinn des Individualismus als isoliertes, sich selbst besitzendes, für sich selbst lebendes Individuum. Er ist danach seiner Natur gemäß die nur auf sich bezogene Person, die als Eigentümerin ihrer selbst die gesellschaftliche Bindung eingeht. Diese individualistische Konzeption ist die Grundlage für die radikal ausgeformte Vertragstheorie, gemäß der das Volk, das den Staatsvertrag schließt, ihn auch wieder aufkündigen kann. Auch *Samuel Pufendorf* ist mit seiner Konsentstheorie des pactum unionis und pactum subjectionis der individualistischen Konzeption verschrieben. Entsprechend seiner anthropologischen Auffassung erklärt *Locke* das Eigentumsrecht zum obersten vorstaatlichen Recht, scholastisch ausgedrückt, zum primären Naturrecht, im Gegensatz zu *Thomas von Aquin*, der das Recht auf Privateigentum als sekundäres Naturrecht ansah.

*Rousseau* übernahm, wenigstens teilweise, den erstgenannten status (naturae integrae), zwar ohne die Gnadenausrüstung, jedoch im Sinn der vollkommenen Befindlichkeit der Natur. Ihm erschien darum der Mensch von Natur als gutes, in keiner Weise angeschlagenes Wesen im platonischen Sinn. Aufgrund ihrer intakten Natur gründen die Menschen durch den „Willen aller“ den Sozialvertrag und damit den „Allgemeinwillen“. Das Volk ist darum der Souverän. Es ist allerdings nicht einzusehen, wie der Wille aller zum souveränen Allgemeinwillen wird, wenn man an die Minderheit denkt, die unter Umständen nicht im „Willen aller“ beschlossen ist, wie *Bernard Bosanquet*<sup>23</sup> bemerkte. Andererseits konnte *Rousseau* nicht daran denken, daß ein vernünftiger Mensch – und der Mensch im natürlichen, vorgesellschaftlichen Zustand kann nach ihm nur vernünftig sein – unvernünftig entscheiden könnte. Es müssen daher gemäß seiner Auffassung alle Menschen von Natur aus zum Konsens kommen. Der „Wille aller“ wird darum zum gemeinsamen Willen, somit zu dem den Individuen übergeordneten „Allgemeinwillen“. *Rousseau* übersteigert noch die Lehre der Scholastiker von der Vernunft im „status naturae purae“, d. h. im Naturrecht. Die Scholastiker haben in ihrer Naturrechtslehre für den status naturae

<sup>23</sup> The Philosophical Theory of the State, 1899, S. 111 ff., S. 236 ff., 3. Aufl. 1920, S. 103 ff., S. 218 ff.

purae nur angenommen, daß die Vernunft naturhaft auf das Wahre angelegt sei, ohne zu behaupten, daß diese Anlage (potentia) tatsächlich aktualisiert wird. Damit waren sie in der Lage, den status naturae lapsae mit seinen Triebstörungen und seiner beträchtlichen Irrtumsmöglichkeit zu erklären, Unzulänglichkeiten, die der Mensch als Folge der Erbsünde in sich trägt. Mit dem Sprung vom Willen aller zum Allgemeinwillen unterstellt *Rousseau*, daß die Vernunft-erkenntnis aller Individuen das konsenswürdige Objekt und damit das Gemeinwohl wahrheitsgemäß konstituiere. Gemäß *Thomas von Aquin* kann auch ein Konsens von individuellen Erkenntnissen niemals mit dem Gemeinwohl identifiziert werden. Es braucht hierzu immer eine über den Individuen stehende Autorität. Der *Rousseau'sche* „Allgemeinwille“ kommt allerdings nahe an die Naturrechtslehre heran, weniger jedoch an das jus naturae bei *Thomas von Aquin* als vielmehr an das jus gentium bei *Franciscus von Vitoria*. Dieser hat das jus gentium als die spontan sich ergebende Rechtsregelung (wie das Gewohnheitsrecht) dem Begriff des jus naturae zugeordnet. Das jus gentium entsteht (wie das Gewohnheitsrecht) nicht nur aus der Erkenntnis der Natur der Sache, sondern ist zugleich willentlich durch Übereinkunft gesetzt. *Thomas von Aquin* verstand dagegen das jus gentium als konkrete Natur der Sache, in der noch keine Willensentscheidungen der Rechtssubjekte enthalten sind. *Franciscus von Vitoria* – dies sei nebenbei bemerkt – hat mit seiner Begriffsbestimmung des jus gentium bereits vor *Hugo Grotius* den Weg für das moderne Völkerrecht gebahnt<sup>24</sup>. Es ist allerdings schwer, *Rousseaus* Vertragstheorie reibungslos mit der scholastischen Naturrechtslehre zu vergleichen, weil in seinem Begriff des Naturzustandes der Unterschied von Vernunft und Wille nicht deutlich ersichtlich ist. Gemäß seinem Optimismus folgt der Wille spontan der Vernunft-erkenntnis.

Der Kontrakttheorie sehr ähnlich ist die sich aus der *Kant'schen* Auffassung von der Autonomie der Vernunft ergebende Staatstheorie. Die autonome Vernunft des einzelnen stößt in der Verwirklichung ihrer Ziele entsprechend der Verpflichtung, die Autonomie des Mitmenschen zu respektieren, auf die Notwendigkeit der rechtlichen Ordnung. Der Staat ist dann folgerichtig nicht die Gemeinschaft von Menschen, die in Kooperation ein gesamtgesellschaftliches Ziel verfolgen, sondern ein rechtliches Gebilde, das dem Zweck dient, die Freiheit aller zum Ausgleich zu bringen. Unverkennbar führt diese Vorstellung des Ursprungs des Staates in die rein juristische Methode der Staatsdefinition.

Begreift man den Staat als die vollendete Gesellschaft, die Staatsphilosophie demnach in erster Linie als das letzte Kapitel der Gesellschaftsphilosophie, dann

<sup>24</sup> Vgl. SANTIAGO RAMÍREZ, *El derecho de las gentes, Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez*. Madrid, Buenos Aires 1955.

tritt die Frage nach der Staatsmacht, um die sich alle Vertragstheoretiker bemühen, zurück zugunsten des Objektes, das es in der umfassendsten Gesellschaft zu verwirklichen gilt (Gemeinwohl, allgemeine Wohlfahrt). Natürlich kann aber auf das Element der Macht nicht verzichtet werden, weil, wie schon gesagt, jede Gesellschaft mit einer immanenten Autorität begabt sein muß.

Der gesellschaftsphilosophische Aspekt kommt deutlich bei *Hegel* zur Geltung, der im Staatsvolk den Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des Weltgeistes sah. In ähnlicher Weise sprach *O. Spann* vom Ganzheitsbewußtsein als dem Urgrund des Staates. Während *Hegels* geistesgeschichtliche Konzeption das Recht des Faktischen fördert und somit der Machttheorie Vorschub leistet, hat *O. Spann* mit seiner Vorstellung vom universalen Ganzheitsbewußtsein diese Konsequenz vermieden, ist allerdings in eine jeder Wirklichkeit fremde Idealvorstellung vom Staat geraten.

Immerhin ist es *Spann* gelungen, den Historismus der Geistesphilosophie *Hegels* zu vermeiden. Seine Analyse des menschlichen Bewußtseins hat etwas Reales angerührt, nämlich die Priorität des Gemeinwohls vor dem Einzelwohl. Er hat aber übersehen, daß das Gemeinwohl ein analoger Allgemeinbegriff ist, in dem das Einzelwohl mitenthalten ist. Nur in dieser Weise hat das Ganzheitsbewußtsein Realitätswert. Damit ist auch der Weg zur geschichtlich bedingten einzelstaatlichen Organisation offen. Es ist somit nicht mehr nötig, den Staat als einen „Stand“ unter Ständen zu begreifen, wie *Spann* von Ständen spricht als Teilganzen, die Religion, Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit vertreten<sup>25</sup>.

In der Konzeption des Staates als der umfassenden Gesellschaft darf natürlich das formgebende Prinzip (in der scholastischen Terminologie: die *causa formalis*), nämlich die das Recht konstituierende Gesetzesgewalt, nicht unterdrückt werden. Der Staat ist darum nicht nur das Konglomerat von gesellschaftlichen Prozessen, wie ihn *K. Marx* als Endzustand der gesellschaftlichen Entwicklung sah. Gemäß *Marx* besteht der Staat nur solange, als es Produktionsmitteleigentümer und damit Klassenkämpfe gibt. Der Staat sei nur das Instrument der Produktionsmitteleigentümer zur Ausbeutung der Arbeiterwelt. Sei einmal dieser Zustand beendet, dann gebe es nur noch freie gesellschaftliche Kooperation.

### Zusammenfassung

Nicht eine geschichtliche Bedingung, sondern die Sozialnatur des Menschen, die sich im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Verpflichtung aller für alle ausdrückt, ist der tiefere Grund der Staatsgründung. Der Staat ist darum

<sup>25</sup> O. SPANN, *Der wahre Staat*, 3. Aufl., Leipzig 1931; ders., *Gesellschaftslehre*, 3. Aufl., Leipzig 1930.

in erster Linie ein Stück, und zwar das letzte Stück im Prozeß gesellschaftlicher Ausformung. Da Gesellschaft wesentlich Ordnungseinheit von mit Freiheit ausgerüsteten Personen ist, hat sie immer rechtliche Natur und schließt in der Folge auch die Autorität ein. Dies gilt vor allem für die oberste Gesellschaft, den Staat. Streng genommen müßte man darum bereits hier vom Ursprung der Staatsgewalt, ihren Bedingungen und ihrer Kompetenz sprechen. Durch die Entwicklung der Politikwissenschaften wurde aber das Problem der Staatsmacht von den allgemeinen gesellschaftlichen Prozessen getrennt. Philosophisch ist diese Aussonderung erst dann haltbar, wenn der Nachweis erbracht wurde, daß die staatliche Gemeinschaft drei große Handlungsbereiche einschließt: die Wirtschaft, die Gesellschaft und die Politik. Dieser Nachweis fußt allerdings, wie im ersten Kapitel dargestellt wurde, nicht auf philosophischen, sondern vor allem auch auf empirischen Fundamenten. Nachdem dieser Nachweis erbracht worden ist, ist es angebracht, nicht nur die der *politischen Philosophie* zugehörigen empirischen, sondern auch die systematisch an sich hierher, nämlich zur *Staatsphilosophie* gehörigen Gesichtspunkte bezüglich des Ursprungs der Staatsmacht im politischen Teil (Bd. V) zu behandeln.

#### DRITTER ARTIKEL

### RECHTSSTAAT ODER WOHLFAHRTSSTAAT?

Die juristische und politikwissenschaftliche Literatur über die Begriffsbestimmung des Rechtsstaates ist uferlos. Auch die Geschichte des Begriffs ist sehr komplex. Der Begriff ist geschichtlich belastet durch den Liberalismus der Aufklärung. Als Rechtsstaat verstand man einen Staat, in dem einzig die Freiheit und Gleichheit aller rechtlich verbrieft ist. An soziale Aufgaben ist in diesem modellierten Freiheitsstaat noch nicht gedacht. Im Lauf der sozialwirtschaftlichen Entwicklung und im Gefolge der langsamen Überwindung des Manchesterliberalismus meldeten sich die sozialen Forderungen der ins Hintertreffen gelangten Schichten. Der Staat wurde mit Aufgaben der Umverteilung belastet. Die Zuspitzung der staatlichen Umverteilung zu Ungunsten der Eigenvorsorge verwandelte den ursprünglich liberalen Rechtsstaat in einen Versorgungsstaat oder, wie man sagt, in einen Wohlfahrtsstaat etwa nach dem Muster Schwedens. Die geschichtliche Entwicklung beweist, daß der zunächst formalistisch konzipierte Rechtsstaat eigentlich kein Staat ist, welcher der Sozialnatur des Menschen entspricht, daß andererseits aber auch der reine Wohlfahrtsstaat eine einseitige Konkretisierung der Staatsidee ist. Was die Begriffe Rechtsstaat und

Wohlfahrtsstaat zu bedeuten haben, um der Staatsidee voll zu entsprechen, ist nur durch philosophische Überlegung zu ermitteln.

Philosophisch ist das Problem der Definitionsfindung bedeutend einfacher und korrekter zu lösen als auf dem Weg über die Geschichte. Der Staatsphilosoph hat zu fragen, welchen Zweck der Staat zu verfolgen hat und gemäß welchen Handlungsprinzipien die Staatsmacht die ihm gestellte Aufgabe zu erfüllen hat.

Zunächst ist erneut festzuhalten, daß der Staat nur als rechtliches Gebilde bestehen kann. Die oberste, vorgegebene Rechtsnorm vor aller Staaten Gründung und damit erst recht vor aller Gesetzgebung ist das Gemeinwohl. Dieses muß allerdings konkret definiert werden. Hierzu braucht es eine im Staat selbst implizierte Autorität. Wer Träger dieser Autorität ist, bleibt offen. Es kann ein einzelner sein, gewählt oder nicht gewählt, ein Gremium von mehreren, gewählt oder nicht gewählt, selbst auch das Volk, das durch Mehrheitsentscheid direkt die von allen einzuhaltenden Gesetze erläßt und zur Kontrolle der Einhaltung die entsprechenden Instanzen schafft. Letzteres ist naturgemäß nur in Kleinstaaten denkbar. In diesem Fall hätten wir es mit dem *Rousseau'schen* Modell zu tun, in dem der Wille aller, repräsentiert durch die Mehrheit, zum Allgemeinwillen wird, der mehr ist als nur die Summe der Einzelwillen. Der Staat verlangt stets ein gesetzgebendes Organ, wie immer dies beschaffen sein mag. Dies folgt unmittelbar aus dem Wesen des Staates. Wenn man also nur unter diesem Betracht erklärt, der Staat sei immer ein Rechtsstaat, dann spricht man in Form einer Tautologie.

Wenn der Begriff „Rechtsstaat“ mehr aussagen soll, als was man unter Staat versteht, dann muß mehr expliziert werden. Der erste Ansatz zu dieser Explikation ist das tiefere Verständnis von Gemeinwohl. Das Gemeinwohl ist kein Kollektivbegriff wie Masse, Summe und ähnliches. Das Gemeinwohl schließt, wie in Bd. I dargelegt wurde, das Einzelwohl und damit auch das Recht des einzelnen ein. Nun besagt Einzelwohl und Einzelrecht zugleich das Recht auf Selbstbestimmung hinsichtlich der personalen Lebensbewältigung. Doch dieser Gesichtspunkt ergibt sich bereits aus dem Wesen des Staates als des Verwalters des umfassenderen Gemeinwohls. Für den Begriff des Rechtsstaates ist damit noch nichts Neues gewonnen. Es wäre immer noch möglich, sich den Staat im Sinn von *Aristoteles* als die große Familie und im Sinn von *Plato* als den großen Menschen vorzustellen, der die Grenzen der Selbstbestimmung des einzelnen setzt. In der Familie „weiß“ und entscheidet der Vater, was Familienwohl ist und wie der einzelne bei aller persönlichen Selbstbestimmung sich zu integrieren hat. Tatsächlich würde dieses Bild auch für den Staat gelten, wenn der Träger der Staatsgewalt ein solches Wissen um das gemeinsame Wohl mit Sicherheit

aufweisen könnte. Wie die Geschichte beweist, ist diese Bedingung, abgesehen von äußersten Krisenfällen und in Staatsgemeinschaften mit mehr oder weniger unmündigen Bürgern, nicht erfüllt. Um gegen Übergriffe der Staatsgewalt in die personale Selbstbestimmung geschützt zu sein, kann darum der Bürger die Garantie verlangen, rechtlich gegen die Staatsgewalt Einspruch erheben zu können. Dies setzt eine Staatsverfassung voraus, in der bestimmte Individualrechte verbrieft sind in der Art, wie wir die Menschenrechtserklärung der UNO oder das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland kennen. Menschen- oder Grundrechte sind ihrem Wesen nach allgemeingültig, so daß Gleichbehandlung aller zugleich mitgarantiert ist. Ein so verfaßter Staat ist Rechtsstaat in einem speziellen Sinn, der inhaltlich mehr besagt als nur Staat.

Sozialphilosophisch betrachtet ist der Rechtsstaat eine teilweise Konkretisierung des Gemeinwohlbegriffes in Richtung auf die Entscheidungspriorität des Individuums vor der Staatsgewalt. Er bedeutet zuallererst die Entlassung der individuellen Freiheit aus der Staatsgewalt. Im Sinn der individuellen Freiheit soll der einzelne alle eventuellen Beschränkungen rechtlich kontrollieren können. Unter diesem Betracht ist der Rechtsstaat das Ergebnis der französischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts. Sozialphilosophisch gesehen ist aber das Gemeinwohl nicht nur in Richtung auf eine Liberalisierung des Selbstbestimmungsrechts des einzelnen zu konkretisieren. Zum Gemeinwohl gehört auch positiv die materielle Wohlfahrt des Staatsvolkes. Es war daher eine natürliche Konsequenz, daß der Bürger zu den Freiheitsrechten auch seine sozialen Rechte geltend machte. Nachdem 1791 durch die „Loi Le Chapelier“ die Auflösung der Zünfte besiegelt und somit das Recht „zu“ arbeiten liberalisiert worden war, forderte der Proletarier *Marche* in der Uniform eines Soldaten am 25. Februar 1848 vor der Nationalversammlung das Recht „auf“ Arbeit. Der Staat sollte nicht nur zur Gewerbefreiheit, sondern auch zur Politik der Vollbeschäftigung angehalten werden. Nicht nur das Freiheitsrecht, sondern auch das soziale Recht gegenüber der Staatsgewalt ist damit geltend gemacht worden.

Der Begriff des Rechtsstaates hat also zwei Seiten, eine formale, die Verwirklichung individueller Freiheiten, und eine materiale, die soziale Integrierung des einzelnen in das Gesamtwohl betreffend. Sozialphilosophisch ist darum der Rechtsstaat zugleich auch Wohlfahrtsstaat. Doch ist in dieser Konkretisierung des Gemeinwohl- oder Wohlfahrtsbegriffes der soziale Anspruch der individuellen Freiheit untergeordnet. Dies heißt: der formale Rechtsstaat dominiert den Wohlfahrtsstaat.

Die Diskussion der Juristen, Sozial- und Politikwissenschaftler, ob der Rechtsstaat mehr formal oder mehr material, d. h. mehr nach der Reglementierung der Freiheiten oder mehr sozial orientiert verstanden werden müsse, ist

zugunsten des Freiheitsprinzips entschieden. Der Rechtsstaat im rein formalen Sinn ist nicht existenzfähig. Er ist auch theoretisch ein Torso. Ebenso wenig ist die Konkretisierung des Gemeinwohlbegriffs in Richtung auf den engen, geschichtlich entwickelten Wohlfahrtsstaat unkorrekt im Hinblick auf das Überborden der Staatsmacht. Da das Ziel des Staates immer das Gemeinwohl sein muß, in der Konkretisierung aber das Gewicht nicht auf den sozialen Leistungen des Staates, sondern auf den Freiheitsgarantien liegt, kann man den Rechtsstaat nicht als „Wohlfahrtsstaat mit Freiheitsgarantien“ definieren. Vielmehr steht nun als Oberbegriff der formal verstandene Rechtsstaat mit der Klausel, daß er sozial sei. Man muß darum vom sozialen Rechtsstaat sprechen, nicht vom rechtlich organisierten Wohlfahrtsstaat.

Die Juristen und Politikwissenschaftler beschäftigen sich weiterhin mit der rechtlichen Organisation eines solchen Staatsgebildes: Demokratische Verfassung, Gewaltenteilung, Verfassungsgericht zur Kontrolle der Gesetzgebung usw. Diese Themen gehören in die politische Ordnung (Bd. V).

Für die Gesellschafts-, Wirtschafts- und Sozialpolitik ergeben sich beachtliche Folgerungen aus der Definition des Rechtsstaates. Die Priorität der freiheitlichen Entscheidung des einzelnen bindet die Staatsgewalt an das Prinzip der Subsidiarität auf allen Ebenen gesellschaftlicher Kooperation. Dem Staat obliegt die Aufgabe, den Ordnungsrahmen abzustecken, um allen Chancengleichheit zu gewähren. Da die Chancengleichheit nicht nur einen negativen, sondern auch einen positiven, somit einen sozialen Aspekt hat, muß der Staat subsidiär umverteilend wirken im Sinn der Hilfe zur Selbsthilfe.

Die Definition des Rechtsstaates, auch des sozialen Rechtsstaates darf nicht verwechselt werden mit der Definition des Staates überhaupt. Gegenüber dem Staat überhaupt beinhaltet der Rechtsstaat eine bestimmte Art der Organisation der im Staat, d. h. in der staatlich geeinten Gemeinschaft sich vollziehenden Handlungen, seien es die der Bürger, seien es die der Staatsmacht. Der Rechtsstaat ist eine Art der Verwirklichung der Idee des Staates. Während der Staat im allgemeinen eine Konsequenz der sozialen Natur des Menschen ist, impliziert die Idee des Rechtsstaates bereits empirische Elemente, die Erfahrung, daß die Staatsmacht das Leistungspotential und den Leistungswillen der Bürger und damit das konkrete Gemeinwohl nicht im vornhinein zu definieren vermag und außerdem selbst im berechtigten, geschichtlich bestätigten Verdacht steht, ihre Gewalt zu mißbrauchen.

Man könnte vielleicht sagen, der soziale Rechtsstaat sei die ideale Verwirklichung der Staatsidee, wie man von der Demokratie annimmt, daß sie die beste Staatsform sei. Die Verwirklichung dieses Ideals hängt aber von vielen realen Bedingungen ab. Wenn man die Bürger in die persönlichen Freiheiten entlassen

soll, dann muß man voraussetzen können, daß sie sich als dem Gemeinwohl verpflichtet betrachten. Die Geschichte hat es des öfteren bewiesen, daß dort, wo diese Gemeinwohlverantwortung fehlt, die Demokratie dem Untergang geweiht ist und von der Diktatur abgelöst wird.

#### VIERTER ARTIKEL

### DIE AUFGABEN DES STAATES

#### *1. Die zwei Stufen der Betrachtung*

Da die Staatlichkeit eines gesellschaftlichen Gebildes soviel bedeutet wie die umfassende Organisation der Gesellschaft, ist die Aufgabe des Staates leicht zu definieren. Es ist das Gemeinwohl, das alle einzelnen Individuen und alle einzelnen Gruppen angeht. Dieses Objekt oder Ziel gilt für alle möglichen Staatsformen. „Gemeinwohl“ macht allerdings den Eindruck eines rein formalen Begriffes, der recht wenig aussagt. Um ihn vom Verdacht der Leerformel zu befreien und so wenigstens in groben Umrissen die staatliche Aufgabe zu bestimmen, ist das Menschenbild zu definieren, von dem aus das Gemeinwohl verstanden werden muß. Dies geschieht auf der obersten Ebene der Staatsphilosophie, auf der noch nicht die Rede davon ist, wie und durch wen im einzelnen das Gemeinwohl zu seiner konkreten Umschreibung geführt wird. Diese Frage, wie und durch wen die konkrete Bestimmung zu erfolgen hat, kann nur im Zusammenhang mit der konkret zu konstituierenden Staatsverfassung diskutiert werden. Das ist dann die zweite Stufe der Betrachtung. Wir werden uns hier vornehmlich mit dem sozialen Rechtsstaat befassen.

#### *2. Die Staatsaufgaben aus der Sicht der Staatsidee*

Die materialistische Auffassung vom Menschen, wie sie der marxistischen Staatsphilosophie zugrunde liegt, kann keine Rechte der Person anerkennen, die als vorstaatliche Menschenrechte den Staat binden. Das gesamte Leben der Bürger bis hinein in die Weltanschauung und Religion ist der konkreten staatlichen Organisation unterworfen, damit natürlich auch der Staatsgewalt. Die verfassungsrechtliche Garantie der Privatsphäre, also auch der Religion, erscheint als eine Begriffsverstümmelung.

Weltanschauung ist in Wirklichkeit der tiefste Quellgrund verantwortungsvollen Handelns. Von der persönlichen Verantwortung kann das Tun innerhalb

der Gesellschaft nicht abgetrennt werden. Die Garantie für die Freiheit der religiösen Überzeugung und für die Gewissensfreiheit ist darum, wenn diese Freiheiten auf den Innenraum der Seele eingeschränkt werden, eine Täuschung. Die materialistische Weltanschauung ist ihrem Wesen nach gegen jede transzendente, darum auch religiöse Lebensorientierung eingestellt. In ihrer Logik liegt es auch, wie es in allen sozialistischen Staaten der Fall ist, Menschenrechte nur vom sozialistischen Staat aus anzuerkennen. Vorstaatliche Rechte der Person gibt es dort nicht.

Anders sieht es aus, wenn man den Menschen als von Natur autonomes personales Wesen versteht, das mit Rechten ausgestattet ist, die vor dem Staat bestehen, darum den Begriff des Gemeinwohls im vornhinein mit einem Inhalt befrachten. Mit dem Personbegriff verbinden sich naturnotwendig die Ehe als Gemeinschaft von Mann und Frau auf Lebenszeit sowie die Freiheit in der Kinderwahl, also die Konstitution der Familie. In der freiheitlichen Würde des Menschen ist ebenfalls die freie Vergesellschaftung inbegriffen. In weiterer Folge (unter Berücksichtigung empirischer anthropologische Erkenntnisse) ist an das Recht auf privates Eigentum einschließlich des Produktiveigentums zu denken usw.

Der Mensch hat aber nicht nur Freiheitsrechte gegenüber der Gesellschaft geltend zu machen, als soziales Wesen hat er auch das Recht auf Hilfe vonseiten der Gesellschaft. Dies schließt zugleich die Pflicht zur Solidarität ein. Der Staat muß darum nicht nur die Freiheitsrechte, sondern auch die sozialen Ansprüche der Glieder berücksichtigen. Auf der höchsten Ebene der Staatsphilosophie ist das Prinzip der Solidarität das erste von allen gesellschaftlichen Prinzipien. Aus diesem Grund ist, wie dargestellt wurde, der Staat zugleich Rechtsstaat und Wohlfahrtsstaat. Die Staatsgewalt steht darum vor der schwierigen Aufgabe, das Spannungsverhältnis von Freiheitsrechten und sozialen Ansprüchen zu lösen. Das ist keine leichte Aufgabe, da er nicht weiß, in welchem Maß die Bürger ihre Grundpflicht der sozialen Leistung erfüllen. Es geht nicht an, die Leistungs-freiheit zu proklamieren und darauf das Ergebnis der Leistungen sozial umzuverteilen. Eine solche Politik würde den Leistungsunwilligen honorieren. In einem auf marxistischer Weltanschauung organisierten Staat wird das Problem, wenigstens theoretisch, leicht gelöst, indem die Erfüllung der Leistungspflicht erzwungen wird. Für einen Materialisten ist das Gemeinwohl nicht mehr als die allgemeine wirtschaftliche Wohlfahrt. Damit scheint sich für die sozialistischen Staaten die Wohlfahrtspolitik zu vereinfachen. Daß sie dies Problem dennoch nicht lösen können, hängt damit zusammen, daß sie in der Wirklichkeit schließlich doch auf die Freiheit stoßen und den materialistischen Konsens trotz allem Bemühen nicht finden. So bleibt ihnen nur die Diktatur der Partei.

Schon *Aristoteles* hat mit *Plato* gelehrt, daß das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorgeht. *Augustinus* hat diesen Grundgedanken der Ethik in die Worte gefaßt, daß man die Vollkommenheit eines Menschen danach beurteilen könne, inwiefern er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorziehe. Die gesamte klassische Naturrechtslehre hat an diesem Wertvergleich festgehalten. *Thomas von Aquin* erklärte, daß der Mensch sein gesamtes sittliches Tun auf das Gemeinwohl auszurichten habe. Aus diesem Grund sprach er der staatlichen Autorität das Recht zu, sittliche Forderungen in der Form von Gesetzen zu umschreiben. Er setzte hierbei allerdings eine weltanschaulich homogene, nämlich christliche Gesellschaft voraus, deren Autorität ebenfalls in diesem Konsens einbegriffen war. Zudem lebte er in einem Staat, dessen Autoritätsträger in sittlichen Dingen der Kirche untergeordnet war. Das alles haben wir nicht mehr. Wir leben im Pluralismus der Weltanschauungen und der sittlichen Auffassungen. Recht und Moral sind weithin getrennt. Die arbeitsteilige, allseitig vernetzte Wirtschaft hängt vom Leistungswillen des einzelnen ab. Die Kontrolle dieses Leistungswillens ist nur durch das persönliche Risiko, das jeder einzelne durch das Ergebnis seines Einsatzes an sich selbst erfährt, kontrollierbar. Das Eigeninteresse, von dem auch *Thomas von Aquin* annahm, daß es stärker sei als die sittliche Forderung, das Gemeinwohl über alles zu stellen, ist der wirksame Motor des Leistungswillens. Auf einem anderen Weg als dem über das Eigeninteresse kann dem Gemeinwohl nicht wirksam gedient werden. Der heroische Einsatz für das Gemeinwohl über alle Eigeninteressen hinweg bleibt ein Sonderfall.

Bei aller Anerkennung der Eigeninteressen bleibt für den Staat, d. h. für die staatlich organisierte Gesellschaft die Aufgabe, das Gemeinwohl als ihr Objekt zu betrachten. Der Staat, und zwar gerade der personalistisch orientierte Staat steht somit immer noch vor dem Dilemma, das Spannungsverhältnis von Freiheit und sozialer Bindung zu lösen. Wenn man in der Wirklichkeit einen wissen- den, moralisch integren und zugleich effizienten Träger der Staatsgewalt voraussetzen könnte (auf welchem Weg auch immer er seine Gewalt legitimieren würde), wäre die Spannung aufzuheben. Die allgemeine Staatsphilosophie kann über die Voraussetzungen, die zur Lösung dieses Spannungsverhältnisses notwendig sind, nichts aussagen. Sie läßt die Frage offen, ob in der konkreten Wirklichkeit die Monarchie, die Demokratie oder sonst irgendeine denkbare Staatsform geeignet sei, das Problem zu lösen.

### 3. Die Aufgaben des Staates aus der Sicht der Rechtsstaatsidee

Mit dem Begriff des Rechtsstaates wird, wie dargestellt, die allgemeine Idee des Staates in eine praktikable Norm umgeformt. Man weiß jetzt, wer der Ersthandelnde im Sinn des Gemeinwohls ist, nämlich das Individuum, das sein Eigeninteresse verfolgt. Es klingt zwar widersprüchlich, daß die Verfolgung des Eigeninteresses die Ursache des Gesamtwohls sein soll. Doch ist das Gemeinwohl, wie gesagt, personalistisch verstanden, das kooperativ verwirklichte Wohl aller einzelnen. Die Freisetzung des Eigeninteresses soll den Leistungswillen stimulieren. Ohne diesen gibt es kein Gemeinwohl. Entscheidend ist nun, den von den Eigeninteressen motivierten Leistungswillen in den Kanal der Kooperation zu lenken. In der Wirtschaft geschieht dies aufgrund des vom Staat geordneten Wettbewerbs. Der Rechtsstaat übernimmt in erster Linie die Ordnung der Freiheiten.

Da jegliche Freiheit gesellschaftlich gebunden ist, also nicht rein formal verstanden werden darf, braucht der ordnende Staat eine, wenn auch nur in allgemeinen Umrissen faßbare, die Eigeninteressen übergreifende Gesellschaftskonzeption. Es genügt nicht, nur Schranken gegen das Überborden der individuellen Freiheiten aufzustellen, um Freiheit gegen Freiheit abzugrenzen. Der Staat muß ein gesellschaftspolitisches Ziel vor Augen haben. Schon hier meldet sich an den sogenannten Rechtsstaat die Forderung, sozial zu denken, d. h. sozialer Rechtsstaat zu sein.

Woher nun diese soziale Norm nehmen? In der kantschen Denkweise entstammt ihr Inhalt der Erfahrung, gehört also nicht mehr zur philosophischen Erkenntnis der menschlichen Natur. Gemäß dieser Auffassung kann das Urteil, was gerecht und was ungerecht ist, nur aus dem in der Gesellschaft vorfindlichen Werturteil gewonnen werden. So wichtig es für den Träger der Staatsgewalt um der Effizienz seiner Gesetzgebung willen ist, um dieses lebendige Wertempfinden zu wissen, so ist er doch verpflichtet, weit in die Zukunft zu schauen. Gewiß ist dies in einigen Bereichen auch auf der Grundlage der empirischen Erkenntnisweise möglich (Reinerhaltung der Umwelt). Bezüglich der Gesellschaftsmoral, die einen nicht unerheblichen Einfluß auch auf den wirtschaftlichen Bereich ausübt, ist die rein empirische Erkenntnis sehr begrenzt. Der Träger der Staatsgewalt muß deshalb vordringlich um die letzten Grenzen wissen, d. h. um das, was vom Standpunkt der menschlichen Natur aus noch vertreten werden kann und was nicht<sup>26</sup>.

Da der Träger der Autorität im Rechtsstaat zuerst der individuellen Freiheit aller verpflichtet ist, muß er die Handlungen, die vom objektiven Gemeinwohl

<sup>26</sup> Vgl. oben „Das Gemeinwohl des Staates – sein Wirklichkeitswert“ S. 186.

gefordert sind, sofern es sich nicht um Verbote handelt, für den Leistungswillen attraktiv gestalten. Das heißt, er muß die bestehenden privaten Initiativen schützen (*erste soziale Aufgabe des Rechtsstaates*) und, wenn diese Initiativen nicht ausreichen sollten, unterstützen, sei es finanziell, sei es durch rechtliche Maßnahmen (*zweite soziale Aufgabe des Rechtsstaates*). Unter Umständen muß er nur potentiell vorhandene Privatinitiativen stimulieren und notfalls unterstützen (*dritte soziale Aufgabe des Rechtsstaates*).

Die drei sozialen Aufgaben des Rechtsstaates, ohne die der Staat nur formal Rechtsstaat und somit ein Torso von Staatswesen wäre, beziehen sich auf alle Sektoren der Kooperation, auf Wirtschaft und Gesellschaft, einschließlich der Kultur. Im wirtschaftlichen Bereich gebraucht man dafür den Namen „Soziale Marktwirtschaft“ (Bd. IV).

Der (soziale) Rechtsstaat hat aber noch eine *vierte soziale Aufgabe*: Bedürfnisbefriedigung dort, wo keinerlei Eigenleistung erbracht werden kann: Behebung unverschuldeter Armut, krasser sozialer Unterschiede. Diese Hilfeleistung geschieht auf dem Weg der Umverteilung. Damit wird die als Korrektur verstandene *Sozialpolitik* angesprochen. Um die drei erstgenannten Aufgaben des Rechtsstaates aus dem Begriff „Sozialpolitik“ nicht auszuklammern, sollte man diesen Begriff weiter fassen oder, was ratsamer wäre, die drei erstgenannten Tätigkeiten mit dem Namen „*Gesellschaftspolitik*“ belegen.

Wenn zur Deckung bestehender Bedürfnisse keine private Initiative vorhanden, noch stimulierbar ist, oder wenn bestimmte Bedürfnisse nur durch staatliche Tätigkeit befriedigt werden können, muß der Staat selbst das entsprechende soziale Anliegen vertreten (*fünfte soziale Aufgabe des Rechtsstaates*). Doch sollte der Staat auch hier weitgehend die Verwaltung abgeben an Selbstverwaltungskörperschaften des öffentlichen Rechts (z. B. soziale Rentenversicherung).

Die dargestellte Stufenordnung rechtstaatlicher Tätigkeit wird mit dem Ausdruck „Subsidiaritätsprinzip“ gekennzeichnet<sup>27</sup>. In der Nachkriegszeit und noch bis heute wurde von vielen Seiten dieses Prinzip als Stück der katholischen Soziallehre abgetan. Gewiß ist dieses Prinzip erstmals in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ von *Pius XI.* formuliert worden. Aber im Grunde ist es nichts anderes als ein Ausdruck für das normale Verhältnis der Staatsgewalt zu den Kräften in Wirtschaft und Gesellschaft in einem pluralistischen und freiheitlichen Staat.

Das Subsidiaritätsprinzip ist das (rechtsstaatliche) Prinzip der Organisation der Freiheiten und zugleich der die Staatstätigkeit entlastenden Stimulierung des

<sup>27</sup> Vgl. Bd. I, Kap. 9, V, S. 277 ff.

Leistungswillens des einzelnen Individuums und der einzelnen Gruppen. Zu beachten ist, daß das Subsidiaritätsprinzip sehr differenziert, d. h. analog anzuwenden ist. Es ist je nach dem Objekt verschieden. Diese Verschiedenheit wird deutlich erkennbar entsprechend dem Kontrollrecht, das dem Staat bei seiner subsidiären Tätigkeit zusteht. Je nach dem zu stützenden oder zu unterstützenden Objekt wandelt sich das Kontrollrecht des Staates. Hinsichtlich der Religionsgemeinschaften hat er das geringste Kontrollrecht, stärker hinsichtlich des Bildungs- oder Schulwesens und der Bevölkerungspolitik. Im folgenden sollen diese drei subsidiären Funktionen des Staates als Beispiele des analogen Charakters der staatlichen Subsidiarität dargestellt werden. Wenn *Pius XII.* erklärte, das Subsidiaritätsprinzip gelte auch für die Kirche, dann handelt es sich entsprechend der hierarchischen Struktur der römisch-katholischen Kirche um eine sehr reduzierte Anwendung dieses Prinzips. Doch davon soll hier nicht gesprochen werden.

#### 4. Beispiele der subsidiären Tätigkeit des Staates im sozialen Sektor

##### *Die Subsidiarität des Staates zugunsten von Religionsgemeinschaften*

Der Rechtsstaat im modernen Sinn ist wesentlich pluralistisch. Er ist kein Weltanschauungsstaat, steht darum dem religiösen Bekenntnis neutral gegenüber. Neutral heißt hier ohne Zwangsgewalt hinsichtlich eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. Es heißt aber nicht gleichgültig, schon wegen seiner Pflicht, im Sinn des Rechtsstaates über die Weltanschauungs- und Religionsfreiheit zu wachen. Eine Religionsgemeinschaft, die sich auch mit Gewalt durchzusetzen und zu verbreiten versucht (bestimmte Richtungen des Islams) ist von der staatlichen Autorität mit äußerster Wachsamkeit im Auge zu behalten. Die eigene Gerichtsbarkeit, die sich mohammedanische Gruppen von Gastarbeitern (zum Teil sogar mit Todesstrafe) angemaßt haben, verstößt gegen die Maximen des Rechtsstaates.

Über die Sorge um die Religionsfreiheit der Bürger hinaus muß der Staat die Bedingungen schaffen, daß die Religion sich entfalten kann. Denn eine tiefere Wurzel gewissenhafter persönlicher Verantwortung, der Grundbedingung der Demokratie, als die Religion gibt es nicht. Der religiöse Eid scheint der Justiz immer noch wertvoller zu sein als der neutrale der bloßen Bekräftigung der Wahrheitsaussage. Ohne eine letzte Fundierung seiner Lebensauffassung kommt der Mensch, wenigstens im allgemeinen, nicht aus. Soziologisch ist nachgewiesen, daß dort, wo das christliche Bekenntnis bei uns im Westen abnimmt, die asiatischen Ideologien und Pseudoreligionen mit all ihren abnormen sektiererischen Störelementen nur so aus dem Boden schießen. Der

Staat kann um der Wahrung seiner geschichtlich gewordenen Struktur willen nicht darauf verzichten, die sein geistiges Fundament ausmachenden Bekenntnisse als öffentlich-rechtliche Institutionen anzuerkennen. Dies bedeutet keine Benachteiligung anderer Religionsgemeinschaften. Es geht lediglich um die Wahrung des geistigen Einflusses jener Bekenntnisse, welche die abendländische Kultur geprägt haben.

In die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften hat sich der Staat nicht einzumischen. Eine kirchliche Anstalt (z. B. ein konfessionell gebundenes Krankenhaus) kann moralische und religiöse Bedingungen für die Anstellung von Mitarbeitern setzen. Der Staat hat natürlich ein gewisses, äußeres Kontrollrecht, wenn er bestimmte Anlässe (z. B. Bildungskurse) subventioniert.

### *Die Schulpolitik*

Beispiele für die nur-subsidiäre Tätigkeit des Staates gibt es viele. Die wirtschaftlichen Probleme werden in Bd. IV behandelt. In der sozialen Ordnung sind besonders aktuell die Krankenversicherung, die Invaliden- und Rentenversicherung und die Kultur- und Bildungspolitik. Aus der Bildungspolitik greifen wir das Schulwesen heraus, weil darin alle Gesichtspunkte, die materiellen, kulturellen und moralischen, zur Sprache kommen.

In einem Staat, in dem die gesamte Gesellschaft weltanschaulich uniform und diese Weltanschauung staatstragend ist, wäre es unter Umständen verständlich, daß der Staat selbst das Schulwesen in die Hand nimmt, wobei er es einer öffentlich-rechtlichen Selbstverwaltungskörperschaft überlassen sollte. Allerdings müßte auch in diesem Extremfall des Weltanschauungsstaates die Möglichkeit von Ersatzschulen auf freier Trägerschaft offen stehen. Diese hätten sogar ein Recht auf staatliche Subventionierung. Dies ergibt sich aus der Gewissensfreiheit und dem Elternrecht bezüglich der Erziehung und der Bildung ihrer Kinder. Im pluralistischen demokratischen, weltanschaulich neutralen Staat ist die Problematik hinsichtlich des Schulwesens sehr komplex. Die Schule soll nicht nur staatsbürgerliche Kenntnisse und Verhaltensweisen vermitteln, auch nicht nur Fachwissen, sondern auch grundsätzliche Lebensweisheit im Sinn der Eltern. Ein weltanschaulich neutraler Staat hat keine Kompetenz, solche tief in den Lebenssinn hinein reichende Bildung zu vermitteln. Demokratische Gesinnung samt ihrer Toleranz gehört in das Kapitel des Anstandsunterrichts. Das tragende Element solcher Gesinnung, nämlich die Verwurzelung in Werten, die über der Demokratie und dem gesellschaftlichen Zusammenleben überhaupt stehen, besitzt die staatliche Behörde nicht.

In manchen Demokratien hat man sich an die öffentlichen Schulen gewöhnt und man hat damit im allgemeinen gute Erfahrungen gemacht. Daß in diesen

Schulen keine wesentlichen Mängel auftraten, ist nicht etwa der typisch demokratischen Grundverfassung dieser Schulen zuzuschreiben. Denn die Lehrkräfte waren bislang noch mit der kulturellen Tradition und dem entsprechenden Wertdenken verbunden; sie schöpften also noch aus dem Fundus bewährter Wertvorstellungen. Die moderne Demokratie entwickelt sich aber immer mehr entsprechend dem Modell vollkommener Wertneutralität. Die modellierte Wertneutralität ist in Wirklichkeit Wertnihilismus, eine besondere Art von Weltanschauung, mit der Folge, daß jede beliebige Weltanschauung sich im Sozialkörper und in der Schule einnisten kann. In der heutigen Demokratie kann jede Gruppe für welches Ziel auch immer öffentlich demonstrieren, an die Massenmedien gelangen und in die Schulen eindringen, ohne daß deren Direktion dagegen angehen kann, solange der betreffende Lehrer „demokratisch“ denkt und lehrt. Wir nähern uns einer wertentleerten Demokratie und damit auch einer wertentleerten, sinnlosen Schule.

Über die Schule ist dem Staat die Oberaufsicht insofern zu überlassen, als er über das Niveau der schulischen Bildung zu urteilen hat. Er ist aber als freiheitlicher Rechtsstaat nicht bevollmächtigt, die weltanschaulichen Grundlagen der Bildung zu bestimmen. Einerseits braucht der Staat die Schulen, andererseits ist er unfähig, die internen Angelegenheiten der Schule vollgültig zu regeln. Grundsätzlich besitzt darum im demokratischen Rechtsstaat nicht die öffentliche, sondern die private Schule die Priorität. Gewiß ist damit ein finanzielles Problem verbunden. Es erscheint dem Staat billiger, eine einzige öffentliche Schule zu unterhalten als eine Mehrzahl von privaten Schulen mitzufinanzieren und dem Anliegen der religiösen Erziehung dadurch entgegenzukommen, daß er (übrigens erst in neuerer Zeit und auch nicht überall) die Erteilung des Religionsunterrichtes durch Vertreter verschiedener Konfessionen in den öffentlichen Schulen gestattet.

Zugunsten der öffentlichen Schule als erstberechtigte, ja überhaupt als die „normale“ Schule wird außer auf die Staatsfinanzen noch auf die Einstellung der Eltern hingewiesen. Viele Eltern wünschten keine private Schule für ihre Kinder. Der Grund hierfür ist mehrfach: geringeres Schulgeld oder überhaupt Unentgeltlichkeit, (scheinbare) Freiheit von Weltanschauung und (angeblich) höheres Niveau. Im ersten Grund liegt gerade die Kernfrage. Der zweite Grund ist von den Eltern aus verständlich und soll auch berücksichtigt werden. Der dritte Grund gilt dort, wo die privaten Schulen nicht so dotiert sind wie die öffentlichen, daher für hervorragende Lehrkräfte weniger attraktiv wirken oder sich die Lehrmittel nicht in dem Ausmaß wie die öffentlichen leisten können. Der erste und der dritte Grund betreffen den gleichen Mißstand, daß nämlich von der Staatsgewalt die private Schule gegenüber der öffentlichen Einrichtung als

zweitrangig, eben als privates Sonderunternehmen und damit auch nicht als staatlich unterstützungswürdig betrachtet wird. Es ist ein grundsätzliches Mißverständnis, zu meinen, den Staat und seine Kasse gingen nur staatliche Institutionen an, wer also vom Staat etwas wünsche, müsse sich verstaatlichen lassen. Aus dieser Position ergab sich bei den Staatsbürgern die Tendenz, möglichst alle sozialen Anliegen zu staatlichen zu machen, handle es sich nun um die Alters- und Invalidenversicherung, Krankenkasse, Wohlfahrtspflege, karitative Tätigkeit, Entwicklungshilfe und anderes mehr. Der Bürger sieht sich dadurch entlastet und der Staat seinerseits betrachtet sich nur noch als Hüter und Verwalter staatlicher Institutionen. Die Bürger wundern sich aber dann über die Steuerlast, vor allem auch über die Tatsache, daß sie mit ihrem Steuergeld Dinge unterstützen müssen, die sie im Gewissen nicht verantworten können, wie z. B. die durch die Krankenkassen zu bezahlenden Millionen Abtreibungen.

Daß es eine staatliche Schule geben muß, soll nicht abgestritten werden. Dafür aber darf die private Schule nicht auf den zweiten Rang hinuntergesetzt werden. Das Recht der Eltern, die schulische Bildung der Kinder zu bestimmen, gehört zu den Grundrechten. Es ist darum abwegig, die privaten Schulen als „Ersatzschulen“ zu bezeichnen. Die privaten Schulen erfüllen mindestens genau so eine öffentliche Aufgabe wie die staatlichen Institutionen. Wenn die privaten Schulen vom Staat subventioniert werden, dann ist dies zum kulturellen Vorteil des Staatswesens, und nicht nur das, auch finanziell wird der Staat auf anderem Gebiet seine Subvention wieder hereinholen. Die weltanschaulich, besonders religiös orientierte Erziehung sichert verantwortungsbewußte Bürger. Der Staat erspart sich manche späteren Ausgaben wie z. B. in der Rehabilitation von Drogensüchtigen, in der Prävention gegen Kriminalität usw.

Natürlich bringt die Gleichstellung der privaten Schule mit der öffentlichen praktische Probleme mit sich. Aber man sollte nicht den kurzfristig leichteren Weg wählen in Dingen, die von weittragender Bedeutung sind. Das anscheinend Billigere ist in Wirklichkeit auf weite Sicht oft das Teurere. Die private Initiative schafft erfahrungsgemäß in den meisten Fällen produktiver als die staatlichen Institutionen.

Der besprochene Gedankenkomplex wurde von verschiedenen Autoren selbst bis zu den Hochschulen ausgeweitet. In privaten Universitäten wäre es mit Sicherheit nicht zu den kostspieligen und sozial verhängnisvollen Studentenrevolten gekommen. Die privaten Hochschulen ständen, so wird erklärt, in einem echten Wettbewerb um die Anerkennung ihrer Leistungen. Die Gesellschaft könnte den Wert eines Diploms besser einschätzen, als es aufgrund eines einheitlichen staatlichen Diploms der Fall ist. Es ist kein Geheimnis, daß das

wissenschaftliche Engagement der Studenten an den staatlichen Hochschulen im Laufe weniger Jahre rapid abgenommen hat.

Das Thema braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Es wurde nur gewählt, um zu zeigen, daß es echte öffentliche Aufgaben gibt, die nicht unmittelbar vom Staat in die Hand genommen werden sollten, daß der Staat vielmehr die Privatinitiative als einen Wert erkennen muß, der für ihn unentbehrlich ist und den er selbst nicht zu ersetzen imstande ist, für dessen Verwirklichung er stützend und helfend tätig werden soll. Das nennt man Verwirklichung des Subsidiaritätsprinzips in der Gesellschaftspolitik.

#### *Die Bevölkerungspolitik als Aufgabe des Staates*

In der Bevölkerungspolitik ist die Wirkkraft des Subsidiaritätsprinzips wohl am schwächsten, d. h. die Bevölkerungspolitik geht den Staat unmittelbar an. Ohne Volk und sogar ohne Volk mit einem bestimmten Charakter gibt es keinen Staat. Und mit zuviel und mit zuwenig Volk kann der Staat auch nicht bestehen. Die Bevölkerungspolitik hat, wie man sieht, zwei Aspekte: einen qualitativen und einen quantitativen.

*Qualitative Bevölkerungspolitik.* – Der Staat ist nicht nur eine juristische, sondern auch und vor allem eine gesellschaftliche Einheit. Diese drückt sich aus in dem Ziel der gemeinsamen Bewältigung der Lebensaufgaben aller Glieder. Voraussetzung einer solchen umfassenden Gemeinschaft ist die geistige Disposition eines jeden Gliedes zu aktivem friedlichem Zusammenleben mit den anderen. Wie man aus Erfahrung weiß, ist diese Voraussetzung in beträchtlichem Maß abhängig von somatischen, näherhin ethnischen Elementen. Bevölkerungspolitik ist zwar keine Rassenpolitik. Der Staat kann aber über die Verschiedenheit der Rassen nur hinwegsehen, wenn alle verschiedenen ethnischen Gruppen sich dem übergeordneten staatlichen Zusammenleben voll und ganz integrieren. Ein untrügliches Zeichen dieses Integrationswillens ist dann gegeben, wenn Eheschließungen zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen als Selbstverständlichkeit, jedenfalls soziologisch als völlig störungsfrei empfunden werden. Der Gedanke des *Aristoteles*, daß der Staat die ausgeweitete Familiengemeinschaft sei, hat seine praktische Bedeutung nicht verloren. Je kleiner der Staat ist, um so stärker wird das Element der Akzeptanz einer gewachsenen und gefestigten Tradition als Voraussetzung der geistigen Integration empfunden. Daraus erklärt sich z. B. die peinliche Vorsicht, mit der in der Schweiz Ausländer eingebürgert werden.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat im Zuge der politischen Wirren eine Völkerwanderung von Flüchtlingen eingesetzt. Einzelne Staaten sind überflutet von fremden Völkern und Rassen. Dadurch wurde das Problem der staatlichen

Integrität verschärft. Wenn die Flüchtlinge nur vorübergehend in einem Land Aufnahme finden, haben sie das Recht, sich im Sinn ihrer Kultur und Tradition als eigene Gruppe zu fühlen und, soweit dies möglich ist, ihre eigenen Institutionen wie z. B. die Schule zu unterhalten. Wenn sie aber ansässig werden wollen, dann bleibt ihnen nur die Integration in die neue Staatsgemeinschaft, mit den entsprechenden Konsequenzen bezüglich Schul- und Bildungswesen. Sonst verlöre der Staat, der sie aufnimmt, seine Identität. Der Verzicht der Flüchtlinge auf die lieb gewonnenen Traditionen mag hart sein. Er ist aber erträglicher – gerade auch für die Flüchtlinge selber – als der dauernde Unfriede, der durch die Verweigerung der Integration entstehen würde. Die staatliche Gewalt muß um so mehr auf diese totale Integration achten, wenn die Einwandernden die Alteingesessenen hinsichtlich der Kinderzahl übertreffen.

Zur qualitativen Bevölkerungspolitik gehört auch die Eugenik, d. h. die Sorge für einen erbgesunden Nachwuchs. Daß der Staat kein Recht hat, zur Verhinderung lebensuntüchtigen Nachwuchses die Sterilisierung gesetzlich vorzuschreiben oder durch geldliche Honorierung attraktiv zu machen, müßte klar sein. Die verschiedenen von der Wissenschaft vorgeschlagenen positiven Methoden, nämlich der Züchtung lebenstüchtigen Nachwuchses, brauchen hier nicht besprochen zu werden. Ganz abgesehen davon, daß diese Methoden erst noch mindestens die Jahrhundertprobe bestehen müßten, sind sie wegen ihrer Zielsetzung grundsätzlich in Frage zu stellen. Wird die kommende Generation glücklicher sein, wenn sie vornehmlich aus Intelligenzen besteht? Das Glück besteht nicht im Wissen, noch im Reichtum, sondern in der sittlichen Vollkommenheit. Diese zu züchten, wird der Genforschung nie gelingen. Das Entscheidende ist die Familienpolitik samt den damit verbundenen sozialpolitischen Maßnahmen wie z. B. die Wohnungsbaupolitik.

*Quantitative Bevölkerungspolitik.* – Daß ein Staat wegen zu starken Geburtenrückgangs in seiner Existenz gefährdet wäre, ist nicht zu befürchten, da der Zuzug von auswärts automatisch einsetzt. Es ergibt sich aus dieser Einwanderung nur das bereits besprochene qualitative Problem der Identität des Staatsvolkes. Gravierend ist die gegensätzliche Erscheinung, nämlich die Bevölkerungsexplosion. Die Methode der Sterilisierung, wie immer sie angewandt wird, auf gesetzliche Vorschrift oder durch verlockende Motivation der Freiwilligkeit, hat sich bereits als naturwidrig erwiesen. In den neuesten Besprechungen auf der Ebene der UNO hat man davon Abstand genommen. Man hat heute mehr Vertrauen auf die Hebung des Lebensstandards, weil damit erfahrungsgemäß eine Abnahme der Geburten verbunden ist. Doch wird auch auf diese Weise das Problem nicht gelöst sein, ganz abgesehen davon, daß der Prozeß der Hebung des Lebensstandards auf weltweiter Ebene nicht in Jahrhunderten ans Ende

kommen wird. In der Zwischenzeit ist die Weltbevölkerung gigantisch gewachsen. Im Grunde ist das Problem, wenn überhaupt, nur lösbar, wenn sich alle Menschen 1. generativ in Verantwortung für die gesamte Menschheit verhalten und 2. in der Empfängnisverhütung entsprechend der Natur verhalten, d. h. unter Vermeidung künstlicher Eingriffe. Die moralische Seite der Familienplanung ist nicht zu unterschätzen, da die Nicht-Respektierung natürlicher sittlicher Normen Schäden physischer, psychischer und in der Folge sozialer Natur zur Folge hat. Wer möchte aber begründeterweise annehmen, daß diese beiden grundlegenden Bedingungen je erfüllt werden? Mit anderen Worten: das Problem der Bevölkerungsexplosion wird nie gelöst werden.

Wie soll der ausgesprochen stärkste Trieb des Menschen durch den Willen des einzelnen auf das Gemeinwohl und dazu das der ganzen Menschheit ausgerichtet werden? Es ist schon ein schwieriges Unternehmen, einen Menschen zur Zähmung seiner Konsumleidenschaften zu bringen, obwohl man ihm klar macht, daß er sonst schwerste gesundheitliche Schäden in Kauf nehmen müsse. Das Motiv, daß er zudem der Gemeinschaft (Krankenkasse) finanzielle Opfer auferlegt, hätte ebensowenig eine Chance, angenommen zu werden.

#### FÜNFTER ARTIKEL

### DER HAUSHALT DES STAATES

#### *Der Steuerstaat*

Zur Erfüllung seiner Aufgaben braucht der Staat Finanzen. Es fragt sich hierbei, welche Aufgaben der Staat finanziell decken muß und woher er die Mittel bezieht, d. h. wen er belastet. Die erste Frage ist mit dem Problem identisch, inwieweit der Staat für die Verwirklichung des Gemeinwohls engagiert sein muß. Die zweite Frage berührt die Verteilung der Steuerlast.

Wie man leicht erkennt, ist die gesamte Fragestellung nur möglich aufgrund der Annahme, daß der Staat als politische Ordnung gefaßt wird, die von der Wirtschaft und von der Gesellschaft unterschieden ist. Wie früher dargelegt, ist diese Unterscheidung nicht dem Gemeinwohlbegriff als solchem, d. h. dem Gesamtwert oder Gesamtziel der Gesellschaft zu entnehmen. Sie ergibt sich vielmehr erst auf der zweiten Erkenntnisebene, wo es um die Verwirklichung des Gemeinwohls als obersten Wertes geht. Will man keinem logischen, in der Folge verhängnisvollen Fehler erliegen, dann hat man die Frage nach der Finanzierung der Staatsausgaben ganz oben anzusetzen, nämlich beim Staat, der sich

unbesehen einer etwaigen Unterscheidung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft um das Gemeinwohl kümmert. Dies mag sehr nach reiner Theorie aussehen. Ohne sie aber würde der Maßstab fehlen für die Beurteilung der verschiedenen Auffassungen über Sinn und Zweck der Steuern, vor allem auch über die Steuermoral, sei es die des Staates oder des Individuums.

In der Diskussion über die Steuern wird durchweg davon ausgegangen, daß die Verschiedenheit des Staates von der Gesellschaft und der Wirtschaft naturrechtlicher Art sei. Wenn dem so wäre, dann müßten die drei Ordnungen in der Praxis voneinander hermetisch abgetrennt werden. Es gäbe dann keine Interdependenz der Ordnungen. Tatsächlich folgen jene Ökonomen, die rein ökonomisch denken, dieser Logik im Sinn der theoretisch (formal) gefaßten Produktivität. Die Wirtschaft um des Gemeinwohls willen mit Steuern zu belasten, wird darum, wie von liberaler Seite zurecht betont wird, theoretisch und rein formal ein Widerspruch.

Wenngleich man diese liberale Begründung der Unterscheidung von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat realistisch nicht nachvollziehen kann, so gilt doch trotz aller Interdependenz für den Rechtsstaat eine möglichst klare Unterscheidung der drei Ordnungen. Der Staat in der Supposition der Dreiteilung (Wirtschaft, Gesellschaft, Staat) ist ein anderer als derjenige der höheren Erkenntnisebene, auf der diese Dreiteilung noch nicht gedacht ist, d. h. in der höchsten sozialetischen Wertanalyse der Gesellschaft. Privateigentum gibt es noch nicht auf dieser Ebene. Es ist allerdings auch nicht positiv ausgeschlossen. Die Vertreter des Naturrechts sprachen daher von einem „negativen Kommunismus“.

Von Steuern im eigentlichen Sinn kann hier keine Rede sein, denn mit dem Begriff der Steuer verbindet sich der Gedanke, daß der einzelne für sich etwas als sein Eigentum erworben hat, von dem er einen Teil dem Staat für seine Aufgaben abtreten muß.

*K. Marx* hat diese philosophischen Wertüberlegungen unvermittelt auf die Wirklichkeit übertragen und aus dem negativen den positiven Kommunismus gemacht. Da alles dem Staat gehört, braucht er keine Steuern zu erheben. Vielmehr verteilt er die Arbeit und nimmt den gesamten Ertrag an sich, um daraus einem jeden das zuzuteilen, was seiner Leistung und seinem Bedürfnis entspricht. Der Übersichtlichkeit halber teilt er den Gesamtertrag in verschiedene Fonds auf.

Nachdem auf der empirischen Ebene die private Initiative und mit ihr das Privateigentum als der wirkungsvollste Weg zur Sicherstellung von Leistung und Ertrag erkannt worden ist, sieht die Verantwortung des Staates für das Gemeinwohl ganz anders aus. Nicht mehr der Arbeitszwang, sondern die

Mobilisierung des Eigeninteresses steht im Vordergrund, weil davon die sozialwirtschaftliche, durch das Eigeninteresse bewirkte Produktivität abhängt. Damit steht der Staat vor der verwickelten Frage, in welcher Weise das Eigeninteresse mit der durch den Gemeinwohlbegriff bestimmten allgemeinen Wohlfahrt in Einklang zu bringen ist. Wir erleben dieses Problem spürbar auf einem anderen Gebiet, dem Spannungsfeld zwischen Ökologie und Technologie. Analog sieht sich die Finanzwirtschaft hinsichtlich der Steuern einem Knäuel von Problemen gegenübergestellt. Ohne sozialwirtschaftlichen Ertrag gibt es keine allgemeine Wohlfahrt. Der sozialwirtschaftliche Ertrag hängt aber entscheidend von den aus Eigeninteresse erbrachten Leistungen ab. Andererseits garantieren diese allein noch nicht jenen Ertrag, der dem Gesamtwohl der Gesellschaft entspricht. Nicht zuletzt geht es um die Abwägung von Kultur und technischem Fortschritt.

#### *Die wirtschaftspolitischen Voraussetzungen des Steuerstaates*

Die erste Aufgabe des Staates, der Steuern erheben will, besteht in der Sorge um eine Wirtschaftsordnung, die nicht nur materiell produktiv ist, sondern auch die soziale Komponente berücksichtigt: Vollbeschäftigung, Strukturpolitik (selbständiges Gewerbe, Agrarwirtschaft, Regionalpolitik), Konjunkturlenkung zur Sicherung und Steigerung des Lebensstandards. Eine Reihe von sozialen Problemen, die verschiedentlich der Steuerpolitik zugeschrieben werden, gehört zur Wirtschaftspolitik. Allerdings müssen die Kosten der staatlichen Administration in der Erfüllung dieser Aufgaben aus Steuergeldern bestritten werden (reine Fiskalsteuer). Daß diese Steuer der Wirtschaft angelastet wird, ist gemäß dem Kausalprinzip selbstverständlich.

#### *Die sozialpolitischen Voraussetzungen des Steuerstaates*

In dem Maße, wie die sozial geordnete Wirtschaft den Anforderungen des Gemeinwohls nicht zu entsprechen vermag, tritt der Steuerstaat als Umverteiler in Aktion, sofern nicht vorgängig Selbstverwaltungskörperschaften die Umverteilungsprobleme lösen können. Daß zunächst in Eigenverantwortung handelnde Selbstverwaltungskörperschaften in die Pflicht genommen werden müssen, entspricht dem Gesetz der Eigenvorsorge und Eigenverantwortung, dem Subsidiaritätsprinzip, das nicht nur für die Wirtschaft, sondern auch für die soziale Ordnung gilt. Der Steuerstaat ist demnach der Letztverantwortliche.

Das Leistungsprinzip des freiheitlichen Rechtsstaates ist – darin haben die Liberalen recht – zunächst ein individualistisches Nutzenprinzip. Es hat aber zugleich eine soziale Note. Denn das Gemeinwohl ist identisch mit dem personalen Wohl aller. Es kommt dann nur darauf an, daß auch wirklich alle ihr Wohl

finden. Aber ohne das Motiv des individuellen Nutzens wird nun einmal nichts geleistet. Als Folge des Kausalprinzips verlangt das Leistungsprinzip, daß derjenige, der von anderen eine Leistung erwartet, sie auch bezahlt. Der Ruf nach dem Steuerstaat ist also solange nicht gerechtfertigt, als diese Regel im gesellschaftlichen Raum nicht erfüllt ist. Die Autobahn z. B. ist von denen zu bezahlen, die sie benutzen. Würde im Bereich der Krankenkassen das Kausalprinzip befolgt, dann würden die übertriebenen technischen Investitionen von Krankenhäusern und Ärzten heruntergeschraubt und würde der unverhältnismäßige Andrang von Studenten zum medizinischen Studium durch den numerus clausus gedämpft, wo es noch nicht geschehen ist. Das Kausalprinzip, auf den Gesamtbereich des Gesundheitswesens angewandt, schließt die Möglichkeit der Umverteilung innerhalb des Kreises der Versicherten nicht aus. Jede Versicherung ist wesentlich ein Organismus der Umverteilung von Risiken. Gleiches gilt auch von der Alters- und Invalidenversicherung.

#### *Der Steuerstaat als Helfer in der Not*

Es lassen sich natürlich bei weitem nicht alle sozialen Aufgaben durch Selbstverwaltungskörperschaften erledigen. Die Linderung von unvorhergesehenen und unvorhersehbaren Notfällen, die Entwicklungshilfe (wenigstens teilweise), vor allem auch die kulturellen Leistungen und die Ausbildung, die wirtschaftlich nicht honoriert werden, die wirtschaftlichen Krisen erfordern staatliche Hilfsmaßnahmen. Nutzenempfänger dieser staatlichen Mittel sind nicht allein die einzelnen Gruppen in Wirtschaft und Gesellschaft, sondern alle. Auch die Wirtschaft zieht daraus ihren Nutzen. Ohne ausgebildete und vor allem mit einem hohen Leistungsethos und Verantwortungsbewußtsein für das Gemeinwohl ausgestattete Kräfte wäre sie, besonders im Zeitalter der Technologie, gegenüber der Konkurrenz machtlos. Die Wirtschaft ist darum auch dem nicht-wirtschaftlichen Sektor verpflichtet. Hier versagen alle liberalen Steuertheorien, die unter dem Namen der Nutzenmaximierung und Opferminimierung kursieren. Entscheidend ist, daß der Staat einzig die wirtschaftlich nicht abwägbaren und mit dem individuellen Nutzen- und Kausalprinzip nicht faßbaren Gemeinwohlwerte mit Steuergeldern unterstützt.

#### *Die Verteilung der Steuerlast*

Ein besonders schweres Kapitel in der Ethik der Steuerpolitik ist die Frage, wen der Staat belasten darf oder soll und in welchem Maß er die einzelnen belastet<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu: KLAUS HERMANN OSSENBÜHL: Die gerechte Steuerlast, Prinzipien der Steuerverteilung unter staatsphilosophischem Aspekt, Sammlung Politeia XXVII, Heidelberg - Löwen 1972.

Das Thema ist von grundlegender Bedeutung für die Steuermoral. Es ist wirkungslos, die Hebung der Steuermoral zu predigen und mit rechtlichen Mitteln gegen Steuerhinterziehung anzugehen, wenn der Staat Aufgaben an sich gezogen hat (wenngleich unter dem Druck verschiedener Gruppen), die ihm eigentlich nicht zustehen, und eine Steuerpolitik betreibt, die das Leistungsprinzip ignoriert.

Die Steuer ist erstens die Bezahlung der administrativen Tätigkeit des Staates, des Hüters der Freiheit und der ordnenden Kraft des Staatswesens (Fiskalsteuer). Sie ist zweitens eine Abgabe an den Staat von seiten aller derjenigen, die aus der Wirtschaft Erträge gewinnen, im Interesse der Gemeinwohlaufgaben des Staates (Sozialsteuer). Der Ökonom fragt sich, wie bereits erwähnt, ob man der Wirtschaft zusätzlich zu der der Konkurrenzwirtschaft eigenen sozialen Leistung noch typisch soziale Lasten aufbürden kann, da sich dadurch die ureigene Leistungskraft der Konkurrenzwirtschaft vermindert. Andererseits ist, worauf ebenfalls bereits hingewiesen wurde, gerade die Wirtschaft von einer ausgewogenen und allseits befriedeten Gesellschaft abhängig. Sie muß darum gemäß ihrer Leistungskraft ihren Tribut für die gesellschaftlichen Aufgaben leisten.

Wir stoßen hier auf den in der Finanzwissenschaft für die Verteilung der Steuerlast angerufenen Begriff der „Leistungsfähigkeit“. Gemäß dem Grundsatz der Besteuerung nach Leistungsfähigkeit soll derjenige, der etwas besitzt und von diesem seinem Besitz etwas an das Gemeinwohl abgeben kann, im Maß dieser Abgabefähigkeit (= Leistungsfähigkeit) besteuert werden. Wie man deutlich sieht, schillert dieser Begriff der Leistungsfähigkeit nach zwei Seiten hin: leistungsfähig, etwas zu tun, und leistungsfähig, etwas abzugeben von dem, was man erworben hat. Da der Staat das von ihm benötigte Geld nur dort holen kann, wo es liegt, wo also etwas geleistet worden ist, bedeutet Leistungsfähigkeit für ihn als Steuereinnahmer einzig Abgabefähigkeit. Wo bleibt dann der Leistungsunwillige? Er lebt unter Umständen von der Abgabefähigkeit seiner Mitmenschen. In der freien Gesellschaft kann man ihn nicht zur Arbeit zwingen. Hier begegnen wir einem der Grundübel eines Sozialstaates, der es nicht versteht, Eigentum und Leistung zu honorieren. Es mag gerecht sein, daß jemand, der noch Eigentum besitzt, zunächst auf dieses zurückgreift, bevor er Sozialhilfe in Anspruch nimmt. Man weiß aber, daß alte Leute, die mit viel Fleiß und Verzicht ein kleines Eigenheim erworben und schuldenfrei erhalten haben, die steigende Immobiliensteuer nicht mehr verkraften und so unter Umständen zum Verkauf ihres Heimes gezwungen sind. Es war schon vorher eine kaum zu rechtfertigende Belastung, daß die Eigennutzung ihres Eigenheims als Mietinnahme versteuert werden mußte. Hingegen kann der, der bei gleichem

Einkommen nicht gespart und nicht verzichtet und alles verzehrt hat, im Alter sich sorglos auf den Staat verlassen. Der Arbeiter, der seine mit viel Verzicht gesammelte Ersparnis auf ein Sparbuch legt und sie damit der Wirtschaft und dem Gemeinwohl zur Verfügung stellt, muß in verschiedenen Ländern dieses sozial wirksame Vermögen versteuern, unbesehen der Tatsache, daß der geringe Zins die durch die schleichende Inflation verursachte Wertminderung nicht aufwiegt. Die Beispiele sollen nur zeigen, daß der Grundsatz der Besteuerung gemäß der Leistungsfähigkeit mit dem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit nicht identisch sein kann. Nun braucht allerdings der Staat für die Aufgaben, die er zu erfüllen hat, sein Geld. Er kann es aber nur beim Leistungswilligen holen. Dieser zahlt dann seinen Tribut an die freie Gesellschaft.

Heißt dies nun, daß die steuerrechtliche Leistungs-, also Abgabefähigkeit mit dem Einkommen steigt? Verschiedene Autoren verwerfen die Steuerprogression, weil diese dem Prinzip der Wirtschaftlichkeit widerspricht. Andererseits ist zu bedenken, daß der Reichtum seine Existenz nicht einzig der Eigenleistung, sondern auch der gesamten sozialwirtschaftlichen Ordnung verdankt. Das Problem ist nicht ohne Kompromiß zu lösen, der nun einmal zur freiheitlichen Ordnung gehört. Bei krassen Klassenunterschieden zwischen arm und reich ist die Umverteilung und damit die maßvolle Progression eine unabwendbare Notwendigkeit. Der Friede in einer freien Gesellschaft hat seinen eigenen Preis.

Streng nach ökonomischem Gesichtspunkt kann eigentlich nur der in den privaten Konsum wandernde Teil besteuert werden. Nur ist zu bedenken, daß bereits die natürlichen Ressourcen sozial belastet sind. Diese haben ihren Preis. Wer Grund und Boden besitzt, muß damit für die Gesamtheit etwas leisten. Im Konsumsektor bedeutet allerdings der Eigenbesitz des einzelnen für die Gesamtheit eine Entlastung. Wer für sich selbst sorgt, erfüllt bereits einen Teil der Gemeinwohlforderung. Andererseits braucht es einen Maßstab, um zu bestimmen, welcher Besitz im Sinn der Eigenvorsorge noch sozial zu rechtfertigen ist.

Im Produktivsektor gilt ähnliches. Die soziale Belastung der natürlichen Ressourcen erfordert eine Nutzung, die dem Gemeinwohl dient. Dieses besteht aber nicht nur in der Gütermenge. Die Produktivität allein ist dafür kein Maßstab (vgl. Ökologie).

Vom Steuerpolitiker ist ein gerütteltes Maß an Lebensweisheit gefordert, damit er in klugem Ermessensurteil die Spannung von privatem Eigentum und wirtschaftlicher Produktivität einerseits und durch Privateigentum und private Disposition nicht zu erfüllenden Gemeinwohlforderungen andererseits aufhebt, eine Aufgabe, die mehr moralisches Empfinden für die Lebenswerte als rationales Kalkül voraussetzt.

Im einzelnen kann hier auf die verschiedenen, die Wirtschaft betreffenden Steuern nicht eingegangen werden (z. B. Körperschaftssteuer, Kapital- und Kapitalertragsteuer, Lohnsummensteuer usw.). Es wird vor allem darauf zu achten sein, daß nicht nur die rein ökonomische Produktivität ins Auge zu fassen ist, sondern ebenfalls die vielgefächerte Struktur der Wirtschaft. Zu denken ist hierbei an die gewerbliche Wirtschaft, die sogenannten mittelständischen Unternehmen, die zum großen Teil arbeitsintensiv sind.

### *Die Steuermoral*

Die vielen ethischen Überlegungen, die für eine gerechte Zielsetzung der Steuerpolitik und erst recht für eine gerechte Verteilung der Steuerlast notwendig sind, übersteigen die geistige Kraft eines einzelnen und auch einer ganzen Gruppe. Das Problem der gerechten Steuer scheint somit unlösbar. Dazu kommt in der Wirklichkeit das unersättliche Bedürfnis des Staates und die Eile, mit der das nötige Geld eingetrieben werden muß. Wenn schon rein theoretisch die gerechte Steuer Gegenstand trügerischer Hoffnung ist, dann ist sie in der Wirklichkeit völlig illusorisch. Was kann demnach die Staatsgewalt anderes tun, als die Bürger zur Hebung der Steuermoral hinsichtlich des von ihr ersonnenen Steuersystems zu ermuntern, gegebenenfalls diese Moral auch mit rechtlichen Mitteln zu erzwingen? Damit wird das sozialetische Problem der Steuermoral, d. h. der gerechten Steuer, auf die Ebene der Individualmoral verlagert, indem man an den Gehorsam des Bürgers appelliert.

Der Ruf nach Hebung der individualethischen Einstellung zu den vom Staat geforderten Steuern kann nur unter folgenden Bedingungen Gehör finden: daß der Staat *erstens* nur für jene sozialen Aufgaben Steuern erhebt (abgesehen von den reinen Fiskalsteuern), die allein er zu erfüllen imstande ist bei möglichster Anerkennung des Kausalprinzips und der eigenverantwortlichen Körperschaften, daß er *zweitens* höchst sparsam mit den Steuergeldern umgeht und *drittens* bei der Verteilung der Steuerlast die Leistungsfähigkeit mit dem Leistungswillen ins Gleichgewicht bringt.

Die Moralisten erklären allgemein, der einzelne könne aus eigener Erkenntnis die Erfüllung dieser Bedingungen nicht beurteilen. Und selbst dann, wenn er dazu fähig wäre, sei es ihm nicht gestattet, seine Steuererklärung zu fälschen. Es stände ihm nur die Mitbeteiligung an den Bemühungen um eine Steuerreform offen.

Das so vorgetragene Argument reicht allein nicht aus, um den „Wissenden“ von der Steuerhinterziehung moralisch abzuhalten. Es handelt sich vielmehr im Grund um ein Anliegen der distributiven Gerechtigkeit. Der Großteil der

Bürger – und das sind die abhängig Arbeitenden – ist vollständig kontrollierbar. Diesen schadet derjenige, dem es möglich ist, die Steuererklärung zu fälschen.

Der Umstand, daß der Staat seine sozialetische Verpflichtung für ein gerechtes Steuersystem durch die Forderung an die individuelle Steuermoral des leistungsfreudigen und sparsamen Bürgers zu ersetzen geneigt ist, wird immer ein Hemmnis bleiben für das Vertrauen, das der Bürger braucht, um bereitwillig seine Steuern zu bezahlen. Wie sehr sich der Staat oft nicht nur über die Forderung nach Gerechtigkeit in der Verteilung der Steuerlast, sondern auch über fundamentale Moralforderungen hinwegsetzt, zeigt sich dort, wo er die im sogenannten eheähnlichen Verhältnis (Konkubinats) lebenden Partner, die beide ihr eigenes Vermögen und Einkommen haben, weit geringer belastet als ein Ehepaar mit Einkommen von Mann und Frau. Das Ehesplitting ist bei weitem nicht die Regel (momentan nicht einmal in der Schweiz)<sup>29</sup>. Die kinderreiche Familie ist in vielen Ländern steuerrechtlich benachteiligt. Nicht ausgeschlossen ist, daß dies sogar aus Bevölkerungsgründen erwünscht ist, so daß (wie in China) die Sonderbesteuerung der kinderreichen Familie einer Strafe gleichkommt.

Betrachtet man die Steuerpolitik gesamtheitlich unter ethischem Aspekt, dann macht sie, wie überhaupt die bürokratische Gesellschaftspolitik, den Eindruck eines prinzipienlosen Pragmatismus, dessen Mängel dem hilflosen „leistungsfähigen“ Steuerzahler aufgelastet werden.

Unter all diesen Umständen wird es schwer, sogar unmöglich sein, das Gewissen des Steuerzahlers zu mobilisieren.

---

<sup>29</sup> Zum Familiensplitting siehe 4. Kap., 3 (Familienlastenausgleich) S. 126f.



## BIBLIOGRAPHIE



### *Vorbemerkung*

Die Einteilung der Bibliographie entspricht der von mir herausgegebenen „Bibliographie der Sozialethik“ unter Ziffer III. Die „Bibliographie der Sozialethik“, die in elf Bänden erschienen ist, umfaßt die Literatur von 1956–1979 (Editions Valores, CH-1783 PENSIER/FRIBOURG).

Die Bibliographie dieses (III.) Bandes enthält nur die unmittelbar zu diesem Teil gehörigen grundsätzlichen Veröffentlichungen. Zur Vervollständigung müssen die bibliographischen Angaben der anderen Teile miteingesehen werden. Jene Werke, welche Themen aller fünf Teile der Sozialethik beinhalten, sind hier nicht nochmals aufgeführt, auch wenn sie in den einzelnen Kapiteln Themen des III. Teiles enthalten. Gleiches gilt für die verschiedenen Lexika. Sie müssen im ersten Teil gesucht werden. Auch ist zu beachten, daß sehr viele Titel aus Teil III sich mit solchen anderer Teile kreuzen. So sind z.B. Veröffentlichungen über den Staat nicht nur staatsphilosophischer, sondern zugleich und mehr rechtsphilosophischer (II. Teil) und politischer Natur (V. Teil). Die gesamte marxistische Literatur, auch wenn sie teilweise in den III. Teil fällt, steht in Teil I, 11.7.2. Die Titel betreffend „Unterentwickelte Länder“ gehören nur teilweise zum III. Teil. Da sie in der Hauptsache wirtschaftlicher Natur sind, werden sie auch in Teil IV aufgeführt. Gleiches gilt für Nationalität/Nationalismus (hauptsächlich im V. Teil). Die Kulturfragen, wozu auch die gesellschaftlichen Probleme der Technologie gehören, stehen auch in Teil I, 10.6. Das Arbeitsrecht verteilt sich je nach dem Schwerpunkt auf III, 16.3.3.3 und IV, 10.4 usw.

*Die gesamte Literatur von 1956–1979*, die bereits in die „Bibliographie der Sozialethik“ aufgenommen worden ist, wird hier nicht wieder abgedruckt, weil dieser Band um mehrere hundert Seiten zusätzlich belastet würde. Der Leser ist darum gebeten, die *Bibliographie der Sozialethik* zur Hand zu nehmen. Was dort für das Jahr 1979 fehlt, wurde zusammen mit den Publikationen bis (etwa Mitte) 1985 hier aufgenommen. In Bd. VII. der „Bibliographie der Sozialethik“ befindet sich übrigens ein alphabetisches Register zur Auffindung des systematischen Ortes der in der Bibliographie vorkommenden Begriffe.

## EINTEILUNG DER BIBLIOGRAPHIE

1. Geschichtliches
2. Wesen, Aufbau und Normen der sozialen Ordnung
3. Die Ehe
4. Die Familie
5. Die Frauenfrage
6. Erziehung – Schule
7. Hausgemeinschaft
8. Gemeinde, Dorf, Stadt
9. Regionale Einheit, Heimat
10. Stamm
11. Nation
12. Sozialorganisationen, Kulturelle Einheiten
  - 12.1 Beruf
    - 12.1.1 Allgemeines, Wesen
  - 12.2 Berufsverbände
    - 12.2.1 Allgemein
    - 12.2.2 Einzelne
  - 12.3 Gesellschaften der Freizeitgestaltung
  - 12.4 Berufsständische Ordnung
13. Der Staat als sozialer Verband (vgl. auch V 3.1)
  - 13.1 Allgemeines
  - 13.2 Natur und Ziel des Staates (Wohlfahrtsstaat, Rechtsstaat usw.)
  - 13.3 Ursprung des Staates
  - 13.4 Gesellschaftspolitik
  - 13.5 Kulturpolitik
  - 13.6 Bevölkerungspolitik
  - 13.7 Staatshaushalt, Steuern

14. Völkergemeinschaft
  - 14.1 Allgemeines
  - 14.2 Internationale Bevölkerungsfragen, Immigration – Emigration
  - 14.3 Unterentwickelte Länder, Soziale Hilfe an –
15. Interessen- und Konkurrenzgemeinschaften (nicht typisch wirtschaftlicher Natur), situationsbedingte Gruppen
  - 15.1 Allgemeines
  - 15.2 Masse, Klassen, Stände, Arbeitnehmerverbände usw.
  - 15.3 Minderheiten
  - 15.9 Interessenverbände und Staat
16. Hilfsorganisationen und soziale Hilfstätigkeiten
  - 16.1 Allgemeines
  - 16.2 Freie Hilfe
  - 16.3 Öffentlich-rechtliche Hilfeleistung
    - 16.3.1 Allgemeines, Soziale Sicherheit im allgemeinen
    - 16.3.2 Einzelorganisationen der öffentlichen Hilfeleistung
    - 16.3.3 Sozialpolitik
      - 16.3.3.1 Allgemeines
      - 16.3.3.2 Wesen und Aufgabe der Sozialpolitik
      - 16.3.3.3 Arbeitsrecht
      - 16.3.3.4 Soziale Versicherung
      - 16.3.3.5 Familienpolitik
      - 16.3.3.9 Verschiedene Einzelfragen der Sozialpolitik
    - 16.3.4 Sozialreform
17. Gesellschaftsformende, kulturelle Faktoren, Sozialpädagogik
  - 17.1 Allgemeines
  - 17.2 Öffentliche Meinung, Massenmedien
  - 17.3 Publizistik
  - 17.4 Film, Rundfunk, Fernsehen
  - 17.5 Erwachsenenbildung
  - 17.9 Elite als Problem der sozialen Auslese

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AdP	= Archives de philosophie, Paris
AJJ	= The American Journal of Jurisprudence, Notre Dame/Ind.
AJS	= American Journal of Sociology, Chicago
Anal	= Analysis, Oxford
Ang	= Angelicum, Roma
AöR	= Archiv des öffentlichen Rechts, Tübingen
Arbor	= Arbor, Madrid
ArchF	= Archivio di Filosofia, Roma
ARWP	= Archiv für Recht- und Wirtschaftsphilosophie, Leipzig
AZP	= Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Stuttgart
BJEdSt	= British Journal of Educational Studies, London
CanJPh	= Canadian Journal of Philosophy, Lethbridge/Alberta
CC	= La Civiltà Cattolica, Roma
CF	= Ciencia y Fe, Buenos Aires
Conc(d)	= Concilium, Mainz
Conc(f)	= Concilium, Paris
CSF	= Chronique sociale de France, Lyon
CT	= La Ciencia Tomista, Salamanca
DC	= Doctor Communis, Torino
DialH	= Dialectics and Humanism, Warszawa
DTF	= Divus Thomas, Fribourg
DZP	= Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin
EcRev	= The Ecumenical Review, Geneva
EH	= Economie et Humanisme, Caluire/Rhône
EK	= Evangelische Kommentare, Stuttgart
EnvEth	= Environmental Ethics, Albuquerque/N. Mex.
EphTL	= Ephemerides Theologiae Lovanienses, Louvain
EsFil	= Estudios Filosóficos, Santander
Esp	= Espíritu, Barcelona
Espr	= Esprit, Paris
Eth	= Ethics, Chicago

- EtPh = Etudes Philosophiques, Paris  
 Études = Études, Paris  
 FamRZ = Ehe und Familie, Bad Godesberg  
         ab IV: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht  
 FenS = Fenomenologia e Società, Milano  
 FH = Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M.  
 FsM = Fomento social, Madrid  
 GMK = Gewerkschaftliche Monatshefte, Köln  
 GP = Gesellschaft und Politik, Wien  
 HistJ = Historisches Jahrbuch, München  
 HJWG = Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik,  
         Tübingen  
 HT = Humanitas. Brescia  
 Interpr = Interpretation, The Hague  
 JCS = Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Münster  
 JP = The Journal of Philosophy, New York  
 JPE = Journal of Philosophy of Education, Oxford  
 JRel = The Journal of Religion, Chicago  
 Jus = Jus, Milano  
 KZS = Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,  
         Köln  
 Lib = Liberal, Bonn  
 LMh = Lutherische Monatshefte, Berlin  
 Log = Logos, Mexico  
 LPhil = Law and Philosophy, Dordrecht  
 LTP = Laval théologique et philosophique, Québec  
 LZg = Lebendiges Zeugnis, Paderborn  
 M = Die Mitarbeit, Berlin  
 Merkur = Merkur, Baden-Baden  
 Metaph = Metaphilosophy, Albany  
 MSch = The Modern Schoolman, St. Louis  
 NO = Die Neue Ordnung, Köln-Paderborn  
 NRT = Nouvelle Revue Théologique, Tournai  
 NS = The New Scholasticism, Baltimore  
 OeZP = Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, Wien  
 Ordo = Ordo, Düsseldorf  
 P = Population, Paris  
 PACPA = Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,  
         Washington

- PAS = Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy, London
- Pen = Pensamiento, Madrid
- Pens = Il Pensiero, Roma
- Phil = Philosophy, London
- PhilEx = Philosophical Exchange, Brockport
- PhL = Philosophischer Literaturanzeiger, Meisenheim/Glan
- PhPA = Philosophy and Public Affairs, Princeton
- PhQu = The Philosophical Quarterly, St. Andrews
- Pol = Politeia, Fribourg
- PPR = Philosophy and Phenomenological Research, Buffalo/N.Y.
- RassSF = Rassegna di Scienze Filosofiche, Roma, Napoli
- RevF = Revista de Filosofía, Madrid
- RF = Rivista di Filosofia, Torino
- RIFD = Rivista internazionale di filosofia del diritto, Milano
- RIP = Revue internationale de philosophie, Bruxelles
- RIS = Revista Internacional de Sociología, Madrid
- RISS = Rivista internazionale di scienze sociali, Milano
- RPs = Review of Politics, Notre Dame/Ind.
- RT = Revue thomiste, Paris
- RUO = Revue de l'université d'Ottawa, Ottawa
- Sapt = Sapientia, La Plata
- Sch = Scholastik, Freiburg i. Br.
- SF = Sozialer Fortschritt, Berlin
- SJGVV = Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, Berlin
- SJS = Southern Journal of Sociology, Memphis
- SozS = Soziale Sicherheit, Wien
- SRs = Schweizer Rundschau, Stans
- St = Der Staat, Berlin
- StL = Staatslexikon.  
Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Sacher. 5. Auflage. 5 Bände. Freiburg 1926–1932.
- Stud = Studium, Avila
- Synth = Synthese, Dordrecht
- SZ = Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br.
- Thom = The Thomist, Washington
- TpQ = Theologisch-praktische Quartalsschrift, Linz
- U = Universitas, Stuttgart

UD	= Unser Dienst, Köln
VInt	= La vie intellectuelle, Paris
WJbPh	= Wiener Jahrbuch für Philosophie, Wien
WoW	= Wort und Wahrheit, Wien
ZEE	= Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh
ZsR	= Zeitschrift für schweizerisches Recht, Basel
ZStW	= Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Tübingen



## BIBLIOGRAPHIE

### 1. GESCHICHTE

- Baader, Franz von:** Grundzüge der Societätsphilosophie. Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche. Mit Anmerkungen und Erläuterungen von Franz Hoffmann. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. 1865.
- Barion, Jakob:** Recht, Staat und Gesellschaft. 1949.
- Brinkmann, C.:** Wirtschafts- und Sozialgeschichte. 2. Auflage 1953.
- Enge, Torsten Olaf:** Der Ort der Freiheit im Leibnizschen System. 1979.
- Ferguson, Adam:** Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Aus dem englischen Original, und zwar nach der Ausgabe letzter Hand [7. Auflage 1814], ins Deutsche übertragen von Valentine Dorn. Eingeleitet von H. Waentig. 2. Auflage. 1923.
- Maillet, J.:** Histoire des institutions et des faits sociaux. Petit Précis Dalloz. 1955.
- Martin, Alfred von:** Geist und Gesellschaft. Soziologische Skizzen zur europäischen Kulturgeschichte. 1948.
- Zimmermann, Albert - Hrsg.:** Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. 2 Halbbände. Miscellanea mediaevalia 12. 1979.

### 2. WESEN DER SOZIALEN ORDNUNG

- Acton, H. B.:** Tradition and some other forms of order. In: PAS 53 (1952-53) 1-28.
- Bagnulo, Roberto:** Il pluralismo sociale nello Stato democratico. 50. Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica. In: CC 131,4 (1980) 249-258.
- Barzin, Marcel:** Valeur de la liberté. In: RIP 2, 6 (1948) 59-71.
- Brill, Hermann:** Die Freiheitsrechte und die menschliche Gemeinschaft. In: Recht, Staat, Wirtschaft IV. 1953. 17-26.
- Brückner, Peter:** Freiheit, Gleichheit, Sicherheit. Von den Widersprüchen des Wohlstands. Materialismus-Programm 21. 1983.
- Campbell, A. H.:** Giustizia e tolleranza. Trad. di Vittorio Frosini. In: RIFD 31 (1954) 177-185.
- Cirell Czerna, Renato:** Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano. In: Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo, I. 1953.

- Clark, John Maurice:** Sicherheit in Freiheit. Unsere Gesellschaft zwischen Anarchie und Planung. 1954.
- Cordero Pando, Jesús:** Medio social y libertad. In: EsFil 29 (1980) 33–64.
- Cox, John F.:** A Thomistic Analysis of the social order. 1943.
- Dahrendorf, Ralf:** Die neue Freiheit. Überleben und Gerechtigkeit in einer veränderten Welt. 1980.  
– El nuevo liberalismo. 1982.
- Eliot, Thomas Stearns:** The idea of a Christian society. 6th edition. 1948.
- Ermecke, Gustav:** Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens. 1947.
- Fischer-Kerli, Ignaz:** Normen, Werte und Lebenssituation. Prädikationstheoretische Grundlagen für die logische Rekonstruktion der funktionalistischen Redeweise über soziale Normen und kulturelle Werte. 1979.
- Fontanet, Joseph:** Libertad y sistemas sociales. 1979.
- Geiger, George Raymond:** Philosophy and the social order. An introductory approach. 1947.
- Gellner, Ernest:** The social roots of egalitarianism. In: DialH 6, 4 (1979) 27–43.
- González Carreño, Jenaro:** Sustantividad y primacía del individuo. In: RevF 7 (1948) 227–282.
- Gurvitch, Georges:** Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté. 1955.
- Guzmán Valdivia, Isaac:** Para una metafísica social. Ensayo de investigación filosófica sobre la esencia y existencia de la sociedad. Prólogo de Oswaldo Robles. 1947.  
– Reflexiones en torno al orden social. 1983.
- Hand, Learned:** Das Wesen der Freiheit. Aufsätze und Reden. Herausgegeben und eingeleitet von Irving Dilliard. Übertragen von Walter Theimer. 1955.
- Hayek, Friedrich August von:** Der Weg zur Knechtschaft. Übersetzung aus dem Englischen von Eva Röpke. Herausgegeben und eingeleitet von Wilhelm Röpke. 1945.  
– La route de la servitude. 1945.  
– Camino de Servidumbre. 1946.  
– El espejismo de la justicia social. 2 volumenes. 1979.
- Heimann, Eduard:** Freedom and order. Lessons from the war. 1947.  
– Wirtschaftssysteme und Gesellschaftssysteme. 1954.  
– Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Liberalismus, Marxismus und Demokratie. 1955.
- Hilty, Karl:** Freiheit. Gedanken über Mensch und Staat. Ausgewählt und herausgegeben von Hans R. Hilty. 1946.

- Huxley, Aldous:** *Science, Liberty, and Peace*. 1947.  
— *Wissenschaft, Freiheit und Frieden*. 1947.
- Knight, Frank Hyneman:** *Freedom and Reform. Essays in economics and social philosophy*. 1947.
- Koslowski, Peter:** *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus. Mit einer Einführung von Robert Spaemann*. 1982.
- Krings, Hermann** – Festschrift: *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings in Verbindung mit Otfried Höffe, Annemarie Pieper, Christoph Wild, herausgegeben von Hans Michael Baumgartner*. 1979.
- Kronenberg, Moritz:** *Der politische Gedanke. III: Der soziale Gedanke. Aufsätze*. 1927.
- Leisner, Walter:** *Der Gleichheitsstaat. Macht durch Nivellierung*. 1980.
- Lewis, C. I.:** *The Meaning of Liberty*. In: *RIP* 2,6 (1948) 14–22.
- Lhérisson, Camille:** *De la responsabilité des élites. Un problème de morale*. In: *PPR* 9 (1949) 487–495.
- Lippmann, Walter:** *Die Gesellschaft freier Menschen*. 1945.
- Luckmann, Thomas:** *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. 1980.
- MacMurry, John:** *Conditions of Freedom. Being the second lectures of the Chancellor Dunning Trust, delivered at Queen's University, Kingston, Ontario*, 1949. 1950.
- Madariaga y Rojo, Salvador de:** *De l'angoisse à la liberté*. 1954.
- Maritain, Jacques:** *Gesellschaftsordnung und Freiheit*. Deutsch von O. und Th. Happak. 1936.
- Mecklin, John Moffat:** *My Quest for Freedom*. 1945.
- Murdock, George:** *Social Structure*. 1949.
- Nash, Ronald H.:** *Freedom, justice, and the State*. 1980.
- Nawiasky, Hans:** *Das Eigenrecht der kleineren Gesellschaften*. In: *Pol* 3 (1951) 115–121.
- Nell-Breuning, Oswald von:** *Zur sozialen Ordnung. Wörterbuch der Politik III*. 1949.
- Oberreuter, Heinrich** – Hrsg.: *Pluralismus. Grundlegung und Diskussion*. 1980.
- Oelinger, Josef:** *Verbandspluralismus, politische Willensbildung und Gemeinwohl*. 1979.
- Orton, William Aylott:** *The Liberal Tradition. A Study of the Social and Spiritual Conditions of Freedom*. 1946.

- Owen, Robert:** *A New View of Society, or Essays on the Formation of the Human Character.* 1818.
- Picard, Max:** Ist Freiheit heute überhaupt möglich? In: SRs 54 (1954/55) 132–142.
- Quaritsch, Helmut:** Zur Entstehung der Theorie des Pluralismus. In: St 19 (1980) 29–56.
- Rachel, Hugo:** *Culturas, pueblos y estados.* 1948.
- Rhonheimer, Daniel:** Demokratisierung aller Lebensbereiche. Zum Begriff, Hintergrund und den Konsequenzen einer aktuellen Universalforschung. 1983.
- Russell, Bertrand:** *Principles of Social Reconstruction.* 1916.
- *Freedom and Organization. 1814–1914. An attempt to trace the main causes of political change from 1814 to 1914.* 1934.
- *Freiheit und Organisation, 1814–1914.* Deutsch von Alfred Faber. 1948.
- Rüstow, Alexander:** Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik. II: Weg der Freiheit. 1952.
- Savioz, Raymond:** *Mesure de la liberté humaine. Leçon inaugurale donnée le 7 mai 1949 à l'École polytechnique fédérale.* 1949.
- Scarpelli, Uberto:** *Società e natura nel pensiero di Hans Kelsen.* In: RIFD 31 (1954) 767–780.
- Schaefer, David Louis - ed.:** *The new egalitarianism. Questions and challenges.* 1979.
- Schediwy, Robert:** *Empirische Politik. Chancen und Grenzen einer demokratischeren Gesellschaft.* 1980.
- Scheler, Max:** *Vom Umsturz der Werte. 2., durchgesehene Auflage. 2 Bde.* 1919.
- Schulte, Axel:** *Demokratisierung. Interpretation des Begriffs in der politischen Bildung und geschichtlichen Spezifizierung.* 1979.
- Schütz, Werner von:** *Organische Gestaltung des sozialen Lebens. Grundriß einer Neuordnung von Politik, Wirtschaft und Kultur als Beitrag zum Jahrhundert des Menschen.* 1953.
- Seiss, Hans:** *Das Wesen der Gesellschaft und des Staates. Grundriß einer neuen Gesellschafts-, Rechts- und Staatsphilosophie. ARWP, Beiheft 19,* 1926.
- Selbstorganisation.** In: OeZP 9 (1980) 131–239.
- Slotkin, James Sidney:** *Social anthropology. The science of human society and culture.* 1950.
- Solari, Gioele:** *Natura e società nel Rousseau.* In: RF 41 (1950) 429–441.
- Stöpel, F.:** *Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Sozialismus.* 1881.

- Théry, René:** Déterminisme et liberté dans la vie sociale. In: *Mélanges de Science Religieuse* (Lille) 2 (1945) 141–160.
- Weale, Albert:** The impossibility of liberal egalitarianism. In: *Anal* 40 (1980) 13–19.
- Welty, Eberhard** - Hrsg.: Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. II: Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung. Ehe und Familie. Die Ordnung der „Gesellschaft“. Die staatlich-politische Ordnung, die überstaatlich-politische Ordnung. 1953.
- Wilholt, Francis M.:** The quest for equality in freedom. 1979.
- Wolf, E.:** Die Freiheit und Würde des Menschen. In: *Recht, Staat, Wirtschaft* IV. 1953. 27–39.

## 3. DIE EHE

- Abortion and the Status of the Fetus.** *Philosophy and Medicine* 13. 1983.
- Anderson, Sherwood:** *Molti matrimoni*. 1945.
- Balbigny, André:** *Problèmes du mariage et de la famille*. 1952.
- Bartlett, George Arthur:** *Is marriage necessary?* 1947.
- Bassen, Paul:** Present sakes and future prospects. The status of early abortion. In: *PhPA* 11 (1982) 314–337.
- Batchelor, Edward** - ed.: *Abortion. The moral issues*. 1982.
- Bäumler, Christof - Neidhart, Walter** - Hrsg.: *Beziehungen im Umbruch. Sexualität, Partnerschaft, Ehe, Familie*. *Theologia practica* 17, 3/4 (1982) 150 S.
- Beitzke, Günther:** *Libera debent esse matrimonia*. In: *FamRZ* 28 (1981) 1122–1125.
- Belmans, Theo G.:** *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*. 1980.
- Bilz, J.:** *Die Ehe im Lichte der katholischen Glaubenslehre*. 1920.
- Bleske, Elisabeth:** *Konfliktfeld Ehe und christliche Ethik. Mit einem Vorwort von Anita Mandel*. 1981.
- Böckenhoff, Karl:** *Reformehhe und christliche Ehe*. 1912.
- Böhme, Karen:** *Ansätze zu einer Theorie von Partnerschaft*. 1979.
- Bökmann, Johannes** - Hrsg.: *Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos. Zum Kampf um die christliche Wahrheit und Berufung ehelicher Liebe*. 1982.
- Bosch, F. W.:** *Familienrechtsreform. 2 Vorträge*. 1952.
- *Grundsätzliche Auseinandersetzung um die Rechtsordnung in Ehe und Familie. 4 Aufsätze*. 1953.

- Neue Rechtsordnung in Ehe und Familie. Eheschließung – Ehescheidung – Gleichberechtigung. 1954.
- Rückblick und Ausblick oder: De legibus ad familiam pertinentibus – reformatis et reformandis? (Familienrechtsreform in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft). In: FamRZ 27 (1980) 739–754, 849–855, 1090.
- Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland. Grundfragen der rechtlichen Ordnung. 1983.
- Boschi, Alfredo:** Problemi morali del matrimonio in due importanti discorsi di Pio XII, 29 ottobre, 26 novembre 1952. 1953.
- Bouyer, Louis:** Humanae Vitae Ten Years After. Toward a Positive Theology of Marriage. Translated by Ralph McInerney. In: AJJ 25 (1980) 133–145.
- Bovet, Theodor:** Der Mensch und seine Ordnung. II: Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung. Ein Handbuch für Eheleute und ihre Berater. 1948.
- Boyle, Joseph:** Human Action, Natural Rhythms, and Contraception. A Response to Noonan. In: AJJ 26 (1981) 32–46.
- Buchholz, Stephan:** Eherecht zwischen Staat und Kirche. Preußische Reformversuche in den Jahren 1854–1861. Ius Commune, Sonderheft 13. 1981.
- Clemens, Joseph:** Dies Geheimnis ist groß! Ein Buch für katholische Braut- und Eheleute. 1947.
- Conrad, Hermann:** Der parlamentarische Kampf um die Zivilehe bei Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. In: HistJ 72 (1953) 474–493.
- Cottiaux, Jean:** La sacralisation du mariage. De la Genèse aux incises matthéennes. Contribution à une théologie du développement dogmatique, à l'histoire de la discipline des mœurs, et aux problèmes posés par l'absolue indissolubilité du mariage chrétien. 1982.
- Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia.** Col. Teológica. 1980.
- Cyran, Wolfgang:** Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika Humanae vitae. 1981.
- Decurtins, Liliane:** Konkubinat. Vertrauen ist gut – Verträge sind besser. 1983.
- Delprat, R.:** Éléments d'une conjoncture familiale. In: EH 8 (1949) Juillet-Septembre, 7–19.
- Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland.** III: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Mit einer Einführung von Erwin Wilkens. 1981.
- Devine, Philip E.:** Abortion, contraception, infanticide. In: Phil 58 (1983) 513–520.

- Dölle, Hans:** Grundsätzliches zum Ehescheidungsrecht. Vortrag. 1946.
- Die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Familienrecht. (Eine rechtspolitische Skizze auf rechtsvergleichender Grundlage). In: Um Recht und Gerechtigkeit. Festgabe für Erich Kaufmann zu seinem 70. Geburtstag – 21. September 1950 – überreicht von Freunden, Verehrern und Schülern. 1950.
- Dombois, Hans Adolf - Schumann, Friedrich Karl -** Hrsg.: Weltliche und kirchliche Eheschließung. Beiträge zur Frage des Eheschließungsrechtes. 1953.
- Familienrechtsreform. Dokumente und Abhandlungen. 1955.
- Domergue, Marcel:** Croire aujourd'hui au mariage? Nouvelle édition. 1984.
- Doms, Herbert:** Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie. 1935.
- Du sens et de la fin du mariage. Traduction française revue et augmentée par l'auteur, avec avant-propos des traducteurs Paul et Marie Simone Thisse. 1937.
  - Amorce d'une conception personnaliste du mariage d'après S. Thomas. In: RT 45 (1939) 754–763.
- Egger, August:** Über Scheinehen. In: Festgabe, Fritz Fleiner zum siebenzigsten Geburtstag am 24. Januar 1937, dargebracht von der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich. 1937.
- Ehe und Eherecht.** Kirche im Volk 12. 1954.
- Ehwalt, Jobs:** Eheleben und Ehescheidung in unserer Zeit. Aufzeichnungen eines Rechtsanwalts. 1936.
- Engelhardt, Hanns -** Hrsg.: Die Kirchen und die Ehe. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 46. 1984.
- Erle, Manfred:** Die Ehe im Naturrecht des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Grundlagen des modernen Eherechts. 1952.
- Ernst, Wilhelm:** Ehe im Gespräch. 1979.
- Espeja, Jesús:** Aborto y conciencia cristiana. In: CT 110 (1983) 379–384.
- Fahrenhorst, Irene:** Familie in einer sich wandelnden Gesellschaft. Zum Thema „Nichteheliche Lebensgemeinschaften“. In: FamRZ 27 (1980) 440–442.
- Frank-Duquesne, Albert:** Schöpfung und Zeugung. Philosophie und Mystik der Ehe. 1955.
- Frühauf, Christiane:** Partnership in Marriage and Family. Problems and Possibilities. In: EcRev 32 (1980) 410–415.
- Fuentes Alonso, José Antonio:** Divorcio de Constantino VI y la doctrina de San Teodoro Estudita. 1984.

- Furger, Franz - Günter, Franz:** Partnerschaft, Ehe, Familie. Die Leitbilder der Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil. Dokumentation und Kommentar. 1981.
- Garry, Ann:** Abortion. Models of responsibility. In: L.Phil 2 (1983) 371–396.
- Gaudemet, Jean:** Sociétés et mariage. Recherches institutionnelles, 4: Institutions et histoire. 1980.
- Gea Escolano, José:** ¿Si o no al aborto? 1983.
- Gerlaud, M.-J.:** Note sur les fins du mariage d'après S. Thomas. In: RT 45 (1939) 764–773.
- Gernhuber, Joachim:** Eherecht und Ehetypen. Vorträge, gehalten vor der Berliner Juristischen Gesellschaft am 11. Februar 1981. 1981.  
– Ehe und Familie als Begriffe des Rechts. In: FamRZ 28 (1981) 721–727.
- Godron, Jacques:** Le mariage, principes catholiques, solutions légales. 1946.
- Gómez de Garro, Victor Manuel:** El matrimonio perfecto. 1984.
- Greeven, Heinrich:** Die Weisungen der Bibel über das rechte Verhältnis von Mann und Frau. In: Ehe und Eherecht. 1954. 5–17.
- Guardini, Romano - Hrsg.:** Ehe und Jungfräulichkeit. 1926.
- Gunther, Hans F. K.:** Le Mariage, ses formes, son origine. 1952.
- Harris, John:** In vitro fertilization. The ethical issues. In: PhQu 33 (1983) 217–237.
- Harrison, Beverly Wildung:** Our right to choose. Toward a new ethic of abortion. 1983.
- Heinz, Karl Eckhart:** Ist der Inhaber eines dinglichen Wohnungsrechts befugt, die Partnerin einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft in die Wohnung aufzunehmen? In: FamRZ 29 (1982) 763–765.
- Henslin, James M. - ed.:** Marriage and family in a changing society. 1980.
- Howell, John C.:** Equality and submission in marriage. 1979.
- Jäggi, Peter:** Das verweltlichte Eherecht. 1955.
- James, Edwin Oliver:** Marriage and Society. 1952.
- Janssen, A.:** Limitation des naissances et conscience chrétienne. In: EphTL 27 (1951) 114–127.
- Jayne, Erik:** Die Entwicklung des europäischen Familienrechts. Eine rechtsvergleichende Betrachtung. In: FamRZ 28 (1981) 221–226.
- Joyce, G. H.:** Die christliche Ehe. 1934.
- Kasper, Walter:** Zur Theologie der christlichen Ehe. 2. Auflage. 1981.
- Keller, Edeltraut:** Ehe ohne Trauschein. In: NO 35 (1981) 146–151.
- Kienitz, Erwin Roderich von:** Christliche Ehe. Eine Darstellung des Ehrechts von der Ehemoral der Katholischen Kirche für Seelsorger und Laien. Mit Nachtrag: Das geltende staatliche Eherecht in Deutschland. 1938.

- Kleindienst, Eugen:** Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. 1982.
- Koch, Günter:** Die Ehe der Christen. Lebensform und Sakrament. 1981.
- Koppers, W.:** Die Ehe. In: Handwörterbuch der Soziologie. Herausgegeben von Alfred Vierkandt. 1931. 112–122.
- Kramer, Hans:** Ehe war und wird anders. 1982.
- Krempel, B.:** Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung. 1941.
- Lange, Heinrich:** Schlüsselgewalt und Gleichberechtigung. In: Monumentum Bambergense, Festgabe für Benedikt Kraft, herausgegeben von Hermann Nottarp. 1955. 96–105.
- Lavaud, B.:** Sens et fin du mariage. La thèse de Doms et la critique. In: RT 44 (1938) 737–765.
- Vers une nouvelle synthèse de la doctrine du mariage. In: VInt 60 (1938) 24–31.
- Leclercq, Jacques:** Changements de perspectives en morale conjugale. 1951.
- Le mariage chrétien. 1952.
- Le Picard, René:** Divorce et bien public. Peut-il être permis . . . de demander le divorce? Que faire . . . contre le divorce? 1946.
- Leplae, Claire:** Les Fiançailles. Étude sociologique. 1947.
- Lettmann, Werner:** Die Gleichberechtigung von Mann und Frau in soziologischer Sicht. In: Ehe und Eherecht. 1954. 18–38.
- Lüdicke, Klaus:** Familienplanung und Ehewille. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht. 1983.
- Mahowald, Mary B.:** Concepts of abortion and their relevance to the abortion debate. In: SJS 20 (1982) 195–207.
- Manser, G.-M.:** Die Ehe. In: DTF 24 (1946) 121–146.
- Matabosch Soler, Antonio:** Divorcio e Iglesia. 1979.
- Il matrimonio oggi.** Atti del Convegno Internazionale promosso della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano, 9–10 aprile 1979). In: Jus 27 (1980) 4–189.
- Matthis, Michael J.:** Kindnesses and duties in the abortion issue. In: NS 57 (1983) 534–545.
- Matz, Klaus-Jürgen:** Pauperismus und Bevölkerung. Die gesetzlichen Ehebeschränkungen in den süddeutschen Staaten während des 19. Jahrhunderts. 1980.
- Métral, Marie-Odile:** Die Ehe. Analyse einer Institution. Mit einem Vorwort von Philippe Ariès. 1981.

- Michel, Ernst:** Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. 2., erweiterte Auflage. 1950.
- Mieth, Dietmar:** Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe. 1984.
- Mikat, Paul:** Ehe- und Familienrecht im 19. Jahrhundert. Zur Darstellung der Rechtsentwicklung in Band III des Coing'schen Handbuchs. In: FamRZ 30 (1983) 777-780.
- Miller, J.:** Moderne Ehe. Probleme in christlicher Sicht. 2. Auflage. 1955.
- Mitterer, Albert:** Elternschaft und Gattenschaft. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. 1949.
- Moskop, John C.:** Potential persons and murder. A reply to John Woods. In: Dialogue (Montréal Kingston) 21 (1982) 307-315.
- Muckermann, Hermann:** Der Sinn der Ehe, biologisch, ethisch, übernatürlich. 2., neugestaltete Auflage. 1952.  
— Ehekrise. 1948.
- Müller, Michael:** Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. 1954.
- Müller-Freienfels, W.:** Tendenzen zur Verrechtlichung nichtehelicher Lebensgemeinschaften. In: ZEE 24 (1980) 55-73.
- Neuer, Werner:** Mann und Frau in christlicher Sicht. 1981. 2., erweiterte Auflage 1982.
- Neumayer, Karl H.:** Die Kombination von Vermögenstrennung und Vermögensteilhaber im ehelichen Güterrecht. Ein rechtsvergleichender Beitrag zu den Problemen familienrechtlicher Gleichstellung von Mann und Frau. In: Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht (Berlin) 18 (1953) 377-422.
- Nicht-eheliche Lebensgemeinschaften** - ihre Stellung in der österreichischen Rechtsordnung. 1983.
- Nicolas, M.-J.:** Remarques sur le sens et la fin du mariage d'après S. Thomas. In: RT 45 (1939) 774-793.
- Noonan, John T.:** Natural Law, the Teaching of the Church, and the Regulation of the Rhythm of Human Fecundity. In: AJJ 25 (1980) 16-37.
- Oddone, A.:** L'indissolubilità coniugale nella legge cristiana. In: CC 97,4 (1946) 27-34.  
— La legge civile et il divorzio. In: CC 97,4 (1946) 338-348.
- Osuna, Antonio:** El aborto ante la ley. In: CT 110 (1983) 384-390.
- Ott, Detlef:** Christliche Ehe heute. Zur theologischen Reflexion menschlicher Geschlechtlichkeit. 1983.

- Paulick, Heinz:** Der Einfluß des Steuerrechts auf Eheschließung und Ehescheidung. In: *Ehe und Familie* (Bad Godesberg) 2 (1955) 346–348.
- Perry, Clifton:** The liberal position on abortion and welfare rights. In: *Metaph* 14 (1983) 12–18.
- Pius XII:** Questions morales de vie conjugale. Directives du Saint Père aux participantes du Congrès de l'Union catholique italienne de sages-femmes, 29–30 octobre 1951. 1951.  
– Moderne Eheproblematik. Ansprachen vom 29. Oktober und 27. November 1951. 1952.
- Plotzke, Urban:** Ehescheidung – unvermeidlich? 1950.
- Preisker, Herbert:** Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der Alten Welt. Neudruck der Ausgabe Berlin 1926. 1979.
- Pribilla, M.:** Zur katholischen Ehemoral. In: *SZ* 120 (1930) 241–262.
- Quervain, Alfred de:** Ethik. II/2: Ehe und Haus. 1953.
- Reidick, Gertrude:** Die hierarchische Struktur der Ehe. 1953.
- Rogers, Carl:** El matrimonio y sus alternativas. 2.<sup>a</sup> edición. 1980.
- Ross, Steven L.:** Abortion and the death of the fetus. In: *PhPA* 11 (1982) 232–245.
- Roth, Paul A.:** Personhood, property rights, and the permissibility of abortion. In: *LPhil* 2 (1983) 163–191.
- Russell, Bertrand:** Ehe und Moral. 1951.
- Savagnone, Giuseppe:** El aborto. El ocaso de la persona. 1980.
- Schahl, Claude:** La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique. 1948.
- Scheuermann, Audomar:** Das Eherecht im Codex Iuris Canonici in 1983. In: *FamRZ* 31 (1984) 321–327.
- Scheuner, Ulrich:** Die verfassungsrechtlichen Grundlagen der Familienrechtsreform. In: *Ehe und Eherecht*. 1954. 39–52.
- Schlüter, Wilfried:** Die nichteheliche Lebensgemeinschaft. Vortrag, gehalten vor der Berliner Juristischen Gesellschaft am 5. März 1980, erweiterte Fassung. 1981.
- Schmitt, A.:** Um das Leben der Ungeborenen. In: *TpQ* 84 (1931) 536–550.
- Schmitt, Émile:** Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale. 1983.
- Schwind, Fritz:** Verrechtlichung und Entrechtlichung der Ehe. In: *FamRZ* 29 (1982) 1053–1056.
- Sebott, Reinhold:** Das neue kirchliche Eherecht. 1983.

- Shorter, Edward:** Naissance de la famille moderne. XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle. 1981.
- Smith, Philip A.:** The beginning of personhood. A Thomistic perspective. In: LTP 39 (1983) 195-214.
- Sobrinho, José A. de:** Parejas rotas. 1983.
- Sterba, James P.:** Consistency, welfare rights and abortion. A reply to Perry. In: Metaph 14 (1983) 162-165.
- Strätz, Hans-Wolfgang:** Rechtsfragen des Konkubinats im Überblick. In: FamRZ 27 (1980) 301-308, 434-440.
- Suppan, Klaus:** Die Ehelehre Martin Luthers. Theologische und rechts-historische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. 1971.
- Testori Cicala, Alma:** Problematica del matrimonio religioso in relazione all'ordinamento penale statale. 1981.
- Thibon, Gustave:** Ce que Dieu a uni. Essai sur l'amour. 1945.
- Thomas, J.:** Droit naturel et droit chrétien en matière d'indissolubilité du mariage. In: Miscellanea moralia in honorem eximii domini Arthur Janssen. s. d. 621-639.
- Tooley, Michael:** Abortion and infanticide. 1983.
- Valentini, E.:** Aberranti affermazioni circa l'etica matrimoniale. (Havelock Ellis). In: CC 102, 4 (1951) 544-556.
- Vidal García, Marciano:** Moral del matrimonio. 1980.
- Villescas, Francisco:** Divorcio. Amor. Matrimonio. 1980.
- Warnock, Mary:** In vitro fertilization. In: PhQu 33 (1983) 238-249.
- Weber, Josef:** „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche. 1983.
- Weber, Marianne:** Die Idee der Ehe und die Ehescheidung. 1929.
- Wegner, Arthur:** Über Ehe im kirchlichen und weltlichen Recht. In: Festschrift für Wilhelm Sauer zu seinem 70. Geburtstag am 24. Juni 1949. 1949. 163-180.
- Westermarck, Edward:** The history of human marriage. 3d edition. 1903.
- Wilkens, Erwin:** Zur verfassungsrechtlichen Prüfung der Scheidungsgründe im 1. EheRG. In: FamRZ 27 (1980) 527-533.
- Wingen, Max:** Der soziologische Tatbestand der nichtehelichen Lebensgemeinschaften. In: FamRZ 28 (1981) 331-338.
- Zalba, Marcelino:** La manipulación genética ante la moral. In: Esp 31 (1982) 101-115.
- Zarraluqui Sánchez-Eznarriaga, Luis:** Divorcio, defensa del matrimonio. 1980.

## 4. DIE FAMILIE

- Abbott, Philip:** *The Family on Trial. Special Relationships in Modern Political Thought.* 1981.
- Agnès, Yves - Gausson, Frédéric:** *Les nouveaux parents.* 1979.
- Albarracín Teulón, Agustín:** *La familia, escuela de creyentes. De la „Familiaris consortio“ a los discursos de Juan Pablo II en España.* 1983.
- Alvira, Tomás:** Reflexiones sobre la exhortación apostólica de Juan Pablo II en torno a la familia. La filosofía del hombre de la „Familiaris consortio“. In: *Sapt* 37 (1982) 144-150.
- Anshen, Ruth Nanda:** *The Family. Its function and destiny.* 1949.
- Archambault, Paul:** Vers un renouveau de l'idée de famille. In: *Études* 254 (1947) 75-84.
- Baroni, A.:** *La famiglia. Con un saggio su „La famiglia e l'economia“ di Sergio Paronetto.* 1948.
- Barthez, Alice:** *Famille, travail et agriculture.* 1982.
- Beckendorff, Helmut:** *Ausgleich der Familienlasten? Finanzwirtschaftliche Probleme einer Kinderbeihilfe. Mit einem Geleitwort von Günter Schmolders.* 1953.
- Benning, Alfons:** *Ehe und Familie in der Sowjetunion. Gewürdigt vom Standort christlicher Sittlichkeit.* 1955.
- Berg, Ludwig:** *Zur Theologie der Familie.* 1954.
- Beuys, Barbara:** *Der Mythos der heilen Familie. Abschied von einer historisch falschen Idylle.* In: *LMh* 19 (1980) 480-483.
- Blanc, Michel:** *Évolution de l'opinion publique au sujet de la famille.* In: *CSF* 60 (1951) 187-204.
- Bosch, F. W.:** *Familiengerichtsbarkeit - Bewährung und weiterer Ausbau?* In: *FamRZ* 27 (1980) 1-13.
- *Weitere Reformen im Familienrecht der Bundesrepublik Deutschland?* In: *FamRZ* 29 (1982) 862-877.
- *Quelques aperçus sur l'évolution du droit familial et successoral en République Fédérale d'Allemagne.* In: *FamRZ* 31 (1984) 333-338.
- Bösel, Monika:** *Lebenswelt Familie. Ein Beitrag zur interpretativen Familiensoziologie.* 1980.
- Bowley, Agatha H.:** *The Problem of Family Life.* 1946.
- Brunner, E. J. - Hrsg.:** *Interaktion in der Familie.* 1984.
- Bulst, Neithard - Goy, Joseph - Hoock, Jochen - Hrsg.:** *Familie zwischen Tradition und Moderne.* 1981.

- Burgess, E. W. – Locke, H.J.:** The family from institution to companionship. 1945.
- Campanini, Giorgio** - a cura di: Dossier sulla famiglia. 1979.
- Castellan, Yvonne:** La Famille. 1982.
- Commaille, Jacques:** Familles sans justice? Le droit et la justice face aux transformations de la famille. 1982.
- Contemporary theories about the family.** I: Research based theories. II: General theories, theoretical orientations. 1979.
- Cooper, David:** La muerte de la familia. 1981.
- Cramer, Alfons:** Zur Lage der Familie und der Familienpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. 1981.
- Crippa, R.:** La dimensione etica della famiglia oggi. In: Rivista di Teologia Morale (Bologna) 14, 56 (1982) 571-577.
- Cubells Salas, Francisco:** La protección del menor. 1984.
- Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia.** 1980.
- David, J.:** Der Lebensraum der Familie. 1943.
- Derrida, Fernand:** L'obligation d'entretien, obligation des parents d'élever leurs enfants. 1952.
- Dirks, Walter:** Soll er ihr Herr sein? Die Gleichberechtigung der Frau und die Reform des Familienlebens. In: FH 7 (1952) 825-837.
- Donzelot, Jacques:** Die Ordnung der Familie. 1980.
- Doucy, Louis:** Introduction à une connaissance de la famille. Etudes de science et de doctrine familiales. 1946.
- Ebel, Heinrich – Eickelpasch, Rolf – Kühne, Eckehard:** Familie in der Gesellschaft. Gestalt, Standort, Funktion. Bausteine und Materialien für die Erwachsenenbildung. 1984.
- Eekelaar, John:** Familienrecht und Sozialpolitik. 1983.
- Egger, A.:** Die Gleichberechtigung von Mann und Frau in der jüngsten familienrechtlichen Gesetzgebung. In: ZsR, N.F. 73 (1954) 1-48.
- Ehrenberg, Richard:** Die Familie in ihrer Bedeutung für das Volksleben. 1916.
- Eid, Volker – Vaskovics, Laszlo** - Hrsg.: Wandel der Familie – Zukunft der Familie. 1982.
- Elder, Glen H.:** Family structure and socialization. 1980.
- Elmer, Manuel Conrad:** The Sociology of the Family. 1945.
- Elshaint, Jean Bethke** - ed.: The Family in Political Thought. 1982.
- Engagement für die Familie.** Kolpingwerk in Staat und Gesellschaft 1. 1981.
- Ermecke, Gustav:** Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens. 1947.

- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche.** Herausgegeben von Joseph Krautscheid und Heiner Marré. – 14, 1979. 1980.
- Famiglie di oggi e mondo sociale in trasformazione.** XXVII Settimana sociale dei cattolici d'Italia, Pisa, 18–25 settembre 1954. 1954.
- La familia ahora.** Col. Hombre y Sociedad. 1980.
- Familie und Sozialreform.** Jahresversammlung der Gesellschaft für sozialen Fortschritt e.V. Stuttgart-Bad Cannstatt 1955. Vortrag, Ausschußbericht und Aussprache. 3 Gutachten als Materialien zur Familienfrage. 1955.
- Familie – wichtigste Bildungsinstanz.** SWA-Studienarbeit. 1980.
- Fishkin, James S.:** Justice, equal opportunity, and the family. 1983.
- Fleig, Paul:** Das Elternrecht im Bonner Grundgesetz. 1953.
- Fletcher, Joseph:** Ética del control genético. 1979.
- Foster, Robert Geib:** Marriage and Family Relationship. Revised Edition. 1950.
- Fuchs, J.:** Elterliche Verantwortung für das kommende Geschlecht. In: Sch 26 (1951) 222–243.
- Gernhuber, Joachim:** Ehe und Familie als Begriffe des Rechts. In: FamRZ 28 (1981) 712–727.
- Giese, Dieter:** Zum Familienbegriff des § 1 III JWG. Ein Rückblick auf BVerwGE 52, 214 – FamRZ 1977, 541. In: FamRZ 30 (1983) 239–244.
- Glazer, Nathan:** Judicializing the private realm. Or, the lawyer and the child. In: ArchF 2–3 (1979) 143–159.
- Goldstein, Sidney Emanuel:** Marriage and Family Counseling. 1945.
- Goode, William J.:** Famiglia e trasformazioni sociali. Un'analisi comparata. 1982.
- Greeley, Andrew - ed.:** The Family in crisis or in transition. A sociological and theological perspective. 1979.
- Grosse, Ernst:** Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. 1896.
- Häring, Bernhard:** Soziologie der Familie. Die Familie und ihre Umwelt. 1954.
- Hat die Familie Zukunft?** Herausgegeben von der Katholischen Ärztarbeit Deutschlands. 1982.
- Heidegger, Michael – Diesfeld, Hans Jochen – Selheim, Angelika:** Demographische und soziale Wirkungen von Familienplanung. Eine Dokumentation und Analyse von 40 multi- und bilateral unterstützten Familienplanungsprojekten in Entwicklungsländern. 1980.
- Herr, Theodor:** Überlegungen zum biblisch-theologischen Ort der katholischen Familienlehre. In: JCS 21 (1980) 201–217.
- Jugendprotest und Familie. Die autoritäre Krise der Familie. In: JCS 24 (1983) 175–191.

- Hillebrandt, Friedrich A.:** Die soziale Entwicklung des Kindes. I: Die Entwicklungs-Entfaltung in der Familie. 1981.
- Höffner, Joseph:** Ausgleich der Familienlasten. 1954.
- Höhn, Elfriede:** Kind und Gesellschaft. 1955.
- Hüttche, Werner:** Die Förderung der Familie – ein gesellschaftspolitischer Schwerpunkt. In: NO 35 (1981) 31–38, 111–120.  
– Familienförderung hat Vorrang. 1984.
- Hutter, Mark:** The changing family. Comparative perspectives. 1981.
- Igl, Gerhard:** Leitlinien und Entwicklungen der neueren französischen Familienpolitik. In: FamRZ 29 (1982) 878–886.
- Jäger, Bertram:** Alternativen zur Familie? In: Höchtl, Josef – Hrsg.: Akzente, Argumente, Alternativen. Beiträge zu einer Politik für den selbständigen Menschen. 1980. 45–54.
- Janssen, Karl:** Die Familie bei Schleiermacher und Wichern. In: Dienst unter dem Wort. Eine Festgabe für Professor D.Dr. Helmut Schreiner zum 60. Geburtstag am 2. März 1953. In Verbindung mit Walter Künneth und Carl Heinz Ratschow, herausgegeben von Karl Janssen. 1953. 129–148.
- Johannes Paulus II:** Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Exhortation apostolique „Familiaris consortio“, 22 novembre 1981. Présentation de Gérard Defois et Michel Boulet. 1981.  
– Dem Leben in Liebe dienen. Apostolisches Schreiben „Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute“. Mit einem Kommentar von Franz Böckle. 1982.
- Kaufmann, Franz-Xaver** - Hrsg.: Staatliche Sozialpolitik und Familie. 1982.
- Kaufmann, Franz-Xaver** – **Herlth, Alois** – **Strohmeier, Klaus Peter:** Sozialpolitik und familiäre Sozialisation. Zur Wirkungsweise öffentlicher Sozialleistungen. 1980.
- König, René:** Materialien zur Soziologie der Familie. 1946.  
– La familia en nuestro tiempo. Traducido por José Almaraz. 1981.
- Kuhn, Dietmar:** Dritter Familienbericht. Rückkehr zum Sozialrealismus. In: NO 34 (1980) 13–26, 103–114.
- Lacroix, Jean:** Force et faiblesse de la famille. 1948.  
– Hat die Familie versagt? 1952.
- Langer-el Sayed, Ingrid:** Familienpolitik. Tendenzen, Chancen, Notwendigkeiten. Ein Beitrag zur Entdämonisierung. 1980.
- Leclerq, Jacques:** Leçons de droit naturel. III: La famille. 3<sup>e</sup> édition revue et corrigée. 1950.

- Die Familie. Ein Handbuch. Deutsche Bearbeitung von Jakob David. 1958.
- Lestapis, Samuel de:** Au-delà du marxisme par l'organisation des familles. 1946.
- Lestapis, Stanislas de:** Amour et institution familiale. Les opinions fondamentales de l'amour. 1948.
- L'église catholique et le problème de population. Textes pontificaux récents. In: P 7 (1950) 289–306.
- Lidz, Theodore:** Familie und psychosoziale Entwicklung. 1982.
- Lipp, Karl:** Elternrecht im katholischen Kirchenrecht. 1934.
- Lombardi, Federico:** La famiglia e i suoi compiti in una società in trasformazione. Il XLIX Corso di aggiornamento dell'Università Cattolica. In: CC 131,1 (1980) 346–360.
- Lüscher, Kurt:** Kind, Familie und Gesellschaft heute. Grundzüge eines sozial-ökologischen Modelles. In: ZEE 23 (1979) 252–272.
- Mancina, Claudia:** La famiglia. 1981.
- Marchant, Sir James - ed.:** Rebuilding Family Life in the post war world. 1946.
- Martin, Ruth:** Väter im Abseits. Mutter und Kind in der vaterlosen Gesellschaft. 1979.
- Martín Antón, José-Carlos:** Protección a la familia. 1981.
- Martín Artajo, Alberto:** La misión social de la familia, según la doctrina pontificia. In: RIS 3, 11–12 (1945) 57–87.
- Matrimonio y familia.** Col. Pastoral. 1981.
- Mausbach, Josef:** Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. 4., verbesserte und stark vermehrte Auflage. 1925.
- Mayntz, Renate:** Die moderne Familie. 1955.
- McDonald, Michael:** Bibliography on the family from the fields of theology and philosophy. 1964.
- Menendez-Reigada, Fr. A. G.:** La Justicia del Salario Familiar. In: CT 58 (1939) 389–404.
- Merzhäuser, Peter M.:** Delinquentes Verhalten von inhaftierten Jugendlichen – Folge von gelerntem Verhalten in den Familien? 1985.
- Meyer, Philippe:** Das Kind und die Staatsräson oder die Verstaatlichung der Familie. Ein historisch-soziologischer Essay. 1981.
- The Child and the State. The intervention of the State in family life. 1983.
- Monnin, Roger:** Famille et sécurité sociale. 1948.
- Muckermann, H.:** Die Normalfamilie. 2. Auflage 1923.
- Die Familie im Lichte der Lebensgesetze. 2. Auflage 1952.

- Mühlfeld, Claus**: Familie, Arbeit, Beruf. 1979.  
– Ehe und Familie. 1982.
- Myrdal, Alva**: Nation and Family. The Swedish experiment in democratic family and population policy. 1945.
- Netzler, Andreas**: Soziale Gerechtigkeit durch Familienlastenausgleich. Eine normative Analyse unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsphilosophie von Leonard Nelson. 1985.
- Neuhaus, Paul Heinrich**: Finis familiae? In: FamRZ 29 (1982) 1–6.
- Neumann, Kurt**: Nur eine private Angelegenheit? Familiäre Erziehungsarbeit verdient mehr Wertschätzung. In: LMh 19 (1980) 160–161.
- Oeter, Ferdinand**: Familienpolitik. 1954.  
– Demontage der Familie? In: NO 34 (1980) 278–286.  
– Familienleistung und Alterssicherung. In: NO 35 (1981) 207–215.
- O'Neill, Onora - Ruddick, William** - ed.: Having children. Philosophical and legal reflections on parenthood. 1979.
- Oswald, Friedrich**: Familie und Gesellschaft. Grundlinien einer Problemanalyse zur Idee der Gemeinschaft. Zur Kritik der Überwältigung des Individuums durch die Institution. 1982.
- Packard, Vance**: Verlust der Geborgenheit. Unsere kranken Gesellschaft. Was die Vernachlässigung der Familie für unsere Kinder und die Zukunft der Gesellschaft bedeutet. 1984.
- Pakulla, Heribert**: Eine neue Familie? Zur Reform des Familienrechts und zum neuen Recht der elterlichen Sorge. In: NO 34 (1980) 251–265.
- Perrez, Meinrad** - Hrsg.: Krise der Kleinfamilie? 1979.
- Pesch, Otto Hermann - Kaufmann, Franz-Xaver - Mandel, Karl Herbert**: Ehe.  
– Lüscher, Kurt - Böckle, Franz: Familie. 1981.
- Piñero Guilamany, Alberto**: Control de la natalidad. 1981.
- Pöttgens, Hans**: Die Familie in ihrer sozialen Gestaltungskraft. In: NO 34 (1980) 401–414.
- Prigent, Robert**: Évolution des idées sur la famille. (Présentation d'une étude entreprise par l'I. N. E. D.) In: P 7 (1952) 394–404.  
– dir.: Renouveau des idées sur la famille. Ouvrage publié sous la direction de Robert Prigent. Préface par Alfred Sauvy. 1954.
- Pully, Henri de**: Le mariage et le foyer. Essais de morale domestique. 1924.
- Rauscher, Anton**: Eine Wende in der Familienpolitik? 1980.
- Reif, Heinz** - Hrsg.: Die Familie in der Geschichte. 1982.
- Reinaud, Franc**: Le Patrimoine familial et l'Etat. 1941.
- Riehl, Wilhelm Heinrich**: Die Naturgeschichte des Volkes. III. Die Familie. 1861.

- Ringeling, Hermann – Svilar, Maja** - Hrsg.: Familie im Wandel. Referate der Münchenwiler-Tagung des Collegium Generale vom 16./17. Juni 1979. 1980.
- Rosenbaum, Heidi**: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. 1982.
- Rossi, Opilio Kardinal** - Festschrift: Apostolat und Familie. Festschrift für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Herbert Schambeck. 1980.
- Rotter, Hans**: Spannungsfeld Ehe und Familie. 1980.
- Ruf, Thomas**: Der Generationenvertrag und Leistungen für die Familie. In: NO 34 (1980) 27–41.
- Sancipriano, Mario**: Famiglia e civiltà. In: HT 7 (1952) 684–689.
- Schelsky, Helmut**: Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Darstellung und Deutung einer empirisch-soziologischen Tatbestandsaufnahme. 3., durch einen Anhang erweiterte Auflage. 1955.
- Scherer, Alice – Scherer, Robert – Dorneich, Julius** - Hrsg.: Ehe und Familie. Grundsätze, Bestand und fördernde Maßnahmen. Wörterbuch der Politik VII. 1956.
- Schmidt, Wolfgang**: Der Wert der Familie in der heutigen Gesellschaft. In: UD 15, 4/6 (1981) 3–13.
- Schmiedeler, Edgar**: An Introductory Study of the Family. Revised Edition. 1947.
- Schmitt Glaeser, Walter**: Das elterliche Erziehungsrecht in staatlicher Reglementierung. Ein verfassungsrechtlicher Essay zum „Gesetz zur Neuregelung des Rechts der elterlichen Sorge“ vom 18. Juli 1979. 1980.
- Schmitz, Wolfgang**: Der Ausgleich der Familienlasten. 2. Auflage 1955.
- Schmucker, Helga** - Festschrift: Leitbilder für Familie und Familienpolitik. Festgabe für Helga Schmucker zum 80. Geburtstag. Herausgegeben von Rosemarie von Schweitzer. 1981.
- Schneider, F.**: Katholische Familienerziehung. 1951.
- Schriedeler, Edgar**: The Family faces forward. 1945.
- Schoeman, Ferdinand**: Rights of children, rights of parents, and the moral basis of the family. In: Eth 91 (1980/81) 6–19.
- Schröteler, Josef**: Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung. Aufgrund ungedruckter und gedruckter Quellen dargestellt. 1936.
- Schweizer, Herbert**: Familie im Wandel. Eine Einführung in die gesellschaftlichen Bedingungen heutigen Familienlebens. 1982.
- Seco Pérez, José**: La familia, institución en crisis? 1984.

- Segalen, Martine:** Sociologie de la famille. 1981.
- Shorter, Edward:** Die Geburt der modernen Familie. 1983.
- Snoeck, Xavier:** Famille, force et prospérité de la nation. 1946.
- Sojo-G., José Antonio:** Familia, matrimonio y valores. In: Crisis de valores. Reflexión interdisciplinar desde America latina. Un homenaje filosófico a Fritz-Joachim von Rintelen. 1982. 223–264.
- Sowers, Ray V. – Mullen, John W.:** Understanding Marriage and the Family. 1946.
- Streithofen, Heinrich Basilius:** Die Familie im Schulbuch. Eine Untersuchung. Im Auftrag der Katholischen Elternschaft Deutschlands und des Familienbundes der Deutschen Katholiken. 1980.
- Tappe, Friedrich:** Soziologie der japanischen Familie. Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems. 1955.
- Trendelenburg, Adolf:** Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 2. Auflage. 1868. 276–325.
- Tufte, Virginia – Myerhoff, Barbara - ed.:** Changing images of the family. 1979.
- Turowski, Leopold:** Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. 1981.
- van den Bergh, Pierre L.:** Human family systems. An evolutionary view. 1979.
- Vierkandt, A.:** Familie, Volk und Staat. 2. Auflage 1948.
- Villarejo, Antonio:** El matrimonio y la familia en la 'Familiaris consortio'. 1984.
- Vincent, Paul:** La famille normale. In: P 5 (1950) 251–268.
- Viollet, Jean - Hrsg.:** Vom Wesen und Geheimnis der Familie. 10 Untersuchungen. 1952.
- Vito, Francesco:** La famiglia come unità economica e sociale. In: RISS 63 (1955) 193–208.
- Vollbrecht, Ralf:** Die Entstehung der modernen Familie. Umriss einer Theorie der Privatheit. 1983.
- Weiler, Rudolf:** Zum Verhältnis von Familie und Staat. In: Apostolat und Familie. Festschrift für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag, herausgegeben von Herbert Schambeck. 1980. 385–392.
- Weiss, Wolfgang W.:** Familienstruktur und Selbständigkeitserziehung. Ein empirischer Beitrag zur latenten politischen Sozialisation in der Familie. 1982.
- Weymann-Weyhe, Walter:** Die Krise der Familie. In: FH 35,5 (1980) 27–34.
- Wolter, Udo:** Das Recht der elterlichen Sorge im Zivilrecht und im katholischen Kirchenrecht. Eine vergleichende Betrachtung. In: FamRZ 29 (1982) 973–981.

- Wulffen, Barbara von:** Zwischen Glück und Getto. Familie im Widerspruch zum Zeitgeist? 2. Auflage. 1983.
- Wurzbacher, G.:** Leitbilder des gegenwärtigen deutschen Familienlebens. 1951.
- Ziegner, Alfred:** Liebeserklärung an die Welt. Gibt es ein christliches Familienbild? In: EK 13 (1980) 709-711.
- Zimmermann, Carle C.:** The Social Conscience and the Family. In: AJS 52 (1946) 263-268.
- Family and Civilization. 1947.
- The family of tomorrow. The cultural crisis and the way out. 1949.
- Zuleeg, Manfred:** Familienpolitik und Verfassungsrecht. In: FamRZ 27 (1980) 210-215.

## 5. DIE FRAUENFRAGE

- Agudelo, Maria:** Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau. In: Conc(d) 16 (1980) 301-306.
- L'engagement de l'Église dans l'émancipation de la femme. In: Conc(f) 154 (1980) 143-151.
- Alcalá, Manuel:** Die Frauenemanzipation. Ihre Herausforderung an die Theologie und an die Reform der Kirche. In: Conc(d) 16 (1980) 283-287.
- L'émancipation de la femme. Ses défis à la théologie et à la réforme ecclésiale. In: Conc(f) 154 (1980) 111-119.
- Azambuja, Gabriel d':** Ce que le Christianisme a fait pour la femme. 1899.
- Barrett, Michèle:** Women's oppression today. Problems in Marxist feminist analysis. 1980.
- Bebel, August:** Die Frau und der Sozialismus. 1879.
- Becker, Walter G.:** Platons Gesetze und das griechische Familienrecht. Eine rechtsvergleichende Untersuchung. 1932.
- Bensadon, Ney:** Les Droits de la femme. Des origines à nos jours. 1980.
- Berkin, Carol R. - Lovett, Clara M. - ed.:** Women, war, and revolution. 1980.
- Bishop, Sharon - Weinzweig, Marjorie - ed.:** Philosophy and women. 1979.
- Blum, Lawrence A.:** Kant's and Hegel's moral rationalism. A feminist perspective. In: CanJPh 12 (1982) 287-302.
- Bock, Ulla - Witych, Barbara:** Thema: Frau. Bibliographie der deutschsprachigen Literatur zur Frauenfrage 1949-1979. 1980.
- Böhm, Anton:** Die Frau in der modernen Gesellschaft. In: WoW 9 (1954) 649-662, 739-754, 833-849.
- Borresen, Kari Elisabeth:** Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas. 1981.

- Bridel, Louis:** La femme et le droit. Étude historique sur la condition des femmes. 1884.
- Brulé, Hélène:** Le rôle de la femme dans l'éducation familiale et sociale. 1950.
- Buytendijk, F.J.J.:** Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein. 1953.
- Cathrein, Viktor:** Die Frauenfrage. Umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1909.
- Ceni, C.:** L'anima della donna e le leggi naturali. 1947.
- Eichler, Margrit:** The double standard. A feminist critique of feminist social sciences. 1979.
- Eisenstein, Zillah R.:** The radical future of liberal feminism. 1981.
- Elshtain, Jean Bethke:** Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought. 1981.
- Les Enseignements Pontificaux.** Le problème féminin. Présentation et tables par les moines de Solesmes. 1954.
- Estor, Maria:** Die Rückkehr der Frau in die Gesellschaft. Herausforderung, Konflikte und Chancen. In: LZg 35,3 (1980) 78-85.
- La Femme dans l'enseignement des papes.** Introduction, choix et ordonnance des textes, index et tables par les moines de Solesmes. 1982.
- Ferguson, Kathy E.:** Self, society, and womankind. The dialectic liberation. 1980.
- Feuersenger, Marianne:** Die garantierte Gleichberechtigung. Ein umstrittener Sieg der Frauen. 1980.
- Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft.** Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Mann und Frau. Vorgelegt von einem Ausschuß der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1979.
- Frauendorf, Lutz - Hrsg.:** Die Stellung der Frau im sozialen Rechtsstaat. Referate auf der 22. Tagung der Wissenschaftlichen Mitarbeiter der Fachrichtung Öffentliches Recht in Tübingen vom 22.-26. Februar 1982. 1982.
- Friauf, Karl Heinrich:** Gleichberechtigung der Frau als Verfassungsauftrag. 1981.
- Garaudy, Roger:** Pour l'avènement de la femme. 1980.  
- Der letzte Ausweg: Feminisierung der Gesellschaft. 1982.
- Gitter, Wolfgang:** Frauenarbeitsschutz und Gleichberechtigung. In: Arbeitsleben und Rechtspflege. Festschrift für Gerhard Müller. Herausgegeben von Theo Mayer-Maly, Reinhard Richardi, Herbert Schambeck, Wolfgang Zöllner. 1981.
- Giunchedi, Franco:** Considerazioni sulla identità femminile. In: CC 132,2 (1981) 557-570.

- Grossmass, Ruth – Schmerl, Christiane** - Hrsg.: Philosophische Beiträge zur Frauenforschung. 1981.
- Gujer, Lotti – Hunziker, Edith – Hungerbühler, Ruth**: Basler Frauenuntersuchung. 1982.
- Halkes, Catharina J.M.**: Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz. In: *Conc(d)* 16 (1980) 293–300.
- La théologie féministe. Bilan d'une période de transition. In: *Conc(f)* 154 (1980) 129–142.
- Hall, C. Margaret**: *Woman unliberated. Difficulties and limitations in changing self.* 1979.
- Hedemann, Justus Wilhelm**: Die Rechtsstellung der Frau. Vergangenheit und Zukunft. 1952.
- Heitlinger, Alena**: *Women and state socialism. Sex inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia.* 1979.
- Hippel, Theodor Gottlieb von**: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber. Anhang „Nachlaß über weibliche Bildung“. Unveränderter Neudruck der Ausgabe Berlin 1828. 1981.
- Illich, Ivan**: *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit.* 1983.
- Joos, Josef**: Die sozialdemokratische Frauenbewegung. 1912.
- Kasper, Walter**: Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie. In: *LZg* 35,3 (1980) 5–16.
- Key, Ellen**: Die Frauenbewegung. 1909.
- Kluwe, Sigbert**: Weibliche Radikalität. Historische Fallstudien über Mary Wollstonecraft, Frances Wright, Sarah und Angelina Grimké, Charlotte Perkins Gilman. 1979.
- Koepcke, Cordula**: Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Von den Anfängen bis 1945. 1981.
- Kofman, Sarah**: *Le respect des femmes. Kant et Rousseau.* 1982.
- Kortzfleisch, Anna von**: Die Frau in der Familie. 1953.
- Krell, Gertraude**: Das Bild der Frau in der Arbeitswissenschaft. 1984.
- Kroeber-Keneth, Ludwig**: *Frauen unter Männern. Grenzen und Möglichkeiten der arbeitenden Frau.* 1955.
- Krukenberg, Elsbeth**: Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung. 1905.
- Kuhn, Annette – Schneider, Gerhard** - Hrsg.: *Frauen in der Geschichte. Frauenrechte und die gesellschaftliche Arbeit der Frauen im Wandel. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Studien zur Geschichte der Frauen.* 1979.

- Kurian, George – Ghos, Ratna** - ed.: Women in the Family and the Economy. An International Comparative Survey. 1981.
- Lange, Helene**: Die Frauenbewegung in ihren gegenwärtigen Problemen. 3., umgearbeitete Auflage. 1924.
- Lange, Helene – Bäumer, Gertrud** - Hrsg.: Handbuch der Frauenbewegung. 5 Bände. Nachdruck. 1980.
- Langemann, Ludwig**: Auf falschem Wege. Beiträge zur Kritik der radikalen Frauenbewegung. 1913.
- Laurentin, René**: Jesus und die Frauen. Eine verkannte Revolution? In: Conc(d) 16 (1980) 275–283.
- Jésus et les femmes. Une révolution méconnue. In: Conc(f) 154 (1980) 97–108.
- Leipoldt, Johannes**: Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum. 1954.
- Lener, Salvatore**: Lo „Status sociale della donna“. In: CC 130, 3 (1979) 41–55.
- Manser, Gallus M.**: Die Frauenfrage nach Thomas von Aquin. 1919.
- Mausbach, Joseph**: Die Stellung der Frau im Menschheitsleben. Eine Anwendung katholischer Grundsätze auf die Frauenfrage. 4.–7. Auflage. 1906.
- Merode-de Croÿ, Marie de**: Die Rolle der Frau im Alten Testament. In: Conc(d) 16 (1980) 270–275.
- Rôle de la femme dans l'Ancien Testament. In: Conc(f) 154 (1980) 87–95.
- Meulenbelt, Anja**: Feminismus und Sozialismus. Eine Einführung. 1980.
- Moers, Martha**: Frauenerwerbsarbeit und ihre Wirkungen auf die Frau. 1948.
- Myrdal, Alva – Klein, Viola**: Women's two Roles. 1956.
- Die Doppelrolle der Frau in Familie und Beruf. 1956.
- Niggemann, Heinz** - Hrsg.: Frauenemanzipation und Sozialdemokratie. 1981.
- Nussbaumer, Arnold**: Der hl. Thomas und die rechtliche Stellung der Frau. Eine Abwehr und Richtigstellung. In: DTF 11 (1933) 63–75, 138–156.
- Okin, Susan Moller**: Women in Western Political Thought. 1979.
- Osborne, Martha Lee** - ed.: Woman in Western Thought. 1979.
- Pintašilgo, Maria de Lourdes**: Les nouveaux féminismes. Question pour les chrétiens? 1980.
- Recht auf Entwicklung als Menschenrecht**. Konvention gegen Diskriminierung der Frau. DDR-Komitee für Menschenrechte, Schriften und Informationen 1/82.
- Richards, Janet Radcliffe**: The sceptical feminist. A philosophical enquiry. 1980.
- Roschini, Gabriele M.**: Le contraddizione di un medesimo autore sulla condizione della donna in regime sovietico. In: DC 2 (1949) 196–209.
- Rösler, Augustin**: Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung. 2., gänzlich umgearbeitete Auflage. 1907.

- Rousseau, Mary F.:** Women's liberation and the community of being. In: PACPA 56 (1982) 186–193.
- Sabrosky, Judith A.:** From rationality to liberation. The evolution of feminist ideology. 1979.
- Schenk, Herrad:** Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland. 1980.
- Scherer, Alice - Hrsg.:** Die Frau. Wesen und Aufgaben. Wörterbuch der Politik VI. 1951.
- Schlemper-Kubista, Annemarie - Wollrab, Helmut:** Die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung der selbständigen Unternehmerinnen und mitarbeitenden Unternehmerfrauen. 1980.
- Schmelzeisen, Gustaf Klemens:** Die Rechtsstellung der Frau in der deutschen Stadtwirtschaft. Eine Untersuchung zur Geschichte des deutschen Rechts. 1935.
- Schmidtchen, Gerhard:** Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewußtseinsänderungen der Frauen in der Bundesrepublik Deutschland. 1984.
- Schröder, Hannelore:** Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preußischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts. 1979.
- Hrsg.: Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation. Herausgegeben und kommentiert von Hannelore Schröder. I: 1789–1870. II: 1870–1918. 1979/1981.
- Siegmund, Georg:** Die Stellung der Frau in der Welt von heute. 1981.
- Stein, Lorenz von:** Die Frau auf dem socialen Gebiete. 1880.
- Strätling-Tölle, Helga:** Die Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche. In: LZg 35,3 (1980) 58–77.
- Tumulty, Peter:** Aristotle, feminism and natural law theory. In: NS 55 (1981) 450–464.
- Vaerting, M. T.:** Die Frau in unserer Zeit. 1952.
- Weber, Helene - Brentano, M. Rafaela:** Frauenbewegung. In: StL II, Sp. 167–177.
- Wex, Helga - Kollenberg, Udo:** Frau und Industriegesellschaft. Plädoyer für die freiheitliche Alternative Partnerschaft. 1979.
- Wilbrandt, Robert:** Die Frauenarbeit, ein Problem des Kapitalismus. 1906.
- Wilder, Alfred:** On the essential equality of men and women in Aristotle. In: Ang 59 (1982) 200–233.
- Wormser, Olga:** Les femmes dans l'histoire. 1952.

## 6. ERZIEHUNG, SCHULE

- Abbs, Peter:** Reclamations. Essays on culture, mass-culture and the curriculum. 1979.
- Acone, Giuseppe:** Modelli culturali-ideologici della pedagogia contemporanea. In: Incontri Culturali (Roma) 13, 1-2 (1980) 75-86.
- Agnès, Yves - Gaussen, Frédéric:** Les nouveaux parents. 1979.
- Airaksinen, Timo:** Moral education and democracy in the school. In: Synth 51, 1 (1982) 117-134.
- Albert, Karl:** Philosophische Pädagogik. Eine historische und kritische Einführung. 1984.
- Andrés Tripero, Tomás:** Perspectivas filosóficas de la educación. In: Arbor 109 (1981) 103-108.
- Andrianopoli Cardullo, Mariacarla:** La proposta pedagogica di San Tommaso. In: Atti dell'VIII Congresso tomistico internazionale VII. 1982. 233-242.
- Apple, Michael W.:** Ideology and curriculum. 1979.
- Arnold, Rolf - Marz, Fritz:** Einführung in die Bildungspolitik. Grundlagen, Entwicklungen, Probleme. 1979.
- Axhausen, Silke:** Erziehungswissenschaft und Bildungspolitik. Zur Kritik des pädagogischen Idealismus. 1980.
- Bach, Uwe:** Kollektiverziehung als moralische Erziehung in der sowjetischen Schule, 1956-1976. 1981.
- Balkenohl, Manfred - Wesseln, Hermann - Hrsg.:** Erziehung in Verantwortung. Grundlagen, Aufgaben, Erfordernisse. 1982.
- Barrow, Robin:** The philosophy of schooling. 1981.
- Bast, Roland:** Friedenspädagogik. Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehung zum Frieden. 1982.
- Bäuerle, Dietrich:** Solidarität. Entwurf einer christlichen Pädagogik. 1980.
- Beillerot, Jacky:** La Société pédagogique. Action pédagogique et contrôle social. 1982.
- Benning, Alfons:** Ethik der Erziehung. Grundlegung und Konkretisierung einer pädagogischen Ethik. 1980.
- Benoist, Jean-Marie:** La Génération sacrifiée. 1980.
- Berrocal, Luciano:** Proceso educativo y proceso de producción. Redefinición de la relación entre escuela y sociedad. In: Stud 20 (1980) 269-293.
- Besnier, Jean-Michel:** Essai pour donner à la pédagogie la philosophie qu'elle mérite. In: Espr (1982) n. 11-12, 217-226.
- Beyer, Wilhelm Raimund - Hrsg.:** Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981. 1981.

- Birkenbeil, Edward Jack:** Erziehung zur Mündigwerdung. Ein Beitrag zur Repädagogisierung der Schule in Theorie und Praxis. 1980.
- Erziehungsphilosophie des Dialogischen. Ein Beitrag zur Grundlagendiskussion im Bereiche der Erziehungswissenschaft. 1984.
- Blanke, Ernst August:** Ausbildungsförderung im sozialen Rechtsstaat. In: FamRZ 28 (1981) 226–233.
- Bohnsack, Fritz** - Hrsg.: Sinnlosigkeit und Sinnperspektive. Die Bedeutung gewandelter Lebens- und Sinnstrukturen für die Schulkrise. 1984.
- Borzone Morera, Gabriella:** Riflessioni critiche sulle moderne filosofie dell'educazione. In: Incontri Culturali (Roma) 13, 1–2 (1980) 173–208.
- Brezinka, Wolfgang:** Erziehungsziele, Erziehungsmittel, Erziehungserfolg. Beiträge zu einem System der Erziehungswissenschaften. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. 1981.
- Erziehungsziele in der Gegenwart. Problematik und Aufgaben für die Familien und Schulen. 1984.
- Brienza, Rocco:** Il problema pedagogico tra filosofia e scienza. Cinque studi. 1980.
- Brinkmann, Wilhelm** - Hrsg.: Erziehung, Schule, Gesellschaft. 1980.
- Bruce, Gustav Marius:** Luther as an educator. With an introduction by Hans Gerhard Stub. Reprint. 1979.
- Brüggemann, Wolfgang:** Lernziel Leistungsorientierung. Zur Pädagogik der Leistung. In: NO 35 (1981) 120–129.
- Brunelle, L. – Thomas, J.-P.:** La pédagogie comme technique ou comme philosophie. Une politique de l'éducation philosophique. In: Raison Présente (Paris) n. 63 (1982) 113–131.
- Buchmann, Rudolf:** Philosophische und psychologische Grundlagen für die Pädagogik mit exemplarischer Anwendung auf die Kindergartenstufe. I: Pädagogik und Menschenwürde. II: Materialien zu einer Erziehung der Zukunft. III: Das Vorschulkind und die Kindergartenarbeit. 1985.
- Cahn, Steven M.:** Education and the democratic ideal. 1979.
- Capitán Díaz, Alfonso:** Teoría de la Educación. 1979.
- Castañé Casellas, Jaime:** El fin social de la educación. 1980.
- Catalfamo, Giuseppe:** Le illusioni della pedagogia. 1982.
- Caturelli, Alberto:** Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación. 1982.
- Cavenagh, Francis Alexander** - ed.: James and John Stuart Mill on education. Reprint. 1979.
- Cellarius, Alexander:** Die bundesdeutsche Rechtsprechung zur Problematik des Numerus clausus aus der Sicht der Grundsätze des sozialen Rechtsstaats. 1983.

- Charlot, Bernard:** La Mystification pédagogique. Réalités sociales et processus idéologiques dans la théorie de l'éducation. 1980.
- Cloer, Ernst:** Menschenwürde und Leistungsbegriff in einer humanen Schule. In: Lib 23 (1981) 734-753.
- Cochrane, Donald - Schiralli, Martin - ed.:** Philosophy of education. 1982.
- Cohen, Brenda:** Education and the individual. 1981.
- Cook, L. A.:** Community Background of Education. A Textbook in Educational Sociology. 1938.
- Cooper, David E.:** Illusions of Equality. 1980.
- Cooper, Eugen J.:** Grundwerte in der Erziehung. Ansätze zur Gewissensbildung des Kleinkindes. 1979.
- Danner, Helmut:** Verantwortung und Pädagogik. Anthropologische und ethische Untersuchungen zu einer sinnorientierten Pädagogik. 1983. 2., verbesserte Auflage 1985.
- D'Cruz, J. V. - Hannah, Wilma - ed.:** Perception of excellence. Studies in educational theory. 1979.
- Dearden, R. F.:** Philosophy of education, 1952-1982. In: BJEdSt 30, 1 (1982) 57-71.
- Dewey, John:** The school and society. Edited by Jo Ann Boydston. With a preface by Joe R. Burnett. 1980.
- Dienelt, Karl:** Von der Metatheorie der Erziehung zur „sinn“-orientierten Pädagogik. Rechtfertigung und Aufgabe der pädagogischen Anthropologie in unserer Zeit. 1984.
- L'Éducation dans l'enseignement des papes.** Introduction, choix et ordonnance des textes, index et tables par les moines de Solesmes. 1982.
- Emden, Horst:** Der Marxismus und seine Pädagogik. Anspruch und Wirklichkeit. 1983.
- Entwistle, Harold:** Antonio Gramsci. Conservative schooling for radical politics. 1979.
- Erbetta, Antonio:** La pedagogia come teoria della cultura. 1983.
- Erneuerung der christlichen Erziehung.** Eine Stellungnahme der Christlichen Initiative Brennpunkt Erziehung. 1983.
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche.** 16: Theologie in der Universität. 1982.
- Ettl, Hubert:** Schule in der bürgerlichen Gesellschaft. Kritik des Elends schulischen Lernens und der Perspektiven der Befreiung. 1981.
- Fend, Helmut:** Theorie der Schule. 2., durchgesehene Auflage. 1981.
- Fermoso Estébanez, Paciano:** Teoría de la educación. 1982.
- Fernández de Castro, Ignacio:** Sistema de enseñanza y democracia. 1980.

- Fiedler, Helene** - Red.: Allen Kindern das gleiche Recht auf Bildung. Dokumente und Materialien zur demokratischen Schulreform. 1981.
- Fitzgibbons, Robert E.**: Making educational decisions. An introduction to philosophy of education. 1981.
- Flitner, Andreas**: Freie Schulen. Ergänzung und Herausforderung des öffentlichen Schulsystems. In: Merkur 34 (1980) 772-783.
- Freire, Paolo**: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Mit einer Einführung von Ernst Lange. 1980.
- Fullat, Octavio**: Philosophische Grundlagen der Erziehung. 1982.
- Gamm, Hans-Jochen**: Materialistisches Denken und pädagogisches Handeln. 1983.
- García Hoz, Victor**: Sobre la función social de la educación. In: Arbor 22, 78 (1952) 145-156.
- Garforth, F. W.**: John Stuart Mill's theory of education. 1979.
- Geiger, Willi**: Die Einschulung von Kindern verschiedenen Bekenntnisses in eine öffentliche Bekenntnisschule. 1980.
- Geissler, Erich E.**: Die Schule. Theorien, Modelle, Kritik. 1984.  
- Hrsg.: Bildung und Erziehung - notwendige Korrekturen im Schulverständnis? Bonner Universitäts-Symposium 1982, Hanns-Martin-Schleyer-Stiftung. 1982.
- Geissler, Karlheinz A. - Hege, Marianne**: Konzepte sozialpädagogischen Handelns. 2., erweiterte Auflage. 1981.
- Gerber, Hans**: Hochschule und Staat. 1953.
- Gerlach, Walther**: Forschung und Erziehung als Aufgaben der Hochschule. 1953.
- Girod, Roger**: Politiques de l'éducation. L'illusoire et le possible. 1981.
- Goldschmidt, Dietrich - Roeder, Peter Martin** - Hrsg.: Alternative Schulen? Gestalt und Funktion nichtstaatlicher Schulen im Rahmen öffentlicher Bildungssysteme. 1979.
- Gonella, G.**: L'educazione e i diritti dell'uomo. In: Pol 2 (1950) 63-72.  
- Educazione, scuola e stato. In: Pol 3 (1951) 23-34.
- Goodlad, John I.**: What schools are for. 1979.
- Groothoff, Hans-Hermann**: Wilhelm Dilthey - zur Erneuerung der Theorie der Bildung und des Bildungswesens. 1981.
- Gruber, Eberhard**: Nicht-hierarchische Verhältnistheorie und pädagogische Praxis. Zum Problem der Herrschaftsaufhebung. 1979.
- Günzler, Claus - Teutsch, G. M.**: Erziehen zur ethischen Verantwortung. 1980.
- Haack, Robin**: Education and the good life. In: Phil 56 (1981) 289-302.

- Hager, Fritz-Peter:** Plato paedagogus. Aufsätze zur Geschichte und Aktualität des pädagogischen Platonismus. 1981.
- Hagmüller, Peter:** Erziehungsziele heute. 1983.
- Hahn, Rainald:** Schule und Erziehung. Zur Diskussion über Werte, Normen und Ziele schulischer Erziehung. 1982.
- Hallman, W. E. - ed.:** The challenge of the community college to the church. 1980.
- Hamm, Russell L.:** Philosophy and education. Alternatives in theory and practice. 2nd edition. 1981.
- Hardon, J.H.:** John Dewey, educatore sociale radicale. In: CC 103,2 (1952) 40-52.
- La leggenda di J. Dewey nel campo dell'educazione americana. In: CC 103,2 (1952) 272-283.
- Harris, Kevin:** Education and Knowledge. The structured misrepresentation of reality. 1979.
- Heilbronner, Kay:** Die Freiheit der Forschung und Lehre als Funktionsgrundrecht. 1979.
- Heinen, Anton:** Sinn und Zweck in der Erziehung und Bildung. Neuauflage. 1984.
- Helmer, Karl:** Weltordnung und Bildung. Versuch einer kosmologischen Grundlegung barocken Erziehungsdenkens bei Georg Philipp Harsdörffer. 1982.
- Hentig, Hartmut von:** Erkennen durch Handeln. Versuche über das Verhältnis von Pädagogik und Erziehungswissenschaft. 1982.
- Hottois, Gilbert - Voisin, Marcel:** Philosophie, morale et société. 1982.
- Houlgate, Laurence D.:** The child and the state. A normative theory of juvenile rights. 1980.
- Hübner, Ulrich:** Wilhelm von Humboldt und die Bildungspolitik. Eine Untersuchung zum Humboldt-Bild als Prolegomena zu einer Theorie der historischen Pädagogik. 1983.
- Hüllen, Jürgen:** Pädagogische Theorie – pädagogische Hermeneutik. 1982.
- Hummell, Hans J. - Rülcker, Christoph - Hrsg.:** Sozialwissenschaften und Erziehungswissenschaft. Aspekte eines interdisziplinären Dialogs. 1981.
- Huscenot, Jean - éd.:** Les sources de l'école chrétienne. 2000 ans de tradition au service de l'éducation. 1984.
- Husén, Torsten:** The School in Question. A Comparative Study of the School and its Future in Western Society. 1979.
- Hutchins, Robert Maynard:** The conflict in education in a democratic society. 1953.

- Ibañez Martín, José:** *Hacia una formación humanística*. 3.<sup>a</sup> edición. 1980.
- Introduction to the foundations of education.** 1981.
- Iribarren, Jesús:** *La enseñanza de la religión*. 1984.
- Jacks, M.L.:** *The education of good men*. Reprint. 1980.
- Johnson, Comad D.:** *The morally educated person in a pluralistic society*. In: *Educational Theory (Urbana)* 31 (1981) 237–250.
- Juif, Paul – Legrand, Louis:** *Grandes orientaciones de la pedagogía contemporánea*. 2.<sup>a</sup> edición. 1984.
- Jurinek-Stinner, Angela:** *Schultheorie in der Krise. Thesen zu einer soziohistorisch-kritischen Gegenstandsbestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses*. 1981.
- Karg, Hans Hartmut:** *Erziehungsnormen und ihre Begründung in der Pädagogik von Alexander Sutherland Neill*. 1983.
- Kaufmann, Otto Konstantin:** *Individuum und Gemeinschaft im Bildungsgang einer amerikanischen Hochschule (Yale University)*. In: *Individuum und Gemeinschaft*. Festschrift zur Fünfzigjahrfeier der Handelshochschule St. Gallen. 1949. 373–385.
- Keckeisen, Wolfgang:** *Pädagogik zwischen Kritik und Praxis. Studien zur Entwicklung und Aufgabe kritischer Erziehungswissenschaft*. 1984.
- Kemper, Herwart:** *Schultheorie als Schul- und Reformkritik*. 1983.
- Kiefer, Howard:** *Some reflections on the philosophy of education*. In: *PhilEx* 3,1 (1980) 81–96.
- Kilchsperger, Heiner:** *Pädagogische Verantwortung*. 1985.
- Klafki, Wolfgang:** *Die Pädagogik Theodor Litts. Eine kritische Vergegenwärtigung*. 1982.
- Klafkowski, Maximilian:** *Die philosophische Grundlegung des erziehenden Unterrichts bei Herbart*. 1982.
- Kleinig, John:** *Philosophical issues in education*. 1982.
- Kluge, Norbert:** *Einführung in die systematische Pädagogik. Ansätze zu einer systematischen Betrachtungsweise der allgemeinen Pädagogik*. 1983.
- Koja, Friedrich:** *Haben die Universitäten einen „politischen Auftrag“?* In: *Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel*. Festschrift für Kurt Eichenberger. 1982. 749–755.
- Konrad, Helmut** - Hrsg.: *Pädagogik und Anthropologie*. 1982.
- Korte, Elke:** *Der Numerus clausus als Element gesellschaftlicher Prozesse*. 1983.
- Kramer, Wolfgang:** *Werterziehung in einer pluralistischen Gesellschaft*. 1982.
- Krieck, Ernst:** *Das Naturrecht der Körperschaften auf Erziehung und Bildung. Zur Neubegründung des Naturrechts*. 1930.

- Kriekemans, Albert:** Principes de l'éducation religieuse, morale et sociale. 1955.
- Láscaris Comneno, Constantino:** El concepto de filosofía de la educación. In: Revista de la Universidad de Madrid 2 (1953) 505-517.
- Lattke, Herbert:** Soziale Arbeit und Erziehung. Ihre Ziele, Methoden und psychologischen Grundlagen. 1955.
- Leif, Joseph:** Philosophie de l'éducation. II: Inspirations et tendances nouvelles. 1980.
- Pour une éducation subversive. De l'identification à la libération. 1981.
- Lenzen, Dieter** - Hrsg.: Erziehungswissenschaft im Übergang – verlorene Einheit, Selbstteilung und Alternativen. 1982.
- Lenzen, Dieter** – **Mollenhauer, Klaus** - Hrsg.: Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. I: Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung. 1983.
- Liberté d'éducation et École catholique.** Étude des juristes catholiques d'Italie, du Québec, de Belgique et de France. Forum franco-romain des juristes catholiques, Vatican, 14 novembre 1981. 1982.
- La Liberté de l'enseignement, pourquoi?** Évangile et société, Soirée de réflexion, 26 janvier 1982. 1982.
- Lieth, Elisabeth von der:** Gesamtschule in der Diskussion. Eine Zwischenbilanz. In: SZ 198 (1980) 183-194.
- Lippitz, Wilfried:** „Lebenswelt“ oder die Rehabilitierung vorwissenschaftlicher Erfahrung. Ansätze eines phänomenologisch begründeten anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Denkens in der Erziehungswissenschaft. 1980.
- Litt, Theodor:** Naturwissenschaft und Menschenbildung. 1952.
- Livingstone, R. W.:** Education and the spirit of the age. Reprint. 1979.
- Locke, John:** Gedanken über Erziehung. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Heinz Wohlers. Nachdruck. 1983.
- López Herrerías, José Angel:** Tendencias actuales de la educación. 1980.
- Lopez Medel, Jesús:** Libertad de enseñanza, derecho a la educación y autogestión. 1984.
- Lord, Carnes:** Education and culture in the political thought of Aristotle. 1982.
- Löwisch, Dieter-Jürgen:** Einführung in die Erziehungsphilosophie. 1982.
- Luhmann, Niklas** – **Schorr, Karl-Eberhard:** Reflexionsprobleme im Erziehungssystem. 1979.
- Hrsg.: Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik. 1982.
- Lumbreras Meabe, Juan María:** Ideas claras sobre la libertad de enseñanza. In: FsM 35 (1980) 187-195.

- Macmillan, C.J.B.** - ed.: Questions in the philosophy of education. In: Synth 51,1 (1982) 137p.
- Madelin, Alain**: Pour libérer l'école. L'enseignement à la carte. 1984.
- Maier, Hans**: Die Gesamtschule. Ziele – Probleme – Befunde. 1980.
- Mannschatz, Eberhard – Salzwedel, Werner**: Pädagogische Theoriebildung und Erziehungspraxis. 2 Studien. 1984.
- Manz, Wolfgang**: Erziehung und Gesellschaft. Pädagogische, psychologische und soziologische Aspekte schulischer Sozialisation. 1980.
- Marino, Antonino** - a cura di: Le strutture scolastiche e servizi sociali. Atti del Convegno tenuto alla Camera di Commercio di Messina il 20 dicembre 1980. Introduzione a cura di Antonino Marino. 1982.
- Maritain, J.**: Erziehung am Scheidewege. 2. Auflage. 1956.
- Marrou, H.I.**: Histoire de l'éducation dans l'antiquité. 1948.
- Marshall, James**: What is education? An introduction to the philosophy of education. 1981.
- Martínez Muñiz, Baudillo**: La familia ante el fracaso escolar. 2.ª edición. 1984.
- Masthoff, Regine**: Antiautoritäre Erziehung. 1981.
- McDonald, Lee C.** - ed.: Human rights and educational responsibility. 1979.
- Menze, Clemens**: Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen. 1980.
- Mialaret, Gaston – Vial, Jean** - dir.: Histoire mondiale de l'éducation. I: Des origines à 1515. II: De 1515–1815. 1981.
- Mitter, Wolfgang** - Hrsg.: Kann die Schule erziehen? Erfahrungen, Probleme und Tendenzen im europäischen Vergleich. 1983.
- Mollenhauer, Klaus**: Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung. 1983.
- Monchambert, Sabine**: La Liberté de l'enseignement. 1983.
- Montefiore, A.**: Philosophy and moral (and political) education. In: JPE 13 (1979) 21–32.
- Monti, G.**: La libertà della scuola. Principi, storia, legislazione comparata. 1928.
- Moore, T.W.**: Introducción a la teoría de la educación. 1980.  
– Philosophy of education. An introduction. 1982.
- Mourral, Isabelle**: Vous dites école?, la France répond liberté. 1984.
- Muhri, Johann Günther**: Normen von Erziehung. Analyse und Kritik von Herbert Spencers evolutionistischer Pädagogik. 1982.
- Müller, Friedrich**: Das Recht der Freien Schule nach dem Grundgesetz. 2., bearbeitete und stark erweiterte Auflage. 1982.

- Müller, Friedrich – Pjeroth, Bodo – Fohmann, Lothar:** Leistungsrechte im Normbereich einer Freiheitsgarantie, untersucht an der staatlichen Förderung Freier Schulen. 1982.
- Muñoz Batista, Jorge:** Educación y valores. La revolución por la educación. In: Log 7, 21 (1979) 9–89.
- Mussinghoff, Heinz:** Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Entstehung und Auslegung der Hochschulbestimmungen des Konkordats mit Preußen von 1929, dargelegt unter Berücksichtigung des Preußischen Statutenrechts und der Bestimmungen des Reichskonkordats. 1979.
- Nannini, Sandro:** Educazione, individuo e società in Émile Durkheim e nei suoi interpreti. 1980.
- Niel, Gerhard:** Integration durch politische Bildung? 1982.
- Niethammer, Adolf:** Kants Vorlesung über Pädagogik. Freiheit und Notwendigkeit in Erziehung und Entwicklung. 1980.
- O'Hear, Anthony:** Education, society, and human nature. An introduction to the philosophy of education. 1981.
- Olsen, E. G.:** School and Community. The Philosophy, Procedures and Problems of Community Study and Service through Schools and Colleges. 1945.
- O'Neill, William F.:** Educational ideologies. Contemporary expressions of educational philosophy. 1981.
- comp.: Rethinking education. Selected readings in the educational ideologies. 1983.
- Oppermann, Detlef:** Gesellschaftsreform und Einheitsschulgedanke. Zu den Wechselwirkungen politischer Motivation und pädagogischer Zielsetzungen in der Geschichte des Einheitsschulgedankens. I: Textband. 1982.
- Ossenbühl, Fritz:** Das elterliche Erziehungsrecht im Sinne des Grundgesetzes. 1981.
- Ozmon, Howard A. – Craver, Samuel M.:** Philosophical foundations of education. 2nd edition. 1981.
- Paschen, Harm:** Logik der Erziehungswissenschaft. 1979.
- Paterson, Ronald William Keith:** Values, education, and the adult. 1979.
- Peretti, Marcello:** La risposta pedagogica. 1981.
- Perkinson, Henry J.:** Since Socrates. Studies in the history of Western educational thought. 1980.
- Peschel, Erich:** Macht und Grenzen der Erziehung oder die heimlichen Mit-Erzieher. Eine Bestandsaufnahme wesentlicher Erziehungsfaktoren. 1979.

- Petruzzellis, Nicola:** Educare per l'individuo o per la società? In: *RassSF* 6 (1953) 340-359.
- Philosophy of education 1978.** Proceedings of the 34th annual meeting, Indianapolis/Ind., April 14-17, 1978. 1979.
- Philosophy of education 1979.** Proceedings of the 35th annual meeting, Toronto/Can., April 19-22, 1979. 1980.
- Pickering, W.S.F.** - ed.: Durkheim. Essays on moral and education. 1979.
- Pleines, Jürgen-Eckardt:** Praktische Wissenschaft. Erziehungswissenschaftliche Kategorien im Lichte sozialphilosophischer Kritik. 1981.
- Pohlmann, Dietmar – Wolf, Jürgen** – Hrsg.: Moralerziehung in der Schule? Beiträge zur Entwicklung des Unterrichts Ethik/Werte und Normen. 1982.
- Pons, Alain:** Entre le public et le privé. La crise de l'éducation. In: *ArchF* 2-3 (1979) 193-211.
- Pöppel, Karl Gerhard:** Erziehen in der Schule. 1983.
- Prévot, Jacques:** Comenius. L'utopie éducative. 1981.
- Quiles, Ismaël:** Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa, según el derecho natural. In: *CF* 2,7 (1945) 7-44.  
– Filosofía cristiana de la educación. In: *Filosofar Cristiano* (Córdoba/Arg.) 3 (1979) 77-93.
- Quintana Cabanas, José María:** Sociología de la educación. 2.<sup>a</sup> edición. 1980.
- Randle, P.H.:** La significación de las artes liberales en la educación cristiana. In: *Sapt* 36 (1981) 283-298.
- Raulet, Gérard:** L'idée d'éducation dans les Lumières allemandes. In: *AdP* 42 (1979) 421-437.
- Ravaglioli, Fabrizio:** Profilo delle teorie moderne dell'educazione. 1979.
- Reble, Albert:** Gesamtschule im Widerstreit. 1981.
- Reboul, Olivier:** Qu'est-ce qu'apprendre? Pour une philosophie de l'enseignement. 1980.
- Rehbein, Klaus:** Öffentliche Erziehung im Widerspruch. 1980.
- Ritzel, Wolfgang:** Philosophie und Pädagogik im 20. Jahrhundert. Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts. 1980.
- Robinson, Philip:** Perspectives on the Sociology of Education. An Introduction. 1981.
- Rogers, Carl R.:** Libertad y creatividad en la educación. 1980.
- Rössner, Lutz:** Einführung in die analytisch-empirische Erziehungswissenschaft. Ein Studienbuch. 1979.
- Rothe, Klaus:** Chancengleichheit, Leistungsprinzip und soziale Ungleichheit. Zur gesellschaftspolitischen Fundierung der Bildungspolitik. 1981.
- Rubio Esteban, Rafael:** Iglesia, Estado y educación. 1982.

- Ruhloff, Jörg:** Das ungelöste Normproblem der Pädagogik. Eine Einführung. 1979.
- Ruiz Rodrigo, Cándido:** Catolicismo social y educación. 1982.
- Sacchi, Mario Enrique:** Pedagogía y filosofía. In: Sapt 36 (1981) 209–224.
- Sáez Carreras, Juan:** Emmanuel Mounier. Una filosofía de la educación. 1981.
- Sauer, Karl:** Einführung in die Theorie der Schule. 1981.
- Schaal, Monika:** Kompetenz – ein Problem politischer Legitimation. Eine Erörterung der Frage, wer die Ziele schulisch politischer Bildung bestimmen soll. 1981.
- Schäfer, Alfred:** Systemtheorie und Pädagogik. Konstitutionsprobleme von Erziehungstheorien. 1983.
- Scheppling, Johanna:** Christlich orientierte Sozialerziehung. 1981.
- Schindler, Georg:** Vom metaphysischen Grunde der Erziehung. Eine ontologische Betrachtung. 1955.
- Schmidle, Paul – Junge, Hubertus - Hrsg.:** Erziehen in unserer Zeit. 1983.
- Schmitt-Kammler, Arnulf:** Elternrecht und schulisches Erziehungsrecht nach dem Grundgesetz. 1983.
- Schneider, Herbert:** Jugendhilfe als staatliche Erziehung. In: NO 34 (1980) 62–67.
- Schor, Ambros:** Politische Bildung an Hauptschulen. Eine kritische Bestandsaufnahme verschiedener Konzeptionen in den Bundesländern Bayern, Hessen, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz. 1982.
- Schreiner, Günter - Hrsg.:** Moralische Entwicklung und Erziehung. 1983.
- Schröteler, J.:** Erziehungs-Verantwortung und Erziehungs-Recht. Die Lehre von den Erziehungs-Trägern im Lichte des päpstlichen Rundschreibens „Divini illius Magistri“. 1935.
- Schulze, Theodor:** Schule im Widerspruch. Erfahrungen, Theorien, Perspektiven. 1980.
- Schwänke, Ulf:** Die Interdependenz von Bildungssystem und Gesellschaft. Ein Beitrag zur Theorie der Schule. 1980.
- Scimecca, Joseph A.:** Education and society. 1980.
- Segura, Manuel:** La delincuencia juvenil. 1981.
- Sichirollo, Livio:** Intorno a „pedagogia“ in Hegel. In: Pens 22 (1981) 39–59.
- Siemens, A.:** Die gesellschaftlichen Grundlagen der Erziehung. 1948.
- Sloan, Douglas - ed.:** Education and values. 1980.
- Smith, Samuel:** Ideas of the great educators. 1979.  
– Ideas de los grandes educadores. 1981.
- Soltis, Jonas F. - ed.:** Philosophy and education. 1981.  
– ed.: Philosophy of education since mid-century. 1981.

- Soto Badilla, José Alberto – Bernardini, Amalia:** La educación actual en sus fuentes filosóficas. 1981.
- Spickermann, Klaus:** Bürgerliche Herrschaft und Bildungsfreiheitsrechte. Eine historisch materialistische Untersuchung anhand der Grundrechte der Ausbildungsfreiheit und der Wissenschaftsfreiheit. 1982.
- Stein, Gerd:** Immer Ärger mit den Schulbüchern. Ein Beitrag zum Verhältnis zwischen Pädagogik und Politik. 2 Bde. 1979.
- Stokes, William S.:** Emancipation. The Politics of West German Education. In: RPs 42 (1980) 191–215.
- Straughan, Roger:** Can we teach children to be good? 1982.
- Strauss, Walter:** Allgemeine Pädagogik als transzendente Logik der Erziehungswissenschaft. Studien zum Verhältnis von Philosophie und Pädagogik im Anschluß an Kant. 1981.
- Streithofen, Heinrich Basilus:** Welchen Bildungsauftrag hat die Schule? In: LZg 36,3 (1981) 35–43.
- Struck, Peter:** Sozialpädagogik der Schule und soziales Lernen. 1980.  
– Erziehungsdefizite in Familie, Schule und Gesellschaft. Möglichkeiten zu ihrer Überwindung. 1982.
- Le sujet de l'éducation.** Par D. Hameline, J. Houssaye, P. Kaepelin, P. Mayol, J. Milet, J. Piveteau, A. Rey-Herme. Présentation de D. Dubarle. 1979.
- Sülberg, Walter - Hrsg.:** „Welterziehungskrise“ und Konzeptionen alternativer Erziehung und Bildung. Pädagogik: Dritte Welt (Frankfurt) Jahrbuch 1983.
- Sutor, Bernhard:** Die Kardinaltugenden, Erziehungsziele politischer Bildung? 1980.
- Süvern, Johann Wilhelm:** Die Reform des Bildungswesens. Schriften zum Verhältnis von Pädagogik und Politik. Besorgt von Hans-Georg Jäger und Karl-Ernst Jeismann. 1981.
- Taylor, Albert J.:** An introduction to the philosophy of education. 1983.
- Testi di epistemologia pedagogica.** (Flitner – Derbolav – Bollnow). 1983.
- Trappe, Mathilde – Steller, Philipp:** Die gewalttätige Familie. 1982.
- Ulmann, Jacques:** La pensée éducative contemporaine. 2<sup>e</sup> édition mise à jour. 1982.
- Université et démocratie.** Colloque du 31 mars 1979, Cercles universitaires, Paris. 1979.
- van Lith, Ulrich:** Markt, persönliche Freiheit und die Ordnung des Bildungswesens. 1983.
- Venuti, Maria Caterina:** Epistemologia e filosofia dell'educazione. 1983.
- Vermehren, Isa:** Schulen in freier Trägerschaft. In: LZg 36,3 (1981) 22–30.
- Viotto, Piero:** Per una filosofia dell'educazione. 1981.

- Wald, Renate:** Schule als gesellschaftliche Institution. In: M 28 (1979) 371-377.
- Wales, John N.:** Prologue to education. An enquiry into ends and means. 1979.
- Wallner, Ernst M. - Funke-Schmitt-Rink, Margret - Hrsg.:** Soziologie der Erziehung. 1979.
- Warnock, Mary:** Education, a way ahead. 1979.
- Weber, Erich:** Das Schulleben und seine erzieherische Bedeutung. 1979.
- Werhahn, Herbert:** Lehrfreiheit und Verfassungstreue. Freiheit und Schranken wissenschaftlichen Lehrens nach Art. 5, Abs. 3 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland. 1955.
- Wem nützt die Wissenschaft?** Beiträge zum Verhältnis von Universität und Gesellschaft. 1981.
- White, John:** The Aims of Education Restated. 1982.
- Wilhelm, Theodor:** Sittliche Erziehung durch politische Bildung. Über die Lernbarkeit von Moral. 1979.
- Funktionswandel der Schule. Das Fundament schulischen Lernens im Zeitalter wachsender Informationsdichte. 1984.
- Wilson, John:** Preface to the philosophy of education. 1979.
- Winkler, Michael:** Geschichte und Identität. Versuch über den Zusammenhang von Gesellschaft, Erziehung und Individualität in der „Theorie der Erziehung“ Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers. 1979.
- Wollenweber, Horst - Hrsg.:** Erziehung und Bildung im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft. 1983.
- Wringe, Colin:** Children's Rights. A Philosophical Study. 1981.
- Yela Granizo, Mariano:** La libertad en el proceso educativo. 1979.
- Zecha, Gerhard:** Wissenschaftstheorie und Pädagogik. Neue Werke über die philosophischen Grundlagen der Erziehungswissenschaft. In: PhL 32 (1979) 72-82.
- Für und wider die Wertfreiheit der Erziehungswissenschaft. 1984.
- Zedler, Peter:** Einführung in die Bildungsplanung. 1979.
- Zimmer, Jürgen - Hrsg.:** Lernen in Nicaragua. 1983.
- Zöpfl, H. - Heigl, J. - Hrsg.:** Erziehung zwischen Gesellschaftsanspruch und Kindbedürfnis. Grundfragen einer personalen Erziehung in der Schule. Ausgewählte und kommentierte Aufsätze zur Verwirklichung der Bildungsaufgabe der Schule. 1982.

## 8. GEMEINDE

- Arkes, Hadley:** The philosopher in the city. The moral dimensions of urban politics. 1981.
- Catells, Manuel:** La Question urbaine. 1981.
- Delle Donne, Marcella:** Teorie sulla città. 1979.
- Ericksen, E. Gordon:** The territorial experience. Human ecology as symbolic interaction. 1980.
- Gist, Noel P. – Halbert, L. A.:** Urban Society. 4th edition. 1956.
- Hambloch, Hermann:** Die moderne Stadt und ihre Probleme – von der Forschung gesehen. In: U 35 (1980) 917–924.
- Hamm, Bernd:** Entwicklungstendenzen und Zielkonflikte in der Stadtplanung. In: NO 35 (1981) 192–200.
- Hellpach, Willy:** Mensch und Volk der Großstadt. 2., neubearbeitete Auflage. 1952.
- Hillebrecht, Rudolf:** Die gegenwärtige Stadtplanung und ihre Problematik. In: U 34 (1979) 1121–1128.
- Imboden, Max:** Gemeindeautonomie und Rechtsstaat. In: Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti (26. September 1953). 1953. 89–106.
- Klose, Alfred:** Gemeindegröße als politisches Problem. 1984.
- Park, Robert Ezra:** Human communities. The city and human ecology. 1952.
- Press, Irwin – Smith, M. Estellie - ed.:** Urban place and process. Readings in the anthropology of cities. 1980.
- Weber, Max:** La ville. Traduit de l'allemand par Philippe Fritsch. 1982.

## 11. NATION

- Berry, Christopher J.:** Nations and Norms. In: RPs 43 (1981) 75–87.
- Grentrup, Theodor:** Volk und Volkstum im Lichte der Religion. Grundsätzliche Studie zur Gegenwartslage. 1937.
- Hugelmann, K. G.:** Stämme, Nation und Nationalstaat im deutschen Mittelalter. 1955.
- Macartney, C. A.:** National States and National Minorities. 1934.
- Mármora, Leopoldo:** Nation und Internationalismus. Probleme und Perspektiven eines sozialistischen Nationbegriffs. 1983.
- Mason, Alfredo J. A.:** La comunidad nacional como ente natural. In: Revista de Filosofía Latinoamericana (San Antonio de Padua) 5 (1979) 179–184.
- Monzel, Nikolaus:** Die Nation im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. 1949.

- Mercadé, Francesc:** Reflexiones sobre nacionalismo. In: RIS 38, 36 (1980) 597–613.
- Nation, souveraineté et droits.** Actes du IV<sup>e</sup> Colloque interdisciplinaire de la Société de Philosophie du Québec. 1980.
- Perpiñá Rodríguez, Antonio:** La nación y su trasfondo socioespiritual. In: Arbor 108 (1981) 187–196.
- Picard, Roger:** Le problème de la civilisation. La nation. In: RUO 15 (1945) 366–372.
- Stavenhagen, Kurt:** Das Wesen der Nation. 1934.

## 12.1.1 BERUF, ALLGEMEINES

- Bayles, Michael D.:** Professional ethics. 1981.
- Goldman, Alan H.:** The moral foundations of professional ethics. 1980.
- Grimme, Max:** Das Problem von Ordnung und Freiheit und die Frage der Berufentscheidung. In: Pol 4 (1952) 189–202.  
– Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung. Eine sozialphilosophische Untersuchung über Freiheit und soziale Bindung der Berufentscheidung. 1954.
- Hörning, Karl H. – Knicker, Theo:** Soziologie des Berufs. Eine Einführung. 1981.
- Lotmar, Philipp:** Die Freiheit der Berufswahl. Rektoratsrede. 1898.
- Nell-Breuning, Oswald von:** Christliche Berufsauffassung. In: SZ 153 (1953/54) 24–34.
- Nunner-Winkler, Gertrud:** Berufsfindung und Sinnstiftung. In: KZS 33 (1981) 115–131.
- Pieper, August:** Berufsgedanke und Berufsstand im Wirtschaftsleben. 1925.
- Pitschas, Rainer:** Berufsfreiheit und Berufslenkung. 1983.

## 12.2.1. BERUFSSVERBÄNDE, ALLGEMEINES

- Cotta, Alain:** Le triomphe des corporations. 1983.
- Gierke, O. v.:** Das Deutsche Genossenschaftsrecht. 4 Bde. 1868–1913.  
– Das Wesen der menschlichen Verbände. 1902.
- Jochmus, Hermann:** Wesen, Aufbau und Aufgaben der gewerblichen Berufsgenossenschaften. 2. Auflage. 1953.

- Korporatismus und gewerkschaftliche Interessenvertretung.** Ulrich Billerbeck, Rainer Erd, Otto Jacobi, Edwin Schudlich. 1982.
- Kriek, Ernst:** Das Naturrecht der Körperschaften auf Erziehung und Bildung. Zur Neubegründung des Naturrechts. 1930.
- Vidal Muñoz, Santiago:** Reflexión sobre el fundamento cristiano de la ética profesional. In: *Filosofar Cristiano (Córdoba/Argentina)* 4, 7-8 (1980) 93-108.

## 12.2.2 BERUFSVERBÄNDE, EINZELNE

- Bopp, Hartwig:** Adolf Kolping und die Gesellenbewegung. In: *Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika Rerum novarum.* 1931. 99-114.
- Chanove, Jean:** *De l'avenir du corporatisme à la lumière du passé.* 1948.
- Feuchtwanger, Sigbert:** *Die freien Berufe. Im besonderen: Die Anwaltschaft. Versuch einer allgemeinen Kulturwirtschaftslehre.* 1922.

## 12.3 GESELLSCHAFTEN DER FREIZEITGESTALTUNG

- Bleistein, Roman:** *Freizeit ohne Langeweile. Wege zu einer erfüllenden Freizeitgestaltung.* 1982.
- Blohmke, Maria:** Die Problematik der Freizeit in der gegenwärtigen Gesellschaft. In: *U 35* (1980) 381-391.
- Giegler, Helmut:** *Dimensionen und Determinanten der Freizeit. Eine Bestandsaufnahme der sozialwissenschaftlichen Freizeitforschung.* 1982.
- Görgmaier, Dietmar:** *Staatliche und kommunale Freizeitpolitik.* 1979.
- Grunow-Lutter, Vera:** *Freizeit und Selbstverwirklichung. Eine sozialwissenschaftliche Konzeption von Selbstverwirklichung und die Analyse ihrer (fakt.) Erscheinungsformen in der Freizeit.* 1983.
- Huck, Gerhard - Hrsg.:** *Sozialgeschichte der Freizeit. Untersuchungen zum Wandel der Alltagskultur in Deutschland.* 1980.
- Jakobi, Paul - Rösch, Heinz-Egon - Hrsg.:** *Sport zwischen Freiheit und Zwang.* 1981.  
- *Sport und Menschenwürde.* 1982.
- Lenk, Hans - Hrsg.:** *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie. Kongreßbericht des Workshop über Sportphilosophie in Verbindung mit der 8. Jahrestagung der Philosophic Society for the Study of Sport.* 1983.

- Weiler, Rudolf:** Kirche und Sport. In: NO 33 (1979) 464–470.
- Zeigler, Earle F.:** Applied ethics in sport and physical education. In: Philosophy in Context (Cleveland/Ohio) 13 (1983) 52–64.

## 12.4 BERUFSTÄNDISCHE ORDNUNG

- Ahlemann, Ulrich von – Heinze, Rolf G. - Hrsg.:** Verbände und Staat. Vom Pluralismus zum Korporatismus. Analysen, Positionen, Dokumente. 2. Auflage. 1981.
- Berkenkopf, P.:** Aufgaben und Aufbau einer berufsständischen Wirtschaftsordnung. 1948.
- Bottai, G.:** Grundprinzipien des korporativen Aufbaus in Italien. 1936.
- Frantz, Constantin:** Die berufsständische Ordnung. In: Föderalistische Hefte (Konstanz) 1 (1948) 115–120.
- Gundlach, G.:** Fragen um die berufsständische Ordnung. In: SZ 125 (1932) 217–226.
- Heinrich, Walter:** Die soziale Frage. Ihre Entstehung in der individualistischen und ihre Lösung in der ständischen Ordnung. 1934.  
– Ständewesen. 2. Auflage. 1934.
- Heinze, Rolf G.:** Verbändepolitik und „Neokorporatismus“. Zur politischen Soziologie organisierter Interessen. 1981.
- Jöhr, Walter Adolf:** Die ständische Ordnung. Geschichte, Idee und Neuaufbau. 1937.
- Knoll, August M.:** Karl von Vogelsang und der Ständegedanke. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika „Rerum novarum“. 1931. 64–85.
- Land, Philip S. – Klubertanz, George P.:** Practical Reason, Social Fact and the Vocational Order. In: MSch 28 (1950/51) 239–266.
- Manoïlesco, Mihail:** Le Siècle du corporatisme. Doctrine du corporatisme intégral et pur. 1934.
- Messner, Johannes:** Die berufsständische Ordnung. 1936.
- Monzel, Nikolaus:** Geburtsstände und Leistungsgemeinschaften in der katholischen Soziallehre des Mittelalters und der Gegenwart. 1953.
- Nell-Breuning, Oswald von:** Um die „Berufsständische Ordnung“. In: SZ 142 (1948) 7–19.  
– Die berufsständische Ordnung der Gesellschaft in ihrer Bedeutung für den Staat. In: Pol 1 (1948/49) 214–227.  
– Berufsständische Ordnung. In: SZ 143 (1948/49) 254–261.

- Berufsständische Ordnung und Monopolismus. In: *Ordo* 3 (1950) 211–237.
- Katholische Soziallehre „ständestaatlich“? Zur Kontroverse Köln-Mönchengladbach/Vogelsang. In: *JCS* 21 (1980) 117–131.
- Pfeiffer, H. Pd.**: Möglichkeiten und Grenzen der berufsständischen Selbstverwaltung. 1936.
- Russmann, Josef**: Der Ständegedanke. (Nach dem Universalismus, Faschismus und „Quadragesimo anno“). In: *TpQ* 89 (1936) 280–297.
- Schwer, W.**: Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. 2. Auflage, herausgegeben von N. Monzel. 1952.
- Simonett, M.**: Die Berufsständische Ordnung und die Politik. 1951.
- van der Velden, Jos.** - Hrsg.: Die berufsständische Ordnung. Idee und praktische Möglichkeiten. 1932.

## 13.1 DER STAAT ALS GESELLSCHAFT, ALLGEMEINES

- Arnold, F. X.**: Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. 1934.
- Baraquin, Albert**: Hegel et l'État. In: *Sept études sur Éric Weil*. Réunies par Gilbert Kirscher et Jean Quillien. Lille, Université de Lille 3, Travaux et Recherches, 1982. 27–55.
- Bello, Eduardo**: La actualidad de Hegel. Filosofía, conflicto y estado. In: *Pens* 38 (1982) 257–283.
- Berggrav, Eivind**: Der Staat und der Mensch. 1946.
- Berti, Enrico**: Storicità ed attualità della concezione aristotelica dello stato. In: *FenS* 2 (1979) 186–219.
- Bosanquet, B.**: The Philosophical Theory of the State. 1899.
- Botero de Estrada, Angela**: El mito del estado y su poder. In: *Revista de la Universidad de Caldas (Manizales)* 4 (1983) 297–309.
- Boursier, François**: L'État dans nos têtes. 1981.
- Breuer, Stefan - Treiber, Hubert** - Hrsg.: Entstehung und Strukturwandel des Staates. 1982.
- Cassirer, Ernst**: Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. 1985.
- Curi, Umberto** - a cura di: Società civile e Stato fra Hegel e Marx. 1980.
- del Vecchio, Giorgio**: Brevi note sui vari significati della teoria del contratto sociale. In: *RIFD* 24 (1947) 207–212.
- Donnedieu de Vabres, Jacques**: L'Organisation de l'État. Fasc. 1–3. 1953.
- Duncan, Graeme**: The Marxist theory of the state. In: *Marx and Marxism*. Edited by G. H. R. Parkinson. 1982. 129–143.

- Fardella, Franco**: I fondamenti epistemologici del concetto di Stato. 1981.
- Ford, Henry Jones**: The natural history of the state. An introduction to political science. Reprint. 1979.
- Forsthoﬀ, E.**: Der totale Staat. 1934.
- Frantz, C.**: Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaften. 1870.
- García Pelayo, Manuel**: Las transformaciones del estado contemporáneo. 2.<sup>a</sup> edición. 1980.
- González Vicén, Felipe**: La filosofía del estado en Kant. 1953.
- Gravel, Pierre**: Hegel et la construction de l'état. Contribution à sa destruction. In: *Philosophiques* (Montréal) 9 (1982) 95–117.
- Grimmer, Klaus**: Identität und Widerspruch des Staates. In: *Hegel-Jahrbuch* 1979. 298–302.
- Guinle, Jean-Philippe**: Réflexions sur l'État hégélien. In: *EtPh* (1980) 2, 145–165.
- Häberle, Peter** - Hrsg.: Kulturstaatlichkeit und Kulturverfassungsrecht. 1982.
- Heydte, Fr. A. v. d.**: Die Geburtsstunde des souveränen Staates. 1952.
- Jaeschke, Walther**: Staat aus christlichem Prinzip und christlicher Staat. Zur Ambivalenz der Berufung auf das Christentum in der Rechtsphilosophie Hegels und der Restauration. In: *St* 18 (1979) 349–374.
- Christianity and secularity in Hegel's concept of the state. In: *JRel* 61 (1981) 127–145.
- Jungfer, Victor**: Geistige Wandlungen der Gegenwart in ihrem Einfluß auf Wirtschaft und Staat. 1954.
- Kelsen, H.**: Allgemeine Staatslehre. 1925.
- Kersting, Wolfgang**: Naturzustand und Minimalstaat. Robert Nozicks Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. In: *AZP* 4, 3 (1979) 34–54.
- Kirchheimer, Otto**: Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken. 1981.
- Kliemt, Hartmut**: Filosofía del estado y criterios de legitimidad. 1984.
- Koja, Friedrich**: Der Staatsnotstand als Rechtsbegriff. 1979.
- Kuhn, Helmut**: Der Staat in phänomenologischer Sicht. In: *WJbPh* 12 (1979) 1–15.
- Ideologie – Hydra der Staatenwelt. 1985.
- Lentner, Leopold**: Der Christ und der Staat. Grundsätzliche Feststellungen in den Rundschreiben Leo XIII. und ihre Gültigkeit für die Gegenwart. 1952.
- Leo, Heinrich**: Zu einer Naturlehre des Staates. Eingeleitet und mit einer Bibliographie versehen von Kurt Mautz. 1948.

- Lücke, Jörg:** Rechtsstaatsprinzip und Staatshaftungsreform. Zur unmittelbaren Haftung des Staates für die vollziehende, rechtsprechende und gesetzgebende Gewalt. In: AöR 104 (1979) 225–246.
- Luscombe, D. E.:** The state of nature and the origin of the state. In: The Cambridge history of later Medieval philosophy. 1982. 757–770.
- Meyer, Georg:** Der Staat und die erworbenen Rechte. 1895.
- Mitias, Michael H.:** Law as the basis of the state: Hegel. In: Interpr 9 (1980/81) 279–300.
- Nagl, Ludwig:** Gesellschaft und Autonomie. Historisch-systematische Studien zur Entwicklung der Sozialtheorie von Hegel bis Habermas. 1983.
- Nawiasky, H.:** Allgemeine Staatslehre. I: Grundlegung, 1945. II: Staatsgesellschaftslehre, 1952. III: Staatsrechtslehre, 1956. IV: Staatsideenlehre, 1958.
- Nozick, Robert:** Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello Stato minimo. 1981.
- Oppenheimer, Fr.:** Der Staat. 1908.
- Oswald, W.:** Ideologie und Wirklichkeit in der demokratischen Staatstheorie. 1943.
- Pieper, A.:** Der Staatsgedanke der deutschen Nation. 1929.
- Régnier, Jérôme:** L'État est-il maître de la vie et de la mort? 1983.
- Rommen, H.:** Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. 1935.  
— The State in Catholic Thought. 1945.
- Rosenzweig, Franz:** Hegel und der Staat. 2. Neudruck der Ausgabe 1920. 1982.
- Rubio Carracedo, José:** Legitimación ética del poder. La Utopía ética del Estado justo. 1984.
- Scully, Edgar:** The place of the state in society according to Thomas Aquinas. In: Thom 45 (1981) 407–429.
- Sommer, Artur:** Friedrich Lists System der politischen Ökonomie. Neudruck der Ausgabe 1927. 1984.
- Stammler, R.:** Rechts- und Staatstheorien der Neuzeit. 2. Auflage. 1925.
- Stanslawski, Volker:** Natur und Staat. Zur politischen Theorie der deutschen Romantik. 1979.
- Strohm, Stefan:** Freiheit des Christenmenschen im Heiligtum des Gewissens. Die Fundierung des Hegelschen Staatsbegriffs nach seiner „Akademischen Festrede zur dritten Säkularfeier der Confessio Augustana“, gehalten am 25. Juni 1830 in Berlin. In: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 80–81 (1980/81) 204–278.
- Tischleder, P.:** Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. 1923.  
— Staatslehre Leos XIII. 1925.

- Utz, Arthur Fridolin:** Der Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft. In: *Pol* 4 (1952) 142–156.
- Ver Eecke, Wilfried:** The State. Ethics and economics. In: The Georgetown symposium on ethics. Preface by Rocco Porreco. 1984. 195–203.
- Waldecker, Ludwig:** Allgemeine Staatslehre. 1927.
- Weber, Alfred:** Ideen zur Staats- und Kultursoziologie. 1927.
- Whynes, David K. – Bowles, Roger A.:** The economic theory of the state. 1981.
- Wick, Karl:** Der konservative Staatsgedanke und seine soziale Verpflichtung. 1948.

## 13.2 NATUR DES STAATES

- Azpiazu, J.:** El Estado Corporativo. 1934.
- Bachof, Otto:** Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates. In: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 12, Berlin 1954, 37–85.
- Bähr, Otto:** Der Rechtsstaat. Eine publicistische Skizze. 1864.
- Bäumlin, Richard:** Die rechtsstaatliche Demokratie. 1954.
- Böhm, Franz:** Der Rechtsstaat und der soziale Wohlfahrtsstaat. 1953.
- Botwinick, Arych:** Epic political theorists and the conceptualization of the state. An essay in political philosophy. 1982.
- Burdeau, Georges:** L'État. Nouvelle édition. 1980.
- Cazes, Bernard:** L'avenir de l'état protecteur. Entre les „post-matérialistes“ et le „centre majoritaire“. In: *ArchF* 2–3 (1979) 85–98.
- Cirell Czerna, Renato:** Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano. In: *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, I. 1953.
- Cunow, Heinrich:** Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marxschen Soziologie. 2 Bde. 4. Aufl. 1923.
- Dempf, Alois:** Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. 1929.
- Dietze, Gottfried:** Kant und der Rechtsstaat. 1982.
- Engels, Wolfram:** Eine konstruktive Kritik des Wohlfahrtsstaates. Vortrag, gehalten auf Einladung des Walter-Eucken-Instituts am 24. Januar 1979 in Freiburg i. Br. 1979.
- Fechner, Erich:** Freiheit und Zwang im sozialen Rechtsstaat. 1953.
- Felfe, Edeltraud:** Das Dilemma der Theorie vom Wohlfahrtsstaat. Eine Analyse des schwedischen Modells. 1979.

- Forsthoff, Ernst:** Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates. In: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 12, Berlin 1954, 8–36.
- Verfassungsprobleme im Sozialstaat. 1954.
- Giacometti, Zaccaria** - Festschrift: Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti (26. September 1953). 1953.
- Gilliard, François:** L'État de droit contre l'État totalitaire. In: ZsR, N.F. 69 (1950) 311–323.
- Hase, Friedhelm – Ladeur, Karl-Heinz:** Verfassungsgerichtsbarkeit und politisches System. Studien zum Rechtsstaatsproblem in Deutschland. 1980.
- Hobhouse, L.T.:** The Metaphysical Theory of the State. 1918.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus** - Hrsg.: Lob des Kleinstaates. Vom Sinn überschaubarer Lebensräume. 1979.
- Kelsen, Hans:** Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht. 2. Neudruck der 2. Auflage 1928. 1981.
- Koch, Traugott:** Gleichheit gegen Freiheit. Über das Verhältnis von Rechts- und Sozialstaat. In: EK 13 (1980) 332–335.
- Kodalle, Klaus-M.:** Zwischen Anarchie und Leviathan. Eine kritische Paraphrase zu James M. Buchanan: „The Limits of Liberty“. In: St 18 (1979) 563–576.
- Koslowski, Peter – Kreuzer, Philipp – Löw, Reinhard** - Hrsg.: Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie – Politische Ökonomie – Politik. 1983.
- Krabbe, H.:** The Modern Idea of the State. 1927.
- Maluschke, Günther:** Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. 1982.
- Manifest zur Verteidigung des Rechtsstaates.** Herausgegeben von der Vereinigung für Rechtsstaat und Individualrechte. 1983.
- Menger, Christian-Friedrich:** Der Begriff des sozialen Rechtsstaates im Bonner Grundgesetz. 1953.
- Molitor, Bruno:** Wohlfahrtsstaat – die realisierte Utopie. 1982.
- Moor, Pierre:** Abstentionnisme et groupes de pression: réflexion sur la structure du pouvoir étatique. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. 1982. 413–422.
- Neumann, Volker:** Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffs in der politischen Theorie Carl Schmitts. 1980.
- Ryffel, Hans:** Pluralismus und Staat. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. 1982. 59–70.

- Saladin, Peter:** Verantwortung als Staatsprinzip. Ein neuer Schlüssel zur Lehre vom modernen Rechtsstaat. 1984.
- Schluchter, Wolfgang:** Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat. Hermann Heller und die staatsrechtliche Diskussion in der Weimarer Republik. 2. Auflage. 1983.
- Schneider, Hans-Peter:** Der Rechtsstaat zwischen Freiheit und Sicherheit. In: ZEE 24 (1980) 22–38.
- Scholz, Rupert:** Sozialstaat zwischen Wachstums- und Rezessionsgesellschaft. 1981.
- Sozialstaat.** Die Krise seiner Ethik. Walter-Raymond-Stiftung, 21. Kolloquium, München, 14.–16. März 1983. 1983.
- Staatstheorien.** In: OeZP 9 (1980) 395–495.
- Stratenwerth, Günter:** Zum Prinzip des Sozialstaats. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. 1982. 81–91.
- Tschudi, Hans-Peter:** Der Sozialstaat im gesellschaftlichen Wandel. In: Staatsorganisation und Staatsfunktionen im Wandel. Festschrift für Kurt Eichenberger. 1982. 107–120.
- Wilms, Dorothee:** Leben in Freiheit in einer verwalteten Welt. 1981.
- Der Wohlfahrtsstaat auf dem Prüfstand.** Was kann Politik noch leisten? Ein Cappenberges Gespräch. Referate von Guy Kirsch und Hans F. Zacher. 1983.

## 13.5 KULTURPOLITIK

- Arnold, Rolf – Marz, Fritz:** Einführung in die Bildungspolitik. Grundlagen, Entwicklungen, Probleme. 1979.
- Becker, Carl:** Progress and Power. 1949.
- Becker, Hellmut:** Kulturverwaltung oder Kulturpolitik? In: Merkur 9 (1955) 1150–1166.
- Bobbio, Norberto:** Politica culturale e politica della cultura. In: RF 43 (1952) 61–74.
- Cluzel, Jean:** Les pouvoirs publics et la transmission de la culture. 1984.
- Donoso Cortés de Valdegamas, Juan:** Kulturpolitik. Kirche, Glaube, Zivilisation, Staatspolitik. 1945.
- Uscatescu, Jorge:** Ortega y la política de la cultura. In: Arbor 109 (1981) 425–437.
- van Lith, Ulrich:** Demokratie, Soziale Marktwirtschaft und die Ordnung des Bildungswesens. 1980.

## 13.6 BEVÖLKERUNGSPOLITIK

- Abel, Wilhelm:** Die Bevölkerungsentwicklung. 1950.
- Bayles, Michael D.:** Morality and population policy. 1980.
- Berelson, Bernard – Lieberman, Jonathan:** Government intervention on fertility: what is ethical? 1979.
- Berelson, Bernard – Mauldin, W. Parker – Segal, Sheldon J.:** Population, current status, and policy options. 1979.
- Blockwich, Jessma Oslin:** You, me, and a few billion more. 1979.
- Bosch, Michael:** Neue Bevölkerungspolitik? In: *Lib* 23 (1980) 111–117.
- Brown, Lester R.:** Resource trends and population policy. A time for reassessment. 1979.
- Chaunu, Pierre:** Die verhütete Zukunft. Unter Mitwirkung von Jean Legrand. 1981.
- Degenfeld-Schonburg, Ferdinand:** Die Bevölkerungsfrage. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika *Rerum novarum*. 1931. 375–387.
- Forell, George W. – Lazareth, William H. - ed.:** Population perils. 1979.
- Hessley, Rita K.:** Should government regulate procreation? A third view. In: *EnvEth* 3 (1981) 49–53.
- Janssens, L.:** Morale et problèmes démographiques. 1953.
- Kern, Egon:** Die menschliche Überzahl und ihre Folgen. Gibt es einen Ausweg? 1979.
- King, Timothy:** Immigration from developing countries. Some philosophical issues. In: *Eth* 93 (1982/83) 525–536.
- Lambert, Jacques – Costa Pinto, L. A.:** Problèmes démographiques contemporains. I: Les faits. 1946.
- Mackenroth, Gerhard:** Bevölkerungslehre. Theorie, Soziologie und Statistik der Bevölkerung. Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft, Abteilung Staatswissenschaft. 1953.
- Marcuse, Julian:** Geburtenregelung, die Forderung der Zeit. 1928.
- Mertens, Cl.:** Évolution démographique et conscience morale. In: *NRT* 102 (1980) 519–538.
- Myrdal, G.:** Population. A Problem for Democracy. 1940.
- Neuffer, Martin:** Die Erde wächst nicht mit. Neue Politik in einer überbevölkerten Welt. 1982.
- I Problemi della popolazione.** XXVI Settimana sociale dei cattolici d'Italia, Palermo, 27 settembre – 3 ottobre 1953. 1954.
- Sigmond, R.:** Bevölkerungspolitik und Geburtenregelung. In: *NO* 6 (1952) 481–489.

- Singh, Jyoti Shankar** - ed.: World population policies. 1979.  
**Zito, George V.**: Population and its problems. 1979.

## 13.7 STAATSHAUSHALT, STEUERN

- Brock, Dan W.**: On theories of just taxation. In: JP 76 (1979) 692-694.  
**Czub, Hans-Joachim**: Verfassungsrechtliche Gewährleistungen bei der Auferlegung steuerlicher Lasten. Die zweckmäßige Gestaltung der Sozialhilfe, der steuerlichen Grundfreibeträge und des Kinderlastenausgleichs. 1982.  
**Diehl, Karl - Mombert, Paul** - Hrsg.: Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie: Grundsätze der Besteuerung. Mit einer Einführung von Rudolf Hickel. 1982.  
**Dungern, Friedrich von**: Die drei Theorien vom Staatshaushalt. In: ZStW 108 (1952) 453-469.  
**Franke, Siegfried F.**: Entwicklung und Begründung der Einkommensbesteuerung. 1981.  
**Großfeld, Bernhard**: Die Einkommensteuer. Geschichtliche Grundlage und rechtsvergleichender Ansatz. 1981.  
**Großmann, Eugen**: Die Kunst der Besteuerung. In: Festgabe, Fritz Fleiner zum 70. Geburtstag am 24. Januar 1937, dargebracht von der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich. 1937. 299-320.  
**Haase, Herwig E.**: Hauptsteuern im sozialistischen Wirtschaftssystem. 1980.  
**Hackmann, Johannes**: Die Besteuerung des Lebenseinkommens. Ein Vergleich von Besteuerungsverfahren. 1979.  
**Higuera, Gonzalo**: Etica fiscal. 1982.  
**Krauss, Wolfgang** - Hrsg.: Was gehört dem Kaiser? Das Problem der Kriegssteuern. 1984.  
**Molitor, Bruno**: Krise des Steuerstaates. Arbeitet die Bürokratie besser als der Markt? 1981.  
**Möller, Alex - Schwebler, Robert**: Schuld durch Schulden? Nutzen und Grenzen der Staatsverschuldung. 1981.  
**Pérez Luque, Mario**: Deberes tributarios y moral. 1980.  
**Phelps, Edmund S.**: Justice in the theory of public finance. In: JP 76 (1979) 677-692.  
**Pohmer, Dieter** - Hrsg.: Zur optimalen Besteuerung. 1983.  
**Tautscher, A.**: Die Grenzen der Besteuerung. 1954.  
**Tipke, Klaus**: Steuergerechtigkeit in Theorie und Praxis. Vom politischen Schlagwort zum Rechtsbegriff und zur praktischen Anwendung. 1981.

- Triesch, Günter** - Hrsg.: Staatsfinanzen und Wirtschaft. Staatsverschuldung, Staatsaufgaben, Steuerpolitik. 1981.
- Walz, Wolfgang Rainer**: Steuergerechtigkeit und Rechtsanwendung. Grundlinien einer relativ autonomen Steuerrechtsdogmatik. 1980.

## 14.3 ENTWICKLUNGSLÄNDER

- Benecke, Dieter W.**: Cooperation and Development. 1982.
- Buchegger, Franz**: Kulturanthropologische Überlegungen zum Problem Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik. In: OeZP (1981) 185-199.
- Dalton, George**: Sistemas económicos y sociedad. 3.<sup>a</sup> edición. 1981.
- Elsenhans, Hartmut**: Abhängiger Kapitalismus oder bürokratische Entwicklungsgesellschaft. Versuch über den Staat in der Dritten Welt. 1981.
- Fonseca, Aloysius**: I bisogni fondamentali. Un nuovo approccio al problema dello sviluppo. In: CC 131,2 (1980) 157-163.
- Goetze, Dieter**: Entwicklungspolitik. I: Soziokulturelle Grundfragen. 1983.
- Hanf, Theodor**: Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt. Anmerkungen zu gegenwärtigen und künftigen Konflikten. In: SZ 199 (1981) 27-47.
- Lanternari, Vittorio**: Les Mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés. Traduit de l'italien par Robert Paris. 1983.
- Leisinger, Klaus M.**: Health Policy for Least Developed Countries. 1984.
- Lindenberg, Klaus** - Hrsg.: Lateinamerika. Herrschaft, Gewalt und internationale Entwicklung. 1982.
- Montenay, Yves** - dir.: Le socialisme contre le Tiers monde. 1983.
- Parmar, Samuel L.**: Entwicklung mit menschlichem Gesicht. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. 1979.
- Senghaas, Dieter** - Hrsg.: Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung. 3. Auflage. 1981.
- Trappe, Paul**: Entwicklungsproblematik und Bericht der Nord-Süd-Kommission. 1980.
- Entwicklungssoziologie, herausgegeben und eingeleitet von Hans Werner Debrunner. 1984.

## 15.2 MASSE, KLASSEN, STÄNDE USW.

- Alcorta, José Ignacio:** Jerarquía social y política según Santo Tomás. In: CT 70 (1946) 99–114.
- Bendix, Reinhard – Lipset, Seymour Martin - ed.:** Class, status and power. A reader in social stratification. 1953.
- Bücher, Karl:** Arbeitsteilung und soziale Klassenbildung. Herausgegeben von August Skalweit. 1946.
- Cole, George Douglas Howard:** Studies in class structure. 1955.
- Colm, Gerhard:** Die Masse. Ein Beitrag zur Systematik der Gruppen. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (Tübingen) 52 (1924) 680–694.
- Cox, Oliver Cromwell:** Caste, class and race. A study in social dynamics. 1948.
- Dandoy, Albert:** Le prolétariat et ses problèmes. 1948.
- Folliet, Joseph:** De la bourgeoisie de possession à la bourgeoisie de situation. In: CSF 57 (1948) 29–38.
- Geiger, Th.:** Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen. 1926.
- Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel. 1949.
- Geyer, Curt:** Der Radikalismus in der deutschen Arbeiterbewegung. 1923.
- Giddens, Anthony:** The class structure of the advanced societies. 2nd edition. 1981.
- Gouldner, Alvin W.:** The dark side of the dialectic. II: The future of intellectuals and the rise of the new class. 1979.
- Gross, Llevellyn:** The use of class concepts in sociological research. In: AJS 54 (1949) 409–421.
- Gundlach, Gustav:** Klasse. In: StL III, Sp. 383–392.
- Proletariat. In: StL IV, Sp. 437–443.
- Stand, Ständewesen. In: StL V, Sp. 53–56.
- Hack, W.:** Masse. In: StL III, Sp. 1207–1212.
- Hagemann, Walter:** Vom Mythos der Masse. Ein Beitrag zur Psychologie der Öffentlichkeit. 1951.
- Haller, Max:** Berufliche und wirtschaftliche Differenzierungen als Basis für Klassen- und Schichtstrukturen. 1980.
- Theorie der Klassenbildung und sozialen Schichtung. Zur Analyse der sozialen Ungleichheit in fortgeschrittenen Gesellschaften. 1983.
- Hartmann, Robert S.:** Group membership and class membership. In: PPR 13 (1952/53) 353–370.
- Herz, Thomas A.:** Klassen, Schichten, Mobilität. 1983.

- Hoffmann, Heinrich:** Arbeiterklasse und Intellektuelle. – **Heymann, Steffan:** Wirtschaftsplan und Kulturpolitik. Reden. 1948.
- Hurst, Charles E.:** The anatomy of social inequality. 1979.
- Jeanson, Francis:** Définition du prolétariat? In: *Espr* 19, 7–8 (1951) 1–22.
- Jostock, Paul:** Entproletarisierung. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika *Rerum novarum*. 1931. 388–400.
- Das Proletariat. Die große soziale Wunde unserer Zeit. 1946.
- Kriesberg, Louis:** Social inequality. 1979.
- Lecordier, Gaston:** Les Classes moyennes en marche. 1950.
- López-Amo Marín, Angel:** Insignis nobilitas. Estudio sobre el valor social de la aristocracia. Discurso inaugural. 1950.
- Mayer, Kurt Bernd:** Class and society. 1955.
- Mendieta y Nuñez, Lucio:** Las clases sociales. 1947.
- Mosca, Gaetano:** Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft. Mit einem Geleitwort von Benedetto Croce. 1950.
- Osthathios, Geevarghese Mar:** Theology of a classless society. 1980.
- Park, Robert E.:** Masse und Publikum. Eine methodologische und soziologische Untersuchung. 1904.
- Pérez-Díaz, Victor Miguel:** Clase obrera, Orden social y conciencia de clase. 1980.
- Reiwald, P.:** Vom Geist der Massen. Handbuch der Massenpsychologie. 1948.
- Richmann, Jacques:** Les Professions et les classes. 1980.
- Riesman, David:** The Lonely Crowd. 1950.
- Die einsame Masse. 1956.
- Schaffner, Jakob:** Die Erlösung vom Klassenkampf. 1920.
- Schmoller, Gustav:** Die soziale Frage. Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf. 1918.
- Walker, Pat:** Between labor and capital. 1979.
- Wehler, Hans-Ulrich - Hrsg.:** Klassen in der europäischen Sozialgeschichte. 9 Beiträge. 1979.
- Wiese, Leopold von:** Gesellschaftliche Stände und Klassen. 1950.

## 15.3 MINDERHEITEN

- Boehm, M.H.:** Die Nationalitätenfrage. 1927.
- Esser, Hartmut - Hrsg.:** Die fremden Mitbürger. Möglichkeiten und Grenzen der Integration von Ausländern. 1983.
- Gerber, H.:** Minderheitenprobleme. 1927.

- Giroux, France:** Concept d'injustice sociale et absence d'intégration d'une classe en société civile. In: *Philosophiques* (Montréal) 10 (1983) 361-375.
- Grutrup, Th.:** Nationale Minderheiten und katholische Kirche. 1927.
- Kraus, H.:** Das Recht der Minderheiten. 1927.
- Lafarge, John:** No postponement. U.S. moral leadership and the problem of racial minorities. 1950.
- Messineo, A.:** Il problema delle minoranze nazionali. 1946.
- Plettner, H.:** Das Problem des Schutzes der nationalen Minderheiten. 1927.
- Robinson, J.:** Das Minoritätenproblem und seine Literatur. 1928.
- Rosenmöller, Christoph:** Neuere Entwicklungen der Ausländerpolitik. Zur Integration der zweiten Ausländergeneration. In: *NO* 34 (1980) 360-367.
- Wittmann, Fritz - Bethlen, Stefan Graf - Hrsg.:** Volksgruppenrecht. Ein Beitrag zur Friedenssicherung. 1980.
- Wolzendorf, K.:** Grundgedanken des Rechts der nationalen Minderheiten. 1921.

## 16.1 SOZIALE HILFSTÄTIGKEIT, ALLGEMEINES

- Amann, Anton:** Lebenslage und Sozialarbeit. Elemente zu einer Soziologie von Hilfe und Kontrolle. 1983.
- Bethlen, Stefan Graf - Hrsg.:** Möglichkeiten und Grenzen der Sozialarbeit im sozialen Rechtsstaat. 1980.
- Böhnisch, Lothar:** Der Sozialstaat und seine Pädagogik. Sozialpolitische Anleitungen zur Sozialarbeit. 1982.
- Boll, Fritz - Junge, Hubertus - Dir.:** Der Sozialstaat in der Krise? 1984.
- Börsch, Ekekehard:** Von der Macht in der helfenden Beziehung. Sozialethische Überlegungen zur Praxis sozialen Helfens. 1981.
- Flierl, Hans:** Freie und öffentliche Wohlfahrtspflege. Aufbau, Finanzierung, Geschichte, Verbände. 1982.
- Gehrmann, Gerd - Müller, Klaus D.:** Quo vadis Sozialarbeit? Eine kritische Auseinandersetzung mit Entwicklungen in Praxis und Ausbildung. 1981.
- Imre, Roberta Wells:** Knowing and caring. Philosophical issues in social work. 1982.
- Kerkhoff, Engelbert - Hrsg.:** Praktische Sozialarbeit und Sozialpädagogik. 1981.
- Knapp, Wolfgang - Hrsg.:** Die wissenschaftlichen Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik. Unter Mitarbeit von Giovanna Berger. 1980.
- Levy, Charles S.:** Social work ethics. 1979.
- Müller, Siegfried - Otto, Hans-Uwe - Hrsg.:** Sozialarbeit als Sozialbürokratie? Zur Neuorganisation sozialer Dienste. 1980.

- Peters, Helge** - Hrsg.: Sozialarbeit als Sozialplanung. Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes der Sektion „Soziale Probleme und Soziale Kontrolle“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. 1982.
- Plüsch, Klaus**: Gesellschaft und Sozialarbeit. 1982.
- Reamer, Frederic G.**: Ethical Dilemmas in Social Work. 1982.
- Rudolf, Rainer Chr.**: Bedürfnis und Bedürftigkeit. 1983.
- Schilder, Elisabeth** - Festschrift: Sozialarbeit und soziale Demokratie. Festschrift für Elisabeth Schilder. Herausgegeben von Heinrich Keller. 1979.
- Schlüter, Wolfgang**: Sozialphilosophie für helfende Berufe. Der Anspruch der Intervention. 1983.
- Sielert, Uwe**: Zwischen Basisbewegung und staatlichem Zugriff. Sozialpädagogik/Sozialarbeit in den Niederlanden. 1985.
- Travail social, contrôle social?** XXXV<sup>e</sup> Congrès de l'ANAS, Marseille, 1980. 1981.
- Weber, Adolf**: Armenwesen und Armenfürsorge. Einführung in die soziale Hilfsarbeit. 1907.

## 16.2 FREIE HILFSTÄTIGKEIT

- Borgmann, Karl** - Hrsg.: Anruf und Zeugnis der Liebe. Beiträge zur Situation der Caritasarbeit. 1948.
- Brandt, W.**: Dienst und Dienen im Neuen Testament. 1931.
- Dalhoff, N.**: Die christliche Liebestätigkeit. Eine Anleitung zum praktischen Christentum. 1904.
- Fuerth, M.**: Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens. 1933.
- Gerstenmaier, E. - Krimm, H. - Berg, C.**: Die Kirche in der Öffentlichkeit. 1948.
- Keller, F.**: Caritaswissenschaft. 1925.
- Klein, F.**: Christ und Kirche in der sozialen Welt. Die Stellung der Caritas im Spannungsfeld von Liebe und Recht. 1956.
- Lallemand, P. de**: Histoire de la charité. 4 vol. 1902-12.
- Liese, W.**: Geschichte der Caritas. 2 Bde. 1922.
- Martin-Doisy, M.**: Dictionnaire d'économie charitable ou exposé historique théologique de l'assistance religieuse publique et privée ancienne et moderne. 4 vol. 1855-64.
- Mayer, Josef**: Die Caritas. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika *Rerum novarum*. 1931. 215-243.

- Neyron, G.:** Histoire de la charité. 1927.  
**Ratzinger, G.:** Geschichte der kirchlichen Armenpflege. 1868.  
**Uhlhorn, G.:** Die christliche Liebestätigkeit. 3 Bde. 1882/90.  
**Weber, H.:** Caritaswissenschaft I. 1938.  
**Winterswyl, L. A.:** Mandatum novum. Über Wesen und Gestalt christlicher Liebe. 1941.

## 16.3.1 SOZIALE SICHERHEIT, ALLGEMEINES

- Cowan, Thomas A.:** Le istanze di sicurezza sociale e la filosofia del diritto. In: RIFD 31 (1954) 629-643.  
**Fisher, Allan George Barnard:** Fortschritte und soziale Sicherheit. 1947.  
**Hippel, Eike von:** Grundfragen der sozialen Sicherheit. 1979.  
**Koslowski, Peter:** Versuch zu einer philosophischen Kritik des gegenwärtigen Sozialstaats. In: Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie – Politische Ökonomie – Politik. Herausgegeben von Peter Koslowski, Philipp Kreuzer, Reinhard Löw. 1983. 1-25.  
**Maier, Karl Friedrich:** Das Verlangen nach sozialer Sicherheit. In: Ordo 3 (1950) 19-29.  
**Rustant, Maurice:** La Sécurité sociale en crise. 1980.  
**Perraud-Charmantier, A. – Riedmatten, L. de:** Lois sociales, sécurité sociale. 4<sup>e</sup> édition revue, mise à jour et refondue. 1952.  
**Zöller, Michael:** Welfare – das amerikanische Wohlfahrtssystem. 1982.

## 16.3.3.1 SOZIALPOLITIK, ALLGEMEINES

- Aaron, Henry:** On social welfare. 1980.  
**Achinger, Hans:** Wirtschaftskraft und Soziallast. 1948.  
**Beauchamp, Tom L. – Pinkard, Terry P. – ed.:** Ethics and public policy. An introduction to ethics. 1983.  
**Bénéton, Philippe:** Le Fléau du bien. Essai sur les politiques sociales occidentales. 1983.  
**Beyond Welfare Capitalism. Issues, Actors and Forces in Societal Change.** Ulf Himmelstrand, Göran Ahrne, Leif Lundberg, Lars Lundberg. 1981.  
**Blaich, Fritz – Hrsg.:** Staatliche Umverteilungspolitik in historischer Perspektive. Beiträge zur Entwicklung des Staatsinterventionismus in Deutschland und Österreich. 1980.  
**Blüm, Norbert:** Politik ohne die Reichen? 1983.

- Brauer, Th.:** Sozialpolitik und Sozialreform. 1931.
- Bredendiek, Walter:** Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts. 1953.
- Brück, Gerhard W.:** Allgemeine Sozialpolitik. Grundlagen, Zusammenhänge, Leistungen. 2., erweiterte und aktualisierte Auflage. 1981.
- Burghardt, Anton - Festschrift:** Soziologie und Sozialpolitik. Ausgewählte Schriften aus Anlaß seines 70. Geburtstages. Herausgegeben von Alois Brusatti. 1980.
- Dolgoß, Ralph - Feldstein, Donald:** Understanding social welfare. 1980.
- Dyk, Irene:** Gesellschaftspolitische Aspekte der Planung. Zielgenese und -transformation. 1981.
- Ehling, Manfred:** Theoretische Ansätze in der Sozialpolitik. Untersuchungen zum geschichtlichen und aktuellen Einfluß der Soziologie auf die Sozialpolitik. 1982.
- Ehrenberg, Herbert - Fuchs, Anke:** Sozialstaat und Freiheit. Von der Zukunft des Sozialstaats. 1981.
- Felfe, Edeltraud:** Das Dilemma der Theorie vom Wohlfahrtsstaat. Eine Analyse des schwedischen Modells. 1979.
- Forster, Edgar:** Die Theorie der Sozialpolitik als Teilbereich der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. In: JCS 22 (1981) 183-196.
- Frank, Götz:** Sozialstaatsprinzip und Gesundheitssystem. 1983.
- Freeman, Howard E. - Sherwood, Clarence C.:** Investigación social y política social. 1981.
- Friedl, Gerhard A.:** Política social comparada. 1980.
- Fürstenberg, Friedrich - Hrsg.:** Selbsthilfe als ordnungspolitische Aufgabe. 1984.
- Groß, Peter:** Die Verheißungen der Dienstleistungsgesellschaft. Soziale Befreiung oder Sozialherrschaft? 1983.
- Hardy, Jean:** Values in social policy. Nine contradictions. 1981.
- Hauff, Michael von - Pfister-Gaspary, Brigitte - Hrsg.:** Internationale Sozialpolitik. 1982.
- Heimann, Eduard:** Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik. 1980.
- Henkel, Heinrich A.:** Das wohlfahrtsstaatliche Paradoxon. Armutsbekämpfung in den USA und in Österreich. 1981.
- Herder-Dorneich, Philipp:** Dynamische Theorie der Sozialpolitik. 1981.
- Der Sozialstaat in der Rationalitätenfalle. Grundfragen der sozialen Steuerung. 1982.
  - Ordnungstheorie des Sozialstaates. 1983.
  - Steuerung des Sozialstaates als Rückführung des sozialstaatlichen Anteils. In:

- Wirtschaftliche Entwicklungslinien und gesellschaftlicher Wandel. 1983. 197–213.
- Hrsg.: Überwindung der Sozialstaatskrise. Ordnungspolitische Ansätze. 1984.
- Herder-Dorneich, Philipp – Schuller, Alexander** - Hrsg.: Vorsorge zwischen Versorgungsstaat und Selbstbestimmung. 1982.
- Heyde, L.:** Abriss der Sozialpolitik. 10. Auflage. 1953.
- Überlegungen zum Subsidiaritätsprinzip in der Sozialpolitik. In: Festgabe für Georg Jahn. Zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 28. Februar 1955. Herausgegeben von Karl Muhs. 1955. 99–106.
- Hirsch, Joachim:** Der Sicherheitsstaat. Das „Modell Deutschland“, seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen. 1980.
- Höffner, J.:** Soziale Sicherheit und Eigenverantwortung. 2. Auflage. 1956.
- Huppert, Walter:** Sozialpolitik – Stolz der Nation. Bedenkliche Folgen des Wohlfahrtsstaates. 1982.
- Jostock, P.:** Grundzüge der Soziallehre und der Sozialreform. 1946.
- Krisis der Sozialpolitik. 1952.
- Kaufmann, Franz-Xaver** - Hrsg.: Bürgernahe Sozialpolitik. Planung, Organisation und Vermittlung sozialer Leistungen auf lokaler Ebene. 1979.
- Klages, Helmut – Merten, Detlef** - Hrsg.: Sozialpolitik durch soziale Dienste. 1981.
- Koslowski, Peter – Kreuzer, Philipp – Löw, Reinhard** - Hrsg.: Chancen und Grenzen des Sozialstaats. Staatstheorie – Politische Ökonomie – Politik. 1983.
- Lampert, Heinz:** Sozialpolitik. 1980.
- Staatliche Sozialpolitik im Dritten Reich. In: HJWG 25 (1980) 149–175.
- Arbeits- und Sozialordnung in der DDR. 1985.
- Landauer, Carl:** Die geschichtlichen Wurzeln des amerikanischen Wohlfahrtsstaates. In: HJWG 24 (1979) 133–140.
- Löwen, Walter:** Der dritte Weg zur gerechten Gesellschaft. 1980.
- McAuley, Alastair:** Economic Welfare in the Soviet Union. Poverty, living standards, and inequality. 1979.
- Meinhart, Walter:** Zwingt das Arbeitsrecht zum Kollektiv? In: GP 15, 3 (1979) 43–50.
- Mockenhaupt, Hubert:** Vom Armenrecht zum Sozialhilferecht. In: UD 14, 4 (1980) 9–15.
- Molitor, Bruno:** Der Sozialstaat auf dem Prüfstand. 1984.
- Mommsen, Wolfgang J. – Mock, Wolfgang** - Hrsg.: Die Entstehung des Wohlfahrtsstaates in Großbritannien und Deutschland 1850–1950. 1982.

- Mönche, Hermann:** Die historischen und strukturellen Grundbedingungen der klassischen theoretischen Sozialpolitik. In: SJGVV 69 (1949) 129–161.
- Monti, Joseph:** Ethics and public policy. The conditions of public moral discourse. 1982.
- Mosdorf, Siegmund:** Die sozialpolitische Herausforderung. Wohlfahrtsstaatskritik, neue soziale Frage und die Zukunft der deutschen Sozialpolitik. 1980.
- Muhr, Gerd:** Sozialpolitisches Programm des DGB verabschiedet. In: SozS 29 (1980) 97–108.
- Müller, Anton Peter:** Sozialpolitik und Wirtschaftsordnung. Zur Rolle der sozialen Komponente in der öffentlichen Finanzwirtschaft im Lichte alternativer ordnungspolitischer Konzeptionen. 1983.
- Nell-Breuning, O. v.:** An der Grenzscheide von Sozialpolitik und sozialer Strukturpolitik. 1955.
- Paulsen, Ingwer:** Victor Aimé Huber als Sozialpolitiker. Ein Beitrag zur Geschichte christlich-konservativer Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung. 1931.
- Peffer, Rodney:** A defense of rights to well-being. In: PhPA 8 (1978/79) 65–87.
- Pincemin, Robert:** La capitalisation populaire. Idées nouvelles en économie politique. 1981.
- Pinker, Robert:** The Idea of Welfare. 1979.
- Plant, Raymond – Lesser, Harry – Taylor-Gooby, Peter:** Political philosophy and social welfare. Essays on the normative basis of welfare provision. 1980.
- Probst, Ulrich:** Polit-Ökologie. Zwischen Sozialpolitik und Utopie. 1980.
- Pütz, Th.:** Neue Wege und Ziele der Sozialpolitik. 1954.
- Rapaport, Elizabeth:** Ethics and social policy. In: CanJPh 11 (1981) 285–308.
- Rauscher, Anton - Hrsg.:** Die Arbeitsgesellschaft zwischen Sachgesetzlichkeit und Ethik. 1985.
- Rodríguez, Federico:** Introducción en la Política Social. II: Propiedad y trabajo. 1984.
- Room, Graham:** The sociology of welfare. Social policy, stratification, and political order. 1979.
- Ruß-Mohl, Stephan:** Subjektbezogene Förderung – eine sozialpolitische Alternative? Marktmechanismus, Sozialbürokratie und Altruismus in der Sozialpolitik. In: M 29 (1980) 322–334.
- Schachtschabel, Hans G.:** Sozialpolitik. 1983.
- Schmid, Felix:** Sozialrecht und Recht der sozialen Sicherheit. Die Begriffsbildung in Deutschland, Frankreich und der Schweiz. 1981.
- Schmidt, Manfred G.:** Wohlfahrtsstaatliche Politik unter bürgerlichen und sozialdemokratischen Regierungen. Ein internationaler Vergleich. 1982.

- Schregle, Johannes:** Europäische Sozialpolitik. Erfolge und Möglichkeiten. 1954.
- Schreiber, Wilfrid:** Die Botschaft des sozialen Friedens. 1984.
- Schwalber, Joseph:** Vogelsang und die moderne christlich-soziale Politik. 1928.
- „Sillon“:** *Catéchisme d'économie sociale et politique du „Sillon“*. Nouvelle édition, augmentée d'une introduction et d'une table alphabétique. s. d. [1904].
- Sismondi, Jean Charles Léonard:** Quatre études sur la politique sociale et le développement économique. Introduction de Patrick de Laubier. 1981.
- Sozialpolitik.** Eine problemorientierte Einführung. Gerhard Bäcker, Reinhard Bispinck, Klaus Hofemann, Gerhard Naegle. 1980.
- Sozialpolitik und Produktionsprozeß.** Beiträge praxisorientierter Forschung für eine präventive, arbeitsprozeßbezogene Sozialpolitik. 1981.
- Sozialstaat und Sozialpolitik.** Krise und Perspektiven. 1980.
- Sozialstaatskritik von links?** Arbeit, Gesundheit, Renten, soziale Sicherheit, Alternativen zur Sozialpolitik. Sozialistische Studiengruppen (SOST). 1980.
- Stahl, Thomas – Zängle, Michael:** Die Legende von der Krise des Sozialstaates. 1984.
- Stingl, Josef** - Festschrift: Mensch und Arbeitswelt. Festschrift für Josef Stingl zum 65. Geburtstag, 19. März 1984. Herausgegeben von Alfred Kohl. 1984.
- Strömberg, Dorothea:** Krise des Wohlfahrtsstaates. Beispiel Schweden. 1981.
- Tennstedt, Florian:** Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. 1981.
- Titmuss, Richard M.:** Política social. Traducido por José García Durán. 1982.
- Vingré, Michel:** Le Social, c'est fini. La nouvelle politique sociale, austérité, discipline, retour au marché. 1980.
- Vogelsang, Karl Frhr. von:** Gesammelte Aufsätze über sozialpolitische und verwandte Themata. 12 Bde. 1885 ff.
- Weber, Adolf:** Sozialpolitik. Reden und Aufsätze. 1931.
- Weber, Max:** Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. 1924.
- Westphalen, F.:** Die theoretischen Grundlagen der Sozialpolitik. 1931.
- Wittmann, Walter:** Ausverkauf der Sicherheit. 1982.
- Zanetti, Bernardo:** Arbeitsrecht und Sozialpolitik. Ausgewählte Aufsätze. 1984.

## 16.3.3.4 SOZIALE VERSICHERUNGEN

- Achinger, H.:** Soziale Sicherheit. 1953.
- Albers, Willi:** Soziale Sicherheit. Konstruktionen für die Zukunft. 1982.
- Alten, Josef:** Sozialversicherung als Schicksal. 1983.
- Getting, A.:** La sécurité sociale. 1948.
- Krause, Peter:** Eigentum an subjektiven öffentlichen Rechten. Die Tragweite des Eigentumsschutzes von öffentlich-rechtlichen Leistungsansprüchen am Beispiel der Rentenversicherung. 1982.
- Krause, Udo - Kruse, Silke:** Selbstverwaltung. Zukunftsaufgaben der sozialen Krankenversicherung. In: SozS 29 (1980) 134-141.
- Leistungsprinzip und soziale Gerechtigkeit.** Beiträge zur Gesellschaftspolitik 22. 1983.
- Lepelmeier, Dirk:** Soziale Sicherung und Parafiskalität. Zur Einkommensumverteilungsproblematik im Bereich der Sozialversicherung. 1979.
- Martí Bufill, Carlos:** Tratado comparado de seguridad social. 1951.
- Meinhold, Helmut - Festschrift:** Alterssicherung als Aufgabe für Wissenschaft und Politik. Helmut Meinhold zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Klaus Schenke und Winfried Schmähl. 1980.
- Müller, J. Heinz - Burkhardt, W.:** Die 3-Generationen-Solidarität in der Rentenversicherung als Systemnotwendigkeit und ihre Konsequenzen. In: SF 32 (1983) 73-77.
- Nell-Breuning, Oswald von:** Soziale Rentenversicherung in familien- und bevölkerungspolitischer Sicht. In: NO 34 (1980) 115-125.
- Nell-Breuning, Oswald von - Fetsch, Cornelius G.:** Drei Generationen in Solidarität. Rückbesinnung auf den echten Schreiber-Plan. 1981.
- Partsch, Manfred:** Prinzipien und Formen sozialer Sicherung in nicht-industriellen Gesellschaften. 1983.
- Schreiber, Wilfrid:** Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft. Vorschläge des Bundes katholischer Unternehmer zur Reform der Sozialversicherungen. 1955.
- La sécurité sociale et ses valeurs.** Éléments de réflexion chrétienne sur la sécurité sociale en France. Commission sociale de l'épiscopat. 1980.
- Strasser, Johano:** Grenzen des Sozialstaats? Soziale Sicherheit in der Wachstumskrise. 2., völlig überarbeitete und erheblich erweiterte Auflage. 1983.

## 17.1 GESELLSCHAFTSFORMENDE KULTURELLE FAKTOREN, ALLGEMEINES

- Buchkremer, Hansjosef:** Einführung in die Sozialpädagogik. 1982.
- Callot, Émile:** Gesellschaftslenkung und Politik. 1950.
- Fischer, Veronika:** Institutionalisierung von allgemeiner und beruflicher Bildung. Trennung oder Integration? 1982.
- Haefner, Klaus:** Die neue Bildungskrise. Herausforderung der Informationstechnik an Bildung und Ausbildung. 1982.
- Herchen, Hans-Alfred - Hrsg.:** Aspekte der Sozialpädagogik. Reader. 1983.
- Hüther, Jürgen - Terlinden, Roswitha - Hrsg.:** Medienpädagogik als politische Sozialisation. 1982.
- Kronen, Heinrich:** Sozialpädagogik. Geschichte und Bedeutung des Begriffs. 1980.
- Lukas, Helmut:** Sozialpädagogik, Sozialarbeitswissenschaft. Entwicklungsstand und Perspektive einer eigenständigen Wissenschaftsdisziplin für das Handlungsfeld Sozialarbeit/Sozialpädagogik. 1979.
- Marburger, Helga:** Entwicklung und Konzepte der Sozialpädagogik. 1979.
- Rosenfeldt, Horst:** Wilhelm von Humboldt – Bildung und Technik. Zur Kritik eines Bildungsideals. 1982.
- Schmidt, Hans-Ludwig:** Theorien der Sozialpädagogik. Kritische Bestandsaufnahme vorliegender Entwürfe und Konturen eines handlungstheoretischen Neuansatzes. 1981.
- Wollenweber, Horst - Hrsg.:** Modelle sozialpädagogischer Theoriebildung. 1983.
- Hrsg.: Sozialpädagogische Theoriebildung. Quellenband. 1983.

## 17.2 ÖFFENTLICHE MEINUNG, MASSEN MEDIEN

- Auer, Alfons:** Verantwortete Vermittlung. Neue Überlegungen zu einer medialen Ethik. In: SZ 199 (1981) 147–160.
- Balle, Francis:** Médias et société. 2<sup>e</sup> édition refondue. 1980.
- Baragli, Enrico:** Mass media e libertà responsabile dell'uomo. In: CC 132,2 (1981) 222–237.
- Barroso Asenjo, Porfirio:** Códigos deontológicos de los medios de comunicación. 1984.
- Bauer, Wilhelm:** Die öffentliche Meinung und ihre geschichtlichen Grundlagen. Neudruck der Ausgabe 1914. 1981.
- Berka, Walter:** Medienfreiheit und Persönlichkeitsschutz. Die Freiheit der Medien und ihre Verantwortung im System der Grundrechte. 1982.

- Bücheler, Herwig:** Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit. 1982.
- Dumas, Roland:** Le Droit de l'information. 1981.
- Huter, Alois:** Mensch und Massenmedien. Der anthropologische Aspekt der Medienforschung. 1981.
- Iribarren, Jesús:** Ética de la información desde el lado del público. 1982.
- Lasswell, Harold D. – Lerner, Daniel – Speier, Hans - ed.:** Emergence of public opinion in the West. 1980.
- Lempen, Blaise:** Information et pouvoir. Essai sur le sens de l'information et son enjeu politique. 1979.
- Meggle, Georg:** Grundbegriffe der Kommunikation. 1981.
- Moragas Spa, Miguel:** Sociología de la comunicación de masas. 1979.
- Münch, Ingo von:** Überlegungen zum Spannungsverhältnis zwischen Politik und Medien. In: Lib 23 (1980) 764–770.
- Noelle-Neumann, Elisabeth:** Die Legitimation der Massenmedien. Erkenntnisse der Kommunikationsforschung. In: U 36 (1981) 373–380.
- Padioleau, Jean - éd.:** L'Opinion publique. Examen critique, nouvelles directions. 1981.
- Schubert, Roland:** Theoretische Aspekte der öffentlichen Meinung. In: DZP 29 (1981) 1006–1017.
- Stackelberg, Karl-Georg Graf von:** Der ferngelenkte Mensch? Möglichkeiten und Grenzen von Propaganda, Werbung und sozialer Kommunikation. 1979.
- Steinbuch, Karl:** Maßlos informiert. Die Enteignung unseres Denkens. 1979.
- Stephan, Günter:** Gewerkschaftliche Medienpolitik. Auftrag und Notwendigkeit. In: GMK 30 (1979) 589–594.
- Stoetzel, Jean - Mélanges:** Science et théorie de l'opinion publique. Hommage à Jean Stoetzel. 1981.

## 17.3 PUBLIZISTIK

- Dader, José Luis:** El olvido de la responsabilidad política de los medios periodísticos. In: Anuario filosófico (Pamplona) 15,1 (1982) 133–143.
- Daniel, Stephen H.:** Ethical theory and journalistic ethics. In: Applied philosophy (Fort Pierce/Fla.) 1,1 (1982/83) 19–25.
- Eberle, Joseph:** Großmacht Presse. 1912.
- Gallandi, Volker:** Staatsschutzdelikte und Pressefreiheit. Von der Stärkung des Rechts und der Legitimität von Strafgesetzgebung im politischen Konflikt. 1983.

- La liberté de la presse.** Une recherche permanente. Comité mondial pour la liberté de la presse. 1984.
- Löffler, Martin** - Festschrift: Presserecht und Pressefreiheit. Festschrift für Martin Löffler zum 75. Geburtstag. Herausgegeben vom Studienkreis für Presserecht und Pressefreiheit. 1980.
- La presse reine-esclave.** In: CSF 59,5 (1950).
- Ricker, Reinhart:** Freiheit und Aufgabe der Presse. Individualrechtliche und institutionelle Aspekte. 1983.
- Schelsky, Helmut:** Politik und Publizität. 1983.
- Semaines sociales de France, 42<sup>e</sup> Session, Nancy 1955:** Les techniques de diffusion dans la civilisation contemporaine. Presse, radio, cinéma, télévision. 1955.
- Sieburg, Friedrich:** Schwarzweiße Magie. Über die Freiheit der Presse. 1949.
- Weber, Karl:** Zur Soziologie der Zeitung. In: Festgabe, Fritz Fleiner zum 70. Geburtstag am 24. Januar 1937, dargebracht von der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich. 1937. 417-432.
- Wilke, Jürgen** - Hrsg.: Pressefreiheit. 1984.

## 17.4 FILM, RUNDFUNK, FERNSEHEN

- Aufermann, Jörg - Schlie, Otto:** Zur Lage der Rundfunkfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland. In: GMK 30 (1979) 618-629.
- Baacke, Dieter:** Die sozialen Probleme des Fernsehens in der heutigen Gesellschaft. In: U 36 (1981) 583-590.
- Betz, Georg:** Mehr Fernsehen - weniger Lebensqualität? Kommunikation bis zur breiten Entfremdung? In: NO 33 (1979) 401-411.  
- Wie objektiv kann Fernsehen informieren? 1984.
- Boventer, Hermann:** Die Kirche und die neuen Medien. In: SZ 199 (1981) 775-785.
- Gritschneder, M.:** Selbstkontrolle statt Filmzensur. In: SZ 153 (1953/54) 222-224.
- Klein, Hans H.:** Rundfunkrecht und Rundfunkfreiheit. In: St 20 (1981) 177-200.
- Lüscher, Kurt:** Das Kabelfernsehen und seine gesellschaftspolitische Problematik. In: U 34 (1979) 1299-1304.  
- Das Fernsehen und die menschliche Entwicklung. Zum Stand der Fernsehforschung. In: U 35 (1980) 583-588.

- Pross, Harry:** Rundfunk für alle – die überfällige Aufgabe. In: *GMK* 30 (1979) 607–618.
- Ratajczak, Heinz:** Der Ausbau des Kommunikationssystems und die Interessen der Arbeitnehmer. In: *GMK* 30 (1979) 647–654.
- Sarraute, Raymond – Gorline, Michel:** *Droit de la cinématographie*. 1955.
- Scheele, Martin:** Der Bildschirmtext als neues Kommunikationsmittel – seine Bedeutung für die Gesellschaft. In: *U* 35 (1980) 971–979.
- Semaines sociales de France**, 42<sup>e</sup> Session, Nancy 1955: *Les techniques de diffusion dans la civilisation contemporaine*. Presse, radio, cinéma, télévision. 1955.
- Wieland, Joachim:** Die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk. Ein kritischer Literaturbericht. In: *St* 20 (1981) 97–118.

## 17.5 ERWACHSENENBILDUNG

- Borinski, Fritz:** *Der Weg zum Mitbürger. Die politische Aufgabe der freien Erwachsenenbildung in Deutschland*. 1954.
- Fell, Margret:** *Mündig durch Bildung. Zur Geschichte katholischer Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1945 und 1975*. 1983.
- Den Frieden entwickeln**. 1981.
- González López, Etevlino:** *Educación sociopolítica de adultos*. 1979.
- Hell, Christian:** *Freizeitpädagogik und Kirche. Zur Aufgabe einer Neuorientierung sozialer Institutionen in der nachindustriellen Gesellschaft*. 1979.
- Landmesser, Fr. Xaver** - Hrsg.: *Volkserziehung und Industrie. Die Vorträge und Aussprache der Gelsenkirchener Tagung*. 1930.
- Siebert, Horst:** *Wissenschaft und Erfahrungswissen der Erwachsenenbildung*. 1979.
- Pöggel, Franz – Wolterhoff, Bernd** - Hrsg.: *Neue Theorien der Erwachsenenbildung*. 1981.
- Tietgens, Hans:** *Die Erwachsenenbildung*. 1981.
- Veraguth, Hans Peter:** *Erwachsenenbildung zwischen Religion und Politik. Die protestantische Erwachsenenbildungsarbeit in und außerhalb der freien Volksbildung in Deutschland von 1919–1948*. 2. Auflage. 1979.

## 17.9 ELITE

- Elite.** Zukunftsorientierung in der Demokratie. 1982.
- Field, G. Lowell - Higley, John:** Elitism. 1980.
- Geiger, Theodor:** Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. 1949.
- Herzog, Dietrich:** Politische Führungsgruppen. Probleme und Ergebnisse der modernen Elitenforschung. 1982.
- Welsh, William A.:** Leaders and elites. 1979.

## PERSONENVERZEICHNIS

- Aaron, H. 284  
 Abbott, P. 241  
 Abbs, P. 254  
 Abel, W. 277  
 Abortion... 233  
 Achinger, H. 284, 289  
 Acone, G. 254  
 Acton, H. B. 229  
 Agnès, Y. 241, 254  
 Agudelo, M. 249  
 Ahlemann, U. v. 270  
 Ahrne, G. 284  
 Airaksinen, T. 254  
 Albarraçin Teulón, A. 241  
 Albers, W. 289  
 Albert, K. 254  
 Alcalá, M. 249  
 Alcorta, J. I. 280  
 Allport, F. H. 57  
 Almaraz, J. 244  
 Alten, J. 289  
 Amann, A. 282  
 Anderson, S. 233  
 Andrés Tripero, T. 254  
 Andrianopoli Cardullo,  
     M. 254  
 Anshen, R. N. 241  
 Apple, M. W. 254  
 Archambault, P. 241  
 Ariès, P. 237  
 Aristoteles 19, 22, 23, 27,  
     28, 30, 36, 38, 62, 73, 74,  
     117, 123, 125, 132, 147,  
     148, 162, 169, 176, 184,  
     190, 191, 193, 196, 201,  
     208, 253, 253, 260  
 Arkes, H. 267  
 Arnold, F. X. 271  
 Arnold, R. 254, 276  
 Aron, R. 19  
 Auer, A. 290  
 Aufermann, J. 292  
 Augustinus 17, 46, 78, 201,  
     238, 239, 249  
 Axhausen, S. 254  
 Azambuja, G. d' 249  
 Azpiazu, J. 274  
 Baacke, D. 292  
 Baader, F. v. 229  
 Bach, U. 254  
 Bachof, O. 274  
 Bacon, F. 183  
 Bagnulo, R. 229  
 Bähr, O. 274  
 Bakunin, M. 180  
 Balbigny, A. 233  
 Balkenohl, M. 254  
 Balle, F. 290  
 Baragli, E. 290  
 Baraquin, A. 271  
 Barion, J. 229  
 Baroni A. 241  
 Barrett, M. 249  
 Barroso Asenjo, P. 290  
 Barrow, R. 254  
 Barthez, A. 241  
 Bartlett, G. A. 233  
 Barzin, M. 229  
 Bassen, P. 233  
 Bast, R. 254  
 Batchelor, E. 233  
 Bauer, W. 290  
 Bäuerle, D. 254  
 Bäumer, G. 252  
 Baumgartner, M. 231  
 Bäumlner, C. 233  
 Bäumlner, R. 274  
 Bayles, M. D. 268, 277  
 Beauchamp, T. L. 284  
 Bebel, A. 249  
 Beckendorff, H. 241  
 Becker, C. 276  
 Becker, H. 276  
 Becker, W. G. 249  
 Begemann, H. 61  
 Beillerot, J. 254  
 Beitzke, G. 233  
 Bello, E. 271  
 Belmans, T. G. 233  
 Bendix, R. 280  
 Benecke, D. W. 279  
 Bénétou, P. 284  
 Benning, A. 241, 254  
 Benoist, J.-M. 254  
 Bensadon, N. 249  
 Bentham, J. 30  
 Berelson, B. 277  
 Berg, C. 283  
 Berg, L. 241  
 Berger, G. 282  
 Berggrav, E. 271  
 Berka, W. 290  
 Berkenkopf, P. 270  
 Berkin, C. R. 249  
 Bernardini, A. 265  
 Berrocal, L. 254  
 Berry, C. J. 267  
 Berti, E. 271  
 Besnier, J.-M. 254  
 Bethlen, S. Gr. 282, 282  
 Betz, G. 292  
 Beuys, B. 241  
 Beyer, W. R. 254

- Beyme, C. v. 151  
 Beyond Welfare Capitalism 284  
 Billerbeck, U. 269  
 Bilz, J. 233  
 Birkenbeil, E. J. 255  
 Bishop, S. 249  
 Blaich, F. 284  
 Blanc, M. 241  
 Blanke, E. A. 255  
 Bleistein, R. 269  
 Bleske, E. 233  
 Bloch, E. 136  
 Blockwich, J. O. 277  
 Blohmke, M. 269  
 Blum, L. A. 249  
 Blüm, N. 284  
 Bobbio, N. 276  
 Bock, U. 249  
 Böckenhoff, K. 233  
 Böckle, F. 244, 246  
 Boehm, M. H. 281  
 Böhm, A. 249  
 Böhm, F. 274  
 Böhme, K. 233  
 Böhnisch, L. 282  
 Bohnsack, F. 255  
 Bökmann, J. 233  
 Boll, F. 282  
 Bopp, H. 269  
 Borgmann, K. 283  
 Borinski, F. 293  
 Borresen, K. E. 249  
 Börsch, E. 282  
 Borzone Morera, G. 255  
 Bosanquet, B. 192, 271  
 Bosch, F. W. 233, 241  
 Bosch, M. 277  
 Boschi, A. 234  
 Bösel, M. 241  
 Böskes, G. 42  
 Botero de Estrada, A. 271  
 Bottai, G. 270  
 Botwinick, A. 274  
 Boulet, M. 244  
 Boursier, F. 271  
 Bouyer, L. 234  
 Boventer, H. 292  
 Bovet, T. 234  
 Bowles, R. A. 274  
 Bowley, A. H. 241  
 Boydston, J. A. 256  
 Boyle, J. 234  
 Brandt, W. 283  
 Brauer, T. 285  
 Bredendick, W. 285  
 Brentano, M. R. 253  
 Breuer, S. 271  
 Brezinka, W. 255  
 Bridel, L. 250  
 Brienza, R. 255  
 Brill, H. 229  
 Brinkmann, C. 229  
 Brinkmann, W. 255  
 Brock, D. W. 278  
 Brown, L. R. 277  
 Brubacher, J. S. 136  
 Bruce, G. M. 255  
 Brück, G. W. 285  
 Brückner, P. 229  
 Brüggemann, W. 255  
 Brulé, H. 250  
 Brunelle, L. 255  
 Brunner, E. J. 241  
 Brusatti, A. 285  
 Buchanan, J. M. 275  
 Buchegger, F. 279  
 Büchele, H. 291  
 Bücher, K. 280  
 Buchholz, S. 234  
 Buchkremer, H. 290  
 Buchmann, R. 255  
 Bulst, N. 241  
 Burdeau, G. 180, 274  
 Burgess, E. W. 242  
 Burghardt, A. 285  
 Burkhardt, W. 289  
 Burnett, J. R. 256  
 Buytendijk, F. J. J. 69, 250  
 Cahn, S. M. 255  
 Callies, R.-P. 61  
 Callot, É. 290  
 Campanella, T. 183  
 Campanini, G. 242  
 Campbell, A. H. 229  
 Capitán Díaz, A. 255  
 Cassirer, E. 271  
 Castañé Casellas, J. 255  
 Castellan, Y. 242  
 Catalfamo, G. 255  
 Catells, M. 267  
 Cathrein, V. 74, 77, 106, 250  
 Caturelli, A. 255  
 Cavenagh, F. A. 255  
 Cazes, B. 274  
 Cellarius, A. 255  
 Ceni, C. 250  
 Chanove, J. 269  
 Charlot, B. 256  
 Chaunu, P. 277  
 Cirell Czerna, R. 229, 274  
 Clark, J. M. 230  
 Clemens, J. 234  
 Cloer, E. 256  
 Cluzel, J. 276  
 Cochrane, D. 256  
 Cohen, B. 256  
 Coing, H. 98, 238  
 Cole, G. D. H. 280  
 Colm, G. 280  
 Comenius, J. A. 263  
 Commaillé, J. 242  
 Conrad, H. 234  
 Contemporary theories about the family 242  
 Cook, L. A. 256  
 Cooper, D. 242  
 Cooper, D. E. 256  
 Cooper, E. J. 256  
 Cordero Pando, J. 230  
 Costa Pinto, L. A. 277  
 Cotta, A. 268  
 Cottiaux, J. 234  
 Cowan, T. A. 284  
 Cox, H. 45  
 Cox, J. F. 230  
 Cox, O. C. 280  
 Cramer, A. 242  
 Craver, S. M. 262

- Crippa, R. 242  
 Croce, B. 281  
 Cubells Salas, F. 242  
 Cuestiones... matrimonio y familia 234, 242  
 Cunow, H. 274  
 Curi, U. 271  
 Cyran, W. 234  
 Czub, H.-J. 278  
  
 Dader, J. L. 291  
 Dahrendorf, R. 57, 58, 230  
 Dalhoff, N. 283  
 Dalton, G. 279  
 Dandoy, A. 280  
 Daniel, S. H. 291  
 Danner, H. 256  
 David, J. 242, 245  
 D'Cruz, J. V. 256  
 Dearden, R. F. 256  
 Debrunner, H. W. 279  
 Decurtin, L. 234  
 Defois, G. 244  
 Degenfeld-Schonburg, F. 277  
 Delle Donne, M. 267  
 Delprat, R. 234  
 del Vecchio, G. 271  
 Dempf, A. 274  
 Die Denkschriften der EKD III 234  
 Derrida, F. 242  
 Devine, P. E. 234  
 Dewey, J. 256, 258, 258  
 Diehl, K. 278  
 Dienelt, K. 256  
 Diesfeld, H. J. 243  
 Dietze, G. 274  
 Dilliard, I. 230  
 Dilthey, W. 257  
 Dirks, W. 135, 242  
 Dolgoff, R. 285  
 Dölle, H. 235  
 Dombois, H. 15, 61, 64, 70, 94, 235  
 Doms, H. 235, 237  
 Donnedieu de Vabres, J. 271  
 Donoso Cortés de V., J. 276  
 Donzelot, J. 242  
 Dorn, V. 229  
 Dorneich, J. 247  
 Doucy, L. 242  
 Dubarle, D. 265  
 Duffy, W. 48  
 Duguit, L. 63  
 Dumas, R. 291  
 Duncan, G. 271  
 Dungern, F. v. 278  
 Durkheim, É. 58, 63, 262, 263  
 Dyk, I. 285  
  
 Ebel, H. 242  
 Eberle, J. 291  
 L'Éducation... 256  
 Eekelaar, J. 242  
 Egger, A. 235, 242  
 Ehe... 235  
 Ehling, M. 285  
 Ehwalt, J. 235  
 Ehrenberg, H. 285  
 Ehrenberg, R. 242  
 Ehrlich, P. 127  
 Eichenberger, K. 259, 275, 275, 276, 276  
 Eichler, M. 250  
 Eickelpasch, R. 242  
 Eid, V. 242  
 Eisenstein, Z. R. 250  
 Elder, G. H. 242  
 Eliot, T. S. 230  
 Elite 294  
 Ellis, H. 240  
 Ellul, J. 57  
 Ellwein, T. 136  
 Elmer, M. C. 242  
 Elsenhans, H. 279  
 Elshain, J. B. 242, 250  
 Emden, H. 256  
 Engagement... 242  
 Enge, T. O. 229  
 Engelhardt, H. 235  
 Engels, F. 123, 129  
 Engels, W. 274  
 Les Enseignements Pontificaux 250  
 Entwistle, H. 256  
 Erbetta, A. 256  
 Erd, R. 269  
 Ericksen, E. G. 267  
 Erle, M. 235  
 Ermecke, G. 230, 242  
 Erneuerung d. christl. Erziehung 256  
 Ernst, W. 235  
 Espeja, J. 235  
 Essener Gespräche... 14, 1979, 243  
 Essener Gespräche... 16, 1982, 256  
 Esser, H. 281  
 Estor, M. 250  
 Ettl, H. 256  
 Euchner, W. 25  
 Eucken, W. 26, 31  
  
 Faber, A. 232  
 Fahrenhorst, I. 235  
 Famiglie di oggi... 243  
 La familia ahora 243  
 Familie u. Sozialreform 243  
 Familie – wichtigste Bildungsinstantz 243  
 Fardella, F. 272  
 Fechner, E. 101, 274  
 Feibleman, J. K. 57  
 Feldstein, D. 285  
 Felfe, E. 274, 285  
 Fell, M. 293  
 La Femme... 250  
 Fend, H. 256  
 Ferguson, A. 229  
 Ferguson, K. E. 250  
 Feroso Estébanez, P. 256  
 Fernández de Castro, I. 256  
 Fetsch, C. G. 289  
 Feuchtwanger, S. 269  
 Feuersenger, M. 250

- Fichte, J. G. 253  
 Fiedler, H. 257  
 Field, G. L. 294  
 Filthaut, T. 133  
 Firth, R. 119  
 Fischer, V. 290  
 Fischer-Kerli, I. 230  
 Fisher, A. G. B. 284  
 Fishkin, J. S. 243  
 Fitzgibbons, R. E. 257  
 Fleig, P. 243  
 Fleiner, F. 235, 278, 292  
 Fletcher, J. 45, 243  
 Flierl, H. 282  
 Flitner, A. 257  
 Fohmann, L. 262  
 Folliet, J. 280  
 Fonseca, A. 279  
 Fontanet, J. 230  
 Ford, H. J. 272  
 Forell, G. W. 277  
 Forster, E. 285  
 Forsthoff, E. 272, 275  
 Foster, R. G. 243  
 Frank, G. 285  
 Frank-Duquesne, A. 235  
 Franke, S. F. 278  
 Frantz, C. 270, 272  
 Die Frau... 250  
 Frauendorf, L. 250  
 Freire, P. 257  
 Freeman, H. E. 285  
 Friauf, K. H. 250  
 Den Frieden entwickeln  
   293  
 Friedl, G. A. 285  
 Friedrich, C. J. 151  
 Fritsch, P. 267  
 Frosini, V. 229  
 Frühauf, C. 235  
 Fuchs, A. 285  
 Fuchs, J. 243  
 Fuentes Alonso, J. A. 235  
 Fuerth, M. 283  
 Fullat, O. 257  
 Funke-Schmitt-Rink, M.  
   266  
 Furger, F. 236  
 Fürstenberg, F. 285  
 Gäfgen, G. 42  
 Galbraith, J. K. 152  
 Galen, B. Gr. v. 13, 81  
 Gallandi, V. 291  
 Gamm, H.-J. 257  
 Garaudy, R. 250  
 García Durán, J. 288  
 García Hoz, V. 256  
 García Pelayo, M. 272  
 Garforth, F. W. 256  
 Garry, A. 236  
 Gaudemet, J. 236  
 Gaussen, F. 241, 254  
 Gea Escolano, J. 236  
 Gehrman, G. 282  
 Geiger, G. R. 230  
 Geiger, T. 14, 280, 294  
 Geiger, W. 257  
 Geissler, E. E. 257  
 Geissler, K. A. 257  
 Gellner, E. 230  
 Gerber, H. 257, 281  
 Gerlach, W. 257  
 Gerlaud, M.-J. 236  
 Gernhuber, J. 236, 243  
 Gerstenmaier, E. 283  
 Getting, A. 289  
 Geyer, C. 280  
 Ghos, R. 252  
 Giacometti, Z. 267, 275  
 Giddens, A. 280  
 Giegler, H. 269  
 Gierke, O. v. 184, 268  
 Giese, D. 243  
 Gilliard, F. 275  
 Girod, R. 257  
 Giroux, F. 282  
 Gist, N. P. 267  
 Gitter, W. 250  
 Giunchedi, F. 250  
 Glazer, N. 243  
 Godron, J. 236  
 Goetze, D. 279  
 Goldman, A. H. 268  
 Goldschmidt, D. 257  
 Goldstein, S. E. 243  
 Gómez de Garro, V. M.  
   236  
 Gonella, G. 257  
 González Carreño, J. 230  
 González López, E. 293  
 Gonzalez Vicén, F. 272  
 Goode, W. J. 243  
 Goodlad, J. I. 257  
 Görgmaier, D. 269  
 Gorline, M. 293  
 Görlitz, A. 24  
 Gouldner, A. D. 280  
 Goy, J. 241  
 Gramsci, A. 256  
 Gravel, P. 272  
 Greeley, A. 243  
 Greeven, H. 236  
 Grentrup, T. 267, 282  
 Grimké, A. 251  
 Grimké, S. 251  
 Grimme, M. 151, 268  
 Grimmer, K. 272  
 Gritschneider, M. 292  
 Groner, J. F. 59  
 Groothoff, H.-H. 257  
 Grosam, J. 83  
 Gross, L. 280  
 Groß, P. 285  
 Grosse, E. 243  
 Großfeld, B. 278  
 Großmann, E. 278  
 Grossmass, R. 251  
 Grotius, H. 57, 193  
 Gruber, E. 257  
 Grunow-Lutter, V. 269  
 Guardini, R. 236  
 Guinle, J.-P. 272  
 Gujer, L. 251  
 Gundlach, G. 270, 280  
 Günter, F. 236  
 Gunther, H. F. K. 236  
 Günzler, C. 257  
 Gurvitch, G. 230  
 Guzmán Valdivia, I. 230

- Haack, R. 257  
 Haase, H. E. 278  
 Häberle, P. 272  
 Habermas, J. 48, 273  
 Hack, W. 280  
 Hackmann, J. 278  
 Haefner, K. 290  
 Hagemann, W. 280  
 Hager, F.-P. 258  
 Hagmüller, P. 258  
 Hahn, F. 136  
 Hahn, R. 258  
 Halbert, L. A. 267  
 Halkes, C. J. M. 251  
 Hall, C. M. 251  
 Haller, M. 280  
 Hallmann, W. E. 258  
 Hambloch, H. 267  
 Hameline, D. 265  
 Hamm, B. 267  
 Hamm, R. L. 258  
 Hand, L. 230  
 Hanf, T. 279  
 Hannah, W. 256  
 Happak, O. 231  
 Happak, T. 231  
 Hardon, J. H. 258  
 Hardy, J. 285  
 Häring, B. 243  
 Harrington, J. 183  
 Harris, J. 236  
 Harris, K. 258  
 Harrison, B. W. 236  
 Harsdörffer, G. P. 258  
 Hartmann, R. S. 280  
 Hase, F. 275  
 Hat die Familie Zukunft?  
   243  
 Hauff, M. v. 285  
 Hauriou, M. 58, 63  
 Hayek, F. A. v. 230  
 Hedemann, J. W. 251  
 Hege, M. 257  
 Hegel 13, 16, 45, 91, 92, 98,  
   162, 185, 194, 249, 264,  
   271, 271, 272, 272, 273,  
   273  
 Hegelmann, R. 48  
 Heidegger, M. 243  
 Heigl, J. 266  
 Heilbronner, K. 258  
 Heimann, E. 230, 285  
 Heinemann, K. 42, 124  
 Heinen, A. 258  
 Heinrich, W. 270  
 Heinz, K. E. 236  
 Heinze, R. G. 270, 270  
 Heitlinger, A. 251  
 Hell, C. 293  
 Heller, H. 63, 276  
 Hellpach, W. 267  
 Helmer, K. 258  
 Henkel, H. A. 285  
 Henslin, J. M. 236  
 Hentig, H. v. 258  
 Herbart, J. F. 259  
 Herchen, H.-A. 290  
 Herder-Dorneich, P. 285,  
   286  
 Herlth, A. 244  
 Herr, T. 243  
 Herz, T. A. 280  
 Herzog, D. 294  
 Hessley, R. K. 277  
 Heyde, L. 286  
 Heydte, Fr. A. v. d. 272  
 Heymann, S. 281  
 Hickel, R. 278  
 Hieronimus 191  
 Higley, J. 294  
 Higuera, G. 278  
 Hillebrandt, F. A. 244  
 Hillebrecht, R. 267  
 Hilty, H. R. 230  
 Hilty, K. 230  
 Himmelstrand, U. 284  
 Hippel, E. v. 284  
 Hippel, T. G. v. 251  
 Hirsch, J. 286  
 Hitpass, J. 42  
 Hobbes, T. 25, 191, 192  
 Hobhouse, L. T. 275  
 Höchtl, J. 244  
 Höffe, O. 231  
 Hoffmann, F. 229  
 Hoffmann, H. 281  
 Höffner, J. 244, 286  
 Höhn, E. 244  
 Hondrich, K. O. 48, 49  
 Hoock, J. 241  
 Hoppmann, E. 161  
 Hörning, K. H. 268  
 Hottois, G. 258  
 Houlgate, L. D. 258  
 Houssaye, J. 265  
 Howell, J. C. 236  
 Huber, V. A. 287  
 Hübner, U. 258  
 Huck, G. 269  
 Hugelmann, K. G. 267  
 Hugo, G. 91  
 Hüllen, J. 258  
 Humboldt, W. v. 258, 290  
 Hummell, H. J. 258  
 Hungerbühler, R. 251  
 Hunziker, E. 251  
 Huppert, W. 286  
 Hurst, C. E. 281  
 Hürth, F. 83  
 Huscenot, J. 258  
 Husén, T. 258  
 Hutchins. R. M. 258  
 Huter, A. 291  
 Hütter, J. 290  
 Hüttche, W. 244  
 Hutter, M. 244  
 Huxley, A. 231  
 Ibañez Martín, J. 259  
 Igl, G. 244  
 Illich, I. 251  
 Imboden, M. 267  
 Imre, R. W. 282  
 Introduction...education  
   259  
 Iribarren, J. 259, 291  
 Jacks, M. L. 259  
 Jacobi, O. 269  
 Jaeschke, W. 272  
 Jäger, B. 244  
 Jäger, H. G. 265

- Jäggi, P. 236  
 Jahn, G. 286  
 Jakobi, P. 269  
 James, E. O. 236  
 Janssen, A. 236, 240  
 Janssen, K. 244  
 Janssens, L. 277  
 Jayme, E. 114, 236  
 Jeanson, F. 281  
 Jeismann, K.-E. 265  
 Jochmus, H. 268  
 Jöckel, W. 179  
 Johannes Duns Scotus 131  
 Johannes Paulus II. 72, 241, 244  
 Johnson, C. D. 259  
 Jöhr, W. A. 270  
 Joos, J. 251  
 Jostock, P. 281, 286  
 Joyce, G. H. 236  
 Juif, P. 259  
 Junge, H. 264, 282  
 Jungfer, V. 272  
 Jurinek-Stinner, A. 259  
  
 Kaepelin, P. 265  
 Kaiser, J. H. 98  
 Kaltenbrunner, G.-K. 275  
 Kammler, H. 178  
 Kant, I. 6, 45, 78, 91, 98, 178, 179, 182, 183, 193, 249, 251, 262, 265, 272, 274  
 Karg, H. H. 259  
 Kasper, W. 236, 251  
 Kaufmann, E. 235  
 Kaufmann, F.-X. 244, 246, 286  
 Kaufmann, O. K. 259  
 Keckeisen, W. 259  
 Keller, E. 236  
 Keller, F. 283  
 Keller, H. 283  
 Kelsen, H. 166, 167, 168, 170, 175, 178, 179, 183, 187, 232, 272, 275  
 Kemper, H. 259  
  
 Kerkhoff, E. 282  
 Kern, E. 277  
 Kersting, W. 272  
 Key, E. 251  
 Kiefer, H. 259  
 Kienitz, E. R. v. 236  
 Kilchsperger, H. 259  
 King, T. 277  
 Kirchheimer, O. 272  
 Kirsch, G. 276  
 Kirscher, G. 271  
 Klafki, W. 259  
 Klafkowski, M. 259  
 Klages, H. 286  
 Klaus, J. 42  
 Klein, F. 283  
 Klein, H. H. 292  
 Klein, V. 252  
 Kleindienst, E. 237  
 Kleinig, J. 259  
 Kliemt, H. 272  
 Klose, A. 267  
 Klubertanz, G. P. 270  
 Kluge, N. 259  
 Kluwe, S. 251  
 Knapp, W. 282  
 Knicker, T. 268  
 Knight, F. H. 231  
 Knoll, A. M. 270  
 Koch, G. 237  
 Koch, T. 275  
 Kodalle, K.-M. 275  
 Koepcke, C. 251  
 Kofman, S. 251  
 Kohl, A. 288  
 Koja, F. 259, 272  
 Kollenberg, U. 253  
 Kolping, A. 269  
 Kon, I. S. 17  
 König, R. 244  
 Konrad, H. 259  
 Koppers, W. 237  
 Korporatismus... 269  
 Korte, E. 259  
 Kortzfleisch, A. v. 251  
 Koslowski, P. 231, 275, 284, 286  
  
 Krabbe, H. 275  
 Kraft, B. 237  
 Kramer, H. 237  
 Kramer, W. 259  
 Kraus, H. 282  
 Krause, P. 289  
 Krauss, W. 278  
 Krautscheid, J. 243  
 Krell, G. 251  
 Krempel, B. 237  
 Kreuzer, P. 275, 284, 286  
 Kriek, E. 259, 269  
 Kriekemans, A. 260  
 Kriesberg, L. 281  
 Krimm, H. 283  
 Krings, H. 231  
 Kroeber-Keneth, L. 251  
 Kronen, H. 290  
 Kronenberg, M. 231  
 Kropotkin, P. A. 180  
 Krukenberg, E. 251  
 Kruse, S. 289  
 Kruse, U. 289  
 Kuhn, A. 251  
 Kuhn, D. 244  
 Kuhn, H. 272  
 Kühne, E. 242  
 Künneth, W. 244  
 Kurian, G. 252  
  
 Lachenmeier, L. 127  
 Lacroix, J. 244  
 Ladeur, K.-H. 275  
 Lafarge, J. 282  
 Lallemand, P. de 283  
 Lambert, J. 277  
 Lampert, H. 286  
 Land, P. S. 270  
 Landauer, C. 286  
 Landmesser, F. X. 293  
 Lange, E. 257  
 Lange, Heinr. 237  
 Lange, Helene 252  
 Langemann, L. 252  
 Langer-el Sayed, I. 244  
 Lanternari, V. 279  
 Láscaris Comneno, C. 260

- Lasswell, H. D. 291  
 Lattke, H. 260  
 Laubier, P. de 288  
 Laurentin, R. 252  
 Lavaud, B. 237  
 Lazareth, W. H. 277  
 Le Chapelier 197  
 Leclercq, J. 237, 245  
 Lecordier, G. 281  
 Legrand, J. 277  
 Legrand, L. 259  
 Leibniz, G. W. 261  
 Leif, J. 260  
 Leipold, H. 48, 50  
 Leipoldt, J. 252  
 Leisinger, K. M. 279  
 Leisner, W. 231  
 Leistungsprinzip... 289  
 Lempen, B. 291  
 Lener, S. 252  
 Lenk, H. 269  
 Lentner, L. 272  
 Lenzen, D. 260  
 Leo XIII. 129, 272, 273  
 Leo, H. 272  
 Lepelmeier, D. 289  
 Le Picard, R. 237  
 Leplae, C. 237  
 Lerner, D. 291  
 Lesser, H. 287  
 Lestapis, S. de 245  
 Lestapis, St. de 245  
 Lettmann, W. 237  
 Levy, C. S. 282  
 Lewis, C. I. 231  
 Lhérisson, C. 231  
 Liberté d'éducation... 260  
 La Liberté de l'enseignement... 260  
 La liberté de la presse 292  
 Lidz, T. 245  
 Liebersohn, J. 277  
 Liefmann-Keil, E. 42  
 Liese, W. 283  
 Lieth, E. v. d. 260  
 Lipp, K. 245  
 Lippitz, W. 260  
 Lippmann, W. 231  
 Lipset, S. M. 280  
 List, F. 273  
 Litt, T. 259, 260  
 Livingstone, R. W. 260  
 Locke, H. J. 242  
 Locke, J. 25, 191, 192, 260  
 Löffler, M. 292  
 Lombardi, F. 245  
 López-Amo Marín, A. 281  
 López Herrerías, J. A. 260  
 Lopez Medel, J. 260  
 Lord, C. 260  
 Lotmar, P. 268  
 Lovett, C. M. 249  
 Löw, R. 275, 284, 286  
 Löwen, W. 286  
 Lowie, R. H. 68  
 Löwisch, D.-J. 260  
 Lücke, J. 273  
 Luckmann, T. 231  
 Lüdicke, K. 237  
 Luhmann, N. 48, 49, 260  
 Lukas, H. 290  
 Lumberas Meabe, J. M. 260  
 Lundberg, Lars 284  
 Lundberg, Leif 284  
 Lüscher, K. 245, 246, 292  
 Luscombe, D. E. 273  
 Luther, M. 240, 255  
 Macartney, C. A. 267  
 Machiavelli, N. 117, 189  
 Maciejewski, F. V. 48, 49  
 MacIver, R. M. 57  
 Mackenroth, G. 277  
 Macmillan, C. J. B. 261  
 MacMurry, J. 231  
 Madariaga y Rojo, S. de 231  
 Madelin, A. 261  
 Mahowald, M. B. 237  
 Maier, H. 261  
 Maier, K. F. 284  
 Maillet, J. 229  
 Maluschke, G. 275  
 Mancina, C. 245  
 Mandel, A. 233  
 Mandel, K. H. 246  
 Mandeville, B. de 25  
 Manifest... d. Rechtsstaates 275  
 Mannschatz, E. 261  
 Manóilescu, M. 270  
 Manser, G.-M. 237, 252  
 Manz, W. 261  
 Marburger, H. 290  
 Marchant, Sir J. 245  
 Marche 197  
 Marcuse, J. 277  
 Marino, A. 261  
 Maritain, J. 231, 261  
 Mármora, L. 267  
 Marré, H. 243  
 Marrou, H. I. 261  
 Marshall, J. 261  
 Marti Bufill, C. 289  
 Martin, A. v. 229  
 Martin, R. 245  
 Martín Antón, J.-C. 245  
 Martín Artajo, A. 245  
 Martin-Doisy, M. 283  
 Martínez Muñoz, B. 261  
 Marx, K. 18, 33, 37, 90, 91, 92, 180, 194, 211, 271, 271  
 Marz, F. 254, 276  
 Mason, A. J. A. 267  
 Masthoff, R. 261  
 Matabosch Soler, A. 237  
 Matrimonio y familia 245  
 Il matrimonio oggi 237  
 Matthis, M. J. 237  
 Matz, K.-J. 237  
 Mauldin, W. P. 277  
 Mausbach, J. 245, 252  
 Mautz, K. 272  
 Mayer, J. 283  
 Mayer, K. B. 281  
 Mayer-Maly, T. 250  
 Mayntz, R. 245  
 Mayol, P. 265  
 McAuley, A. 286

- McDonald, L. C. 261  
 McDonald, M. 245  
 McInerney, R. 234  
 Mecklin, J. M. 231  
 Meggle, G. 291  
 Meinhart, W. 286  
 Meinhold, H. 289  
 Mendieta y Nuñez, L. 281  
 Mendendez-Reigada,  
   F. A. G. 245  
 Menger, C.-F. 275  
 Menze, C. 261  
 Mercadé, F. 268  
 Merode de Croy, M. de 252  
 Merten, D. 286  
 Mertens, C. 277  
 Merton, R. K. 57, 58  
 Merzhäuser, P. M. 245  
 Messineo, A. 282  
 Messner, J. 43, 123, 159,  
   270  
 Métrol, M.-O. 237  
 Metz, J. B. 61  
 Meulenbelt, A. 252  
 Meyer, G. 273  
 Meyer, P. 245  
 Mialaret, G. 261  
 Michel, E. 238  
 Mieth, D. 238  
 Mikat, P. 238  
 Milet, J. 265  
 Mill, J. 255  
 Mill, J. S. 44, 255, 257  
 Miller, J. 238  
 Mitias, M. H. 273  
 Mitter, W. 261  
 Mitterer, A. 238  
 Mock, W. 286  
 Mockenhaupt, H. 286  
 Moers, M. 252  
 Molitor, B. 275, 278, 286  
 Mollenhauer, K. 260, 261  
 Möller, A. 278  
 Mombert, P. 278  
 Mommsen, W. J. 286  
 Monchambert, S. 261  
 Mönche, H. 287  
 Monnin, R. 245  
 Montefiore, A. 261  
 Montenay, Y. 279  
 Monti, G. 261  
 Monti, J. 287  
 Monzel, N. 267, 270, 271  
 Moor, P. 275  
 Moore, T. W. 261  
 Moragas Spa, M. 291  
 More, T. 183  
 Morgan, L. H. 67  
 Mosca, G. 281  
 Mosdorf, S. 287  
 Moskop, J. C. 238  
 Mounier, E. 264  
 Mourral, I. 261  
 Muckermann, H. 238, 245  
 Mühlfeld, C. 246  
 Muhr, G. 287  
 Muhri, J. G. 261  
 Muhs, K. 286  
 Mulder, T. 42  
 Mullen, J. W. 248  
 Müller, A. P. 287  
 Müller, F. 261, 262  
 Müller, G. 250  
 Müller, J. H. 289  
 Müller, K. D. 282  
 Müller, M. 238  
 Müller, S. 282  
 Müller-Freienfels, W. 101,  
   238  
 Müller-Schmid, P. P. 171  
 Münch, I. v. 291  
 Münch, R. 50  
 Muñoz Batista, J. 262  
 Murdock, G. 231  
 Mussinghoff, H. 262  
 Myerhoff, B. 248  
 Myrdal, A. 246, 252  
 Myrdal, G. 277  
 Nagl, L. 273  
 Nannini, S. 262  
 Nash, P. H. 231  
 Nation... 268  
 Nawiasky, H. 231, 273  
 Nawroth, E. E. 26  
 Neidhart, W. 233  
 Nell-Breuning, O. v. 154,  
   231, 268, 270, 287, 289  
 Nelson, L. 246  
 Neuberger, E. 48  
 Neuer, W. 238  
 Neuffer, M. 277  
 Neuhaus, P. H. 246  
 Neumann, K. 246  
 Neumann, V. 275  
 Neumayer, K. H. 238  
 Netzler, A. 246  
 Neyron, G. 284  
 Nicht-ehel. Lebensgemein-  
   schaften 238  
 Nicolas, M.-J. 238  
 Niel, G. 262  
 Niethammer, A. 262  
 Nietzsche, F. 18  
 Niggemann, H. 252  
 Noelle-Neumann, E. 291  
 Noonan, J. T. 234, 238  
 Nottarp, H. 237  
 Nozick, R. 272, 273  
 Nunner-Winkler, G. 268  
 Nussbaumer, A. 252  
 Oberreuter, H. 231  
 Oddone, A. 238  
 Oelinger, J. 231  
 Oeter, F. 246  
 O'Hear, A. 262  
 Okin, S. M. 252  
 Olsen, E. G. 262  
 O'Neill, O. 246  
 O'Neill, W. F. 262  
 Oppenheimer, F. 178, 273  
 Oppermann, D. 262  
 Ortega y Gasset, J. 276  
 Orton, W. A. 231  
 Osborne, M. L. 252  
 Ossenbühl, F. 262  
 Ossenbühl, K. H. 213  
 Osthathios, G. M. 281  
 Osuna, A. 238  
 Oswald, F. 246

- Oswald, W. 273  
 Ott, D. 238  
 Otto, H.-U. 282  
 Owen, R. 232  
 Ozmon, H. A. 262  
  
 Packard, V. 246  
 Padioleau, J. 291  
 Pakulla, H. 246  
 Paris, R. 279  
 Park, R. E. 267, 281  
 Parkinson, G. H. R. 271  
 Parmar, S. L. 279  
 Paronetto, S. 241  
 Parsons, T. 48, 57, 58  
 Partsch, M. 289  
 Paschen, H. 262  
 Paterson, R. W. K. 262  
 Paul VI. 72, 81  
 Paulick, H. 239  
 Paulsen, I. 287  
 Peffer, R. 287  
 Peretti, M. 262  
 Pérez-Díaz, V. M. 281  
 Pérez Luque, M. 278  
 Perkins Gilman, C. 251  
 Perkinson, H. J. 262  
 Perpiñá Rodríguez, A. 268  
 Perraud-Charmantier, A. 284  
 Perrez, M. 246  
 Perry, C. 239, 240  
 Pesch, O. H. 246  
 Peschel, E. 262  
 Peters, Hans 167, 168, 173  
 Peters, Helge 283  
 Petruzzellis, N. 263  
 Pfeiffer, H. P. 271  
 Pfister-Gaspary, B. 285  
 Phelps, E. S. 278  
 Philosophy of education 263  
 Picard, M. 232  
 Picard, R. 268  
 Pickering, W. S. F. 263  
 Pieper, Ann. 231  
 Pieper, Aug. 268, 273  
  
 Pieroth, B. 262  
 Pincemin, R. 287  
 Piñero Guilamany, A. 246  
 Pinkard, T. P. 284  
 Pinker, R. 287  
 Pintasilgo, M. de L. 252  
 Pitschas, R. 268  
 Pius XI. 203  
 Pius XII. 59, 204, 234, 239  
 Piveteau, J. 265  
 Plant, R. 287  
 Plato 24, 30, 73, 123, 131, 184, 196, 201, 258  
 Pleines, J.-E. 263  
 Plettner, H. 282  
 Plotzke, U. 239  
 Plüsch, K. 283  
 Pöggele, F. 293  
 Pohlmann, D. 263  
 Pohmer, D. 278  
 Pons, A. 263  
 Pöppel, K. G. 263  
 Popper, K. R. 14, 16, 20, 45, 160  
 Porreco, R. 274  
 Pöttgens, H. 246  
 Preisker, H. 239  
 Press, I. 267  
 La presse... 292  
 Prévot, J. 263  
 Pribilla, M. 239  
 Prigent, R. 246  
 I Problemi della popolazione 277  
 Probst, U. 287  
 Pross, H. 293  
 Proudhon, P. J. 180  
 Pufendorf, S. 192  
 Pully, H. de 246  
 Pütz, T. 287  
  
 Quaritsch, H. 232  
 Quervain, A. de 239  
 Quiles, I. 263  
 Quillien, J. 271  
 Quintana Cabanas, J. M. 263  
  
 Rabl, K. 140  
 Rachel, H. 232  
 Ramírez, S. 193  
 Randle, P. H. 263  
 Rapaport, E. 287  
 Ratajczak, H. 293  
 Ratschow, C. H. 244  
 Ratzinger, G. 284  
 Raulet, G. 263  
 Rauscher, A. 246, 287  
 Ravaglioli, F. 263  
 Reamer, F. G. 283  
 Reble, A. 263  
 Reboul, O. 263  
 Recht auf Entwicklung... 252  
 Régnier, J. 273  
 Rehbein, K. 263  
 Reidick, G. 239  
 Reif, H. 246  
 Reinaud, F. 246  
 Reiwald, P. 281  
 Rest, W. 133  
 Rey-Herme, A. 265  
 Rhonheimer, D. 232  
 Rich, A. 61  
 Richardi, R. 250  
 Richards, J. R. 252  
 Richmann, J. 281  
 Ricker, R. 292  
 Riedmatten, L. de 284  
 Riehl, W. H. 246  
 Riesman, D. 281  
 Rigaud, L. 58, 63  
 Ringeling, H. 247  
 Rintelen, F.-J. v. 248  
 Ritzel, W. 263  
 Robinson, J. 282  
 Robinson, J. A. T. 45  
 Robinson, P. 263  
 Robles, O. 230  
 Rodríguez, F. 287  
 Roeder, P. M. 257  
 Rogers, C. 239  
 Rogers, C. R. 263  
 Rommen, H. 273  
 Room, G. 287

- Röpke, E. 230  
 Röpke, W. 230  
 Rösch, H.-E. 269  
 Roschini, G. M. 252  
 Rosenbaum, H. 247  
 Rosenfeldt, H. 290  
 Rosenmüller, C. 282  
 Rosenzweig, F. 273  
 Rösler, A. 252  
 Ross, S. L. 239  
 Rossi, O. 247, 248  
 Rössner, L. 263  
 Roth, E. 136  
 Roth, P. A. 239  
 Rothe, K. 263  
 Rotter, H. 247  
 Rousseau, J. J. 30, 191, 192,  
   193, 196, 232, 251  
 Rousseau, M. F. 253  
 Rubio Carracedo, J. 273  
 Rubio Esteban, R. 263  
 Ruddick, W. 246  
 Rudolf, R. C. 283  
 Ruf, T. 247  
 Ruhloff, J. 264  
 Ruiz Rodrigo, C. 264  
 Rülcker, C. 258  
 Ruß-Mohl, S. 287  
 Russell, B. 232, 239  
 Russmann, J. 271  
 Rustant, M. 284  
 Rüstow, A. 178, 232  
 Ryffel, H. 275  
  
 Sabrosky, J. A. 253  
 Sacchi, M. E. 264  
 Sacher, H. 154  
 Sáez Carreras, J. 264  
 Saladin, P. 276  
 Salzwedel, W. 261  
 Sancipriano, M. 247  
 Sarraute, R. 293  
 Sauer, K. 264  
 Sauer, W. 240  
 Sauvy, A. 246  
 Savagnone, G. 239  
 Savigny, F. C. v. 91, 92  
  
 Savioz, R. 232  
 Scarpelli, U. 232  
 Schaal, M. 264  
 Schachtschabel, H. G. 287  
 Schaefer, D. L. 232  
 Schäfer, A. 264  
 Schaffner, J. 281  
 Schahl, C. 239  
 Schambeck, H. 247, 248,  
   250  
 Schediwy, R. 232  
 Scheele, M. 293  
 Schefold, C. 90, 91  
 Scheftelowitz, E. E. 102  
 Scheler, M. 232  
 Schelsky, H. 119, 247, 292  
 Schenk, H. 253  
 Schenke, K. 289  
 Schepping, J. 264  
 Scherer, A. 247  
 Scherer, R. 247  
 Scheuermann, A. 239  
 Scheuner, U. 239  
 Schilder, E. 283  
 Schindler, G. 264  
 Schiralli, M. 256  
 Schleiermacher, F. D. E.  
   244, 266  
 Schlemper-Kubista, A.  
   253  
 Schlie, O. 292  
 Schluchter, W. 276  
 Schlüter, Wilfr. 239  
 Schlüter, Wolfg. 283  
 Schmähel, W. 289  
 Schmelzeisen, G. K. 253  
 Schmerl, C. 251  
 Schmid, F. 287  
 Schmidle, P. 264  
 Schmidt, H.-L. 290  
 Schmidt, M. G. 287  
 Schmidt, Wilh. 68  
 Schmidt, Wolfg. 247  
 Schmidtchen, G. 253  
 Schmiedeler, E. 247  
 Schmitt, A. 239  
 Schmitt, C. 275  
  
 Schmitt, E. 239  
 Schmitt Glaeser, W. 247  
 Schmitt-Kammler, A. 264  
 Schmitz, W. 247  
 Schmölders, G. 241  
 Schmoller, G. 281  
 Schmucker, H. 247  
 Schneider, F. 247  
 Schneider, G. 251  
 Schneider, Hans-P. 276  
 Schneider, Herb. 264  
 Schniedeler, E. 247  
 Schoeman, F. 247  
 Scholz, R. 276  
 Schor, A. 264  
 Schorr, K.-E. 260  
 Schregle, J. 288  
 Schreiber, W. 288, 289  
 Schreiner, G. 264  
 Schreiner, Herb. 244  
 Schröder, H. 253  
 Schrödter, H. 136  
 Schröteler, J. 131, 247, 264  
 Schubert, R. 291  
 Schudlich, E. 269  
 Schuller, A. 286  
 Schulte, A. 232  
 Schulze, T. 264  
 Schumann, F. K. 235  
 Schumpeter, J. A. 33  
 Schütz, W. v. 232  
 Schwalber, J. 288  
 Schwänke, U. 264  
 Schwebler, R. 278  
 Schweitzer, R. v. 247  
 Schweizer, H. 119, 247  
 Schwer, W. 271  
 Schwind, F. 239  
 Scimecca, J. A. 264  
 Scully, E. 273  
 Sebott, R. 239  
 Seco Pérez, J. 247  
 La sécurité sociale... 289  
 Segal, S. J. 277  
 Segalen, M. 248  
 Segura, M. 264  
 Seiss, H. 232

- Selbstorganisation 232  
 Selheim, A. 243  
 Semaines sociales... 292,  
 293  
 Senghaas, D. 279  
 Shaull, R. 61  
 Shell, K.L. 24  
 Sherwood, C.C. 285  
 Shorter, E. 240, 248  
 Sichirollo, L. 264  
 Siebert, H. 293  
 Sieburg, F. 292  
 Siegmund, G. 140, 253  
 Sielert, U. 283  
 Siemsen, A. 264  
 Sigmond, R. 277  
 Šik, O. 41  
 „Sillon“... 288  
 Simonett, M. 271  
 Singh, J.S. 278  
 Sismondi, J.C.L. 288  
 Skalweit, A. 280  
 Sloan, D. 264  
 Slotkin, J.S. 232  
 Smend, R. 15, 60, 63  
 Smith, M.E. 267  
 Smith, P.A. 240  
 Smith, S. 264  
 Snoeck, X. 248  
 Sobrino, J.A. de 240  
 Socrates 262  
 Sojo-G., J.A. 248  
 Solari, G. 232  
 Soltis, J.F. 264  
 Sommer, A. 273  
 Soto Badilla, J.A. 265  
 Sowers, R.V. 248  
 Sozialpolitik 288  
 Sozialpolitik... 288  
 Sozialstaat 276  
 Sozialstaat... 288  
 Sozialstaatskritik... 288  
 Spaemann, R. 231  
 Spann, O. 16, 63, 194  
 Speier, H. 291  
 Spencer, H. 261  
 Spiekermann, K. 265  
 Staatstheorien 276  
 Stackelberg,, K.-G. Gr. v.  
 291  
 Staff, I. 136  
 Stahl, T. 288  
 Stammer, R. 273  
 Stanslawski, V. 273  
 Stavenhagen, K. 268  
 Stein, G. 265  
 Stein, L. v. 253  
 Steinbuch, K. 291  
 Steller, P. 265  
 Stephan, G. 291  
 Sterba, J.P. 240  
 Stingl, J. 288  
 Stoetzel, J. 291  
 Stokes, W.S. 265  
 Stöpel, F. 232  
 Strasser, J. 289  
 Stratenwerth, G. 276  
 Strätling-Tölle, H. 253  
 Strätz, H.-W. 113, 240  
 Straughan, R. 265  
 Strauss, W. 265  
 Streithofen, H.B. 26, 248,  
 265  
 Strohm, S. 273  
 Strohmeier, K.P. 244  
 Strömberg, D. 288  
 Struck, P. 265  
 Stub, H.G. 255  
 Sturzo, L. 229, 274  
 Suárez, F. 193  
 Le sujet de l'éducation 265  
 Sülberg, W. 265  
 Suppan, K. 240  
 Sutherland Neill, A. 259  
 Sutor, B. 265  
 Süvern, J.W. 265  
 Svilar, M. 247  
 Talmon, J.L. 19  
 Tappe, F. 248  
 Tartler, R. 118  
 Tautscher, A. 278  
 Taylor, A.J. 265  
 Taylor-Gooby, P. 287  
 Tennstedt, F. 288  
 Terlinden, R. 290  
 Testi di epistemologia  
 pedagogica 265  
 Testori Cicala, A. 240  
 Teutsch, G.M. 257  
 Theimer, W. 230  
 Théry, R. 233  
 Thibon, G. 240  
 Thielicke, H. 64, 98  
 Thisse, M.S. 235  
 Thisse, P. 235  
 Thomas Aquinas 6, 57, 64,  
 72, 73, 75, 76, 77, 78, 88,  
 100, 104, 105, 106, 117,  
 125, 132, 179, 192, 193,  
 201, 233, 235, 236, 238,  
 238, 249, 252, 252, 254,  
 273, 273, 280  
 Thomas, J. 240  
 Thomas, J.-P. 255  
 Tietgens, H. 293  
 Tipke, K. 278  
 Tischleder, P. 273  
 Titmuss, R.M. 288  
 Tjaden, K. 48  
 Tönnies, F. 171, 172  
 Tooley, M. 240  
 Topitsch, E. 14  
 Trappe, M. 265  
 Trappe, P. 279  
 Travail social... 283  
 Treiber, H. 271  
 Trendelenburg, A. 248  
 Triesch, G. 279  
 Tschudi, H.-P. 276  
 Tufte, V. 248  
 Tumulty, P. 253  
 Turowski, L. 248  
 Uhlhorn, G. 284  
 Ulmann, J. 265  
 Université... 265  
 Uscatescu, J. 276  
 Utz, A.F. 13, 14, 30, 34, 35,  
 41, 44, 59, 67, 81, 108,  
 148, 274

- Vaerting, M. T. 253  
 Valentini, E. 240  
 van den Berghe, P. L. 248  
 van der Velden, J. 271  
 van Lith, U. 265, 276  
 Vaskovics, L. 242  
 Veiter, T. 141  
 Venuti, M. C. 265  
 Veraguth, H. P. 293  
 Ver Eecke, W. 274  
 Vermehren, I. 265  
 Vial, J. 261  
 Vidal García, M. 240  
 Vidal Muñoz, S. 269  
 Vierkandt, A. 237, 248  
 Villarejo, A. 248  
 Villescás, F. 240  
 Vincent, P. 248  
 Vingré, M. 288  
 Viollet, J. 248  
 Viotto, P. 265  
 Vito, F. 248  
 Vitoria, F. v. 57, 193  
 Vogelsang, K. v. 270, 288  
 Voisin, M. 258  
 Vollbrecht, R. 248  
  
 Waentig, H. 229  
 Wald, R. 266  
 Waldecker, L. 274  
 Wales, J. N. 266  
 Walker, P. 281  
 Wallner, E. M. 266  
 Walz, W. R. 279  
 Warnock, M. 240, 266  
 Watrin, C. 161  
 Weale, A. 233  
 Weber, Ad. 283, 288  
 Weber, Alf. 274  
 Weber, E. 266  
 Weber, H. 253, 284  
  
 Weber, J. 240  
 Weber, K. 292  
 Weber, Mar. 240  
 Weber, Max 27, 28, 31, 177,  
 178, 178, 185, 267, 288  
 Wegner, A. 240  
 Wehler, H.-U. 281  
 Weil, É. 271  
 Weiler, R. 248, 270  
 Weinzweig, M. 249  
 Weiss, W. W. 248  
 Welsh, W. A. 294  
 Welty, E. 233  
 Wem nützt die Wissen-  
 schaft? 266  
 Wendland, H.-D. 61  
 Werhahn, H. 266  
 Wesseln, H. 254  
 Westermarck, E. 240  
 Westphalen, F. 288  
 Wex, H. 253  
 Weymann-Weyhe, W. 248  
 White, J. 266  
 Whynes, D. K. 274  
 Wichern, J. H. 244  
 Wick, K. 274  
 Wieland, J. 293  
 Wiese, L. v. 281  
 Wilbrandt, R. 253  
 Wild, C. 231  
 Wilder, A. 253  
 Wilhelm, T. 266  
 Wilholt, F. M. 233  
 Wilke, J. 292  
 Wilkens, E. 234, 240  
 Wilms, D. 276  
 Wilson, J. 266  
 Winch, R. F. 119  
 Wingen, M. 240  
 Winkler, M. 266  
 Winterswyl, L. A. 284  
  
 Wittmann, F. 282  
 Wittmann, W. 288  
 Witych, B. 249  
 Wohlers, H. 260  
 Der Wohlfahrtsstaat...  
 276  
 Wolf, E. 233  
 Wolf, J. 263  
 Wollenweber, H. 266, 290  
 Wolzendorf, H. 151  
 Wollrab, H. 253  
 Wollstonecraft, M. 251  
 Wolter, U. 248  
 Wolterhoff, B. 293  
 Zolzendorf, K. 282  
 Woods, J. 238  
 Wormser, O. 253  
 Wrigth, F. 251  
 Wringe, C. 266  
 Wulffen, B. v. 249  
 Wurzbacher, G. 249  
  
 Yela Granizo, M. 266  
  
 Zacher, H. F. 276  
 Zalba, M. 240  
 Zanetti, B. 288  
 Zängle, M. 288  
 Zarraluqui Sánchez-  
 Eznarriaga, L. 240  
 Zecha, G. 266  
 Zedler, P. 266  
 Zeigler, E. F. 270  
 Ziegler, A. 108, 109  
 Ziegner, A. 249  
 Zimmer, J. 266  
 Zimmermann, A. 229  
 Zimmermann, C. C. 249  
 Zito, G. V. 278  
 Zöllner, M. 284  
 Zöpfl, H. 266  
 Zuleeg, M. 249

## ALPHABETISCHES SACHVERZEICHNIS

- Absolute, das 36, 39, 40, 45
- absolutes Sein als Endzweck 13
- Abstraktion 16
  - analoge 85
  - analoge u univoke 87
  - aristotelische 165–166
  - aristotelisch-thomistische 6, 79
  - partielle 165–166, 169
  - phänomenologische 165–166
  - pointierende 26, 31
  - totale 165
  - universalisierende 71–73
- Abstraktionslehre 162
  - phänomenologische 26
- Administratokratie 158
- Allgemeinwille 192–193, 196
- Alterssicherung 118
- analytische Philosophie 16
- Anarchie 180
- Anthropologie 79
- Arbeit 32, 197
  - u. Entfremdung 151, 152
  - u. Erwerb 25
  - als Erwerbstitel 25, 129
  - u. Kulturwerte 152
  - Recht auf 182
- Arbeitsteilung 151, 152
  - u. Berufswahlfreiheit 150
- Arbeitsvertrag 15
- Arbeitszwang 211
- Armut 203
- atomistisches Gesellschaftsbild 17
- Autonomie 51
- Autorität 172, 193, 195, 196
  - i d Ehe 107–111
  - gesellschaftl 51
  - staatl 188
- Bedarfsdeckung 19
- Bedürfnisbefriedigung 49
- Beruf
  - Begriff d 145
  - als Berufung 147
  - Definition 150
  - als Entfaltung persönl Anlagen 147–149
  - u Existenzsicherung 149
  - u Gemeinwohl 150
  - u Gesellschaft 150–151
  - u Kulturschaffen 149–150
  - u Lebenssicherung 149–150
  - u Lebenssinn 147
  - u soziale Wirklichkeit 151–153
  - sozioethische Definition 146–153
  - Wesensanalyse d 146–153
- berufliche Organisation 145–163
- Berufsberatung 147–148
- berufsständische Ordnung 154
- Berufstätigkeit u Persönlichkeitsentfaltung 149
- Berufsverbände 153–163
  - u Gemeinwohl 153–155
  - oder Leistungsgemeinschaften 154–155
  - u Wertordnung 154
- Berufswahl 148
  - als individualethische Entscheidung 146
- Berufswahlfreiheit 151
  - u Arbeitsteilung 150
  - Recht auf 152–153
- Berufswahllenkung 157
- Berufswechsel 148
- Bevölkerungsexplosion 209
- Bevölkerungspolitik 208–210

- u Elternrecht 127
- Bildungspolitik 205
- Bürgergehorsam 188–189
  
- Chancengleichheit 198
  
- Demokratie 23, 45, 46, 53, 198, 199
  - u Familie 121
  - u Gemeinwohl 23
  - u leistungsgemeinschaftl Ordnung 163
  - u persönl Verantwortung 204
  - u Pluralität 138
  - totalitäre 19
  - u Wertneutralität 206
- Diktatur 53
- Diskriminierung 100
- Dualismus
  - v Geist u Körper 79
  - v Seele u Leib 73
  
- Ehe 67–114
  - analoge Definition 93
  - u außerehel Schiedsrichter 110
  - Autorität i d 107–111
  - Definition – 84–85
  - Entscheidungsrecht i d – 108–111
  - u Ethnologie 68
  - u Evolution 67–68
  - u Familie 115
  - als Gewissensehe 70
  - u Gütergemeinschaft i d – 85
  - idealtypische Konzeption d – 64
  - als Lebensgemeinschaft 70
  - u bürgerl Recht 102
  - u Nachkommenschaft 80, 86
  - als naturrechtl Institution 76, 89–90
  - Nominaldefinition d – 67
  - partnerschaftl 85–88
  - als Personalgemeinschaft 69, 79, 80, 82, 83, 84, 85
  - phänomenologische Methode d Definition 69–71
  - u positives Recht 99–103
  - Realdefinition d – 76
  - als soziale Beziehung u Zeugung 80
  - u soziale Wertschöpfung 82, 98–99
  - u Staat 112
  - univoke Definition d – 93
  - Unteilbarkeit d – u Treue 70
  - u Urzustand 68
  - als Vertrag 70
  - Wesen d – 67–90, 111
  - Wesen d – u Abstraktion 71–73
- eheähnl Gemeinschaft 111–114, 217
- Ehelehre d Scholastik 88
- Ehescheidung 90–98
- Eheschließung
  - heimliche 112
  - Öffentlichkeit d – 112
  - religiöse – u Staat 102–103
- Ehesplittung 217
- Eheversprechen
  - Objekt u Ziel d 95, 96
  - Unwiderruflichkeit d – 98–99
- Ehevertrag 111, 112
- Ehezerrüttung 94, 95, 96, 97
  - u protestant Theologie 97–98
- Ehezweck 68, 76, 77, 78, 81–82, 86
  - u Sozialanlage d M 79
  - Zeugung als – 74–76, 79, 82
- Eid 204
- Eigeninteresse 30–38, 41, 42, 43–44, 46, 47, 50, 51, 54, 56, 201
  - u Gesellschaftsordnung 39
  - u Produktivität 212
  - als Quasi-Natur 46–48
- Eigenvorsorge u Gemeinwohl 215
- Eigentum 50, 214
- Eigentumsrecht als oberstes vorstaatl Recht 192
- Einwanderer 209
- Elternrecht 127, 205, 207, 131–134
  - als Besitzrecht 131–132
  - als natürl Recht 132
  - u Naturrecht 133
  - u Schule 131
  - als Sorgspflicht 132
  - u subjektives Recht d Kindes 132–133
  - u Wohl d Kindes 134
- Elternschaft, verantwortl 86
- Emigration 141
- Entelechie 181
- Entwicklungshilfe 213
- Endzweck

- u absolutes Sein 13
- d menschl Lebens 13
- u menschl Natur 39
- Erbrecht 129-130
  - als Elternrecht 129
  - u Familienunternehmen 130
  - u kapitalist Wirtschaft 129
  - u Staat 129
- Erfahrung 6
- Erkenntnistheorie, thomistische 6
- Erziehung 126
- Essentialismus 6, 23, 24, 38, 72, 73, 76, 77
- Ethik
  - Individual- u Sozial-, Unterscheidung v 14-15
  - reine - u Diktatur 40
  - Wesen d - 13-14
- ethische Handlung 51
- ethnische Gruppen
  - Integration d - 208-209
- Ethnologie 68
- Eugenik 209
  
- Familie 115-134
  - u Altersvorsorge 118, 128
  - Autonomie d - 123, 126
  - Definition d - 115-120, 124
  - u Ehe 115, 121, 126
  - u Enkulturation 123
  - Entscheidung i d - 196
  - u Erbrecht 129-130
  - Gemeinwohl d - 115-116, 120-124
  - u Gesellschaft 121
  - u Gesellschaftswerte 120, 121
  - Groß- oder Generationen- 124, 125
  - hierarchische Struktur d - 116
  - u Industriegesellschaft 118
  - als Institution 57, 60, 115, 119
  - als Intimgemeinschaft 119
  - u kath Moralthologie 117
  - u Kindererziehung 122
  - u Kinderzahl 126, 127
  - als Konsumgemeinschaft 118, 125, 128
  - als Lebensgemeinschaft 125
  - Norm d - 120
  - als Produktionsgemeinschaft 118
  - u Schule 133
  - Selbsthilfe d - 128-129
  - u sittl Persönlichkeit 124
  - u sittl Werturteile 123
  - u sittl-kulturelle Tradition 122
  - u soziale Frage 119
  - Sozialethik d - 117, 120
  - u Sozialisation d Kindes 116
  - Soziologie d 118, 119
  - u Staat 123-124, 190, 200
  - als unvollkommene Gesellschaft 117, 122
  - u Wirtschaftspolitik 125-126
  - u Wohnungspolitik 125
- Familienkonsum u Unternehmen 130
- Familienlastenausgleich 126-127
- Familienlohn 127
- Familienplanung 210
- Familienpolitik 99, 120, 124-129, 209
- Familiensplittung 127
- Familienunternehmen 117, 130
- Finalisierung d menschl Natur nach best Institutionen 62
- Finalität 14, 48
- Fiskalsteuer 212, 214, 216
- Flüchtlinge 209
- Forderung, rein normative 100
- Freiheit 34, 42, 51, 59, 83, 158-159, 162, 187, 195, 197, 198, 200
  - u Gemeinwohl 23
  - Koordinierung d - 159
  - als Ordnungsprinzip i Staat 136-137
  - Organisation d - 203
  - u Rechtsstaat 202
  - u sittl Verhalten 40
  - u soziale Ansprüche 200
  - u soziale Bindung 201
  - u Wert 13
- Freizeit 151
  
- Ganzheitl Sicht menschl Handlungsmotive 30-54
- Ganzheitsbewußtsein als Urgrund d Staates 194
- Ganzheitsdeutungen d Geschichte 17, 18
- Ganzheitsvorstellung, arist.-thomist. 18

- Geburtenkontrolle 81
- Gehorsam 188-189
- Gemeinschaft 171
- Gemeinwohl 17, 18, 19, 20, 23, 40, 41, 46, 47, 51, 53, 55, 107, 168, 172
  - u Autorität 193
  - u Berufsverbände 153-155
  - u Eigeninteresse 202
  - u Einzelwohl 14, 15, 200
  - d Familie 115-116, 120-124
  - als Grundnorm 188
  - u Handlungsprinzipien 161-162
  - u indiv Nutzen 212-213
  - Kompetenz d rechtl gültigen Definition d - 188
  - u Menschenbild 199
  - u Mitbestimmung 157
  - als Norm 184
  - als oberste Rechtsnorm 196
  - „objektive Existenz“ d - 24
  - operative Priorität d Individuen 19
  - u Partikularinteressen 161
  - u private Initiative 211
  - u Realpolitik 189-190
  - u sittl Imperativ 186
  - u Staat 173
  - staatl - 116
  - u Staatsgewalt 188-189
  - u Steuerstaat 210
  - übernationales 190
  - u Werte 186-187
  - u Wertempfinden d einzelnen 150
- Gemeinwohlarten, versch - u Struktur d Staates 117
- Gemeinwohlimperativ 50, 184, 185
- Gerechtigkeit, distributive 216
- Geschlechtlichkeit
  - u menschl Natur 79-83
  - Wesen d - 82
- Gesellschaft 171
  - gewaltfreie 180
  - u Recht 171, 172
  - Sinnfrage d - 160
  - sittl Bewandtnis d - 162
  - u Wertempfinden 202
- gesellschaftliche(r) s)
  - Handlungen, Einheit d - 21-24
  - Normen u menschl Natur 40
  - Ordnung 39, 45
- Gesellschaftspolitik 14, 47, 137, 203, 208, 217
  - u Familie 124, 125, 133
- Gesetzgebung u Wertempfinden d Gesellschaft 202
- Gesinnungsethik 28
- Gewalt 179
  - gesellschaftl 42
  - gewaltfreie Gesellschaft 180
- Gewerbefreiheit 197
- Gewinn 161
- Gewinnstreben 19, 25, 26, 28, 30-38, 52, 53, 152
  - u Freiheit 34
  - u soziale Werte 32
  - wertfreies 31
- Gewissen 39, 44, 58, 60, 62, 64, 78, 88, 101, 105, 182, 207, 217
  - Irrtumsmöglichkeit d - 182-183
- Gewissensfreiheit 93, 200, 205
- Gewohnheitsrecht 193
- Gleichheit 195
  - v Mann u Frau 107
- Glück 30, 39, 40, 41, 62, 148, 209
- goldene Regel 15
- Grundnorm 175, 187, 188
- Grundrechte 39, 117, 197
- das gute Leben, Ziel d Gesellschaft u d Staates 21, 22, 37
- Handeln, rationales 31, 35
- Handlungen
  - menschl 62
  - Ziel d - 31
- Handlungsmotive 28, 42
  - ganzheitl Sicht d - 30-54
- Handlungsprinzipien 23, 41, 46, 52, 53
- Handlungsstimuli, einheitl Erklärung d - 30
- Hausgemeinschaft 117
- Heimat
  - als naturrechtl Institution 139
  - Recht auf 140-141
  - sozialeth Sinn d Begriffs 139-140
- Histomat 49, 176, 180

- Holismus 160  
 homo  
 – oeconomicus 27  
 – politicus 27  
 – sociologicus 29, 38  
 Humanismus 35
- Idealismus 13, 16, 20, 98, 162  
 Imperative, allgem gültige 183  
 Individualismus 25, 192  
 Individualrechte 197  
 Individuum  
 – propter speciem 20  
 – vagum 84  
 Industrialisierung u Werte 124  
 Institution  
 – Begriff d – 57–63  
 – Effizienz d – 59, 60  
 – Ehe als – 89–90  
 – gesellschaftl 56–65  
 – Normativität d – 59, 60  
 – u Rollenerwartungen 58  
 – Überblick ü versch Definitionen d – 63–65  
 Institutionen  
 – naturgegebene u naturgemäße – 65  
 – natürl – u menschl Natur 75  
 – u Naturrecht 76  
 – naturrechtl 59  
 Interessenvertretungen 158–159
- jus naturae 193  
 jus gentium 179, 193
- Kapital u Arbeit 15  
 Kapitalismus 19, 180  
 kategor. Imperativ 45  
 Koexistenz 98–99  
 Kollektivismus 40  
 Kolonisierung 189  
 Kommunismus 20, 159  
 – negativer – 211  
 Kompromiß 39–40, 41, 54, 102, 108  
 Konflikt 37, 38, 52, 160, 184, 188  
 Konflikttheorie 29, 33, 52  
 Konkubinat 113, 114  
 Konkurrenz 29, 32, 37, 158, 159
- Konsens 45  
 – u Gemeinwohl 193  
 Konsenstheorie 192  
 Konsument 153, 156, 157, 158, 215  
 Konsumfreiheit u Wirtschaftspolitik 135  
 Konsumwünsche, sinnvolle 152  
 Konzertierte Aktion 160  
 Kooperation 25, 29, 38, 39, 47, 48, 65,  
 87, 116, 145, 150, 153, 202  
 Krieg 39  
 Kritizismus 16, 20  
 Kulturpolitik 205  
 Kulturrat 156
- Lebenswerte 184  
 Lehrkräfte 206  
 Leistung 48, 54, 151  
 – u Sanktion 34  
 – u Sichaneignen 33  
 – u Sozialstaat 214  
 Leistungsfähigkeit  
 – u soziale Gerechtigkeit 215  
 – u Verteilung d Steuerlast 214  
 Leistungsfreiheit 200  
 Leistungsgemeinschaft 145  
 – u Administratokratie 158  
 – oder Berufsverband 154–155  
 – u mangelnder Organisationswille 158  
 – u Sachkompetenz 157  
 – u Ständewesen 158  
 Leistungsgemeinschaften 153–163  
 – als öffentlich-rechtliche Institutionen 157  
 – u sozial gültige Effizienz 157  
 – System d – 155–157  
 leistungsgemeinschaftl Ordnung u so-  
 ziale Wirklichkeit 157–163  
 Leistungskräfte, indiv 42  
 Leistungspflicht 200  
 Leistungsprinzip 124, 127, 212, 213, 214  
 Leistungsstimuli 34, 35, 42  
 Leistungswille 25, 201, 202, 203  
 Liberalismus 15, 17, 19, 40, 44, 159, 195,  
 211, 212  
 Lohn 32, 161
- Macht 176, 185  
 – u Freiheit 168

- u Gemeinwohl 22
- u Wert 168
- Machtstreben 27, 28, 30–38, 53
- Majoritätsprinzip 45
- Marktwirtschaft 45, 53
  - u Entfremdung d Arbeit 152
  - soziale 152, 203
- Marxismus 16, 46, 47, 200, 211
- Marxismus-Leninismus 41
- Massenmedien, Kontrolle d – 156
- Materialismus 199
  - dialektischer 18
  - historischer 49, 176, 180
- Matriarchat 109–110
- Meinungsfreiheit 159
- Menschenrechte 39, 181, 182, 197, 199
- Menschenrechtserklärung 63, 72
- Menschenwürde 15, 20, 72, 83
  - u Menschenrechte 181
  - u Recht auf Leben 100
- menschl Natur
- s Natur, menschl
- Mitbestimmung 45, 50, 156, 157
- Monogamie 103–106
  - u natürl Sittengesetz 104
  - naturrechtl Analyse d – 104
  - u Personalgemeinschaft 106
- moralisches Bewußtsein 180–183
- Mutualismus 180
  
- Nachbarschaft 140
- Nation 142–143
  - als Institution 57
  - u Staat 142
- Nationalismus 142
- Nationalsozialismus 167
- Nationalstaat 142
- Natur
  - menschl 18, 19, 20, 24, 28, 30, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 51, 72, 75, 191
  - d Sache 23, 186, 193
- Naturanlage d M 62, 64
- Naturrecht
  - u Institution 59, 63, 64
  - primäres u sekundäres 104
  - als Vernunftrecht 59
- Naturrechtslehre 102
  - metaphysisch-ontologische 59, 60
  - rationalistische 19
  - scholastische 192–193
- Neomarxismus 35, 47
- Neue Linke 160
- New Morality 45
- Nominaldefinition 169
  - Zweck d – 169–171
- Nominalismus 24, 169
- Norm 16, 45, 51, 58, 64, 78
  - Absolutheitsanspruch d – 98–99
  - u Grundassensus 101
  - Idee als – 162
  - Ordnungs- 58–59
  - u Recht 58, 179
  - sittl 75
  - soziale 59, 171, 202
  - Wesenheit als – 72
  - Wesens- u individuelle Zwecke 78, 79
- normatives System 49
- Normen 14, 28, 41, 47
- Normenbegründung 60
- Normenprozeß, soziolethischer 46–48
- Notwehr 73
- Nürnberger Prozeß 40
  
- öffentl Moral 56
- Ökologie 212
- ökonomisches System 49
- Organisationen
  - situationsbedingte u freie 65
  - soziale 65
  
- Partikularinteressen
  - u Geldwertstabilität 161
  - Integration d – 159
- Person 36, 47, 200
- Personalismus 14–15
- Personwürde 15
- Planwirtschaft 152
- Pluralismus 40
- Politik 27, 28
- Politikwissenschaft 195
- politische(r s)
  - Handeln 36, 185
  - Ordnung 28
  - Soziologie 180

- System 49
- Theorie 165, 169, 174, 177
- Willensbildung 63
- Wissenschaft 27
- Pragmatismus 40
- praktische(r s)
  - Urteil 103
  - Vernunft 16, 17, 18, 104, 182
- Praxis 16, 18
- Privateigentum
  - u Eigenverantwortung 45
  - u Erbrecht 129, 130
  - u Erbschaftssteuer 130
  - u Familie 129
  - u Gemeinwohl 211
  - u Institution 60, 63
  - als „Naturrecht“ 15
  - u Person 200
- Privatinitiative 203
  - u öffentl Aufgaben 208
- Produktionsmittel 50
- Produktiveigentum 200
- Produktivität u Eigeninteresse 212
- Polygamie
  - i AT 105
  - u Ehezweck 104
  - u Kindererziehung 106
  - u mosaisches Gesetz 105
  - u natürl Sittengesetz 105
- Rasse 208
- Rassenmord 40
- rationales Handeln 35
  - ohne Werturteil 31
- Rationalität u Werturteil 31
- Raumplanung 19
- Realdefinition 176
- Realpolitik 189–190
- Recht
  - auf Arbeit 182
  - auf Heimat 140–141
  - u Institution 58, 62, 63
  - u Moral 56
  - u Norm 58, 179
  - als soziale Norm 168
  - u Zwang 168
- Rechte
  - Grund- 20
  - soziale 197
  - subjektive 20
  - vorstaatl 200
  - Rechtsstaat 195–199, 200, 212
    - Aufgaben d – 202–204
    - sozialer 198, 202
    - u weltanschaul Grundlagen d Bildung 206
  - Rechtswissenschaft u Staatsbegriff 166
  - Reine Rechtslehre 166, 169, 183
  - Religionsfreiheit 200, 204
  - Religionsgemeinschaften
    - als öffentl-rechtl Institutionen 205
    - u Staat 204–205
  - Resignation 45
  - Revolution, Theologie der – 61, 64
  - Scholastik 26, 76, 79, 82, 83, 86, 88, 192–193
  - Schule
    - Auftrag d – 135–137, 205
    - u Kultur 135
    - öffentl 205–208
    - pluralistische 136
    - private 131, 206–208
    - private u öffentl 137–138
    - u Wahrheit 136
    - wertentleerte 206
    - u Wertvermittlung 135, 136
  - Schulpolitik 205–208
  - Schulwesen 135–138
  - Sein, absolutes 13
  - Selbstbestimmung 45, 46, 196–197
  - Selbsthilfe 198
  - Selbstverantwortung 45–46, 51
  - Selbstverwaltungskörperschaften 156, 162–163, 203, 205, 212
  - Sensualismus 24, 27
  - Sinn 16, 17, 48, 49
    - Lebens- 148
  - Sippenrache 100
  - sittliche(r s)
    - Entscheidung u Lebenssinn 148
    - Handlung 25, 45
    - Imperativ, absoluter 100
    - Urteil u Kulturstufe 106

- Werturteile u Familie 123
- Sittlichkeit 47
- Situationsethik 45
- Sklaven 22
- Sklavenhandel 39
- societas perfecta 51, 184, 185, 187
- Solidarität 200
- Soll 13
- Souveranität 176–177, 184, 187
- soziale(r s)
  - das – 51
  - Anlage u sog Handeln 38–43, 52
  - Erziehung 99
  - Fortschritt 49
  - Gebräuche 64
  - Gerechtigkeit 182, 215
  - Handeln 38–43, 50
  - Kontrolle 64
  - Marktwirtschaft 152, 203
  - Norm 59, 171, 202
  - Ordnung 29, 42, 43, 46, 54, 55–65
  - Rechte 197
  - Systeme 48
  - Unterschiede 203
  - Wert 38–43
  - Wertschöpfung 82, 98–99
  - Zwangssystem 62
- Sozialdenken, strukturloses 61
- Sozialethik 13, 14, 52, 62
  - u Gesellschafts- u Wirtschaftspolitik 161–162
  - u Individualethik 14–15, 16–20
- Sozialismus 19, 41
- Sozialnatur d M 32, 35, 79, 87, 88, 194
  - moralisches Bewußtsein d – 180
  - normative Bedeutung d – 75
  - u Staat 191
- Sozialpolitik 203
- Sozialsteuer 214
- Sozialversicherung 118
- Sozialwissenschaften, empirische 52
- Staat 21, 22, 165–217
  - u absolute ethische Normen 167
  - Absterben d – 180
  - als Aufgabe 170
  - Aufgaben d – 199–210
  - Definition d – 165–190
  - u Elternrecht 131
  - empirische Definition d – 176–178
  - Entstehungsursache d – 190–195
  - u Erbrecht 129
  - u Familie 123–124, 127
  - u Freiheit aller 193
  - Ganzheitsbewußtsein als Urgrund d – 194
  - u Gemeinwohl 167, 173, 186–190
  - u Gemeinwohlimperativ 184
  - u Gesellschaft 15, 171–172, 175
  - Gesellschaft Wirtschaft, Unterscheidung 21–54
  - u Grundnorm 175
  - als Herrschaftsgebilde 172, 177
  - histor-materialist Definition d – 180
  - als Institution 57
  - juristische Definition d – 178–180, 193
  - Kontrollrecht d – 204
  - als Lebensprozeß 15
  - u Menschenrechte 199
  - metaphys-ontolog Definition d – 180–190
  - National- 142
  - nationaler Charakter d – 141
  - Nominaldefinition d – 169–173, 173–175
  - als Ordnungsgarant 168
  - pluralist Auffassung d – 123
  - u pluralist Gesellschaft 126
  - Realdefinition d – 176–190
  - u rechtl Normen 172, 178
  - als Rechtspersönlichkeit 184
  - u Religionsgemeinschaften 204–205
  - u Selbstverwaltungskörperschaften 162–163
  - als Souverän 174
  - Sozial- 214
  - u Sozialnatur d M 191
  - Steuer- 210–213
  - subsidiäre Tätigkeit d – 204–210
  - totalitärer 42
  - u Tradition 208
  - als umfassendes Rechtsgebilde 172
  - u Verbände 160
  - Weltanschauungs- 205
  - u Werte 168–169

- u Wirtschaft 15
- Wohlfahrts- 195–199
- als Zwangsordnung 15, 166, 167, 168, 172
- Staatlichkeit 169, 174–175, 199
- Staatsausgaben 210
- Staatsbegriff 171–173
- Staatsgebiet 173
- Staatsgewalt 191, 195, 197, 198
  - Begründung d – 188–189
- Staatshaushalt 210–217
- Staatsidee
  - u Sozialnatur d M 184
  - u Staatsaufgaben 199–201
- Staatsverfassung 197, 199
- Staatsvertrag 192
- Staatswirklichkeit u rechtl Institutionen 166
- „status“ d menschl Natur 191
- Steuer
  - u Eigentum 211
  - u soziale Gerechtigkeit 215
  - Zweck d – 211
- Steuerlast
  - u Ehe 217
  - Verteilung d – 213–216, 217
- Steuermoral 211, 214, 216–217
- Steuerpolitik 215, 217
  - gerechte Zielsetzung d – 216
  - u Leistungsprinzip 214
- Steuerprogression 215
- Steuerreform 216
- Steuerstaat 210–213
- Steuersystem 127
- Stoa 19
- Streben, menschl 13, 28, 38, 46, 52
- Subsidiarität 198
- Subsidiaritätsprinzip 15, 55–56, 203, 204, 208, 212
- Symbol 70
- Systembegriff, philos. 50
- Systemtheorie 48–51
- Talente
  - u Glück 149
  - als sittl Auftrag 149
- Technologie 212
- Tötungsverbot 73
- Tourismus 99
- Tradition 206, 208
- Typologisierung 26
- Umverteilung 195, 203, 212, 213, 215
- Umweltschutz 19, 189–190
- Universalien, abstrahierte 17, 24
- Universalismus u Idealismus 16
- Universalität 137
  - Mitsprache 157
  - polit Charakter d – 136
  - private 207–208
- Urgewissen 101
- Urzustand 68, 191, 192
- Verantwortungsethik 28
- Verbände
  - u Gemeinwohl 153
  - u Staatsmacht 160
- Verbandsproblem, sozialetische Gesamtschau d – 159–163
- Verfassung
  - als erste staatl Norm 179
  - als Grundnorm 175
- Vermassung 128
- Vergesellschaftung 200
- Versicherung 203, 205, 207
  - als Organismus d Umverteilung 213
- Vertragsfreiheit als Institution 63
- Vertragstheorie 192, 193
- Verwaltungsstab 177, 178
- Volk als Souverän 192
- Völkerrecht 179, 193
  - als Institution 57
- Vollbeschäftigung 197
- Wahrhaftigkeit als Institution 64–65
- Weltsinn u Geschichte 17
- Weltwirtschaft 190
- Wert 14, 28, 51, 55
  - u Freiheit 13
  - sozialer 38–43
- Wertempfinden 64
  - d Gesellschaftsglieder u Norm 100, 101, 102, 104
- Werterfassung u Kultur 103

- Werterkenntnis 161  
 Wertimperative 16  
 Wertordnung 6, 27  
 Wertphilosophie 183  
 Wertschöpfung 82, 98-99  
 Wertverwirklichung 47, 50, 51, 55  
 – soziale 38-43  
 Wesenskonstitutiv, metaphys u phys  
 82-83  
 Wettbewerb 15, 35, 202  
 Wille 14  
 – Allgemein- 196  
 – freier – als phys Potenz 83  
 – u Lust 25  
 „Wille aller“ 192-193, 196  
 Wirtschaftl Ordnung 15  
 Wirtschaftsgesellschaft 23, 26, 27  
 Wirtschaftsordnung 50  
 Wirtschaftspolitik 36, 125-126, 150,  
 152-153  
 Wirtschaftsrat 155, 156, 161  
 Wirtschaftswissenschaft 25  
 Wohlfahrt 23, 42, 47, 53, 212  
 Wohlfahrtsstaat 195-199, 200  
 Ziel 24, 30, 32, 44, 51, 52  
 Zweck(e) 13, 14, 18, 19, 39, 78, 79, 181,  
 188  
 Zweckhandeln, konkretes 14  
 Zweck-Mittel-Ordnung 14, 31, 32, 36, 51

## SAMMLUNG POLITEIA

- Band I: Arthur F. Utz, Freiheit und Bindung des Eigentums, 1949. 172 S., kart. DM 14,80.
- Band II: Das Subsidiaritätsprinzip. Hgb. Arthur F. Utz (vergriffen).
- Band III: Bruno Gruber, Berufsgemeinschaft und Wirtschaftsordnung. 1953. 138 S., kart. DM 12,80.
- Band IV: Max Grimme, Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung. Eine sozialphilosophische Untersuchung über Freiheit und soziale Bindung der Berufsentscheidung. 1954. 189 S., kart. DM 17,80.
- Band V: Franz Faller, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. 1954. 86 S., kart. DM 9,80.
- Band VI: Antoine Pierre Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. 1954. 84 S., DM 9,80.
- Band VII: Johannes Baptist Rösler, Der naturgerechte Aufbau der freien und staatlichen Hilfeleistung. 1954. 97 S., kart. DM 10,80.
- Band VIII: M.-E. Schmitt, Recht und Vernunft, Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. 1955. 135 S., kart. DM 13,80.
- Band IX: Arthur F. Utz, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. 1956. 128 S., kart. DM 14,80.
- Band X: Arthur F. Utz, Sozialethik (mit internationaler Bibliographie, systematisch geordnet).  
1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1964. XXIV, 520 S., Leinen DM 49,-.  
2. Teil: Rechtsphilosophie. 1963. XIV, 409 S., Leinen DM 45,-.  
3. Teil: Die soziale Ordnung. 1986. 316 S., Leinen DM 78,-.  
4. Teil: Die wirtschaftliche Ordnung – Wirtschaftsethik (in Vorbereitung).  
5. Teil: Die politische Ordnung – Politische Ethik (in Vorbereitung).
- Band XI: Albert Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. 1958. 508 S., kart. DM 39,-; geb. DM 48,-.
- Band XII: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid (7.–11. Mai 1958). Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A. F. Utz. 1959. 552 S., Leinen DM 54,-.
- Band XIII: Brigitta Gräfin von Galen, Die Kultur- und Gesellschaftsethik José Ortega y Gasset. 1959. 107 S., kart. DM 14,80.
- Band XIV: Egon Edgar Nawroth, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. 2. Aufl. 1963. XIX, 471 S., Leinen DM 49,-.
- Band XV: Alfred Moser, Die Rechtskraft der natürlichen Lebenswerte. 1962. 103 S., kart. DM 16,80.
- Band XVI: Ulrich Lück, Das Problem der allgemeingültigen Ethik. 1963. 109 S., kart. DM 14,80.
- Band XVII: Johannes Messner, Der Eigenunternehmer in Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 1964. 163 S., kart. DM 14,80.

- Band XVIII: Ludwig Wirz, Wirtschaftsphilosophie. Rekonstruktion der Wirtschaftstheorie. 1965. 264 S., Leinen DM 34,-.
- Band XIX: Peter Hartmann, Interessenpluralismus und politische Entscheidung. Zum Problem politisch-ethischen Verhaltens in der Demokratie. 1965. VIII, 71 S., kart. DM 8,80.
- Band XX: Helmut Paul Becker, Die soziale Frage im Neoliberalismus. Analyse und Kritik. 1965. 413 S., Leinen DM 48,-.
- Band XXI: Heinrich Streithofen, Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik. Ein Beitrag zur Theorie der Gewerkschaft. 1967, 331 S., Leinen DM 48,-.
- Band XXII: Carlo Regazzoni, Sittliche Normen und sinnvolle Lebensgestaltung, 1968. 121 S., kart. DM 15,80.
- Band XXIII: Arthur F. Utz, unter Mitwirkung von Brigitta Gräfin von Galen, Ethik. 1970. 164 S., kart. DM 22,-.
- Band XXIV: Peter Paul Müller-Schmid, Die philosophischen Grundlagen der Theorie der „Offenen Gesellschaft“. Zu K. R. Poppers Philosophie des kritischen Rationalismus. 1970. 44 S., kart. DM 6,80.
- Band XXV: Helmut Sorgenfrei, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum Novarum“. 1970. 230 S., kart. DM 32,-.
- Band XXVI: Robert Hettlage, Die Wirtschaft zwischen Zwang und Freiheit. Wirtschaftsplanung und Weltanschauung. 1971. 256 S., Leinen DM 42,-.
- Band XXVII: Klaus Hermann Ossenbühl, Die gerechte Steuerlast. Prinzipien der Steuerverteilung unter staatsphilosophischem Aspekt. 1972. 184 S., kart. DM 32,-.
- Band XXVIII: Martin A. Borer, Sozialethische Wertüberlegungen in der Agrarpolitik. 1972. 174 S., kart. DM 26,-.
- Band XXIX: Gerda Hauck-Hieronimi, Sozialpolitik und Wirtschaft. Ansatzpunkte sozialpolitischer Konzeptionen. 1974. 108 S., kart. DM 26,-.
- Band XXX: Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Akten des internationalen Symposiums, Madrid 1976. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A. Utz und H. B. Streithofen. 1977. 288 S., Leinen DM 45,-.
- Band XXXI: Die Sozialpartner in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Akten eines internationalen Symposiums. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A. Utz, H. B. Streithofen und W. Ockenfels. 1979. 295 S., DM 46,-.
- Band XXXII: Weltwirtschaftsordnung. Die christliche Alternative zum Marxismus. Akten eines internationalen Symposiums. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute herausgegeben von A. F. Utz, H. B. Streithofen und W. Ockenfels. 1983. 398 S., DM 68,-.

**Veröffentlichungen  
des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.**

Band I

Arthur F. Utz

**Maximen moderner Mittelstandspolitik**

Die Bedeutung des mittelständischen Unternehmens in der heutigen Wirtschaft

Band II

Arthur F. Utz

unter Mitwirkung von Gerda Hieronimi

**Grundsätze der Sozialpolitik**

Solidarität und Subsidiarität in der Altersversicherung

Band III

Arthur F. Utz

**Ethik und Politik**

Grundfragen der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie

Gesammelte Aufsätze

herausgegeben von Heinrich B. Streithofen

Band IV

**Demokratie und Mitbestimmung**

Symposium Internationale

Referate und Diskussionen

herausgegeben von Arthur F. Utz und Heinrich B. Streithofen

Band V

Peter Paul Müller-Schmid

**Der rationale Weg zur politischen Ethik**

Band VI

Peter Paul Müller-Schmid

**Emanzipatorische Sozialphilosophie  
und pluralistisches Ordnungsdenken**

Band VII  
Wolfgang Ockenfels  
**Gewerkschaften und Staat**  
Zur Reformdiskussion des Deutschen Gewerkschaftsbundes

Band VIII  
Heinrich B. Streithofen, Hrsg.  
**Christliche Ethik und Arbeitskampf**

Band IX  
Arthur F. Utz  
**Ethische und soziale Existenz**  
Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie, 1970–1983  
herausgegeben von Heinrich B. Streithofen

---

INSTITUT FÜR GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN WALBERBERG  
- IFG VERLAGSGESELLSCHAFT MBH BONN -  
SIMROCKSTRASSE 19, D-5300 BONN, TEL.: 0228/216852