

Veröffentlichungen
des Instituts für Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e. V.

Band III

ETHIK UND POLITIK

Seewald Verlag Stuttgart

ETHIK UND POLITIK

ARTHUR F. UTZ

ETHIK UND POLITIK

Aktuelle Grundfragen
der Gesellschafts-, Wirtschafts-
und Rechtsphilosophie

Gesammelte Aufsätze
herausgegeben von
Dr. Heinrich B. Streithofen

Seewald

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany
© Seewald Verlag Dr. Heinrich Seewald, Stuttgart-Degerloch 1970
Druck: Franz Schmitt oHG., 52 Siegburg

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Einleitung: Das Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Eberhard Welty - Arthur F. Utz, Versuch einer Würdigung, von Dr. Heinrich B. Streithofen	13
<i>I. Teil: ETHIK UND GESELLSCHAFTSORDNUNG</i>	<i>33</i>
Die Wissenschaft vom Sittlichen	35
Die wertfreie Gesellschaft von heute	52
Der Wert ethischer Überlegungen für aktuelle Fragen der Politik	60
Auf der Suche nach wirksamen Gesellschaftsnormen in der modernen Demokratie	70
Die Kultur- und Gesellschaftsethik Ortega y Gasset's	79
Der politische Realismus und die sozialetischen Normen	87
Grundsätzliche oder rein pragmatische Gewerkschaftspolitik	98
Der Personalismus	102
Subsidiarität — ein Prüfstein der Demokratie	113
<i>II. Teil: PROBLEME DES NATURRECHTS</i>	<i>125</i>
Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik . . .	127
Die Naturrechtslehre des hl. Thomas v. Aquin	156
Die Krise im modernen Naturrechtsdenken	167
Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz	185
Das Naturrecht im Brennpunkt der Diskussion	201
Die Völkerrechtslehre des hl. Thomas v. Aquin	209
Das völkerrechtliche Postulat des Papstes	214
Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens	225
Recht auf Arbeit	235
Schuld und Strafe	246
Föderalismus und Naturrecht	259
Gesellschaftliche Lebensnormen als Rechtsnormen	263
<i>III. Teil: BEITRÄGE ZUR KIRCHLICHEN SOZIALLEHRE</i>	<i>279</i>
Theologie und Sozialwissenschaften	281
Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Gestaltung der Gesellschaft .	297
Die katholische Sozialdoktrin in ihrer Entfaltung durch die Jahrhunderte	307

Der politische Realismus Johannes' XXIII. in der Enzyklika „Pacem in terris“	328
Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips	338
<i>IV. Teil: WIRTSCHAFT UND MORAL</i>	351
Metaphysik der Wirtschaft	353
Das Ordnungsgesetz in Wirtschaft und Staat	360
Die Eigentumslehre des hl. Thomas v. Aquin	376
Zuständigkeit und Grenzen der Sozialethik in Fragen der Mitbestimmung	416
Zur Ethik des Gewinnstrebens und Leistungswettbewerbs	430
Grundsätze der Handelsmoral	442
Die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung der im Privateigentum begründeten Selbständigkeit nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils	453
Die berufsständische Organisation der Wirtschaft	476
Der Mittelstand und die ethischen Normen der Wirtschaft	488
Bibliographie	501
Autorenverzeichnis	507
Sachverzeichnis	510

VORWORT

Als gütigen Seelsorger, Sozialphilosophen von internationalem Rang und als durchtrainierten Sportler kennen den Verfasser der hier veröffentlichten Aufsätze seine Freunde, seine Studenten und viele Mitmenschen. Utz ist kein verknöchertes Wissenschaftler. Im Gegenteil! Der hochgelehrte Professor, der ein halbes Dutzend Sprachen fließend und elegant spricht, ist zutiefst Seelsorger. Das wissen besonders die Kleinbauern und Holzfäller eines kleinen siegerländischen Dorfes. Sie schätzen seine schlichten Predigten. Seit gut neunundzwanzig Jahren gehört er — wenn auch seit seiner Berufung nach Fribourg nur noch während kurzer Ferienzeiten — zu ihrer Welt.

Als im Jahre 1941 die Gestapo das Kloster Walberberg — die Ordenshochschule der deutschen Dominikaner — aufhob, wurde Utz aus dem Rheinland ausgewiesen. In seine Schweizer Heimat durfte er wegen grundsätzlicher Bedenken der Nationalsozialisten nicht heimkehren. Im Siebkreis fand er Unterschlupf in einem tief in den Wäldern gelegenen Haus. Dorthin rettete er einen Teil der Walberberger Klosterbibliothek. In diesen lauten Kriegsjahren schrieb er in der Stille des Waldhauses die Kommentare zu zwei Bänden der deutschen Thomasausgabe.

Utz stammt aus Basel. Diese weltoffene Handels- und Humanistenstadt, gelegen am Dreiländereck Schweiz-Deutschland-Frankreich, prägte sein Denken. In Basel besuchte er die Volks- und Realschule, in Freiburg (Br.) das bekannte und angesehene Friedrichsgymnasium. 1929 trat er in den Dominikanerorden ein. In Walberberg und Freiburg (Schweiz) studierte er Philosophie und Theologie. Mit „summa cum laude“ promovierte er bei dem großen spanischen Theologen J. Ramirez über die „Einheit des sittlichen Lebens“. 1937 wurde Utz zum Professor des Priesterseminars von Fochow (China) ernannt. Aus politischen Gründen konnte er die Professur nicht übernehmen. Daraufhin ging er als Professor für philosophische Ethik an die Albertus-Magnus-Akademie in Walberberg.

Unmittelbar nach dem Ende des Krieges erhielt Utz die Berufung an die Universität Fribourg. Er übernahm dort den Lehrstuhl für Ethik und Sozialphilosophie. Zugleich wurde ihm die Leitung des „Internationalen Instituts für

Sozialwissenschaft und Politik“ übertragen. Dieses vom Erziehungsminister des Kantons Fribourg, Dr. Piller, gegründete Institut pflegt die alte Tradition der „Union de Fribourg“. Kardinal Gaspard Mermillod gründete 1885 die „Union catholique d'études sociales et économiques“. Bis 1891 organisierte er deren internationale Zusammenkünfte, die besonders der Untersuchung der sozialen Frage dienten. Mermillod beeinflusste maßgebend die Vorbereitungsarbeiten von „Rerum Novarum“. Diese Tradition setzt Utz fort. Unter seiner Leitung veranstaltete das Freiburger Institut mehrere große Kongresse.

Im „Heiligen Jahr“ führte Utz auf Wunsch des Vatikans einen Sozialkongreß in Rom durch. Vor dessen Teilnehmern hielt Pius XII. (3. Juni 1950) seine berühmte Mitbestimmungsansprache. Erwähnt sei auch der Mittelstandskongreß von Madrid im Mai 1958. Diese Zusammenkunft bestimmte entscheidend die weitere wissenschaftliche Arbeit von Utz: Die Untersuchung der Rolle des selbständigen Unternehmers in der Wirtschaftspolitik.

Die Probleme des wirtschaftlich-sozialen Lebens werden ohne Philosophie nicht gelöst. Dies ist die Grundüberzeugung des Sozialphilosophen Utz: „Die Frage nach einer für alle Menschen gerechte Wirtschaftstordnung, wie sie heute überall gestellt wird, verlangt dringend nach einer tieferen, nämlich philosophischen Sicht des Wirtschaftens. Hier genügen auch nicht geschichtsphilosophische Überlegungen. Vielmehr ist eine Rückbesinnung auf die letzten Seinskomponenten aller Veränderungen und allen menschlichen Handelns vonnöten.“ „Ohne ein der Gesellschaft vorgegebenes, alle menschlichen — materiellen, kulturellen und sittlichen — Werte umfassendes Ordnungsbild ist ein ganzheitliches Verständnis der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ordnungen und damit auch eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik unmöglich.“ „Die menschlichen Werte lassen sich nur in einer Gesellschaftsordnung verwirklichen, in welcher diese drei Ordnungen in relativer Eigenständigkeit, jedoch zugleich in höherer Einheit zusammengesehen werden.“

Von den zahlreichen Büchern, die Prof. Utz in verschiedenen Sprachen veröffentlichte, sind in Deutschland seine bisher fünf Bände umfassende „Bibliographie der Sozialethik“ und sein dreibändiges, zusammen mit Prof. J. F. Groner herausgegebenes Werk, „Die soziale Summe Pius XII.“ bekannt. Demnächst erscheint in deutscher und französischer Sprache eine vierbändige Dokumentation „Die kirchliche Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Päpstliche Dokumente vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart“. Sie wird die Übersetzung und die Originaltexte enthalten.

Prof. Utz ist ein unermüdlicher und ein harter, sich selbst nicht schonender Arbeiter. Er schont auch seine Studenten nicht. Da jedoch ihr Lehrer, der alle steilen Skipisten des Berner Oberlandes und der Freiburger Alpen kennt und keine noch so schwierige Abfahrt scheut, sie stets gerecht behandelt und ihnen liebevoll zur Hand geht, nehmen sie seine Härte gerne hin. Seit nunmehr drei Jahren leitet Prof. Utz das Institut für Gesellschaftswissenschaften in Walberberg.

In dem vorliegenden Band veröffentlichen wir eine Auswahl wichtiger Aufsätze von Prof. A. F. Utz, die in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg erschienen sind. Eine Übersicht über alle wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Prof. A. F. Utz gibt die dem Band beigefügte Bibliographie.

Bei der Sichtung des Materials und bei der Überarbeitung der Herausgabe hat Diplom-Sozialwissenschaftler *Rita Trilling* wertvolle Hilfe geleistet. Dafür sei ihr an dieser Stelle besonders gedankt.

Walberberg, im August 1969

Dr. Heinrich Basilius Streithofen

EINLEITUNG

DAS INSTITUT FÜR GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN
WALBERBERG

Eberhard Welty - Arthur F. Utz

VERSUCH EINER WÜRDIGUNG

VON DR. HEINRICH-BASILIIUS STREITHOFEN

Das Dominikanerkloster Walberberg bei Köln ist weit über die konfessionellen Grenzen des deutschen Sozialkatholizismus hinaus bekannt als ein gesellschafts-politisches Zentrum. Das soziale und politische Engagement der „Walberberger“ begann mitten im zweiten Weltkrieg. Im Jahre 1941 wandten sich führende Persönlichkeiten der katholischen Arbeiterbewegung — *Jakob Kaiser, Johannes Albers, Karl Arnold, Bernhard Letterhaus, Nikolaus Gross, Josef Wirmer, Heinrich Körner* — an den damaligen Provinzial *P. Laurentius Siemer* mit der Bitte um Gespräche über die christliche Staats- und Gesellschaftsordnung. *P. Laurentius*, selbst kein Fachmann, beauftragte *P. E. Welty* damit, die Grundgedanken der christlichen Gesellschaftslehre über Menschenwürde und Freiheit, Familie und Staat, Recht und Autorität in einzelnen Abhandlungen darzustellen. Damals entstand die Schrift „Was nun?“, in der *Welty* die „entscheidenden Grundsätze und Grundrichtungen“ aufzeigte, „nach denen der Neuaufbau der Staatsgemeinschaft“ erfolgen sollte. Unmittelbar nach dem Zusammenbruch 1945 bemühten sich alte Zentrumspolitiker — der frühere Oberbürgermeister von Krefeld, *Dr. Wilhelm Warsch*, der ehemalige Abgeordnete *Dr. Leo Schwering*, der alte Generalsekretär der Kölner Zentrumspartei, *Peter Josef Schaeven*, der Verleger *Dr. Theodor Scharmitzel* — um die Gründung einer „Christlich-Demokratischen Volkspartei“. Nach zahlreichen Diskussionen und Besprechungen, vor allem in Walberberg, trat am 17. Juni 1945 in Köln eine Konferenz von 18 Persönlichkeiten zusammen. Unter den Teilnehmern war *P. Welty. Schwering* hielt das Grundsatzreferat. Das Ergebnis der „Kölner Konferenz“ waren u. a. die Beschlüsse, die Protestanten in Köln zu einer gemeinsamen politischen Bewegung zu gewinnen, eine Wiedergründung des Zentrums zu verhindern und die Gestaltung eines Programms vorzunehmen. Die endgültige Fassung der „Kölner

Leitsätze — Vorläufiger Entwurf zu einem Programm der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands, vorgelegt von den Christlichen Demokraten Kölns im Juli 1945, Ein Ruf zur Sammlung des Deutschen Volkes“ wurde *bestimmend* und *beispielgebend* für den Standort der sich formierenden CDU.

In den Nachkriegsjahren wurde Walberberg zu einem Haus der Begegnung und des offenen Gesprächs. *P. Welty* pflegte u. a. auch einen intensiven Gedankenaustausch mit Männern der SPD: *Kurt Schumacher*, *Erich Ollenbauer*, *Wilhelm Mellies* und anderen führenden Persönlichkeiten der deutschen Sozialdemokratie.

Im November 1951 gründete *P. Welty* mit einigen Freunden das *Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e. V.* Die Gründungsmitglieder setzten dem Institut folgende Aufgaben:

- Forschung und Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft,
- Veranstaltung von Vorträgen, Kursen und Gesprächen,
- Mitarbeit bei der Neugestaltung der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung.

Das Institut soll diese Aufgaben „in engem Zusammenwirken mit gleichgearteten Einrichtungen des In- und Auslandes zu erfüllen suchen und vor allem daran mitarbeiten, daß die jüngere Generation im Geiste und zu den Zielen der abendländisch-demokratischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung erzogen wird“. Diese allgemeinen Formulierungen sagen aber noch wenig aus über die praktische Arbeitsweise des Instituts. Um nun zu erkennen, welche Methoden und Zielsetzungen das Institut verfolgt, ist es notwendig, die Ideenwelt seines Gründers, *P. Eberhard Welty*, und des jetzigen Vorsitzenden, *Prof. Dr. A. F. Utz*, zu kennen. Die beiden Dominikaner arbeiteten jahrzehntelang zusammen. Die Zusammenarbeit ging so weit, daß *P. E. Welty* alle Manuskripte der drei Bände des Sozialkatechismus *P. Utz* zur Kritik vorlegte. An einigen typischen Beispielen soll das Denken dieser beiden Philosophen aufgezeigt werden.

I. Die sozialphilosophische Grundkonzeption von E. Welty

Thomas v. Aquin und die Seinsphilosophie prägten das Denken von *Welty*. In seinem ersten grundlegenden Werk „Gemeinschaft und Einzelmensch — Eine sozialmetaphysische Untersuchung“¹ versuchte er die Idee der Gemeinschaft zu bestimmen und zu untersuchen, ob und wie Gemeinschaft und Einzelmensch naturhaft einander zugeordnet seien². Diese Untersuchung ist ein charakteristisches Dokument für das Ganzheitsdenken von *Welty*, das kennzeichnend ist für seine Sozialphilosophie.

¹ E. WELTY, *Gemeinschaft und Einzelmensch — Eine sozialmetaphysische Untersuchung*, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. *Thomas von Aquin*, Salzburg-Leipzig 1935, 458 S.

² Vgl. a. a. O., 16.

1. Die Ganzheitskonzeption in „Gemeinschaft und Einzelmensch“

In Übereinstimmung mit *Thomas v. Aquin* unterscheidet *Welty* eine doppelte Ordnung, die wir innerhalb der Gemeinschaft finden: die Ordnung des Gemeinschaftsganzen auf das Ziel und die Ordnung der Gemeinschaftsglieder untereinander³. Die Ordnung des Gemeinschaftsganzen auf das Ziel und die reale Seinsform der Gemeinschaft wertet er als eine Ordnungseinheit „naturwirklicher Art“. Theologisch formuliert: in der Gemeinschaft findet sich eine doppelte Ordnung: des Ganzen zum Ziel und der Teile untereinander. Die erste Ordnung — des Ganzen zum Ziel — ist dabei für *Welty* ausschlaggebend. Denn „die Einsicht in Sinn, Richtigkeit und Begründung des Gemeinschaftsbegriffes steht und fällt mit der Einsicht in das, was das ‚Gemeinwohl‘ genannt wird“⁴. Das Gemeinwohl weist nun im konkreten Ablauf der Geschichte einer Gemeinschaft keine durchgängige Einheitlichkeit auf. Es zeigt vielmehr inhaltliche Vielgestaltigkeit, Schichtung, Gliederung. Es ist die Gesamtheit von Werten, Gütern, Tätigkeiten und Bedingungen (d. h. alles das, was die Gemeinschaft angeht, gehört zu diesem Gut), wodurch echte personalbestimmte Gemeinschaft erst wird.

Die Gemeinschaft sieht *Welty* als „lebendige Ganzheit“, als „Organismus“⁵. In diesem Organismus leben die Teile vom Ganzen und das Ganze lebt von den Teilen. In ihm herrscht nach *Welty* wechselseitige Beeinflussung, gegenseitiges Halten und Gehaltenwerden⁶. Aus dieser Ganzheitssicht heraus formuliert dann *Welty* das Grundgesetz für den Gemeinschaftsorganismus. Es lautet: „Richtung- und maßgebend sind das Wohl und die Erfordernisse des Ganzen. Vom Ganzen her werden Stellung und Tätigkeit der Einzelnen bestimmt. Alles Wollen und Tun sind auf das Ganze bezogen. Die Menschen bilden innerhalb einer Gemeinschaft keine bloßen Stücke oder Interessenten, sondern Glieder, Organe. Sie erledigen keine Geschäfte, sondern sie üben Funktionen aus, d. h. sie erfüllen gemeinsame Aufgaben in Hingebung an das Ganze, als Mitarbeit am Ganzen, aus Sinn für das Ganze“⁷.

In Anlehnung an *Aristoteles* und *Thomas* wendet hier *Welty* das Axiom an: das Ganze ist früher als seine Teile. Teilsein heißt: in einem Ganzen leben. Dazu muß aber das Ganze existieren. Das Ganze kann indes kein Dasein besitzen vor den Teilen und unabhängig von ihnen, denn die Teile bilden gleichsam den Stoff zum Aufbau des Ganzen. Zwar kann dieser „Stoff“ dem Ganzen irgendwie zeitlich vorangehen; er wird jedoch erst „Teil“, wenn das Ganze wird und wenn er vom Ganzen umgriffen wird: das Ganze verleiht dem Teile das Sein wie die Wirklichkeit der Möglichkeit. Es überragt also den Teil⁸. *Welty* überträgt diese Gedanken

³ Vgl. a. a. O., 203.

⁴ A. a. O., 211.

⁵ A. a. O., 275.

⁶ Vgl. a. a. O., 276.

⁷ A. a. O., 276.

⁸ Vgl. a. a. O., 277 f.

auf die Gemeinschaft und folgert: „Wo immer und inwiefern der Mensch als Glied in einer Gemeinschaft steht, empfängt er sein Sein von der Gemeinschaft; dieses Sein ist nicht sein Menschsein schlechthin, sondern sein Gliedsein“⁹.

Das Ganzheitsprinzip des sozialen Lebens betrifft unmittelbar die zielhafte Ordnung, d. h. der Mensch ist zielhaft hingeordnet auf die Gemeinschaft, deren Teil er ist. In seiner Untersuchung wendet nun *Welty* folgerichtig immer wieder in der Bestimmung von Gemeinschaft und Einzelmensch das Ganzheitsprinzip an.

Folgende Gesetze regeln das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch:

- „1. wer in Gemeinschaft lebt, übernimmt die Verpflichtung, entsprechend seinem Können und Haben das Ganze zu fördern; nur so vermag das Ganze seine Lebensfähigkeit zu erhalten und seine Funktionen durchzuführen;
2. die Gemeinschaft schuldet allen Gliedern Berücksichtigung und Sorge, nicht allen ausnahmslos gleiche, aber jedem genügende;
3. die Einzelnen sind befugt und sollen geneigt sein, auch ohne ausdrückliche Verpflichtung, aber ohne gegenseitige Schädigung dem gemeinsamen Nutzen zu dienen. Die Gemeinschaft bzw. die von ihr Beauftragten haben das Recht, den Einzelnen zugunsten der Gesamtheit Beschränkungen aufzuerlegen oder ihnen eine soziale Tätigkeit zu erlauben, die einem anderen Nachteil bringt“¹⁰.

Da *Welty* nun so einheitlich den Aufbau des Gemeinschaftslebens bestimmt, neigt er dazu, den Einheitscharakter der stufenweise gegliederten menschlichen Gemeinschaft dahin auszulegen, daß die einheitsstiftende Funktion nahezu ausschließlich der nach ihm zielhaft höchsten Gemeinschaft, dem Staat, zufällt. Er zeigt das deutlich in der Darstellung der berufsständischen Ordnung.

Die berufsständische Ordnung ist für ihn „organisch gewachsenes Ordnungsganze, eine naturwirkliche Einheit einander zugegliederter und übergegliederter Gemeinschaften“¹¹. In der Darstellung der gegliederten berufsständischen Ordnung zeigt sich typisch das Ganzheitsdenken von *Welty*. Er versteht die berufsständische Ordnung als einen Stufenbau von unten nach oben. Dies besagt:

„1. im Werden, d. h. in der Ordnung des Verwirklichtwerdens, des tatsächlichen sozialen Lebens, geht die niedere Gemeinschaft der höheren voraus; die unteren Gemeinschaften finden den naturhaft unmittelbaren Grund ihres Daseins und Wirkens, d. h. ihre naturhafte Berechtigung und Funktionsanweisung in sich selber, nicht in der höheren Gemeinschaft, sie sind in sich und aus sich wertbetont, keine bloßen Mittel;

2. diese Gemeinschaften tragen in ihrer Eigenexistenz zugleich die zielhafte Bestimmung zu anderen Gemeinschaften: sie erfüllen ihre Aufgabe nicht durch ihr bloßes Dasein, auch nicht durch bloßes Sorgen und Arbeiten für sich selber,

⁹ A. a. O., 278.

¹⁰ A. a. O., 286.

¹¹ A. a. O., 334.

sondern dadurch, daß sie sich, ihre Kraft und Tätigkeit, hinlenken auf höhere, umfassendere und bedeutungsvollere Gemeinschaftsziele. Sie müssen bereit sein, sich immer bereit halten und immer mehr bereit werden zur Durchführung gliedhafter Funktionen. Diese Bereitschaft wird ihnen unmittelbar aus ihrem Wesen; sie ist naturhaft und objektiv gegeben, nicht nur gesinnungsgemäß erworben. Wegen ihrer besonderen Artung und Formung sind diese Gemeinschaften geeignet und veranlagt, die Vorbedingung, die Voraussetzung für weitere Gemeinschaftsgebilde zu sein;

3. soweit die Natur die nähere Weise der Funktionsverteilung und -ausübung freiläßt, hat die übergeordnete Gemeinschaft das Recht, der untergeordneten die konkrete Einsatzstelle, den Ort, die Richtung und das Maß ihrer jeweiligen Funktionsverrichtung anzugeben. Entscheidend für diese konkrete Zuweisung und Bestimmung ist das Wohl des Ganzen. Nie aber rechtfertigt das Wohl des Ganzen eine unmittelbare Umstürzung und Verkehrung der naturrechtlich festliegenden Ordnung;

4. die Leitung und Regelung soll so geschehen, daß der niederen Gemeinschaft möglichst wenig an Unternehmungswille und Entscheidungsvermögen genommen wird, daß sie zwar gebunden, aber doch frei ihre Funktionen selber ausübt, daß sie selber möglichst weit die Wege findet, die ihre gliedhafte Tätigkeit fruchtbar machen für das höhere Ganze¹².

In diesem „von unten nach oben“ wird nach *Welty* zugleich auch ein klares und eindeutiges „von oben nach unten“ ersichtlich¹³, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

- „1. die obere Gemeinschaft beansprucht gegenüber der unteren den Vorrang der Vollkommenheit;
2. sie leitet das Tun der unteren Gemeinschaft zielhaft ihrem eigenen Gemeinwohle zu;
3. sie bestimmt unter Wahrung des Naturrechtes autoritativ-bindend Art und Weise, Grad und Ausdehnung dieser Zuordnung;
4. sie lenkt und überwacht verantwortlich das Arbeiten der unteren Gemeinschaft“¹³.

Die innere Gliederung der berufsständischen Ordnung, verbunden mit dem Grundsatz der Selbstverwaltung, könnte, so meinte *Welty*, vielleicht zeitgeschichtlich bedingt, dem „Führerprinzip“ durchaus gerecht werden und „eine autoritär aufgefaßte und geschichtete Staats- und Wirtschaftsleitung“ finde „bei und trotz der genannten Bindungen genügend Raum und Gelegenheit für freie Entscheidungen und Maßnahmen“¹⁴. *Welty* sah den „Sinn und die Aufgabe des Führertums darin: auf Grundlage der naturgegebenen Rechte und naturgewiesenen Linien das Ganze aufzubauen und auszugestalten. Der Führer schaut und stellt

¹² A. a. O., 336f.

¹³ A. a. O., 337.

¹⁴ A. a. O., 340.

konkret und greifbar jene Ziele, die die Natur mehr allgemein und in großen Umrissen erkennen läßt. Sittliche Verantwortung und weiter Blick, fester Wagemut und kluge Besonnenheit — um nur diese dem Führer notwendigen Eigenschaften zu nennen — können sich bei dieser Aufgabe im Höchstmaß bewähren¹⁵.

Welty hält, ausgehend von seinem Ganzheitsdenken, es für berechtigt, „von einer Gesamtpolitisierung des öffentlichen Lebens, also auch der nicht-politischen Kultursphäre“ zu sprechen¹⁶. Diese Politisierung ist „zielhafter Art: alle Gemeinschaften der natürlichen Ordnung haben die politische Gemeinschaft als Ziel und sind den politischen Zielsetzungen unterworfen. Der Staat hat das Recht, sie auf seine Aufgaben und seine Belange — d. h. auf das Gesamtgut der menschlichen Natur, angepaßt der jeweiligen Besonderung der politischen Gemeinschaft — zu verpflichten. Dadurch und damit werden aber nicht alle Gemeinschaften zu wesentlich politischen: die Eigenziele werden den Gemeinschaften nicht genommen, sondern bleiben ihnen vollauf gewahrt“¹⁷.

Die einheitsstiftende Funktion des Staates als der höchsten Gemeinschaft scheint hier vielleicht überbetont. — Zu berücksichtigen ist bei diesen Überlegungen, daß *Welty* rein sozialetisch, nicht politisch-ethisch im modernen Sinn vom Staat und seinem politischen Führungsanspruch spricht, im Gegensatz zu *Utz*, wie später aufgewiesen wird. — Alle menschlichen Gemeinschaften, d. h. auch der Staat, haben nach *Welty* Dienstcharakter. Sie dienen der menschlichen Vervollkommnung. Durch ihr Dasein machen sie die gegenseitige Wertmitteilung unter den Menschen möglich. Der tiefere Grund dafür liegt in der Geist-Leib-Natur des Menschen und in der raum-zeitbedingten Weise ihres Daseins. Diese Gemeinschaften sind Schutzrahmen für die Entfaltung menschlicher Existenz.

Diese rein sozialetische Sicht, die vom Ganzheitsdenken geprägt ist, finden wir auch in der Auseinandersetzung zwischen *Welty* und den Vertretern des Solidarismus. *Welty* wirft dem Solidarismus eine „ungebührliche Überbetonung des Individuums“ vor: „Der Solidarismus hat die Gegenseitigkeit und Verflochtenheit der seinshaften und zielhaften Ordnung nicht genügend erkannt. Er beginnt beim Einzelmenschen. Das ist erlaubt unter einer Voraussetzung: die starken Bindungen, die bereits im Begriffe des Individuums enthalten sind, dürfen weder übersehen noch abgeschwächt werden. Um sie recht zu erkennen, muß die das Weltall beherrschende Zielstrebigkeit in ihrer ganzen Ausdehnung und Durchdringlichkeit gewürdigt werden. Seinshafte und zielhafte Ordnungen müssen auseinander verstanden werden; denn sie bilden eine einzige Ordnung. . . . Einzelmensch und Gemeinschaft haben kein voneinander unabhängiges Dasein; sie können auch nicht voneinander unabhängig begriffen werden“¹⁸. In dieser Kritik des Solidarismus läßt sich eine gewisse Übereinstimmung zwischen *Welty*

¹⁵ A. a. O., 340; vgl. auch Fußnote 21, 435.

¹⁶ Vgl. a. a. O., 342.

¹⁷ A. a. O., 342.

¹⁸ A. a. O., 383f.

und *Othmar Spann* feststellen. *Spann* sah im Solidarismus eine „Zwischenform“ zwischen „Individualismus und Sozialismus“¹⁹. *Welty* glaubt, in der zu starken Heraushebung der „Ergänzungsbedürftigkeit“ eine Schwächung und Kürzung der „Funktion der Gemeinschaft“ zu erkennen, und befürchtet, daß die Gemeinschaft nur eine „bloße Nutzfunktion“ habe²⁰. Zahlreiche Vertreter des Solidarismus weisen auf die „Freiheit des Einzelmenschen hin“, die *Welty* „ermüden und fast bedrücken“²¹. Zu dieser im Jahre 1934 getroffenen Feststellung *Weltys* bezüglich seiner „Ermüdung und Bedrückung“ stellt *Gustav Gundlach* fest: „Als der Solidarismus in der sogenannten liberalistischen Zeit Deutschlands gegenüber dem bürgerlichen Manchesterertum die Ordnungsbefugnis des Staates und dann gegenüber beiden Partnern der Klassenauseinandersetzung das Ziel der berufsständischen Gliederung und damit auch Bindung der Wirtschaftsgesellschaft grundsätzlich und sozialphilosophisch betonte und unterbaute, haben nicht wenige die gleiche ‚Ermüdung und Bedrückung‘ empfunden wie *Welty* nur umgekehrt, und doch lag in der stärkeren Betonung der Bindung als der Freiheit und gleichzeitig in dem Aufweisen der richtigen Form der Bindung damals die zeitgemäße Konkretisierung jener allgemeinsten sozialmetaphysischen Norm, mit der *Welty* lediglich ein Erb- und Allgemeingut der Scholastik ausdrückt. Im übrigen glaube ich wirklich nicht, daß unter den heutigen Umständen die betonte Akzentverschiebung auf die Freiheit als eine ‚ermüdende und bedrückende‘ Angelegenheit empfunden wird“²².

Ein weiteres Kennzeichen für das ganzheitliche Denken ist die Eigentumslehre von *Welty*.

2. Die Eigentumslehre

Es wurde bereits festgestellt, daß das Ganzheitsdenken von *Welty* geprägt ist von dem Axiom: Das Ganze ist früher als seine Teile. Der Teil ist hingeordnet auf das Ganze. Folgerichtig wendet *Welty* das aristotelische Prinzip in seiner Philosophie an. Das Privatwohl ist daher für ihn „im Gemeinwohl eingeschlossen wie der Teil im Ganzen“²³.

„Den Menschen ist von Gott die Welt der stofflichen Güter zur Herrschaft und Nutzung anheimgegeben, mit der unausweichlichen Bestimmung, daß alle Menschen einen hinreichenden und würdigen Lebensunterhalt finden. Oberste Norm der Gütererzeugung und Güterverteilung ist darum eine Sozialordnung, in der die Erwerbs- und Besitzverhältnisse gemäß den Erfordernissen der allgemeinen Wohlfahrt geregelt sind. Die von der Natur gebotenen und von Menschen geschaffenen Dinge sind so in die Verfügungsgewalt des Menschen

¹⁹ O. SPANN, Die politisch-wirtschaftliche Schicksalsstunde der deutschen Katholiken, in: *Schönere Zukunft* 25 (1932) 566.

²⁰ Vgl. E. WELTY, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, a. a. O., 379.

²¹ Vgl. a. a. O., 379.

²² G. GUNDLACH, *Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft*, in: *Gregorianum* XVII (1936) 274.

²³ E. WELTY, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, a. a. O., 259; vgl. a. a. O., 210—211, 229—241.

gestellt, daß der ‚gemeinsame Gebrauch‘, d. h. die Teilnahme und Daseins-sicherheit *aller*, dieser Gewalt das rechte Maß verleihen und sie segensreich leiten muß“²⁴. *Welty* stimmt in der grundsätzlichen Betrachtung der Eigentumsfrage mit *A. F. Utz* überein²⁵. In seinem Buch „Die Entscheidung in die Zukunft“, das unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg erschien und im dritten Band des Sozialkatechismus²⁶ stellte *Welty*, indem er, wie er ausdrücklich betonte, den Ausführungen von *Utz* folgt, umfassend seine grundsätzliche und praktische Sicht der Eigentumsfrage dar: „Die Natur hat die Gesamtheit der Nutzgüter der gesamten Menschheit zum Gebrauch bestimmt. Alle sollen aus den Quellen der Natur das Notwendige schöpfen bzw. erhalten. Dieser Wille der Natur steht vor und über jeder tatsächlichen Güterverteilung. Keine noch so gerechte Aneignung, keine noch so gesetzmäßige Beschlagnahme der irdischen Dinge darf darüber hinwegtäuschen, daß die Natur ihren geheiligten Willen niemals preisgibt. . . . Das Benutzungs- und Bearbeitungsrecht ist derart ursprünglich und derart eng dem Wesen des Menschen verbunden, daß es aller Planung und Entwicklung nicht nur vorangeht, sondern gleichsam auf der Ferse bleibt und dabei unentwegt seine Forderungen anmeldet. Die nähere Gestalt, in der dieses Unrecht ausgeübt werden kann, hat die Natur freilich nicht festgelegt. Ob z. B. der einzelne eigenen Grund und Boden bearbeitet, ob er sich eine selbständige Existenz und damit den Unterhalt erarbeitet, oder ob er gegen Lohn und Entgelt arbeitet, das ist vor der Natur gleichgültig, das richtet sich nach den jeweiligen Anlagen und Verhältnissen“²⁷. Diese naturrechtliche Sicht entspringt einer tieferen Schau des Eigentumsproblems, letztlich einer theologischen. Denn „**alles Eigentum ist der Herrschafts- und Verfügungsgewalt Gottes unterworfen; die Menschen dürfen die Dinge nur gebrauchen gemäß der Ordnung, die Gott gesetzt hat**“. Denn die Natur, d. h. das Schöpfungsganze, das Weltall, stammt von Gott, der ersten und allgemeinen Ursache. Aus dieser Abhängigkeit der Welt von Gott ergibt sich:

„a) *Gott* ist und bleibt *Eigentümer aller Dinge*: kein Recht und keine Nutznießung seitens der Menschen vermögen ihn aus seinen Besitzrechten zu verdrängen. *Gott* kann über alle geschaffenen Dinge *nach seinem Willen frei verfügen*, die Dinge erhalten oder vernichten, verschenken oder nehmen;

²⁴ DERS., Die christliche Soziallehre in 12 Thesen, in: Der Volksbote 17 (1961) 23.

²⁵ Vgl. A. F. UTZ, Recht und Gerechtigkeit, in: Deutsche Thomasausgabe Bd. 18, Heidelberg 1953, 490—527. Nach dem Urteil von *Welty* (Herders Sozialkatechismus Bd. III, 407) ist dies eine „höchst bedeutsame Erklärung der Eigentumslehre, wie sie vom *bl. Thomas v. Aquin* im Anschluß an Schrift und Überlieferung vorgelegt wird. *Utz* hat meisterhaft gezeigt, daß das Gemeinwohl, d. h. die Sozialordnung, den Angelpunkt der ganzen Güterversorgung und -verteilung bildet. Daraus ergeben sich weittragende, aber im Naturrecht bestbegründete Folgerungen über die Rechtheit der jeweiligen Wirtschaftsordnungen, über Umfang und Grenzen der Verfügungsgewalt, über das Maß der sozialen Gebundenheit und Verpflichtung.“

²⁶ E. WELTY, Die Entscheidung in die Zukunft, Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, Köln 1946, 431 S.

DERS., Herders Sozialkatechismus Bd. III, Freiburg ²1961, 1—118; vgl. a. a. O., 3, Fußnote 1.

²⁷ DERS., Die Entscheidung in die Zukunft, a. a. O., 256.

- b) sämtliche Besitz- und Eigentumsrechte, die dem Menschen zustehen oder zufallen, sind also *begrenzter Art*, immer den Rechten Gottes nach- und untergeordnet. Der Mensch empfängt die Dinge von Gott *als Leben*, er ist mehr *Verwalter*, Treuhänder als Eigentümer und Herr. Er muß die Dinge nehmen, wie sie durch Gottes Schöpfermacht geworden sind; aus den so beschaffenen Dingen kann er auf mannigfachste Weise seinen Nutzen ziehen;
- c) *Gott* kann und muß verlangen, daß der Reichtum, den *er den Menschen insgesamt* zur Verfügung gestellt hat und Kraft seiner Weltregierung immer von neuem zur Verfügung stellt, *auch wirklich allen zugute kommt*, nicht aber nur einzelnen oder wenigen unter Ausschluß der übrigen“²⁸.

Die von der realistischen Sozialphilosophie aufgestellten Prinzipien verlangen Anerkennung und Verwirklichung in der Praxis, denn als „Sozialprinzipien“ sind sie Soll-Sätze. Ihr Sollen gründet in ihrem Sein. Dieses Sein ist ein Wesenssein, als innerlich notwendiges, mit naturhaftem Allgemeinanspruch ausgestattetes Sein. Es trägt daher ein „Sollen“ an die Menschen heran. Hier ist nun zu untersuchen, wie *Welty* versuchte, diese Sollsätze auf die gesellschaftspolitische Wirklichkeit anzuwenden.

II. Die Anwendung sozialphilosophischer Prinzipien zur Lösung gesellschaftspolitischer Probleme bei E. Welty

Welty ist Vertreter der im Realismus begründeten Gesellschaftsphilosophie. Zwei fundamentale Merkmale der thomistischen Erkenntnislehre begründen den Realismus, den Wirklichkeitscharakter der Seinsphilosophie: 1. Das Gesetz der Erfahrung: das Wissen ist irgendwie dem tatsächlich Gegebenen entnommen. „Scharfe, peinlich genaue und allseitige Beobachtung der konkreten Wirklichkeit wird damit zur Grundforderung und unwiderruflichen Vorbedingung thomistischen Denkens; 2. das Gesetz der Einheit von Seins- und Erkenntnisordnung: unser (geistiges) Erkennen beansprucht, das reale Sein zu erfassen und richtig, naturgetreu wiederzugeben“²⁹. *Welty* verlangt für eine auf thomistischer Denkweise aufgebauten Seinsphilosophie: „getreue und möglichst allseitige **Beobachtung des sozialen Lebens**. Das zwischenmenschliche Leben ist infolge einer ungeheuren Dynamik und Bewegung überaus starkem Wechsel unterworfen. Es verändert und verflüchtigt sich fast unter der Hand. Bei jedem nächsten Zuschauen und neuem Zugriff hat sich meist schon sehr vieles verlagert und gewandelt. Der Sozialphilosoph des Realismus darf sich nicht sperren vor den Tatsachen und dauernden Umstellungen des Sozialen. Er muß in und aus jeder

²⁸ DERS., Herders Sozialkatechismus, a. a. O., 12.

²⁹ DERS., Gemeinschaft und Einzelmensch, a. a. O., 22; vgl. a. a. O., 51.

Gesellschaftssituation Erfahrungen sammeln, die reale Grundlage seiner Forschung fortwährend verfestigen und erbreitern, die gewonnenen Ergebnisse stets überprüfen und verbessern“³⁰. Quelle für die Erkenntnis und Grundlegung der letzten sozialen Gesetze sind die „einfachen, alltäglichen und augenscheinlichsten Beobachtungen“³¹. Die von der Sozialphilosophie aufgestellten Grundsätze sind „Soll-Sätze“. Die verlangen ihre Verwirklichung im konkreten Leben des politischen Alltags. Hier scheint uns eine Schwäche und ein Mangel im philosophischen Denken von *Welty* vorzuliegen. Denn er wandte die gewonnenen Soll-Sätze ohne erschöpfende Analyse der Erfahrungsstatsachen an. Dazu einige Beispiele.

Unmittelbar nach dem Ende des zweiten Weltkrieges erschien seine Schrift „Was nun? — Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum“³², in der *Welty* in einigen kurzen Kapiteln Grundsatzfragen behandelte. Im Abschnitt über die „rechte Eigentumsordnung“ erklärt er kurz, aber richtig das Eigentumsproblem: „Zu einem rechten Staatswesen gehört unbedingt eine rechte Eigentumsordnung, eine Regelung der Besitzverhältnisse, die wiederum dem Gemeingut, d. i. dem Ganzen der Staatsgemeinschaft, angemessen und förderlich ist“³³. Das stimmt. Aber methodisch anzweifelbar ist die direkt folgende praktische Anwendung dieses Satzes bzw. die Lösung der Eigentumsfrage aus der Sicht von *Welty*: Wenn die Eigentumsfrage überhaupt eine gute Lösung finden soll, dann muß zunächst „die Wirtschaft vorbehaltlos auf Bedarfsdeckung umgeschaltet werden, also nicht mehr für den sogenannten freien Markt, sondern für den Bedarf arbeiten. Gelingt das, und es muß gelingen, so schwer es infolge der weltwirtschaftlichen Verflechtung und wegen anderer Gründe auch sein mag, dann wird ein doppeltes erreicht: 1. die rein-kapitalistischen Rücksichten, wie Ergiebigkeit des Unternehmens, zügelloser Wettbewerb und ungehemmtes Gewinnstreben werden überwunden; 2. die Erzeugungskraft der deutschen Volkswirtschaft wird in eine feste, innerlich gesunde Bahn gelenkt, und zugleich wird die Gewähr dafür geboten, daß an erster Stelle die vordringlichen lebensnotwendigen Güter beschafft werden, die anderen dagegen, insbesondere reine Luxusgüter, die Verbraucher nicht mehr überfluten“³⁴. *Welty* befürwortete nicht, „daß der Staat sich zum unmittelbaren, alleinigen Wirtschaftsunternehmer“ mache. Vielmehr solle der Staat alle Rechte der freien Körperschaft auf die Wirtschaft übertragen. Der Kampf gegen das Privat- oder Sondereigentum bestimmter politischer Richtungen ist für *Welty* verständlich wegen der Auswüchse und Mißstände der privatkapitalistischen Ordnung. Er betont grundsätzlich „das Recht auf Sondereigentum“ des Menschen, das von

³⁰ A. a. O., 29.

³¹ A. a. O., 29.

³² DERS., Was nun? — Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, Köln-Brühl 1946, 32 S.

³³ A. a. O., 26.

³⁴ A. a. O., 26.

der „Natur verliehen und deswegen ein allgemein menschliches, vorstaatliches Recht“ ist. Er erklärt: „Es ist daher keinem Staatswesen gestattet, eine Eigentumsordnung einzuführen, in der Untertanen das Recht auf Sondereigentum verwehrt wird“³⁵. Nachdem er noch einmal grundsätzlich feststellt, daß das Recht auf Eigentum von der Natur kommt, daß die „tatsächliche Ordnung und Verteilung der Güter“ zurückgeht auf menschliches Gesetz, formuliert er den Grundsatz: „Zunächst das Gemeingut, dann das Eigengut; nicht das Gemeingut nach Maßgabe des Eigengutes, sondern das Eigengut nach Maßgabe des Gemeingutes“³⁶. Unmittelbar darauf wendet er aber diesen Grundsatz in, wie er glaubt, „sinngetreu-gerechter Erklärung und Anwendung“ auf die „augenblickliche Sachlage“ an und glaubt, „der Staatsführung folgende Normen und Richtweise schuldig zu sein“ . . . :

„Eine gute Lösung der Eigentumsfrage ist uns nicht dadurch gewährleistet, daß in Zukunft für Besitz und Gewinn eine Höchstgrenze festgesetzt wird, über die hinaus der Staat alles wegsteuert. Falls notwendig, darf das geschehen. Aber vorerst muß die ganze Eigentumsordnung geändert werden. Auf genügend umfangreiche freiwillige Verzichtleistungen können wir nicht warten; wir warteten sicher vergebens. Im Bewußtsein, eine sehr weittragende und ungemein einschneidende Folgerung auszusprechen, aber auch im Bewußtsein, alles gründlichst erwogen zu haben, erklären wir — selbstverständlich unter den oben erörterten Auflagen — vor der deutschen Öffentlichkeit: **der deutsche Staat hat zur Stunde das Recht, das Sondereigentum durch geeignete Zwangsmaßnahmen so weit in Gemeineigentum zu verwandeln, als sein eigenes Dasein und seine innenpolitische Ordnung mit dieser Wandlung stehen und fallen**“³⁷. *Welty* glaubt, mit diesen „wenigen Worten“ die „naturrechtliche“ und „somit sittliche Seite der Eigentumsfrage beantwortet zu haben“³⁸. Die Schrift „Was nun?“ lag bereits im März 1944 zum größeren Teil druckreif vor. 1946 veröffentlichte dann *Welty* eine größere Arbeit, nämlich sein Buch „Die Entscheidung in die Zukunft — Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum“. In dieser Darstellung wiederholt *Welty* seine in der vorliegenden kleinen Schrift gemachten Ausführungen. Methodisch geht er genauso vor. Allgemeine Grundsätze werden, wie es scheint, unvermittelt auf die Wirklichkeit angewandt, ohne daß dabei empirische Sachverhalte diskutiert werden³⁹. Dieses Vorgehen von *Welty* befremdet, da er sich, wie bereits dargestellt, ausdrücklich für eine Prüfung der konkreten Sachlage ausspricht.

³⁵ A. a. O., 27.

³⁶ A. a. O., 30.

³⁷ A. a. O., 31.

³⁸ A. a. O., 31.

³⁹ DERS., Die Entscheidung in die Zukunft, a. a. O., 247—379.

Gerechterweise muß man feststellen, daß *Welty* in den Jahren nach der Währungsreform — vielleicht belehrt durch die Erfolge der sozialen Marktwirtschaft — in der Anwendung allgemeiner sozialphilosophischer Prinzipien auf die konkrete Wirklichkeit vorsichtiger wurde. Deutlich zeigt sich das in der Behandlung der Mitbestimmungsfrage. Im dritten Band des Sozialkatechismus erklärt er zwar vorsichtig, daß die Mitbestimmung, „insofern“ sie sich „innerlich-notwendig aus der bestehenden Gemeinwohl- bzw. Gesellschaftsordnung ergibt“, eine „echte Forderung des Naturrechtes“ sei. Zugleich aber stellt er fest, daß eine Reihe von Grundsätzen beachtet werden muß: Sachkunde, Verantwortungsbereitschaft und gegenseitiges Vertrauen, das Gesetz der wirtschaftlichen Erzielbarkeit, die Rechte anderer, die natürlichen Rechte des Privateigentums, die Entschlußfreiheit des Unternehmers bzw. des Eigentümers, die persönliche Verantwortung der Beteiligten⁴⁰.

Welty gehörte zu den bedeutendsten christlichen Sozialphilosophen Deutschlands seiner Zeit. Seine Ganzheitsphilosophie versuchte Wesen und Sinn einer Gesamtlebensordnung aufzuweisen. Den „dritten Weg“, den der katholische Solidarismus zwischen Individuum und Kommunismus suchte, lehnte er als künstliches Gebilde ab. Denn den von den Solidaristen vertretenen Ontologismus, der die Gesellschaft nur vom Individuum her verstand, betrachtete er als eine gesellschaftliche Funktionslehre. Die ungehörliche Überbetonung des Individuums und seiner Stellung in der Gesellschaft weist eine gewisse Identität mit der *Benthamschen* Formulierung vom größten Glück der größten Zahl auf. Der Solidarismus ist daher unfähig, eine ganzheitliche Gesellschaftsethik zu formulieren. Der katholische Sozialphilosoph *V. Cathrein* sprach sich am deutlichsten für diesen Ontologismus aus, indem er die Sozialethik nur zu einem Teil der Individualethik erklärte. *J. Messner* setzte sich bereits in den dreißiger Jahren mit dieser Auffassung auseinander. Die ontologisch konzipierte Sozialethik *Weltys* unterscheidet sich daher grundsätzlich von dem individualistisch orientierten Ontologismus der Solidaristen. Das Sein, auf das *Welty* seine Sozialphilosophie aufbaut, ist nicht die utilitaristisch verstandene Persönlichkeit, sondern die soziale Natur des Menschen. Damit formulierte aber *Welty* in keiner Weise eine kollektivistische Gesellschaftsphilosophie. Vielmehr wollte er in einer ethischen Abwägung den apriorischen Wert herausstellen, von dem aus die Gemeinschaft und der Einzelmensch ganzheitlich verstanden werden sollten. Eine kollektivistisch verstandene Gesellschaftsphilosophie entsteht aber erst dann, wenn man die Gemeinschaft im Sinne einer rechtlichen Institution als vorrangig bezeichnet, wenn man die ethische Wertung unvermittelt auf die gesellschaftliche Wirklichkeit anwendet. Von hier aus versteht man wohl leichter die manchmal etwas kollektivistisch klingenden Sätze in *Weltys* Sozialphilosophie. Es gilt hier aber zu

⁴⁰ Vgl. *DERS.*, *Herders Sozialkatechismus* Bd. III, a. a. O., 354—392.

unterscheiden zwischen der Gemeinschaft als Werteinheit vieler Personen und der Gemeinschaft als Organisation dieser Personen. *Utz* hat diese Unterschiede in seiner Sozialethik eingehend analysiert⁴¹.

Manche Ethiker, deren Denken am Sein orientiert ist, neigen dazu, die apriorischen Werte — im Fall *Welty* das Gemeinwohl — idealtypisch zu formulieren. In der praktischen Anwendung bleibt dann kein Spielraum mehr für die Empirie. Es kann dann passieren, daß diese apriorischen Werte zur ideologischen Begründung totalitärer Tendenzen benutzt werden. Die Ethik aber hat es mit Normen zu tun. Diese müssen scharf unterschieden werden von Idealen⁴². Die schnellen konkreten Stellungnahmen aufgrund allgemein gültiger Überlegungen sind bei *Welty* dadurch verursacht, daß er die Normen zu sehr idealtypisch sah. Einen Vorwurf kann man ihm deswegen nicht machen. Finden sich doch in den Sozialenzyklien zahlreiche idealtypische Vorstellungen, z. B. „berufsständische Ordnung“, „Familienbetrieb“, „Weltfriede durch Weltstaat“. Wie *Utz* an verschiedenen Stellen seiner Bibliographie der Sozialethik nachweist, ist diese idealtypische Tendenz ein Erbe der Scholastik, hervorgerufen durch das Mißverständnis des *Aristoteles*, die *natura specifica* des Menschen bereits als Gemeinwohl zu begreifen. Daher kommt auch die geradezu gefährliche Formulierung: *individuum est prope speciem*.

III. Die Ganzheitskonzeption in der Philosophie von A. F. Utz

In seiner philosophischen Grundlage unterscheidet sich *Utz* kaum von *Welty*. Auch er ist Vertreter einer im Realismus gründenden Gesellschaftsphilosophie, Repräsentant der Seinsphilosophie. Das für *Welty* charakteristische Ganzheitsdenken kennzeichnet auch die philosophische Welt von *Utz*. Von vornherein steht für ihn fest, daß das Gemeinwohl nicht vom freien Willen der Bürger abhängt, sondern einen „Gesamtwert darstelle, der die Gesellschaft als Ganzes formt“⁴³. Er bestimmt das Gemeinwohl als „**das personale Wohl vieler Einzelmenschen, sofern es nur mit gemeinsam angewandten Mitteln erstrebt werden kann**“⁴⁴. *Utz* führt hier den Begriff der „Teilfunktion“ ein, um Mißverständnisse zu vermeiden. Denn das Streben vieler Menschen nach gleicher, aber je eigener Vollkommenheit macht noch nicht den Begriff des Gemeinwohles aus. Das Einzelwohl ist also Teil des Gemeinwohles als Ganzem. Anders ausgedrückt: Das Einzelwohl ist bereits im Ganzen, d. h. im Gemeinwohl als Teilfunktion enthalten. Im Ganzheitsdenken von *Utz* bedeutet das: „**Das Gemeinwohl besteht in der individuellen Vollkommenheit oder im individuellen Wohlergehen**“

⁴¹ A. F. UTZ, Sozialethik Bd. I, 148f.

⁴² Vgl. hierzu die unter Leitung von *Utz* verfaßte Dissertation von u. LÜCK, Das Problem der allgemein gültigen Ethik, Sammlung *Politeia* Bd. 16, Heidelberg 1963.

⁴³ Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik Bd. I, Heidelberg-Löwen 1958, 145.

⁴⁴ A. a. O., 136.

aller als aufeinander bezogener Personen⁴⁶. Das Gemeinwohl ist also nicht die Bedingung oder die Voraussetzung, wodurch einem jeden die Chance zur persönlichen Entfaltung gegeben wird, sondern „*ist*“ vielmehr die Vollkommenheit freier aufeinander bezogener Persönlichkeiten und nicht nur die Bedingung des Aufstieges für alle“⁴⁶. Nur in dieser Darstellung des Gemeinwohls sieht *Utz* die menschliche Aufgabe des Gemeinwohls als übergeordneter Norm für alle Gesellschaftsmitglieder gewahrt.

Mit dieser Begriffsbestimmung des Gemeinwohls zieht *Utz* eine deutliche Grenze zum Individualismus, der das Gemeinwohl als Ergebnis des Wohles aller Einzelpersonen bezeichnet, also gewissermaßen als die Summe des Wohles aller. Nach dieser individualistischen Auffassung besteht zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl kein wesentlicher, sondern nur ein numerischer Unterschied. Das Gemeinwohl, obwohl in allen Gliedern der Gemeinschaft verwirklicht, bedeutet für *Utz* einen „wesentlich eigenen Wert, unterschieden vom Einzelwohl, auch von der Summe der Einzelwohle aller“⁴⁷.

Von dieser Grundlage her sind die kritischen Bemerkungen von *Utz* über den als Sozialsystem verstandenen Solidarismus und den Personalismus verständlich⁴⁸. Das philosophische Denken der modernen Vertreter des Personalismus ist, so erklärt *Utz*, geprägt durch die mehr „ontologische“ und weniger „ethische“ Sicht der Gesellschaft. Die ontologische Betrachtung richtet sich auf den Seinscharakter eines gesellschaftlichen Phänomens, die ethische dagegen auf das Soll. Indem der Personalismus „sozusagen einzig, wenigstens in seiner Grundtendenz, das Sein ins Auge faßt, erkennt er das Gesellschaftliche in der dünnen Seinsweise der Relation“, erklärt *Utz*. „Wer nun die Gesellschaft einzig vom Sein her sieht, wird niemals zu dem Wert, dem Ideal, d. h. zu dem *ethischen Zweck* und Sinn des Gesellschaftlichen vordringen. Es entgeht ihm der wahre Begriff des Gemeinwohls“⁴⁹. So erklärt sich, daß der Personalismus das „*Gemeinwohl als reinen Dienstwert zugunsten der Einzelmenschen*“ ansieht⁵⁰.

Die sozialen Normen, welche die Gesellschaft als Ganzes betreffen, sind entsprechend dieser Grundidee nicht ein Ergebnis des Normendenkens der Gesellschaftsglieder. Die sozialen Normen, lehrt *Utz*, sind „Strukturgesetze der Gesellschaft, die gelten, bevor der einzelne sich in Freiheit für sie entscheidet. Sie integrieren a priori das Individuum im Ganzen. Sie sind als ‚grundsätzlich‘ nicht von der freien Meinungsäußerung des Individuums bestimmt. Allerdings sehen diese Normen nicht von der menschlichen Person und ihrer Freiheit ab. Die menschliche Personenwürde ist in den sozialen Normen ebenso a priori enthalten, wie

⁴⁶ A. a. O., 145.

⁴⁶ A. a. O., 145.

⁴⁷ A. a. O., 134.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 315—328.

⁴⁹ A. a. O., 316.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., 318.

diese auch für das Individuum als Glied des Ganzen gelten“⁵¹. Die Annahme von a priori geltenden Ordnungsnormen führt nicht ohne weiteres zu einem totalitären Ordnungsdenken, d. h. zu einer Gemeinwohlkonzeption, die den freien Gewissensentscheid als sozialen Wert leugnet. Entscheidend ist, wie das Gemeinwohl als allgemeingültiger Wert die menschliche Person berücksichtigt. Im Gemeinwohldenken von *Utz* sind die einzelnen Gesellschaftsmitglieder a priori integriert.

Bis hierhin ist im wesentlichen kein Unterschied im Denken zwischen *Welty* und *Utz* festzustellen. Das entscheidende und zugleich schwierige Problem der Sozialethik besteht aber darin, konsequent und mit Wirklichkeitssinn den Weg von den universalsten Normen des Gesellschaftslebens bis hin in die konkrete Formulierung hinein zu finden. Hier scheiden sich die Geister.

IV. Die Anwendung sozialphilosophischer Prinzipien zur Lösung gesellschaftspolitischer Probleme bei A. F. Utz

Die Erkenntnisse der Ganzheitsphilosophie lassen sich nicht unvermittelt auf die gesellschaftspolitische Wirklichkeit anwenden. Leider geschah und geschieht das heute noch. Damit kann der Eindruck entstehen, daß die Ganzheitsphilosophie im wesentlichen ein System von Zirkelschlüssen und Leerformeln ist, „die zur Verteidigung oder Bekämpfung jeder nur denkbaren, bestehenden oder erwünschten Rechts- und Sozialordnung gebraucht werden können und dieser ihrer uneingeschränkten Manipulierbarkeit ihren unbestreitbaren geschichtlichen Erfolg verdanken“⁵². Dieser nicht ganz unberechtigte Vorwurf von *Topitsch* gegen den Marxismus und Thomismus trifft auf *Utz* nicht zu. Denn er hat die höchsten Normen des gesellschaftsphilosophischen Denkens niemals unvermittelt auf die politische, wirtschaftliche oder soziale Wirklichkeit angewandt. Dafür zeugt seine begrifflich saubere Unterscheidung zwischen „Gesellschaftsdoktrin“ und „Gesellschaftssystem“.

Die sachbegründete Unterscheidung zwischen Gesellschaftsdoktrin und Gesellschaftssystem ergibt sich bei der Anwendung der höchsten Normen auf die konkrete Wirklichkeit. Der Ethiker sieht im Gemeinwohl die Gesamtheit, der in der personal-sozial Natur gelegenen Werte. Diese umfassende Wertwelt wird niemals ganz verwirklicht werden. Aber alle müssen ihr zustreben.

Das Gemeinwohl als sozialen Wert versteht *Utz* nicht als Gesellschaftsvorstellung im Sinne eines Idealtyps, sondern vielmehr als „einen Hinweis“, wie die Gesellschaft orientiert sein müsse⁵³. Das Gesamwohl, sofern es noch auf der

⁵¹ DERS., Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, Freiburg/Schweiz, 1961, 10.

⁵² E. TOPITSCH, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Soziologische Texte hrsg. v. *Heinz Maus* und *Friedrich Fürstenberg* Bd. 10, Neuwied 1961, 36f.

⁵³ Vgl. A. F. UTZ, Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, a. a. O., 12.

Ebene der Gesellschaftsdoktrin verstanden wird, ist zwar ein „Normenganzes“, das über aller Zeit steht, in die Wirklichkeit hineinweist und bestimmte Orientierungen gibt, jedoch keine praktisch greifbare Formulierung dessen ist, wie hier und heute die Gesellschaft gestaltet werden muß⁵⁴. Die Gesellschaftsdoktrin reicht also zur Definition des Gemeinwohls nicht aus. In dieser obersten Wertordnung wird auch noch nicht unterschieden zwischen wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ordnung. Die Unterscheidung wird erst durch die Herausarbeitung eines „Gesellschaftssystems“ getroffen. So sehr wertmäßig das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorangeht, so sieht man sich in der Erfahrung doch vor die Frage gestellt, ob der Mensch wirklich im Alltag des Lebens dem Gemeinwohl den Vorzug gibt. Bei der Herausarbeitung des Gesellschaftssystems wird das allgemeine soziale Verhalten der Menschen empirisch untersucht. Man ermittelt also jenen Wert, der die maximale Verwirklichung des Gemeinwohls garantiert. Es handelt sich dabei nach *Utz* um eine „Systematisierung sämtlicher Gesellschaftswerte um einen einzigen Wert, der zum Ziel und Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Kooperation in der Praxis gemacht wird“. Danach bestimmt sich das Sozialsystem⁵⁵. Dieser bestimmende Zentralwert darf jedoch „nicht isoliert, sondern muß stets als Durchgang der anderen Werte zur sozialen Wirklichkeit unserer Gesellschaft hin verstanden werden“⁵⁶. Von diesem zentralen bzw. vorrangigen Wert her werden entsprechend alle anderen Werte eingeordnet. Daraus kann sich evtl. sogar ergeben, daß bestimmte absolute Werte innerhalb des Gesellschaftssystems gleichsam einen Null-Wert besitzen. In seiner Untersuchung über „Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik“ zeigt *Utz* am Beispiel der Freiheit, die er als Systemwert anerkennt, den Unterschied zwischen Gesellschaftsdoktrin und Gesellschaftssystem sehr deutlich⁵⁷.

Der Sozialphilosoph *Utz* ist sich immer darüber im klaren, daß er „nicht nur wünschbare Normen des menschlichen Zusammenlebens“ aufzustellen hat, sondern zugleich auch die „Gestaltungskraft dieser Normen“ aufweisen muß: „Eine rein normative Sozial- und Wirtschaftsethik mag interessant sein, sie hat aber keinen Wirklichkeitswert hinsichtlich der Wirtschafts- und Sozialordnung. Der Sozialethiker muß daher die Normen stets auch nach ihrem realen Effekt untersuchen, und zwar nach dem Effekt im Hinblick auf das wirkliche Verhalten der Gesellschaftsglieder. Um einen möglichen Effekt zu verteidigen, muß man wissen, ob er von den Gesellschaftsgliedern auch gewünscht ist“⁵⁸. Diese Forderung wird von ihm verwirklicht in seiner Untersuchung über die „Maximen moderner Mittelstandspolitik — Die Bedeutung des mittelständischen Unternehmers in der

⁵⁴ Vgl. a. a. O., 12.

⁵⁵ Vgl. a. a. O., 15.

⁵⁶ A. a. O., 16.

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 16—18.

⁵⁸ A. F. UTZ, Maximen moderner Mittelstandspolitik — Die Bedeutung des mittelständischen Unternehmers in der heutigen Wirtschaft, Stuttgart 1968, 31.

heutigen Wirtschaft“. Der Unternehmer wird nicht statisch, sondern dynamisch gesehen. Seine Stellung in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft wird von seiner wirtschaftlichen, sozialen und politischen Funktion her beurteilt.

Das Funktionieren eines Wertes in der sozialen Wirklichkeit gibt nach *Utz* erst die Entscheidung über die letzte inhaltliche Bestimmung des Wertes als Norm. Mit dieser Erkenntnis beseitigt *Utz* endgültig die Bedenken, welche von positivistisch-wissenschaftlicher Seite gegen die thomistische Gemeinwohllehre mit Recht vorgebracht wurden. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist die Besprechung, welche *Utz* im 5. Band seiner Bibliographie zum Buch „The Public Interest, An Essay Concerning the Normative Discourse of Politics“ von *Richard E. Flathman* schrieb. Mit *Flathman* erklärt *Utz*, daß die politische Entscheidung, über die rein sachliche Sicht der Experten hinaus, eine moralische Entscheidung sei, welche die individuellen Interessen übersteigen, diese aber doch in ihrem Wertgehalt zum Ausdruck bringen müsse. Der die Individuen übergreifende Wertgehalt könne von der Berücksichtigung der vielen Einzelinteressen nicht absehen. „Das heißt: der allgemeine Wertgehalt steht in Funktion zu den Einzelinteressen, ohne jedoch deren Summe zu werden. Damit wird aber auch einleuchtend, daß der allgemeine Wertgehalt, den wir gewöhnlich mit dem Namen ‚Gemeinwohl‘ bezeichnen, apriorisch gar nicht definierbar ist, sondern stets neu gefunden werden muß entsprechend der Situation und vor allem entsprechend den Folgen, die sich aus seiner Transformierung in einen gesellschaftlichen Befehl ergeben. Es bedarf darum einer dauernden dynamischen Verifizierung an der Wirklichkeit, um überhaupt einen Begriff vom echten ‚public interest‘ zu bekommen“⁵⁹.

Vom reinen Wertdenken aus können nicht unvermittelt, d. h. ohne die Empirie zu berücksichtigen, soziale Forderungen formuliert werden. Geschieht dies, dann liegt ein typisches ideologisches Sozialdenken vor. Um dies zu vermeiden, hat *Utz* in seinem Konzept des „Sozialsystems“ eine Funktionalisierung der Werte vorgenommen. Auf der Ebene des Sozialsystems fragt er zunächst nicht nach den Werten, sondern nach den Aktionsprinzipien, welche die besten Chancen der Wertverwirklichung bieten. Aus diesem Grunde versteht man auch den unterschiedenen Kampf von *Utz* gegen die von katholischen Autoren vorgetragene Prinzipienlehre, vor allem gegen ihre Lehre vom Subsidiaritätsprinzip⁶⁰, und man versteht auch, warum *Utz* in seiner Einführung zu dem umfassenden Dokumentenwerk der päpstlichen Verlautbarungen zur sozialen Frage⁶¹ erklärt, daß man von einer eigentlichen Sozialdoktrin der Kirche nicht sprechen könne, daß es sich hierbei vielmehr immer um einen Wertkatalog handele, der von der

⁵⁹ Vgl. A. F. UTZ, Bibliographie der Sozialethik Bd. V, 305.

⁶⁰ A. F. UTZ, Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips, ...

⁶¹ Die kirchliche Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum unter Mitarbeit von DR. GRÄFIN B. VON GALEN, herausgegeben und eingeleitet von A. F. UTZ, Freiburg i. Br., Herder, 4 Bde. (im Druck).

spezifischen Natur des Menschen abgeleitet sei, der aber noch keineswegs etwas über die sozialen Beziehungen aussage. In der bereits erwähnten Besprechung schreibt *Utz* dazu: „Der ontologische Universalbegriff schafft wohl Gemeinsamkeit im Wesen, aber noch nicht die soziale Beziehung“⁶². „Dem Mißverständnis, das Wesen des Menschen sei mit dem Gemeinwohl identisch, erlagen die meisten Scholastiker, teilweise sogar *Thomas von Aquin*. Daraus entstand der verhängnisvolle Irrtum, daß das Individuum wegen der Spezies da sei. Das Gemeinwohl ist das Wohl der in der Gemeinschaft begriffenen Individuen. Von den Individuen ist aber beim essentialistisch aufgestellten Begriff des Menschseins noch nicht die Rede. Die *Essentia* kann nicht funktionalisiert werden. Hierzu braucht es die Vorstellung von Einzelinteressen, die sodann zusammengefaßt und überformt werden müssen in einem alle integrierenden Wert. Daß der Gemeinwohlbegriff funktionalisiert werden muß, ergibt sich aus zwei Forderungen: 1. er muß ein Begriff sein, der die vielen konkreten Einzelnen einschließt, 2. er muß zugleich ein Handlungsprinzip der vielen sein, dies kann er aber nur sein, wenn man die vielen Einzelnen nicht rein ontologisch, sondern final in ihrem sittlichen Handeln und in ihren konkreten Interessen erfaßt. Im Hinblick darauf, daß das Gemeinwohl nicht in sich, sondern nur im Zusammenhang mit den vielen Interessen definierbar ist, ist es darum besser, in der Politik nicht von Gemeinwohl, sondern von ‚öffentlichem Interesse‘ zu sprechen. Erst auf diesem erkenntnistheoretischen Boden läßt sich eine politische Ethik aufstellen“⁶³.

Von dieser Gemeinwohlkonzeption aus gelingt es *Utz*, sozialetisch korrekt die drei Ordnungen, die wirtschaftliche, die soziale und die politische, zu bestimmen. Jede dieser Ordnungen enthält ein eigenes Aktionsprinzip im Hinblick auf die konkrete Verwirklichung der Gemeinwohlwerte. In der Wirtschaft ist es der Leistungswettbewerb, in der sozialen Ordnung die mit der Eigenleistung verbundene Solidarität, in der politischen Ordnung die im freien Spiel sich vollziehende Zusammenarbeit im Hinblick auf die letzte, autoritative Umschreibung des allgemein verbindenden öffentlichen Interesses. Was *Utz* unter Leistungswettbewerb versteht, hat er in seiner Veröffentlichung „Maximen moderner Mittelstandspolitik“ dargelegt. Wie die mit Eigenleistung verbundene Solidarität aussieht, hat er in seiner Schrift „Grundsätze der Sozialpolitik“ erklärt. Was wirkliche politisch-ethische Prinzipien sind, kann man in seinen in der „Bibliographie der Sozialetik“ veröffentlichten Rezensionen nachlesen, wo er immer wieder den politischen Realismus gegenüber dem politischen Idealismus betont⁶⁴.

⁶² A. F. UTZ, Bibliographie der Sozialetik Bd. B, 305; vgl. DERS., Sozialetik Bd. I, 151 ff., 159 f.

⁶³ A. F. UTZ, Bibliographie der Sozialetik Bd. V, 305 f.

⁶⁴ A. F. UTZ, Maximen moderner Mittelstandspolitik — Die Bedeutung des mittelständischen Unternehmers in der heutigen Wirtschaft, a. a. O., 31; DERS., Grundsätze der Sozialpolitik — Solidarität und Subsidiarität in der Altersversorgung, Stuttgart 1969, 88 S.; DERS., Der politische Realismus Johannes XXIII. in der Enzyklika „Pacem in Terris“, . . .

V.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: *E. Welty*, der Gründer des Instituts für Gesellschaftswissenschaft Walberberg e.V., und *A. F. Utz*, der jetzige Leiter des Instituts, haben die gleiche erkenntnistheoretische Basis, von der her Sozialwerte erkennbar sind. Sie unterscheiden sich aber in der methodischen Anwendung der sozialetischen Werte. *Welty* tendierte sehr stark zu einer idealtypischen Sozialethik hin. *A. F. Utz* dagegen bemüht sich um die sorgfältige Analyse der Normenbildung im konkreten sozialen Leben. Daher versteht man auch, daß *Utz*, der für einen relativen Funktionalismus der Normen eintritt, große Zurückhaltung übt im Hinblick auf Vorschläge für die praktische Politik⁶⁵. Er wagt es nicht, das Wertbekenntnis oder, wie er es nennt, die „Wertoption“⁶⁶ schon als soziales Aktionsprogramm zu formulieren. Diese Aufgabe kann nur erfüllt werden durch eine Gesamtsicht der ethischen Werte und der Empirie, d. h. in einer engen Zusammenarbeit zwischen Ethikern und Experten. Genau dies ist die Aufgabe, die sich das Walberberger Institut gestellt hat, nämlich aktuelle Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik und der Politik im engeren Sinne in Verbindung mit den christlichen Wertvorstellungen zu behandeln, in der Hoffnung, daß sich aus den Wertimperativen und den sachbedingten Umständen eine für die praktische Politik entsprechende Norm ergebe. Anders formuliert: gesellschaftspolitisches Grundsatzdenken unter breiter Berücksichtigung der empirischen Wirklichkeit.

Aus dieser Sicht heraus läßt sich auch die Veröffentlichung der verschiedenen Aufsätze von *A. F. Utz* in einem Band verstehen. Sie verkünden kein politisches Programm. Niemand würde sich mehr sträuben, seine Gedanken als Programm zu bezeichnen, als *A. F. Utz*. Vielmehr soll die von *Utz* sorgfältig erarbeitete Methode der Werterkenntnis und der konkreten Wertbildung im sozialen und politischen Leben richtungweisend sein.

⁶⁵ Vgl. dazu die vorsichtigen Äußerungen zur Frage der Mitbestimmung.

⁶⁶ Vgl. DERS., Maximen moderner Mittelstandspolitik, 41 f.

I. TEIL

ETHIK UND GESELLSCHAFTSORDNUNG

DIE WISSENSCHAFT VOM SITTLICHEN

I. Das Phänomen des Sittlichen

Im allgemeinen wird die Ethik als Lehre vom sittlichen Handeln bezeichnet. Hinter dieser Definition verbirgt sich die Auffassung, daß man wissenschaftlich, wenigstens annähernd, bestimmen könne, wie das sittliche Handeln zu gestalten sei. Und weiter zurückliegend wird vorausgesetzt, daß man schon wisse, was eigentlich das Sittliche ausmacht. Man spricht davon nicht, weil es jedem Menschen klar sein müßte.

Um nicht voreingenommen eine Begriffsbestimmung der Ethik vorzunehmen, ist es klüger, zunächst einmal das Phänomen des Sittlichen zu umschreiben, damit wir uns darüber Rechenschaft geben können, ob und in welcher Weise Wissenschaft vom Sittlichen möglich ist. Ob es darüber hinaus noch eine Lehre des sittlichen Handelns in Form eines Normenkatalogs gibt, wird sich erst dann herausstellen, wenn wir die Wesensstruktur des Sittlichen erfaßt haben.

In unserem Bewußtsein stellen wir fest, daß bei jeglichem Handeln sich in uns ein Empfinden der Verantwortung einstellt im Hinblick auf das, was wir tun. Sowohl vor der Tat, als auch nachher sind wir als Person „engagiert“. Wir fühlen uns irgendwie verpflichtet. Zwar geben wir uns keine Rechenschaft darüber, ob diese Verpflichtung nur dem Inhalt oder auch einem anderen Wesen gegenüber gilt. Aber wir fühlen uns verantwortlich für das, was wir frei wählen und tun. Es lebt also mehr in uns als nur ein gewisses Wertempfinden. Es ist ein Wertempfinden mit imperativem Charakter: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden. Sind wir der Überzeugung, daß wir das Gute getan haben, dann sind wir mit unserem Tun zufrieden. Haben wir aber unserer Ansicht nach das Böse getan, dann fühlen wir uns selbst als böse und verwerflich. So sehr wir frei wählen, fühlen wir uns doch nicht frei in dem, was wir erwählen. Wir sind psychologisch frei, weil wir statt des Guten das Böse wählen könnten. Dennoch fühlen wir uns der Forderung des Guten unterstellt. Warum aber fordert das Gute und nicht das Böse uns die Handlung ab? Es kann doch nicht sein, daß das Gute als Objekt unseres Wollens aus sich fordernd an uns herantritt. Denn es ist nicht begreifbar, daß etwas völlig uns Gegenübergestelltes unsere Freiheit bestimmen sollte. Es muß doch irgendwie in uns selbst ein Organ geben, welches naturhaft den Imperativ ausspricht. Natürlich hat dieser Imperativ ein Objekt, eben das Gute. Aber dieses Objekt muß irgendwie in ein subjektives Verantwortungsempfinden transponiert

werden, um imperativisch zu wirken. Das Eigenartige dabei ist, daß dieses Verantwortungsempfinden oder Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Guten uns geradezu verfolgt, indem es unableitbar und nicht auf etwas anderes rückführbar fordert. Es manifestiert sich in uns als etwas Absolutes, als ein Apriori. Wollten wir das Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Guten irgendwie als Einrichtung einer Zweckmäßigkeit erklären, dann würden wir seinen Absolutheitsanspruch verkennen. Wir wissen sehr wohl, daß wir das Gute nicht einer Nützlichkeit wegen tun müssen, sondern weil es Gegenstand unserer unabdingbaren Verantwortung ist.

Das Verantwortungsbewußtsein kann nicht identisch sein mit unserer Freiheit, sonst wären wir nicht verpflichtet. Freiheit als solche verpflichtet nicht, sie ist vielmehr selbst verpflichtet. Das Verantwortungsbewußtsein steht demnach als „Direktion“ über der Freiheit.

Halten wir also fest: Das Verantwortungsbewußtsein, das wir als das sittliche Urphänomen bezeichnen, ist etwas Psychisches, ein spontaner Imperativ unserer praktischen Vernunft, der sich an unsere Freiheit wendet, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Dieser Imperativ spricht sich mit Absolutheit aus, so daß wir mit Zweckmäßigkeitsüberlegungen nicht aus ihm herauskommen.

Der Philosoph wird allerdings bei dieser Umschreibung des sittlichen Phänomens einwenden, daß wir uns mit der Darstellung des Imperativs als eines psychischen Faktums außerhalb des Absoluten stellen, weil alles Reale irgendeine Ursache habe. Das Absolute aber habe eben keine Ursache. Von dieser Überlegung aus müßte man mit *Kant* erklären, daß das Sittliche, weil es ein Absolutes ist, zugleich das Ursachlose sein müsse und darum mit der schöpferischen Freiheit identisch sei. Wie aber sollen wir dann die Tatsache begreifen, daß unsere Freiheit bei aller schöpferischen Qualität durch unser Verantwortungsbewußtsein eben doch gebunden ist?

Wir sind uns darüber im klaren, daß die Annahme des Sittlichen als eines psychischen Phänomens logische Konsequenzen für die Erklärung des Sittlichen hat. Wir werden vor die Frage gestellt, wie dieser absolute Imperativ zustande gekommen ist, wenn er nicht als Partizipation einer existierenden absoluten Vernunft verstanden wird. Damit stehen wir schon mitten im Problem. Die Weltanschauung bestimmt bereits die einfache Darstellung des Sittlichen als Phänomen.

Aber ein philosophisch Unvorbelasteter wird wohl nicht um die Anerkennung eines in uns seelisch sich aussprechenden absoluten Imperativs herumkommen. Im gleichen Sinne nehmen wir die Freiheit als ein psychisches Faktum hin, so sehr wir im einzelnen nicht wissen, inwieweit wir bei diesem oder jenem Tun frei oder beeinflusst sind. Wer die Freiheit aus dem psychischen Komplex lösen will, muß sie mit *Kant* schon als transzendente Freiheit deuten, als Idee der Freiheit. Damit erhält man zwar eine Freiheit „als solche“. Diese ist aber aus ihrem psychischen Komplex herausgerissen und formalisiert in gleicher Weise wie der Imperativ in der Konzeption eines absoluten Imperativs „als solchem“.

Diese kurz skizzierte Darstellung des sittlichen Phänomens ist grundlegend für die Problematik, der sich die Ethik gegenüber sieht. Ist nämlich das Sittliche nichts anderes als der in unserer Vernunft sich manifestierende absolute Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, dann werden wir uns mit diesem „Naturereignis“ abfinden müssen. Was wir tun können, ist einzig zu versuchen, seine Herkunft zu erklären, und grundsätzlich zu überlegen, wie wir diesen absoluten Imperativ weiterführen in die konkrete Wirklichkeit, d. h. wie wir die Erfüllung des Imperativs in der je und je gegebenen Situation erreichen. Bevor wir uns aber an die Analyse dieses Imperativs begeben, müssen wir uns über die wissenschaftliche Methode im klaren sein, die wir anzuwenden haben.

II. Die verschiedenen Methoden

zur Untersuchung des sittlichen Phänomens

Welche wissenschaftliche Methode wird dem sittlichen Phänomen gerecht? Können wir es erklären aufgrund rein äußerer Erfahrung, oder sind wir nicht vielmehr auf die innere Erfahrung angewiesen? Und in welcher Weise wäre die innere Erfahrung, sofern sie die einzige Methode ist, in der Lage, allgemeingültige Erkenntnisse anzubieten, wie es von einer Wissenschaft erwartet wird? Oder das Problem anders formuliert: Fußt die Ethik als Wissenschaft vom Sittlichen auf der rein äußeren Erfahrung, oder ist sie vielmehr wesentlich auf die innere Erfahrung angewiesen?

Die Analyse der äußeren Erfahrung als Methode der Ethik

Wenn die Ethik ihr Objekt rein aus der äußeren Erfahrung gewinnen würde, wäre sie vergleichbar etwa der experimentellen Psychologie (Individual- und Sozialpsychologie), der Ethnologie oder der Urgeschichte.

Sie wäre der experimentellen Psychologie vergleichbar, wenn sie rein äußerlich ohne wertende Stellungnahme der Frage nachgehen würde: Wie sind in diesem oder jenem Subjekt Verantwortungsbewußtsein, Schuldgefühl, Wertempfinden entstanden? Aufgrund des Mutter-Kind-Verhältnisses, von Instruktionen des Vaters, also eines pädagogischen Prozesses, einer durch die äußere Umwelt hervorgerufenen Erfahrung?

Die Ethik nähme das Gebaren der Ethnologie und der Urgeschichte an, wenn sie sich die Frage stellen würde, ob das Verantwortungsbewußtsein ein bei allen Menschen aller Völker und aller Zeiten gleichermaßen aufweisbares Phänomen sei.

Würde die Ethik ausschließlich nach dieser Methode der experimentellen Wissenschaften vorgehen — und tatsächlich wird sie von vielen Autoren in dieser Form betrieben —, so wäre auch ihr Ergebnis nur ein experimentelles; sie wäre eine rein deskriptive Wissenschaft des Werdens des menschlichen Verantwortungsbewußtseins, des Bewußtseins von Gut und Böse, darum auch des Schuld-

bewußtseins, wie überhaupt des Wertempfindens im allgemeinen. Sie könnte in dieser Art den Nachweis erbringen, daß der Mensch sich zu einem solchen Status entwickelt hat, daß er aus Verantwortungsbewußtsein heraus handelt, und vielleicht sogar, daß alle Menschen aller Zeiten so gehandelt haben. Der Imperativ wäre also nichts anderes als das Ergebnis einer unter Umständen langen Entwicklung. Nicht erklärt ist aber damit der Absolutheitsanspruch des Verantwortungsbewußtseins, nicht seine Verbindlichkeit und seine Allgemeingültigkeit. Das Phänomen des Sittlichen, wie es eingangs dargestellt wurde, wäre demnach in seinem Wesenskern noch nicht erfaßt. Es ist nicht zu leugnen, daß wir anhand der äußeren Erfahrung manche und vielleicht sogar viele Seiten des sittlichen Phänomens erklären können. Sozusagen alle Werturteile sind in ihrer konkreten Gestalt im Kontakt mit der Umwelt entstanden. Die Frage ist aber, ob der sozialpsychologische Weg an die Substanz des Verantwortungsbewußtseins heranführt. Die Tatsache, daß wir Werturteile, die aus verschiedenen Kulturkreisen stammen, miteinander in Vergleich bringen und gegeneinander abwägen, ja daß wir dieses Vergleichen und Abwägen aus innerem Naturdrang vornehmen, zeigt doch, daß wir uns in unserem Wert- und Verantwortungsbewußtsein nicht einfach mit den an uns herangetragenem Werturteilen abfinden.

Die Analyse der inneren Erfahrung als Methode der Ethik

Da die äußere Erfahrung nicht ausreicht, um das Sittliche als Phänomen ausreichend zu erklären, muß die Ethik auch die Daten der inneren Erfahrung berücksichtigen. Hierbei analysiert sie zunächst einmal das individuelle innere Erleben des Handlungsablaufes. Sie stellt fest, daß wir unsere sittlichen Entscheidungen in Abhängigkeit von einer Norm fällen, die unser Verantwortungsbewußtsein uns vorstellt, ferner, daß wir das Gefühl der Befriedigung oder der Schuld in uns wahrnehmen, je nachdem, ob wir entsprechend der Norm gehandelt haben oder nicht.

Diese ganz persönliche Gewissensanalyse erbringt aber nicht mehr als den Aufweis dessen, was ein einzelner als für sich verbindliche Norm erkennt. Es ist damit noch nichts darüber ausgesagt, ob diese Norm auch für die Gewissensentscheidungen anderer relevant ist, ob wir also eine Norm in uns tragen, die Allgemeingültigkeit beansprucht.

Der Ethiker muß also diese von ihm vorgenommene Analyse der inneren Erfahrung weiter vorantreiben und untersuchen, ob wir das Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Norm als so unmittelbar und ursprünglich mit unserem Personsein, mit unserem Menschsein zusammenhängend empfinden, daß wir zur Erkenntnis kommen, bestimmte Normen gelten für alle Menschen in gleicher Weise, wenn wir sie überhaupt als Menschen, als innerhalb der menschlichen Gesellschaft sinnvoll Handelnde bezeichnen wollen.

Wenden wir uns einmal dieser Analyse der inneren Erfahrung zu, weil sie für die Ethik entscheidend ist, und fragen wir uns, ob und wieweit sie überhaupt Gültigkeit beanspruchen kann.

Lévy-Bruhl hat am Anfang seiner Karriere bezüglich der theoretischen Ordnung erklärt, daß der Urmensch das Widerspruchsprinzip noch nicht gekannt und nicht danach gehandelt habe. Nach dem heutigen Stand unserer Erkenntnis müssen wir aber sagen, daß das Widerspruchsprinzip so allgemein und so absolut gilt, daß wir einen Menschen, der nicht danach denkt und handelt, schlechterdings für abnorm und irrsinnig halten. Wenn die von *Lévy-Bruhl* übrigens später zurückgenommene Behauptung zutreffen würde, dann könnte jener Urmensch noch kein menschliches Wesen gewesen sein. Es könnte sich nur um ein Zwischenstadium in der Entwicklung vom tierischen Wesen zum Menschen gehandelt haben.

Die Annahme, das Widerspruchsgesetz sei nur ein Phänomen unserer gegenwärtigen Kulturstufe, erscheint unserem Denken in sich widersinnig, denn um sie zu beweisen, müßten wir uns außerhalb unserer Denkformen stellen, d. h. wir müßten das Denken überhaupt aufgeben. Hier gelangt unsere gesamte Reflexion an eine Grenze, jenseits deren alle weiteren Denkversuche sinnlos würden. *Aristoteles* hat daher gesagt, es sei nicht Aufgabe der Philosophie, Prinzipien zu beweisen; sie könne nur jene Prinzipien aufweisen, von denen wir ausgehen und ohne die unser Denken und Handeln sinnlos würde, die wir also hinnehmen müssen, wenn wir weiterdenken und weiterleben wollen. Für ihn war Philosophie Rückführung aller unserer Denkinhalte auf ein Prinzip, das evident, aber selbst nicht beweisbar ist, das apriori und absolut für alles menschliche Denken gilt. Das Widerspruchsprinzip erweist sich somit aufgrund unserer inneren Denkerfahrung als universal und absolut geltender Ausgangspunkt (Prinzip) unseres Denkens.

Damit entfällt die Theorie der totalen Ideologiekritik, wie sie *Mannheim* als erster formuliert hat, indem er der soziologischen Untersuchung (Wissenssoziologie) die Aufgabe zuteilte, absolute Urteile von einem das denkende Individuum transzendierenden Standpunkt aus als Ausdruck bestimmter Denkstile nachzuweisen, genauer gesagt: das Denken auf ein „kollektives Zurechnungsobjekt“ hin zu „funktionalisieren“.

Begeben wir uns nun vom theoretischen Gebiet auf das praktische, dann fragt es sich, ob es auch hier ein apriorisches Bewußtsein gibt, über das wir nicht hinausgehen, jenseits dessen wir keine Kritik mehr suchen können, nicht einmal eine theoretische Erklärung. Wir stellen uns also bei der Analyse unserer inneren Erfahrung bezüglich des Verantwortungsbewußtseins, d. h. des Imperativs, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist, die Frage, ob wir auch hier bei einem Letzten angekommen sind, das sich unserer weiteren Kontrolle entzieht, das sich also aus sich selbst legitimiert. Daß es auf der praktischen Ebene ein erstes Prinzip gibt, ohne das wir weitere Formulierungen innerhalb der praktischen

Ordnung nicht vornehmen können, wurde bereits festgestellt, da das sittliche Bewußtsein ohne das Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ nicht bestehen kann. Ist es aber nun möglich, das Verantwortungsbewußtsein als solches noch einmal einer Kritik zu unterziehen? Der Beweis, daß es nicht geht, ist nur aus der inneren Erfahrung zu führen, daß beim Versuch einer Kritik an diesem Prinzip unser ganzes Leben sinnlos würde, genauso sinnlos wie das Denken ohne das Widerspruchsgesetz. Auf der Suche nach einem Beweisgrund unseres Verantwortungsbewußtseins müßten wir uns aus uns selbst hinausbewegen, müßten ein alle Menschen transzendierendes Verantwortungssubjekt finden, um von dort aus unser sittliches Apriori kritisch zu beurteilen, d. h. als Aposteriori zu entlarven. Damit aber wäre der Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs ausgelöscht, wie *Kant* eindrucksvoll dargestellt hat. Gegenüber *Kant* ist aber auch festzuhalten, daß der Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs nicht etwa ein logisches Postulat ist, das sich aus der Konzeption eines von aller Ursächlichkeit befreiten Solls ergibt. Er ist vielmehr unmittelbar mit dem von uns seelisch erfahrenen Verantwortungsbewußtsein gegeben. Das absolut geltende Verantwortungsbewußtsein ist ein erfahrbares, nicht weiter ableitbares und darum evidentestes Phänomen, eine Tatsache des menschlichen Bewußtseins überhaupt, d. h. des Bewußtseins, das zum Wesen des Menschen gehört.

Es geht somit in der Ethik nicht darum, den sittlichen Imperativ als solchen zu beweisen. Wir untersuchen seine Manifestationen, kontrollieren seine verschiedenen Äußerungen und versuchen festzustellen, wie er in seinen verschiedenen Wertentscheidungen sein innerstes Wesen entwickelt.

Es besteht also eine vollgültige Parallele zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft. Dies bedeutet, daß die ethische Wissenschaft nicht bei der theoretischen einsetzt, sondern ebenso wie die theoretische mit einem Apriori beginnt, nämlich mit dem Verantwortungsbewußtsein und seinem evidenten Sollsatz (Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden), von dem alle weiteren praktischen Überlegungen ihren Ausgang nehmen wie das theoretische Denken vom Prinzip des Widerspruchs.

Das Wissen um die sittliche Bewandnis unseres Wesens ist also im Grunde das Ergebnis unserer eigenen inneren Erfahrung, d. h. unseres inneren Erlebens. Wir erfahren demnach unser sittliches Wesen in einer Unmittelbarkeit wie wir die Tatsache, daß wir denken können, aus dem Akt des Denkens selbst evident erkennen. Wir können uns darum nicht vorstellen, daß es einen Menschen geben sollte, dem das Verantwortungsbewußtsein abginge, so verschieden auch die Ausdrucksformen dieses Verantwortungsbewußtsein sein mögen.

Die erlebnismäßige Evidenz darf nicht als Fremdkörper im wissenschaftlichen Bemühen bezeichnet werden, weil auch die noch so theoretische Beurteilung eines Gegenstandes immer nur aus unserer Einsicht heraus möglich ist. Die Tatsache, daß wir miteinander disputieren, beweist, daß wir im Mitmenschen dieselbe Einsichtskraft voraussetzen, so verschieden wir auch immer urteilen mögen.

Wenn wir an der Anlage der Urteilskraft selbst zweifeln würden, wäre der dauernde Kriegszustand die einzig mögliche soziale Situation. Wo immer wir es mit einem moralischen Wesen zu tun haben, setzen wir die Annahme des Prinzips „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ in ihm voraus. Diese Erwartung ist nicht etwa das Resultat äußerer Erfahrung. Bezüglich eines einzelnen Objektes mag sich das Werturteil ändern. Um unseren persönlichen konkreten Imperativ nicht mit dem allgemeinen Imperativ zu verwechseln, ist die Kontrolle durch die äußere Erfahrung unabdingbar. Und doch kommen wir nach dieser Kontrolle auf unseren apriorischen Imperativ zurück, sonst würden wir nicht aus Verantwortung handeln können. Inwieweit allerdings ein konkreter Inhalt wirklicher Gegenstand des absoluten Imperativs sein kann, ist eine Frage, und zwar just die zentrale Frage der Ethik.

III. Die Ethik als praktische Wissenschaft

Ganz allgemein gesprochen, stellt sich die Ethik die Aufgabe, den apriorisch geltenden Imperativ wissenschaftlich zu verfolgen bis in die konkrete Verantwortung hinein. Wie ist aber dies möglich? Den Imperativ wissenschaftlich zu analysieren, heißt doch, ihn theoretisch zu beurteilen und weiterzuführen. Das setzt aber voraus, daß der Imperativ irgendwie eine geheime „Aussage“ enthält, d. h. seingeladen ist. Man müßte also supponieren, daß das apriorisch geltende Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ den Begriff des Guten im Sinne von „seinsgerecht“, „glücklich machend“, „lebensefüllend“, „naturentsprechend“ faßt. Die Ethik würde aber damit zu einer theoretischen Wissenschaft, die nicht das konkrete Soll erstellt, sondern nach Art einer Kausalwissenschaft Seinszusammenhänge aufhellt, die unter Umständen Gegenstand des Imperativs werden könnten. Man sieht bereits aus dieser Problematik, daß die Ethik als Wissenschaft und vor allem als praktische Wissenschaft sich nicht definieren läßt, wenn man sich nicht über die Struktur des apriorischen Imperativs Rechenschaft gegeben hat. Bevor wir an diese Analyse gehen, soll kurz dargelegt werden, in welcher Weise wir von einer praktischen Wissenschaft sprechen können.

Der Begriff der praktischen Wissenschaft

Praktisch ist eine Wissenschaft zunächst dem Objekt nach. Jede Wissenschaft, die ein Objekt betrachtet, das unter Umständen unter die Zielsetzung des menschlichen Willens fällt, kann als praktisch bezeichnet werden. So untersucht die Wirtschaftswissenschaft den Zusammenhang der Handlungen, welche die Gesellschaftsglieder im Hinblick auf die Sicherung der allgemeinen Wohlfahrt setzen. Methodisch oder der Modalität nach ist die Wirtschaftswissenschaft eine Seinswissenschaft und darum eine theoretische Wissenschaft. Sie befaßt sich mit realen Kausalitäten. Sie umschreibt den Prozeß der wirtschaftlichen Kooperation,

fragt z. B. nach den Konsequenzen, welche sich aus der Ausweitung des Kredits auf die Konjunktur ergeben. Sie vermag uns zu zeigen, wie man die Arbeitslosigkeit überwinden kann. Ob wir aber die Arbeitslosigkeit überwinden wollen, hängt von unserer Lebensanschauung ab, vor allem von der Frage, ob wir Arbeitslosigkeit als ein Übel unserer Gesellschaft betrachten. Sehen wir einmal davon ab, daß man der Wirtschaftswissenschaft auch zumuten sollte, uns ausgerechnet jene Mittel zu nennen, welche der Gesellschaft ein menschenwürdiges materielles Dasein sichern, daß sie also das menschliche Anliegen oder die menschliche Zielsetzung selbst auch diskutieren sollte. Klammern wir also einmal jene Auffassung aus, die der Wirtschaftswissenschaft einen echt wirtschaftspolitischen und gesellschaftspolitischen Anstrich gibt. Dann gleicht der Wissenschaftscharakter der Wirtschaftswissenschaft dem der Naturwissenschaft, nur daß die Ursache-Effekt-Relation nicht mit der gleichen Notwendigkeit erfolgt, da sich unter den von der Wirtschaftswissenschaft betrachteten Ursachen auch der überlegende und frei wählende Mensch befindet. Trotz dieser sozusagen rein theoretischen Methode kann man aber die Wirtschaftswissenschaft als praktische Wissenschaft bezeichnen, weil sie vor der „wirtschaftspolitische Entscheidung“ genannten menschlichen Verantwortung alle jene Elemente ausbreitet, welche es bei der Wahl von Ziel und Mittel zu überlegen gilt.

Eine Wissenschaft kann aber auch und noch eigentlicher als praktische Wissenschaft bezeichnet werden, wenn sie sich unmittelbar mit dem befaßt, was für uns als „wertvoll“, „sinnvoll“ zu gelten hat, wenn sie also selbst — in einem noch zu erläuternden Sinne — wertfühlend eingreift, somit nicht nur dem Objekt nach, sondern auch der Modalität des Wissens nach praktisch wird. Eine solche Wissenschaft wird zwar nie bis in die ganz konkrete Bestimmung dessen vordringen können, was in der hier und jetzt zu setzenden Handlung sinnvoll und wertvoll ist. Dies ist eine Angelegenheit des persönlichen Wertempfindens. Aber man kann sich doch denken, daß bis zu jenem Grad der Konkretisierung echtes Wissen über das Sinn- und Wertvolle möglich ist, auf dem wir noch miteinander zu sprechen und zu disputieren vermögen. Wir haben uns z. B. daran gewöhnt, über die Arbeitslosigkeit als solche zu diskutieren, uns zu fragen, ob wir sie in einer Wirtschaftspolitik der Vollbeschäftigung überwinden sollen oder nicht. Dabei mag der eine oder andere für sich in der Arbeitslosigkeit eine durchaus angenehme und sinnvolle Situation erkennen, da sie ihm Zeit zur Muße und geistigen Erholung bietet.

In der modernen Konzeption der Wissenschaft wird das Urteil über das Sinnvolle und Wertvolle in zwei völlig verschiedene Teile aufgespalten, nämlich in eine Seinerkenntnis und in einen Wunscheffekt. Man erklärt nämlich, daß es sich einerseits um einen rein kausalen Zusammenhang handle, eine Untersuchung des Zweckmäßigen, wobei andererseits der Zweck selbst als von freier Entscheidung erwählt vorausgesetzt würde. Wenn man also von wert- und sinnvoll rede, dann beziehe sich dies nicht auf das Sein, sondern auf den Wunsch und die Zielwahl.

Nimmt man dagegen an, daß der apriorische Imperativ nicht nur eine Motion zu einem „vermeintlichen“ und frei zu bestimmenden Guten darstellt, sondern den naturhaften Befehl der Vernunft an den Willen, das dem Menschen in der tiefsten Wurzel seines Seins entsprechende Gut zu erwählen, dann erhält man ein Wertempfinden und einen Wertbefehl, der der seinsmäßigen Analyse zugänglich ist. Es handelt sich aber hierbei trotzdem nicht um eine theoretische Analyse, denn bei dieser wird nur „objektiv“ im Sinne der äußeren Sachgerechtigkeit vorgegangen, während in der wertenden Seinsanalyse immer die grundsätzliche Sympathie zum Sachgerechten, also der nach dem Sein ausgerichtete Imperativ mitspricht.

Der doppelte Sinn der Ethik als praktischer Wissenschaft

Die Ethik ist eine praktische Wissenschaft in doppeltem Sinn, vom Objekt und von der Modalität her. Daß ihr Objekt praktisch ist, braucht wohl nicht diskutiert zu werden, weil dieses die zu verantwortende menschliche Handlung ist. Sie ist aber auch praktisch unter dem Gesichtspunkt der Modalität des Wissens, weil sie uns, wenigstens in allgemeinen Umrissen, sagen soll, was wir tun müssen, um entsprechend dem apriorischen Imperativ zu handeln. Dieser wird dabei nicht einfach als äußerer Befehl vorausgesetzt, wie etwa ein Wirtschaftswissenschaftler rein sachgerecht die Mittel-Zweck-Relation untersucht, wobei er den Zweck als vom Politiker vorgezeichnet annimmt, ohne über die Rechtschaffenheit des Zweckes selbst nachzusinnen. Wäre die Ethik eine reine Seinswissenschaft, dann könnte sie sich außerhalb des sittlichen Imperativs stellen. Ihr Objekt wäre das Praktikable im Sinne des Nützlichen im Dienste eines von außen herangezogenen Zweckes. Die Operation, in der wir ein bestimmtes Sein zum Soll machen, ist nicht vollziehbar aus der Erkenntnis des Seins allein. Der apriorische Imperativ ist Voraussetzung, und nicht nur das, er muß eindringen in den konkreten, seinsbestimmten Inhalt der Handlung. Sonst bestände die Ethik in nichts anderem als in dem Aufweis der vielfältigen konkreten Möglichkeiten, unter denen der kategorische Imperativ möglich werden könnte. Sie wäre also keine Wissenschaft von dem, was gesollt ist. Dieser Gedanke ist allerdings nur nachvollziehbar, wenn man annimmt, daß der erste Imperativ, das Urphänomen des Sittlichen, ein Imperativ zum Sein hin ist. Voraussetzung ist dabei, daß der Imperativ genau so eine Operation der Vernunft ist wie die Anerkennung des Widerspruchsprinzips. Die theoretische und die praktische Vernunft sind also keine verschiedenen Potenzen, sondern spontane Äußerungen der einen Potenz, die wir Vernunft nennen.

Aristoteles hat diesen Tatbestand klar erkannt und deshalb angenommen, daß die Vernunft ihrer Natur gemäß nach zwei Seiten hin orientiert ist, nach dem Theoretischen und nach dem Praktischen. Die praktische Vernunft ist die ursprüngliche und darum spontane Hinbewegung der Vernunft auf das seinshaft Gute, darum ein Befehl zum Guten und ein Verbot des Bösen, wie die theoretische

Vernunft die naturhafte Anlage der Vernunft ist, wahr von falsch zu unterscheiden. *Aristoteles* sprach von einem natürlichen Habitus, d. h. einem Habitus, der mit der Potenz der Vernunft selbst gegeben ist. Er mußte die sogenannte praktische Vernunft als Habitus bezeichnen und durfte sie nicht mit der Potenz der Vernunft identifizieren, weil er sonst gezwungen gewesen wäre, entweder die theoretische und die praktische Vernunft völlig zu trennen (wie es in der modernen Wissenschaftslehre geschieht), d. h. zwei Arten von Vernunft anzunehmen, oder aber die beiden für ein und dasselbe zu erklären, wodurch die gesamte Sollordnung in eine Seinsordnung aufgelöst, d. h. das Soll als rein logische Konsequenz des Seins aufgefaßt worden wäre, wodurch der apriorische Charakter des sittlichen Bewußtseins aufgehoben worden wäre. Das Soll ist apriorisch, insofern der Imperativ „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ ebenso unmittelbar von der Vernunft ausgesprochen wird wie das Widerspruchsprinzip. Beide Operationen sind Funktionen von natürlichen Anlagen der Vernunft, des sog. „habitus primorum principiorum speculativorum“ und des „habitus primorum principiorum practicum“. Ob es sich um mehrere Prinzipien — das eine Mal um mehrere theoretische Aussagen, das andere Mal um mehrere Imperative — handelt, ist ein eigenes Problem. Für die praktische Ordnung, dies sei nur kurz angedeutet, kommt nur ein Imperativ in Frage: Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. Der konkrete Inhalt der ersten Prinzipien — sowohl im theoretischen wie im praktischen Bereich — ist nicht mehr Gegenstand des natürlichen „habitus primorum principiorum“. Um das konkret wahre Sein zu erkennen und um das konkret echte Gut zu diktieren, reicht die Naturanlage (der natürliche Habitus) der Vernunft nicht aus. Zwar ist die Vernunft mächtig genug (deswegen spricht man von der Potenz der Vernunft), jegliches Wahre zu erkennen und jegliches wirklich Gute konkret zu diktieren. Doch ermangelt sie hier jener Sicherheit und Spontaneität, die ihr im Hinblick auf die allgemeinen Prinzipien aufgrund des „habitus primorum principiorum“ eigen ist. Die Annahme von „habitus primi“ ist keine Erfindung. Sie ist ein logisches Postulat, logisch nicht etwa, weil rein denkerische Voraussetzung, sondern weil aus der logischen Verbindung der einzelnen Erfahrungstatsachen als Realität vor auszusetzen. Wir erklären sonst nicht einerseits die Existenz eines spontanen, naturhaften allgemeinen Imperativs der Vernunft, andererseits die Vielfalt von Einzelimperativen und Bewertungen bei aller Anerkennung des natürlichen Empfindens, daß man auch in konkreten Wertabwägungen zu einem einigermaßen allgemeingültigen Prinzip kommen müßte (z. B. hinsichtlich der goldenen Regel: Tue nichts, was du willst, daß die andern dir nicht antun). Wir haben also gemäß unserer Erfahrung Irrtumslosigkeit hinsichtlich des allgemeinen Prinzips vor uns, andererseits aber Irrtumsmöglichkeit oder zumindest Wechselhaftigkeit hinsichtlich der konkreten Forderungen bei dem Bewußtsein, daß wir uns über etwas mehr als nur über das allgemeine Prinzip, das Gute sei zu tun, das Böse zu meiden, einigen können sollten. All das aber finden wir in der gleichen Vernunft vor.

Im Zusammenhang damit, da wir von der Ethik als praktischer Wissenschaft sprechen wollen, ist die Erkenntnis wichtig, daß die Ausprägung des allgemeinen Begriffes des Guten, wie er im apriorischen Imperativ steht, nicht einfach eine theoretische Angelegenheit ist. Der Imperativ muß uns durch alle Überlegungen, was echtes und was unechtes Gut sei, begleiten. Wenn schon auf höchster Ebene der Imperativ keine Ableitung aus einer theoretischen Erkenntnis ist, dann ebenso wenig auf der Ebene des konkreten Inhalts, bei aller Orientierung des Imperativs bezüglich des Inhalts am Sein. „Erstrebenswert“ ist etwas nicht, weil es seiend ist, sondern weil es in korrektem Normenprozeß, angefangen vom apriorischen Imperativ bis in seine konkrete Ausgestaltung, als erstrebenswert erstellt worden ist.

Die scholastischen Handbücher der Ethik haben diesen Sachverhalt übersehen, wenn sie die Ethik im Prinzip fundierten: *Ens et bonum convertuntur*. Das „bonum“ ist in diesem Prinzip noch nicht das Erstrebenswerte im Sinne von zu Erstrebendem, sondern nur von Erstrebensmöglichem. Ebenfalls sind sich diese Handbücher nicht im klaren darüber, ob es einen Sinn hat, in der Ethik von der aristotelischen Einteilung des Guten in „bonum utile“, „bonum delectabile“ und „bonum honestum“ zu sprechen. Einzig vom bonum honestum, und zwar im Sinne von bonum imperatum, ist in der Ethik die Rede, und dieses ist zu unterscheiden vom reinen bonum ontologicum.

Ein eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die ethische Behandlung der Ehe. Der Ethiker analysiert die ontologische Struktur der menschlichen Person und im Zusammenhang hiermit die Zweigeschlechtlichkeit des menschlichen Wesens. Was aber die gegenseitige Hingabe zweier geschlechtlich differenzierter Personen bedeutet, ist nicht feststellbar ohne Werteinführung, ohne den in der praktischen Vernunft sich vollziehenden Imperativ, daß eine solche Verbindung nur gesucht werden kann, wenn sich der ganze Mensch für ein Leben engagiert. Die katholische Moraltheologie hat wohl diesen entscheidenden Gesichtspunkt der Inanspruchnahme des Wertempfindens und Wertimperativs manchmal vernachlässigt, wenn sie in „wissenschaftlicher“, nämlich theoretischer Weise rein objektiv zu bestimmen versuchte, wo eine sogenannte „materia gravis“ und eine „materia levis“ für das Gewissen vorliegt. Diese Unterscheidung ist doch nur vollziehbar auf der Basis eines bestimmten Wertgefühls, das zumeist noch von der kultur- und moralsoziologischen Wertwelt vorbestimmt ist.

„Wertfühlen“ als echtes Wertwissen

Die Betonung der Abhängigkeit der Werterkenntnis vom ersten, nämlich apriorischen Imperativ soll andererseits nicht besagen, daß die Ethik außerstande wäre, wesentliches von unwesentlichem, d. h. von soziologisch beeinflusstem und darum vorübergehendem, Wertempfinden zu unterscheiden. Sie braucht deshalb durchaus nicht in die emotionale Sphäre abzusinken, in welcher es nur subjektiv geprägte und darum nicht allgemeingültige Imperative gibt. Der Ethiker hat sich

zwar bewußt zu bleiben, daß sichere, allgemeingültige und darum überzeitliche Werturteile nur mit äußerster Vorsicht zu fällen sind. Es ist aber seine Aufgabe, sich weitmöglichst darum zu bemühen, den Kontakt zwischen konkreten Wertimperativen und dem allgemeingültigen apriorischen Imperativ „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ zu finden. Dieser Kontakt ist grundsätzlich möglich, so schwierig er sein mag und so vorsichtig man ihn auch in Worten formulieren muß. Grundsätzlich hat die Ethik Sicherheit des Werturteils anzustreben in sorgsamer Unterscheidung von dauerhaften und je und je kultursoziologisch wandelbaren Imperativen. Diese Anforderung ist nicht utopisch, weil sie begründet ist in der Seinsorientierung des ersten Imperativs. Die Ethik ist darum als echte Wissenschaft anzusprechen, wengleich in anderem Sinne als die theoretische. Sie ist aber nicht nur eine Wissenschaft von Denkstilen, denn das apriorische praktische Prinzip ist ebensowenig nur ein Denkstil wie das Widerspruchsprinzip in der theoretischen Ordnung. Beide Prinzipien werden von der einen und selben Vernunft ausgesprochen. Bei beiden Operationen handelt es sich um Erkenntnisse, wengleich verschiedener Art. Auch wird der Sicherheitsgrad verschieden, sobald man sich der konkreten Ordnung nähert. Gewiß handelt es sich bei vielen sittlichen Werturteilen um ein Werterfühlen im Sinne von emotionalem Wert erfassen. Doch ist das Wertfühlen der praktischen Vernunft, von dem wir hier im Zusammenhang mit der Ethik als Wissenschaft sprechen, nicht das Wertfühlen der modernen Wertethik (*Max Scheler, Nicolai Hartmann*), sondern echte Vernunftkenntnis, die wir um ihrer praktischen Struktur und ihrer Unterscheidung von der theoretischen Erkenntnis willen als Wertfühlen bezeichnen können.

IV. Ethik und Ideologie

Die Eigenart der ethischen Erkenntnis, einerseits seins- und somit sachgerecht und andererseits wertmessend und somit erlebnisbetont zu sein, ist Grund dafür, daß die einen, nämlich die Scholastiker, die Ethik in die Kategorie der Seinswissenschaften, also der theoretischen Wissenschaften mit praktischem Objekt, einreihen, und die andern, nämlich die modernen Wissenschaftstheoretiker, die Ethik, sofern sie Werturteile fällen zu können behauptet, überhaupt nicht mehr als Wissenschaft bezeichnen. Ethik als Wissenschaft ist für die Modernen nur noch als Ideologiekritik möglich, d. h. als wissenschaftliches Bemühen um den Nachweis der emotionalen Struktur aller ethischen Bewertungen. Die Ethik ist dann naturgemäß keine eigentliche Sollwissenschaft mehr. Sie kann es höchstens auf soziologischer Grundlage werden, wenn es nämlich um die pragmatische Frage geht, wie die verschiedensten Wertempfindungen der Gesellschaftsglieder in einer allgemein gültigen Spielregel zur Einheit zusammengefaßt werden können¹.

¹ In diesem Sinne z. B. L. VON WIESE, *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, Bern 1947.

Zum Begriff der Ideologie

Die verschiedentlich aufgestellten Definitionen der Ideologie sind so zahlreich und so verschieden, als es Philosophen und Sozialwissenschaftler gibt. Wir können uns darum nur mit dem Wesentlichen befassen, d. h. mit dem, was zur erkenntnistheoretischen Grundposition gehört, von der aus man eine Aussage als ideologisch bezeichnet.

Unter Ideologie versteht man gemeiniglich eine vom subjektiven Wertempfinden geprägte Aussage, die für allgemeingültig gehalten wird. So ist z. B. die Aussage: „Die Welt ist schön“ von einem ästhetischen Lebensgefühl erfüllt. Auch die Aussage: „Eine Wirtschaft ist nur dann im wahren Sinne produktiv, wenn sie auf dem Grundsatz des Wettbewerbs aufgebaut ist“, ist solange als Ideologie zu bezeichnen, als „wissenschaftlich“, d. h. durch äußere Erfahrung, nicht nachgewiesen ist, daß der Mensch seine produktiven Qualitäten, sowohl in der Arbeit wie auch in der Verfügung über das Kapital, außerhalb des Wettbewerbs nicht zur Höchstleistung einsetzt, oder mindestens solange nicht nachgewiesen ist, daß der Wettbewerb eine höhere Garantie für das Leistungsmaximum bietet als die Planwirtschaft, in welcher der individuelle Stimulus lahmgelegt ist. Solange dieser Beweis nicht geführt ist, beruht der genannte Satz auf der aus unserem Inneren heraus entwickelten und einzig darin festgestellten Erfahrung, daß wir — und in diesem „wir“ wird der Mensch im allgemeinen erkannt — nur im Wettkampf höchste Leistungen vollbringen. Es ist darin auch das Wertempfinden enthalten, daß wir dort, wo wir irgendwelchen Profit erringen können, unsere Qualitäten besser entwickeln, als wenn wir für unseren Einsatz nicht remuneriert werden.

Je umfangreicher der Inhalt einer solchen Aussage ist, um so mehr Beimischung von Wertempfinden ist gemäß den Ideologiekritikern gegeben. Je universalere also eine Wertaussage werde, um so ideologischer werde sie. Diese Behauptung stimmt allerdings nur begrenzt. Je allgemeingültiger einer sein persönliches, subjektives und individuelles Wertempfinden auszudrücken unternimmt, um so deutlicher wird das ideologische Element. Wer die wohltuende Wirkung des Wintersports am eigenen Leib erfahren hat und daraus schließt, der Wintersport sei das beste Mittel zur Körperertüchtigung überhaupt, macht seine eigene Wertempfindung zur allgemeinen, indem er die individuelle Erfahrung mit menschlicher Erfahrung überhaupt ineinsetzt. In diesem Beispiel stimmt es, daß die Universalisierung eines Werturteils dessen irrationalen Gehalt an Wertfühlen vermehrt. Anders aber liegt der Fall, wenn einer den Inhalt seines Werturteils verallgemeinert, indem er das individuell Subjektive möglichst abstreift. So, wenn er sagt: Gutes tun macht innerlich glücklich, Böses tun schafft innere Unruhe. Die Universalisierung vollzieht sich hierbei nicht in Form einer extensiven Übertragung eines ganz subjektiven Empfindens auf andere Subjekte, sondern zunächst in einer wenigstens teilweisen inhaltlichen Entleerung der Aussage und

von da aus erst in einer extensiven Erwartung, dasselbe allgemeine Werturteil auch von andern zu hören. In dieser Weise bemühen wir uns alle um allgemeingültige Verhaltensnormen, etwa um die Anerkennung der goldenen Regel: Handle so, wie du willst, daß dir die andern tun.

Beachtenswert ist, daß die modernen Ideologiekritiker nicht schon das Normendenken als solches Ideologie nennen, sondern erst dann, wenn die Normen in sachlich formulierte und darum allgemeingültige Aussagen gefaßt werden, so daß der „emotionale“ und darum ihrer Ansicht nach „subjektive“ Kern verdeckt wird. Solange einer sagt, ihm schmecke das Rauchen und er könne nicht davon lassen, weil es ihm eine psychisch bedeutsame Hilfe zur geistigen Konzentration sei, drückt er nicht mehr aus, als was er persönlich empfindet. Wenn er aber seine Empfindung in eine sachlich klingende Aussage umformt, indem er behauptet, das Rauchen fördere die geistige Konzentration, dann macht er aus seinem individuellen Erleben eine Ideologie. Daß es solche Ideologien gibt, beweist das Leben zur Genüge. Die moderne Wissenschaftstheorie ist aber der Auffassung, daß alle Werterkenntnisse nur emotional sind, daß sie darum niemals in Aussageform ausgedrückt werden können. Darum fehle den Werterkenntnissen die Verifizierbarkeit und im Gefolge davon die Allgemeingültigkeit. Die Verifizierung geschehe höchstens in der Entlarvung der Emotion, die als Surrogat für die fehlende Erkenntnis gedient hat. Diese Entlarvung heißt Ideologiekritik. Die Allgemeingültigkeit kann also dieser Anschauung gemäß den Werterkenntnissen nicht aus sich zukommen, sondern höchstens faktisch, wenn nämlich alle Gesellschaftsglieder de facto denselben Wunsch äußern, in einer bestimmten Ordnungsvorstellung zu leben. Die Aussage, daß Töten ungerecht sei, bedeute nichts anderes als eine Verkleidung des Imperativs: „Du sollst nicht töten“. Sie habe darum mit dem Sein nichts zu tun. Wenn alle Gesellschaftsglieder mit diesem Imperativ einig gehen, dann könne man daraus eine allgemeingültige Verhaltensregel aufstellen. Man wäre aber unwahr, wollte man diese Verhaltensregel als Konsequenz einer Seinserkenntnis bezeichnen, daß nämlich Töten ungerecht sei.

Die erkenntnistheoretische Grundlage dieser Auffassung von Ideologie ist die völlige Trennung von Sein und Sollen. Die Sollordnung wird danach nur emotional, durch ein Wertfühlen im strengen, nämlich ganz subjektiven Sinne erreicht. Das Subjektive ist dabei verstanden als individuelle, das fühlende Subjekt nicht transzendierende Emotion oder Intention. Die radikalen Vertreter der Ideologiekritik, zu denen vor allem *Hans Kelsen* und in seinem Gefolge *Ernst Topitsch* gehören, bannen jedwede Wertaussage, weil sie nur diskrete Formulierung eines Imperativs sei, aus der Wissenschaft². Andere sind weniger radikal³.

² Vgl. HANS KELSEN, Aufsätze zur Ideologiekritik, mit einer Einleitung hrsg. von ERNST TOPITSCH, Neuwied-Berlin 1964; ERNST TOPITSCH, Neuwied-Berlin 1964; ERNST TOPITSCH, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1961; DERS., Das Verhältnis zwischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaft. Eine methodologisch-ideologiekritische Untersuchung, in: *Dialectica* (Neuchâtel) 16 (1962) 211–231; DERS., Die Menschenrechte. Ein Beitrag zur Ideologiekritik, in: *Juristenzeitung* (Tübingen) 18 (1963) 1–7. Vgl. besonders die lesenswerte Auseinandersetzung: ERNST TOPITSCH - JOHANNES MESSNER, Atheismus und

Doch wird durchweg als Ideologie eine durch das Wertempfinden geformte und darum durch äußere Erfahrung nicht kontrollierbare Aussage verstanden.

Die Emotion oder Intention, die bei der Formung von allgemeingültigen Wertaussagen im Spiele ist, kann sehr vielfältig sein. Sie kann z. B. eine wohl überlegte und klug ausgedachte Zweckwahl sein, so daß die Aussage zur Lüge wird. Wenn eine Priesterkaste, die in einer bestimmten Gesellschaftsordnung die Macht innehat, sich zwar wohl bewußt ist, daß diese Macht eigentlich mit dem Priestertum nicht zusammenhängt, andererseits aber doch an der Macht bleiben möchte und darum dem Volk die Achtung vor der Priesterkaste mit religiösen Ermahnungen einimpft, dann handelt es sich um eine betrügerische Ideologiemache, nicht um eine Ideologie.

Anders liegt der Fall, wenn die Zweckorientierung aus einem Interesse stammt, das gutgläubig als gerecht betrachtet wird. So gibt es eine bestimmte Gewerkschaftsideologie, das Bild einer geordneten Gesellschaft, das seine wahre Begründung nicht in der objektiven Wirklichkeit, sondern in den Interessen der Arbeitnehmerschaft hat. Ähnlich spricht man auch von einer Unternehmerideologie usw. Sofern die Vertreter dieser Ideologien sich der Interessenorientierung bewußt sind, sollte man weniger von einer Ideologie als vielmehr von einer ideologischen Verbrämung von Interessen sprechen. In der Wirklichkeit ist es oft sehr schwierig, die ideologische Verbrämung von der echten Ideologie zu unterscheiden. Es ist nicht Aufgabe der Ideologiekritik, eine Ideologielüge oder eine Interessenideologie zu entlarven. Es ist dies an sich das Geschäft eines jeden ehrlich strebenden Menschen, seine Wertaussagen in ernster Gewissenserforschung zu überprüfen. Wenn er es nicht selbst tut, dann mögen es seine Gegner besorgen. Dagegen obliegt es der Ideologiekritik, die geheimen und unbewußten Wunschträume und Idealvorstellungen freizulegen, die in den verschiedenen Weltanschauungen und Gesellschaftsentwürfen Ausdruck gesucht haben oder noch suchen.

Paßt der Begriff der Ideologie auf die Aussagen der Ethik?

Streng genommen kann man von Ideologie nur dort reden, wo eine Seinsaussage vorliegt, die nicht im Sein, sondern in einem Wertempfinden ihre letzte und entscheidende Begründung hat. Wir haben nun gesehen, daß die ethischen Aussagen zunächst gar keine Aussagen sind, sondern Wertforderungen, Imperative. Selbst wenn sie in Aussageform gekleidet werden, dann handelt es sich immer um Imperative, so wenn die Ethik etwa sagt, die Ehe sei naturgemäß

Naturrecht. Ein Streitgespräch, in: Neues Forum XIII/152—153 (August/September 1966). Allgemein zum Begriff der Ideologie vgl. THEODOR GEIGER, Ideologie, in: Handw. der Sozialw. Bd. 5, Tübingen-Göttingen 1956, 179—184, mit der dort verzeichneten Literatur; ebenso den Artikel „Ideologie“ von E. TOPITSCH in: Staatslexikon Bd. 4, Freiburg 1959, 193—201.

³ H. ALBERT, Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse, in: GERARD GÄFGEN, Hrsg., Grundlagen der Wirtschaftspolitik, Köln-Berlin 1966, 25—52.

monogam auf Lebenszeit. Damit will sie sagen, nur diese Eheform entspreche dem sittlichen Imperativ. Und zwar erklärt sie zugleich, daß dieser Imperativ allgemeingültig sei, weil er nicht irgendeinem Volksbrauch oder einem geschichtlichen Weltbild entnommen sei, sondern eine naturgemäße Entwicklung des apriorischen Imperativs sei. Daß die Aussage, die Ehe sei naturgemäß monogam auf Lebenszeit, in Wirklichkeit ein Imperativ ist, wird vom Ethiker in keiner Weise verhehlt. Der Ethiker erklärt nicht, die Welt sei schön. Denn sie ist nur schön für den, der sie schön findet. Wohl aber behauptet die Ethik, daß die mit dem sittlichen Imperativ übereinstimmenden konkreten Forderungen Allgemeingültigkeit besitzen, und zwar als Imperative. Diese Behauptung dürfte aber wohl nicht als Ideologie bezeichnet werden, weil sie unmittelbar aus der Erfahrung des apriorischen Imperativs stammt, genau so wie wir in allen theoretischen Erkenntnissen die Verallgemeinerung vornehmen, daß alle Menschen nach dem Widerspruchsgesetz denken. Wenn die Annahme der Allgemeingültigkeit des sittlichen Imperativs Ideologie sein sollte, dann müßte es auch die Unterstellung der Allgemeingültigkeit des theoretischen Denkens sein. Soweit dürfte also klar sein, daß die Ethik keine Ideologie ist.

Nun sagt allerdings die Ethik auch, daß nur sittlich gutes Handeln, und zwar ein dem Wesen des Menschen entsprechendes Handeln, wahrhaft glücklich macht. Sie unterscheidet also zwischen wahren und scheinbarem oder falschem Glück. Damit macht sie eine Seinsaussage. Denn glücklich sein ist sicher ein Seinszustand. Ob in diesem Hinüberwechseln vom Soll in das Sein die Ethik nicht doch zur Ideologie wird?

Die Glückseligkeitslehre hängt mit der finalistischen Auffassung der Ethik zusammen. Von der Ziellehre her wird die Ethik eudaimonistisch. Weil aber die Finalität, die nicht frei gesetzt, sondern vorgegeben und darum über den praktischen Imperativ aufgegeben ist, im Sein verankert ist, erhalten alle sittlichen Imperative den Bezug zum Sein. Sie sind zwar keine Seinsaussagen im eigentlichen Sinne, denn an sich sagt die Ethik nicht, daß sittlich gutes Handeln mit physischer Notwendigkeit glücklich mache, sondern glücklich machen „muß“. Dieses „muß“ ist dieses Mal kein Imperativ, sondern die im sittlichen Imperativ gelegene Seinserwartung. Die vielfältige Nichterfüllung dieser Erwartung ist durch die Erfahrung zu offenkundig. Hier liegt ein echtes Problem für den seinsorientierten Ethiker. Die moderne Wissenschaftskritik sieht den Grund dieser Problematik in einer durch die Erfahrung widerlegten oder zumindest widerlegbaren Lebensanschauung, also in einer ihrer Ansicht nach echten Ideologie. Ist aber diese Tragik der seinsorientierten Ethik dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man grundsätzlich das Soll vom Sein trennt? Wir haben uns hier mit dieser Frage noch nicht zu beschäftigen. Sie sei für eine spätere Darlegung zurückgestellt.

Solange die Ethik, unbekümmert um tatsächliches Glück, einfach sich darum müht, sittliche Imperative nach ihrer Allgemeingültigkeit zu ergründen, kann man ihr die Wissenschaftlichkeit nicht abstreiten. Man darf sie solange auch nicht

der Ideologie anklagen. Handelt es sich doch bei der ethischen Allgemeingültigkeit nicht um jene, welche den theoretischen Erkenntnissen eigen ist. Die Verifizierbarkeit der theoretischen und der praktischen Erkenntnisse ist je verschieden. Die erste geschieht durch sachliche Analyse, die zweite durch Analyse des Werturteils oder Wertimperativs. Die Analyse des Wertimperativs verlangt aber nicht einen Verzicht auf Analyse von Seinszusammenhängen, wenngleich diese in der Ethik stets in Wertabwägung untersucht werden. Allerdings setzt diese Auffassung von der Ethik als Wissenschaft voraus, daß Wahrheitserkenntnis und Werterkenntnis Tätigkeiten der einen und selbigen Vernunft sind, die ihre Unterscheidung in theoretische und praktische Vernunft einzig aus der verschiedenen Objektbezogenheit erhält.

DIE WERTFREIE GESELLSCHAFT VON HEUTE

Um die gesellschaftliche Konzeption unserer Zeit zu verstehen, muß man sich Rechenschaft über die doktrinären Wurzeln geben, aus welchen heraus sich die abendländische Gesellschaftsphilosophie entwickelt hat, oder besser ausgedrückt, auf welche die heutige Gesellschaft in einer spontanen Reaktion mit einer neuen Gesellschaftsphilosophie geantwortet hat. Denn im Grunde ist das Selbstverständnis, das die heutige Gesellschaft von sich selbst hat, nichts anderes als eine Reaktion auf das, was uns das Mittelalter an Gesellschaftsphilosophie überliefern wollte. Wer sich in Gedanken vor den Scheiterhaufen stellt, auf dem Jeanne d'Arc verbrannt worden ist, der trennt sich von dieser geschichtlichen Tatsache nicht, ohne Gefühle und Entscheidungen in sich auszulösen, die er in die Zukunft trägt und die man heute allseits folgendermaßen in Worte faßt: „Die schlechteste Demokratie ist immer noch besser als die beste Diktatur.“ Es soll hier über diese Aussage noch kein Werturteil gefällt werden. Das Beispiel wurde nur gewählt, um zu zeigen, daß man eine scheinbar kraftlos gewordene Gesellschaftsauffassung nicht einfachhin als eine Zerfallserscheinung darstellen darf, daß es sich vielmehr oder ebenfalls um einen bewußten Ausschlag auf üble Erfahrungen handeln kann.

Der vorliegende Vergleich ist die Frucht langer bibliographischer Arbeiten, deren Material in einem geschlossenen Band der Öffentlichkeit dargereicht wird. Dort findet man die einzelnen Angaben¹.

I. Die Grundanschauungen der mittelalterlichen Gesellschaftsphilosophie :

Die Wertvorstellung im Gemeinwohlbegriff und das darauf aufbauende Autoritätsprinzip

Das Denken vom Ganzen her ist für das Mittelalter — philosophisch verkörpert in *Thomas von Aquin* — die erste Voraussetzung, um überhaupt eine Aussage über die Gesellschaft machen zu können. Es sei hierzu nur ein einziger Satz aus *Thomas von Aquin* herausgegriffen: „Wer das Gemeinwohl einer Vielheit anstrebt, will folglich auch sein eigenes Wohl, und zwar aus einem doppelten Grunde: 1. Es gibt kein Eigenwohl ohne das Gemeinwohl der Familie oder

¹ A. F. UTZ, Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie. Band I, 1956—1959. Freiburg 1960. 446 S.

der Stadt oder des Königreiches ... 2. Der Mensch muß im Hinblick darauf, daß er Teil einer Hausgemeinschaft oder einer Stadt ist, darauf achten, was für ihn als gut zu bezeichnen ist auf Grund seiner sittlichen Verantwortung gegenüber dem Ganzen, denn *Augustinus* sagt: „Schändlich ist jener Teil, der dem Ganzen, dem er zugehört, nicht entspricht oder mit ihm nicht übereinstimmt“².“

Mit dieser Ganzheitslehre verband sich noch eine rechtsphilosophische Grundthese, daß die rechtliche Bestimmung dessen, was dem Ganzen dient, nie aus der Vielheit als solcher kommen könne, daß vielmehr eine neue Kraft notwendig sei, die über der Vielheit als solcher steht: *die Autorität*.

Bis hierhin kann wohl jeder theoretisch und philosophisch klar denkende Mensch ohne weiteres folgen. Sowohl die Lehre von der Ganzheit als auch die von der Autorität stehen auf festem philosophischem Boden. Das Problem beginnt erst dort, wo diese gesellschaftlichen Vorstellungen in die Wirklichkeit übertragen werden sollen. Wie hat sich das Mittelalter seine Ideologie in der praktischen Wirklichkeit vorgestellt? Es wird doch jedem einleuchten, daß das schönste und höchste Leitbild nicht gleich ist mit dem, was man in Wirklichkeit, d. h. in einem gegebenen Augenblick, in die Tat umsetzt. Sonst müßte man einem Novizen, der sich soeben entschlossen hat, nach christlicher Vollkommenheit zu streben, alle jene Opfer auferlegen, welche eigentlich erst der hochbetagte vollendete Mönch zu tragen imstande ist. In der Gesellschaft aber hat man mit noch unterschiedlicheren Faktoren zu rechnen als etwa im rein individuellen Leben, so daß ein simples Übertragen des Leitbildes auf die konkrete Wirklichkeit nicht nur eine Unklugheit, sondern eine Dummheit bedeuten würde. Es sei hier nur am Rande bemerkt, daß gerade katholische Ideologen allzuleicht vom Leitbild in einem solchen Maße fasziniert sind, daß sie es unmittelbar in Rechtsform zu formulieren versuchen.

Das Mittelalter konnte diese unvermittelte Übertragung des Leitbildes auf die Wirklichkeit ohne jede Sorge vornehmen, weil die sittliche Verfassung der damaligen Gesellschaft voll und ganz von diesem Leitbild geprägt war.

Die theoretische Begründung dieses Vorgehens gab den mittelalterlichen Denkern *Aristoteles*. Der große Philosoph von Stagyra vertrat die Lehre, daß das Gemeinwohl nur von einer Elitegruppe erkannt werden könne. Die Ideologie des Ganzen verkörperte sich also in der Elite, die eben darum zugleich auch Träger der Autorität sein mußte.

Hinter dieser Lehre verbirgt sich eine soziologische Feststellung und eine politische Idee. Die *soziologische* Feststellung besteht in der unleugbaren Tatsache, daß in jeder Gesellschaft der größere Teil besser geführt wird, als daß er sich selbst führt. Die *politische* Idee oder, besser gesagt: die politische Absicht bestand bei *Aristoteles* darin, gegen die freiheitsgesinnte heraufstrebende Masse die Regierung in der festen Hand einer Elite zu wahren. So erklärt sich die Doktrin

² II-II 47, 10 ad 2; Text Nr. 303, in: A. F. URZ, Sozialethik, S. 393, vgl. die Texte Nr. 304—308.

des Philosophen von Stagira: Nur der Träger der Autorität weiß, was dem Ganzen dient. Nur er besitzt darum die aufbauende Klugheit, während der Untergebene — zwar kein blindes Instrument — nur jene Klugheit aufzubringen vermag, die ihm zum rechten Gehorsam notwendig ist.

Thomas von Aquin hat sowohl die soziologische wie auch die politische Sicht übernommen. Die aristotelische Doktrin kam dem von der Kirche her denkenden Theologen sehr entgegen. Soziologisch galt übrigens auch für *Thomas*, daß in seiner Umwelt die Mehrzahl von Menschen einer straffen Leitung bedurfte. Der von der Politik suggerierte Gedanke, daß nur die an der Regierung beteiligte Elite weiß, was dem Gemeinwohl dient, wird bei *Thomas* in der gleichen Weise begründet wie bei *Aristoteles*: Wie im Heer nur einer weiß, wo der Marsch hingehet, so überschaut auch im gesellschaftlichen Leben nur jener, der die Autorität besitzt, das, was der Gemeinschaft dient. Folgende Texte sind dafür kennzeichnend: „Die Herrscherklugheit ist die vollkommenste aller Arten von Klugheiten . . . Darum hat die Klugheit der Untergebenen, die gegenüber der Herrscherklugheit abfällt, nur den allgemeinen Namen ‚Klugheit‘“ (II-II 50, 2 ad 1). Man könnte hier einwenden, *Thomas* habe hier nur auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen den zwei verschiedenen Klugheiten (Herrscherklugheit und Klugheit des Untergebenen) hinweisen wollen, ohne im geringsten zu entscheiden, wem die Herrscherklugheit und wem die Klugheit des Untergebenen zukomme. Wie immer man den Text auch drehen will, eines steht fest: Die Herrscherklugheit ist jene Klugheit, welche der Herrscher besitzt oder besitzen soll, die Klugheit des Untergebenen ist jene, welche dem Untergebenen gebührt. Entsprechend der Gesamtanschauung des Aquinaten war damit auch zugleich ausgedrückt, daß der Untergebene auf jeden Fall nicht die Herrscherklugheit besitze. Hier wird die moderne Gesellschaftsauffassung einhaken, wie wir sehen werden. Hören wir zur Erhärtung des Gesagten noch folgenden Text: „Dieselben Aufgaben werden vom König und vom Untergebenen ins Auge gefaßt, vom König aber unter allgemeinerem Aspekt als vom Untergebenen, welcher gehorcht, denn dem einen König gehorchen in den verschiedenen Ämtern viele“ (II-II 50, 2 ad 2).

Zwar hat bereits *Aristoteles* vor der Gefahr des Autoritätsmißbrauchs gewarnt, und auch *Thomas* hat diesen Gesichtspunkt nicht außer acht gelassen. Dennoch überwog der platonische Gedanke, daß die Intelligenteren und Besseren von *Natur* aus nicht nur zur Herrschaft berufen, sondern bereits mit ihr bedacht sind. Bei *Thomas* drang ohne Zweifel noch die hohe Wertschätzung des hierarchischen Prinzips, das in der Kirche gilt, und des Autoritätsgrundsatzes, der im Ordensgehorsam liegt, durch. Da einzig die Autorität das Bestehen der Gesellschaft garantiert, die Autorität aber immer nur von wenigen, das heißt einer Elite, wenn nicht sogar von nur einem einzigen Menschen richtig verwaltet werden kann, erschöpft sich die politische Dynamik in Befehlen und Gehorsamsleistungen im Hinblick auf das Gemeinwohl. Im Grunde hatte der mittelalterliche

Mensch und gerade der Mönch keine Furcht vor diesem Gehorsam, da er sich tief bewußt war, daß über allem die göttliche Vorsehung walte, die am Schlusse, wenn nicht im Diesseits, so doch im Jenseits alles zum guten Ende führen werde. Der Weg dahin konnte für den einzelnen hart werden. Aber was hatte im Grunde der einzelne zu bedeuten, wo er ohnehin nur um des Ganzen willen von Gott gewollt war?

*II. Die Reaktion der modernen Gesellschaft :
Auflösung des gemeinsamen sittlichen Wertsystems —
Das daraus folgende Koexistenzprinzip*

Ein Überblick über die moderne soziologische Literatur zeigt folgende Signatur:

1. Auflösung jeder Normenethik, welche zugleich als Rechtssystem für die Gesellschaft gelten könnte. Daraus folgt die Sozialisierung der Autorität, d. h., es wird dem Träger der Autorität jede Kompetenz abgestritten, nach irgendwelchen von den Gesellschaftsgliedern nicht anerkannten und nicht geübten Normen zu urteilen.

2. Veräußerlichung des Gesellschaftszieles im Sinne von reinen Bedingungen, auf Grund deren jedem die eigene Bewegungsfreiheit garantiert wird. Die Gesellschaftsmoral, sofern sie typischer gesellschaftlicher Natur ist, besteht darum in einem mehr oder weniger störungsfreien Ablauf des äußeren Zusammenlebens, d. h. in der Toleranz.

3. Da das äußere Zusammenleben mit gewissen Gesetzmäßigkeiten soziologischer und sozialpsychologischer Natur unterliegt, gilt als eigentliche gesellschaftsbildende Erkenntnis das Wissen um die Soziologie und die Sozialpsychologie.

Zum ersten Punkt, d. h. zur Aufhebung der Normenethik als rechtllichem Ordnungssystem, bekennen sich sozusagen die gesamten nichtkatholischen modernen rechtsphilosophischen Publikationen. Die Tendenz der reinen Positivierung der Normenethik in eine bloße Soziologie und damit unmittelbar zusammenhängend die Auflösung einer vom absoluten Guten her bevollmächtigten Autorität äußert sich in der Demokratisierung sämtlicher Lebensräume. Wirklich tüchtig ist der, dem es gelingt, auf dem Weg über die Anerkennung der Mehrzahl der Gesellschaftsglieder Träger der Autorität zu werden. Und vertrauenswürdiger Vertreter der Gesellschaft ist ebenfalls nur der, der sich stets bewußt ist, daß er nur über die Anerkennung der Mehrzahl zur Führung berufen worden ist. Die Elite wächst nicht nur von unten nach oben, sondern ist auch von unten her normiert.

Um die Tragweite des Gesagten zu begreifen, hat man sich vor Augen zu halten, daß es ein doppeltes demokratisches Prinzip gibt, nämlich das der Machtübertragung, zweitens jenes der Normenbildung.

Bekannt man sich einzig zum demokratischen Prinzip der Machtübertragung, dann anerkennt man das Gewissen des Vertreters als Norm der Gesellschaft. Seine Klugheit ist dann die Herrscherklugheit des *Thomas von Aquin*. Sein Gewissen ist einzig begrenzt und legitimiert vom Objekt her, d. h. vom Guten. Damit wäre die Verbindung mit den absoluten gesellschaftlichen Normen wiederum gefunden. Das Recht stände im Dienst dieser absoluten Gesellschaftsnormen. Diese Auffassung vom demokratischen Prinzip hat zur Voraussetzung, daß Wähler und Gewählter in sich dasselbe Gewissen sprechen hören und die gleiche Stimme vernehmen, die sie an die ewigen Normen mahnt.

Der Moderne ist aber mit dieser demokratischen Spielregel nicht zufrieden. Er mißtraut dem Gewissen des anderen. Er sieht in ihm die große Einbruchsstelle, durch welche die Diktatur Eingang finden kann. Das gerade ist der Grund, warum in bedeutenden ernst zu nehmenden amerikanischen Publikationen die Furcht vor einem eventuellen Sieg der Katholiken geäußert wird, weil diese Katholiken ihrerseits eben doch von einer Ideologie geprägt wären und mit ungestümem, intolerantem Temperament der übrigen Gesellschaft den Weg zum Heil vorschreiben würden. Deswegen will man das demokratische Prinzip nicht nur im ersten, sondern auch im zweiten Sinne verstanden wissen. Auch die gesellschaftlich gültigen Normen sollen von unten nach oben aufgebaut werden. Damit sind die absoluten, ethisch-rechtlichen Normen der Gesellschaft preisgegeben. Von den tapferen Politikern und Richtern, die da und dort mutig für absolute Sittennormen auftreten, spricht man in der Literatur fast durchweg nur in feindlichem Sinne. Diejenigen, die sich mit dem Aufbau der sozialen Normen beschäftigen, geben sich nicht damit zufrieden, den Autoritätsträger moralisch an irgendwelche vorgegebene göttliche Ordnung zu binden. Sie sind vielmehr der Meinung, daß der Autoritätsträger grundsätzlich überhaupt nicht in der Lage ist, die sozialen Normen zu interpretieren, weil das Urteilsvermögen des einzelnen Gesellschaftsgliedes ein *konstitutives* Element in der autoritären Festlegung der Normen bilde.

Das *zweite Merkmal* der heutigen Gesellschaftsauffassung — Veräußerlichung des Gesellschaftszieles im Sinne reiner Bedingungen, auf Grund deren jedem einzelnen Gesellschaftsglied die eigene Bewegungsfreiheit garantiert wird — besagt keineswegs das *Hobbessche* Prinzip des „homo homini lupus“. Die gesamte soziologische und sozialphilosophische Literatur von heute beweist das Bestreben der Sozialwissenschaftler, eine gemeinsame Basis für das Zusammenleben der Menschen zu finden. Diese gemeinsame Basis in einer irgendwie transzendent begründeten Weltanschauung oder Wertwelt zu suchen, wird als „dogmatisches“ Denken abgelehnt. Als dogmatisch erscheinen auch, und das zu erkennen ist bemerkenswert, irgendwelche sittlichen Normen, die *vor* der soziologischen Erfahrung liegen. Das „Absolute“ der Norm wird einzig erwiesen durch den allgemein empfundenen Abscheu vor bestimmten, den sozialen Frieden störenden Verbrechen. *Bertrand Russell* drückt dieses allgemeine Wert-

empfinden folgendermaßen aus: „Was die Welt braucht, ist nicht das Dogma, sondern der wissenschaftliche Forschergeist, gepaart mit der Überzeugung, das die Martyrung von Millionen kein erstrebenswertes Ziel ist, mag sie von Stalin verhängt werden oder von einem göttlichen Wesen, dem der Gläubige die Züge des eigenen Bildes verleiht.“ Der Autor ist der Ansicht, daß sowohl die Nationalsozialisten in Deutschland als auch die Kommunisten im Osten niemals mit einer solchen Macht aufgetreten wären oder noch auftreten würden, wenn sie nicht durch den alten Dogmenglauben zu einer solchen Haltung erzogen worden wären. Diese Nivellierung des ideologischen Elementes in der Gesellschaft geht soweit, daß da und dort sogar der grundsätzliche Unterschied zwischen östlichem und westlichem Denken bagatellisiert und zu einem Unterschied gestempelt wird, der auf nicht genügender wissenschaftlicher Kenntnis der wirtschaftlichen und soziologischen Tatsachen gründet. Die geistige Gemeinsamkeit besteht also in nichts anderem als im gegenseitigen Respekt vor der Freiheit im Handeln.

Das *dritte Merkmal* der heutigen Gesellschaftsauffassung, die vorherrschende Bedeutung des „social control“, d. h. jener Soziallenkung, die auf einer genauen gesellschaftlichen Bestandsaufnahme und Kenntnis der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten aufbaut, ist eine notwendige Folge der modernen sozialetischen Vorstellungen. Da die sozialen Werte nichts anderes als das Resultat der freien Beweglichkeit der Gesellschaftsglieder geworden sind, muß jede Soziallenkung wissen, wie die Gesellschaftsglieder in den verschiedenen Gruppen sich im allgemeinen verhalten und wie sie von der Umwelt behandelt werden möchten. Es kommt also nur darauf an, das soziale Verhalten (behavior) gründlich zu studieren. Aus diesem Studium gewinnt man die eigentlichen Ziele und Normen, welche für eine Soziallenkung gültig sein müssen. Sogleich erkennt man aber auch die Methode, welche die Soziallenkung anzuwenden hat, da das soziale Verhalten gewisse Gesetzmäßigkeiten aufweist.

Ein typisches Beispiel für die Gewinnung der Ziele der Soziallenkung ist das Buch von *Paul H. Landis: Social-Control, Social-Organization and Disorganization in Progress* (Revised Edition 1956). Keine Gesellschaft besteht, so erklärt der Verfasser, ohne irgendwelche Rechtsformen, ohne Regeln der Gewalt. Es geht also darum, festzustellen, wo und wie Interventionen oder auch nur präventive Maßnahmen am Platze sind, um eine Desorganisation zu verhüten. „Social Control“ soll also einzig den ruhigen Bestand der Gesellschaft sichern. Darum kennt unser Autor als einzige Norm die äußere Ruhe und die Harmonie im Dasein. Wer einen Einblick in den Hoch- oder besser gesagt, Tiefstand solcher soziologischen Maßnahmen haben will, lese nur das Kapitel über den vorehelichen Geschlechtsverkehr, wo nichts anderes als *Kinsey* reproduziert wird. Hier wird erschreckend eindeutig offenbar, wie gefährlich es sein kann, aus der soziologischen Feststellung, daß etwas gut funktioniert und die Gesellschaftsglieder innerlich zufrieden sind, sozialpädagogische Schlußfolgerungen zu ziehen. Andererseits muß man sich auch klar darüber sein, daß dort, wo die wertfreie Gesellschaft

geradezu unabänderliche Wirklichkeit geworden ist, keine andere Normengewinnung als die des „social control“ möglich ist.

Für die Erlernung der Methode, die bei der Soziallenkung angewandt werden muß, bietet das Buch *George Caspar Homans' : The Human Group* (deutsche Ausgabe: *Theorie der sozialen Gruppe*)³ ein kennzeichnendes Beispiel. Der Autor stellt hier die Regeln zusammen, gemäß welchen derjenige, der ein Gesellschaftsgebilde zu führen hat, vorgehen soll. So weist er den Führer an, keine Befehle zu erteilen, die nicht befolgt werden: „Sein (des Führers) sozialer Rang steht in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit zu der Autorität seiner Befehle. Erteilt er Befehle, die nicht ausgeführt werden, so hat er damit seinen Rang und folglich auch die Vermutung auf seiten der Gruppenmitglieder untergraben, daß seine zukünftigen Befehle befolgt werden müssen“⁴.

Was ist von dieser Entwicklung der Gesellschaftsphilosophie zu halten ?

So sehr sich die Soziologie dagegen wehrt, daß ihr Resultat der Durchschnittsmensch sei, so sehr ist diese Soziallenkung bezüglich Ziel und Methode auf den Durchschnittsmenschen zugeschnitten. Die Sozialplanung wie besonders die rechtliche Beeinflussung der Gesellschaft muß notwendigerweise dem Hang und Zug nach unten nachgeben. Sie kann keine idealisierende Lenkung sein. Sie will es aber auch gar nicht sein, da es ihr einzig und allein um die friedliche Koexistenz zu tun ist. Man mag dies Schwäche nennen, wenn man die Dinge abstrakt ethisch beurteilt. Andererseits wird gerade in einem solchen System, das wenig sanktionierte ethische Forderungen besitzt, die Bahn dem sittlichen Reformator freigegeben, sofern die Auswahl der Elite nicht institutionalisiert, also rechtlich von oben nicht zu stark begrenzt ist. In einer Demokratie, in welcher die Auswahl der Elite auf nur „bürgerlicher“ Ebene, d. h. auf dem sittlichen Niveau des Jedermann nur nach wissenschaftlicher Begabung vorgenommen wird, darf man sich nicht wundern, daß schließlich der gesellschaftliche Entwicklungsprozeß in der Bürokratisierung, in der Technik von Exekutiven und Expertenkommissionen versumpft. Die Demokratie hat einen sozialen Raum dringend nötig, in welchem sich die höchsten sittlichen Kräfte entfalten und von dem aus diese in die Arena der politischen Auseinandersetzung aufsteigen können.

So gesehen dürfte die wertfreie Soziallenkung einen beträchtlichen Vorsprung gegenüber der von auch noch so „erleuchteten“ Propheten bewerkstelligten Gesellschaftsführung besitzen.

Allerdings müssen wir uns vor Augen halten, daß die wertfreie Gesellschaft einen Freiheitsbegriff in ihr Programm einsetzt, der ziemlich formaler Natur ist. Dadurch wird die Gesellschaft unter Umständen dazu gezwungen, in den äußeren

³ G. C. HOMANS, *The Human Group*. New York 1950. Deutsche Ausgabe: *Theorie der sozialen Gruppe*. Köln-Opladen 1960.

⁴ A. a. O., 398.

Gesellschaftseinrichtungen alles andere als liberal zu sein. Man spricht mit Recht von der „force des faibles“, der Macht der Schwachen. Da in einer freien Gesellschaft der Druck, den diese ausüben, nicht einfach mit gesetzlichen Methoden paralytisiert werden kann, bleibt nichts anderes übrig, als ihm nachzugeben, um das gesellschaftliche Gefüge nicht auseinanderfallen zu lassen. Im Zuge dieser Entwicklung werden zur Zeit die Versicherungen immer mehr sozialisiert, weil man durch Kleinhaltung der Zahl der Schwachen und Elenden zugleich die Macht der Schwachen klein hält. Der politische Hintergrund der Sozialmaßnahmen darf nicht aus dem Auge verloren werden.

Auf *internationaler* Ebene ist, wie gerade die amerikanischen Realisten unter den politischen Wissenschaftlern betonen, eine gemeinsame Ideenwelt nicht ohne weiteres gegeben. Wenn es also zu einem Gespräch zwischen weltanschaulich einander entgegenstehenden Staaten kommen soll, dann ist dies nur unter Ausschluß ideologischer Diskussionen möglich. Es stellt sich darum von Fall zu Fall die Frage, ob die weltanschauliche Verschiedenheit so stark ist, daß auf ein Gespräch von vornherein verzichtet werden muß. Diese aufregende Situation beherrscht zur Zeit die Beziehungen zwischen Ost und West. Darum wird in der amerikanischen Literatur die Frage, welche Normen im allgemeinen das außenpolitische Handeln und Verhalten bestimmen sollen, durch die Ost-West-Krise beeindruckt. Die einen fordern „ideologische“, die anderen — unter dem Motto: *struggle for power* — realistische Orientierung. Wer hat recht? Nachdem die moderne Gesellschaft sich soweit in die wertfreie Organisation vorgewagt hat, scheint es, daß im außenpolitischen Kampf die Entleerung der Normen nichts Erschütterndes mehr bedeutet, daß im Gegenteil die „reine Politik“ im Sinne des praktischen Abwägens der Kräfte die sicherste Lösung sei.

DER WERT ETHISCHER ÜBERLEGUNGEN FÜR AKTUELLE FRAGEN DER POLITIK

Die Sozialenzyklika Papst *Pauls VI.* „*Populorum progressio*“ (Der Fortschritt der Völker) hat auf der einen Seite Lobredner, auf der anderen Kritiker auf den Plan gerufen. Die beiden Diskussionsgruppen — die des Für und die des Wider — vertreten, ob sie das nun selbst wissen oder nicht, zwei verschiedene Grundfassungen von Sozialethik, ja von Ethik überhaupt: den „ethischen Normativismus“ bzw. den „ethischen Realismus“. Die Normativisten sind meist Befürworter, die Realisten durchweg Kritiker der Enzyklika.

Es ist in der Tat möglich, diese Enzyklika vom Standpunkt einer gesunden normativen Ethik, d. h. des ethischen Realismus, aus zu kritisieren. Es soll davon noch die Rede sein. Daß solche Kritiker bisher öffentlich nicht aufgetreten sind, ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, daß es sich dabei um Katholiken handelt, die sich scheuen, ein päpstliches Dokument öffentlich anzugreifen, zumal man es auch wohlwollend auslegen kann. Es dürfte aber wohl keine Herabsetzung der päpstlichen Autorität sein, wenn man feststellt, daß päpstliche Verlautbarungen den Realismus der Sozialethik insoweit kompromittieren, als sie „unrealistische“ Konsequenzen aus allgemeinen sittlichen Normen auf deren Anwendung in einer konkreten Situation ziehen.

So schön und lobenswert es z. B. sein mag, alle Sozialpartner in einer berufsständischen Ordnung vereint zu sehen, so unrealistisch ist jedoch die Forderung nach einer berufsständischen Ordnung, wenn hierbei das Wettbewerbsprinzip in der Wirtschaft und die wirtschaftspolitische Funktion einer demokratischen Regierung unbeachtet bleiben oder zumindest nicht ausreichend umrissen werden.

Solche unrealistischen Forderungen berücksichtigen nicht oder zu wenig, daß es nicht nur auf die Erkenntnis der sittlichen Normen und auf Appelle zu deren Befolgung im menschlichen Handeln, sondern vor allem auf ihr tatsächliches Wirksamwerden ankommt. Diese Wirksamkeit hängt von vielen realen Faktoren, insbesondere geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingtheiten, ab. In bestimmten Situationen können bestimmte Normen nicht oder doch nur sehr unzulänglich wirksam werden. In der Sozialethik sind solche Fälle im Gegensatz zur Individualethik meist nicht einfach ein schuldhaftes sittliches Versagen der

handelnden Menschen, was es selbstverständlich auch gibt —, sondern faktische, einfach zur Kenntnis zu nehmende Erscheinungen, die der Sozialethik die bedeutungsvolle Aufgabe stellen, absolute Normen mit der unabänderlichen Wirklichkeit zu konfrontieren und eine sozialetische Kompromißlösung zu finden.

I. Der ethische Normativismus

Jede Ethik, die sittliche Normen¹ anerkennt, ist eine Normenethik. „*Normativistisch*“ ist eine Ethik, deren Vertreter in einer sachlich nicht gerechtfertigten Einseitigkeit die Lehre von den abstrakten, d. h. nicht auf eine konkrete Situation bezogenen, Normen verabsolutieren, indem sie Bedeutung und Schwierigkeit der Anwendung dieser Normen verkennen. „*Normativ*“ ist jede Ethik, die in realistischer Einstellung das Problem der Anwendung sittlicher Normen gebührend zu würdigen weiß. Man bezeichnet diese zwei Richtungen der Ethik auch als ethischen Normativismus bzw. als ethischen Realismus².

Sozial normativ ist eine Ethik, wenn sie allgemeingültige Verhaltensimperative aufstellt, die aus ihrer inneren Struktur heraus das Gemeinschaftsleben formen. Allgemeingültigkeit besagt hier also nicht nur eine Regel, auf Grund deren einer den anderen anerkennt, weil er auch moralisches Subjekt ist, etwa im Sinne von Kants „kategorischem Imperativ“ oder im Sinne der *goldenen Regel*: „Tue nichts, was du nicht willst, daß dir die andern tun!“ (positiv ausgedrückt: „Tue das, was du willst, daß dir die andern tun!“, christlich formuliert: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“).

Diese Imperative sind gute und brauchbare Funktionsregeln, sie sind aber eigentlich keine *gesellschaftlichen* Normen, weil sie inhaltlich nur bestimmt werden können durch die Grundsätze der vielen *einzelnen*, während eine gesellschaftliche Norm gesellschaftliche Bewandnis besitzt, ohne Rücksicht darauf, ob sie nun de facto das Gewissen eines einzelnen bestimmt oder nicht. Selbstverständlich darf keiner im *Individualbereich* durch eine gesellschaftliche Norm zu bestimmten Handlungen oder Unterlassungen gezwungen werden, wenn sein individuelles Gewissen diese Norm als unannehmbar ansieht.

Ein typisches Beispiel einer sozialetischen Norm ist die von der katholischen Moral erhobene Forderung auch der rechtlichen Unauflöslichkeit der Ehe. Bis in die letzten päpstlichen Verlautbarungen hinein bestand die katholische Kirche auf dem Standpunkt, daß die Unauflöslichkeit der Ehe eine absolute gesellschaftliche Norm sei, so daß eine eventuelle Scheidung der Eheleute und damit auch eine Wiederverheiratung eines Ehepartners zu Lebzeiten des anderen nicht nur sittlich, sondern auch rechtlich als ausgeschlossen zu gelten habe. Der einzelne wird also gezwungen, sich dieser Norm zu fügen, ob er sie nun einsieht oder nicht.

¹ lat. „norma“: Richtschnur, Vorschrift, Regel, sittliches Gebot oder Verbot.

² lat. „realis“: wirklich. Realismus bedeutet hier so viel wie wirklichkeitsnahe Einstellung.

Wer auf der normativistischen Sozialethik auf Biegen und Brechen besteht, gibt sich konsequenterweise auch nicht Rechenschaft darüber oder hält es in sittlicher Hinsicht für unbeachtlich, daß sich aus einer rigorosen Anwendung sittlicher Normen de facto ethisch höchst bedenkliche Mißstände oder sogar völlig unhaltbare Übel ergeben können, so im Falle der Unauflöslichkeit der Ehe ein ausgebreitetes Konkubinat³ oder Versuche des einen Ehegatten, von dem anderen durch Mord loszukommen.

Einer Gesellschaft, die sich so weit verirrt hat, daß sie gegen die gesetzlich festgelegte Unauflöslichkeit der Ehe die Ausflucht im Konkubinat sucht, wird man die prozessuale Ehescheidung, also die Nichtanwendung der sittlichen Unauflöslichkeitsnorm zubilligen müssen. Die Ehescheidung wird als geringeres Übel in Kauf genommen, um schlimmere Ausschreitungen zu verhüten und Ordnung im Eheleben zu erwirken.

In Deutschland haben sich die Katholiken für das Entscheidungsrecht des Mannes in der Ehe bei Meinungsverschiedenheiten der beiden Eheleute aus der Überzeugung heraus eingesetzt, daß die Familie eine naturrechtliche Institution sei, die einer *einzig*en Befehlsgewalt unterworfen ist, nämlich der des Mannes. Dieser Sachverhalt wurde als gesellschaftliche Norm angesehen, deren sich der Gesetzgeber anzunehmen habe, damit den einzelnen Ehen und Familien wenigstens im rechtlichen Bereich eine ganz bestimmte Verhaltensweise auferlegt werden sollte.

Einer rein normativen („normativistischen“) Sozialethik fällt der Zugang zu einer politischen Ethik naturgemäß schwer. Eine typisch politische Ethik ist nämlich mehr eine Funktionsethik, d. h. eine Ethik, die herausstellt, daß die Regeln des Zusammenlebens von Menschen erst durch ihre Funktion als Handlungsregeln erzeugt werden. Die normativistischen Sozialethiker sind dagegen der Auffassung, daß die sozialetischen Normen als solche ausreichend der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprechen, weil sie nämlich dauerhafte gesellschaftliche Ordnung schaffen.

Die normativistischen Sozialethiker sind darum von einem unrealistischen Optimismus erfüllt, in der Überzeugung, daß man in der Sozialethik nur nach den Normen zu fragen hätte, ohne sich um deren an die Wirksamkeit geknüpfte *De-facto-Gültigkeit* zu kümmern. Die De-facto-Gültigkeit wird nach ihnen durch die Autorität garantiert oder erzwungen. Was de facto an Normwidrigem da ist, wird höchstens vorübergehend in Kauf genommen, wie etwa analog Gott die Sünde zuläßt. Um der Durchsetzung der Normen willen treten die meisten normativistischen Sozialethiker für die Zuweisung der erzieherischen Gewalt an den Staat ein.

Die ethischen Realisten sind der Auffassung, daß jede normativistische Ethik einen grundsätzlichen Mangel aufweist. „Normativistisch“ wird von ihnen in

³ lat. „concupinatus“: länger dauernde außereheliche Geschlechtsgemeinschaft.

diesem Zusammenhang im Sinne eines Typus der Ethik verstanden, den vor allem die kantische Moralphilosophie verkörpert, nach der die sittlichen Normen ohne notwendige Beziehung zum Realen und dennoch voll gültig sind. Nach Ansicht der ethischen Realisten erhalten die sittlichen Normen ihre volle Gültigkeit jedoch erst durch das reale Sein, z. B. in der Politik durch die faktische Entscheidung der jeweiligen Gesellschaft.

Kann man es den ethischen Realisten verübeln, wenn sie mit kritischem Urteil die päpstlichen Verlautbarungen nur auf dem Feld der Erkenntnis sittlicher Normen gelten lassen wollen und wenn sie erklären, die Kirche solle sich um die Besserung der Menschen, aber nicht um die Verkündung von rechtlichen Normen kümmern, die ohne Rücksicht auf ihre Befolgungschance in der realen Welt als sozialgültige Forderungen aufgestellt werden?

Hatte es einen Sinn, wenn die deutschen Katholiken mit so großer Hartnäckigkeit auf dem ehelichen Entscheidungsrecht des Mannes bestanden, während es doch viele Ehen gibt, deren innere Schwierigkeiten auf der Basis des Mißbrauchsverbots der Autorität des Mannes durch die Richter in gerechter Weise gar nicht gelöst werden können — es sei denn, man stehe auf dem Standpunkt, daß es grundsätzlich gerechter sei, diese Autorität zu stützen, auch wenn in einzelnen Fällen die an sich gerechterweise zu vertretende Sache der Frau Schaden leide?

Ist es sinnvoll, die berufsständische Ordnung zu fordern, wenn es die Menschen nicht gibt, die gewillt sind, eine derartige Idealgesellschaft zu bilden?

Daß der Papst auf die sittlich unhaltbare Situation einer nervösen Aufrüstung hinweist, während ganze Länder hungern, ist sein Recht und seine Pflicht und wird auch von den ethischen Realisten anerkannt. Bedeutet das aber, daß die Forderung der Abrüstung zugunsten eines internationalen Entwicklungsfonds schon eine real gültige sittliche Pflicht (Norm) ist? Der ethische Realist wird sich, bevor er sich entschließt, dieser Forderung in seinen Handlungen zu entsprechen, erst einmal umsehen, was die anderen tun oder wenigstens zu tun vorhaben, vor allem jene, die in die freie westliche Welt oder in die Entwicklungsländer gern die Weltrevolution hineintragen möchten.

Unter Umständen kann allerdings ein beispielhaftes Vormachen den Partner zu gleichartigem Handeln bewegen. Schon *Machiavelli* (1469—1527) hat dies gewußt. Der Politiker darf sich aber zu diesem „mit dem guten Beispiel Vorangehen“ nur entscheiden, wenn er sichere Aussicht hat, daß sein Beispiel wirkt. Auch hier wird wiederum sichtbar, daß die sittliche Norm ihre reale Gültigkeit erst durch die ihr im konkreten Fall innewohnende Wirksamkeit empfängt.

Andererseits darf aber auch nicht verkannt werden, daß sich ein rein opportunistisch orientierter politischer Realismus mit seiner dauernden Anpassung an die Wirklichkeit im Zickzack bewegt. Die politischen Verhaltensregeln, welche der Vater der „realistischen Schule“ der Wissenschaft von der Politik in den Vereinigten Staaten von Amerika, *Hans Morgenthau* (Chicago), für die internationalen Beziehungen aufgestellt hat, sind inzwischen schon überlebt. Das

Eigeninteresse des Staates ist auf Grund der Interdependenz⁴ aller staatlichen Beziehungen und menschlichen Bedürfnisse einer mehr humanistischen Zielsetzung gewichen. Die Entwicklungsländer sind skeptisch gegenüber einer Hilfe, welche nur darum geleistet wird, weil nachher ein Vorteil für die spendende Nation herauskommt. Was sie verlangen, ist Solidarität im Sinne der Humanität, also Befolgung einer sozialetischen Norm.

II. Der ethische Realismus

Die Geschichte hat bewiesen, daß es normative Sozialetiken gibt, die nicht ganz unrealistisch sind. Hätte man sich bei Beginn der Industrialisierung unter Orientierung an einer derartigen Sozialetik mehr Rechenschaft von der Würde der Arbeit und des Arbeiters gegeben, so wäre manche Unruhe in der Arbeiterschaft vermieden worden, wenngleich der wirtschaftliche Fortschritt vielleicht ein langsames Tempo eingeschlagen hätte.

Sozialetische Normen philosophisch und theologisch zu erarbeiten, hat also einen realen Sinn. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß es sich bei ihnen um *allgemeine* Normen handelt, denen je und je *konkrete* Gestalt verliehen werden muß, und daß sich diese nur in Verbindung mit dem, was tatsächlich ist, also nicht ohne gründliches Studium der gesellschaftlichen Wirklichkeit gewinnen läßt. Auch für einen Sozialetiker, der auf dem Standpunkt steht, daß die Familie als naturrechtliche Institution so weit wie möglich von innen her, d. h. durch eine immanente Autorität, die Aktionseinheit erhalten soll, kann sich in bezug auf die juristische Lösung des familiären Autoritätsproblems die logische Notwendigkeit ergeben, der Frau das gleiche Recht wie dem Manne einzuräumen.

Die konkrete *rechtliche* Norm braucht durchaus nicht immer mit der *sozialetischen* Norm zusammenzufallen. Der Rechtskodex ist kein Moralkodex. Er darf zwar einerseits den Individuen die Befolgung des Moralkodex nicht unmöglich machen, andererseits aber auch nicht vorschreiben, daß eine sozialetische Norm, deren Befolgung durch die Gesellschaft aussichtslos ist, mit Zwang durchzusetzen sei, da der Zwang doch unwirksam bliebe.

Zur Gültigkeit sozialetischer, ja überhaupt aller sittlichen Normen gehört wesentlich *auch* das Moment der Wirksamkeit. Anders ausgedrückt besagt das für die Sozialetik: Zur allgemeinen Anwendungsstruktur sozialetischer Normen gehört vor allem der Gesichtspunkt, daß nur solche sittlichen Normen für die jeweilige Situation einer Gruppe oder einer Gesellschaft verbindlich sind, deren Befolgung unter den bestehenden Verhältnissen nicht aussichtslos ist. Eine sozialetische Norm muß also, um gültig zu sein, immer auch Wirksamkeit besitzen. Die meisten katholischen Naturrechtsdenker haben das übersehen. *Thomas von Aquin* (um 1225—1274) bekannte sich noch unverhohlen zu dieser Forderung.

⁴ Wort lateinischen Ursprungs. Bedeutung: wechselseitige Abhängigkeit.

Aktiver Widerstand gegen die Staatsmacht in Form des Tyrannenmordes ist nach ihm sittlich nur erlaubt, wenn sichere Aussicht besteht, eine bessere Ordnung zu schaffen, so schlecht die bestehende vielleicht auch sein mag. Er hat erklärt, daß die sittliche Forderung der Einehe nicht zum primären Naturrecht gehöre, weil sie nicht allgemein anerkannt würde, also nicht allgemein wirksam ist.

Zur Ethik gehört somit nach Ansicht der ethischen Realisten nicht nur die Lehre von den Normen und deren Rangordnung, wie die „Normativisten“ meinen, sondern auch die Lehre von der allgemeinen Anwendungsstruktur dieser Normen in bezug auf konkrete Situationen. Eine realistische Normen-Ethik ist also nicht *ausschließlich* normativ („normativistisch“) orientiert, sondern berücksichtigt auch die Bedeutung der jeweils bestehenden Umstände einer gegebenen Situation für die Anwendung bzw. Nichtanwendung bestimmter sittlicher Normen. Als Ethik, d. h. als eine philosophische Disziplin, kann sie das freilich nur im *allgemeinen* tun, während die sich in der Wirklichkeit vollziehende sittliche Bewältigung einer *individuellen* Situation Sache der jeweils handelnden Menschen ist. Allenfalls kann die Ethik eine solche Situation nach Bekanntwerden sittlich beurteilen.

III. Der Unterschied von univoken und analogen sittlichen Normen

Zur Klärung der in diesem Beitrag zu behandelnden ethischen Problematik ist auf eine bedeutsame Differenzierung im Normenbereich einzugehen, nämlich auf den Unterschied von univoken⁵ und analogen⁶ sittlichen Normen.

Univoke Normen werden in allen Einzelfällen in demselben Sinne angewendet. Bei ihrer Anwendung geht es in erster Linie um eine einfache Subsumierung⁷ des konkreten Falles unter die allgemeine Norm. Hierher gehören alle Normen, die ontologisch⁸ in einer einzigen Wesenheit⁹ fundiert sind. So ist z. B. entsprechend der in allen Menschen identischen Wesenheit die menschliche Würde als die Würde eines geistigen, freien Wesens grundsätzlich dieselbe. Daher sind solche Normen, wie z. B. das Recht auf Leben, das Recht auf freie Glaubens- und

⁵ lat. „univocus“: eindeutig. Als univok werden Worte bezeichnet, die nur einen Begriff sprachlich ausdrücken, während im Gegensatz dazu *aequivoke* (lat. „aequivocus“: völlig verschiedendeutig) Worte mehrerer Begriffe ausdrücken, die nicht analog sind (z. B. „Bauer“ = Landmann und „Bauer“ = Vogelbauer). Analog (ähnlichkeitsdeutig oder besser „nur verhältnismäßig gleichdeutig“) sind dagegen Worte, die mehrere analoge Begriffe ausdrücken (vgl. Fußnote 6). Die Bedeutung von „univok“ in der (ungewöhnlichen) Übertragung auf Normen ist im Text erläutert.

⁶ griech. „análogos“: entsprechend, verhältnismäßig. Als analog werden Begriffe, Strukturen oder Sachverhalte bezeichnet, die in einer Hinsicht übereinstimmen und sich in anderer Hinsicht unterscheiden; analog ist z. B. das Sein Gottes und das Sein der Geschöpfe.

⁷ lat. „subsumere“: darunternehmen, unterordnen. Subsumierung: logische Operation der Unterordnung eines Besonderen unter ein Allgemeines.

⁸ Wort griechischen Ursprungs. Bedeutung: seinsmäßig.

⁹ Die philosophischen Fachausdrücke „Wesenheit“ bzw. (allgemeines) „Wesen“ meinen die Gesamtheit der Merkmale, die den Gegenständen einer Art gemeinsam sind und sie zu dem machen, was sie sind. Wesensmerkmale sind unveränderlich und kommen jedem Seienden der betreffenden Art notwendig zu.

Gewissensentscheidung sowie das Recht auf leibliche Unversehrtheit, auf alle Menschen in demselben Sinne — also univok — anzuwenden.

Sobald es sich aber um gesellschaftliche Probleme handelt, bei denen es nicht auf die in allen identische Wesenheit, sondern auf qualitative Unterschiede der Menschen ankommt, werden *analoge* sittliche Normen verbindlich. Sie werden in verschiedenartigen Fällen in verschiedenem Sinne angewandt. So spielt die Verschiedenheit von Mann und Frau in der Ehe dann eine Rolle, wenn es um die Frage der Entscheidungskompetenz bei Meinungsverschiedenheiten der beiden Ehegatten geht. Hier ist nicht mehr die personale Gleichheit in bezug auf die sich aus dem Wesen des Menschen ergebenden Menschenrechte, sondern die personale Verschiedenheit von entscheidender Bedeutung.

Im Hinblick auf ihre sittlich gebotene Unauflöslichkeit ist zwar jede einzelne Ehe nichts anderes als eine reine Subsumierung eines konkreten Falles unter einen allgemeinen Inhalt; die sittliche Norm der Unauflöslichkeit der Ehe hat also univoken Charakter.

Dagegen können in bezug auf ihr Wesen als Menschen „Gleiche“ — wie Mann und Frau — durch das Verhältnis, in dem sie zu einem Ordnungsganzen stehen, „ungleich“ werden, etwa im Hinblick auf die Funktionen in Familie, Gesellschaft und Staat. Die Gleichheit besteht hier einzig darin, daß sie beide im Sinne desselben Gemeinwohls ihre Funktionen erfüllen. Da diese aber verschieden sind, ergibt sich die Notwendigkeit einer „ungleichen“ Behandlung. Diese ungleiche Behandlung bleibt aber doch im Verhältnis zum Gemeinwohl gleich.

Ebenso verhält es sich mit allen sogenannten „sozialen Rechten“, Recht auf berufliche Förderung, auf Bildung usw. Hierher gehören alle Menschenrechte, die von der Gesellschaft eine positive Leistung verlangen. Sie alle sind *gesellschaftliche* Normen, die den einzelnen stets den ihnen im Rahmen des Ganzen, d. h. in der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls, zustehenden Platz einräumen.

IV. Zur allgemeinen Anwendungsstruktur sittlicher Normen

Die Aneignung wie die Anwendung allgemeiner Normen ist nicht einfach. Sie sollen nämlich Einzelfälle regeln. Es gibt aber nur selten Einzelfälle, die in gleicher (univoker) Weise in einem Allgemeinen enthalten sind. Meist liegen die Einzelfälle je und je verschieden. Die Norm muß also, wenn sie allgemeingültig sein soll, die analoge Sinnfülle der vielen Einzelfälle in sich begreifen. Daher haben die meisten Normen analogen und nur sehr wenige univoken Charakter.

Die Anwendung der allgemeinen sittlichen Normen vollzieht sich

- weder nur in theoretischer Deduktion¹⁰, wie das die rationalistische Naturrechtsphilosophie gemeint hat,

¹⁰ lat. „deductio“: Ableitung. Unter Deduktion versteht man in der Logik die schlußfolgernde Ableitung eines Urteils (des Schlußsatzes) über einen spezielleren Sachverhalt aus einem allgemeinen Obersatz und einem Untersatz. Beispiel: Alle Menschen sind sterblich (Obersatz), Sokrates ist ein Mensch (Untersatz), also ist Sokrates sterblich (Schlußsatz.)

- noch einfach als Beugung vor der konkreten Situation, wie das die Situationsethik oder jede soziologische Ethik annimmt,
- sondern in Konfrontierung der allgemeinen Normen mit der konkreten Situation zwecks Ermittlung des real bestmöglichen Handelns gemäß den sittlichen Normen.

Die Anwendung moralischer Normen kann sich in bezug auf ihre rationale Seite nicht nur in theoretischer Deduktion vollziehen, weil diese Normen keine starren Schemata sind, sondern ihre konkrete Gestalt erst in der Auseinandersetzung des sittlich handelnden Menschen mit der jeweiligen Situation gewinnen. Zwei Beispiele sollen das verdeutlichen.

Die (analoge) Norm „Jedem das Seine geben“ kann in sich zwei extrem verschiedene Handlungen begreifen: das Leben retten oder das Leben nehmen. Das Leben ist einem in Gefahr befindlichen Menschen zu retten, einem Verbrecher unter Umständen zu nehmen.

Aus der sittlichen Norm, daß jeder Mensch ein Recht auf Arbeit hat, läßt sich nicht ohne weiteres auf die Forderung schließen, der Staat müsse um jeden Preis öffentliche Arbeitsstätten errichten. Das Recht auf Arbeit besteht nur im Rahmen des Gemeinwohls, und zwar des in der möglichen Durchführbarkeit liegenden Gemeinwohls.

Die Anwendung von Normen vollzieht sich nicht einfach als Beugung vor der konkreten Situation, weil nicht dasjenige, was *ist*, als Norm zu gelten hat, sondern dasjenige, das sein *soll*. Der *erste* Inhalt des Sollens stammt nicht aus dem spezifisch Individuellen einer Situation, sondern wird auf Grund der Sachverbundenheit von sittlichen Normen und Wesenheiten dem allgemeinen Wesen des Menschen, menschlicher Handlungen, menschlicher Gemeinschaften und jedes anderen in Frage kommenden Seienden entnommen.

Dem Menschen ist wesensmäßig ein Bewußtsein eigen, dem im Sein enthaltenen Sollen verpflichtet zu sein. In diesem Bewußtsein liegt der tiefste und letzte Grund der sittlichen Verantwortung. Eine Handlung wird erst dadurch sittlich, daß sie aus dem Bewußtsein der Pflicht (der verbindlichen Norm) erfolgt. Die Ethik weist dieses wesenhafte Pflichtbewußtsein an Hand des Phänomens des Gewissens auf. Das Gewissen ist das menschliche Organ, das das im Sein liegende Sollen erkennt und anerkennend nachspricht.

Voraussetzung für diese Funktion des Gewissens ist, daß die Ordnung des Seienden nicht nur ein Zusammenhang von Tatsachen, sondern auch — weil von einem göttlichen Geistwesen beabsichtigt — eine aufgetragene und in diesem Sinne gesollte Ordnung ist. Es sind aber die allgemeinen Wesenheiten — und nicht die individuellen Gebilde als solche —, die nicht nur göttliche *Schöpfungen* sind, sondern auch *Anordnungen* Gottes enthalten. Daher ist der ursprüngliche Inhalt sittlicher Normen nur Wesenheiten bzw. einem Zusammenhang von Wesenheiten entnehmbar. So entspricht z. B. der ursprüngliche Inhalt sozial-ethischer Normen dem Wesen der menschlichen Gemeinschaften.

Erkannt werden die Wesenheiten in der „Abstraktion“, d. h. in einem geistigen Akt, der am konkret Gegebenen durch Absehen vom Un-Wesentlichen das allgemeine Wesen aussondert („abstraktive“ Wesenserkenntnis). Eine so abstrahierte Wesenheit ist freilich nicht schon die Norm selbst, ist jedoch mit ihr ontologisch verbunden. Norm und Wesenheit sind aufeinander hingeordnet, und daher entspricht jede Norm der bzw. den Wesenheiten, auf die sie hingeordnet ist.

Die sittliche Vernunft schreitet nun stets von oben nach unten, d. h. von den universalen zu den konkreten Inhalten, und daher können die allgemeinen Normen nicht einfach aus den tatsächlichen Verhältnissen der jeweiligen Situation abgeleitet werden.

Wenn sich entsprechend der von mir vertretenen These die Anwendung ethischer Normen in Konfrontierung dieser Normen mit der jeweiligen konkreten Situation vollziehen soll, so verlangt das vom Sozialethiker außer der Kenntnis dieser Normen und ihrer Rangordnung — einschließlich der hierzu erforderlichen allgemeinen philosophischen Voraussetzungen — eine eingehende Kenntnis der maßgeblichen konkreten Umstände der jeweiligen Gesellschaft. Er muß sie daher in soziologischer, wirtschaftlicher, politischer, historischer usw. Hinsicht gründlich studieren.

Sittliche Normen sind allgemein. Zu ihrer Anwendung in einer individuellen Situation ist aber ihre konkrete inhaltliche Auffüllung notwendig. Bei analogen sittlichen Normen vollzieht sich eine sinnvolle inhaltliche Auffüllung als eine der jeweiligen Situation angemessene analoge Differenzierung (vgl. das oben gegebene Beispiel der Norm: Jedem das Seine geben).

Zur Anwendung sittlicher Normen in der konkreten Wirklichkeit müssen zwei Schritte getan werden.

Es muß

1. eine inhaltliche Bestimmung jeder Handlung in logischer Folgerichtigkeit von den allgemeinen Normen zur gegebenen Situation hin vorgenommen, insoweit also deduziert werden, und
2. eine Konfrontierung der gemäß Ziffer 1 aus allgemeinen Normen deduzierten speziellen sittlichen Forderungen mit der konkreten Situation stattfinden, um die letzte Konkretion der Normen zu finden, die gerade *dieser* Situation angemessen ist. Das Finden dieser letzten Konkretion ist aber kein logisches Schließen, sondern ein eigenständiger Akt anderer Art, der die Kenntnis der maßgeblichen Umstände der jeweiligen Situation und die Fähigkeit des sachgerechten In-Beziehung-Setzens der sittlichen Forderungen zu diesen Umständen voraussetzt.

Die Auseinandersetzung mit der konkreten Situation ist in der Sozialethik noch notwendiger als in der Individualethik, da der Ethiker im gesellschaftlichen

Bereich nicht mit dem Willen eines einzelnen, sondern mit dem Wollen der verschiedenen Gesellschaftsglieder, also mit sehr viel komplexeren und schwierigeren Verhältnissen zu rechnen hat.

● Dem *Sozialethiker*, der konkrete sozialetische Forderungen aufstellen will, ist wegen der Bedeutung der „Wirksamkeit“ für die Gestaltung sozialetischer Normen das Studium der konkreten Situation einer Gesellschaft aufgetragen, denn erst in einer bestimmten Situation erhalten die allgemeinen Normen ihre jeweilige konkrete Gestalt. Darüber hinaus kann ebenfalls erst in einer bestimmten Situation über die *Nichtanwendung* einer Norm zur Vermeidung eines größeren Übels eine sittlich sinnvolle Entscheidung getroffen werden.

Will er das nicht, so bleibt ihm nur die abstrakte Behandlung der allgemeinen Normen, die er den Praktikern als Anliegen, als Erwägungen auf lange Sicht empfiehlt.

● Für die *Realpolitiker* — seien es nun die Wirtschafts- oder Sozialpolitiker oder gar die nicht auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkten Universal-Politiker — ergibt sich auf der anderen Seite die Pflicht, die von der wissenschaftlichen Ethik erkannten allgemeinen sozialetischen Normen zur Kenntnis zu nehmen, um nicht blind in die Zukunft hineinzurennen. Dies um so mehr, als für sie eine sittliche Rechtfertigung ihrer politischen Vorschläge doch stets unerlässlich ist, denn wie wollten sie ihre Projekte verteidigen, wenn sie nicht behaupten könnten, sie enthielten eine gerechte Lösung.

AUF DER SUCHE
NACH WIRKSAMEN GESELLSCHAFTSNORMEN
IN DER MODERNEN DEMOKRATIE

Die Behauptung, daß die Ethik als solche es mit einem unbedingt geltenden Imperativ zu tun hat, ist wohl Allgemeingut der Ethiker. Das sittliche Soll gilt nicht nur unter der Bedingung, daß irgendeine rächende Strafe droht, es gilt als solches. Die Diskussion beginnt erst in der Erklärung dieses Solls, woher es komme und was es oder ob es überhaupt etwas a priori beinhalte. Für uns stellt sich die schwerwiegende Frage, wie das Soll aussieht, das für Gesellschaft und Staat gilt, ja ob es überhaupt ein solches Soll an die Gesellschaft als solche gebe. Wer auf dem Gebiet der Individualethik für die rein kategoriale, inhaltlose Fassung des sittlichen Solls eintritt, kommt auf dem Boden der Gesellschaftsethik zur sog. soziologischen Ethik, von der später die Rede sein wird. Zum selben Resultat führt auch die materiale Wertethik, sofern sie die Normen als solche erst im subjektiven Wertgefühl und Wertempfinden des einzelnen Menschen erstehen läßt. Erst eine solche materiale Wertethik, in der — wie z. B. in der aristotelisch-thomistischen Ethik — die Normen a priori nicht nur den einzelnen als diese oder jene Person verpflichten, sondern auch die vielen zusammengenommen, in ihrer Organisation, in ihrem Gemeinschaftsdasein, begründet eine Sozialethik im Sinne objektiver und inhaltsgefüllter Gesellschaftsnormen. Mit anderen Worten: In dieser Denkweise haben wir eine material bestimmte Ethik vor uns, die nicht nur Individualethik ist, sondern zugleich auch Gesellschaftsethik, die darum erklärt, es gebe gemeinschaftliche Personenwerte, die a priori alle Menschen auf ein gemeinsames Ziel hin verpflichten, weil jeder einzelne in diesen Werten als Teilfunktion integriert ist, ehe er im subjektiven Wertempfinden sich mit andern einigt. Die Gesellschaft ist in dieser Sicht von vornherein ebenso an material bestimmte Werte gebunden, wie der einzelne etwa in der Vorstellung einer materialen Wertethik.

Diese absolute soziale Normethik braucht nun durchaus keine religiöse Glaubensdoktrin zu sein. Sie setzt ganz einfach einen gewissen erkenntniskritischen Optimismus voraus, daß die Werte nicht aus dem persönlichen Empfinden, sondern aus den allgemeinen Inhalten abgelesen werden können, denen sich die menschliche Vernunft gegenübergestellt sieht. Sittlichkeitsnormen sind also in

dieser Sicht zugleich Rechtsnormen. Sowohl bezüglich des Objektes wie auch bezüglich der subjektiven Erfassung wird diese Normethik im strengen Sinne rechtlicher Bewandnis verstanden.

Das Problem an einem Beispiel verdeutlicht

Die Auswirkungen dieser ethischen Vorstellung der Gesellschaft auf das Problem Staat und Gesellschaft sollen gleich besprochen werden. Um das Gesagte zu verdeutlichen, sei zunächst auf eine Entscheidung des *Bundesgerichtshofes* vom 17. Februar 1954 und die dadurch ausgelöste Diskussion hingewiesen.

Es handelte sich in jener Gerichtssache um die Bewertung von geschlechtlichen Beziehungen zwischen Verlobten. Der Bundesgerichtshof unterschied zwischen der Sitte, also dem soziologischen Befund menschlichen Verhaltens, und dem Sittengesetz, das auf der vorgegebenen und hinzunehmenden Ordnung der Werte und den das menschliche Zusammenleben regierenden Sollenssätzen beruhe. Der Beschluß vom 17. Februar 1954 gründet sich auf die Einheit von Recht und Sittengesetz, weil allein die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ein Gebot als Recht verbindlich werden lasse. Als ein Sittengesetz stellt der Bundesgerichtshof fest, daß dem Menschen die Einhe als Lebensform gesetzt sei. Indem das Sittengesetz, sagt der Bundesgerichtshof, diese Ordnung auch zur Grundlage des Lebens der Völker und Staaten gemacht habe, spreche es zugleich aus, daß sich der Verkehr der Geschlechter grundsätzlich nur in der Ehe vollziehen solle und daß der Verstoß dagegen ein elementares Gebot geschlechtlicher Zucht verletze. In ähnlicher Weise hat der Bundesgerichtshof kurz darauf, nämlich am 10. März 1954, in der Bewertung des Selbstmordes entschieden.

Gegen diese soziale Normethik wurden natürlich größte Bedenken von anderer Seite erhoben. *Adolf Arndt* erklärte in seinem Vortrag vom 23. Oktober 1954 im Rahmen der Bundestagung, zu der sich die Arbeitsgemeinschaft sozialdemokratischer Juristen in Hannover zusammengefunden hatte, folgendes: „Wie dem Bundesgerichtshof dieses Sittengesetz als eine allgemein und zeitlos gültige Wahrheit offenbar wurde oder wodurch diese bundesgerichtliche Feststellung des Sittengesetzes für alle die in ihren Überzeugungen sich vielfältig unterscheidenden Deutschen, denen das Grundgesetz in Artikel 4 Freiheit (und d. h. doch auch Bewährung) ihres Glaubens, ihres Gewissens sowie ihres religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses als unverletzlich verheißen hat, verbindlich sein soll, darüber ist nur Schweigen gebreitet. Man muß schon auf den absoluten Wertobjektivismus zurückgreifen, den in der spanischen Spätscholastik des 17. Jahrhunderts *Gabriel Vasquez* lehrte, um ein solches Richten aus dem Glauben über den Glauben erklären zu können. Ein Auftrag, der Menschen zu einem so unfehlbaren Richtertum zu ermächtigen die Kraft haben sollte, könnte kein anderer sein als der: richte so, wie du gewiß bist, daß Gott selbst urteilt!“¹

¹ Rechtsdenken in unserer Zeit, Positivismus und Naturrecht, 1955, 7.

Der Einwurf *Arndts*, so massiv er sein mag, hat die drei entscheidenden Punkte, die zur normensittlichen Auffassung des Staates gehören, angerührt, ohne sich eigentlich voll und ganz darüber Rechenschaft zu geben. Der *erste* Punkt ist der, wie er sagt, „absolute Wertobjektivismus“, d. h. die Tatsache von objektiven Normen, welche die Gesellschaft und somit auch den Staat binden. Der *zweite* Punkt ist in diesem absoluten Wertobjektivismus stillschweigend vorausgesetzt, nämlich der erkenntnistheoretische Optimismus, daß der Mensch im allgemeinen ein natürliches Organ in seinem Gewissen besitzt, diese objektiven, allgemein gültigen Normen zu erkennen und in sich selbst zu fordern. Der *dritte* Punkt ist die Überzeugung, daß der Träger der Autorität nicht minder imstande sei, diese a priori verbindlichen sozialen Normen zu erfassen, und als ihr Interpret aufzutreten das Recht habe.

So sehr diese drei Elemente wesentlich zu einer Staatsauffassung gehören, welche absolute soziale Werte als a priori gesellschaftlich bindend anerkennt, so ist doch die Anwendung dieser Idee auf die heutige Wirklichkeit nicht unbedingt im Sinne mittelalterlichen Staatsdenkens zu vollziehen. Ich glaube, daß das Anliegen *Arndts* auch vom Boden des sozialen Wertabsolutismus aus befriedigend erfüllt werden kann. Wir werden darauf später zurückkommen.

Im Urteil der traditionellen aristotelisch-thomistischen Staatslehre

Zunächst möchten wir die Ideologie des sozialen Wertabsolutismus in der Weise verfolgen, daß wir in seinem Lichte das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat betrachten, wie es sich für eine frühere, nun vergangene Zeit ergab. Mit anderen Worten: *Wie sah die aristotelisch-thomistische Staatsphilosophie das Verhältnis von Gesellschaft und Staat?* *Arndt* hat übersehen, daß jener Wertabsolutismus nicht etwa erst das geistige Produkt der spanischen Spätscholastik war, sondern schon viel früher in *Thomas von Aquin* und noch weit früher in *Aristoteles* bzw. schon in *Plato* grundgelegt ist.

Die Lehre des *Aristoteles* vom Staat als *societas perfecta* ist nichts anderes als der Schlußstein seiner Normenethik, die nicht nur die Ethik des einzelnen, sondern auch der Gesamtheit zu sein hatte. Der Begriff des *Gemeinwohls* war bei *Aristoteles* durch und durch ein *sittlicher Begriff*, letzte Norm vollendeten Verhaltens des einzelnen Menschen. Der reibungslose Übergang der Gesellschaft in den Staat könnte nicht besser charakterisiert werden als durch die Aussage, daß alles, was zu diesem normengefüllten Gemeinwohlbegriff gehört, gesetzlich bestimmt werden kann. Eine nicht geringe Zuspitzung erfährt nun dieser typisch ethisch gesellschaftliche Begriff des Staates noch dadurch, daß *Aristoteles* nicht nur eine letzte Autorität für alles Geschehen innerhalb der im Staat geeinten Gesellschaft verlangt, sondern auch erklärt, nur der Träger dieser Autorität sei überhaupt imstande, das Gemeinwohl zutiefst zu erkennen. Der Herrscher besitzt die Klugheit nach Art der architektonischen Kunst, der Untergebene aber

nur gemäß der Bewandnis eines Handwerkers (VI Eth; bei Arist. VIII² 1141 b 25). Der Vergleich mit dem Führer eines Heeres, der als einziger wisse, wohin die verschiedenen kämpfenden Gruppen zu dirigieren seien, gibt deutlich genug an, wie tief das gesellschaftliche Leben im Staat verankert sein soll.

Thomas von Aquin übernahm diese Gedankengänge. Man könnte der Auffassung sein, daß sie seinem Gesellschaftsbegriff, wie er nun einmal durch die Kirche, in der er lebte, am deutlichsten verwirklicht war, entgegenkam. Ich glaube aber nicht, daß seine Theologie der Kirche der eigentliche Grund der bedenkenlosen Übernahme staatspolitischen Denkens des *Aristoteles* war. Vielmehr war es die noch stärkere Verklammerung mit einer für die Gesellschaft a priori geltenden Normenwelt, die diese Verkettung zwischen Einzelmensch, Gesellschaft und Staat nahelegte. Hinter den *gemeinsamen, allen geltenden Normen stand nun ein persönliches, überweltliches Wesen, das nicht nur den einzelnen, sondern auch die Gesamtheit verpflichtet*. Der augustinische Gedanke vom ewigen Gesetz und dem hinter diesem stehenden ewigen Gesetzgeber konnte keinen Zweifel darüber lassen, daß die sozialen Normen nicht aus der Entwicklung der Gesellschaft stammen, sondern vorgegeben sind. Als letzter verantwortlicher Hüter dieser Normen galt die staatliche Autorität.

So vollzieht sich also auch bei *Thomas von Aquin* der Aufstieg allen gesellschaftlichen Lebens senkrecht hinauf bis zum Staat.

Nun wäre es natürlich verkehrt, wollte man dieser Auffassung vom Staat als einer *societas perfecta* vorwerfen, sie übersehe den Unterschied zwischen gesellschaftlichem und staatlichem Leben. Schon *Aristoteles* erkannte eine *gesellschaftliche Struktur im Staate*. Die Familie und die Hausgemeinschaft sind soziologische Gebilde, die gemäß *Aristoteles* vor dem Staate erstanden sind und auch in ihm noch weiter bestehen. Doch sieht der Stagirite diese gesellschaftlichen Formen mehr vom Gesichtspunkt der soziologischen Entwicklung im Sinne verschiedener Größen. Die eigene Rechtsstruktur, gemäß der die kleineren Gebilde sich der *societas perfecta* gegenüber zu behaupten und sogar gegen sie aufzutreten berechtigt wären, wurde nicht unterstrichen.

Bei *Thomas* macht sich hier eine nicht geringe gedankliche Wandlung bemerkbar. Die Vorstellung, daß der staatliche Autoritätsträger nur Dienstmann einer vom ewigen Gesetzgeber vorgeschriebenen Ordnung zu sein hat, bietet *Thomas* die geistigen Mittel, im einzelnen Menschen und auch in den kleineren Gemeinschaften, vor allem in Ehe und Familie, *mit göttlichem Recht ausgestattete Gebilde* zu erkennen. Aus demselben Grund hat bei *Thomas* die aristotelische Legalgerechtigkeit eine so deutliche Wendung genommen von der etatistischen Fassung weg zur Gerechtigkeit gegenüber Normen, an welche die staatliche Autorität gebunden ist.

Die Konzeption einer vorstaatlichen Ordnung, deren Hüter und Vollbringer die staatliche Macht zu sein hat, läßt also immerhin einen gesellschaftlichen Raum offen, der nicht einfach vom konkreten Staat absorbiert werden kann.

Und dennoch, dies kann nicht geleugnet werden, steht in der vorstaatlichen Konzeption oder in jener Ideologie, die der konkreten staatlichen Macht als Ethik aufgetragen ist, die Gesellschaft *im* Staat. Der Staat ist und bleibt die *societas perfecta*.

Die *societas perfecta* als Idee, oder, wenn man will, als Ideologie, ist nicht von der Hand zu weisen, wenn man Normen anerkennt, die a priori den positiv gegebenen und konkreten Staat binden. Diese Idee der *societas perfecta* hat auch den Vorteil, daß sie die sog. subjektiven Rechte nicht einfach als atomisierte Rechte des einzelnen Individuums auffaßt, sondern von vornherein in einen rechtlichen Verband exemplarischer Art einspannt.

Man muß nur diese Ideologie als solche klar sehen und vom *konkreten* Staat unterscheiden. Mit andern Worten: Man hat sich Rechenschaft darüber zu geben, daß noch ein weiter logischer Weg zurückzulegen ist von diesen Ideen bis in die konkrete Anwendung, bis zur Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit. Das Verhängnis der alten Naturrechtslehre, wie sie namentlich in der Spätscholastik im Schwange war, bestand darin, daß sie ohne Blick in die konkrete Gesellschaft die Ideologie als unvermittelt zu fordernde rechtliche Wirklichkeit ansah.

Auch bei *Thomas von Aquin* finden wir diesen unvermittelten Sprung von der Idee des Staates und der Gesellschaft in die konkrete Wirklichkeit. Er hatte in jener gläubigen Gesellschaft keinerlei Zweifel an der gleichstrukturierten Gewissensanlage. In der staatlichen Autorität erkannte auch er wie *Aristoteles* den Garanten wirksamer Durchführung des allgemeinen ethischen Ideals. Darum erschien ihm *sein* Staat als die *societas perfecta*. An dieser Ordnung rüttelte weder *Thomas* noch sonst einer seiner Zeit. So versteht man es auch, daß sich bei *Thomas* eigentlich keine ausgebaute Sozialethik findet, wie wir sie heute suchen, nämlich eine Doktrin, die uns *hic et nunc* sagt, wie wir das gesellschaftliche und staatliche Leben aufzubauen haben. Diese Ordnung war vorgegeben, nicht nur in der Ideologie, sondern auch in der damaligen Wirklichkeit. Leider haben nicht wenige Thomisten mit der Ideologie auch noch die Wirklichkeitsbetrachtung übernommen und so für unsere demokratisch-orientierte und weltanschaulich völlig umdisponierte Gesellschaft dasselbe Ordnungssystem gefordert, das im Mittelalter wirksam war.

Die soziologische Ethik

Die soziologische Ethik ist nicht mit Soziologismus zu verwechseln. Im Gegensatz zur Soziologie ist Soziologismus eine Wertlehre, also eine „Ethik“. Wer die Werte lediglich als Ideale, die sich aus dem Zusammenleben der Menschen gebildet haben und die ihre ganze Verbindlichkeit einzig aus der sozialen Verstrickung schöpfen, ansieht, der huldigt dem Soziologismus.

Die Soziologie dagegen, wie sie heute gelehrt wird, kümmert sich gar nicht um die Erklärung der Werte. Als sogenannte Moralsoziologie geht es ihr einzig um die Feststellung, welche die in einer Gesellschaft gültigen Ideale des Gemeinschaftslebens sind. Selbst die soziologische Vorausschau besagt keineswegs, daß eine Entwicklung in einer bestimmten Form kommen *soll*, sondern nur, daß sie kommen *wird*. Die soziologische Ethik ist nichts anderes als die soziologische Suche nach jenen Normen, die sichere Aussicht haben, in einer gegebenen soziologischen Situation befolgt zu werden, also als effektive Sozialnormen gelten zu können. Es geht in keiner Weise um die Erklärung der Werte und Normen als solcher.

Wie erfolgt nun die Bestandsaufnahme der in der Gesellschaft gelebten Gemeinschaftsnormen?

Macht man mit dem Recht des einzelnen, sein Leben weitmöglichst gemäß eigenen Maßstäben einzurichten, wie es durchaus Auffassung der demokratischen Gesellschaft ist, ernst, dann wird man nur die vielen in der Staatsgemeinschaft geeinten Gesellschaftsglieder befragen können. In einer konsequent durchgeführten soziologischen Ethik muß darum dem einzelnen stets der unmittelbare Weg zur höchsten Ebene, nämlich zum Staat offenstehen. Wie die Politik hier die Politik der größeren Menge ist, so wird auch das gesellschaftliche Leben in seinen wirtschaftlichen wie kulturellen Normen *nach dem Mehrheitsgesetz* geordnet. Wir haben also in dieser extremen Sicht in noch stärkerem Maße den unvermittelten Übergang von gesellschaftlichem Leben ins Politische, in den Staat vor uns, als es etwa in der aristotelischen oder sog. thomistischen Gesellschaftslehre der Fall war.

Wenn die mittelalterliche Lösung des Problems Gesellschaft und Staat deswegen heute nicht annehmbar ist, weil sie einem Teil der Staatsgesellschaft Normen auferlegt, die dieser einfach nicht annehmen will, noch annehmen zu können glaubt, dann leidet die rein soziologische Lösung in der formal demokratischen Fassung an dem ungesunden Zustand, *daß als Kultur auf einmal das gelten soll, was die Masse darunter versteht*. Ortega y Gasset hat mit Recht diesen Aufstand der Massen als Unglück der amorph gewordenen Gesellschaft beklagt. Während das mittelalterliche System von denjenigen, die weltanschaulich auf anderem Standpunkt stehen und darum eine absolute gesellschaftliche Normenethik zurückweisen, als Diktatur bezeichnet wird, beklagen jene, die auch ohne Bindung an die mittelalterliche Weltanschauung noch an objektiven Kulturnormen festhalten, den völligen Untergang von solchen Normen in einer atomisierten und darum verpolitisierten Gesellschaft.

Eine rein soziologisch orientierte Sozialethik führt mit innerer Notwendigkeit zur *Konsumkultur*, d. h. *zur Bestimmung dessen, was als kultureller Wert für die Gesellschaft rechtlich gefaßt werden kann, auf dem Wege über die Nachfrage durch die Masse*. Die Verdemokratisierung und Verproletarisierung der Werte ist darum eine

unausbleibliche Folge. Es handelt sich nicht mehr darum, herauszufinden, was eigentlich Kultur für die bestehende Gesellschaft sein sollte, sondern vielmehr nur noch darum, was als Kulturwert gefordert wird.

Solange eine staatlich organisierte Gemeinschaft aus durchweg ethisch und intellektuell hochstehenden Bürgern zusammengesetzt ist und das politische Leben sich im eng personalen Raum bewegt, mag der unvermittelte Übergang vom Individuum zum Staat keine Verheerungen anrichten. Wer aber möchte behaupten, daß die sachgerechte Betrachtung der wirtschaftlichen und kulturellen Fragen einer Gesellschaft heute vom einzelnen her noch ausreiche? Die Wirtschaft erweist sich als ein so kompliziertes Gebilde, daß man ihre Lenkung nicht einfach dem Wertempfinden vieler einzelner überantworten könnte. Die große Zahl derer, die (z. B. in der Schweiz) bei vielen rein wirtschaftlichen Entscheidungen nicht zur Wahlurne gehen, rührt nicht einfach nur von einer politischen Saumseligkeit her, sondern hat ihren Grund auch darin, daß viele einfach nicht durchsehen und einer persönlichen Abwägung des Für und Wider aus dem Wege gehen. Die Kulturfragen ausschließlich der Bestimmung der Konsumenten, dies hieße also den einzelnen Käufern von Illustrierten, den einzelnen Besuchern von Kinos usw. überlassen, hieße nicht Kulturpolitik, sondern Geschmacksforschung treiben.

Versuch einer tragbaren Lösung in der weltanschaulich gespaltenen Gesellschaft

Bei konsequentem Durchdenken der rein soziologischen Ethik kommt man zum Resultat, daß es irgendwelche gesellschaftlichen Normen geben muß, die *sachgerecht* sind, die also nicht einfach aus der Geschmacksrichtung der atomisierten Mehrzahl resumiert werden können.

Andererseits muß jeder, der für ein objektives Wertsystem eintritt, aus der konkreten Wirklichkeit so viel lernen, daß er einsieht, daß die Gesellschaft sich nicht gerade *seinem* Normensystem beugen kann. In der modernen Demokratie herrscht nun einmal die grundsätzliche Spielregel, daß dort, wo es um die Macht geht, jedem einzelnen Bürger (in der Schweiz: jedem einzelnen männlichen Bürger) grundsätzlich gleiche Chance gegeben ist. Jede Diktatur, ob gut oder böse, muß abgeriegelt werden.

In dieser demokratischen Spielregel ist aber andererseits die grundsätzliche Absage gegen eine über das notwendige Maß hinausgehende Fixierung von Weltanschauung und objektiven Gesellschaftswerten enthalten, soweit es sich um die politische Macht handelt. Das notwendige Maß besteht in der Erhaltung des allgemeinsten Wohles und des inneren Friedens.

Damit aber ergibt sich das dringliche Anliegen, einen möglichst weiten sozialen Raum zu schaffen, in welchem sich die Gesellschaftsglieder gruppieren können. Diesen Gruppen des gesellschaftlichen Raumes kommt eine doppelte Aufgabe zu: 1. Vertretung der Interessen ihrer Glieder, Pflege gemeinsamer Kulturgüter,

zu denen sie sich bekennen, im wirtschaftlichen Sektor: Pflege der gemeinsamen wirtschaftlichen Anliegen, 2. Fühlungnahme und Aussprache der Gruppen untereinander zur sachgerechten und zugleich dem Freiheitsprinzip gemäßen Erarbeitung allgemein gültiger Normen. Im wirtschaftlichen Sektor will dies heißen, daß sich sämtliche am Wirtschaftsprozess beteiligten Gruppen (incl. der Konsumenten) zunächst auf sozialer Ebene einigen, bevor es zu einer rein machtmäßigen Auseinandersetzung auf politischer Ebene kommt. Im Kulturbereich besagt dies: weitgestreute Pflege des kulturellen Lebens und gemeinsame, im Rahmen der Freiheit weitestmögliche sachgerechte Lösung der gemeinsamen kulturellen Aufgaben.

Voraussetzung ist natürlich, daß die heutigen Demokraten, d. h. die Bürger unserer heutigen Gesellschaft einsehen, daß sie nicht gleich jede Frage auf bürgerlicher und politischer Ebene entscheiden müssen, daß sie vielmehr in Selbstverantwortung sich um die Dinge im sozialen Raum kümmern müssen. Je höher hinauf wir in der Gesellschaft kommen, um so mehr nivellieren wir die Werte. Wollen wir also die Tiefenwirkung sittlichen und auch weltanschaulich orientierten Denkens retten, dann müssen wir besorgt sein, daß sich die Kräfte im sozialen Raum zu gemeinsamer Wirksamkeit organisieren. So allein schaffen wir *Eliten*, die wir heute in der stets voranschreitenden Verproletarisierung brauchen. Mit Recht hat *Ortega y Gasset* darauf hingewiesen, daß die Verproletarisierung unserer Kultur mit der Ausmerzungen der Elite zusammenfällt. Das Heilmittel gegen diese Verproletarisierung ist nicht etwa die Abwendung von der Demokratie und Rückkehr zur Diktatur, wohl aber die *Schaffung eines möglichst großen und kompetenten reichgegliederten sozialen Raumes*. Selbstverständlich ist in allen Fragen, in denen es auf sozialem Raum nicht zur Entscheidung kommen kann, das politische Forum zuständig. Wir kommen also zuletzt doch wieder zur *societas perfecta* zurück, jedoch in einer ganz anderen Form.

Es mag nützlich sein, das Gesagte an einem ganz konkreten Beispiel zu erhellen. Im Jahre 1953 brachte der Deutsche Bundestag wiederum den § 4 des Jugendwohlfahrtsgesetzes zu Ehren, der durch die nationalsozialistische Regierung außer Kurs gesetzt worden war. Gemäß diesem Paragraphen soll das Jugendamt, das ohnehin nicht nur aus Mitgliedern der Behörden, sondern auch aus Abgeordneten der freien Vereinigungen für Jugendwohlfahrt und der Jugendverbände bestehen sollte, Einrichtungen und Veranstaltungen zugunsten der Jugendwohlfahrt und der Jugendpflege zunächst nur anregen, dann fördern und erst „gegebenenfalls“, wenn der Weg der Anregung und Förderung erfolglos geblieben war, selbst schaffen. Der Deutsche Bundestag hatte in seiner Entschließung vom 25. Juli 1953 ausdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Zurückhaltung der Behörde gegenüber dem kulturellen Anliegen der Jugenderziehung auf dem Gebiet der Jugendwohlfahrt und Jugendpflege dem Subsidiaritätsprinzip entspreche. In der Angelegenheit ging es vor allem auch um die Kindergärten. Die rein wirtschaftlich eingestellten Kreise wiesen darauf hin, daß es unrationell

sei, viele Arten von Kindergärten zu unterstützen, während ein allgemeiner, auf bürgerlicher Ebene begründeter Kindergarten dem Anliegen der Jugend-erziehung völlig genüge. Das Gesetz und vor allem die dem Gesetz beigegebene Erklärung des Deutschen Bundestages haben eine endlose Diskussion ausgelöst. Die Verteidiger der bürgerlichen Kindergärten und Jugendeinrichtungen haben erklärt, daß als Ethik dieser Institutionen die im deutschen Recht formulierten Normen ausreichen, um darauf eine ergiebige Jugend-erziehung zu garantieren und so das sozialpolitische Problem der Halbstarcken zu lösen. Dagegen waren alle weltanschaulich orientierten Gruppen der Ansicht, daß man sich unter Erziehung etwas viel Tieferes vorzustellen habe, so daß man die Einrichtungen der Jugendwohlfahrt im *sozialen* Raum belassen sollte, selbst wenn es so und so viele Bürger gäbe, die keine höheren Anforderungen als die im Strafkodex stehenden Drohungen als Grundlage einer Erziehung erkennen. Die leider viel zu häufig feststellbare Tatsache, daß man in an sich rein sozialen Fragen gleich die universale Regelung auf staatlicher Ebene sucht, ist ein Zeichen geistiger Hohlräume innerhalb der freien, sozialen Ordnung. Die Notwendigkeit, jedwede Diktatur von vornherein und auf weite Sicht abzuriegeln, jede Kollektivethik in den Wurzeln zu ersticken, bedingt auch die Pflicht, den sozialen Raum auszugestalten. Es nützt nämlich wenig, die staatliche Macht weitgehend einzuschränken, wenn zwischen Staat und Individuum sich kein reiches, in Freiheit und Vielfalt entwickelndes soziales Leben regt. Eine solche Demokratie, dies haben wir gesehen, bleibt ohne geistige Elite; sie wird mit Sicherheit zur Diktatur der Masse auswachsen, auf die, wie man zur Genüge weiß, die Diktatur eines einzigen Mannes oder eines kleinen Räuberhaufens folgen wird.

DIE KULTUR- UND GESELLSCHAFTSETHIK

ORTEGA Y GASSETS

Ortega y Gasset's Grundanliegen

Man möchte es kaum glauben, daß ein Autor, der im deutschsprachigen Gebiet eine Unmenge von aufmerksamen Lesern gefunden, aber dennoch nicht im geringsten irgendwelche Furchen im geistigen Bewußtsein seiner Verehrer zurückgelassen hat, in Spanien geradezu zum Stein des Anstoßes geworden ist. An ihm scheiden sich dort augenblicklich die Geister. Und es macht den Eindruck, als ob *Ortega y Gasset* der Autor ist, der über die Herrschaft der Scholastik in Spanien entscheidet. Allerdings bestimmen den Ausgang des Kampfes, sofern man die Lage vom juristischen Standpunkt aus ansieht, die kirchlichen Stellen, unter Umständen sogar mit kirchlicher Zensur.

Ortega ist ein lebendiger Schriftsteller, der es versteht, jene Seite der spanischen Seele anzusprechen, die offenbar in der Scholastik zur kurz gekommen war, nämlich den Sinn für das ganz Konkrete, für das, was sich mit gewisser Unabwendbarkeit entwickelt. Natürlich lassen sich diese Dinge nicht in strenge Definitionen einfangen. Das Bewußtsein z. B. läßt sich wohl „als solches“ vom Nicht-Bewußtsein und Unbewußtsein scharf unterscheiden. Andererseits manifestiert sich aber das abstrakte Bewußtsein nirgendwo. Es ist immer eingebettet in eine vielfältige, lebendige und sogar körperlich bedingte Umwelt, so daß auch hier oft blinde Gesetze der Notwendigkeit im Spiel zu sein scheinen. Seitdem es eine Tiefenpsychologie gibt, wissen wir unmißverständlich um die fast unabweisliche Gesetzmäßigkeit der Verhaltensweisen des Bewußtseins.

Ortega ist nun von dieser Vitalität des Bewußtseins geradezu fasziniert. Umsonst sucht er in der Wirklichkeit nach jenen allgemeinen Inhalten, die die Scholastik bis jetzt in den Definitionen von Universalien festzuhalten glaubte.

Man kann natürlich verstehen, daß die Vertreter der Scholastik sich unmittelbar angesprochen fühlen. Der Kampf wird mit der erbitterten Zähigkeit geführt, wie ihn nur Spanier zu führen verstehen.

Vom Norden her sieht man sich diese Auseinandersetzung viel nüchterner an, und zwar aus zwei Gründen. *Erstens* wissen wir offenbar besser die historischen Hintergründe des sogenannten Orteguismus aufzudecken. Darum erscheint uns

Ortega gar nicht als origineller Denker. Übersieht man die vielen, namentlich deutschen Quellen seines Denkens, dann muß *Ortega* aus der Gesellschaft echter, origineller Philosophen ausgeschlossen werden. *Zweitens* muß man sich überhaupt fragen, ob *Ortega* von der Ontologie her diskutiert werden darf, da er offenbar ein ganz anderes Anliegen verfolgte, als über das Sein als solches nachzudenken, so sehr er da und dort mit bissigem Grimm gegen das Sein und die menschliche Natur „als solche“ ausschlägt. *Ortega* ist in erster Linie Kulturkritiker, Weltverbesserer. Hierbei hat er sich freilich eine gewisse Ideenwelt zurechtgelegt oder von andern übernommen, die manches Schiefe und grundsätzlich Falsche enthält. Dennoch muß er von seiner Kultur- und Gesellschaftskritik aus beurteilt werden, sonst täte man ihm Unrecht. Von diesem Gesichtspunkt aus ist nun *Ortegas* Stellungnahme erstmals dargestellt und kritisch untersucht worden in der Schrift von *Brigitta Gräfin von Galen*¹. Bis bisher im spanischen Schrifttum erschienenen Erörterungen über *Ortegas* Anschauungen kritisierten zu allermeist seine ontologischen Grundlagen unter völliger Mißkennung des Grundanliegens des spanischen, von *Diltheys* Lebensphilosophie sich nährenden Autors. Oder sie schilderten seine „Soziologie“, die er nie geschrieben hat, da er höchstens einige zum Teil schon überholte sozialpsychologische Ansichten verwertet. Soziologie und Sozialpsychologie sind rein beschreibende Wissenschaften, die keine wertenden Absichten verfolgen. *Ortega* aber will etwas, er verfolgt ein Ziel, er hat darum auch Normen für seine Forderungen. Hier muß eine ersprißliche Kritik ansetzen, so sehr sie ihrerseits naturgemäß die geistigen Grundlagen des *Orteguismus* mitberücksichtigen muß. Aus diesem Grunde verfolgt *von Galens* Schrift den ideellen Weg *Ortegas* vom Menschenbild über die Kulturwerte bis zur Kulturkritik.

Ortegas Kritik am traditionellen Kulturbegriff und der heutigen Gesellschaftsauffassung

Ortega wendet sich gegen alle Schablonisierung sowohl auf dem Gebiet der Kultur wie auf dem Felde der gesellschaftlichen Gliederung.

Kultur in Sachbereiche aufzulösen, bedeutet dem spanischen Denker einen Verrat am Leben. Man könne nicht von der Kultur der Technik, der Wissenschaft, der Kunst, auch nicht der Ethik und Religion reden, denn „wer eine davon bejaht, muß alle hinnehmen“². Kultur ist ein Lebensprozeß, der sich nicht in gedankliche Schemen fassen und in der Weise aufteilen läßt, wie der menschliche Verstand sich das Leben gern nach Kategorien zusammenschachteln möchte: „Kultur wächst aus dem lebendigen Grunde des Subjektes hervor und ist . . . Leben im strengen Sinn, Spontaneität, Subjektivität. Nach und nach lösen sich Wissenschaft, Kunst, religiöser Glaube, juristische Norm vom Subjekt

¹ B. v. GALEN, Die Kultur- und Gesellschaftsethik *José Ortega y Gassets*, Sammlung Politeia Band XIII Heidelberg 1959, 107 S.

² Die Aufgabe unserer Zeit, Gesammelte Werke II, 123.

und erlangen eigene Existenz, unabhängige Geltung, Würde, Autorität. Es erscheint ein Augenblick, in dem das Leben, das all dies schuf, sich davor neigt, sich in den Dienst seines Werkes stellt. Die Kultur hat sich objektiviert und der Subjektivität gegenübergestellt, von der sie erzeugt wurde ... Die Kultur dauert nur, wenn sie beständig aus den Quellen des erlebenden Subjekts gespeist wird“³.

Im Grunde geht also der Kampf gegen die Formalisierung des Lebens. Aus ihr heraus schuf, wie *Ortega* sagt, die europäische Kultur mit ihrer Verabsolutierung des Objektiven die Formel: „Pereat mundus, fiat justitia“. In diesem Motto prägte sich mit rücksichtsloser Grundsätzlichkeit die moderne Lebensverachtung und Apotheose der Kulturnormen aus⁴. *Ortega* verweist auf Indien und China als Beispiele von Kulturen, in denen Wissenschaft und Moral zu keiner Zeit als unabhängige, dem Leben entgegengesetzte Mächte aufgestellt worden seien. „Leben ist ohne Geist Barbarei, Geist ohne Leben Byzantinismus“⁵.

Ganz auf dieser Linie hält sich *Ortega* mit seiner Kritik an der Gesellschaftsauffassung unserer Tage. Er wirft Historikern und Soziologen vor, auf der Suche nach dem Sozialen bei der Betrachtung des rechtlich Organisatorischen stehengeblieben zu sein, während umgekehrt die eigentliche Wirklichkeit der Gesellschaft im Bereich des Denkens und Handelns liege. Die Vorstellung des Rechts als eines Mittels, das Leben der Gemeinschaft in bestimmte Formen zu zwingen und darin zu erziehen, erscheint als monströs. Das positive Recht bedeutet bei *Ortega* bereits eine Erstarrung lebendigen Wachstums, „ein Reglement für eine erlahmte Wirklichkeit“⁶. Die Rechtsformeln hinken der Wirklichkeit immer nach, meint unser Autor. Sie sind in dem Augenblick bereits überholt, da sie fabriziert werden. So wird folgerichtig das „bewegliche Recht“ verteidigt. Grundlage dieses beweglichen Rechts sind natürlich nicht Normen, die in rationaler Überlegung aus der Natur als solcher abgelesen sind, sondern einzig die dynamischen Lebenskräfte des Menschen, der in der Gesellschaft mit andern zusammensein und -arbeiten muß. Wir befinden uns also hier vor einer Naturrechtslehre, wie man sie sattsam aus der deutschen Rechtsphilosophie von 1933—1945 kennt. *Ortega* hat sich allerdings darüber keine Rechenschaft gegeben. Er hat blindlings *Diltheysche* Philosophie in Gesellschaftskritik umgeformt ohne Kenntnis dessen, was eigentlich diese Philosophie auf rechtsphilosophischem Gebiet angerichtet hat. Andererseits muß man zugunsten *Ortegas* beachten, daß die rationalistische Naturrechtstheorie, an der in etwa auch jene katholischen Autoren Anteil haben, die in den absoluten Normen feste Schemen für die Wirklichkeit erblicken, dem Leben nicht gerecht wird. Die soziale Ordnung kann nicht geordnet werden wie das Innere des einzelnen Menschen, indem

³ Die Aufgabe unserer Zeit, Gesammelte Werke II, 108f.

⁴ A. a. O., 122.

⁵ A. a. O., 105.

⁶ Zum Thema Pazifismus, Gesammelte Werke III, 171.

man einfach einen absoluten Imperativ zur Norm nimmt. Die Gesellschaftsglieder bringen mit ihrer Freiheit ein großes Stück konkretes Leben in die Anwendung der Gesellschaftsnormen. Da aber *Ortega* nicht zwischen Norm und Anwendung der Norm zu unterscheiden vermag, bezeichnet er das nach objektiven, absoluten Normen orientierte Recht rundweg als soziale Utopie.

Ortegas unwiderrufliche Ablehnung der Zuständigkeit des Rechts vor dem sich entwickelnden Leben zielt naturgemäß auf die soziale und politische Situation in Spanien, wo man im Sinne der alten Theologie nicht nur an der Gültigkeit, sondern auch Durchführbarkeit der absoluten Normen festhält. Die Spanier wollen ihre Gesellschaft auf dem katholischen Glauben aufbauen. Wer aber aus dem Glauben lebt, muß auch fähig sein, den Normen zu gehorchen. *Ortega* aber hatte diesen Glauben verloren (obwohl er später sich kurz vor seinem Sterben mit der Kirche aussöhnte). So bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Gesellschaft nach jenem wirksamen Gestaltungsprinzip zu formen, das nie zu versagen scheint, nämlich dem dynamischen Leben. Wer um Spaniens zähen Willen, den katholischen Glauben als Lebensform zu retten, weiß, wird darum verstehen, daß der Kampf um den *Orteguismus* ein Kampf um Fortbestand oder Untergang der alten politischen Ethik Spaniens bedeutet.

Das Wesen der Gesellschaft

Wenn *Ortega* gegen die Vorherrschaft des Organisatorischen, in dem mehr oder weniger kompakt die vielen einzelnen Individuen künstlich zusammengehalten werden, kämpft und darum das Soziale als einen Lebensprozeß verteidigt, dann denkt er dabei in keiner Weise an eine soziale Substanz oder Kollektivseele. Leben ist nach ihm immer Bewegung der einzelnen Person. Gesellschaftliches Leben bedeutet darum Lebensaustausch der vielen Individuen. Mit Recht kann man darum *Ortega* einen Personalisten nennen⁷. Da aber das Rationale von aller reflexiven Zielsetzung abgelöst wird, drängt sich unablässig die Frage vor: Wie äußert sich die menschliche Einzelseele im Zusammensein mit andern Menschen? Mit andern Worten: Die Gesellschaftsethik begibt sich auf den Boden der Sozialpsychologie. Allerdings würde man *Ortega* schlecht verstehen, wollte man in scheinbarer Konsequenz ihn zum Soziologen oder reinen Sozialpsychologen stempeln. Denn dieser Sozialpsychologie liegt ein ethisches Anliegen zugrunde, wie wir noch sehen werden.

Die soziale Natur dränge die Menschen, so lehrt *Ortega*, überindividuelle, gemeinsame Denk- und Lebensformen zu schaffen, die in der Folge dem einzelnen als Halt dienen, ja ihm sogar inneren Zwang auferlegen. In diesem Sinne wirken sich Brauch und öffentliche Meinung als gesellschaftliche Phänomene aus. Sie werden sogar — übrigens ganz in Anlehnung an *Max Weber* oder *V. Pareto* — mit der Gesellschaft in eins gesetzt. Der Brauch ist eine zum „Fossil“, zum

⁷ Vgl. v. GALEN, a. a. O., 57.

„Mechanismus“ gewordene Verhaltensweise oder Idee. Er ist „ein Stück vertrockneter, mumifizierter Vergangenheit“, das aber unbedingt nötig ist, um abgestorbenes Leben zu sammeln, zu konservieren und somit zu retten⁸. Die Menschen schaffen zwar selbst dies soziale Gebilde, sie werden andererseits aber von ihm in einer Weise zusammengehalten, daß der einzelne sich von einer unsichtbaren Naturgewalt geführt wähnt: „Wenn etwas Brauch ist, so ist es nicht auf die Anhängerschaft der Individuen angewiesen, sondern ist einfach deshalb Brauch, weil es sich ihnen aufzwingt. Auf Grund all dieser Umstände ist das Gesellschaftliche eine vom Individuum unterschiedliche Realität“⁹.

Man kann in diesen Ausführungen das Echo *H. Bergsons* nicht überhören. Gemäß *Bergson* schafft der Vernunftinstinkt des Menschen gewisse soziale Gewohnheiten, die in der Folge auf dem einzelnen lasten wie eine unausweichliche Pflicht, der sich zu widersetzen Qual und Unruhe mit sich bringen würde. Der Mensch erzeugt also in dieser Sicht aus vitalem Trieb das Gesetz der sozialen Verpflichtung und des sozialen Zwanges, die sogenannte „geschlossene Moral“ (*morale close*), im Gegensatz zur „offenen Moral“ (*morale ouverte*), die *Bergson* nur als Leistung des genialen Menschen, des Mystikers betrachtet.

Die Struktur der Gesellschaft: Die Masse und die Elite

Denkt man rein sozialpsychologisch den Gesellschaftsbegriff *Ortegas* weiter, dann könnte man wohl auf dem Weg desselben Ratiovitalismus zum Ergebnis kommen, daß von selbst eine gewisse intelligentere, geistig kräftigere Schicht sich durchsetzt und die labilere, weniger selbstbewußte Umwelt beherrscht. Wir wären also bei jenem sozialpsychologischen Standpunkt angelangt, der die Unterscheidung zwischen Masse und Elite als eine Naturnotwendigkeit im Sinne eines rein vital-mechanistischen Vorganges bezeichnet. In diesem Sinne ist *Ortega* durchweg verstanden oder, besser gesagt, mißverstanden worden.

Peter R. Hofstätter kritisiert in seiner Gruppendynamik diese Massenpsychologie, indem er nicht nur auf *Le Bon*, sondern ausdrücklich auch auf *Ortega y Gasset* hinweist. Mittels der Untersuchungen an Laboratoriumsgruppen versucht er nachzuweisen, daß die Masse sehr wohl den Führertyp in ihre eigenen Lebensformen zu zwingen vermag¹⁰.

Doch hat *Ortegas* Gliederung der Gesellschaft in Masse und Elite mit der reinen Sozialpsychologie nicht mehr viel zu tun. Die Struktur „Masse-Elite“ ist für ihn mehr eine sozialetische Forderung. Er geht dabei von der allgemein feststellbaren Tatsache aus, daß nicht jeder Mensch gleich begabt und nicht jeder in gleich vollendetem Maße die menschliche Wertordnung zu erkennen imstande sei. Elite und Masse werden zutiefst nach ethischen Kategorien unterschieden:

⁸ *Der Mensch und die Leute*, Stuttgart 1958, 250f.

⁹ A. a. O., 307.

¹⁰ P. R. HOFSTÄTTER, *Gruppendynamik / Kritik der Massenpsychologie*, Hamburg 1957.

die einen *müssen* führen, die andern *müssen* sich führen lassen. Dieses Muß folgt nicht einfach einem materialistischen Entwicklungsprinzip, sondern bedeutet ein wahres, dem Gewissen aufgebundenes Soll. Allerdings wird dieses Soll als eine „biologische Aufgabe“ aufgefaßt, wonach das Bessere zu führen, das qualitativ Unterlegene zu folgen verpflichtet ist. Es geht aber immer um eine „Bestimmung“ als Beruf. Darum spricht *Ortega* vom Aufstand der Masse als einem „Abfall von sich selbst“.

Die qualitativen Unterschiede in der Gesellschaft führen demnach im Denken *Ortegas* nicht einfach in den Automatismus des Führens und Geführtwerdens. *Ortega* nimmt vielmehr den alten platonischen Gedanken auf, den sich auch *Thomas von Aquin* zueigen gemacht hat, daß nämlich der höher Qualifizierte zugleich auch der Höhergestellte in der Rangordnung der Gesellschaft sei, und zwar nicht nur wertmäßig, sondern auch herrschaftsmäßig, da der Beste gemäß der Wertordnung auch der Kompetentere zur Führung der Gesellschaft sei. Wenn irgendwo, dann löst sich *Ortega* gerade in seiner Auffassung von Elite und Masse von der rein sozialpsychologischen Schau ab. Die Sozialpsychologie dient zum Nachweis des Gesellschaftlichen als solchem, so wie etwa bei den Alten die soziale Veranlagung der menschlichen Natur Ausgangspunkt der Gesellschaftsphilosophie war. Der Aufbau der Gesellschaft aber wird als ethische Forderung entwickelt, nicht einfach als sozialpsychologisches Entwicklungsergebnis hingenommen.

Die Normen der Kultur- und Gesellschaftsethik Ortega y Gassets

Man fragt sich darauf sogleich, aus welcher Ideenwelt *Ortega* die Normen für eine solche Gesellschaftsordnung nehme. Denn schließlich bedarf es doch eines Maßstabes, um die Elite als Träger der Kultur beurteilen zu können.

Ortega weist nun entschieden jede Orientierung an universalen Ideen, wie die Seinsphilosophie und traditionelle Anthropologie sich die menschliche Natur vorstellten, energisch zurück. Der Mensch, samt seiner Vernunft, ist Leben.

„Wir müssen uns also das Leben mit aller Eindringlichkeit denken, wie es sich in seiner ursprünglichen Nacktheit darstellt, mit Hilfe von Begriffen, die nur den Zweck haben, es zu beschreiben, und die sich nicht von der traditionellen Ontologie beeinflussen lassen“¹¹.

Das Leben aber ist Geschichte. Die Erkenntnisweise, die dieser historischen Bewandnis des Lebens entspricht, ist einzig die „historische Vernunft“. Nur durch sie „wird das Leben einigermäßen durchsichtig“¹².

Und dennoch ist das Leben Auftrag, Anruf und Beruf, wie *Ortega* sozusagen auf jeder zweiten Seite betont. *Ortega* wäre falsch verstanden, wollte man aus

¹¹ Geschichte als System, Gesammelte Werke IV, 389.

¹² A. a. O., 399.

seinem Denksystem die ethische Funktion der historischen Vernunft streichen. Was ihn stößt und sogar ärgert, ist die Rationalisierung der Lebensnormen in Form einer Abstraktion: „Das Sollsein des Moralisten und Juristen ist einseitig, bruchstückhaft und unzureichend. Aber ist eine Ethik nicht höchst verdächtig, die bei der Setzung ihrer Normen keine Rücksicht darauf nimmt, wie der Gegenstand in seiner Ganzheit beschaffen ist, dessen vollkommene Form sie definiert und fordert? Es soll nur sein, was sein kann; und es kann nur sein, was innerhalb der Bedingungen des Seienden liegt. Man gelangt zu dem Ideal eines Dinges, das heißt zu dem, was sein soll, indem man seine wirkliche Beschaffenheit vervollkommnet, und nicht, indem man ihm eine imaginäre unterschiebt. Ein gerechter Entscheid darüber, wie ein Ding sein soll, setzt die hingebende Beobachtung seiner Wirklichkeit voraus. Darum kann man nicht vom sittlichen oder rechtlichen Standpunkt aus das Ideal einer Gesellschaft konstruieren, wie das 18. und 19. Jahrhundert es wollten. Mit der Moral und dem Recht erreichen wir nicht einmal, daß unsere soziale Utopie vollkommen gerecht ist, ganz zu schweigen von anderen für die Gesellschaft noch unentbehrlicheren Eigenschaften als Gerechtigkeit . . . Bevor eine Gesellschaft gerecht ist, muß sie überhaupt eine Gesellschaft sein, und darum muß vor der Ethik und dem Recht mit ihren Tafeln des Sollseins der gesunde Menschenverstand mit seinem Instinkt für das, was ist, zu Worte kommen“¹³.

Die Sätze hören sich schlimmer an, als sie wirklich sind. Schon die Alten, Stoiker und Aristoteliker, haben gesagt, daß wir in jedem Augenblick „gemäß der Vernunft“ leben sollen. Dabei war nicht von einem inhaltsleeren kategorischen Imperativ die Rede. Denn man war der Überzeugung, daß die Vernunft auf das Sachgerechte gerichtet ist, das heißt in der Formulierung *Ortegas*: einen natürlichen Instinkt für das je und je Sachgemäße besitzt. Der Habitus der ersten praktischen Prinzipien, von dem die Scholastiker gesprochen haben, war ebenfalls als Naturanlage, als Instinkt der Vernunft gedacht. Allerdings bedeutete dieser Instinkt bei den Aristotelikern und den Thomisten zugleich auch die Treffsicherheit in der Erarbeitung allgemeiner praktischer Prinzipien. Diese fehlt bei *Ortega*. Und dennoch kann man ihn nicht einfach den Situationsethikern einreihen. Denn er anerkennt immerhin eine im Leben selbst liegende konsequente Norm, die gewissermaßen von oben her die Gesellschaftsglieder verpflichtet. Wozu denn sonst die höhere Kapazität der Elite, die Normen des gesellschaftlichen Lebens zu erkennen? Und wozu auch die Verpflichtung der Masse, diese Normen, die zu erkennen sie zu wenig befähigt ist, wenigstens aus dem lebendigen Beispiel der Elite entgegenzunehmen? Noch mehr: Aus welchen Gründen konnte *Ortega* der Elite die Macht zugestehen, einer widerspenstigen Masse die Kulturnormen verpflichtend aufzuzwingen? Das alles beweist, daß *Ortega*, ohne es sich selbst einzugestehen, alte Reste des Erkenntnisoptimismus thomistischer Prägung

¹³ Aufbau und Zerfall Spaniens, Gesammelte Werke II, 51f.

bewahrt hat. Er kennt eine absolut gültige Ordnung, und er setzt im Menschen auch die Erkennbarkeit dieser Ordnung voraus. Allerdings ist es leider nur die historische, nicht die abstrahierende Vernunft, die zu dieser Normenwelt vordringt. Hier liegt das Element, an dem sich seine Gegner, in der Hauptsache Vertreter der Theologie, stoßen müssen.

Zur milderen und verständnisvollen Beurteilung dieses ohne Zweifel nicht zu übersehenden Vitalismus der Vernunft ist zu erwägen, daß ein ansehnlicher Teil von Naturrechtslehren noch nicht begriffen hat, die Prinzipien so zu formulieren, daß der konkreten soziologischen Gegebenheit Rechnung getragen wird. Auch vergesse man nicht, wie geharnischt oft der Streit zwischen Naturrechtlern derselben Glaubensrichtung über die Auffassung bestimmter Prinzipien geführt wird, obwohl alle peinlichst bemüht sind, „vernünftig“ zu bleiben. Vor allem steht also doch immer „der gesunde Menschenverstand mit seinem Instinkt für das, was ist“, und — so ist *Ortegas* zu kurze Formulierung zu ergänzen — was sein soll.

DER POLITISCHE REALISMUS UND DIE SOZIALETHISCHEN NORMEN

Die politische Wissenschaft stellt sich zur Aufgabe, jene Kräfte im staatlich geeinten Volk zu untersuchen, welche sich um die Macht gruppieren, sei es, daß sie diese besitzen oder aber erfahrbar auf sie einwirken. Man hat damit grundsätzlich eine Linie gezogen gegen die rein juristische Betrachtung, die sich mit den mehr oder weniger statischen Institutionen abgibt. Auch gegenüber der alten Auffassung, nach der die Politik ein geschlossener Organismus ist, in welchem eine statisch vorgezeichnete Ordnung obwaltet (so bei *Plato*, *Aristoteles* und selbst bei *Thomas von Aquin*), ist ein neues Objekt aufgewiesen: die dynamische Kraft, die im Gesellschaftskörper latent oder manifest wirkt. Die anthropologische Grundlage hierfür ist die Anschauung, daß der Mensch nicht nur ein gehorsam sich einfügendes Wesen ist, sondern in Freiheit seine Mitbestimmung an den Geschicken eines Staatswesens fordert. Dieser Mensch steht im Zentrum des Blickpunktes, ob er nun in seinen natürlichen, vom Machtinhaber immer noch als zu überwachendes Feuer betrachteten Aspirationen erdrückt wird wie in der Diktatur, oder aber seine Erwartungen zu äußern imstande ist wie in der Demokratie. Immer handelt es sich also um das Problem der Macht, und zwar nicht im institutionellen Sinne, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirksamkeit, ihrer Durchschlagskraft, ihrer Möglichkeit, sich durchzusetzen und an die Oberfläche der äußeren Erfahrung zu dringen.

Das Objekt der politischen Wissenschaft: die politische Realität

Die Tatsache, daß es bei der politischen Wissenschaft um die erfahrbare Machtverteilung geht, zeigt deutlich, daß das Objekt der politischen Wissenschaft ein Faktum ist, das zuallererst durch positive Forschung ermittelt werden muß. Gerade deswegen aber, weil die politische Wissenschaft die tatsächlichen Machtbewegungen im Gesellschaftskörper studiert, stellt sich für den Ethiker die Grundsatzfrage, ob er überhaupt mitzusprechen imstande sei, da das Wertproblem nur als soziologisches Phänomen aufzutauchen scheint, nämlich in der Frage: Welche Wertvorstellungen bewegen die einzelnen Kräfte hin zur Macht? Die typisch ethische Frage: Welche Werte haben die gesellschaftlichen Kräfte von vornherein, d. h. a priori, zu bewegen, scheint nicht gestellt werden zu

können, wenigstens nicht im Rahmen der politischen Wissenschaft. Sie wird nicht geleugnet, sie wird aber vom Boden der politischen Wissenschaft aus als belanglos erklärt. Sie dringt höchstens vom Gesichtspunkt der Utilität durch, insofern die politische Wissenschaft sich auch darum kümmert, wie eine politische Handlung beschaffen sein soll, um den Zugang zur Macht freizumachen. Dazu gehören unter Umständen, und vielleicht sogar in sehr starkem Maße, bestimmte Wertvorstellungen. Für die politische Wissenschaft ergibt sich darum fast notwendig die Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung: De facto werden nicht zunächst die Werte angestrebt, sondern die Macht, so sehr auf anderer, nämlich ethischer Ebene, die Macht den Werten untergeordnet sein mag.

Das ist die Situation, wie sie in langer geschichtlicher Entwicklung geworden ist und wie sie *Max Weber* in geradezu klassischer Weise formuliert hat. Zwar bindet *Max Weber* das Gewissen des Politikers an sittlich gute Ziele. Es ist also nicht nackte Macht, die erstrebt wird wie bei *Machiavelli*, wenigstens gemäß der Auslegung mancher Historiker. Andererseits meint aber *Weber*, daß der Politiker für die *Erreichung* der guten Zwecke verantwortlich ist und seine innere Gesinnung (darum Gesinnungsethik) zurückzustellen habe dort, wo die Realität die Anwendung bedenklicher Mittel verlangt: „Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung guter Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben, wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge heiligt“¹. *Max Weber* kann den Optimismus des „Hyperidealisten“ *F. W. Förster* nicht teilen: „Aus Gutem kann nur Gutes, aus Bösem nur Böses folgen“². Für den Realisten *Max Weber* ist das Streben nach Macht die Signatur der Politik: „Politik würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen den Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt“³.

Grundlage dieser Konzeption der politischen Wissenschaft ist die Überlegung, daß das Problem der Macht sich nicht damit erledigt, daß man nach dem Ursprung der Staatsgewalt fragt, sondern daß man zunächst die Menschen im einzelnen als Machtfaktoren erkennt und die gesamte politische Gesellschaft, also auch die Untertanen, in einer arbeitsteiligen Funktion hinsichtlich der Macht sieht. Jeder einzelne Staatsangehörige und vor allem jede einzelne Gruppe ist ein Sprengkörper im Ganzen, besitzt also eine gewisse Gewalt. Die Demokratie, die grundsätzlich das Spiel der verschiedenen Kräfte anerkennt, hat diese positive Sicht der Macht geradezu konsekriert. Darum widerspricht es dem echten demo-

¹ Politik als Beruf, 442.

² Vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von F. A. HERMENS, Ethik, Politik und Macht, Frankfurt/M.-Bonn 1961, 18.

³ Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 2, 4. Aufl., 1956, 830.

kratischen Mehrheitsprinzip, die Minderheit zu ertönen. Man muß sie wenigstens in der freien Entfaltung belassen, um ihr die Möglichkeit zu geben, ihre „Sprengkraft“ in der gesamten Dynamik des Staatswesens zur Geltung zu bringen. Gerade von der Demokratie aus wird klar, wie sehr die Wertordnung zunächst zurückgestellt wird zugunsten des freien Spiels der Kräfte. Wenn Wertvorstellungen eingeführt werden, dann eben nur über diese Kräfte, also im Sinn von soziologisch bedingten Werterfassungen und Wertstrebungen. Für den einzelnen Politiker wird daher, wie *J. A. Schumpeter* in seinem Buch „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“⁴ ausführt, das persönliche Streben nach Macht primär. Dem einzelnen Politiker ist zwar von seinem Gewissen her aufgetragen, das echte Gemeinwohl der Gesellschaft anzustreben. Wenn er es erreicht, ist es aber nur eine „Nebenerscheinung“ seines Strebens nach Macht. Daß das Spiel der Kräfte wirklich das Gemeinwohl hervorbringt, das ist eben, wie *Schumpeter* sagt, die „List der Demokratie“.

Urteilen wir hier noch nicht, ob solche Zielstrebungen gerechtfertigt sind. Stellen wir nur fest, daß das Streben nach Macht ein Faktum darstellt, das Gegenstand einer Wissenschaft, und zwar einer positiven Wissenschaft ist, die sich politische Wissenschaft nennt. Allerdings vereinigen sich in diesem Begriff der politischen Wissenschaft eine Reihe von Einzelwissenschaften, zu denen u. a. die Anthropologie, die Psychologie, die Ethnologie, die Geschichte und vor allem die Soziologie gehören. Für den Ethiker stellt sich hier ein dreifaches Problem: 1. Ist dieses Spiel der verschiedensten Machtstrebungen sozialetisch zu rechtfertigen, d. h. hat es einen Standort in der sozialetischen Konzeption der Gesellschaft? 2. Welche Normen gelten an der äußersten Grenze für eine solche „Veranstaltung“ des politischen Lebens? 3. Welches ist die Wirkkraft dieser Normen? Diese Fragen sind keine allgemein sozial-philosophischen Fragen mehr, sondern vielmehr eine Anwendung der Sozialphilosophie auf einen ganz bestimmten Sektor des gesellschaftlichen Lebens, d. h. auf eine umgrenzte Ordnung, die man als politische Ordnung bezeichnet. *Aristoteles* konnte diese Fragen noch nicht stellen, weil ihm die Unterscheidung der drei Ordnungen: Wirtschaft, Gesellschaft, Staat (im Sinne von politischer Ordnung) noch nicht möglich war. Dazu war seine politische Auffassung viel zu sehr in das Symbol des Organischen und Kosmologischen verwickelt. Dasselbe ist auch von *Thomas von Aquin* zu sagen. Das Element des Statischen wird bei ihm, wie *Gerhard Möbus*⁵ treffend ausführt, zu hoch veranschlagt. „In der Analogie der natürlichen Ordnung kommt für das Politische die Tatsache zu kurz, daß seine Ordnung keine organische, sondern eine organisatorische ist, und daß die Organisationen und Institutionen des Politischen instrumental Charakter haben. Vor allem: es ist der Mensch, der sich dieser Instrumente des Politischen bedient, und in seinem Handeln werden

⁴ J. A. SCHUMPETER, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. 2., erweiterte Aufl., München 1950.

⁵ G. MÖBUS, Realität oder Illusion, 1961, 25.

Antriebskräfte und Beweggründe wirksam, die nicht der Gesetzmäßigkeit des Kosmischen und Organischen unterworfen sind“⁶.

Dem politischen Ethiker, der nicht im abstrakten Raum der allgemeinen Sozialphilosophie verbleibt, wird die Aufgabe etwas erleichtert, wenn er das Gegenstück der politischen Wissenschaft betrachtet, nämlich die Wirtschaftswissenschaft.

Das Gegenstück der politischen Wissenschaft: die Wirtschaftswissenschaft

Der Unterschied zwischen bedarfsorientierter und erwerbsorientierter Wirtschaft besteht darin, daß die erwerbsorientierte Wirtschaft für die Verwirklichung der bestmöglichen Bedarfsdeckung ein Mittelglied einschaltet: das Gewinnstreben. Nachdem die Wirtschaft in der arbeitsteiligen Gesellschaft ein echtes soziales Geschehen geworden ist, braucht es ein Grundgesetz, gemäß welchem dieses geregelt wird. Die freie Wirtschaft erkennt dieses Gesetz im Konkurrenzprinzip, das nur realisiert werden kann, wenn das einzelne Wirtschaftssubjekt rational vorgeht, d. h. billig einzukaufen, billig und gut zu produzieren sucht, und zwar billiger und besser als der Konkurrent im Hinblick auf den Markt. Die Einschaltung des Konkurrenten bringt unmittelbar das Erwerbsstreben mit sich. Dabei mag das einzelne Wirtschaftssubjekt von den höchsten ethischen Motiven beseelt sein, es mag zur Ehre Gottes und zum Heile der Menschen arbeiten, sein wirtschaftliches Handeln steht im Zeichen der Konkurrenz und damit des Erwerbsstrebens.

Wir haben hier darüber noch kein ethisches Urteil zu fällen, es geht einzig darum, die Überlegungen nachzuvollziehen, die den Wirtschaftswissenschaftler im abgegrenzten Rahmen seines Denkens beschäftigen.

Auch hier scheint also die Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung vorgenommen zu sein. Die Werte sind nicht vorgeordnet, sondern nachgeordnet, wenigstens methodisch. Sie werden nur insoweit in Rechnung gezogen, als sie für das Streben nach Wirtschaftlichkeit eingesetzt werden müssen, und dann auch nur in Form von Wertvorstellungen, nicht von absolut gültigen Werten. Vom Gesichtspunkt der Betriebswirtschaftslehre aus wurde der Sachverhalt neuerdings folgendermaßen formuliert: „Vom Standpunkt der Betriebswirtschaftslehre ist der Mensch nicht Zweck, sondern Mittel. Die Betriebswirtschaftslehre untersucht den Betriebsprozeß und betrachtet den Menschen als einen der Faktoren, die zur Realisierung der mit dem Betriebsprozeß erstrebten praktischen wirtschaftlichen Zielsetzungen eingesetzt werden. Sie sieht diesen Einsatz nur unter dem Aspekt der Wirtschaftlichkeit, verwendet also die gesicherten Erkenntnisse der Arbeitswissenschaften, Betriebssoziologie und Betriebspsychologie unter dem Gesichtspunkt, ob sie die Wirtschaftlichkeit der Leistungserstellung und damit die Rentabilität der Unternehmung erhöhen. Soziale und ethische

⁶ G. MÖBUS, a. a. O.

Faktoren, deren Beobachtung die Wirtschaftlichkeit der Leistungserstellung herabmindern könnten, finden in einer rein wirtschaftlichen Betrachtung nur insoweit Berücksichtigung, als sie sich in der Rechtsordnung, die für das betriebliche Handeln ein Datum ist, niedergeschlagen haben“⁷. Im Interesse von Rentabilität und Wirtschaftlichkeit wird ausdrücklich jede apriorische Normenorientierung der Betriebswirtschaftslehre, wie sie etwa *W. Kalveram*⁸ verteidigt hat, abgelehnt.

Auf dem Boden der Volkswirtschaft heißt dies, daß man zunächst die optimale Konkurrenzlage studiert, welche die höchste Entfaltung der Produktionsfaktoren garantiert. Umgesetzt in die Wirtschaftspolitik heißt dies aber, daß die ethische Wertordnung zunächst außerhalb des abgesteckten Gesichtsfeldes verbleibt, obwohl sie nicht geleugnet wird. Sie wird aber eben nur als „Datenkranz“ eingesetzt. Selbst jene Wirtschaftspolitiker, die der Sozialpolitik vor der Wirtschaftspolitik den Vorrang geben, sind der Ansicht, daß man innerhalb des streng wirtschaftlichen zunächst an das Spiel der wirtschaftlichen Kräfte zu denken habe. Man müsse darum, wenigstens methodisch, die absolute Wertordnung in der rein wirtschaftlichen Betrachtung zurückstellen, um überhaupt die Leistungskraft der einzelnen Wirtschaftsfaktoren erproben zu können. Das Gewinnstreben wird als eigener Motor des Handelns angesehen, der zwar in den Dienst des Wertstrebens des einzelnen Wirtschaftssubjektes genommen werden kann, aber de facto in Gang kommt, ohne daß man bei den absoluten Normen beginnt. So gelangt man zur Formulierung, daß die beste Wirtschaftspolitik zugleich auch die beste Sozialpolitik sei.

Der Ethiker sieht sich hier vor ein doppeltes Problem gestellt: 1. Kann das Konkurrenzprinzip und mit ihm das Gewinnstreben sozialetisch als Ordnungsprinzip der Wirtschaftsgesellschaft angesehen werden? 2. Wenn ja, welches sind dann die Normen, die unwiderruflich für die Veranstaltung des Wettbewerbs zu gelten haben?

Die erste Frage wird durchweg mit dem Hinweis auf das Privateigentum als das natürliche Recht des Individuums erledigt. Jeder Sorge zunächst für sich. Er suche im Wettkampf mit dem andern zunächst seinen Vorteil. Dann wird von selbst höchste Leistung im Gesamten erzielt, wobei Voraussetzung ist, daß wirklich echte Konkurrenz veranstaltet wird, die nicht durch irgendwelche Monopolstellungen, bzw. Bevorzugungen irgendwelcher Art (z. B. Steuern) gestört wird. Wenn man der Befürwortung des Gewinnstrebens entgegenhält, daß der Mensch zuerst seine Verantwortung für das Ganze sehen solle und erst dann in Abhängigkeit davon seine eigenen Interessen in die Waagschale werfen dürfe, dann entgegnet man, solches Denken sei unwirtschaftlich, denn der einzelne Marktteilnehmer handle formell als Konkurrent, und als solcher würde er von

⁷ G. WÖHE, *Methodologische Grundprobleme der Betriebswirtschaftslehre*, 1959, 259.

⁸ W. KALVERAM, *Grundfragen der Betriebswirtschaft und der Betriebswirtschaftslehre. Betriebswirtschaftliche Forschung und Praxis* 1 (1949) 10ff.

selbst seine ganze Verantwortung einsetzen, um dem Markt möglichst gute und möglichst billige Ware anzubieten.

Diese Überlegungen sind ohne Zweifel praktisch wertvoll, wenn man den Menschen nimmt, wie er einmal ist, so sehr auch im Westen heute eine Anzahl von Autoren die Ansicht äußert, daß der wirtschaftende Mensch aus Freiheit umzulernen imstande sei, wie jener des Ostens es unter dem Druck der Staatsgewalt schon in Übung habe, das Gemeinwohl vor dem Eigenwohl zu suchen. Bei aller Wahrheit, die auch dieser Sicht zugestanden werden muß, behält jedoch in einer freien Wirtschaftsgesellschaft das Gewinnstreben seine vordergründige Bedeutung für den, der das Wirtschaftsgeschehen wirtschaftlich betrachtet. Das besagt allerdings, wie wir sehen werden, noch nicht, daß man von einer Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung sprechen dürfe. Auf höchster Ebene, auf der Ebene der Wirtschaftspolitik, wird es immer möglich sein, dem Gewinnstreben jene endgültige, vom einzelnen Wirtschaftssubjekt vielleicht nicht intendierte Zielrichtung zu geben, welche das echte wirtschaftliche Gemeinwohl und eine ungetrübte freie Gesellschaft garantiert. Natürlich ist erst recht bei der Erstellung des Datenkranzes durch die Wirtschaftspolitik nicht mehr an eine Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung zu denken. Eine Wirtschaftspolitik, die den Konkurrenzkampf und damit das Gewinnstreben als wesentliche Elemente des Wirtschaftens einsetzt, ist ethisch nur vertretbar, wenn sie den sozialpolitischen Forderungen untergeordnet bleibt.

Im einzelnen stellen sich hier besonders schwierige Probleme, wieweit das reine Produktivitätsdenken den Vorstellungen eines sittlichen und kulturellen Gesellschaftsideals zu weichen hat. Diese Frage gehört bereits zum zweiten Problemkreis: welche Normen, d. h. welches Sozialprogramm in der Veranstaltung einer freien Konkurrenz als unwiderruflich zu gelten habe. Wir brauchen hier darauf nicht einzugehen. Uns mag es hier genügen, für die wirtschaftliche Machtauseinandersetzung einen übergeordneten Machtfaktor gefunden zu haben, der in letzter Instanz die absolute Wertordnung aufrechterhalten imstande ist: die staatliche Gewalt in der Wirtschaftspolitik. Dabei bleibt die Frage offen, ob die Wirtschaftspolitik zunächst von intermediären Körperschaften betrieben werden sollte und erst in oberster Kompetenz, nämlich zur Koordinierung, vom Staat.

Das Spiel der politischen Kräfte im Lichte der Ethik

Zwischen dem Konkurrenzkampf, der in der Wirtschaftsgesellschaft herrscht, und der Machtauseinandersetzung auf politischer Ebene besteht ohne Zweifel eine gewisse Parallele. *Schumpeter* hat diese Parallele als vollgültig angesehen, und zwar sogar im Sinne der Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung. Die Verwirklichung des Gemeinwohls sei lediglich das Mittel, mit dem sich die Politiker Vorteile im Kampf um Macht und Amt zu verschaffen suchten. Dabei könne die

politische Handlung durchaus einen anderen sozialen Sinn haben als das Motiv des Machtstrebens, aus dem sie motorisch ausgelöst werde. „Wenn dies nicht der Fall ist, dann kann eine Theorie, die sich mit der Analyse des sozialen Zieles oder des zu befriedigenden sozialen Bedürfnisses begnügt, nicht als hinreichende Begründung für die Tätigkeit, die diesem Ziele dient, akzeptiert werden. Zum Beispiel ist der Grund, warum es so etwas wie eine ökonomische Tätigkeit gibt, natürlich der, daß sich die Menschen nähren, kleiden usw. wollen. Die Mittel zur Befriedigung dieser Wünsche zu liefern, ist das soziale Ziel oder der soziale Sinn der Produktion. Trotzdem sind wir uns alle einig, daß diese These ein sehr wirklichkeitsfremder Ausgangspunkt für eine Theorie der wirtschaftlichen Tätigkeit der kommerziellen Gesellschaft wäre und daß wir besser vorwärtskommen, wenn wir von Thesen über die Profite ausgehen. In ähnlicher Weise ist der soziale Sinn oder die soziale Funktion der parlamentarischen Tätigkeit ohne Zweifel die, Gesetze und teilweise auch Verwaltungsmaßnahmen hervorzu- bringen. Aber um zu verstehen, wie die demokratische Politik diesem sozialen Ziele dient, müssen wir vom Konkurrenzkampf um Macht und Amt ausgehen und uns klar werden, daß die soziale Funktion, so wie die Dinge nun einmal liegen, nur Nebenerscheinung beim Erzielen von Profiten ist“⁹.

Der Ethiker kann sich mit dieser reinen Parallelsetzung nicht zufriedengeben. Er vermißt nämlich im politischen Machtkampf jene übergeordnete Gewalt, welcher wir im wirtschaftlichen Geschehen begegnet sind. Wenn es also nur um Machtauseinandersetzung geht, dann endet die politische Handlung beim Kampf. Wir müßten also die Erreichung des Staatszieles dem Zufall überlassen, d. h. auf die „List der Demokratie“ vertrauen. Ist das wirklich des Rätsels Lösung?

Wir mögen auf der niederen Ebene, nämlich in der Wirtschaft, das Gewinnstreben einsetzen und jeder Gemeinwohlverantwortung des Individuums Mißtrauen entgegenbringen, weil wir dort noch mit dem *Bonsens* der Politiker rechnen. Wir bekennen uns also trotz aller Befürwortung der Konkurrenz, oder anders ausgedrückt, der loyalen Koexistenz der Wirtschaftssubjekte, zum Optimismus, daß weiter oben höhere, weiterschauende, vielleicht nicht wissenschaftliche, aber instinktive, natürliche Einsicht und Menschenfreundlichkeit herrschen, die dem gesamten Wirtschaftsapparat die Zielrichtung aufprägen.

Fragen wir uns also allen Ernstes: Wird der Mensch, wenn er auf höchster Ebene seine eigene Existenz als völlig ins Ganze verwoben erkennt, sich nicht doch zuerst zum Gemeinwohl bekennen, auch wenn dies Aufgabe seiner Macht oder seines Eigeninteresses bedeutet? Kann das Menschenbild stimmen, welches die soziale Sinnerfüllung unseres Daseins nur als Nebenerscheinung der vielfältigen Machtinstinkte bezeichnet?¹⁰

⁹ J. A. SCHUMPETER, a. a. O., 448.

¹⁰ Wir reden hier unterschiedslos von Machtstreben und Eigeninteresse, da sozialetisch der Unterschied nicht ins Gewicht fällt, obwohl er von der politischen Psychologie aus bedeutungsvoll sein kann (vgl. hierzu L. FREUND, Politik und Ethik, Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese, 1961). L. FREUND sucht gegen

Es ist keine Frage, daß es Menschen gibt, und zwar in großer Zahl, die sich in der Politik vom Streben nach Macht leiten lassen. Und es ist auch nicht zu bestreiten, daß selbst jene Politiker, welche das echte Gemeinwohl im Auge haben und mit Vehemenz auf dem politischen Parkett ihre Idee durchzusetzen suchen, zunächst an „ihre“ Durchsetzung denken, also Macht anstreben. Fragen wir uns aber, ob dem Politiker, der ehrlichen Sinnes sich für eine Idee einsetzt, das Motiv der Macht so vorschwebt, daß man es aus dem Gesamtrahmen der Motivierung herausheben kann. Der politische Wissenschaftler wendet hier, meistens übrigens ohne es zu wissen, die sogenannte „pointierend hervorhebende Abstraktion“ an, die *W. Eucken* von *Husserl* entlehnt und auf den Wirtschaftsprozeß angewandt hat. Die pointierend hervorhebende Abstraktion stellt einen *konkreten* Sachverhalt aus dem konkreten Zusammenhang heraus und macht ihn zum Objekt der Betrachtung. So gelingt es nach der Ansicht der Wirtschaftswissenschaft, das eigentliche wirtschaftliche Geschehen zu isolieren und zu erkennen. *E. E. Nawroth OP*¹¹ hat nachgewiesen, daß diese pointierend hervorhebende Abstraktion überhaupt keine Abstraktion ist und daß hier der eigentliche erkenntniskritische Fehler des Neoliberalismus liegt. Es ist eigenartig, daß die Kritiker von *Nawroth*s Buch an allem möglichen herumrörgeln, aber diese fundamentalen Ausführungen nicht beachtet haben. Im erkenntniskritischen Ausgangspunkt der Wirtschaftswissenschaftler und, wie weiter unten noch nachgewiesen werden wird, auch der politischen Wissenschaftler liegt der Anfang des Irrtums.

Der Mensch ist naturhaft auf das letzte Ziel ausgerichtet. Was er erstrebt, das erstrebt er um des letzten menschlichen Zieles willen. Wenn er dieses letzte Ziel in den Gewinn oder in die Macht legt, dann ist das eine Abirrung, welche von der Ethik als Sünde bezeichnet wird, zumindest aber den Namen „sittliche Pathologie“ verdient. In diesem pathologischen Fall liegt tatsächlich eine Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung vor, d. h., die betreffenden Politiker machen die Werte zu Mitteln und die Macht zum Ziele. Diese Motivierung ist aber abwegig. Und wenn alle Politiker auf Erden so handeln, und wenn diese Form des Handelns das Objekt der politischen Wissenschaft überhaupt ist, dann braucht der Ethiker keine Worte zu verlieren. Er könnte nur sein Bedauern äußern, wie etwa der Leser einer in der Zeitung stehenden Kurznachricht, wonach in Afrika ein neuer Staat gegründet worden sei, in welchem alle Bürger beschlössen hätten, einander zu berauben.

Die Dinge liegen aber anders beim Politiker, der einer Idee lebt. Er setzt das unmittelbare Ziel seiner politischen Handlung, d. h. der Macht, in den Dienst

den Machttheoretiker *MORGENTHAU* das Eigeninteresse in den Vordergrund zu schieben. Sozialphilosophisch stehen sich aber die beiden Motive „Eigenwohl“ und „Gesamtwohl“ gegenüber, sei es auf dem nationalen, sei es auf dem internationalen Plan. In der Analyse von *SCHUMPETER* wird das Motiv des Eigeninteresses zur Suche nach Macht. Ähnlich bei *MORGENTHAU*.

¹¹ E. E. NAWROTH, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Sammlung Politeia Bd. XIV, Heidelberg 1961.

der Idee, sagen wir genauer: des Gemeinwohls, wie er es in sachgerechter Verantwortung versteht. Er sucht dieses Gut unentwegt, er wird allerdings in der politischen Auseinandersetzung sich überlegen müssen, inwieweit sein Ziel realisierbar ist. Er wird also in echter und verantwortungsvoller Anwendung der Prinzipien auf den konkreten Fall die „Kunst des Möglichen“ spielen lassen. Das heißt aber nicht, daß er die Ziel-Mittel-Ordnung umkehre. Es besagt nur, daß er sich der Grundlehre des Naturrechts bewußt ist, wonach die universalen Prinzipien eine je und je verschiedene Anwendung verlangen, daß die soziologischen Bedingungen und vor allem der eventuelle sittliche Zerfall einer Gesellschaft eine restringierende Kraft auf die *Normanwendung* ausüben¹². Man muß also, um die Zweck-Mittel-Ordnung der Motive des Politikers studieren zu können, zu universalen Prinzipien stehen und diese dann in ihrer Konkretisierung betrachten. Wer aber keine echte Abstraktion in Form von Prinzipien annimmt, kommt nicht hinaus über die „pointierend hervorhebende Abstraktion“, die keine echte Abstraktion, sondern die Folge eines Sensualismus ist, dem nur der Sprung von einem konkreten Motiv zum andern, niemals aber zur Erkenntnis des Ineinander von abstrakten und konkreten Normen gelingt.

Dies gilt aber nicht nur für die Analyse der politischen, sondern ebenso auch der wirtschaftlichen Handlung. Wir müssen darum hier nochmals auf die obige Darstellung des homo oeconomicus, wie sie im Anschluß an die Ökonomen gegeben wurde, zurückgreifen. Auch beim wirtschaftenden Menschen ist die Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung ein Unding. Denn das Gewinnstreben ist nicht der Zweck, auf welchen im wirtschaftlichen Tun alle anderen Lebensnormen hingeordnet werden (es sei denn, wir setzen parallel zum machtsüchtigen Politiker den gewinnsüchtigen homo oeconomicus ein). Der verantwortungsbewußte, auf das wahre Lebensziel ausgerichtete und das Gemeinwohl ehrlich anstrebende wirtschaftende Mensch sucht den Gewinn, weil er als unmittelbares Ziel einen eifrigeren Arbeitseinsatz und eine sorgfältigere Verwaltung des Kapitals garantiert. Das Gewinnstreben wird aber in echter ethischer Überlegung nicht aus dem vermeintlichen natürlichen Privatrecht des einzelnen Individuums in das Ordnungsganze eingesetzt, sondern aus der Sorge, unter den Bedingungen, in welchen sich die menschliche Natur befindet, die bestmögliche Erzeugung und Dienstleistung zu sichern. Der Mensch ist seiner *Natur* nach, d. h. dem Sinn seiner Schöpfung nach, zuerst auf das Gemeinwohl (im integralen, sittlichen Sinn verstanden) ausgerichtet und hat sein Privatwohl nur im Einklang mit diesem zu suchen und würde es auch nur so suchen, wenn er naturgerecht wäre. So konnte *Thomas* sogar sagen: „Jedes Einzelwesen liebt sein Eigen Gut aus *natürlichem* Streben und aus *natürlicher* Liebe heraus um des Gemeingutes des Weltalls willen, das Gott ist“ (I-II, 109, 3).

¹² A.-F. UTZ, *Wesen und Begründung des Rechts*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 8 (1961) 65—68.

Für die internationale Politik, vor allem für die Auseinandersetzung zwischen Ost und West, wurde von den Realisten erklärt, daß hier das *Ziel* nur die Machtauseinandersetzung sein könne. Ist das wahr? Nehmen wir an, daß der Osten sich zum Räuberprinzip bekennt, dann könnten wir im Westen immer noch in realistischer Weise eine Machtpolitik betreiben, ohne uns der Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung schuldig zu machen, weil wir, wenigstens nehmen wir es so in ehrlicher Weise an, die Freiheit lieben und die menschliche Würde achten und nur im Dienste dieser Werte zur Machtpolitik schreiten, wo uns kein anderer Ausweg mehr als gangbar erscheint. Nur in dieser Position ist es möglich, die eigene politische und vor allem die außenpolitische Handlung stets zu kontrollieren und zu messen nach den unabänderlichen Normen, die uns durch das Sittengesetz aufgetragen sind.

Antwort auf die an den politischen Ethiker gestellten Fragen

Damit haben wir die Antwort auf die Fragen, welche das politische Phänomen, so wie es die politische Wissenschaft erarbeitete, an den politischen Ethiker stellt.

1. Zur Frage, ob das Machtstreben oder Eigeninteresse als „Spielregel“ anerkannt werden kann, ist zu sagen: Im Hinblick auf die notwendige Kontrolle der Macht ist eine weitmögliche Streuung der politischen Gewalt zu wünschen. Dies geschieht vor allem: a) durch juristische Institutionen wie z. B. die demokratische Verfassungsform mit ihrem Parteiensystem, Verfassungsgerichtsbarkeit usw., b) durch eine zusätzliche, auf politischer Ebene nicht institutionalisierte Freigabe der Kräfte, die stets in neuer Form eine etwa verkrustete Parteipolitik zu korrigieren vermögen. Die erste Forderung dürfte uns heute geläufig sein, die zweite, äußerst delikate, bedürfte eigentlich einer längeren Ausführung über die Berechtigung der „pressure groups“, um nicht mißverstanden zu werden¹³. Es kommt uns aber hier nicht darauf an, eine politische Ethik zu entwerfen, sondern nur zu zeigen, daß der Ethiker sehr wohl ein Wertsystem besitzt, in welchem das Spiel der politischen Kräfte einen Platz hat, ohne daß man das Monstrum der Umkehrung der Zweck-Mittel-Ordnung auf den Plan rufen muß. Es gibt also eine echte politische Ethik, die einerseits nicht gleich der allgemeinen Sozialethik, d. h. der Philosophie der absoluten sozialen Normen, ist, andererseits aber eine Konkretisierung jener im Hinblick auf die Machtauseinandersetzung darstellt.

2. Die zweite Frage, welche Normen an der äußeren Grenze zu gelten haben, hängt von der Forderung der Existenzerhaltung eines freien Staatswesens ab. Der Verwirklichungsgrad der ethischen Normen kann, wenn man einmal das politische Spiel der Kräfte freigegeben hat, nur nach dem tatsächlichen Stand der sittlich-politischen Bildung der Gesellschaft bestimmt werden. Hier tritt die

¹³ Vgl. hierzu JOH. MESSNER, *Der Funktionär*, Innsbruck-Wien-München 1961, bes. 125ff., 194ff., 212ff.

politische Wissenschaft mit ihren vielfältigen Erfahrungen in Tätigkeit. Sie belehrt den Ethiker über die politischen Konsequenzen bestimmter Maßnahmen.

Damit ist zugleich die dritte Frage, jene nach der Wirkkraft der Normen, beantwortet. Diese kommt einzig aus der sittlichen Kraft der auf dem politischen Feld im Wettkampf liegenden Gruppen. Man mag daraus ersehen, daß das Schwergewicht der Sorgen in einer freien politischen Gesellschaft bei der politischen Erziehung liegen muß, wobei diese nicht etwa nur in der Mitteilung einer Staatslehre oder einer politischen Routine bestehen kann, sondern im tiefsten Sinne die sittliche Verantwortung ansprechen muß. Hier fällt wiederum dem Sozialetiker eine entscheidende Rolle zu.

GRUNDSÄTZLICHE ODER REIN PRAGMATISCHE GEWERKSCHAFTSPOLITIK?

In seinem Buch „Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik“¹ greift *Heinrich Streithofen* ein Thema auf, das nicht nur die Gewerkschaft, sondern alle Interessenverbände überhaupt, ja sogar die gesamte demokratische Ordnung, betrifft.

Wir haben uns an die demokratische Ordnung derart gewöhnt, daß wir uns eine gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Ordnung nur als Funktionseinheit von multiplizierten freien Willenssubjekten vorstellen können. Von einer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ethik kann dann nur noch insoweit gesprochen werden, als in den einzelnen Subjekten das Verantwortungsbewußtsein vorausgesetzt wird, nicht gegen das eigene Gewissen zu handeln.

In Zusammenhang hiermit steht die Auffassung, daß die Ethik es grundsätzlich nur mit absoluten Werten und deren Rangordnung zu tun habe und nicht auch mit den allgemeinen Strukturen ihrer Verwirklichung. Diese Werte und ihre Rangordnung können nun aber in einer freiheitlichen Demokratie nicht für alle Bürger rechtsverbindlich sein, weil diese nur funktioniert, wenn man den einzelnen Subjekten für ihre Handlungen bzw. Unterlassungen die Werte nicht vorschreibt, sondern ihnen die Wertentscheidung überläßt. So erklärt *Manfred Hättich*, „daß es keine ‚sozialethische Definition‘ der Demokratie gibt, besser gesagt, nicht geben sollte, will man mit der Demokratie nicht dasselbe tun, was man in früheren Ordnungen tat, sie metaphysisch zu verabsolutieren, was — wenn es sich durchsetzt — unweigerlich dazu führen muß, daß im allgemeinen politischen Bewußtsein jede einzelne konkrete Ausprägung der demokratischen Ordnung sakrosankt wird, womit unter Umständen gerade die Flexibilität in der Realisierung der Werte, um die es einem geht, bis zur Stagnation reduziert wird“².

Dieser Satz ist nur zu halten, wenn es zutrifft, daß es der Ethik nur um die Erkenntnis der absoluten Werte als solcher geht. Unser Leben, vor allem unser gesellschaftliches Leben, ist nun einmal flexibel oder muß es sein. Man darf also das gesellschaftliche und politische Leben nicht vorprägen. Indem aber *Hättich*

¹ H. B. STREITHOFEN, Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik, Sammlung Politeia XXI, Heidelberg 1967, 331 S.

² M. HÄTTICH, Demokratie als Herrschaftsordnung, Köln-Opladen 1967, 157.

diesen Gedanken ausspricht, formuliert er bereits ein „Soll“: das gesellschaftliche Leben soll nicht vorgeprägt, in absolute Ordnungen gepreßt werden. Wer sagt ihm das aber? Woher nehmen wir die Begründung dieser Forderung, wenn nicht gerade aus der Ethik, näherhin aus der Sozialethik? Wenn es die Ethik nicht ist, die ein solches *Verbot* der geschlossenen Gesellschaft und damit das *Gebot* der offenen Gesellschaft formuliert, so fehlt jede Berechtigung, dieses Verbot oder dieses Gebot auszusprechen. *Hättich* setzt also eine bestimmte sozialethische Definition der Demokratie, deren Möglichkeit er grundsätzlich bestritten hat, in seinen eigenen Ausführungen voraus.

Es liegt hier offenbar die sich durch die gesamte moderne Gesellschaftswissenschaft hindurchziehende Verwechslung von „Norm“ und „Ideal“ vor. Die absoluten Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz usw. sind *Normen*, die wir je und je entsprechend der gegebenen Situation zu konkretisieren haben. *Ideale* dagegen sind konkrete Vorstellungen einer Norm, gewissermaßen „reine Typen“, in welchen der jeweilige absolute Wert in reiner Form als Bewußtseinsinhalt erfaßt werden soll. Man muß *Hättich* Recht geben, wenn er eine sozialethische Definition auf dieser Basis ablehnt, allerdings nur auf dieser Basis der Identifizierung von Norm und Idealtypus.

Der erkenntnistheoretische Grund dieser unzulässigen Identifizierung liegt in der Auffassung der Abstraktion. Wenn man davon ausgeht, daß es unmöglich sei, in Form einer *totalen* Abstraktion einen real gültigen Allgemeinbegriff zu bilden, der in sich noch undifferenziert, also analog ist, aber, weil undifferenziert, noch eine je und je verschiedene Differenzierung in der Konkretisierung verlangt, so bleibt für die Begriffsbildung nur die von *Eucken* der Phänomenologie entlehene *pointierende* (punktuelle) Abstraktion übrig, d. h. die Erfassung und Isolierung eines in einem komplexen Gebilde bzw. Prozeß enthaltenen Einzelaspekts. So wird z. B. der Wettbewerb aus dem Sinnzusammenhang, in welchem er in der Wirklichkeit steht, herausgenommen und separat zum Denkobjekt gemacht, „als ob“ er für sich existierte. Daraus entsteht dann der Begriff der vollkommenen Konkurrenz, die es in der Wirklichkeit nie gibt, der aber, wie die Typologen sagen, ein gedankliches Hilfsmittel ist, um das Wirkliche überhaupt erkenntnistypisch fassen zu können.

Streithofen spricht eingehend von dieser idealtypisch orientierten Denkweise, weil er sich fragen muß, ob es eine reine Theorie der Gewerkschaft gebe. Er anerkennt die methodische Bedeutung dieser Denkweise, bestreitet aber ihren Wert für eine wirklichkeitsnahe Wirtschaftspolitik: „Die Idealtypen *Euckens* haben also gleichsam nur ein ideales Sein im denkenden Verstand des Forschers. Sie sind wegen ihres ‚logizistisch-transzendentalen‘ Charakters zur Erkenntnis der wirtschaftlichen Wirklichkeit ungeeignet. Und es ist auch nicht erkenntlich, wie sie eine Brücke schlagen sollen von der geschichtlich individuellen Erscheinung zu einer allgemeinen Wesenserkenntnis. Sind doch die Idealtypen als solche weder inhaltlich noch formell aus der Wirklichkeit gewonnen. Zur Erkenntnis

der wirtschaftlichen Wirklichkeit oder der Wesenserkenntnis der Wirtschaft sind die Idealtypen *Euckens* ungeeignet. Denn ihr Inhalt ist nicht zugleich Seinsinhalt wirklicher Dinge. Mutatis mutandis ist daher auch der Versuch, die gewerkschaftliche Wirklichkeit nach der Methode *Euckens* zu erkennen, nutzlos, da er nicht zu einer Wesenserkenntnis der Gewerkschaften führt³.

Der Wert solcher gedanklicher Operationen liegt nach *Streithofen* in der Schärfung des Verstandes, „irgendwelche Wirklichkeiten zu berücksichtigen, die eventuell bei der Betrachtung des Erkenntnisgegenstandes als wichtig erscheinen. Praktisch ist daher jede Typologie mehr eine Denkschulung für die Realität“⁴. Dem Praktiker aber könne sie nicht viel bieten.

Wie *Streithofen* ausführt, ist die typologische Konzeption von der Gewerkschaft für die Wirtschaftspolitik gefährlich. Entwickelt man nämlich eine idealtypische Gewerkschaftsdefinition, so kann Gewerkschaft etwa als eine Organisation der Arbeitnehmer zur machtmäßigen Verteidigung ihrer Ansprüche bestimmt werden. Auf Grund dieser Definition ergibt sich für die Wirtschaftspolitik die Alternative: entweder versuchen, neue organisierte Gegenkräfte zu erstellen, die den Machtkampf aufzunehmen imstande sind, oder, wenn dies nicht gelingt, den Arbeitnehmern, d. h. deren gewerkschaftlichen Repräsentanten, die gesamte Wirtschaftspolitik zu überlassen. Da die Arbeitnehmer, d. h. die unselbständig Erwerbenden, die Mehrheit bilden, ist ihr Sieg bei Entscheidungen, die vom Stimmzettel abhängen, sichergestellt. Allerdings hört dann die Gewerkschaft im zweiten Fall auch auf, das zu sein, was sie war, weil sie nicht mehr für die Arbeitnehmerinteressen kämpft, sondern über die Wirtschaft und damit auch über die Arbeitnehmer herrscht.

Soll die soeben erwähnte Alternative wirklich das A und O aller Gewerkschaftsphilosophie sein? Die Typologen der Gewerkschaftsdoktrin scheinen es zu meinen. Man hat manchmal den Eindruck, als ob der bedeutende Kenner der Gewerkschaftsbewegung, *Goetz Briefs*, der früher so unverhohlen seine Sympathie den Gewerkschaften gegenüber ausgesprochen hat, nun resigniere.

Die Gewerkschafter selbst sind keine Typologen. Wie *Streithofen* ausführt, streben sie durchweg gar keine Theorie der Gewerkschaften an, sondern wollen konkrete Politik zugunsten der Arbeitnehmer betreiben. Diese rein pragmatische Einstellung wird zwar von *Streithofen* kritisiert, aber zugleich auch gewürdigt. Solange die Wirtschaftspolitik in bezug auf die Berücksichtigung der Arbeitnehmerinteressen so undurchsichtig wie bisher bleibt, kann man es den Arbeitnehmern bzw. den Arbeitnehmerorganisationen nicht verübeln, wenn sie die Verwirklichung ihrer Forderungen machtmäßig zu erzwingen suchen. Andererseits müßten sich die Gewerkschaften, meint *Streithofen*, darüber Rechenschaft geben, was an der geschichtlichen Ausgangsposition ihrer Bewegung echten Normcharakter hat und was vergänglich ist.

³ H. B. STREITHOFEN, a. a. O., 122f.

⁴ A. a. O., 124.

Damit ist er vor die schwierige Frage gestellt, ob man ein geschichtliches Phänomen wie die Gewerkschaften überhaupt definieren kann — und wenn ja, wie.

Aus gutem Grund verfolgt daher *Streithofen* die Geschichte der Gewerkschaftsbewegung in Großbritannien, den USA, Frankreich und in Deutschland. Er studiert das Selbstverständnis der Gewerkschaften, das seinen Ausdruck in verschiedenen Gewerkschaftsstatuten gefunden hat. Das Ergebnis dieser geschichtlichen Erkundung, so führt *Streithofen* aus, kann nicht eine wirtschaftspolitisch brauchbare Definition der Gewerkschaften sein, es sei denn, man verfielen dem Mißverständnis der Typologen. Gerade aber diese bestätigen die Nutzlosigkeit einer zu einseitig idealtypischen Bestimmung geschichtlicher Gebilde.

Das Dauerhafte in der gesamten Gewerkschaftsbewegung sind, wie *Streithofen* darstellt, die Arbeitnehmerinteressen. Es geht also, wenn man theoretisieren will, allein darum, die Arbeitnehmerinteressen in ein wirtschaftliches Ordnungsbild einzureihen. Mit einer solchen Bestimmung ist nicht nur der Gesamtwirtschaft, sondern auch den Gewerkschaften selbst gedient.

Streithofen zeigt, daß diese Interessen nur in einer *privatrechtlich* organisierten Wirtschaft gewahrt sind. Es könne daher nicht die Absicht der Gewerkschaften sein, diese Basis zu ruinieren. Die Diktatur der Arbeitnehmerschaft führe notwendigerweise zur politischen Einheitspartei der Arbeitnehmer und damit zur Auflösung der Gewerkschaften als wirtschaftlich-sozialer Verbände. Um diese fatale Entwicklung abzuriegeln, müsse darum die Gewerkschaftsbewegung die marxistische Ideologie sorgsam meiden. *Streithofen* zeigt dann im einzelnen, wo in der gewerkschaftlichen Lohn-, Vermögens- und Mitbestimmungspolitik solche marxistischen Elemente noch wirksam sind.

Was das Buch von *Streithofen* auszeichnet, ist das kluge Abwägen der gewerkschaftlichen Forderungen. Er hat grundsätzlich Verständnis und Sympathie für die Arbeitnehmerinteressen und deren Organisation in den Gewerkschaften. Zur Erhaltung einer privatrechtlichen Wirtschaftsordnung möchte er dieses Element nicht missen. Die Gewerkschaften finden darum in *Streithofen* einen gerechten Anwalt ihrer Sache. Daß aber die Arbeitnehmerinteressen wirklich Sache der Gewerkschaft bleiben und nicht in diktatorische Hände geraten, dazu ist eben eine sozialetische Norm Voraussetzung, die alles andere ist als ein Idealtypus, die im Gegenteil in jeder wirtschaftlichen Situation je und je neu — zwar nicht *ohne* pragmatische, aber auf jeden Fall ohne *rein* pragmatische Findigkeit — konkret gestaltet werden muß.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß *Streithofens* Buch eine umfangreiche Bibliographie zur Gewerkschaftsbewegung in Großbritannien, den USA, Frankreich und in Deutschland sowie zur Theorie und Politik der Gewerkschaften enthält.

DER PERSONALISMUS WÜRDIGUNG UND KRITIK

In der Auseinandersetzung mit den sich oft widerstrebenden Sozialsystemen, vor allem in der Suche nach Abhilfe der sozialen Mißstände haben sich von selbst auf christlicher Seite ebenfalls Ismen gebildet, die zwar sich nicht gegenseitig ausschließen, die aber doch je und je einen verschiedenen Inhalt bezeichnen, entsprechend gerade dem Anliegen, das es zu verteidigen galt. So spricht man vom Solidarismus als einem christlichen Gesellschaftsdenken, vom Familiarismus, Personalismus, ja sogar vom Subsidiarismus. Bei all diesen Bezeichnungen sind zwei Dinge wichtig: 1. daß man sich über den eigentlichen Inhalt des Ismus klar wird und 2. vor allem auch, daß man als Christ bestrebt ist, den Zusammenhang mit der christlichen Tradition nicht zu verfehlen, um sich über den eigentlichen Wert und die Wirkweite des sozialen Denkprinzips Rechenschaft zu geben.

Der Solidarismus ist z. B., wenn man den Begriff streng nimmt, überhaupt keine Bezeichnung für ein Gesellschaftssystem. Man muß schon viele andere Dinge, die nicht unmittelbar mit diesem Namen benannt sind, herbeiziehen, um darunter ein bestimmtes Gesellschaftssystem zu begreifen. Um von einem Gesellschaftssystem sprechen zu können, bedarf es einer ganz bestimmten Vorstellung vom Ziel des gesellschaftlichen Lebens, da die Gesellschaft wesentlich der Ethik angehört. Der Solidarismus spricht aber, wenn man ihn streng nimmt und wie er eigentlich ursprünglich gedacht ist und sein Name lautet, nicht vom Ziel, sondern vielmehr vom Aufbau des gesellschaftlichen Lebens, von der Funktion des gesellschaftlichen Apparates. Mit anderen Worten: der Solidarismus bezeichnet eine bestimmte Auffassung bezüglich des Aufbaugesetzes der Gesellschaft¹. Das gleiche gilt auch vom Subsidiaritätsprinzip. Damit ist natürlich nicht gelegnet, daß sowohl der Solidarismus wie auch der Subsidiarismus nur mit einem bestimmten Gesellschaftssystem vereinbar sind, nämlich mit dem Personalismus. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in der Darstellung des Solidarismus und des Subsidiarismus das gesamte Denken des Personalismus aufgerollt wird. Scholastisch ausgedrückt: Das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip gehören in die (effizient-)kausale, der Personalismus in die (formal-)wesentliche Ordnung der Gesellschaft, die ihrerseits bestimmt ist durch das Ziel,

¹ Vgl. O. V. NELL-BREUNING, Wörterbuch der Politik, Heft 1, Sp. 9f.

d. h. das Gemeinwohl, das sie sich vornimmt. Selbstverständlich wird entsprechend dem Ziel auch die soziale Aktivität bestimmt. Deswegen auch die enge Verbundenheit von Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip mit dem Personalismus.

Wie aber verhält es sich mit dem Personalismus? Was bezeichnet er als Ziel des gesellschaftlichen Lebens? Und wie steht er zur christlichen Tradition? Diese letztere Frage möchte vielleicht belanglos erscheinen. Es ist aber in ihr die entscheidende Frage enthalten, ob er zum grundsätzlichen und ursprünglichen Denken christlicher Form gehört, ob er also im eigentlichen Sinne ein Zentralinhalt der christlichen Philosophie ist oder ob er erst in zweiter Ordnung, gleichsam als letzte Schlußfolgerung, als konkrete Anwendung ganz anders lautender Grundideen christlichen Gesellschaftsdenkens auf die konkrete Gesellschaft anzusprechen ist. Diese Fragestellung mag vielleicht überraschen, da doch wohl jeder von vornherein den Personalismus als Kernstück christlicher Gesellschaftsphilosophie anzusehen gewöhnt ist oder besser gesagt: gewöhnt wurde!

I. Die Wesensmerkmale des Personalismus, wie er heute verstanden wird

1. Der Personalismus, wie er heute durchweg vertreten und gelehrt wird, ist im tiefsten Grunde gekennzeichnet durch die *ontologische Sicht der Gesellschaft*. „Ontologisch“ steht hier im Unterschied zu „ethisch“. Die ontologische Betrachtung der Gesellschaft bestimmt, wie schon der Name sagt, den Seinscharakter des gesellschaftlichen Phänomens, sie richtet also den Blick auf das statische Element, während die ethische Sicht auf das Soll geht, auf das, was zu tun ist, nicht nur auf das Sein, sondern auf das *vollkommene* Sein, sie hält sich also an die dynamische Seite des Gesellschaftlichen. Nach christlicher Auffassung, überhaupt nach der Auffassung einer gesunden Philosophie, gibt es keine Ethik ohne den Blick in das Sein, kein Ideal ohne im Hinblick auf die Natur, Natur hier im umfassenden Sinn des Vorgegebenen, inbegriffen des Übernatürlichen im christlichen Bereich. Aus diesem Grunde lehnt die christliche Philosophie die Wertethik ab, die das Soll als einen vom Sein streng geschiedenen und getrennten Bereich betrachtet, der dem eigentlich wissenschaftlichen Erfassen entflieht. Die christliche Philosophie kann vom Sein nicht absehen, da alles Soll nur ein Soll vom Seienden ist, wie alle Vollkommenheit, jedes Ideal immer die Vollkommenheit und das Ideal von vorgegebenem Seienden darstellt. Andererseits ist aber gerade diese christliche Sicht der Gefahr ausgesetzt, das Soll naturalistisch zu fassen, als ob das Soll als solches vom Sein abgeleitet würde. Das gerade wollte ja die Wertethik vermeiden, weil so ihrer Ansicht nach die Ethik in eine Naturwissenschaft absinken würde. Dieser Gedanke ist durchaus nicht abzulehnen. Der Charakter des Soll leitet sich vom Sein als solchem nicht ab, sondern nur von einem Befehl, den wir Christen einzig als göttlichen Befehl erklären können — darin liegt der Unterschied der christlichen Sicht von der naturalistischen. Allerdings ist der *Inhalt* des Solls dem Sein entnommen.

Wer nun die Gesellschaft einzig vom Sein her sieht, wird niemals zu dem Wert, dem Ideal, d. h. zu dem ethischen Zweck und ethischen Sinn des Gesellschaftlichen vordringen. Dies will besagen: es entgeht ihm der wahre Begriff des Gemeinwohls. Doch davon in der kritischen Betrachtung des modernen Personalismus.

Indem der Personalismus moderner Prägung sozusagen einzig, wenigstens in seiner Grundtendenz, das Sein ins Auge faßt, erkennt er das Gesellschaftliche in der dünnen Seinsweise der Relation. Erste Gegebenheit sind ihm die vielen einzelnen, individuellen Personen. Sie bilden den Ausgangspunkt des Gesellschaftlichen, weil das Gesellschaftliche, so gesehen, nur die Beziehung der vielen zueinander besagt. Natürlich will der moderne Personalismus dem Zielgedanken nicht entrinnen. Aus diesem Grunde — dies sei eigens hervorgehoben — möchten wir mit der Charakterisierung als eines ontologisch eingestellten Gesellschaftsdenkens den Personalismus nicht absolut in eine der Ethik fremde Kategorie einordnen wie etwa den Naturalismus oder Positivismus in der Sozialphilosophie. Es kann sich darum nur um Gewichtsverlagerungen, um Betonungen handeln, nicht um eine absolute Scheidung!

Die Ontologie sieht in der Person das Einzelne und Für-Sich-Seiende im Bereich der vernunftbegabten Wesen. So müssen folglich im gesellschaftlichen Bereich, in dem Zusammensein der Personen, die einzelnen Personen im Mittelpunkt der Besinnung liegen. Typisch dafür ist z. B. *Heinrich Peschs* Aussage: „Die richtige Methode muß allerdings von dem Individuum, nicht von dem ‚Ganzen‘ ausgehen, aber von dem Individuum, welches auch unter sittlichen und sozialen Gesichtspunkten erfaßt wird. Historisch und logisch geht ja doch das Individuum dem Staate voran“². Was der Handelnde als Zweck im Auge hat, ist die Befriedigung der menschlichen Natur und ihrer Würde, nicht aber ein Dienen der Gesamtheit gegenüber³. Der Staat ist also Zweck der einzelnen Menschen⁴. Er ist eine das Individuum ergänzende Institution, wodurch die Individuen in rationeller Weise unterstützt und gefördert werden sollen⁵. Es ist dies die Auffassung vom Gesellschaftlichen, die man — allerdings fälschlicherweise — dem *hl. Thomas* zugeschrieben hat. *De Wulff* redet sogar von einem gewissen Individualismus beim *hl. Thomas*, wie ähnlich bereits *J. Zeiller*⁶ bei *Thomas* den Liberalismus verteidigt findet. *J. Maritain* gibt sich alle Mühe, den Nachweis zu erbringen, daß der ontologische Unterschied zwischen Individuum und Person den Eckstein in der Gesellschaftslehre des *hl. Thomas* ausmache. *Verpaalen*⁷ weist dagegen nach, daß von all dem nichts bei *Thomas* zu finden sei,

² H. PESCH, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung, 1900, 133.

³ V. CATHREIN, Moralphilosophie, 1911, Bd. I, 289.

⁴ C. M. SCHNEIDER, Die sozialistische Staatsidee, beleuchtet durch *Thomas v. A.*, 1894, 21.

⁵ L. SCHILLING, Die Staats- und Soziallehre d. hl. *Th. v. A.*, 1930, 69.

⁶ J. ZEILLER, L'idée de l'état dans S. *Thomas d'A.*, Paris 1910.

⁷ A. F. VERPAALLEN, Der Begriff des Gemeinwohls bei *Thomas v. A.*, Ein Beitrag zum Problem des Personalismus, Sammlung Politicia Bd. VI., Heidelberg 1954.

weder von einem Individualismus, noch von einem Liberalismus, noch vom Personalismus moderner Prägung. Damit behauptet er jedoch nicht, daß der Personalismus, wie er soeben vorgetragen worden ist, irgendwie falsch oder unchristlich wäre. Jeder auch nur einigermaßen in den Schreiben der Päpste, besonders in den Ansprachen *Pius' XII.* Bewanderte weiß, daß die Kirche heute klar und eindeutig lehrt, daß der Mensch vor dem Staate da sei und der Mensch nicht dem Staate, sondern der Staat dem Menschen — verstanden im Sinne der einzelnen Personen — zu dienen habe.

2. Damit erkennen wir das zweite Charakteristikum des modernen Personalismus: eine gewisse *Gegenüberstellung von Mensch und Staat*, oder überhaupt von *Mensch und Gesellschaft*. Sehr instruktiv ist diesbezüglich, was *O. v. Nell-Breuning* in seinem Artikel „Personalismus“ im Wörterbuch der Politik schreibt: „Die Gemeinschaft, verstanden als die zur sittlichen Ordnungseinheit verbundenen Personen (Materialprinzip der Gemeinschaft), ist diesen als ihren einzelnen Gliedern übergeordnet wie das Ganze dem Teil; verstanden aber als ein den personhaften Gliedern gegenüberstehendes Gebilde („*contradistinctum*“) oder als die Ordnung der personhaften Glieder zu- und untereinander (Formprinzip der Gemeinschaft), ist die Gemeinschaft ein Dienstwert und als solcher den personhaften Gliedern untergeordnet“⁸. Die letzte Sicht des Verhältnisses zwischen Person und Gemeinschaft, d. h. also mit dem Fremdwort ausgedrückt, die „*Contradistinctio*“, die Gegenüberstellung von Mensch, im Sinne von einzelnen Personen einerseits, und Gemeinschaft, im Sinne von Beziehungseinheit der Personen andererseits, ist typisch für alle modernen Personalisten. Sie ist auch immer zugrundegelegt in den Ansprachen *Pius' XII.* Nicht daß die erste vernachlässigt würde, es soll nur gesagt sein, daß die Überlegung über Person und Gemeinschaft hier beginnt. Wie wir sehen werden, kann der Ansatz nur hier liegen, wenn es darum geht, die Gesellschaft wirkräftig auszubauen.

3. Weil eben das Denken über die Gemeinschaft im Personalismus zunächst auf der einzelnen menschlichen oder besser: den einzelnen menschlichen Personen liegt, folgt, daß *die gesellschaftliche Tätigkeit* ebenfalls *seinsmäßig*, nicht zunächst ethisch bestimmt wird, in dem Sinne, daß man die gesellschaftliche Tätigkeit, die „*activitas socialis*“, als eine Tätigkeit der vielen einzelnen bestimmt, die die gemeinsamen Bedingungen schaffen, um jedem einzelnen zum Ziel des Lebens zu verhelfen. Es ist vor allem *Th. Eschmann O.P.*, der auf diesem Argument seinen Personalismus (im Kampf gegen *de Koninck*) aufbaut, indem er erklärte, daß derjenige, welcher die Ursache des Gemeinwohles ist, auch Ziel des Gemeinwohles sein müsse, nämlich die einzelnen menschlichen Persönlichkeiten. *Verpaalen* hat übrigens gegen *Eschmann* nachgewiesen, daß diese Denkweise auf jeden Fall nicht, wie *Eschmann* vorgibt, bei *Thomas* zu finden sei⁹.

⁸ O. V. NELL-BREUNING, Art. „Personalismus“, in: Wörterbuch der Politik, H. V, 352.

⁹ Nähere Angaben literarischer Art siehe bei *Verpaalen* a. a. O.

4. Somit erklärt sich die weitere Eigenart des Personalismus, nämlich das *Gemeinwohl als reinen Dienstwert zugunsten der Einzelmenschen* anzusehen, wie es namentlich *O. von Nell-Breuning* in etwas überspitzter Weise tut. *Fr. Arnold* hat in seinem Artikel „Solidarismus“¹⁰ die recht zugespitzte Formulierung: „Das Gemeinwohl ist vielmehr sozusagen organisatorischer oder organisierender Wert.“ Was dieser Dienstwert näherhin besagt, wird im nächsten Punkt durchsichtig.

5. Weil die einzelne menschliche Person, wie sie einmal existiert und wie sie als ursächlich aufbauendes Prinzip des Gemeinwohls erfaßt wird, den Ausgangspunkt des personalistischen Denkens bedeutet, kann folglich das Wohl der Gemeinschaft die richtige Organisation der Freiheit eines jeden einzelnen besagen. Das Gemeinwohl besteht also in der *Tauglichkeit der Gemeinschaft* und aller ihrer Einrichtungen, den Gemeinschaftsgliedern dazu zu verhelfen oder doch die Möglichkeit zu bieten, durch Regen ihrer eigenen Kräfte zur höchsten Entfaltung dieser Persönlichkeit, zum größten Reichtum an Persönlichkeitswerten zu gelangen¹¹. So ergibt sich als Aufbauprinzip einer personalistisch aufgefaßten Gesellschaft: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität oder Zwang wie nötig.“ Die *Autorität* ist also nicht mehr ein die Gemeinschaft wesentlich aufbauendes Prinzip im Sinne des scholastischen Constitutum, sondern *nur* „*conditio sine qua non*“. Im Grunde genommen sind wir hier wiederum beim reinen Dienstwert des Gemeinwohles im Hinblick auf den Einzelmenschen.

6. Als Folgerung ergibt sich aus all dem Gesagten der ganz eigene, im Vergleich zur alten Auffassung von der Legalgerechtigkeit des heiligen *Thomas* neue Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* als jener Tugend, welche die einzelnen Menschen der Gesellschaft in ihrer freien Entfaltung in Hinordnung auf das Gemeinwohl zu koordinieren hat. Ich kann mir hier weitere Erörterungen ersparen, indem ich den Leser auf die Exkurse in Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe verweise¹².

II. Der philosophische Weg zum Personalismus

1. Rückorientierung an der Tradition — Wo steht systematisch der moderne Personalismus?

Es ist nicht so einfach, den Personalismus, wie er von den modernen Denkern dargestellt worden ist, zu würdigen und kritisch zu betrachten. Die verschiedenen Gedanken, die wir soeben aufgeführt haben, sind nur die verschiedenen Steine des reichhaltigen Mosaiks, das sich aus dem Schrifttum über den Personalismus ergibt. Im übrigen ist das Bild gar nicht einheitlich. Vor allem ist nicht gesagt, daß alle diese einzelnen Denkvorgänge etwa den philosophischen Weg andeuten

¹⁰ Wörterbuch der Politik, Heft V, Sp. 364.

¹¹ FR. ARNOLD, a. a. O.

¹² Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg 1953.

würden, den man in der systematischen Ausarbeitung des Personalismus zu gehen hat. Man braucht, um zu den ethischen Werten des Personalismus zu gelangen, durchaus nicht den Weg *Jacques Maritains* zu gehen, der, wie übrigens auch *Garrigou-Lagrange*, die ontologische Schauweise geradezu in naturalistischer Methode auf die Ethik anwendet. *Thomas von Aquin* hätte niemals daran gedacht und könnte gemäß seiner Gesellschaftsphilosophie niemals, auch heute nicht, dazu kommen, die subtile Unterscheidung von Individuum und Person als Schlüssel für das Problem Individuum und Gemeinschaft zu benützen. Auch ohne die einen Ethiker naturalistisch anmutende Argumentierung¹³ wird man zur ethischen Formulierung eines Personalismus kommen, welcher zu der von der Kirche heute gehaltenen Lehre steht, daß der Mensch nicht des Staates wegen, sondern der Staat des Menschen wegen da sei, daß der Staat die freie Entfaltung der Persönlichkeit zu schützen habe, daß darum grundsätzlich soviel Freiheit zu gewähren sei, als im Rahmen des Gemeinwohls möglich, und nur soviel Autorität anzuwenden sei, als eben unter derselben Bedingung, nämlich zur Wahrung des Gemeinwohles, nötig sei.

Die sozialen Probleme der letzten hundert Jahre jagten sich gegenseitig in solch wildem Tempo, daß den christlichen Philosophen nicht mehr die Zeit blieb, über den historischen Zusammenhang aller dieser Fragen mit dem überlieferten christlichen Gedankengut nachzudenken. So schnell wie die sozialen Denksysteme aus dem Boden schossen, ebenso schnell mußte geantwortet werden. Bezüglich der Eigentumsfrage z. B. ist dies ganz offensichtlich. Die Enzyklika *Rerum Novarum* hatte damals gegen den Sozialismus die einzig gültige Antwort gegeben, daß der einzelne Mensch ein natürliches Recht auf persönliches Eigentum habe. Die Antwort war gültig und ist heute noch gültig. Aber es hätte nun an den christlichen Philosophen und an den Theologen gelegen, diese von der kirchlichen Autorität gegebene Antwort in Zusammenhang mit der gesamten christlichen Systematik und Tradition zu bringen. Gewiß ein nicht leichtes Unternehmen, wenn man bedenkt, daß z. B. das Mittelalter niemals gewagt hätte, in diesem Sinne von einem urchererbten Grundrecht auf Eigentum zu sprechen. Und doch besteht der gedankliche Zusammenhang von heute zu damals.

Genau so ist der Personalismus in der Weise, wie die Kirche ihn vorlegt, die treffende Widerlegung jedes totalitären und jedes liberalistischen Gesellschaftsdenkens. In der Auslegung dieser Lehre scheint es aber unabweislich zu sein, daß die verantwortlichen Kommentatoren, eben die christlichen Philosophen und die Theologen, sich der Verantwortung bewußt seien, den Standort dieses Gesellschaftssystems im Gefüge der Tradition klar anzugeben. Nur so viel wird auch im Sinne der christlichen Philosophie der gedankliche Weg zum Personalismus einleuchtend. In dieser Hinsicht ist das Studium des heiligen *Thomas* wegweisend. Wenngleich *Thomas* uns in sozialen Fragen unmittelbar nicht helfen

¹³ Das Argument ist in dieser Form nur gültig für die *prima causa*, die wesentlich letztes Ziel ist.

kann, da wir bei ihm nichts von all dem finden, was wir heute eigentlich begehren, eine für die drei Ordnungen unserer Gesellschaft gültige Richtweisung: für die soziale, wirtschaftliche und politische, so ist doch gerade das Studium seiner Gesellschaftsethik die größte, ja vielleicht sogar die einzige Hilfe, unsere Ordnungsgedanken, wie wir sie uns im Zusammentreffen mit den modernen Fragestellungen aus christlichem Instinkt bilden, an der Tradition zu orientieren, um zu erkennen, wo knüpfen wir an und wo gehen wir weiter. Wenn wir dann noch uns vor Augen halten, daß *Thomas* ein überzeitliches, absolutes, rein ideelles, eben ein typisch ethisches Ordnungsgefüge der Gesellschaft bietet, gewissermaßen das ideale Bild einer Gesellschaft an sich, dann werden wir den Wert seines Studiums doppelt schätzen, weil wir so in Stand gesetzt werden, nicht nur den christlich historischen, sondern auch den philosophisch systematischen Standort unseres Gesellschaftsdenkens zu bestimmen, uns stets orientierend an einer Idee, die zwar in ihrer Reinheit nie zu verwirklichen ist, aber doch Kompaß bleiben muß.

2. Die überragende Stellung des Gemeinwohls in der Ethik der christlichen Tradition

Die erste und oberste Norm eines christlichen Personalismus

Es ist für das ethische Denken eine Selbstverständlichkeit, daß jede Handlung, die auf das Gute gerichtet ist, notwendigerweise für den Handelnden selbst eine Vervollkommnung bedeutet. Wenn daher der Einzelmensch das Gemeinwohl als ein hohes Gut erstrebt, dann zweifelt er keinen Augenblick, daß er, gerade er als sittliche Persönlichkeit, darin seine Vollendung finden wird. Wenn nun — dies ist die logische Folge — das Gemeinwohl im Vergleich zum Einzelwohl ein hochüberragendes Gut bedeutet, dann wird man niemals sagen können, das Persönliche stehe vor dem Gemeinsamen. *Geht es doch überhaupt nicht um die Vorstellung „einzelne“ und „viele“, sondern vielmehr um die Abwägung von zwei Gütern, die Gegenstand der sittlichen Handlung eines jeden Menschen sein müssen.* Man sieht also bereits hier, daß der typisch ethische Ansatz des Denkens über die Gesellschaft zunächst noch nicht das Problem des heutigen Personalismus anrührt, sondern auf einer viel höheren Ebene liegt, wo von Individuum und Gemeinschaft in diesem „kontrastierenden“ Sinn noch nicht gesprochen wird. Im Gemeinwohl findet sich der einzelne mit seiner ganzen Einzelhaftigkeit wieder, allerdings eben in viel umfassenderem Sinn, als er sich als einzelner vorzukommen scheint. Um dies zu fassen, müssen wir uns der Lehre der Seinsanalogie erinnern, d. h. der Lehre, daß das allgemeine Sein, das in allem ist und doch nicht das Einzelne als solches ist, das aber doch alle Einzelnen mitbetrifft, ein wirklicher Allgemeinhalt ist. Die entscheidende Frage ist hierbei, ob das allgemeine Sein nur ein Begriff sei, den wir uns in der Erkenntnis als Provisorium formen, oder ob ihm nicht wirklich etwas entspricht, das nicht weniger Wirklichkeit besitzt als etwa

„dieses“ Sein. Gewiß, das allgemeine Sein, das Sein an sich, ist nicht „wie“ das Einzelne, es ist aber doch etwas durchaus Wirkliches in allen. Es ist nicht nur eine Intelligenzbrücke, damit wir überhaupt von den Seienden im allgemeinen „reden“ können.

Mit der Analogie des Seins als einer seinshaften Wirklichkeit steht und fällt die richtige Auffassung vom Gemeinwohl. *J. Ramirez* hat in seiner kleinen Schrift über den politischen Gedanken des *hl. Thomas*¹⁴ auf diese analoge Grundstruktur des Gemeinwohls, wie es bei *Thomas von Aquin* begriffen ist, aufmerksam gemacht.

Nur von hier aus ist verständlich, daß *Thomas* den aristotelischen und übrigens beim Stagyriten ziemlich totalitären Gedanken vom Gemeinwohl als dem „göttlicheren“ Wohl gegenüber dem Einzelwohl aufgreift und im Sinne der Seinsanalogie umformt. Das Gemeinwohl ist — ohne zu übertreiben! — der *zentrale Begriff in der gesamten Ethik des heiligen Thomas*. Gott ist für ihn das Gemeinwohl des Universums. Ferner ist der ganze Kosmos das Gemeinwohl eines jeden einzelnen Geschöpfes. Selbst die Engel unterstehen diesem Gemeinwohl. Nach *Thomas* hat Gott zunächst das Gemeinwohl im Auge. In gleicher Weise muß das Gemeinwohl der Menschheit das Wohl des einzelnen übersteigen. Aus diesem Grunde bedeutet die Legalgerechtigkeit, die den Menschen auf das Gemeinwohl ausrichtet, zugleich die „allgemeine“ Tugend, die alles miteinbegreift und dem Gemeinwohl dienstbar macht, selbst auch die persönlichsten Tugenden.

Soweit die ursprünglich ethische Sicht. In ihr erscheint der einzelne Mensch mit seiner ganzen sittlichen Bewandnis, selbst auch mit seiner Gottbezogenheit, eingeschlossen, mitenthaltend im Gemeinwohl. Und dieses Gemeinwohl steht auf jeden Fall *vor* dem Einzelwohl. In dieser Sicht ist der Mensch als Person ein Teil des Ganzen, ist das Ganze vor ihm, nicht er vor dem Ganzen. Das ist die oberste Stufe eines Denkens gemäß dem überzeitlichen christlichen Personalismus. Es ist dies die Schauweise, die von oben beginnt, vom Universalen, nicht nur im logischen, sondern im Sinne der Seinsanalogie, hier: im Sinne der Analogie des Guten, und hinabsteigt in das Einzelne und Vereinzelte.

Auch diese ethische Schauweise ist selbstredend von der Ontologie her geformt. Sie geht aber nicht von der Ontologie des Menschen aus, sondern von der Ontologie seiner Güterwelt, die ihm als sittliche Aufgabe gestellt ist.

Diese typisch ethische Schauweise muß immer Leitmotiv in allen sozialphilosophischen Schlußfolgerungen bleiben. Sie ist tatsächlich im heutigen Personalismus auch nicht vergessen, insofern der Personalismus bei aller Betonung des Wertes des einzelnen die Einschränkung macht: im Rahmen des richtig verstandenen Gemeinwohls. Daher kommt es auch, daß der Personalismus die personale Verfügung über das Eigentum nicht zum letzten Grund der Eigentumsverteilung erklärt, sondern das Gemeinwohl über das Privateigentum stellt.

¹⁴ J. RAMIREZ, *Doctrina Política de Santo Thomas*. Salamanca 1952.

3. Die zweite Stufe im personalistischen Denken

Wenn man nun die Teile untereinander vergleicht, also jeden Teil mit seinem Nebenteil und seinen Nebenteilen in Beziehung bringt, dann kommt man zu einem neuen Begriff des Gemeinwohls. Man unterscheidet den einzelnen Teil von der Gesamtheit der andern, behält aber doch den übergeordneten Begriff des Gemeinwohls bei, der alle Teile ohne Ausnahme in sich begreift. Es ergibt sich dann folgende einfache Überlegung, die jeder Steuerzahler zu machen pflegt, wenn er nicht der „Dümmste“ sein will: Tragen die anderen Teile zur Verwirklichung des allgemeinen Gemeinwohls, in welchem ich miteingeschlossen bin, ebensoviel oder doch relativ ebensoviel bei wie ich? Wir sind also schon aus der „Ethik an sich“, d. h. aus der reinen, ideellen Abwägung zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl hinausgetreten oder besser: von ihr hinabgestiegen auf ein konkreteres Feld, wo von „diesem“ und „jenem“ die Rede ist, nicht mehr insofern er in seinem Höheren mitbeschlossen ist, sondern insofern er vom anderen „diesen“ oder „jenen“ abgetrennt wird. Wir sind aus der alten Legalgerechtigkeit in die mehr oder weniger von der Verkehrsgerechtigkeit inspirierte Sozialgerechtigkeit eingetreten. Diese partikularisierende Schauweise wird mit dem Moment überaus wichtig, da der Einzelmensch feststellt, daß er, wenn er „einfach drauflos“ seine persönliche Vollkommenheit im Ganzen sucht, durch die Saumseligkeit und Hinterlist der andern getäuscht und betrogen werden könnte (noch nicht einmal tatsächlich betrogen wird). Hier, auf dieser Ebene bewegt sich eine neue Form eines christlichen Personalismus oder besser: die zweite Stufe personalistischen Denkens im christlichen Sinne. Auch dafür hat *Thomas* einen Ansatz, wenn er erklärt, daß der Mensch nicht in allem dem Staate unterworfen sei¹⁵. Doch ist dieser Personalismus noch nicht der, wie er z. B. in dem Prinzip „soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung wie notwendig“ ausgesprochen wird. Sofern der Personalismus eine Auseinandersetzung mit dem Autoritätsprinzip wird, geht er bereits wiederum eine Stufe weiter ins Konkrete hinein.

4. Die dritte Stufe im personalistischen Denken

Die Auseinandersetzung mit dem Problem „Autorität und Freiheit“

Das schlimmste Mißverständnis mancher, sogar vieler Autoren unserer Zeit, die den Personalismus vertreten, besteht wohl darin, den Personalismus im *Prinzip* schon mit dem Problem von Autorität und Freiheit zu verknüpfen. Wenn man den Personalismus grundsätzlich als eine ethische Gesellschaftsauffassung bezeichnet — und dies wird doch wohl das Grundanliegen des Personalismus

¹⁵ Vgl. Näheres bei VERPAALEN. Ich kann mir hier unter Verweis auf die ausgezeichnete Arbeit von VERPAALEN das Zitieren von Thomastexten ersparen. — Vgl. zum Ganzen die vorzügliche Darstellung des Personalismus bei EB. WELTY OP, Herder-Sozialkatechismus I, 54 ff., 111 ff.

überhaupt sein! —, dann kann man unmöglich mit der Freiheit beginnen. Die Grundidee des Personalismus ist doch schließlich die Beziehung des Menschen zu Gott. Gerade in dieser Beziehung hört aber das sogenannte Prinzip: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig“ auf. Jedenfalls wird das Endgericht, das nicht nur den einzelnen, sondern auch die Gesellschaft als Ganzes autoritativ richtet, in folgerichtiger Fortsetzung des autoritativen Charakters jeder sittlichen Organisation vor sich gehen. Dort wird auch nicht mehr nach dem hier geltenden Menschenrecht der Freiheit auf Religion gefragt. Wäre nicht im Wesen der sittlichen Gesellschaft die Unterordnung unter die Autorität beschlossen, wir kämen niemals zu einer sittlichen und religiösen Auffassung des Gehorsams, wie sie z. B. *Paulus* im Römerbrief ausgesprochen hat, und wie sie in allen christlichen Jahrhunderten, besonders auch von *Leo XIII.* betont worden ist. Nicht umsonst behandelt *Thomas von Aquin* am Schluß eines jeden Traktates einer jeden Tugend die Frage, welche Gebote dieser Tugend entsprechen. Sofern man den rechtsphilosophischen Gedanken versteht, daß jede rechtliche Organisation einer Gesellschaft — und die in der Natur begründete menschliche Gesellschaft hat rechtliche, nämlich sittlich-rechtliche Bewandnis — ein Gesetz und jedes Gesetz eine Autorität voraussetzt, dann wird man begreifen, daß die Autorität grundsätzlich nicht in Gegensatz stehen kann zu einer gesunden Gesellschaftsauffassung, darum auch nicht zu dem im Naturrecht fundierten Personalismus. Die Autorität kann also nicht von vornherein nur die drohende Rute sein, als die sie in manchen personalistischen Darstellungen erscheint¹⁶.

In dem Grade wie die bestehende und konkret gegebene Autorität aufhört, eine Garantie der sittlich-religiösen Wegweisung zu sein, schwindet auch die Befürwortung einer weitgehenden Autorität. Die menschliche Gesellschaft, wie sie nun einmal gegeben ist, weist diese Autorität nicht auf. Erstens ist kein Mensch als solcher grundsätzlich unfehlbar, also von vornherein nicht berufen, sein eigenes Urteil dem der Glieder der Gesellschaft aufzuzwingen, solange die Freiheit aller in sittlicher Verantwortung die Aufgabe des Gemeinwohls leistet, und zweitens besitzt die heutige menschliche Gesellschaft in sich nicht einmal mehr eine geschlossene Weltanschauung und Gewissenbildung, so daß die von ihr bestellte Autorität von vornherein nicht der erste Wegweiser sein kann. Im Mittelalter war immerhin noch das christliche Gewissen Gemeingut aller, man konnte also dem Träger der Autorität immer noch so viel zutrauen, daß er dieses sittliche Gesamtbewußtsein richtig und sicher zu wohl ausgerichteter gesellschaftlicher Betätigung anleitete. Aus diesem Grunde ist es auch verständlich, daß *Thomas* auf Grund seiner personalistischen Idee, die ja grundsätzlich der wahren Autorität zuneigt, die in einer Person vereinigte Autorität befürwortete. Unsere liberalistische Gesellschaft dagegen, die eine des Inhalts völlig entleerte Gewissens-

¹⁶ Vgl. zum Problem der Autorität bei *Thomas* die Arbeit von F. FALLER, Die rechtsphilosophische Begründung der Autorität in der Gesellschaft bei *Thomas v. Aquin*, Sammlung Politeia Bd. V, Heidelberg 1953.

und Religionsfreiheit proklamiert, ist unfähig, ein solches sittliches Gesamtbewußtsein hervorzubringen. Wäre diese Gesellschaft irgendeinem oder irgendeiner Gruppe unterstellt, dann wäre das Endziel, d. h. das Gemeinwohl in seiner sittlichen Struktur nicht nur gefährdet, sondern bereits ruiniert. Im Hinblick auf diese konkrete geistige Verfassung der Menschen bleibt nichts anderes übrig, als vom strengsten rechtlichen Gesichtspunkt, dem der Verkehrsgerechtigkeit, auszugehen, d. h. den einzelnen Menschen zunächst in seiner Freiheit zu belassen und erst im Hinblick auf das etwa bedrohte Gemeinwohl zu beschränken: Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig. Richtweiser aber bleibt immer das überragende, „göttliche“ ethische Gemeinwohl, wie es die Uridee eines jeden recht verstandenen Personalismus ist.

SUBSIDIARITÄT — EIN PRÜFSTEIN DER DEMOKRATIE

Die subsidiäre Haltung des demokratischen Staates in der Jugendhilfe

Die Geschichte der Philosophie weiß zu berichten, daß die Bildung von Axiomen und Maximen mehr dem Unbewußten als dem Bewußten entstammt. Der Mensch erkennt irgendein Phänomen und stellt dabei fest, daß es seinem inneren Empfinden zusagt und etwas Bestimmtes enthält, das Allgemeingültigkeit zu besitzen scheint. So formt er seine Erfahrung, die er mit diesem einen Phänomen gemacht hat, in ein Axiom, ein Prinzip. Wir wollen noch gar nicht von der geradezu abergläubischen Axiomatik reden, die das Volk liebt, wenn es etwa sagt, alle Schuld räche sich auf Erden, Krankheit sei eine Strafe für begangenes Unrecht usw. Der Neuplatonismus hatte — um ein anderes Beispiel zu nennen — im Einklang mit seiner Emanationslehre das Prinzip geformt: „bonum est diffusivum sui: das Gute teilt sich mit.“ Dieses Axiom zog mit vielen Varianten durch die Geschichte, stets in anderer Fassung, so daß man sorgfältigste Unterscheidungen brauchte, um den eigentlichen, gültigen Sinn zu ermitteln.

Nicht anders ergeht es dem Prinzip, das uns hier beschäftigt, dem Subsidiaritätsprinzip. Es erhielt ganz verschiedene Formulierungen je nach dem Phänomen, aus dem heraus es abgeleitet wurde. Im Folgenden (I) sollen die verschiedenen Assoziationen schematisch zusammengestellt werden, die sich mit dem Namen „Subsidiaritätsprinzip“ verbinden. Sagen wir es aber gleich im voraus: aus einem Phänomen kann man kein Prinzip ableiten. Prinzipien und Axiome können nur aus dem Wesen der Dinge, aus deren Definition gefolgert werden. Schon von dieser Regel der Logik her mag es einleuchten, daß das Subsidiaritätsprinzip, wenn es ein Prinzip der Gesellschaftsordnung sein soll, nur in der Definition der Gesellschaft begründet sein kann.

Da sich das Subsidiaritätsprinzip — wie gezeigt werden wird — definitionsgemäß in Funktion zur Gesellschaft, näherhin des Gemeinwohls, befindet, muß logischerweise die Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip in die Frage nach dem Gemeinwohl und dessen inhaltliche Bestimmung im demokratischen Staat weitergeführt werden (II). Hierbei bietet sich dann Gelegenheit, die *Anwendung* des Subsidiaritätsprinzips in der modernen Demokratie zu untersuchen¹.

¹ In meiner Schrift „Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips“ (Sammlung Politeia Bd. IX, Heidelberg 1956) habe ich das Diskussionsmaterial über das Thema Subsidiarität und Jugendpflege gesammelt und vom rechtsphilosophischen Gesichtspunkt aus besprochen. Zitation: URZ (Formen).

I. Die Definition des Subsidiaritätsprinzips

1. Das Subsidiaritätsprinzip in der mechanistischen Wirtschaftsauffassung des Liberalismus

Die Entdeckung der Marktgesetze hat den Menschen derart fasziniert, daß er in ihnen ein allgemein gültiges Naturgesetz erblickte. Es galt als Sünde, sie anzutasten. Der Liberalist *Bastiat* wies mit Stolz auf sie mit den Worten: „*digitus Dei* — der Finger Gottes!“ Wirtschaftspolitik treiben und dabei an dieses „naturgegebene“, ja „gottgewollte“ Gefüge greifen, galt als Frevel schlimmster Art. Der Staat war nur dazu da, die Not, die etwa aus irgendwelchem wirtschaftlichen Mißgeschick entstanden war, zu lindern, nicht aber berechtigt, in den Ablauf des „naturgesetzlich“ sich abwickelnden Geschehens einzugreifen. Danach gibt es also nur dort ein Subsidium, wo die eigene Anstrengung des einzelnen im wirtschaftlichen Kampf nicht ausreicht, um die notwendigsten Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen.

Es ist gewiß nicht alles schief an diesen Gedanken. Ohne Zweifel ist das private, persönliche Gewinnstreben ein mächtiger Antrieb wirtschaftlicher Leistung. Selbst die kommunistische Wirtschaft reinsten Wassers verzichtet nicht auf das Prinzip der Zurechnung nach Arbeitsleistung. Wirtschaftliche Hilfe jenem gewähren, der nichts leisten will, bedeutet eine wirtschaftliche Dummheit. Ein gesellschaftliches Prinzip aber läßt sich aus den Wirtschaftsgesetzen nicht ableiten.

2. Das Subsidiaritätsprinzip als Formulierung der Privateigentumsordnung

Da nun nach alter Auffassung die wirtschaftliche Leistung sich engstens mit dem Privateigentum verband, war klar, daß das Prinzip, der Staat solle nur außerhalb des wirtschaftlichen „Naturablaufs“ helfen, etwas umgeformt wurde in die Forderung, der Staat oder die Gesellschaft solle nur demjenigen ein Subsidium gewähren, der vorher seine eigenen Mittel erschöpft habe. Diese Auffassung des Subsidiaritätsprinzips wurde weithin in der Debatte um die Sozialreform in Deutschland verteidigt, namentlich in der berüchtigten Formel „erst nachdem“².

Auch hier ist nicht alles falsch. Denn unverkennbar entfalten sich in der privaten Eigentumsordnung bedeutende, nicht nur individuelle, sondern auch gesellschaftliche Kräfte. Der Mensch sorgt nun einmal besser für seine Existenz, und er unterliegt leicht der Versuchung, aus der Leistung anderer Nutzen zu ziehen. Die Güterwelt ist also an sich in privaten Händen besser verwaltet³.

Die auf dem Privateigentum aufgebaute Auffassung des Subsidiaritätsprinzips leidet aber an einem schweren Mißverständnis. Sie hält die Privateigentumsordnung für eine absolute ethische und rechtliche Größe. Dagegen muß man betonen, daß das Privateigentum ein Nachfahre des Gemeinwohls ist⁴. Nur

² Vgl. UTZ (Formen), 95.

³ Vgl. UTZ (Formen), 88 ff.

⁴ Vgl. UTZ (Formen), 90.

solange das Privateigentum die sinnvolle Verwirklichung des materiellen Gemeinwohls darstellt, hat es seine Berechtigung. Das Recht auf Privateigentum darf nicht schlechthin mit den Persönlichkeitsrechten identifiziert werden. Es kann z. B. in bestimmten Fällen aus Gründen der allgemeinen Wohlfahrt rechtmäßig aufgehoben werden, während immer noch das persönliche Recht besteht, mit Selbstverantwortung am gemeinsamen Wohl mitzuarbeiten. Die Selbstverantwortung ist doch wahrhaftig nicht das gleiche wie das Risiko für Privateigentum.

3. Das Subsidiaritätsprinzip als Formulierung der Persönlichkeitsrechte des Menschen

Die rechtsphilosophische Überlegung, daß der einzelne Mensch Träger von persönlichen Rechten sei, sieht im Subsidiaritätsprinzip die geeignete Formulierung einer Gesellschaftsauffassung, welche die Persönlichkeitswürde des Menschen zum Kernpunkt ihrer Lehre macht. Es wird also der Rahmen über das Privateigentum hinweg in den universalen Raum der Gesellschaft überhaupt gespannt. Auf diesem Boden finden wir ohne Zweifel jenen Sinn der Subsidiarität, der sich als gesellschaftliches Prinzip und Axiom verteidigen läßt. Dabei ist allerdings mit viel Bedacht vorzugehen, denn hinter der These von den Persönlichkeitsrechten verbergen sich zwei völlig verschiedene rechtsphilosophische Richtungen: a) die individualistische, gewissermaßen atomistische Gesellschaftsauffassung, b) die organische Gesellschaftsauffassung, die im Grunde auf die Ansicht der Polarität von Mensch und Gesellschaft hinausläuft.

a) Das Subsidiaritätsprinzip in der atomistischen Sicht der Individualrechte

Gemäß der individualistischen oder liberalistischen Auffassung der Menschenrechte, die ihre geistigen Wurzeln im Nominalismus und Sensualismus hat, ist die Gesellschaft eine Fiktion. Die einzige Wirklichkeit ist der einzelne Mensch, der sein individuelles Heil und sein persönliches Glück sucht. Da der einzelne Mensch sein Wohlergehen allein nicht finden kann, verbindet er sich mit den Mitmenschen. Er geht also mit ihnen ein Solidaritätsbündnis ein. Diese Solidarität ist und bleibt aber für den einzelnen Menschen stets nur eine physische Notwendigkeit. Das Gesellschaftliche steht also nie im Wesen des Menschen als ein integrierender Bestandteil vollendeter Persönlichkeit. Der Mensch empfängt zwar von der Gesellschaft unschätzbare Werte. Er ist ihr aber doch nicht einverleibt, da er sie nur als Mittel zum Zweck benutzt oder als physische Unabänderlichkeit in Kauf nimmt. So bleibt dasjenige, was man Gesellschaft nennt, dem Einzelmenschen stets ein Gegenüber.

Jener Solidarismus, der das Gesellschaftliche nur in dem gegenseitigen Füreinander von Mensch zu Mensch, nicht aber in dem Miteinander aller für eine gemeinsame und so dem einzelnen gewissermaßen übergeordnete Aufgabe sieht, kann das Subsidiaritätsprinzip als ein Hilfeleistungsprinzip des gesellschaftlichen

Ganzen zum einzelnen oder zu Gruppen nie begreifen. Für ihn ist Subsidiarität gleich Solidarität in Gegenseitigkeit. Und zwar ist diese Solidarität weitgehend von der privaten Eigentumsordnung her geprägt: man hilft einander, nachdem jeder zunächst für sich selbst auszukommen versucht hat.

Der Wert dieser Gegenseitigkeit soll nicht geleugnet werden. Sie spielt genau wie das Privateigentum eine nicht leicht zu überschätzende Rolle. Ohne Anschluß an eine umfassendere Gesellschaftsauffassung aber ist sie irreführend⁵.

Es ist klar, daß auf dem Boden dieses Denkens das Subsidiaritätsprinzip einzig und ausschließlich ein Prinzip der Nicht-Einmischung des Staates in die individualistisch gedachte Privatsphäre ist: jeder sorgt für sich, jeder bewahrt seine Individualsphäre, jeder beansprucht ein Maximum an Freiheit. Die Gesellschaft ist mit ihrer Autorität nur ein Mittel zum Zweck, gewissermaßen eine hauchdünne, ätherische Instanz, die das Gleichgewicht zwischen den vielen Ansprüchen und Freiheiten aufrechtzuerhalten beauftragt ist. Die Gesellschaft wird als eine fremde imaginäre Person empfunden, die nur dann in Erscheinung zu treten hat, wenn irgendwo Selbsthilfe bereits am Versagen ist.

Markant, vielleicht sogar zu stark profiliert, wird diese Gesellschaftsauffassung im Modell des reinen Rechtsstaates dargestellt. Als Modell ist diese Staatsidee unwirklich, denn in der Realität läßt sich nun einmal beim besten Willen eine gemeinsame Zielsetzung nicht ausschließen, und zwar eine Zielsetzung, die in irgendeiner Weise — ob als eigentliche Ethik, d. h. als absolut gedachtes Normensystem oder als soziologisches Ergebnis — die Gemeinschaft formt und von oben her bindet. Immerhin ist zur Klarheit in der Diskussion über das Subsidiaritätsprinzip die Erkenntnis dieses individualistischen Rechtsdenkens von ungeheurem Wert, weil da und dort die Argumente zugunsten des Subsidiaritätsprinzips aus diesen individualistischen Kategorien entliehen wurden. Und diese Erkenntnis ist vor allem deswegen für uns bedeutend, weil wir — und dies geht den ganzen Westen an — an der Annäherung unserer staatlichen Wirklichkeit an das individualistische Modell auch das Tempo bemessen können, mit welchem wir jener Auflösung entgegengehen, auf die als anderes Extrem nur die Diktatur folgen kann⁶.

⁵ In diesem Zusammenhang sei auf die wertvolle Studie über Selbsthilfe und Solidarität von ANTON WOPPERER hingewiesen: Sozialreform und Selbsthilfe. Sonderdruck aus der Zeitschr. Gemeinschaft und Politik, Bad Godesberg 1955.

⁶ Zum Begriff des Modells: ein Modell ist nur ein substantivierter Gesichtspunkt. Gesichtspunkte sind aber stets nur Realitäten an etwas Existierendem, nicht selbst existente Dinge. Ist aber deswegen das Modell ohne denkerischen Wert? Jedenfalls fußt die gesamte Rechtsphilosophie, sofern sie Recht von Moral, von Psychologie, Soziologie usw. unterscheidet, auf der sauberen, modellierten Herausarbeitung des Gesichtspunktes des „reinen Rechts“. Man braucht deshalb durchaus nicht in die Verabsolutierung des reinen Rechts im Sinne KELSENS abzurufen.

b) Das Subsidiaritätsprinzip in der organischen Gesellschaftsauffassung

Da der Mensch seinem Wesen nach sozial ist, kann es keine Ethik geben, die nicht, wenngleich unter je verschiedenem Aspekt, sowohl eine Personal- wie eine Sozialethik ist⁷. Der Mensch ist auf die Gesellschaft angewiesen, nicht nur in dem Sinne, wie man etwa ein physisches Instrument zur Erreichung irgendeines Zweckes braucht, sondern vielmehr in der Weise, daß er zur persönlichen Vollendung sich in Funktion zum Ganzen sehen muß. Dieser Begriff der Teilfunktion im Ganzen rechtfertigt das Bild des Organismus. Da der Mensch aber auch in dieser Teilfunktion Person bleibt, ist von diesem Gesichtspunkt her das Bild des Organismus nicht mehr gültig. Die Organismusidee hat ihren Wert nur in der dynamischen Ordnung, in welcher der Mensch seinem Ziel entgegenstrebt und dieses sein Zielstreben mit dem der übrigen Gesellschaftsglieder verknüpft. Von da her gesehen ist das Bild der Polarität treffender: der Einzelmensch wirkt auf die Gesellschaft und die Gesellschaft wirkt auf den Einzelmenschen. Was immer aber man als Symbol für die Gesellschaft oder das gesellschaftliche Leben wählt, man wird stets sagen müssen: das Ganze ist nicht der Teil, und der Teil ist nicht das Ganze, ebenso: die Wirkung des Einzelmenschen auf das Ganze und für das Ganze ist nicht dieselbe wie diejenige des Ganzen auf den Einzelnen. Beide mögen einander bedingen, sie sind aber wesentlich verschieden. Trotzdem aber gibt es zwischen Gesellschaft und Einzelmensch nicht jenes Gegenüber, wie es die individualistische Sicht annimmt. Einzig in der organischen Gesellschaftsauffassung bzw. in der Vorstellung der Polarität von Gesellschaft und einzelem ist Ganzheit denkbar und damit auch eine einheitliche Zielsetzung, ein Gemeinwohl möglich. Die Menschen stehen also nicht nur als einzelne zueinander, sie sind nicht nur solidarisch von Mensch zu Mensch, sie sind es vor allem auch zum Ganzen, und das Ganze ist solidarisch zu den einzelnen. Die Zielsetzung des Ganzen hat somit der Vielfalt der vielen Einzelglieder Rechnung zu tragen.

Hier leuchtet erstmals der universale — und überraschend neue — Sinn einer Subsidiarität auf: die Gesellschaft hat einem jeden jene Funktion zu belassen oder ihm dazu zu „verhelfen“ (*subsidium praebere*), die ihm, dem einzelnen, im Ganzen zukommt. Wir haben hier eine Formulierung des Subsidiaritätsprinzips, die aus dem Wesen der Gesellschaft folgt und in keiner Weise die Forderung einer privaten Eigentumsordnung voraussetzt. Die Forderung der privaten Eigentumsordnung ergibt sich — dies sei am Rande bemerkt — erst in

⁷ Ich betone also, daß der Mensch seiner ganzen Natur nach sozial ist. Deswegen büßt er jedoch seine Personalität nicht ein. Wenn in meiner Schrift (*Formen*, 53) von der Sphäre des Menschen, die nur privater Natur ist, gesprochen wird, dann ist dabei die menschliche Person zu „irgendwelchem“ Gemeinwohl in Beziehung gesetzt. Es ist also nicht vom Menschen im Hinblick auf sein in der Natur vorgegebenes Gemeinwohl die Rede. Es wird niemand behaupten, daß der in einem Sportverein Organisierte keine private Sphäre hätte (vgl. *urtz*, *Formen*, 54).

einem neuen Schluß aus dem Gemeinwohl, insofern man konkret nachweist, daß das gemeinsame Anliegen des Ganzen, in welchem der einzelne mit seiner ganzen Person mitenthalten ist, am besten erfüllt wird, wenn die Verteilung der Güter nach dem Individualrecht vorgenommen wird.

Das Subsidiaritätsprinzip ist somit nichts anderes als der Ausdruck der Solidarität des Gesellschaftsganzen mit den vielen Gesellschaftsgliedern. Der Kernpunkt dieser Solidarität ist das Gemeinwohl als alle überragendes und dennoch alle einschließendes Gut.

Trotz des personalen Charakters des Gemeinwohls (denn es ist das Wohl der vielen Personen), ist es dem einzelnen als einzelner übergeordnet. In dieser Sicht bildet also das Recht, das ja als wirksame, weil zwangsmäßig durchführbare Friedensordnung definiert wird, nicht nur ein Prinzip der Verteilung von irgendwelchen mitgebrachten Privatrechten, sondern einen erzieherischen Faktor im Hinblick auf das Gemeinwohl. Diese erzieherische Funktion bleibt immer im Recht, solange man nicht in das Modell des reinen Rechtsstaates absinkt und das Gesellschaftsganze nur noch als Fiktion, als Arbeitshypothese betrachtet.

Da die menschliche Person ein freies Wesen ist, welches in Selbstverantwortung seine Funktion im Ganzen zu vollführen nicht nur imstande, sondern auch berechtigt ist, verlangt das Subsidiaritätsprinzip zugleich die Streuung der sozialen Verantwortung, soweit das Gemeinwohl dadurch gefördert wird. In Anerkennung dieses Sachverhaltes kann darum das Subsidiaritätsprinzip auch folgendermaßen formuliert werden: Was immer der einzelne im Rahmen des Gemeinwohls erstrebt — handle es sich um eine Wirksamkeit im Hinblick auf sein eigenes Wohl oder um eine solche im Hinblick auf fremdes Wohl — hat Anspruch auf Freiheit, Schutz und eventuell Unterstützung von seiten des Gesellschaftsganzen⁸.

Bis hierhin müßten bezüglich der Auffassung des Subsidiaritätsprinzips eigentlich alle Denker einig gehen, die in der Gesellschaft eine Wirklichkeit und nicht eine reine Fiktion erblicken, die ein wahres Gemeinwohl anerkennen, in welchem das Wohl der Einzelmenschen als Personen miteingeschlossen ist. Wer also auf dem Boden der organischen Gesellschaftsauffassung steht oder die Polarität zwischen Einzelmensch und Gesellschaft unterstreicht — natürlich die Anerkennung der Würde der menschlichen Person vorausgesetzt —, der kann eigentlich keine Schwierigkeit gegen dieses allgemein gehaltene Aufbauprinzip der Gesellschaft vorbringen.

Die Auseinandersetzung beginnt dort, wo es um die inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohls geht. An diesem Problem entzündet sich erst der weltanschauliche Kampf und der Streit um die Demokratie.

Es ist zu bedauern, daß im Laufe der Debatte um die Sozialreform und in der Frage der Jugendwohlfahrt und Jugendpflege das Subsidiaritätsprinzip als

⁸ Vgl. UTZ (Formen), 68.

entscheidendes weltanschaulich orientiertes Axiom ins Feld geführt und damit der eigentliche Kern des Problems mißkannt wurde. Gewiß liegt insofern etwas Weltanschauliches im Subsidiaritätsprinzip, als seiner Konzeption eine personalistische Gesellschaftslehre zugrundeliegt. Aber darüber dürfte doch kein Zweifel bestehen, daß sämtliche Beteiligten im Kampf um die Sozialreform und um die Jugendpflege Wert und Würde der menschlichen Persönlichkeit anerkennen. Nur einem eingefleischten Liberalisten und einem Kommunisten kann das Subsidiaritätsprinzip, wie wir es definiert haben, als Prüfstein des Gesellschaftsdenkens entgegengehalten werden. Aus diesem Grunde — diese leise Kritik sei hier erlaubt — scheint mir auch die Formulierung „Die Subsidiarität, ein Prüfstein der Demokratie“ nicht ganz glücklich, weil sie irrtümlich unterstellt, das Subsidiaritätsprinzip sei Eigengut demokratischen Denkens.

Allerdings findet das Subsidiaritätsprinzip in der Demokratie eine ganz eigene Anwendung. Doch handelt es sich dann nicht mehr um eine Frage des Subsidiaritätsprinzips, sondern vielmehr der Demokratie. Mit anderen Worten: es geht um das Problem, wie das Gemeinwohl inhaltlich zu bestimmen sei, vorab in der Demokratie. Ist dies abgeklärt, dann ergibt sich mit logischer Notwendigkeit die besondere Art subsidiären Verhaltens des Staates gegenüber den einzelnen, beziehungsweise den im Staat sich befindlichen Gruppen.

II. Die Bestimmung des Gemeinwohls in der Demokratie

Regiert muß immer werden, in jedem Staat, auch in der Demokratie. Wer Demokratie mit Anarchie gleichsetzt, ist schlecht beraten. Regieren aber heißt, die Gesellschaft organisieren, ihr ein für alle Gesellschaftsglieder bindendes Recht geben. Das bedeutet zugleich, ein soziales Ziel in rechtliche Form fassen. In der Demokratie liegt nun die gesetzgebende Macht letztlich beim Volke. Der Regierende ist sein Repräsentant. Da er jedoch eine Friedensordnung aufzustellen und festzulegen hat, darf er nicht vernunftloses Spielzeug der Masse sein, sondern muß mit Autorität ausgestattet sein und deren Funktion ausüben. Er verantwortet sich darum, streng genommen, nicht vor dem Volke, sondern in seinem Gewissen vor dem Gemeinwohl. Andererseits aber bleibt er doch Repräsentant des Volkes. So ergibt sich eine eigene Ausprägung jener bereits besprochenen Polarität zwischen Gesellschaftsganzem und einzelndem Gesellschaftsglied: Regierende und Regierte stehen im Verhältnis der Polarität. Einerseits gehorcht das Volk der Regierung, andererseits nimmt die Regierung ihre Zielsetzungen aus dem Volke.

Um diese Polarität in der Demokratie zu verstehen, bedarf es einer wichtigen Unterscheidung. Der Repräsentant des Volkes kann nach zwei Gesichtspunkten seiner Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl gerecht zu werden versuchen, erstens, indem er sich ideologisch, zweitens, indem er sich soziologisch orientiert. In der konkreten Wirklichkeit werden die beiden Einstellungen

zusammengehen, jedenfalls ist die ideologische Orientierung in der Demokratie nicht ohne die soziologische denkbar. Dennoch trennen wir die beiden Gesichtspunkte aus methodischen Gründen zur klareren Kennzeichnung.

1. *Der ideologisch eingestellte Politiker*

Ideologische Orientierung braucht noch keine religiöse oder gar konfessionelle zu sein. Wer im Sinne etwa der materiellen Wertethik absolute Ideale setzt, ist ideologisch orientiert⁹. Und wer nun — allerdings entgegen der Vorstellung der Wertphilosophen — der Auffassung ist, daß bestimmte Werte, allgemein erkennbar und auch allgemein verbindlich sind, wird als Vertreter des Volkes diese Werte für die Gesellschaft auch zur rechtlichen Pflicht erheben wollen.

Ein solcher Politiker hat ein ganz eigenes Verhältnis sowohl zu seinen Wählern wie zu seiner Opposition.

Zu den Wählern: da die Wählerschaft ihn eben auf Grund der ideologischen Übereinstimmung erkoren hat, darf er sich erlauben, seine Politik aus dieser Wertwelt heraus zu gestalten. Das heißt, er darf ruhig voraussetzen, daß seine Wählerschaft in der Rechtsbildung an seiner Wertwelt festhalten will, auch wenn sie vielleicht selbst im sittlichen Verhalten da und dort vom Ideal weit abgeglitten ist. Es gibt z. B. Eheleute, die selbst nicht die Folgerungen aus der Forderung der unauflösbaren Einehe ziehen, die sogar in einem vielfältigen Konkubinat leben, aber trotzdem niemals für eine rechtliche Konzession der Ehescheidung im öffentlichen Leben eintreten würden. Die Ideologie ist hier so stark, daß man lieber die persönliche Schwäche im Kontrast mit dem Ideal sehen, als etwa eine rechtliche Regelung befürworten möchte, die eine verhängnisvolle Kollektivethik zu schaffen imstande wäre.

Diese Haltung darf der aus einem ideologisch eingestellten Publikum gewählte Volksvertreter ruhig als soziologische Tatsache voraussetzen. Darum kann er in seiner Politik einer wirklich absoluten Ethik folgen. Die Verpflichtung, die für jeden Regierenden zu allen Zeiten, auch in der Demokratie besteht, nämlich gemäß dem Gewissen die Geschicke des Volkes zu leiten, bereitet hier insofern keine Schwierigkeit, als das Gewissen des gewählten Volksvertreters sich in gleicher Weise den transzendenten Werten und Normen verbunden weiß wie das der Wähler.

Zur Opposition: der ideologisch eingestellte Demokrat wird natürlich stets eine wirksame Friedensordnung im Auge haben müssen. Er kann also über die Opposition nicht hinwegsehen. Dennoch wird er in seiner Politik, z. B. am Paragraphen 175, mit letztmöglichem Eifer im Sinne seiner und seiner Wählerschaft Ethik festhalten, auch wenn eine ganz beachtliche Opposition aus ethischem Indifferentismus für die Abschaffung sprechen würde. Der ideologisch orientierte

⁹ „Ideologisch“ wird im eminent edlen Sinne verstanden als „ideal-gerichtet“. Ideologie ist definitionsgemäß ein absolut geltenden Normen untergeordnetes Wertdenken.

Regierende bleibt gegenüber der Opposition solange auf dem Standpunkt seiner Prinzipienethik, als durch das so geschaffene Recht noch eine wirksame Friedensordnung zu erhoffen ist. Das hat nichts mit Diktatur zu tun, da die Mittel, mit welchen die rechtlichen Maßnahmen durchgesetzt werden, durchaus demokratischer Art sind.

Wie sieht nun der ideologisch eingestellte Demokrat die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips?

Da gemäß dem Subsidiaritätsprinzip die Gesellschaft, hier also der Staat, die Pflicht hat, einem jeden jenen Raum zur Entfaltung in der Gesellschaft freizugeben, ihm eventuell sogar dazu zu verhelfen, die ihm im Rahmen des Gemeinwohls zusteht, wird die vom Staat zu übende Subsidiarität am ideologisch abgewogenen Gemeinwohl orientiert.

Man sieht also auch hier wiederum, daß der entscheidende Punkt nicht das Subsidiaritätsprinzip, sondern das Gemeinwohl ist.

2. *Der soziologisch eingestellte Politiker*

In ganz anderer Weise sieht der von der Soziologie her kommende Politiker seine Aufgabe. Auch er folgt, obwohl Repräsentant seiner Wählerschaft, dem Gewissen, gemäß dem er in letztem Entscheid das sucht, was dem Gemeinwohl dient, und nicht gerade einem selbstischen Interesse seiner Wähler. Die Vertreter der Parteien treten ja — diesem Gedanken wird doch jeder vernünftige Mensch zustimmen — nicht als Spielfiguren der Wähler auf, um in dem Lotteriespiel parlamentarischer Abstimmung um jeden Preis parteiliche Interessen zu verfolgen, sondern beabsichtigen mit ihrer Ansicht und ihrem Votum eine echte, die gesamte Volksgemeinschaft befriedigende wirksame Ordnung.

Die Norm dieser Ordnung entnimmt nun aber der nur-soziologisch eingestellte Volksvertreter nicht einer absoluten Ordnung, sondern dem in der Gesamtgesellschaft latenten oder bewußt ausgesprochenen tatsächlichen Wollen. Mit anderen Worten: der soziologisch orientierte Regierende bildet sein Gewissen als Vertreter des Volkes am faktischen Kollektivbewußtsein. Gewiß vertritt er unter Umständen eine sehr hohe Ethik, doch immer nur die Ethik des Kollektivs.

Es sei mit Nachdruck betont, daß es zum Wesen des soziologisch orientierten Demokraten gehört, den soziologischen Befund aus der ganzen Gesellschaft, nicht nur aus der eigenen Wählerschaft zu ermitteln. Sonst wäre seine Politik nicht mehr auf das Gemeinwohl, sondern auf egoistische Parteiinteressen abgestellt. Dem *ideologischen* Demokraten sollte man grundsätzlich den Vorwurf rein parteilicher Politik nicht machen können, weil sein Motiv in der Politik nicht eigentlich das Wollen der Wähler ist, sondern die allgemeingültigen, die Gesellschaft als Ganzes a priori ethisch bindenden Prinzipien. Allerdings ergeben sich, sobald der ideologisch gerichtete Regierende seine Konzeption nicht mehr an der naturgegebenen Würde der menschlichen Persönlichkeit mißt, verhängnisvolle Gefahren.

Der von der soziologischen Ethik herkommende Demokrat kann vom formal demokratischen Standpunkt aus den Vorsprung für sich buchen, daß er immer ein tatsächlich geltendes, stets mit den Auffassungen der Gesellschaftsglieder mitgehendes Leitprinzip hat, eben die sog. Kollektivethik. In jedem ordentlichen Staatsgebilde herrscht noch eine solche Kollektivethik, weil man doch stets voraussetzen muß, daß die Gesellschaftsglieder noch miteinander leben und ein gemeinsames Ziel verfolgen wollen. Aus diesem Grunde gilt als sozusagen absolute „Norm“ die Notwendigkeit staatlicher Einheit. Wo diese durchbrochen oder unterminiert wird, sieht auch der soziologisch gerichtete Regierende die Pflicht, mit Unterdrückungsmaßnahmen vorzugehen.

Dem modernen Denken, das an einem allgemeingültigen Menschenbild überhaupt zweifelt, liegt die soziologisch gerichtete Politik in der Demokratie mehr. Man hat zwar in den Nachkriegsjahren viel vom Wiederaufleben des Naturrechts gesprochen. Doch handelt es sich bei näherem Hinsehen — abgesehen von den typisch christlich orientierten Verfechtern — nicht um ein Naturrecht im Sinne der traditionellen Prinzipienethik, sondern vielmehr um jenes Recht, das in der konkreten Sachlage dem soziologischen Befund entspricht. Setzt man einmal voraus, daß auf Grund schlechter Erfahrung keiner dem Menschenbild und der Gesellschaftsauffassung des andern mehr traut, dann muß man sagen, daß die größere Chance, wirkliche Friedensordnung zu schaffen, bevorzugt bei der soziologischen Orientierung liegt.

Bei näherem Hinsehen wird man ohne weiteres erkennen, daß die auf diese Weise zustande gekommene Kollektivethik im Staat nur den Namen Ethik verdient, weil sie de facto das Normensystem der Staatsglieder ist. Der Staat als Rechtsgebilde wird dabei zunächst ohne inhaltlich bestimmtes Normensystem gedacht. Dagegen ist in der christlichen Naturrechtsauffassung die Idee des Staates mit unabdingbarem ethischen Inhalt gefüllt. Nach christlicher, überhaupt nach unverfälschter naturrechtlicher Auffassung, ist Recht von Moral nicht trennbar (wenngleich unterscheidbar), d. h. es kann nicht Rechtens sein, was den absoluten sittlichen Normen widerspricht. Der einzig nach dem sittlichen Wollen der Staatsglieder, also der nur soziologisch orientierte Staat entleiht darum seine Ethik, er besitzt sie nicht a priori. Ich möchte daher ganz im Einklang mit den Darlegungen in meiner Schrift (Formen) betonen, daß die Idee des Staates als eines Rechtsgebildes heute durchweg keine ethische Idee mehr ist, obwohl die Staatsglieder insgesamt der Überzeugung huldigen mögen, daß ohne „irgendeine“ gemeinsame Ethik nicht auszukommen sei. Die Entscheidung, wo Ethik ist und wo nicht, wird nämlich nach der Begründung, woher die ethischen Inhalte stammen, gefällt. Wenn im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland unerschütterlich ethische Vorstellungen wie die der Menschenwürde sanktioniert werden, dann eben deswegen, weil der soziologische Befund in dem staatlich geeinten Volk noch solche Wertmaßstäbe tatsächlich aufweist. Eine soziologisch orientierte Staatsgemeinschaft mag tatsächlich (!) eine sehr hohe Ethik aufweisen. Eine

eigentliche Sozialethik, d. h. eine die Gemeinschaft a priori bindende Wertwelt ist sie aber solange nicht, als sie ihre Inhalte nur dem soziologischen Bestand entnimmt¹⁰. Daß die soziologische Sicht heute durchweg die Rechtsphilosophie, d. h. die Rechtsbegründung, beherrscht, wird niemand leugnen, der die einschlägige moderne Literatur eingesehen hat¹¹.

Allerdings müssen wir bei dieser soziologischen Begründung der Rechtsinhalte, also für den Bereich des rechtlichen Zwanges und des behördlichen Eingriffes, eine unbedingt und nicht außer Kurs zu setzende Spielregel aufstellen.

Die Kollektivethik der Demokratie kann als unabänderlichen Posten in ihrem Gefüge einzig die staatliche Einheit einsetzen. Alles andere, was außerhalb dieser Notwendigkeit friedlichen Zusammenlebens steht, muß für sie variabel bleiben. Gerade in dieser Demokratie hat sich darum der staatliche Eingriff auf ein Minimum zu beschränken, um die Dynamik gesellschaftlichen Denkens und Lebens nicht zu lähmen. Im Bereich des materiellen Lebens, in welchem sich immer mehr die unabweisliche Dringlichkeit gemeinsamer, universaler Regelungen aufdrängt, ist es noch leicht, Kollektivveranstaltungen zu treffen, wenngleich auch hier der nur-subsidiäre Charakter des Staates nicht außer Acht gelassen werden sollte.

Ganz zurückhaltend subsidiär aber wird der demokratische Staat in jenen Fragen bleiben müssen, welche das Erziehungswesen betreffen. Hier eine Kollektivethik schaffen zu wollen, hieße, jene Kollektivethik begünstigen, welche die Tiefenpsychologie (*Jung* und *Neumann*) so scharf gegeißelt hat. Angelegenheiten der innermenschlichen Bildung lassen sich nicht nivellieren. Man würde mit einer ausgeprägten Kollektivethik die vielfältige Ausdrucksmöglichkeit der menschlichen Persönlichkeit leugnen und in einer künstlich gezüchteten Superstruktur zum Ersticken bringen.

Auf jeden Fall bäumt sich jeder, der noch eine Normenethik, also eine eigentliche Ethik im Sinne einer die Gesellschaft als Ganzes von vornherein bindenden Wertwelt anerkennt, dagegen auf, wenn in einer sog. behördlichen Erziehung Werte nivelliert werden, die ihm teuer und heilig sind. Eine Kollektivethik, die nur die formalistische, d. h. ewige Normen verneinende Gewissensfreiheit zur Basis der Erziehung nimmt, muß von der Normenethik als Maß der Erziehung abgelehnt werden. Damit sei keineswegs in Abrede gestellt, daß gerade die Demokratie eine allgemeine, aus dem Gesamtbewußtsein der Staatsgesellschaft entnommene Ethik braucht. Aus dieser „Ethik“ heraus muß der Staat den umfassenden Rahmen aufstellen, der die Ziele der Erziehungspolitik und Sozialpädagogik angibt, der zugleich die — nun einmal da und dort notwendig gewordene — behördliche Erziehung normt und das Minimum darstellt, das von den freien Erziehungsinstituten verlangt wird.

¹⁰ Vgl. hierzu den Artikel „Erziehung im Mittelpunkt der Diskussion weltanschaulicher Fronten“, in: *Neue Ordnung* 10, (1956) 288 ff.

¹¹ Vgl. A. F. UTZ, Die Krise im modernen Naturrechtsdenken, in: *Neue Ordnung*, 5 (1951) 201—219. DERS., Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz, in: *Neue Ordnung* 5 (1951) 313—329. M.-E. SCHMITT, *Recht und Vernunft*, Heidelberg 1955.

Trotz allem hat man sich stets bewußt zu sein, daß diese Kollektivethik nur Minimalforderungen sittlichen Lebens enthalten kann und darum eben stets die typischen Merkmale des *Institutionellen* trägt. Soll es von dieser Sicht aus eine Ungeheuerlichkeit sein, wenn man fordert, daß die behördliche Erziehung nur dort am Platze ist, wo de facto im gesellschaftlichen Raum niemand mehr, auch nicht mit Subventionen, imstande ist, dem sozialpädagogischen Anliegen der Staatsgemeinschaft Genüge zu tun? Der Vorrang gebührt also stets und überall den freien Kräften des sozialen Raumes¹².

Die geistige Kraft der modernen Demokratie liegt in dem kulturell freien sozialen Raum. Ihn in Freiheit wirken zu lassen und zu diesem Wirken anzuregen, muß tiefstes Anliegen der Demokratie, namentlich der von der Soziologie her ethisch geprägten Demokratie sein. Hierin sollte die erzieherische Funktion des Rechts im demokratischen Staate bestehen.

Wenn heute nicht wenige Gesellschaftsglieder auf der Flucht vor der Selbstverantwortung sogar in Erziehungsfragen unmittelbar den Staat anrufen, dann ist dies ein bedenkliches Zeugnis der geistigen Armut unseres sozialen Raumes. Es wird auf diese Weise eine Kollektivethik gesucht, welche die Persönlichkeit entlasten sollte. Das aber ist, wie *Jung* und *Neumann* nicht ohne Berechtigung ausgeführt haben¹³, der gerade Weg zu einem ethischen Gesamtbewußtsein, aus dem vor nicht langer Zeit bei persönlicher Unbeschwertheit und sogar Gutgläubigkeit Verbrechen gegen die Menschenwürde begangen wurden.

Gewiß muß der Staat mit Besorgnis das Versagen der Menschen im sozialen Raum verfolgen, weil die Existenz der Gesamtgesellschaft überhaupt in Gefahr ist. Nicht nur die Kinder, sondern auch die Erwachsenen versagen.

Sollten wir aber wirklich innerlich schon so weit verstaatlicht sein, daß wir im sozialen Raum jene freien Kräfte nicht mehr finden, welche die Erziehungsaufgabe, sowohl den Kindern wie den Erwachsenen gegenüber, übernehmen könnten? Diese Stunde ist noch nicht da! Und wir können ihr Kommen verhindern, indem wir in berechtigtem Optimismus dem sozialen Raum jene freie Entfaltung wiedergeben, die ihm in der Zeit der Diktatoren genommen wurde. Diese Anwendung des Subsidiaritätsprinzips entspricht allein dem demokratisch aufgefaßten Gemeinwohl.

¹² Es handelt sich also in der Novelle zum Reichsjugendwohlfahrtsgesetz von 1953, wenn man jenen viel umstrittenen Paragraphen 4 rechtsphilosophisch auslegt, um eine Rangfolge, nicht eigentlich (wenigstens nicht zuerst) um eine Reihenfolge. Man bedenke aber, daß die Rangfolge „Wertfolge“ und somit mehr als bloße zeitliche Reihenfolge besagt. Sie zieht sehr oft die zeitliche Reihenfolge nach sich. In ganz augenfälliger Weise stellt also das Subsidiaritätsprinzip auf dem Gebiet der Erziehung seine von der Persönlichkeitswürde des Menschen geprägten Forderungen gerade und besonders in der modernen Demokratie. Und insofern könnte man das Subsidiaritätsprinzip in tiefsinniger Weise einen „Prüfstein der Demokratie“ nennen.

¹³ Ich möchte mich damit in keiner Weise mit der Sozialethik der Tiefenpsychologie identifizieren. Ich halte aber ihre Einwendungen gegen eine Kollektivethik allen Nachdenkens wert. Eine kritische Darstellung der Sozialethik der Tiefenpsychologie bringe ich in meiner Sozialethik. A. F. UTZ, Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Sammlung Politeia. XIV, Heidelberg 1958. 520.

II. TEIL

PROBLEME DES NATURRECHTS

DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DER WIRTSCHAFTS- UND SOZIALPOLITIK

Neuorientierung an der Sozialphilosophie

Je näher wir die Gesetze, welche die Wirtschaft einer freien Gesellschaft beherrschen, kennen, um so mehr fühlen wir das Bedürfnis nach einer Konzeption, um diese Gesetze richtig zu handhaben. Da und dort ist diese Konzeption schon so weit gediehen, daß man überhaupt das Denkschema verläßt, welches einstens bei der Gründung der freien Wirtschaft Pate gestanden hat. In der Erkenntnis, daß der Liberalismus, der an der Wiege der freien Wirtschaft stand, eine falsche Philosophie ist, versucht ein nicht unbedeutender Teil moderner Wirtschaftspolitiker, einen völlig neuen Weg zu gehen, der nicht Kapitalismus und nicht Kommunismus sein soll, aus der Überzeugung, daß eine neue Doktrin auch ein anderes Wirtschaftssystem schaffen müsse. Die Frage ist aber die, ob man nicht doch zuerst untersuchen sollte, wo d. h. an welchem systematischen Ort die Freiheitsgedanken des Liberalismus eine legitime Heimat haben könnten. Denn so unwahr kann der Liberalismus, vor allem der Neoliberalismus auch wieder nicht sein, da sich immerhin philosophisch begabte und ethisch hochstehende Persönlichkeiten für ihn entschieden haben.

Die Entwicklung der sozialen Frage ging, abgesehen von den typisch weltanschaulichen Einflüssen, unphilosophisch vor sich. Am Anfang stand der Erfolg oder Mißerfolg eines wagnisvollen Versuches. Bei Mißerfolg überdachte man die Mittel der Abhilfe. Die systematisch-philosophische Begründung der neuen Wirtschafts- und Sozialpolitik, die zugleich auch die Begründung des vorherigen Mißerfolges sein sollte, war daher mehr Nachkonstruktion als eigentliche Basis der wirtschaftspolitischen Maßnahmen. Darum müssen wir uns z. B. ernstlich darüber Rechenschaft geben, ob die augenblickliche Umstellung der neoliberalen Wirtschaftspolitik auf eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik nicht einfach eine philosophische Plakette ist für einige interventionistische Maßnahmen, die sich aus sozialpolitischen und vor allem politischen Rücksichten als notwendig erweisen. Damit soll keineswegs über die Neuorientierung der Wirtschaftspolitik des einen oder andern Landes abfällig geurteilt werden. Es gehört nun einmal zum Wesen der Ethik — und die philosophische Grundlegung der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist eine ethische, nämlich sozialetische Frage —, daß sie ihre

Prinzipien aus den vielen, im tatsächlichen Leben spontan sich bildenden Werturteilen sammelt. Es ist dann Aufgabe des Sozialethikers, diese vielen Werturteile zu sammeln und systematisch zu ordnen.

Das soll im folgenden versucht werden. Wir müssen uns einmal vom Alltag trennen und das Normengebilde, welches die Gesellschaft prägt oder prägen sollte, *in sich* betrachten. Es ist dies die Frage nach der *Gesellschaftsdoktrin*. Dann haben wir die Verwirklichungsmöglichkeit dieser Wertwelt zu überlegen. Das ist das Problem des *Gesellschaftssystems*. Von hier aus dringen wir in drei Ordnungen vor: in die wirtschaftliche, die soziale und die politische Ordnung. Hier leuchten dann jene Fragen wieder auf, die uns im wirtschafts- und sozialpolitischen Alltag so ernst beschäftigen.

Doch hat diese sozialphilosophische Systematisierung einen schweren Haken: ein Stück Weltanschauung. Es ist dabei in keiner Weise an eine Glaubensüberzeugung gedacht, aber immerhin an eine Grundauffassung der Ethik, die wohl rational ist, aber geschichtlich doch durchaus die Signatur des christlichen Abendlandes trägt. Es geht dabei um die entscheidende Frage: anerkennen wir ein Gesellschaftsbild, das nicht vom Menschen geschaffen, sondern ihm aufgetragen worden ist, da er nicht der Schöpfer seiner sozialen Natur sein kann? Um also keine Täuschung über die letzten und tiefsten Fundamente einer am Menschenbild orientierten Wirtschafts- und Sozialpolitik aufkommen zu lassen, werden zunächst diese sog. weltanschaulichen Voraussetzungen besprochen: *die ethischen Grundlagen der Gesellschaftsdoktrin*¹.

I. Die ethische Grundlegung der Gesellschaftsdoktrin

Zum Begriff der Ethik

Unter Ethik hat man die Gesamtheit jener Normen zu verstehen, welche sich dem einzelnen Bewußtsein als verpflichtend auferlegen. Soll eine Ethik echt sein und sich nicht nur etwa in einem Bewußtsein psychologischer Natur erschöpfen, dann muß man annehmen, daß dieses Verpflichtetsein von irgendwoher kommt, d. h. eine persönliche, verpflichtende Autorität voraussetzt. Einzig in diesem Sinne ist der Charakter der Verpflichtung voll und ganz gewahrt. Verlegt man dagegen die Verpflichtung in das persönliche Bewußtsein des einzelnen, dann sieht man nicht ein, warum der Mensch sich nicht über die „Eigen-Verpflichtung“ erheben, also sich selbst zur Norm machen könne.

In diesem Sinne ist der Begriff der sogenannten absoluten Norm zu verstehen: eine Norm, die sich unbedingt aufdrängt und eine rückhaltlose Unterwerfung

¹ Die Darstellung der Grundlagen der Ethik und Sozialethik ist hier auf das Äußerste zusammengedrängt. Wer mehr sucht, lese die entsprechenden Kapitel in meiner „Sozialethik“, Band I (Heidelberg 1958) nach. Die Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus ist im Hinblick auf die Veröffentlichung von *E. E. Nawroth* (vgl. Fußnote 9) ebenfalls nur angedeutet.

fordert. Das „absolut“ ist also zuallererst im Sinne der über dem Menschen stehenden Autorität aufzufassen. Nur in dieser Weise ist die Norm dem Zugriff des Menschen entrückt.

Man könnte allerdings die Meinung äußern, das Absolute der Normen bestände in der naturhaften und spontanen Art und Weise, wie sie sich dem menschlichen Bewußtsein aufdrängen. Allerdings gehört diese psychologische Seite ebenfalls zum Absoluten der Normen. Jedoch ist sie nur eine Konsequenz der Absolutheit der Normen als solchen. Würde sich der Absolutheitsanspruch in der naturhaften Spontaneität erschöpfen, dann wäre nicht einzusehen, warum wir von Ethik und nicht von Naturwissenschaft sprechen.

Im christlichen Denken wird dieser Sachverhalt sehr einfach ausgedrückt. Die Absolutheit der Normen kommt aus dem absoluten Gebot eines Schöpfergottes. Da aber die Normen niemals eine echte Ethik zu konstituieren imstande wären, wenn sie nicht zugleich auch im Menschen, d. h. in dessen Bewußtsein inkarniert wären, ergibt sich für das christliche Denken die Notwendigkeit, die sittliche Veranlagung des Menschen mit dem Gebot des Schöpfers zur Einheit zu verbinden. In diesem Sinne haben die Alten das sittliche Bewußtsein des Menschen als eine „Partizipation des göttlichen Intellektes“ bezeichnet.

Doch ist diese Fundierung des sittlichen Wesens des Menschen in der Metaphysik heute wohl nicht mehr modern. Vielleicht überfordert sie unsere zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialpolitiker. Man möge aber dann doch soviel zugestehen, daß die ethischen Normen nicht aus dem freien Willen des Menschen stammen, sondern ein unabweisbares Soll darstellen, welches die Freiheit bindet. Es gibt in der inneren Erfahrung des Menschen gewisse Tatsachen, die untrüglich auf einen naturhaften sittlichen Imperativ hinweisen. Jeder von uns empfindet im Innern seiner Seele die unwahre Aussage als etwas Verwerfliches. Und wir sind uns ebenso bewußt, daß diese Verwerflichkeit einem wirklichen Verbot gleichkommt. Es bedeutet darum nicht nur Dummheit, dagegen zu handeln, sondern auch innere Schande.

Die Gleichheit der Gewissensanlage in allen Menschen

Daß die Gewissensanlage im Menschen überall die gleiche ist, wird von vielen Wissenschaftlern bestritten, wird aber von den Praktikern, vor allem von den Juristen, als selbstverständlich angenommen, sonst hätten die Kriegsverbrecher keinen Richter. Die Soziologen meinen, die Gleichheit im Gewissensspruch rühre von der sozialen Erziehung her. Andererseits ist gerade heute in der völligen Verwirrung der sittlichen Begriffe eine Tatsache auffallend, nämlich die allgemeine Überzeugung, daß bestimmte Vergehen eigentlich von jedem Menschen als wirkliche Verbrechen erkannt werden müßten. Selbst in den Menschenfressern setzt man noch ein solches Gewissen voraus, das seiner natürlichen Anlage gemäß eines Tages die von ihnen geübte Tötung von Menschen als ein Verbrechen bezeichnen

muß. Wenngleich es wahr ist, daß auf internationaler Ebene, d. h. in der Außenpolitik, das Prinzip der Selbstrettung vordringlich ist und somit gemeinsame sittliche Ordnungsgesetze außer Kurs gesetzt werden, so wird man doch bei allen internationalen Gesprächen ohne die gemeinsame Gewissensanlage nicht auskommen. Wenn in einer internationalen Abrüstungskonferenz sämtliche Teilnehmer das grundsätzliche Werturteil über die Verwerflichkeit des Krieges ausschalten, wird jedes Diskutieren zwecklos, denn der Existenzdrang des einzelnen Partners allein, ohne jede Einbeziehung einer natürlichen Sittlichkeit wird nie die Garantie für die Einhaltung eines Paktes geben können.

Die natürlich-sittliche Anlage als soziale Ordnungsnorm

Um zu einer wirklichen Sozialethik, d. h. zu einer Gesellschaftskonzeption zu gelangen, bedarf es nicht nur der gleichen sittlichen Anlagen in jedem Menschen, vielmehr muß dieses sittliche Empfinden, das sich in jedem Menschen naturhaft im Gewissensspruch äußert, auch gleiche Normen für das Zusammenleben aufstellen. Ohne gemeinsame *Ordnungsideen* läßt sich keine Gesellschaft aufbauen. Zumindest müssen diese an höchster Stelle existieren, wo mit autoritativer Wirksamkeit das Gesellschaftsganze gelenkt wird, d. h. im Autoritätsträger, wenn die Gesellschaftsglieder von sich aus gleiches Ordnungsdenken und gleiches Ordnungswollen nicht aufbringen können.

Wenn es aber nicht nur eine natürliche *Sittlichkeit*, sondern auch ein natürliches *Recht* geben soll, dann müssen wir notwendigerweise voraussetzen, daß die sittliche Anlage eines jeden Menschen nicht nur gleiche Normen für das persönliche Verhalten, sondern auch für das Zusammenleben miteinbegreift.

Die entscheidende Frage ist nun diese: kann man in der Erfahrung solche gemeinsamen naturgegebenen und spontanen Ordnungsurteile in den Menschen nachweisen? Greifen wir auf das Beispiel der Lüge zurück. Es ist jedem Menschen klar, daß die unwahre Aussage nicht nur seiner individuellen sittlichen Verantwortung widerspricht, sondern zugleich auch einen Mißbrauch am Mitmenschen bedeutet. Und ebenso leuchtet allen Menschen ohne weiteres ein, daß ohne Wahrhaftigkeit eine Gesellschaft nicht bestehen kann. Aus diesem Grunde genießt die ausdrückliche Bekräftigung der Wahrheitsaussage, d. h. der Eid, gesteigerte Wertschätzung. Hierbei ist es belanglos, ob der Eid die Form einer göttlichen Anrufung erhält, wenn er nur den Willen ausspricht, im Falle der Unwahrhaftigkeit schwerste Sanktion zu übernehmen.

Die gesellschaftliche Reaktion gegen Parasiten, welche das Zusammenleben der Menschen nur für ihre eigenen Zwecke ausnützen, ist einmütig. Also auch hier liegt offenbar ein gemeinsames Ordnungsdenken vor.

Im Anblick eines offenbaren Ungleichgewichts innerhalb der Gesellschaft, etwa der Verelendung eines Teils des Gesellschaftsganzen, äußert sich das Wertempfinden eines jeden durch die entsprechende Empörung gegen jene, welche

dieses Elend hätten verhindern können und müssen. Und in diesen selbst erwacht infolge des Lärms der Verelendeten das Gewissen, ungerecht gehandelt zu haben. Selbst dort, wo es sich nicht um menschliches Verschulden, sondern um eine Naturkatastrophe handelt, welche das Massenelend hervorgebracht hat, reagiert das menschliche Gewissen in Form der solidaren Hilfeverpflichtung gegenüber den Geschädigten, und zwar über alle nationalen Grenzen hinweg.

Eine aufmerksame Analyse des sittlichen Bewußtseins des Menschen kann um die Feststellung nicht herumkommen, daß es im Menschen a priori geltende Ordnungsvorstellungen gibt, die nicht nur dem einzelnen Individuum und seiner sittlichen Vollendung gelten, sondern auch der Gesamtheit der Gesellschaftsglieder. Es handelt sich also um echte soziale Normen, d. h. um solche Normen, die sich zunächst an das Ganze richten und vom Ganzen erst an den einzelnen. Nur in dieser Weise ist eine Gesellschaftskonzeption denkbar.

Die Art und Weise der Gewinnung dieser Normen ist allerdings ein schweres Problem, das in die Rechtsphilosophie gehört².

Man kann nicht genug Wert auf die Feststellung legen, daß die sozialen Normen die Gesellschaft als Ganzes im Auge haben, diese also von oben her formen, somit nicht etwa nur ein Resultat des Normendenkens der vielen Gesellschaftsglieder sind. Die sozialen Normen sind Strukturgesetze der Gesellschaft, die gelten, bevor der einzelne sich in Freiheit für sie entscheidet. Sie integrieren a priori das Individuum im Ganzen. Sie sind also „grundsätzlich“ nicht von der freien Meinungsäußerung des Individuums bestimmt. Allerdings sehen diese Normen nicht von der menschlichen Person und ihrer Freiheit ab. Die menschliche Personwürde ist in den sozialen Normen ebenso a priori enthalten, wie diese auch für das Individuum als Glied des Ganzen gelten.

Liberalismus und Neoliberalismus sehen in der Annahme von a priori geltenden Ordnungsnormen die Gefahr der Diktatur. Doch hat diese Konzeption mit Totalitarismus und Diktatur noch nichts zu tun. Nur jenes soziale Ordnungdenken ist totalitär, das in seiner Gemeinschaftsvorstellung, d. h. in seiner Gemeinwohlidee die echte Menschenwürde mißachtet. Und nur jene soziale Lenkung ist diktatorisch, welche den freien Gewissensentscheid als sozialen Wert negiert. Es kommt also ganz darauf an, was man in das Gemeinwohl als allgemein gültigen Wert des persönlichen Wesens aufnimmt. Gegen den Liberalismus und Neoliberalismus ist festzuhalten, daß das Gemeinwohl a priori die einzelnen Gesellschaftsglieder integriert, also nicht erst das Resultat ihrer freien Äußerungen abwartet.

² Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, Bd. II: Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963.

II. Die Gesellschaftsdoktrin

Das entscheidende und zugleich schwierige Problem der Sozialethik besteht nun darin, in streng logischer Folge und zugleich mit großem Wirklichkeitssinn den Weg von den universalsten Normen des Gesellschaftslebens bis in die konkrete Formulierung hinein zu finden. Den Gedankengang etwas vorwegnehmend, können wir auch sagen: Es handelt sich um die Umformung der Gesellschaftsdoktrin in ein Gesellschaftssystem.

Zum Begriff der Gesellschaftsdoktrin

Die beiden Ausdrücke Gesellschaftsdoktrin und Gesellschaftssystem werden zwar oft unterschiedslos gebraucht. Auf terminologische Spitzfindigkeiten gehen wir hier nicht ein. Wichtiger ist, von der Sache her an die Begriffswelt heranzutreten. Die sachbegründete Unterscheidung zwischen Gesellschaftsdoktrin und Gesellschaftssystem ergibt sich, wenn man sorgfältig die Etappen verfolgt, welche unser Erkennen von den höchsten Normenvorstellungen bis in die konkrete Wirklichkeit hinein durchschreitet.

Derjenige, der ethisch denkt, stellt als erstes die Frage, welches die gemeinsamen Werte sind, die wir im Zusammenleben zu erringen trachten. Er sieht darum im Gemeinwohl ein hohes Gut, das wir zwar niemals ganz verwirklichen, dem wir aber doch zustreben müssen, wenn wir unser Gemeinschaftsleben überhaupt sinnvoll gestalten wollen. Sind diese Werte wirklich nicht nur die Frucht einer Volksbefragung, sondern die Freiheit des einzelnen a priori bindende Forderungen, dann wird man ohne weiteres erkennen, daß sie nicht nur ein Ideal darstellen, welchem zuzustreben für den einzelnen lobenswert ist, sondern echte Gemeinschaftsaufträge, die von vornherein das Ganze der Gesellschaft prägen, also Rechtsprinzipien sind, d. h. Normen, welche der Gesellschaft eine bestimmte Struktur verleihen. Es handelt sich also nicht nur um sogenannte rein „moralische“ Normen.

In der sowjetischen Gesellschaftsphilosophie haben die Gesellschaftsnormen nicht juristischen Charakter. Dort ist das Recht erst die nächste Etappe, die nach der Ideologie kommt. Das Recht ist von der Ideologie derart getrennt, daß am Ende der gesellschaftlichen Entwicklung nur noch die Ideologie, nicht mehr das Recht übrigbleibt.

Man hat die Annahme von a priori geltenden Gesellschaftsnormen mit der Utopie vergleichen wollen. Die grobe Unkorrektheit dieser Auffassung müßte aber jedem klar sein, der Normen von Idealbildern zu unterscheiden vermag. Die Utopie spricht immer von einer konkreten Gesellschaft, die nach bestimmten, eigenwillig geformten Traumwünschen idealisiert wird. Das Gemeinwohl ist als sozialer Wert und soziales Strukturgesetz keine konkrete Gesellschaftsvorstellung, sondern vielmehr ein Hinweis, wie Gesellschaft orientiert sein müsse.

Das Gemeinwohl als Summe aller jener Werte, die der Gesellschaft ein bestimmtes Gepräge geben, wird erfaßt in der *Gesellschaftsdoktrin*. Die Gesellschaftsdoktrin ist also ein Normenganzes, das über aller Zeit steht, das aber in die Realität hineinweist, bestimmte Orientierungen gibt und dennoch keine praktisch greifbare Formulierung dessen ist, wie eine hic et nunc gegebene Gesellschaft gestaltet sein muß. Wir brauchen das schon anderswo³ Gesagte hier nicht mehr zu wiederholen, daß die gesellschaftlichen (wie überhaupt die ethischen) Prinzipien keine Schablonen darstellen, die man in einfacher Anwendung auf die Wirklichkeit aufkleben könnte.

Die Gesellschaftsdoktrin befindet sich auf dem höchsten Grade des Normendenkens. Es wird dabei noch in keiner Weise an die andere Seite gedacht, die bei der Verwirklichung mitspricht, nämlich an die Reaktion, welche der tatsächliche lebende Mensch auf diese Normenwelt hin empfindet und nach außen kundtut. Wenn irgendwo, dann ist gerade im sozialen Bereich diese Reaktion ausschlaggebend für die Realisierbarkeit von Normen. Davon ist aber in der Gesellschaftsdoktrin noch nicht die Rede. Es wird hier noch nicht über leichtere oder schwerere, geeignetere oder weniger geeignete praktische Durchführbarkeit gesprochen. Wo dieser Gesichtspunkt auftritt, wo also der Blick in die Gegenwart, in die Verwirklichung fällt, wendet man sich jener Etappe der Normenbildung zu, wo das *Gesellschaftssystem* geformt wird.

Der Begriff „sozial“ im Rahmen der Gesellschaftsdoktrin

Man kann sich nicht eindringlich genug vor Augen halten, daß die Gesellschaftsdoktrin ein universales Wertgebäude darstellt, das zwar fähig ist, die Gesellschaft zu strukturieren, jedoch noch nichts darüber aussagt, nach welchem methodischen Prinzip man in der konkreten Wirklichkeit an eine Durchformung der Gesellschaft gehen soll. Wir erkennen darum in dieser obersten Ordnung der Werte noch keineswegs die Unterscheidung zwischen wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ordnung. Hier ist alles sozial, und zwar in einem viel umfassenderen Sinne als man später von sozial sprechen wird, wenn man „sozial“ und „wirtschaftlich“ gegeneinander abgrenzt. Auch das Wirtschaftliche, d. h. die Güterversorgung ist unbedingt etwas Soziales in der obersten Wertordnung. Von hier stammt übrigens die Lehre, daß die Wirtschaft ein Kulturprozeß sei. Die Richtweisungen kirchlicher Instanzen im Hinblick auf soziale Belange bewegen sich durchweg auf dieser höchsten Ebene der sozialen Werte. Das ist sehr wichtig zu wissen, weil viele Wirtschaftswissenschaftler sich einfach nicht vorstellen können, daß man z. B. einen Anspruch auf Familienlohn erheben kann, bevor man über die wirtschaftlichen Möglichkeiten nachgedacht hat, d. h. bevor man sich Rechenschaft darüber gegeben hat, ob das Leistungsprinzip dadurch

³ A. F. UTZ, Sozialethik, Bd. I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1958, 91f.

nicht außer Kurs gesetzt würde. Jedoch will die höchste Forderung des sogenannten Familien- oder Soziallohnes noch gar nicht entscheiden, ob dieser Soziallohn in die wirtschaftliche oder soziale Ordnung fällt — beide im engen Sinne verstanden, wie später davon die Rede sein wird. Wer alle sozialen Normen von vornherein in die dreifache Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Politik (mit Absicht sagen wir hier nicht „Staat“) einreicht, verbaut sich den Weg in eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik. So ruhmvoll es für die moderne Gesellschaftsphilosophie auch sein mochte, diese drei Ordnungen zu den Grundpfeilern des gesellschaftlichen Aufbaus gemacht zu haben, ein A-priori des Denkens über die Gesellschaft können diese drei Ordnungen niemals sein. Die Einheit wäre genau so zerschlagen, wie sie einstens zerschlagen wurde, als man die Kultur vom Zentrum des Menschen löste, nämlich von seiner sittlichen Vollkommenheit. Die gesellschaftliche Kooperation muß zunächst als gemeinsame Erarbeitung tief menschlicher Werte angesehen werden. Nur in dieser Sicht fügen sich alle gesellschaftlichen Tätigkeiten in die Ganzheit der menschlichen Vollendung ein. Halten wir diese höchste Wertordnung fest im Auge, um nachher den Sinn jener Gesetze zu verstehen, denen gemäß das gesellschaftliche Leben sich innerhalb drei unterscheidbaren Ordnungen abwickeln läßt.

Auf der obersten Ebene der Gesellschaftsdoktrin erkennt man allerdings einen leichten Schein einer möglichen Unterscheidung zwischen sozialer und politischer Ordnung. In jeder Gesellschaft, wie sie auch immer heiße, ob Familie oder Staat, ist ein Unterschied zu machen zwischen der Kooperation der Gesellschaftsglieder und der Autorität, welche diese Kooperation leitet. Doch reicht diese Unterscheidung nicht soweit, um jene politische Ordnung zu begründen, die sich erst ergibt, wenn man das *Gesellschaftssystem* erkannt hat.

III. Das Sozialsystem

Der Begriff des Sozialsystems

Nachdem man sich über den Wert bzw. über die vielen Werte Rechenschaft gegeben hat, welche dem gesellschaftlichen Leben Inhalt und Sinn geben, stellt man sich von selbst die Frage, auf welchem Wege man diesen Werten in der Gesellschaft greifbare Gestalt geben soll. Der Blick wendet sich also der Wirklichkeit zu. Man studiert mit abgewogener Klugheit das Verhalten des Menschen, sein tatsächliches Benehmen gegenüber den Gesellschaftswerten. Während man z. B. in der Gesellschaftsdoktrin das Gemeinwohl als den überragenden Gesamtwert erkannt hat, der das Einzelwohl aller Gesellschaftsglieder miteinschließt, dem darum auch die Priorität gegenüber dem Einzelwohl gebührt, sieht man sich jetzt vor die Frage gestellt, ob der tatsächliche Mensch wirklich so gesonnen ist, daß er durchweg dem Gemeinwohl den Vorzug gibt. Bei aller Hochachtung, welche die kommunistische Gesellschaftsdoktrin dem Sozialphilosophen abringt,

weil sie die vorherrschende Stellung des Gemeinsamen vor dem Einzelnen herausstellt, kann sie dem Vorwurf der Utopie doch nicht entgehen, da sie die Werte mit der Methode der Verwirklichung verwechselt. Aus dem Satz: „Gemeinnutz vor Eigennutz“ folgt noch nicht die Formulierung des Kommunismus. Ohne die Überlegenheit des Gemeinwohls gegenüber dem Einzelwohl zu bezweifeln, wird man doch einen anderen Weg finden als den des Kommunismus. Ein auch nur oberflächlicher Blick in die menschliche Welt belehrt uns, daß der Mensch nicht jenes ideale Wesen ist, das unmittelbar das Gemeinwohl sucht, sondern umgekehrt leichter und mit größerer Sicherheit zuerst das Eigenwohl und erst durch dieses das Gemeinwohl erstrebt.

Bei diesen Überlegungen über das wirkliche Verhalten des Menschen kommt es natürlich nicht auf jene Motive an, die vorübergehend das menschliche Handeln bestimmen, sondern vielmehr auf jene, die seine spontanen und in gewissem Sinne triebhaften Strebungen dauernd charakterisieren. Andererseits geht es nicht um das „Ewige im Menschen“, um die untergründige Sehnsucht nach jenen Werten, die in der Sozialdoktrin betrachtet werden, sondern vielmehr um die Natur, wie sie sich tatsächlich bewegt, und zwar nicht nur da und dort, sondern immer und überall.

Unter diesen Naturveranlagungen oder, besser gesagt, Naturtendenzen des tatsächlichen Menschen wird sicherlich ein Charakteristikum ganz besonders hervorragen. Von diesem Charakteristikum aus wird man sich die große Wertwelt, welche die Sozialdoktrin enthält, einmal ansehen und sich fragen, welcher Wert nun der vordringliche sei, durch den hindurch erst die anderen Werte praktisch werden können. Man wird also auf diesem Wege „eine Systematisierung sämtlicher Gesellschaftswerte um einen einzigen Wert, der zum Ziel und Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Kooperation in der Praxis gemacht wird“, vornehmen. Eine solche Systematisierung aber nennt man *Sozialsystem*. „Die Erstellung eines Sozialsystems geschieht also dadurch, daß man eine Gesellschaftslehre auf den letzten praktischen Nenner bringt durch Herausarbeitung des zentralen Wertes. Das Sozialsystem ist demnach ‚Ausdruck‘ oder ‚Charakterisierung‘ einer Gesellschaftslehre oder Gesellschaftsdoktrin“⁴.

Bei der Ermittlung des Gesellschaftssystems wird das allgemeine soziale Verhalten des Menschen untersucht, wie es sich etwa in der *staatlich* organisierten Gesellschaft kundtut. Damit sind alle jene besonderen Verhaltensweisen außer acht gelassen, die den Vater, die Mutter, den Sippenangehörigen kennzeichnen. Hier treten Instinkte in Tätigkeit, die unter Umständen das gerade umgekehrte Wertverhältnis des Menschen zum Gemeinwohl beweisen, als man es innerhalb der „societas perfecta“ feststellt, nämlich den Ersteinsatz für das Gemeinwohl und die Hintansetzung des Eigenwohls, wie dies beim Elterninstinkt eindeutig der Fall ist⁵.

⁴ A. F. UTZ, Sozialethik I, 313.

⁵ Vgl. meine Ausführungen in: Sozialethik I, 337f.

Die Eigenart des Systemwertes

Die Suche nach dem Systemwert beginnt mit folgenden Fragen: Welches ist nun jener zentrale Wert, um den sich alle anderen Werte gruppieren, durch den hindurch die anderen gewissermaßen gesiebt werden? Durch welchen Kanal werden sämtliche sozialen Aufgaben und Rechte geschleust? Die Frage kann nur dadurch entschieden werden, daß man sich um den am meisten gefährdeten Wert kümmert. Denn unser Anliegen im Gesellschaftssystem ist doch dieses, die große Wertordnung (Sozialdoktrin) in der konkreten Welt, in der wir leben, zu verwurzeln. Wir bemühen uns also um jene soziale Taktik, welche die umfassendste soziale Wertwelt verwirklichen hilft. Diese Taktik ist aber nicht im Sinne eines raffinierten Kunstgriffs zu verstehen, wie er in der Diplomatie üblich ist. Es handelt sich vielmehr um die Handhabung eines echten Sozialwertes, der allerdings nicht mehr nach seiner Stellung im Ganzen der Sozialdoktrin, sondern nach seiner praktischen Tauglichkeit untersucht wird. Selbst im äußersten Falle, wo z. B. in der Welt überhaupt keine Wertordnung unter den Menschen mehr zu gelten scheint, wie man das für die außenpolitische Situation annimmt (vgl. den politischen Realismus von *Morgenthau*, *Kennan*, *Niebuhr*), muß man noch einen sozialen Wert herausfinden, auf Grund dessen man Politik treibt. Sogar der Krieg untersteht noch einer solchen sozialen Norm.

Wie immer dieser Wert heißen mag, eines müssen wir uns von vornherein sagen, um nicht dem verhängnisvollen Irrtum des Kommunismus oder Liberalismus anheimzufallen: er darf nicht isoliert, sondern muß stets als Durchgang der anderen Werte zur sozialen Wirklichkeit unserer Gesellschaft hin verstanden werden. Andererseits ist ebenso klar, daß auf Grund dieses einen sich nun nach vorn drängenden Wertes die anderen eine gewisse Schattierung erhalten, die sie innerhalb der Gesellschaftsdoktrin nicht gehabt hätten. Würde z. B. der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als zentraler Wert bezeichnet, wie dies bei religiösen Genossenschaften und Gemeinschaften der Fall ist, dann würden damit die Freiheit und die Ausübung der Freiheit in einem ganz eigenen Lichte erscheinen, ohne daß deswegen die Menschenwürde ihres Inhalts beraubt wäre. Dieser Gedanke ist überaus wichtig, weil man nur so verstehen kann, daß es eine demokratische Staatsidee, eine demokratische Wirtschaftsauffassung, eine monarchistische Staatsidee, eine autoritäre Wirtschaftsauffassung gibt. Je nach der Eigenart des Wertes, der als Durchgangswert für alle anderen gewählt werden muß, kann es sogar vorkommen, daß bestimmte absolute Werte als undurchführbar erklärt werden. Und das ist z. B. der Fall dort, wo die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit als Kernwert des gesamten Wertgesellschaftssystem bezeichnet wird.

Die individuelle Freiheit als Systemwert

Und wir möchten nun tatsächlich behaupten, daß die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit, Träger der ganzen Wertordnung in der Gesellschaft sein muß. Das mag zwar überraschend kommen. Von vielen Seiten hat man die „Personwürde“ als Grundwert empfohlen. Wenn man jedoch die Autoren eingehender studiert, dann stellt man fest, daß darunter doch mehr oder weniger dasselbe wie die persönliche, individuelle Freiheit verstanden ist. Der Begriff der Menschenwürde ist viel zu universal und enthält zu viele Einzelwerte, als daß man sie ohne weiteres als *praktikable* Formulierung einer Gesellschaftsdoktrin, also als Grundwert eines Gesellschaftssystems bezeichnen könnte. Sie ist Doktrin-, nicht Systemwert. Man müßte sie schon interpretieren, um sie zum Systemwert zu machen. Man wird sie aber nur richtig auslegen, wenn man sie in die persönliche und individuelle Freiheit umformt.

Die Freiheit als Grundwert ergibt sich aus dem bereits erwähnten sozialen Verhalten des Menschen. Der Mensch entfaltet seinen natürlichen Instinkt und seine natürliche Aktionsfreudigkeit am leichtesten und besten, wenn er für sich selbst tätig ist, d. h. wenn er für sein Eigenwohl sorgt. Das ist eine Feststellung, die nicht nur gestern galt oder heute und morgen gilt, sondern durchweg gilt und vom Menschen überhaupt ausgesagt werden kann, wie er nun einmal existiert. Das will nun nicht heißen, daß wir den Egoismus zum Ordnungsprinzip erklären, gelinder ausgedrückt: das Eigenwohl vor das Gemeinwohl setzen. Wir müssen aber doch den Menschen dort anpacken, wo er sein im letzten Sinne personal-sittlich verstandenes Eigenwohl mit dem Gemeinwohl identifiziert, d. h. dort, wo er sich aus eigener Wahl und Bestimmung für das Gemeinwohl einsetzt. Die Freiheit des Menschen, die als Grundwert eingesetzt wird, wird demnach verstanden als das aus persönlich-individueller Lebensauffassung geborene Verantwortungsbewußtsein. Dabei stehen wir zur Erfahrung, daß dieses Verantwortungsbewußtsein in sicherer und besserer Weise für die eigenen Belange des Einzelmenschen arbeitet. In diesem Bereich des Eigenwohls ist die vortrefflichste und höchste Leistung sozusagen garantiert. Da das Gemeinschaftsleben ohne Leistung von seiten der Individuen undenkbar ist, bedeutet das Verantwortungsbewußtsein, das der einzelne im Hinblick auf sein Eigenwohl an den Tag legt, einen mächtigen Faktor in der Verwirklichung des Gemeinwohls. Wir können also die *Freiheit*, in diesem Sinne *als Verantwortung* verstanden, *die sich zuerst im Hinblick auf das Individuum voll und ganz auswirkt und in der Folge dem Gemeinwohl nutzbar wird*, als sicheren *Ordnungswert der Gesellschaft* einsetzen.

Erst wenn man die Freiheit als Systemwert erkannt hat, kennt man den legitimen Ort, der den subjektiven Rechten, vor allem auch den Freiheitsrechten wie Presse-, Rede-, Versammlungsfreiheit usw., im Rechtsdenken zusteht.

Die Grenzen der Freiheit

Ehe wir in die drei Ordnungen, die wirtschaftliche, die soziale und die politische, vordringen, sei es gesagt, daß die Freiheit nicht der höchste der Werte ist. Sie kann nur den Sinn haben, die menschlichen Güter erreichbar zu machen. „Wer nichts mit seiner Freiheit anzufangen weiß, für den ist es u. U. ein subjektiver Gewinn, nicht frei entscheiden zu müssen, zumal wenn ihm anstelle der Freiheit ein größeres Maß an Sicherheit geboten wird“⁶. Die menschliche Freiheit ist ein Gut, das man in seiner Dienstfunktion im Hinblick auf die Verwirklichung des echten Gemeinwohls einzuschätzen und zu lieben gelernt haben muß. Der Freiheit sind darum von vornherein Grenzen gesetzt. Sie darf nicht in Widerspruch stehen zu den materiellen, kulturellen und sittlichen Anliegen der Gesellschaft. Sie kann also nicht gegen den höchstmöglichen Wohlstand des Gesellschaftsganzen eingesetzt werden, „Wohlstand“ nicht im materialistischen, sondern vollmenschlichen Sinne begriffen. Bewahren wir diese Wahrheit im Auge: der Systemwert muß immer dort begrenzt werden, wo er seine Dienstfunktion am Gemeinwohl zu erfüllen außerstande ist. Wer das begreift, wird nachher verstehen, daß man echte Wirtschaftspolitik nur im engen Kontakt mit den sozialen Werten pflegen darf. Dem geht es ebenfalls auf, daß die Dispositionsfreiheit über Eigentum, vor allem über den Boden, immer nur Dienstrecht im Sinne der menschlichen Werte sein kann. Dem wird erst recht klar, daß man die unterentwickelten Völker nicht vom kapitalistischen Wirtschaftsgeist Europas oder Nordamerikas aus beurteilen darf. Der Systemwert der Freiheit hat nicht unbedeutende Voraussetzungen für sein wertgetreues Funktionieren.

IV. Die Freiheit als Systemwert in der Güterversorgung

Die wirtschaftliche Ordnung

Das Prinzip des Wirtschaftens

Der Grundsatz der Freiheit und eigenpersönlichen Verantwortung, der nichts anderes ist als der Grundsatz der subjektiven Rechte, hat im Sektor der Güterversorgung die private Eigentumsverteilung, das (begrenzte) private Eigentums- und Dispositionsrecht über Kapital und Boden und die volle persönliche Verfügungsfreiheit über die Arbeit zur Folge. Es kommt also nicht nur auf die materielle Überwindung der Knappheit an. Diese ließe sich auf kollektivem Wege erreichen. Vielmehr handelt es sich darum, die letzten geistigen und körperlichen Reserven des Menschen auf menschliche Weise zu aktivieren, um so eine Ordnung gemäß dem Leistungsprinzip zu verwirklichen. Die Anwendung der Freiheit auf den Bereich der Güterversorgung, d. h. auf die drei Produktionsfaktoren:

⁶ F. KARRENBERG, *Gestalt und Kritik des Westens, Beiträge zur christlichen Sozialethik heute*, Stuttgart 1959, 49.

Kapital, Boden, Arbeit, hat notwendigerweise das kapitalistische System zur Folge. Man braucht dabei keineswegs an Gewinnsucht oder sonstige Egoismen zu denken, vielmehr handelt es sich um ein rechtliches Ordnungsprinzip sowohl für den Sektor der Verteilung als auch den der Produktion, um „jene Wirtschaftsweise . . . , bei der es im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzuge beistellen“ (*Quadragesimo Anno*, 100). Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit ist also grundsätzlich das Verhältnis des Arbeitsvertrages. Und die Bezeichnung von Betrieb zu Betrieb bzw. von Unternehmung zu Unternehmung ist die Konkurrenz.

Daß die Dispositionsfreiheit über die Produktionsfaktoren, vorab über Kapital und Boden (über diesen sogar in besonderem Maße), mit der schweren Hypothek des Gemeinwohls belastet ist, darüber brauchen wir uns hier nicht weiter zu verbreiten. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, einmal die Konsequenzen zu überdenken, welche die Freiheit als Systemwert in der Güterversorgung nach sich zieht.

Wir sind von dieser Sicht aus imstande, den Sektor der Güterversorgung als eine ganz eigene Ordnung des sozialen Lebens zu umschreiben. *Die wirtschaftliche Ordnung ist gekennzeichnet durch den freien Wettbewerb um die produktivste Verwaltung von Kapital und Boden und um die höchste Leistung der Arbeit.* Wir haben also einen ganz eigenen Sektor vor uns, den zu erkennen nicht unwichtig sein dürfte.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine materielle, sondern um eine echt menschliche Leistung: die möglichst billige und möglichst reichhaltige Zurverfügungstellung von Gütern im gegenseitigen Wettkampf. Berühren wir die brennende Frage vorläufig noch nicht, ob die reale wirtschaftliche Zielsetzung sich in diesem Wettbewerb erschöpfen dürfe oder ob es sich nur um einen in der sozialen Kooperation zu berücksichtigenden Gesichtspunkt handle. Wir kommen nicht darum herum, einmal klar logisch und formal zu denken, d. h. das Prinzip der Freiheit und der Individualrechte, das als Prinzip des Gesellschaftssystems erklärt worden ist, konsequent auf die Güterversorgung anzuwenden. Von hier aus gesehen spielt es also auch noch keine Rolle, ob hinter der menschlichen Arbeit jenes Subjekt steht, dem überhaupt zum großen Teil die Güterversorgung im Grunde gilt. Die Nachfrage ist darum unter diesem „streng wirtschaftlichen“ Gesichtspunkt nicht gleich Bedarf schlechthin, sondern gleich *durch Kaufkraft gedeckten* Bedarf. Die Nachfrage spielt also einzig als Nachfrageverhalten im Hinblick auf die Preisbildung eine Rolle. Und zwar soll im Sinne der Individualrechte die Machtstellung jedes einzelnen Beteiligten, sowohl des Anbietenden wie des Nachfragenden, weitgehend atomisiert werden. Der ideale, d. h. dem Wirtschaftsprinzip entsprechende Wettbewerb ist darum der sog. *vollständige Wettbewerb*, in welchem die Macht des einzelnen gleichbedeutend ist mit „totaler Machtlosigkeit“⁷. Unter Machtlosigkeit ist „die Unfähigkeit jedes Marktbe-

⁷ F. BÖHM, Wettbewerb und Monopolkampf, 1933, 20.

teiligten zu verstehen . . . , auf das marktmäßige Angebots- und Nachfrageniveau anders als durch Verbesserung seiner individuellen Leistungskraft bzw. durch verständige Handhabung seiner Kaufkraft einzuwirken“⁸. Es geht vom Gesichtspunkt des streng wirtschaftlichen Denkens her einzig um die Frage, wer die bessere Leistung erbringen kann. Wenn es das Kapital ist, dann wird eben die Arbeit durch das Kapital ersetzt.

Für den Wirtschaftswissenschaftler ist die formale Betrachtung der Produktivität das A und O allen Denkens. Und auch der Wirtschaftspolitiker wird ohne diese formale Sicht niemals ein echter Wirtschaftler sein.

Obwohl der formale Begriff der Wirtschaftspolitik ein verhängnisvoller Irrtum ist, gehen wir ihm im folgenden doch einmal nach, weil wir nur so in die Lage versetzt werden, die in ihm enthaltenen wertvollen Gesichtspunkte als Arbeitshypothese in einer realen Wirtschaftspolitik zu verwerten.

Der formale Begriff der Wirtschaftspolitik

Da die Wirtschaftspolitik erstmals von jenen Leuten definiert wurde, die vom reinen Wirtschaftsprinzip her kommen, hat man darunter nur das verstanden, was die Wirtschaftstheoretiker sich unter wirtschaftlicher Handlung vorstellen. Alles andere also, was im Hinblick auf die durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage nicht in den Bereich der billigeren und besseren Produktion fiel, wurde aus der Wirtschaftsordnung ausgestrichen und in die sogenannte „soziale Ordnung“ verwiesen. Ein Lohn z. B., der auch nach den Bedürfnissen des Arbeitenden bemessen wäre, wurde darum immer als Soziallohn, nicht als Leistungslohn bezeichnet und somit auch der sozialen Ordnung zugeteilt. Dasselbe gilt bezüglich des Bedarfs, der nicht durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage ist. Die soziale Ordnung wird so mit all dem belastet, was die Gesellschaftsdoktrin unter Güterversorgung begreift. Einzig jener Teil der Güterversorgung formiert sich nun in einer neuen, nämlich der wirtschaftlichen Ordnung, der sich durch das Mittel des Wettstreites auf dem Markt verwirklichen läßt. In dieser Sicht ist die Abtrennung und Isolierung der wirtschaftlichen Ordnung eine ausgemachte Sache.

Natürlich konnte man gewissen sozialen Anforderungen nicht widerstreben, weil sie sich durch die staatliche Macht gewissermaßen als Gegebenheiten der wirtschaftlichen Ordnung aufdrängten. Der Wirtschaftler ist sich durchaus bewußt, daß er auf einem Boden steht, den er nicht geschaffen hat. Dieser Boden kann sehr schwer vorbelastet sein, unter Umständen sogar durch politische Machenschaften. All das gehört zum sogenannten Datenkranz der Wirtschaft, ist also noch nicht Wirtschaft. Hier ist das Feld, auf welchem der Wirtschaftler steht. Die Daten sind die Zäune, innerhalb welchen ihm zu wirken vergönnt ist. Da aber, wo wirklich das Wirtschaften anfängt, da herrscht nur das Leistungsprinzip.

⁸ A. a. O.

Natürlich kümmert sich der Wirtschaftler auch nicht um die sozialen Folgen solchen Wirtschaftens. Wenn z. B. durch Konzentration besser und billiger hergestellt werden kann, dann ist eben die Konzentration das Mittel, um zum Ziel zu gelangen. Soziale Überlegungen, einen sogenannten unternehmerischen Mittelstand zu retten, liegen diesem Wirtschaftler grundsätzlich fern, wenn der mittelständische Unternehmer nicht seinerseits beweist, daß er im Leistungskampf zu bestehen imstande ist. Der Wirtschaftler, der in diesem Sinne die wirtschaftliche Ordnung auffaßt, hat nichts dagegen, daß durch soziale Maßnahmen etwa aufkommenden sozialen Übeln gesteuert wird. Das alles läßt er noch in seinen Datenkranz aufnehmen. Er wehrt sich aber grundsätzlich dagegen, daß man aus der Wirtschaft eine soziale Angelegenheit macht. Die soziale Aufgabe der Wirtschaft ist streng genommen dadurch erfüllt, daß der Mensch sich auf die Arena des Wettkampfes begibt.

Der Wirtschaftler, der auf diesem Boden groß geworden ist, kann sich auch mit all den sozialen Maßnahmen befreunden, welche dem arbeitenden Menschen im Betrieb das Leben und Arbeiten erleichtern. Aber auch das gehört zu den sozialen Aufgaben.

Diese Vorstellung der Wirtschaftspolitik ist die des Liberalismus. Diese Behauptung mag etwas überraschend kommen. Denn es war doch reichlich genug hervorgehoben worden, daß das Gesellschaftssystem geprägt ist durch die persönliche Freiheit und persönliche Verantwortung. Wie kann man nun auf einmal gerade in dem Sektor, wo die persönliche Freiheit und Verantwortung zur Überwindung der Knappheit der Güter eine solche Rolle spielt, die konsequente Durchführung dieses Gesellschaftsprinzips mit der Zensur des Liberalismus versehen⁹?

Um eine Antwort auf diese Frage zu geben, haben wir uns der übergeordneten Werte zu erinnern, denen der Systemwert der Freiheit zwar vorgezogen worden ist, denen er aber im Grunde noch zu dienen hat. Wir müssen uns nämlich darüber Rechenschaft geben, daß der Systemwert nicht der höchste unter den Werten ist, sondern nur der praktische Wert, der gewissermaßen das Instrument darstellt, mit welchem alle anderen Werte in der konkreten sozialen Welt Wirklichkeit erhalten sollen. Es sei nicht abgestritten, daß alle Werte der Gesellschaftsdoktrin durch den Systemwert gewissermaßen gefärbt werden. Und es kann auch sein, wie bereits gesagt worden ist, daß bestimmte Werte sehr stark zurücktreten. Andererseits ist der Systemwert doch grundsätzlich als der Kanal aufzufassen, durch den weitmöglichst alle Werte der Gesellschaftsdoktrin hindurchgehen sollten. Der Systemwert ist also gewissermaßen belastet. Von diesen Belastungen sei im folgenden die Rede.

⁹ Bezgl. der Weiterführung des klassischen Liberalismus in den Neoliberalismus vgl. das instruktive Werk von E. E. NAWROTH, Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Sammlung Politeia Bd. XIV, Heidelberg 1961.

Das rationale Wirtschaften im Lichte der personaethischen Werte

In dem grundsätzlichen Teil, in welchem die allgemeinen Normen der Sozialethik besprochen worden sind, haben wir festgestellt, daß die Sozialethik im Grunde nichts anderes ist als eine Sektion der Personaethik. Die Personaethik bedeutet den universelleren, abstrakteren Teil der Ethik überhaupt, der sich dann in zwei Teile der Realisierung spaltet, nämlich in die Individual- und in die Sozialethik. Die Sozialethik trägt also sämtliche persönlichen Werte in den gesellschaftlichen Raum hinein.

Wir haben nun festzustellen oder zu untersuchen, in welchem Verhältnis die freie Wirtschaft, d. h. die Konkurrenzwirtschaft zu jenen universalsten Werten steht, die jedem menschlichen Handeln eigen sein müssen. Im Grunde genommen geht es hier um den Sinn der Güterwelt für den Menschen und der daraus entstehenden Verpflichtungen, welche dem Menschen obliegen, sobald er die Güter in Dienst nehmen will. Die irdischen Güter sollen dem Menschen jenen Bedarf decken, der seine körperliche und geistige, einschließlich kulturelle und moralische Vervollkommnung betrifft. Grundsätzlich ist also die Güterwelt auf den Konsum des Menschen ausgerichtet. Diese Zielsetzung wird immer im Auge zu behalten sein, wenn es darum geht, das letzte Ziel der Wirtschaft zu bestimmen. Auf dieser höchsten Ebene der Werte befindet sich jene berühmte Formel, die beinahe von jedem Philosophen und jedem weltanschaulich orientierten Wirtschaftler ausgesprochen wird, daß nämlich die Wirtschaft eine Bedarfsdeckungswirtschaft zu sein habe. Leider bedenken die betreffenden Philosophen nicht, daß sie mit dieser Forderung noch nicht auf jenem Boden stehen, den wir im strengen Sinne als wirtschaftliche Ordnung abgegrenzt haben. Fast durchweg fehlt ihnen die Einsicht in die eigentliche wirtschaftliche Ordnung. Von da aus erklären sich die sehr diktatorisch und totalitär klingenden Forderungen der Konsum- und Produktionslenkung. Wir kommen auf diesen Gedanken später noch einmal zurück. Halten wir für den Augenblick einmal fest, daß das Ziel der Güter die Bedarfsdeckung des Menschen ist, daß also dem Menschen die sittliche Pflicht obliegt, die Güter nur in diesem Sinne zu gebrauchen, d. h. im Sinne der menschlichen Vollendung.

Die sittliche Pflicht im Umgang mit den Gütern geht aber noch um ein bedeutendes weiter. Die Güter gemäß der „rechten Vernunft“ benutzen, bedeutet nicht nur, sie als Gebrauchsgüter im Sinne der menschlichen Vollendung zu verwenden, sondern auch, sie so zu verwenden, daß sie den möglichst besten Dienst zu erreichen imstande sind. Das will besagen, daß der Mensch im Umgang mit den Gütern nicht nur im *Ziel* rational sei (handeln gemäß der „rechten“, d. h. geordneten Vernunft), sondern auch in der Art und Weise der *Benützung*: in der Vermeidung von Verschwendung im Hinblick auf die Knappheit der Güter. Schon auf höchster sittlicher Ebene bedeutet darum die Verschwendung eine Sünde, weil die Güter ihrem eigentlichen Ziele nicht zugeführt worden sind.

Diese Forderung der sinnvollen Benützung der dem Menschen unterworfenen Wesen kommt in ansprechender Weise in der Zielsetzung der Tierschutzvereine zum Ausdruck. Diese wollen doch nichts anderes (oder sollten nichts anderes wollen) als die Überwachung der geordneten Benützung und Indienstnahme der Tierwelt. Die rationale Struktur des sittlichen Bewußtseins verlangt vom Menschen eine sach- und naturgerechte Benützung der äußeren Dingwelt. Wir begegnen also hier auf der höchsten Ebene der Werte dem Rationalitätsprinzip, auf das sich die Wirtschaftler mit hohem Ethos berufen. Es dürfte aber doch wichtig sein, festzustellen, daß *dieses* Rationalitätsprinzip nicht identisch ist mit jenem, das der Wirtschaftler im Sinne der reinen Wirtschaft für sich zum Gegenstand seiner Aufgabe erwählt. Das Ethos der Rationalität gehört zu den großen Trümpfen der Neoliberalen. Allerdings geben diese sich nicht genügend Rechenschaft über den Ort, den „ihre“ Rationalität im System der Sozialethik einnimmt. Das Rationalitätsprinzip, dem wir auf der höchsten Ebene der Ethik begegnen und das himmelweit von dem des Neoliberalismus entfernt ist, beinhaltet folgendes: Jede Verschwendung von irdischen Gütern, d. h. jede Nutzung dieser Güter, die nicht eingeordnet wird in das Vollkommenheitsstreben des Menschen, ist sittlich schlecht.

Die Güterversorgung im Lichte der Gesellschaftsdoktrin

Die Gesellschaftsdoktrin betrachtet die absoluten personalen Werte des Menschen als Normen des *Zusammenlebens*. Die Zielausrichtung der Güter besagt also hier nicht einfach nur Dienst an der menschlichen Person als solcher, sondern Dienst an *allen* menschlichen Personen. Vom Menschen her gesehen handelt es sich nun nicht etwa nur um die Existenzsicherung, sondern vielmehr um die Existenzsicherung als ein gemeinsames Recht aller. Der Mensch hat also die Aufgabe, die Bedarfsdeckung zu organisieren im Sinne des Existenzrechtes aller.

Das Prinzip der rationalen Nutzung der Güter, d. h. der Vermeidung jeder Verschwendung bedeutet somit auf der Ebene der Gesellschaftsdoktrin nicht nur eine allgemeine moralische Forderung, sondern zugleich auch ein Rechtsprinzip, nämlich jede Verschwendung zu meiden, um nicht dem andern den Zugang zu den Gütern zu verwehren.

Auch hier müssen wir wiederum betonen, daß weder das Prinzip der Bedarfsdeckung noch jenes der rationalen Nutzung der Güter das bedeutet, was im engen Bereich der wirtschaftlichen Ordnung — als sog. reine Wirtschaft aufgefaßt — die Wirtschaftler darunter verstehen. Die sittliche Eigenart der Bedarfsdeckung und der rationalen Nutzung hat keinerlei Veränderung erfahren dadurch, daß diese beiden Werte aus der allgemeinen Personalethik in die Sozialdoktrin hinübergeholt worden sind. Das einzige, was als neu auffällt, ist ihr Charakter der juristischen Norm, der sich dem des moralischen Wertes beigesellt hat.

Wenn man die Güterversorgung auf dieser Ebene, d. h. innerhalb der Gesellschaftsdoktrin betrachtet, dann gelangt man zu jenen naturrechtlichen Forderungen, die als Grundrechte an die gesellschaftlich organisierte Güterversorgung gestellt werden: Recht auf Existenz, Existenzsicherheit, ausreichenden Lebensstandard, Recht auf Arbeit, Recht auf Freizeit usw. für alle. Hier auf dieser Ebene befindet sich also auch die Forderung des familiengerechten Einkommens.

Die Insuffizienz der reinen Wirtschaft —

Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik als „getrennte“ Sachbereiche

Das Prinzip der besseren Leistung auf Grund freier Initiative hat uns in einen Bereich geführt, der sich klar gegen die anderen gesellschaftlichen Räume abgrenzen läßt, der aber, wenn man ihn in seiner Reinheit nimmt, ein ganz neues Problem aufgibt, das seine Existenz zu untergraben droht, nämlich die Frage, ob diese wirtschaftliche Ordnung überhaupt lebensfähig ist. Im Grunde genommen handelt es sich hierbei um die Frage, ob man das Prinzip der wirtschaftlichen Ordnung, das sich aus dem Gesellschaftssystem ergeben hat, zum ausschließlichen Maßstab der Wirtschaftspolitik machen darf. Wir rühren hiermit an die heikle Frage der Unterscheidung zwischen Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik.

An sich waren wir uns darüber klar, daß der zentrale Systemwert der Freiheit gewissermaßen nur ein Durchgangswert für alle anderen gesellschaftsdoktrinären Werte sein kann, so daß die Formulierung dieses Systemwertes im Sektor der Güterversorgung (Leistungssteigerung auf Grund privater Initiative) gewissermaßen nur das Sieb bildet, die fundamentalen Normen der Güterversorgung, wie sie in der Gesellschaftsdoktrin enthalten sind, zu sondieren. Allerdings nehmen wir es dabei in Kauf, daß gewisse Werte in der praktischen Wirklichkeit sehr stark relativiert werden. Wir haben uns auf politischer Ebene damit schon lange abgefunden, indem wir uns klar darüber sind, daß in der Demokratie die Normenbildung nicht von einem Magisterium, sondern von den Gesellschaftsgliedern ausgeht. Mit denselben Konsequenzen müssen wir uns selbstverständlich auch auf dem Sektor der Güterversorgung zufrieden geben. Das heißt, wir werden uns sagen müssen, daß in dem umgrenzten Kreis der wirtschaftlichen Ordnung, den wir im folgenden als die „reine Wirtschaft“ bezeichnen wollen, nicht alle Forderungen erfüllt werden können, welche die Sozialdoktrin an den Gütersektor stellt. Wo aber finden jene Werte ihre entsprechende Erfüllung?

Wer in der Wirtschaftspolitik einzig jene gesellschaftlichen Maßnahmen sieht, welche der reinen Wirtschaft zur Verwirklichung helfen sollen, der muß notwendigerweise alle anderen, zur Güterversorgung gehörenden Forderungen der Gesellschaftsdoktrin in die Sozialpolitik verweisen. Das *Objekt der Sozialpolitik* läßt sich von hier aus leicht bestimmen: die Sozialpolitik hat alle jene Härten, welche der wirtschaftliche Konkurrenzkampf geschaffen hat, in einem neuen,

nämlich dem sozialen Raum auszugleichen, sowie alle jene, von der Gesellschaftsdoktrin an die Güterversorgung gestellten Anforderungen zu erfüllen, welche der wirtschaftliche Wettbewerb niemals realisieren kann.

Der nicht-neoliberale Leser wird wohl mit Empörung diese Zeilen lesen. Tatsächlich ist diese Konzeption von Wirtschafts- und Sozialpolitik keine andere als die des Neoliberalismus, wie er noch bis vor kurzem lebendig war. Jedoch tut es gut, einmal in diesen reinen Formalitäten zu denken, um darüber klar zu werden, wo wir eine Korrektur anzubringen haben.

Auf Grund dieses formalen Denkens, gemäß welchem die wirtschaftliche Ordnung systemgetreu durchdacht ist, ist es also möglich, Wirtschafts- und Sozialpolitik klar voneinander zu unterscheiden.

Die Sozialpolitik und die soziale Ordnung

Selbstverständlich ist durch diesen Begriff der Sozialpolitik nicht der gesamte Sektor der sozialen Ordnung gedeckt. In die soziale Ordnung gehören überhaupt sämtliche zwischenmenschlichen Beziehungen, durch welche jene menschlichen Werte (im weitesten Sinne genommen: materiellen, intellektuellen, sittlichen und religiösen) in gemeinsamer Zusammenarbeit geschaffen werden sollen, welche die menschliche Person zur Vollkommenheit führen. Wir müssen bedenken, daß die soziale Ordnung im Systemdenken beinahe das ganze Erbe der Sozialdoktrin übernehmen muß mit Ausnahme dessen, was nach dem Freiheitsprinzip in die wirtschaftliche und in die politische Ordnung abfällt. Der weitgespannte gesellschaftliche Bereich entläßt also aufgrund des Systemdenkens einzig jene gesellschaftlichen Kooperationen in die wirtschaftliche Ordnung, welche die gemäß dem Konkurrenzprinzip veranstaltete Güterversorgung betreffen. Die soziale Ordnung ist demnach sehr umfangreich. Die den Staat angehenden Obliegenheiten in diesem Sektor lassen sich durch folgende Begriffe andeuten: Gesellschaftspolitik, Kulturpolitik, Bevölkerungspolitik, Sozialreform, Sozialpolitik.

An sich besagen Gesellschaftspolitik und Sozialpolitik rein terminologisch dasselbe. Sachlich wird aber etwas grundsätzlich verschiedenes damit bezeichnet. Die Gesellschaftspolitik ist die universalste gesellschaftliche Planung. Sie ist demnach eine Forderung der Gesellschaftsdoktrin. Die Sozialpolitik aber ergibt sich erst auf dem Boden des Gesellschaftssystems, d. h. jenes Gesellschaftssystems, das die freie Initiative im Raum der Güterversorgung zum Grundgesetz der Produktion und der Verteilung macht.

Das Gültige am neoliberalen Begriff der Wirtschafts- und Sozialpolitik

Diese streng formal logische Sicht der Wirtschafts- und Sozialpolitik entspricht voll und ganz dem Systemdenken, allerdings in seiner isolierten Form. Aber man wird nicht ohne weiteres den Stab über ein solches Denken brechen dürfen, da hier immerhin Ernst gemacht wird mit der wirtschaftlichen Ordnung, so wie

diese sich aus dem Systemwert der Freiheit ergibt. Wollte man dieser wirtschaftlichen Ordnung, d. h. also der reinen Wirtschaft jede Wirklichkeit abstreiten, dann würde man überhaupt den Ausgangspunkt, von dem aus man in dieses wirtschaftliche Denken eingedrungen ist, nämlich die menschliche Natur, so wie sie leibt und lebt, als etwas Unwirkliches bezeichnen.

Und dennoch müssen wir uns fragen, ob diese reine Wirtschaft, d. h. also die wirtschaftliche Ordnung, wie sie sich aus dem reinen Systemdenken ergibt, ausreicht, um ein genügendes Feld für eine Wirtschaftspolitik abzugeben, oder ob es nicht vielmehr dringend notwendig ist, sich auch noch auf dem Boden des Systems daran zu erinnern, daß auf höchster Ebene, nämlich in der Gesellschaftsdoktrin, die wirtschaftliche Kooperation von der sozialen nicht trennbar ist. Um zu verhindern, daß nun auf einmal das Systemdenken außer Kurs gesetzt, daß also plötzlich die Aufgabe der wirtschaftlichen Ordnung (Leistungssteigerung in gegenseitiger Konkurrenz) für null und nichtig erklärt werde, hat der Neoliberalismus die Sozialpolitik genau nach den Gesetzen der reinen wirtschaftlichen Ordnung abgesteckt. Dabei lag es ihm fern, die soziale Heimat der Güterversorgung abzustreiten. Er nahm daher ohne weiteres Belastungen der Wirtschaft durch soziale und politische Daten in Kauf. Zu diesen Daten gehört z. B. auch die Forderung des Familienlohns. Die Wirtschaft hat als Ganzes mit diesen Daten zu rechnen. Innerhalb dieser Pfähle aber gilt ein neues Gesetz, das Gesetz der Überwindung der Güterknappheit durch Leistungssteigerung in Konkurrenz. Die soziale Forderung der Güterversorgung wird dabei durch zwei Faktoren erfüllt: 1. durch die kaufkräftige Nachfrage innerhalb der wirtschaftlichen Ordnung, 2. durch eine Neuverteilung innerhalb der sozialen Ordnung gemäß dem Prinzip: Jedem nach seinen Bedürfnissen.

Dem Neoliberalismus von heute (im Gegensatz zum alten Liberalismus) liegt ein Nebeneinandergehen von Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik völlig fern. Im Gegenteil hatte und hat er das größte Interesse, daß der durch die soziale und politische Ordnung erstellte Datenkranz die wirtschaftliche Kooperation nicht zu sehr begrenze. Und zwar stellt er diese Forderungen gerade im Interesse einer besseren Befriedigung der sozialen Bedürfnisse, aus der einfachen Überlegung heraus, daß man zuerst produzieren muß, um verteilen zu können.

*Von der „reinen“ zur „gemischten“ Wirtschaftspolitik —
Gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik*

Das Leben läßt sich nicht schematisieren. Wie das sittliche, überhaupt ganz allgemein das persönliche Leben eines Einzelmenschen eine Ganzheit darstellt und jedes einzelne Urteil im Sinne dieser Ganzheit gefällt werden muß, so ist auch das soziale Leben eine Ganzheit, und nur von hier aus lassen sich die einzelnen Ordnungen in ihrer Bedeutung erst erkennen. Wie der Wirtschaftler, d. h. derjenige, der sich einzig und allein um die reine Wirtschaft bekümmert,

mit Recht vom Sozialpolitiker verlangt, daß dieser sich nicht zu weit in die wirtschaftliche Ordnung hineinwage, so kann auch der Sozialpolitiker, der doch den großen Teil, und zwar den Hauptteil der gesellschaftlichen Aufgaben übernimmt, vom Wirtschaftspolitiker erwarten, daß er sich in den Dienst jener Ordnung stellt, von der er im Grunde seine Existenz ableitet. Gewiß soll in keiner Weise die eminent praktische Bedeutung des gesellschaftlichen Systemwertes geleugnet oder herabgesetzt werden, andererseits aber muß man sich doch klar darüber sein, daß der Systemwert nur funktionale Bedeutung hat, um die Grundwerte des menschlichen Daseins in reale Münzen zu prägen. Der Systemwert soll das Bindeglied zwischen Sozialdoktrin und Wirklichkeit sein und so gewissermaßen den Kompromiß zwischen den höchsten Zielen der Gesellschaft und der Wirklichkeit herstellen. Er ist darum immer ein Kompromißwert. Bei jedem Kompromiß aber müssen wir uns fragen, wie weit wir uns von den sittlichen — in unserem Falle: von den sozialetischen Werten der Gesellschaftsdoktrin — entfernen. Wir können also niemals ausschließlich im Systemwert denken. Das hieße, eine *philosophia perennis* aus dem Systemdenken machen. Das bedeutet aber praktisch: Die wirtschaftliche Ordnung, so wie sie auf Grund des Freiheitswertes herausdestilliert worden ist, stellt wohl eine gültige Arbeitshypothese dar, ist jedoch niemals die ganze wirtschaftliche Wirklichkeit. In Erinnerung dessen also, daß die Wirtschaft ursprünglich zum *sozialen* Leben, d. h. zur sozialen Kooperation gehört, im Bewußtsein also, daß der Systemwert der Freiheit nur ein Instrument sein darf, um die höchsten Gesellschaftswerte zu verwirklichen, ist jede wirtschaftliche Entscheidung von vornherein im Hinblick auf das gesellschaftliche Ziel, d. h. das eigentlich soziale Ziel aller Kooperation abzuwägen. Wir müssen somit eine höhere Synthese suchen, auf welcher sich die sogenannte reine Wirtschaftspolitik und die Sozialpolitik treffen.

In der Hauswirtschaft sind diese Dinge evident, weil dort der Systemwert nicht diese „individualisierte“ Freiheit ist wie in der staatlich organisierten Gesellschaft. Der Familienvater steckt nicht von vornherein die sozialen Ziele ab, um dann in einer folgenden, sozusagen isolierten Wirtschaftsentscheidung das zu realisieren, was noch übrig bleibt. Vielmehr wird er von vornherein gegenseitig wirtschaftliche Möglichkeiten und soziale, d. h. Familienziele abwägen, um ein echtes Kultururteil und einen Kulturentscheid zu fällen. So geht er z. B. vor, wenn er die Berufswahl seines Sohnes gemeinsam im Familienkreis überlegt.

Wenngleich infolge des Systemwertes der individuellen Freiheit das Wirtschaften in der großen Gesellschaft (Staat) im Gegensatz zur Familie mehr nach dem Nützlichkeitsgesetz abläuft, so müssen doch wirtschaftliche Nützlichkeitsfragen und kulturelle Zielsetzungen gegeneinander gehalten und gemeinsam in einem einzigen Urteil und Entscheid formuliert werden. Auf diese Weise gelangt man auf einer höheren Ebene zur Einheit zwischen der sogenannten „reinen“ Wirtschaftspolitik und der Sozialpolitik, d. h. zur gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik. Einzig auf dieser höheren Ebene ist es möglich, die Arbeitskraft

nicht mehr als eine Ware, die etwa dem Kapital gleich- oder gar untergeordnet wäre, zu betrachten, sondern sie vielmehr als das aufzufassen, was sie wirklich ist, nämlich Anstrengung des Menschen im Hinblick auf die kulturellen Zielsetzungen des gesellschaftlichen Lebens. Von hier aus läßt sich erst die Politik der Vollbeschäftigung und der Integrierung des Arbeitnehmers in die Gesellschaft begreifen. Von da aus ist es auch erst möglich, eine Wirtschaftspolitik zu betreiben, welche weitgehendes Verständnis für den selbständigen Unternehmer-eigentümer (den sogenannten mittelständischen Unternehmer, und zwar nicht nur den handwerklichen, sondern vor allem auch den industriellen) beweist. Erst auf diesem Boden ist ein Urteil zu fällen, gemäß welchem Maßstab die industrielle Konzentration zu begrüßen oder zurückzuweisen ist. Vom Gesichtswinkel der reinen Wirtschaft aus würde man den Blick stets nur in materialistischer Orientierung auf die wirtschaftliche Produktivität richten. Man wäre nie imstande, die echt menschlichen Konsumbedürfnisse abzuschätzen, d. h. einen Bedarf anzuerkennen, der in der Konkurrenz nicht erstickt werden darf.

Die gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik setzt keineswegs das Prinzip der Produktivität außer Kurs. Es muß selbstverständlich auch diese Wirtschaftspolitik sich darüber Rechenschaft geben, daß der Grundsatz des Privateigentums und damit der gegenseitigen Konkurrenz einen entscheidenden Ordnungsfaktor darstellt. Die Frage des Familienlohns wird darum nicht auf betrieblicher Basis gelöst werden können. Die Familienausgleichskasse auf höchster Ebene wird nicht außer Kraft gesetzt. Andererseits bedeutet es doch einen nicht zu übersehenden Unterschied, ob man die Frage des Familienlohns innerhalb einer gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik behandelt oder einfach als vorgegebenes Datum in Kauf nimmt, das durch den politischen Druck der Interessenverbände erzwungen worden ist. Daß eine solche gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik eine ordentliche Portion moralischen Verhaltens in der demokratisch geeinten Gesellschaft voraussetzt, ist klar und sei nur beiläufig erwähnt.

V. Die gesellschaftliche Ordnung im Rahmen des Gesellschaftssystems

Die gesellschaftliche Ordnung ist viel weniger als die wirtschaftliche eine reine Arbeitsmethode. Sie ist es nur dort, wo sie ihr ursprüngliches Betätigungsfeld an die wirtschaftliche Ordnung abgetreten hat, d. h. dort, wo die reine Wirtschaft ihre unabweisbare Forderung der Produktivität stellt.

Das Prinzip der Freiheit im sozialen Sektor

Die Freiheit ist an sich eine Eigenheit der menschlichen Person und gehört darum in den höchsten Bereich der Sozialdoktrin. Dennoch ist auf dieser Ebene noch nichts über das Ausmaß und die Entfaltung der persönlichen und individuellen Freiheit ausgesagt. Der Mensch erscheint voll und ganz als an die sittlichen Werte gebunden, die nicht nur individuelle, sondern auch soziale Werte

sind. Zwar wird dem einzelnen volle Freiheit gewährt dort, wo er sich im Sinne des echten, an der menschlichen Natur gemessenen Gemeinwohls bewegt. Dennoch bleibt immer noch offen, wer diese Natur auslegt und in Form von sozialen Normen der Gesellschaft verkündet. Da keine Gesellschaft ohne Autorität bestehen kann, erhebt sich die Frage, wer zuerst handelt: die Gesellschaftsglieder oder die Autorität. Das Problem, wem man die Initiative in der Organisation der Gesellschaft überlassen soll, wird innerhalb der Sozialdoktrin noch nicht gelöst.

Diese Frage wird erst durch den gesellschaftlichen Systemwert entschieden. Die Freiheit des einzelnen erhält den Vortritt. Ihr traut man zunächst die Entscheidung zu. Darum die Akzentuierung des sog. Subsidiaritätsprinzips. In der Formulierung der Doktrin besagt dieses Prinzip eigentlich nur, daß die Autorität das Gute nicht unterdrücken dürfe, das der einzelne aus freien Stücken zum Wohle der Gesamtheit zu tun gewillt ist¹⁰. Auf dem Boden des Systems aber verlangt das Subsidiaritätsprinzip, daß der Autoritätsträger überhaupt erst dort Gebrauch von der Führungs- und Gesetzesgewalt machen darf, wo die individuelle Initiative versagen würde. Man achte wohl auf die Akzentverschiebung: in der Doktrin wird noch offen gelassen, wer von beiden mehr wisse, der einzelne oder der Autoritätsträger. Im System dagegen wird dem Wissen des Autoritätsträgers zunächst mißtraut und dem Wissen des einzelnen vertraut.

Durch die Betonung der Freiheit erhält die soziale Ordnung ihre Prägung, ist überhaupt erst „soziale Ordnung“ im Sinne einer von den anderen, nämlich der Wirtschaft und der Politik, unterscheidbaren Ordnung. So wird es erst möglich, die Politik definitiv als einen eigenen, mit gewissen eigenen Gesetzen ausgestatteten Sektor zu erkennen. Die Freiheit, die am individuellen Werturteil nicht nur das ganz eigen-persönliche, sondern auch das soziale Leben mißt, fordert folgende soziale Prinzipien: Aufbau von unten nach oben, vielfältige Gruppenbildung, Dezentralisation des gesellschaftlichen Lebens, weitgehendste Enthaltung staatlicher Intervention u. a.

Allerdings liest man häufig — namentlich in katholischen Schriften —, daß der Aufbau von unten eine Forderung des absoluten Naturrechts sei. Das hieße, daß diese Norm in der Sozialdoktrin und nicht im Sozialsystem beheimatet wäre.

Etwas Wahres liegt in dieser Behauptung, insofern nämlich die natürlichen Gemeinschaften, über deren wesentliche Gestaltung der Mensch keine Befugnis hat, wie Ehe und Familie, von vornherein als juristische Einheiten einen eigenen Platz im Gesellschaftsgefüge verlangen. Der Rückgriff auf das absolute Naturrecht ist aber nicht so schlüssig, wenn man an die freien Gemeinschaften denkt, die mehr einem Nützlichkeitstrieb als einem ewigen sozialen Sittengesetz ihr Dasein und ihre Formung verdanken. Hier hilft nur der Systemwert der Freiheit, um die Logik herzustellen.

¹⁰ Vgl. A. F. URZ, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Sammlung Politeia Bd. IX, Heidelberg 1956.

Bedenken gegen die Dezentralisierung

Gegen das Prinzip der Streuung, der Dezentralisation, der Auflösung in Vielheiten können allerdings nicht geringfügige Einwände erhoben werden. Erdrückt die größere Gemeinschaft notwendigerweise den einzelnen oder die kleinere Gemeinschaft? Vermachtung und Unterdrückung gibt es in zahlreichen Mengen gerade in kleineren Gruppen. Unter vielen Gesichtspunkten ist in der Großstadt das Leben für den einzelnen erträglicher und angenehmer als in einer Dorfgemeinde. Der soziale Friede ist gerade in kleineren Gemeinden ein Problem. Der Zusammenschluß auf umfassenderer Ebene bietet sehr oft wirksamere soziale Leistungen als in der Verzettelung. Man braucht nur an die Altersversicherung zu denken. Gerade hier scheint das „prinzipielle“ Festhalten an der Streuung auf die Dauer zur spießbürgerlichen Kleinkrämerei zu werden.

Unter dem großen Fragezeichen steht nicht zuletzt auch die Befürwortung der weitgehenden Streuung des selbständigen Unternehmertums. Dort, wo der selbständige Unternehmer eine von den Großbetrieben nicht erreichbare Produktivität aufweist, ist das Problem vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus gelöst. Es bedarf also nicht der Ableitung von einem sogenannten sozialen Prinzip. Würde man die mittelständische Wirtschaftspolitik einfach nach dem Grundsatz der produktivitätsbestimmten Betriebsgröße einrichten, dann bräuchte man davon überhaupt nicht zu reden. Das ist ja auch der Grund, warum die neoliberale Wirtschaftspolitik, die ganz vom wirtschaftlichen Denken im Sinne der „wirtschaftlichen Ordnung“ herkommt, nicht versteht, wie man auf den Gedanken kommen kann, eine Unternehmensform zu proklamieren, die ihre tiefste Begründung in einem anderen Bereich als dem der reinen Wirtschaft hat. Man ist gerne bereit, eine gewisse an sozialen Forderungen gemessene Einkommenspolitik in Kauf zu nehmen. Wie aber soll die Produktion selbst einem „sinnfremden“ Element unterworfen werden? Tatsächlich ist der Gedanke des freien Unternehmers (einzig in diesem Sinne ist der „Mittelstand“ in der Wirtschaft ein echtes Anliegen) nur von der *sozialen* Wertordnung her begreifbar.

Trotz allem : Streuung der individuellen Freiheiten

Um diese ohne Zweifel schwerwiegenden Bedenken gegen das Aufbauprinzip der sozialen Ordnung, das, wie man sieht, unüberschaubare Konsequenzen auf die Wirtschafts- und Sozialpolitik hat, zu beheben, muß man sich über den Sinn des Systemwerts der Freiheit klar sein. Die Freiheit wurde zum Systemwert gewählt, um in der Praxis eine weitgehende Identifikation herzustellen zwischen dem, was der Einzelmensch für sich als Individuum als seine wirtschaftliche, kulturelle und auch sittliche Vollkommenheit anstrebt, und dem, was die Gemeinschaft als Ganzes fördert. Und zwar geht es dabei mehr darum, die Belange der Gemeinschaft von den vielen Einzelnen her zu sehen, als etwa die vielen Einzelnen vom Ganzen her, wie es eigentlich ursprünglich im Sinne des Gemeinwohls läge.

Aber wir müssen nun einmal jenen Weg wählen, der einigermaßen den unausrottbaren menschlichen Neigungen Rechnung trägt, denen gemäß der Mensch leichter und zuverlässiger um seine eigenen Anliegen besorgt ist als um das fernliegende Gemeinwohl. In der Organisation unseres Gemeinschaftslebens ist ebenfalls zu beachten, daß wir keinen „natürlichen“ Chef haben, der mit „Vater-“ oder „Mutterinstinkt“ wüßte und täte, was dem echten Gemeinwohl dient, und peinlich jeden Autoritätsmißbrauch miede. Das Anliegen des Systemwertes „Freiheit“ ist also nicht, die große Organisation um jeden Preis abzuriegeln, sondern vielmehr, die reichen menschlichen, besonders die sittlichen Werte des Individuums zu mobilisieren, um so die individuelle Verantwortung zu einem brauchbaren Baustein im Ganzen zu machen. Natürlich bleibt jene unabänderliche Norm, die zum Grundbestand der Gesellschaftsdoktrin gehört, bestehen: der Mensch ist, soweit er sozial ist, dem Ganzen verpflichtet und unterworfen und nicht umgekehrt¹¹. Die Unterordnung unter die soziale Autorität bleibt darum dort ein unabänderliches Erfordernis, wo offenkundige Ungerechtigkeiten das Gemeinschaftsleben stören und nur durch höheren Eingriff beseitigt werden können.

Das also ist der Geist der Freiheit, in welchem die Gesellschaft aufgebaut wird. Es wird nicht danach gefragt, ob der Einzelmensch in einer größeren oder in einer kleineren Gruppe „angenehmer“, „komfortabler“, „reicher“ und „unbesorgter“ lebe, sondern auf welche Weise er seine persönliche Freiheit in ihrer ganzen sittlichen Würde am besten zur Geltung bringen kann.

Unter diesem Gesichtswinkel mag es manchmal gleichgültig sein, ob man sich für eine Organisation im Großen oder Kleinen entscheidet. Dort aber, wo höchstpersönliche, nämlich kulturelle und vor allem sittliche Werte (wie z. B. auch in der Berufswahl) auf dem Spiele stehen, wird man den Vorrang stets dem einzelnen und der kleineren Gruppe geben müssen.

Dieser Grund spricht aber ebenso eindringlich für die Erhaltung eines weitgestreuten selbständigen Unternehmertums, da zu guter Letzt auch die Wirtschaft (und vielleicht gerade sie) in einer wenigstens annähernden Weise die Grundlage für eine geordnete Gesellschaft abgeben muß. Die Abgrenzung der produktivitätsbestimmten Betriebsgröße geschieht also endgültig nicht in jener Wirtschaftspolitik, die nach der „reinen“ Wirtschaft ausgerichtet ist, sondern vielmehr in jener, die gesellschaftspolitische Normen miteinschließt. Diese Aufgabe ist allerdings nicht so glatt zu lösen, wie jene der „reinen“ Wirtschaftspolitik. Man hat zunächst das Anliegen der Produktivität fest ins Auge zu fassen, dann aber zugleich den Gegenwert zu vergleichen, den es auf sozialer Ebene zu erhalten gilt, im Bewußtsein, daß eine geordnete Gesellschaft zugleich auch der beste Garant für eine ruhige wirtschaftliche Entwicklung ist. Kurzum, es handelt sich um einen Wertvergleich und um eine Wertabwägung, welche die Wirtschaftspolitik zugleich auch zu einem sittlichen, nicht nur technisch-wirtschaftlichen Entscheid macht.

¹¹ Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, Kap. 6.

Die Gesellschaftsphilosophie des Neoliberalismus

Der Neoliberalismus hat sich in neuester Zeit um eine eigene Gesellschaftslehre bemüht. Er entwickelte hierbei etwa die Ideen der Freiheit, wie sie soeben dargelegt worden sind, mit dem einen Unterschied allerdings, daß die der Gemeinschaft vorgängige individuelle Freiheit im Sinne einer *Doktrin*, nicht eines Systems hingestellt wurde. Das bedeutet aber soviel wie *Wertmonismus*, d. h. Anerkennung nur eines einzigen sozialen Wertes, nämlich der Freiheit. Daher rührt dann auch das Unvermögen des Neoliberalismus, die wirtschaftliche und die soziale Ordnung miteinander zu einer höheren Einheit zu verbinden. Hier liegen die tiefsten Wurzeln, die den Neoliberalismus mit dem alten Liberalismus verbinden, von hier aus erklärt sich das Unvermögen des Neoliberalismus, eine Wirtschaftspolitik im Sinne des vielgestreuten selbständigen Unternehmertums zu betreiben. Gerade die Stellungnahme zum selbständigen Unternehmer bedeutet einen Prüfstein für die Doktrin, zu der man sich bekennt. Im übrigen ist der Neoliberalismus so tief im Individualismus und Nominalismus verwurzelt, daß er allerhöchstens individualetisch, nie aber sozialetisch zu denken vermag. Er wird darum den Weg zu einer gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik nur finden, wenn er eine philosophische Wendung um hundertachtzig Grad vornimmt. Ob die Neoliberalen zu dieser Selbstaufgabe je bereit sein werden?

VI. Die politische Ordnung

Das Wesen der Politik

Für *Aristoteles* war das Problem der Politik erschöpft in der Frage nach dem Zweck und Ziel, dem die Macht zu dienen hat. Die politische Macht wurde als die wirksame Kraft angesehen, welche alle Glieder der Gesellschaft auf das gemeinsame Ziel hinordnet. Darum wurde die Gesetzgebung als spezifische Wirkung der politischen Macht bezeichnet.

Besieht man sich einmal diese Konzeption der Politik näher, dann wird man als politische Handlungen jene Handlungen bezeichnen müssen, welche vom Machttträger der *societas perfecta* ausgehen. An dieser Konzeption der Politik wird man nicht rütteln können, solange man damit einig geht, daß das Philosophieren über die hohen Werte des Gemeinschaftslebens trotz der Abstraktion sinnvolle und gültige Aussagen über den Staat zu machen imstande ist. Es wird allerdings auf dieser hohen Ebene noch nicht danach gefragt, wer der reale Träger der Gewalt sein soll, d. h. wie man es zu bewerkstelligen hat, daß die Gewalt sinnentsprechend gebraucht und nicht mißbraucht werde. Versteht man Politik im aristotelischen Sinne, dann muß man die gesamte Tätigkeit der Regierung, also die Wirtschaftspolitik, die Sozialpolitik, die Kulturpolitik usw. des Staates als politische Handlungen bezeichnen.

Solange wir unter solch allgemeinem Gesichtspunkt das Problem der politischen Machtausübung betrachten, verbleiben wir immer noch auf dem Boden der Gesellschaftsdoktrin. Hier steht die Forderung, daß die Macht sich nach dem Gesellschaftsziel auszurichten hat. Ihre Grenzen sind durch das Objekt vorbestimmt, welches der staatlichen Gemeinschaft Inhalt und Dasein verleiht. Die staatliche Macht schafft nicht die politische Gemeinschaft, sondern ist eine Wesensnotwendigkeit des bereits konstituierten staatlichen Gemeinwesens.

Mit einer solchen Betrachtung der politischen Macht befindet man sich aber noch in keiner Weise in jenem Bereich, den wir heute mit politischer Ordnung bezeichnen. Es wäre schlimm, wenn die Wirtschafts- und Sozialpolitik eine Frage der „Politik“ wäre. Leider ist sie das, wenn es dem Wahlkampf zugeht. Die Wirtschafts- und Sozialpolitik ist zwar immer eine Handlung des staatlichen Ganzen. Sie dürfte aber nie eine politische Aktion sein. Wer zwischen *staatlicher Handlung* (d. h. politischer Handlung im aristotelischen Sinne) und eigentlich politischer Handlung (im modernen Sinne) unterscheiden kann, dem geht es ohne weiteres auf, daß all das, was einst *Aristoteles* in der Staatsphilosophie behandelt hat und was wir sehr oft unter Staatslehre begreifen, eigentlich in den *sozialen* Raum gehört, nämlich zum Thema: der Staat als umfassendste Gesellschaft. *Politik im modernen Sinne ist erst begreiflich, wenn man im System der Freiheit denkt und die staatliche Macht als einen irgendwie dem freien Spiel der Kräfte überantworteten Gegenstand auffaßt.* Das Wort vom „freien Spiel“ könnte wohl aufreizend wirken, da es doch gerade in der politischen Ordnung um etwas geht, was das Gemeinwohl sichern und endgültig festigen soll, nämlich eben um die staatliche Macht. Andererseits verlangt aber der Systemwert, daß die individuelle Freiheit dem geringsten Risiko ausgesetzt werde. Wenn irgendwo, dann kommt man also auf Grund des Systemwertes gerade im Bereich der politischen Macht zur Forderung der Aufteilung und Aufspaltung. *Aufteilung* soll heißen: möglichst viele haben ein Anrecht auf Teilnahme an der politischen Macht, *Aufspaltung*: die Gewalt selbst soll weitmöglichst in Bereiche aufgegliedert werden (legislative, exekutive, richterliche Gewalt).

Der Liberalismus auf politischer Ebene

Die politische Ordnung, sofern sie rein formal gesehen wird, begreift also nicht mehr die Maßnahmen im Hinblick auf die Erreichung des Gemeinschaftsziels in sich. Diese sind sozialer Natur. Die Politik ist somit einzig das Kräftespiel in der Machtverteilung. Nimmt man nun diese Ordnung parallel zur wirtschaftlichen so blutig ernst, daß man in ihr ein mehr oder weniger in sich abgeschlossenes gesellschaftliches Wirkungsfeld erkennt, dann wird man auch hier nichts anderes mehr tun können, als die Spielregeln säuberlich und peinlichst genau aufzustellen und den Motor in Gang zu bringen. Es bedarf dann nur noch einer tüchtigen politischen Technik, wie ähnlich im wirtschaftlichen Sektor vom Liberalismus

einzig die Befreiung des Wettbewerbs von allen „wirtschaftlichen“ Fesseln ins Auge gefaßt wird.

Während in der Wirtschaftswissenschaft der Liberalismus langsam zu Ende geht, scheint er sich in den politischen Wissenschaften neu eingemischt zu haben. Es hat sich z. B. eingebürgert, die „pressure groups“, die aus der wirtschaftlichen oder sozialen Ordnung in die Politik aufgestiegen sind, diskussionslos als ein politisches Phänomen in Kauf zu nehmen. In der Tat hat vom historischen Standpunkt aus jede Kraft, die sich um die politische Macht bemüht oder sich in ihr auswirkt, politische Signatur. Die positive Wissenschaft der Politik kann sich sogar rühmen, nicht abstrakt, sondern lebensvoll mit den politischen Phänomenen umzugehen, da sie jedweden Machtträger, ob wirtschaftlicher oder sozialer Natur, in ihr Register aufzunehmen versteht, wenn immer er sich auf höchster Ebene des Staates zum Kampf meldet.

Die Tatsache, daß wirtschaftliche und soziale Verbände als normale politische Kräfte auftauchen können, scheint allerdings ein Zeugnis für eine antiliberale Haltung zu sein. Wir haben bei der Besprechung der wirtschaftlichen Ordnung gesehen, daß der Liberalist sich bemüht, alle nicht wirtschaftlichen Überlegungen aus der Wirtschaft auszuschneiden. Die Positivisten in den politischen Wissenschaften können sich also offenbar dagegen verwahren, als liberal getadelt zu werden, da sie alle Kräfte zulassen, woher sie auch immer kommen mögen.

Doch liegt diese Auffassung der Politik ganz in der Konsequenz des Liberalismus. Denn die politische Macht ist die letzte aller Kräfte, die sich im gesellschaftlichen Leben einsetzen. Dort muß sich demnach alles treffen, was sich irgendwie auf dem Wege über die oberste Gewalt durchsetzen will. Die wirtschaftlichen Mächte sind auf dieser Ebene nicht mehr spezifisch wirtschaftliche, sondern eben politische Kräfte. Zu guter Letzt sind es also doch nur anonyme Mächte, die sich im entscheidendsten aller Kämpfe messen. Die politische Ordnung ist in diesem Denken ebenso von der höchsten Gesellschaftsdoktrin abgespalten worden wie die wirtschaftliche Ordnung im liberalen Denken. Das ist die Signatur des politischen Liberalismus.

Die „wirkliche“ Politik

Die echte Lösung des politischen Problems hängt davon ab, wie es gelingt, durch das Spiel der Kräfte die gesellschaftlichen Werte in der freien staatlich geeinten Gemeinschaft zu garantieren. Wir haben uns auch hier wiederum darüber Rechenschaft zu geben, daß die politische Ordnung ebenfalls nur einen Arbeitstitel, d. h. einen Ausschnitt unseres sozialen Werturteils bedeutet. Wie können die vielen politischen Subjekte in einer den Gesellschaftsformen entsprechenden Weise zur Geltung kommen, wobei im Zweifelsfall stets die individuelle Freiheit den Vorrang hat? Das ist die Art der Problemstellung, wenn man nicht nur im System, sondern zugleich an die Funktion der Doktrin denkt.

Das Problem der Anwendung gesellschaftlicher Normen mittels des Freiheitswertes wird auf politischer Ebene zu einem fast unlösbaren Rätsel. Es ist nur lösbar dort, wo die politischen Subjekte (genannt: das souveräne Volk) den Vertretern soviel Vertrauen schenken können, daß die Führung für sie kein Risiko mehr ist. Es bedarf hierzu nicht nur einer hohen Moral in der politischen Gesellschaft als Ganzer, sondern vor allem auch in den politischen Vertretern. Wo diese doppelte Bedingung nicht geschaffen ist, sinkt die Demokratie zur Technik herab und stellen sich jene verhängnisvollen Übel ein, die mit dem Namen „Bürokratismus“ zusammengefaßt sind. Gelingt es nicht, auf der besagten moralischen Ebene eine Volksvertretung zusammenzustellen, dann ist es eitel, weiter über die gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik und die normengebundene Sozialpolitik zu diskutieren. Der Liberalismus hat ohne Zweifel eine „glattere“ Lösung anzubieten, insofern er das Vorzugsrecht der individuellen Freiheit auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Doktrin erhebt. Damit hat er ein formales Prinzip gefunden, das den Inhalt des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens vollkommen offen läßt und der stets wechselnden Entwicklung anheimgibt. Ob aber diese glatte Lösung wirklich eine Lösung ist, dürfte sehr fraglich sein. Zu guter Letzt wird eben doch immer der „Wolf“ im Menschen ausbrechen, im Regierenden durch diktatorische Maßnahmen, im Regierten durch revolutionäre Selbstrettung.

Schlußfolgerung

Ohne ein der Gesellschaft *vorgegebenes*, alle menschlichen — materiellen, kulturellen und sittlichen — Werte umfassendes Ordnungsbild (Sozialdoktrin) ist ein ganzheitliches Verständnis der drei Ordnungen (der wirtschaftlichen, sozialen und politischen) und damit auch eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik unmöglich. Liberalismus und Neoliberalismus haben in Ermangelung einer echten Sozialethik aus dem Systemwert der individuellen Freiheit eine Doktrin gemacht und damit die drei Ordnungen verabsolutiert. Der Kommunismus hat in utopischem Optimismus die Gesellschaftsdoktrin, die ohnehin schon an einem verheerenden Mißverständnis des sittlichen Menschen krankt, ohne den vermittelnden Systemwert der Freiheit in die soziale Wirklichkeit hineingetragen. Die menschlichen Werte lassen sich nur in jener Gesellschaftsordnung verwirklichen, in welcher die drei Ordnungen (wirtschaftliche, soziale und politische) in relativer Eigenständigkeit berücksichtigt, jedoch zugleich in höherer Einheit zusammengeesehen werden.

DIE NATURRECHTSLEHRE DES HL. THOMAS V. AQUIN

1. *Die Normen des Naturrechts*

Thomas erkennt trotz der konkreten Fassung des Naturrechts allgemeine Naturrechtsprinzipien an. So spricht er in Art. 2 Zu 2 von einem „Widerspruch an sich“, den eine Rechtsbehauptung besagt. Z. B. ist die Behauptung, der Diebstahl sei erlaubt, in sich ein Widerspruch, weil das Wesen des Diebstahls immer und überall den Rechtsprinzipien widerspricht. Die moderne Scholastik bezeichnet durchweg diese An-sich als „das Naturrecht“ und sieht in der konkreten Formulierung nur mehr eine Anwendung des Naturrechts. So meint z. B. *J. Messner* (Das Naturrecht. 1950, 345): „Im Naturrecht ist in der Tat nur ein Grundriß von Rechtsbeziehungen gegeben, alles übrige ist dem Willen der Gesellschaftsmitglieder überlassen, sobald die Demokratie rechtmäßige Staatsform geworden ist.“ *Thomas* hätte diese Formulierung nicht gebraucht. Er hätte im entscheidenden Teil des zitierten Textes gesagt: „alles übrige ist der *Vernunft* überlassen . . .“ Die *Vernunft* ist das Maßgebende in der Analyse des Sachbereichs. So weit sie dringt, ebenso weit dringt das Naturrecht. Wo der moderne Scholastiker schon eine willentliche, interessenmäßige Anwendung des Naturrechts (bei *Thomas* der Naturrechtsprinzipien) sehen möchte, da sieht *Thomas* noch *Vernunft*. Allerdings anerkennt er, wie aus dem zweiten Artikel ersichtlich ist, auch die rein willensmäßige Festlegung. Jedoch hat diese bei *Thomas* nicht den Raum wie im Denken der modernen Scholastiker. Freilich behält *Messner* im Hinblick auf die moderne Gesellschaft, in der eine allgemeingültige *Vernunft* nicht mehr anerkannt wird, dennoch Recht. In der grundsätzlichen Schau aber ist *Thomas* beizupflichten, da wir grundsätzlich den thomasischen Erkenntnisoptimismus teilen, gemäß dem die menschliche *Vernunft* fähig genug ist, eine konkrete Sachanalyse vorzunehmen, ohne voreilig zu rein willentlicher Festlegung zu greifen. Die protestantische Naturrechtsauffassung krankt eben daran, daß sie der menschlichen *Vernunft* um der Erbsünde willen kaum Vertrauen oder teilweise sogar in jeder Hinsicht Mißtrauen entgegenbringt und so zu einem übernatürlichen Erkenntnisprinzip, nämlich dem Glauben, als dem einzigen Maßstab des Naturrechts greifen muß¹.

¹ Vgl. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit*, Zürich 1943.

Auch außerhalb der Scholastik läßt sich heute allgemein ein starker Ruf nach naturrechtlicher Fundierung des Rechts erkennen. Die Wandlung, welche die Rechtsphilosophie durch die Abkehr vom Positivismus und die Hinwendung zum Naturrechtsdenken durchmacht, darf aber durchaus nicht in übereilem Optimismus als eine Rückkehr zur christlichen Naturrechtslehre gedeutet werden. Zwar werden Normen proklamiert, gemäß denen sich das konkrete Recht zu bilden habe. Und diese Normen werden als Naturrechtsnormen bezeichnet. Es ist aber sorgsam zu untersuchen, ob es sich wirklich um Naturrechtsnormen handelt oder schließlich doch nur um „das richtige Recht“ *Stammlers*, „das Kulturrecht“ *Kohlers*, „die apriorischen Grundlagen“ *Reinachs*, „das autonome Recht“ oder „die Autonomie des Gewissens“ *Launs*. *W. B. Becker*² glaubt — wenn auch in sehr eigenwilliger Weise — nicht weniger als sechs Definitionen des Naturrechts zusammenstellen zu können. Man scheut sich nicht, von Naturrecht zu sprechen und dabei im *Neukantianismus* steckenzubleiben. Wer die Geschichte des Naturrechts von der *Stoa* bis in die Neuzeit verfolgt, dürfte über die Vielgestalt des Begriffes „Naturrecht“ nicht mehr im Zweifel sein. Im Grunde spiegelt sich diese gesamte Geschichte in der heutigen Diskussion um die Neugestaltung des Rechts im Sinne des Naturrechtsdenkens wider.

Das Entscheidende für eine naturrechtliche Auffassung der Rechtsnormen ist, daß diese Normen wirklich als gültige Normen konkreten Rechts anerkannt werden und nicht nur als metajuristische Kategorien, die in irgendeiner Weise für die Rechtsbildung als notwendig bezeichnet werden. Auch der Positivismus hat Normen der Rechtsbildung verlangt, abgesehen vielleicht von dem materialistischen Suprarealismus der amerikanischen Rechtsphilosophen. Man würde dem Positivisten größtes Unrecht zufügen, wollte man ihm vorwerfen, er leugne den wirklichen Einfluß irgendwelcher Naturrechtsideen von seiten der Menschen, die das Recht gestalten. Nach ihm ist es durchaus möglich, daß eine Gesellschaft, die überwiegend naturrechtlich denkt, auf Grund dieser soziologischen Struktur den Inhalt des Rechts im Sinne des Naturrechts gestaltet. Für den Positivisten sind aber diese Entstehungsgründe des Rechts, also alle sittlichen und politischen Absichten, die etwa zur Rechtschaffung führen können, außerrechtlich, ohne jede rechtliche Bewandnis. Sie sind einfach Daten, die zur Rechtsbildung führen, die politisch sogar gefordert sind, mit „Recht“ aber nichts zu tun haben, d. h. keine rechtlichen Sollenssätze darstellen. Die tatsächliche Gültigkeit in einer konkreten Gesellschaft ist im Recht das Entscheidende. Alles andere gehört in die Rechtspolitik.

Nicht viel anders verhält es sich mit den meisten modernen Verteidigern des Naturrechts. Wer die Rechtsnorm zwar als einen — wenn auch noch so starken — rechtsbildenden Faktor auffaßt, in ihr aber *nur die Bedingung* für richtiges Recht

² W. B. BECKER, Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts im Rahmen des bürgerlichen Rechts. Archiv für die zivilistische Praxis, 150 (Bd. 80 der neuen Folge) (1948) 97—130.

anerkennt, kann nicht als Vertreter der Naturrechtslehre angesehen werden. *Stammler* mit seinem „richtigen Recht“ als einen Verfechter des Naturrechts zu bezeichnen, wäre daher höchst irrtümlich. *Becker* (a. a. O., 117) hat die Wahrheit getroffen, wenn er sagt, daß *Stammler* durchaus Positivist im technischen Sinne sei. Auf folgendes kommt es an: *Eine echte Naturrechtslehre erkennt reale, allgemeingültige Normen an, die aus sich, ohne Rückgriff auf die bestehende Gesellschaft, konkret rechtliche Anerkennung fordern und darum in der durch die Vernunft (nicht den Willen) vorgenommenen Konkretisierung Recht sind.*

Von den „realen, allgemeingültigen Normen“ ist hier zunächst die Rede. Es handelt sich hierbei um die Forderungen der Naturrechtsprinzipien an die *lex ferenda*, an das erst in der Bildung begriffene Recht. Die Konkretisierung durch die Vernunft kommt nachher zur Sprache. Es geht dann dort um den rechtologischen Prozeß, mit Hilfe dessen Naturrecht gebildet wird.

Becker (a. a. O., 30f.) unterscheidet das Naturrecht im direkten Sinne (*sensu proprio*) vom Naturrecht im symptomatischen Sinne (*sensu symbolico* oder *allegorico*). Unter dem Naturrecht im direkten Sinne versteht er die Naturrechtsnormen, wie sie von *Thomas* als rechtliche Forderungen an das zu bildende Recht aufgefaßt werden. Er nennt diese Art, das Naturrecht zu sehen, einen „naiven Naturrechtsbegriff“. Nach *Becker* ist Naturrecht nur haltbar als ein symbolischer Begriff, der unmittelbar mit der Natur als solcher nichts zu tun hat. In dieser Fassung ist Naturrecht „ein Inbegriff von historisch geschehenen, positiv registrierbaren, in Rechtsakten zum Ausdruck gelangenden Erkenntnissen von Menschen, welche von dem Gedanken einer effektiven Rechtsbesserung motiviert und dirigiert sind, damit von dem Bedürfnis, ein nach logischen und ethischen Maßstäben unbefriedigendes Recht ohne Rücksicht auf eine staatliche Sanktionierung bei seiner konkreten Anwendung durch die dazu berufenen Menschen nur in verbesserter und befriedigender Gestalt zur Wirkung gelangen zu lassen“ (a. a. O.). Es handelt sich hierbei nicht um eine der menschlichen Vernunft und erst recht nicht dem menschlichen Werterleben vorgegebene Norm im Sinne der überzeitlichen *natura humana*, sondern lediglich um die am gesellschaftlichen Leben gemessene, aus ihm erst entstehende Rechtsauffassung. Rechtsbesserung ist also nach *Becker*, der stärkstens von *Stammler* und teilweise von *Kierkegaard* beeinflusst ist, keine Besserung gemäß Annäherung an eine objektive, von dem menschlichen Willen unabhängige Normenordnung, sondern nichts anderes als eine von den konkret lebenden Menschen gewertete Lebensordnung. Die Naturrechtsordnung ist so eine Ordnung der „normalen“ — richtiger wäre es zu sagen: der durchschnittlich lebenden — Menschen in der Gesellschaft, im Grunde: der Mehrheit im formal-demokratischen Sinne.

Der Begriff der Natur wird also aus dem „naiven Realismus“ der philosophischen Abstraktion in die konkrete Willensordnung verlagert. Allerdings ist auch diese Natur in gewissem Sinne eine vorgegebene Größe, vorgegeben aber nicht der Vernunft als solcher, sondern dem einzelnen Menschen, insofern der einzelne

Mensch einen sich ihm aufdrängenden und ihn bewältigenden soziologischen Befund vorfindet. Ähnlich ist auch der Begriff der „conscientia“, des Gewissens, umgedeutet. Conscientia ist nicht mehr das praktische Wissen um die Verwirklichung ewiger Normen, sondern ein *con-scire*, ein Wissen mit anderen zusammen um gemeinsam erkannte Grundsollenssätze.

Die Verlagerung des Begriffes „Natur“ ist bezeichnend für die gesamte Naturrechtsauffassung unserer Tage. Wer „Natur“ nur im Sinne des realistischen Optimismus der Erkenntnis zu nehmen gewohnt ist, wird durch die stets anwachsende Naturrechtsliteratur geblendet und zur Annahme verleitet, als vollziehe sich heute eine allgemeine Rückkehr zur alten Naturrechtsauffassung des *hl. Thomas*. Bei *Ed. Spranger*³ ist der Charakter des Universalen derart außer Kraft gesetzt, daß das Naturrecht im Sinne einer ewig geltenden Norm ausdrücklich als „Utopie“ bezeichnet wird, da es für neu auftretende kritische Situationen keine bestimmten Anwendungen enthalte. Das Naturrecht, das jeweils in Kraft sein mag, wird nur im Sinne einer Zukunftsnorm anerkannt, d. h. im zeitlichen Fluß der Tradition, und zwar hier nur richtunggebend auf das Kommende hin. Wir begegnen hier einer existentiellen Rechtsphilosophie, wie sie auch der bereits zitierte Autor *Beyer* vertritt.

Immerhin wirken in der heutigen Naturrechtsauffassung noch stark einige Überbleibsel der christlichen Tradition, und vor allem auch die auf den jüngsten Bankrott des Positivismus erfolgte Neubesinnung auf die ursprünglichen Rechtsansprüche des Menschen, so daß sich die Ergebnisse dieses heutigen „versubjektivierten“ Naturrechts oft in auffallender Ähnlichkeit mit denen der alten christlichen Naturrechtslehre treffen.

Dasjenige, woran eigentlich die modernste Naturrechtsauffassung, soweit sie sich nicht in den Bahnen der thomistischen Tradition bewegt, Anstoß nimmt, ist der Begriff der „vorstaatlichen“ Rechte. Das Recht kann man sich nach moderner Anschauung nur in der existenten Gesellschaft vorstellen, und auch da nur, insofern diese organisiert ist. Die Gesellschaft wird ihrerseits durch andere Motive als die des Rechts aufgerufen, sich der menschlichen Lebenswerte bewußt zu sein und ihnen entsprechend Rechtspolitik zu betreiben zur Schaffung des „richtigen“ Rechts. So kommt man heute durchweg auf die *Werte* als Normen von zu bildendem Recht. Und zwar sind diese Werte in ihrer Allgemeingültigkeit und Allgemeinverpflichtung anerkannt. Der Gedanke *J. Tammelos*⁴, daß die Rechtsnorm jeweils nur dem Forscher intuitiv gegeben sei, weist in den abstrusesten Individualismus hinein und erfreut sich keiner Beliebtheit in der modernen Rechtsphilosophie.

Im weitaus größeren Teil der modernen Literatur ist Vorfeld des Rechts das Feld der Werte im Sinne der materiellen Werte *M. Schelers* und *N. Hartmanns*.

³ ED. SPRANGER, Zur Frage des Naturrechts, „Universitas 3“ (1948) 406—420.

⁴ J. TAMMELO, Untersuchungen zum Wesen der Rechtsnorm. 1947.

Ph. Heck hatte in seinem umstrittenen Buch „Begriffs- und Interessenjurisprudenz“⁵ die Notwendigkeit einer Wertforschung, also einer Wertlehre, für die Rechtswissenschaft verteidigt. Dabei aber verwies er diese Wertforschung in die Rechtsphilosophie, die ihm keine Wissenschaft vom Recht, sondern eine „Vorwissenschaft“ ist. Es ist nun eigenartig, daß die Literatur der Nachkriegszeit Gewicht darauf legt, diese Wertforschung, wie sie für die Rechtsbildung von Bedeutung ist, nicht mehr in den Vorhof der Rechtswissenschaft zu verweisen, sondern sie unmittelbar als Gegenstand der Rechtswissenschaft anzuerkennen. Ob aber diese Annäherung an altes Naturrechtsdenken wirklich so viel bedeutet, wie es den Anschein hat?

*H. Mitteis*⁶ hebt als einen zentralen Wert das Ethos der Persönlichkeit hervor. Im selben Sinne finden wir bei *H. Coing*⁷ dieses Persönlichkeitsideal als einen Grundton des modernen Rechtsempfindens. Durchweg hat man sich damit abgefunden, und mehr als das, man hat es sogar befürwortet, daß die moralischen Kategorien zu den rechtsbestimmenden Faktoren gehören. So auch, nach langer Entwicklung, selbst *G. Radbruch*.

Und doch sind diese Werte nicht eigentlich aus sich Rechtsnormen; d. h., der Weg von der Moral oder den Werten geht nicht direkt zum Inhalt dessen, was Recht sein soll, sondern vielmehr über das Rechtsbewußtsein der Gesellschaft; d. h., nicht der objektive Wert als solcher hat rechtsbildende und rechtserzeugende Kraft, sondern nur das Bewußtsein von diesen Werten, und zwar das Bewußtsein, sofern es sich in der Gesellschaft ausbreitet. Auch bei *Thomas* begegnen wir etwas Ähnlichem, insofern nicht der Inhalt aus sich die Bewandnis des Sollens hat, sondern nur, insofern er ins menschliche Bewußtsein eintritt und von diesem als Forderung gestellt wird. Wir werden darauf noch bei der Besprechung des rechtslogischen Prozesses zurückkommen. Aber *Thomas* erkennt in diesem Bewußtsein noch eine allgemeingültige menschliche Vernunft, und nicht bloß ein Wertgefühl. In der modernen Rechtsphilosophie werden aber die Werte als Rechtsnormen nivelliert entsprechend dem Kultur- und Moralniveau der Gesellschaft. Im Grunde genommen kommt man also auf die alten Auffassungen vom Rechtsgefühl zurück. Und trotz äußerer Abkehr vom Positivismus kommt man von ihm nicht los. Die Ethik wird im Rechtsbereich zu dem, was die Gemeinschaft als solche empfindet, entsprechend der Definition des Rechts, das nichts anderes als „eine soziale Friedensordnung“ sein soll, und zwar eine Friedensordnung der existenten Gesellschaft, wie sie augenblicklich denkt und fühlt.

Diese Nivellierung der Ethik im Bereich der Rechtsnormen, und entsprechend die Verbannung der Ethik aus dem Recht selbst, haben nicht zuletzt ihren Grund

⁵ PH. HECK, Begriffs- und Interessenjurisprudenz, 1932.

⁶ H. MITTEIS, Über das Naturrecht. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften. Heft 26, 1948.

⁷ H. COING, Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch der Neubegründung des Naturrechts. Schriften der „Süddeutschen Juristenzeitung“, Heft 4, 1947.

in der inhaltlich völlig entleerten Fassung der Rechtsnorm. Im Grunde ist es nichts anderes als der Begriff der Gerechtigkeit, aus dem die Achtung vor der Persönlichkeit sowie die verschiedenen Rechtsnormen abgeleitet werden. Es bedarf also einer ganz bestimmten und vorgefaßten Idee und Wertempfindung, wenn man aus der Gerechtigkeit die verschiedenen Menschenrechte ableiten will. Im Grunde handelt es sich daher nicht um eine Analyse der Idee „Gerechtigkeit“, sondern vielmehr des Wertempfindens in bezug auf die Gerechtigkeit. Bereits die oberste Rechtsnorm läßt wegen ihrer kategorialen Leere eine verschiedene Ausdeutung im konkreten Rechtsempfinden zu, so daß es nur anderer Menschen mit anderer Erziehung und anderen Erfahrungen bedarf, um sogleich einen Wandel in den Rechtsnormen und in der Folge im Recht herbeizuführen.

Doch sei nicht verschwiegen, daß die Scholastik selbst Anlaß zu einer solch entleerten Auffassung des obersten Gerechtigkeitsbegriffes gibt. Aus den Erörterungen der Scholastiker über das Prinzip „Jedem das Seine geben“ gewinnt man leicht den Eindruck einer formalen Kategorie. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, daß die Scholastik nur das allgemeinste Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ und ähnliche Formulierungen, wie „dem andern nichts Böses zufügen“, als eigentlich allgemeingültige Normen hinstellte, während die Ableitungen schon nicht mehr diese Unabänderlichkeit aufweisen, so daß man von Naturrechtsprinzipien her sowohl auf die Monogamie wie auch auf die Polygamie schließen konnte⁸. — *Thomas* hatte zwei Arten von Naturrechtsprinzipien unterschieden: allgemeinste und zweitrangige (I-II 94,5). Die allgemeinen, unter denen sich z. B. auch das Prinzip der Gerechtigkeit findet: „Jedem das Seine geben, niemandem das Seinige nehmen“, erinnern sehr stark an den *neukantianischen* Normbegriff. Gerade dies ist es wahrscheinlich auch, was der modernen Rechtsphilosophie bei *Thomas* so gefällt und sie anzieht. Selbst ein Positivist, wie der Amerikaner *Jerome Frank* zollt *Thomas v. Aquin* das unerhört schmeichelnde Lob: „Ich verstehe nicht, wie irgendein vernünftiger und gesitteter Mensch heute es ablehnen kann, die Grundprinzipien des Naturrechts bezüglich des menschlichen Verhaltens, wie sie *Thomas v. Aquin* festgestellt hat, als Grundlage der modernen Kultur anzuerkennen“⁹.

Das Lob steht durchaus zurecht, aber nicht in dem Sinne, wie es etwa die idealistische oder positivistische Rechtsphilosophie meint. Die ungeheure Weite und Wandelbarkeit, die *Thomas* den Naturrechtsnormen zuerkennt, ist alles andere als der Ausdruck einer Naturrechtsauffassung im Sinne der Lehre vom Wertempfinden und Wertgefühl. *Thomas* spricht an jener Stelle vom sittlichen Teil der Naturgesetze und meint, daß die sittliche Verantwortung in dem Maße abnimmt, in welchem man die Normen nicht mehr mit Sicherheit erkennt. Natürlich ist dann auch die Gesellschaft sittlich nicht gehalten, diese Prinzipien

⁸ Vgl. C. R. BILLUART, *Summa S. Th.*, T. IV., Tract. de leg., Diss. II, Art. IV.

⁹ J. FRANK, Einleitung zur 6. Aufl. von „Law and the Modern Mind“, XVII. Zitiert nach H. COING, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 38 (1949/50) 554.

in ihrer vollgültigen objektiven Werthaftigkeit zu ihren Rechtsnormen zu erklären. Hier ist darum auch die Stelle, an der von *Thomas* her der Zugang zu der modernen Lehre vom soziologischen Wertgefühl als dem rechtsformenden Faktor gefunden werden kann. Es wäre aber grundfalsch, die Naturrechtsprinzipien ihrer absoluten Normkraft entkleiden zu wollen. Diese absolute Normkraft läßt z. B. nicht zu, daß man mit manchen Scholastikern erklärt, Gott habe im Alten Testament von der Monogamie „dispensiert“. Wenn die Monogamie wirklich eine naturrechtliche Forderung ist, dann gibt es keine Dispens. Es mag sein, daß die Erkenntnis einer solchen Forderung nicht einer jeden Menschheitsgruppe aufgeht. Darum gibt es eine *sittliche* Entschuldigung für diese Menschen. Nie aber kann es eine objektive, wertmäßige Wandlung geben; darum auch kann die göttliche Autorität niemals dispensieren; sie kann einzig den konkreten, sittlich entschuldbaren mißlichen Umständen Rechnung tragen, indem sie den objektiven Abfall nicht anrechnet. Die Scholastiker hätten klarer unterscheiden müssen zwischen rechtlichen Normen und sittlicher Verantwortung gegenüber diesen Normen. Allein von der sittlichen Verantwortung her spricht *Thomas* von der Unterscheidung zwischen primären (allgemeinsten) und sekundären Naturrechtsprinzipien. Für *Thomas* ist das Naturrecht grundsätzlich ein rational analysierbarer Sachverhalt, in welchen die unwandelbaren Prinzipien (also die Rechtsnormen) verwoben sind.

Indem die moderne Rechtsphilosophie das Wertempfinden der Gesellschaft als *die* Rechtsnorm bezeichnet, entfernt sie sich völlig vom eigentlichen Naturrechtsdenken, so sehr sie vielleicht sich als solches ausgibt. Wenn man schon in das Wertbewußtsein der Gesellschaft abgeleitet, dann wäre es, um das kollektive Gewissen zu erforschen, schließlich das einzig Folgerichtige, mit *Fr. W. Jerusalem*¹⁰ die Soziologie zu befragen, also mit Hilfe der soziologischen Methode die Zweckmäßigkeit der sozialen Wirklichkeit festzustellen und damit auch zu festen Rechtssprüchen zu gelangen. So allerdings wird die Soziologie „das Naturrecht unserer Zeit“¹¹. Das grauenhafte Resultat solchen Naturrechts ist in dem Satz niedergelegt: „Entscheidend ist nicht, daß diese Ergebnisse wahr sind, sondern daß sie gelten, und zwar für die Rechtsgemeinschaft gelten, d. h., daß sie Bestandteil des Geistes der Rechtsgemeinschaft und von diesem rezipiert oder jedenfalls anerkannt sind bzw. anerkannt werden können“¹².

Von hier aus ist dann kein weiter Weg mehr zu *Savignys* Volksgeist, dem auch *O. Veit*¹³ — selbst ein Verteidiger der Naturrechtslehre — sich verschreibt. Damit aber sind wir beim ewigen Werden und Vergehen der Rechtsnormen (nicht etwa nur des Rechts, dem ja auch *Thomas* Wandelbarkeit zuerkennt) angelangt, und wir könnten genau so gut mit dem Materialisten und Marxisten

¹⁰ F. W. JERUSALEM, Kritik der Rechtswissenschaft, 1948.

¹¹ A. a. O., XX, 5.

¹² A. a. O., 52.

¹³ O. VEIT, Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts, in: Merkur I (1947), 390—405.

H. J. Laski¹⁴ die natürliche Ordnung, das Vorgegebene, das im Mittelalter und in der spanischen Tradition so hoch im Kurs stand, als in die wirtschaftliche Entwicklung verwoben ansehen und so dem Götzen der „unabänderlichen Veränderung“ die ewig unwandelbaren Naturrechtsprinzipien opfern.

Läßt man sich aber schon so weit in den Abgrund locken, dann wäre es immer noch besser und folgerichtiger, mit dem amerikanischen Realisten *Justice Holmes* erst dort Recht zu erkennen, wo der Richter es ausspricht, und jeder anderen Rechtsnorm die Wirklichkeit abzuspochen, weil sie nicht mehr wirklich sei in dem Augenblick, da wir über sie nachdenken. Oder wir könnten ebensogut mit der Freirechtslehre einig gehen und etwa mit *H. Isay*, *H. Kantorowicz* oder *E. Fuchs* erklären, daß erst der Richter Recht schaffe, da jede Norm um ihrer abstrakten Form willen zu einer solchen Wirkung unfähig sei.

Zu guter Letzt schließt sich wieder der Kreis: vom Positivismus zum scheinbaren Naturrecht und von hier wieder zurück zum Positivismus.

Die Unterscheidung zwischen *Recht und Moral*, von der bereits kurz die Rede war, bedarf — im engen Rahmen, der hier zur Verfügung steht — noch einer Erklärung. Der Unterschied zwischen Recht und Moral kann einem hellseherischen Auge nicht entgehen, sosehr er von einem Teil der Scholastiker auf Grund der nicht in Abrede zu stellenden Wahrheit, daß die Normen des Naturrechts zugleich auch sittliche Normen sind, übersehen wurde. Es ist nicht unmittelbar einsichtig, warum die absoluten Normen der Ethik zugleich auch rechtliche Bewandnis haben sollen. Wenn man z. B. sagt, daß jeder Mensch, der eine Ehe eingehen will, im Gewissen verpflichtet sei, sie nur als Einehe einzugehen, dann scheint noch nicht gegeben zu sein, daß derjenige, der sich der Polygamie zuwendet, bereits auch von der menschlichen Gesellschaft belangt werden könnte, also auf rechtllichem Wege erfaßbar sei, es sei denn, die menschliche Gesellschaft habe ihrerseits die Einehe zu einem Bestandteil des friedlichen Zusammenlebens erklärt. Ethische Normen sind nicht schon deswegen, weil sie ethisch sind, rechtliche Normen. Darin liegt auch der Grund, warum in der modernen Sozialethik jeder Gedanke an ein rechtliches Zwangsnormensystem ausgeschaltet und der Blick nur auf das der Gesellschaft vorzustellende, von dieser frei zu erwählende Ideal gerichtet wird. Der Unterschied zwischen ethischer und rechtlicher Betrachtung ist also nicht zu leugnen. Die ethische ist die vertikale Sicht zu den ewigen Gesetzen, die rechtliche die horizontale zu den Mitmenschen. Die vertikale weist auf das absolute Sollen, dem der einzelne Mensch in seinem persönlichsten Innen wie einem ewigen Gericht anheimgegeben ist; die horizontale dagegen deutet auf die Organisation der Menschen untereinander, nicht um irgendeines Ideals, sondern um der konkret irgendwie noch möglichen Friedensordnung willen, da die konkrete soziale Ordnung notgedrungen der konkreten Willensbildung der Gesellschaftsglieder Rechnung tragen muß, wenn sie nicht utopisch sein will. Der Unterschied zwischen Recht und Moral ist sogar ein realer, sofern

¹⁴ H. J. LASKI, *Grammar of Politics*, 1941.

man Recht und Individualmoral einander gegenüberstellt. Denn es gibt in Wahrheit sittliche Ideale, die nur der Einzelmensch ergreift und vor seinem Gewissen als verpflichtend anerkennen muß. Der einzelne Mensch hat seinen eigenen Gewissensspruch, den er nicht ohne weiteres der Gemeinschaft aufzwingen kann.

Im Raum der *Sozialethik* ist Recht und Moral nicht mehr in dieser Wirklichkeit unterschieden. Denn hier ist derselbe Inhalt mit zwei verschiedenen *Funktionen* ausgerüstet, der sittlichen und der rechtlichen. Es gibt für *Thomas* ethische Werte, die wesentlich Gemeinschaftswerte sind, nämlich alle jene, welche aus der menschlichen Wesenheit als solcher folgen, eben jener Wesenheit, in welcher alle Menschen zur menschlichen Rechtsgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Diese ethischen Werte sind nicht nur Werte, sondern zugleich Rechtsansprüche der Menschen untereinander. Das ethische Sollen der *natura humana* ist ein Kultur-auftrag an die gesamte Menschheit und von ihr als solcher zu erfüllen. Denn nicht etwa nur das Gewissen des einzelnen oder der vielen einzelnen Menschen ist zur Verwirklichung des in der *natura humana* enthaltenen Sollens aufgerufen, sondern der Mensch als solcher. Darum ist das Ethos der *natura humana* ein rechtliches Organisationsprinzip. Jeder kann und muß daher vom andern fordern, daß er „mitmache“ in der tatkräftigen Verwirklichung der unabänderlichen ethischen Sollensordnung, soweit diese in der menschlichen Natur niedergelegt ist.

Dieser Gedanke ist allerdings nicht völlig durchzudenken, ohne daß man auf den Gesetzgeber dieser rechtlichen Normen zurückgreift, nämlich auf Gott. Wenngleich an dem Wort von *Hugo Grotius*, daß das Naturrecht auch ohne die Existenz Gottes bestünde (*si Deus non esset . . .*), insofern etwas Wahres ist, als die naturrechtlichen Normen nicht im Willen Gottes, sondern in der Natur des Menschen begründet sind, so würde dem Naturrecht eben doch die gesetzliche Kraft abgehen, wenn man nicht auf Gott, näherhin die Vernunft Gottes, als die vorgegebene Autorität, zurückginge. Eine weitere Erklärung dieses Gedankens können wir uns hier ersparen, da er in den Traktat über das Gesetz gehört (Bd. 13).

In der thomasischen Rechtsphilosophie ist also jeder sittliche Verstoß gegen die *natura humana* ein Skandal für die Menschheit, auch wenn diese *de facto* nicht skandalisiert ist. Der Skandal wird nicht nach der gesellschaftlich gültigen Wertethik beurteilt, sondern nach den Aufbauprinzipien, die ins Sein der menschlichen Natur verflochten sind. Daß nur äußere Handlungen durch das menschliche Gesetz erfaßt werden können, tut dieser Auffassung keinen Eintrag.

Wer aber besorgt nun die Bekanntgabe dieser naturrechtlichen Normen? Diese Frage führt in das folgende Thema hinüber:

2. Der rechtslogische Prozeß von den Normen zum konkreten Recht

Thomas steht für den erkenntnistheoretischen Optimismus ein, der besagt, daß die menschliche Vernunft naturhaft die Veranlagung in sich trägt, die absoluten Normen zu erkennen, so daß es an sich keiner eigenen Instanz zur

Bekanntgabe bedarf, sondern die praktische Vernunft der Menschen genügt. Die praktische Vernunft aber ist nichts anderes als das, was wir *Gewissen* nennen. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß das sittliche Gewissen des einzelnen sich ohne weiteres zum Richter über die gesellschaftliche Organisation und Friedensordnung aufwerfen könne. Denn *Thomas* denkt an das *naturhafte Gewissen*, das diesen rechtslogischen Prozeß vornimmt. Darunter versteht er jene subjektive Kraft in der menschlichen Natur, die den objektiven absoluten Normen als naturhaftes Organ entspricht. Natürlich ist damit nicht in irgendeiner Weise verobjektivierter Geist gemeint. Es wird aber die Auffassung vertreten, daß der Mensch an sich, eben weil er eine *natura humana* besitzt, Vernunftkraft genug habe, um die Normen erkennen zu können, und von diesen aus unter Einbeziehung der konkreten Sachkenntnis die sachgebundene Folgerung ziehen kann, was als im Hier und Jetzt von der Gesellschaft rechtmäßig zu verwirklichen ist. Das Resultat dieses logischen Prozesses ist Naturrecht.

Man könnte nun mit den vielen positivistisch eingestellten Gegnern des *hl. Thomas* erklären, daß dieser Denkprozeß eben mehr ein logischer Prozeß der Deduktion als ein rechtslogischer Prozeß sei. Um im Rechtsvorgang zu verbleiben, hat z. B. die *Kelsensche* Theorie den rechtserzeugenden Prozeß bis zur konkreten Rechtsanwendung durchgeführt. Aber gerade die thomasische Auffassung von der Vernunft als der Kraft, die den Weg von den Normen zum konkreten Recht überwinden helfen soll, scheint daran zu krankem, daß sie einen metajuristischen Faktor einbezieht.

Dem ist nicht so, weil in der Lehre des *hl. Thomas* die praktische Vernunft, insofern sie den objektiven Sachverhalt richtig analysiert, d. h. insofern sie *wahr* ist, rechtserzeugende Kraft besitzt; denn entsprechend der scholastischen Lehre von der *Synderesis* ist die menschliche Vernunft von Natur aus darauf angelegt, die objektiv vorliegenden Sachverhalte in ihrem Normengehalt zu erkennen und als Normen auszusprechen. Die Naturrechtslehre des *hl. Thomas* sieht im naturhaften Spruch der praktischen Vernunft den nächsten Gesetzgeber der Menschenrechte, der dann seinerseits höher weist, nämlich auf den ewigen Gesetzgeber über dieser Welt. Man mag diese Metaphysik als verworrene Spekulation ablehnen. Man wird aber mit ihr in der Praxis doch immer rechnen müssen. Denn in der Tiefe des Bewußtseins lebt in einem jeden Menschen doch immer die Überzeugung, daß er irgendwie autorisiert sei, gegen die Verletzungen seiner ursprünglichen Rechte in revolutionärer Auflehnung Front zu machen. Tatsächlich hat keine andere Metaphysik als diese die Revolutionäre von 1789 und 1848 im Kampf um das Recht auf Arbeit begeistert.

Damit ist das Gewissen in vollständig logischer Form in den rechtserzeugenden Prozeß eingereiht, nicht allerdings das Gewissen, sofern es nach persönlicher sittlicher Haltung in persönlichen sittlichen Fragen urteilt, sondern insofern es ein Wissen um den Sachverhalt ist, der die Friedensordnung der Menschen

objektiv bestimmen soll, ein Wissen, das in der Folge entsprechend seiner naturhaften Anlage diese Friedensordnung spontan fordert, und zwar mit einer Autorität, die ihre letztgültige Sendung vom ewigen Gesetzgeber ableitet.

Daraus ergibt sich eine folgenschwere Einsicht: Jedes gewissenlose Handeln gegen die Gesellschaft, sei es nun von seiten der gesetzgebenden Autorität, sei es von seiten der ausführenden Organe, ist ein naturrechtliches Verbrechen und darum in sich strafwürdig. Es kann daher in durchaus rechtslogischem Sinne von einer kommenden Autorität bestraft werden, auch wenn die früheren positiven Gesetze, unter denen das Verbrechen gegen die Menschenwürde geschehen ist, dieses als solches nicht geahndet hätten. Mit anderen Worten: das Naturrecht hat wirkliche Geltung, auch wenn das positive Recht dagegen steht.

Damit sind wir bei dem für einen Positivisten so ungeheuerlich klingenden Thema von der Mehrheit des Rechts angelangt, ein Thema, das das Problem von der Kollision zwischen Naturrecht und positivem Recht in sich birgt. Für *Thomas* gibt es kein positives *Recht*, das im Widerspruch stände zum Naturrecht; denn es wäre nicht Recht, weil jedes positive Gesetz, das dem Naturrecht widerspricht, wirkungslos, also unfähig ist, Recht zu konstituieren. Damit ist die Forderung nach Einheit des Rechts gewahrt.

Im übrigen ist niemand ein eifrigerer Verteidiger der Einheit des Rechts als *Thomas* selbst. Kein Gedanke beherrscht die thomasische Rechtsphilosophie stärker als der Gedanke der Ordnung und des Friedens. Gerade darin sieht *Thomas* den Sinn des Rechts, die Friedensordnung zu garantieren. So kann es nach ihm nur jeweils ein einziges Recht geben, wenngleich es zwei Rechtsquellen (Naturgesetz und positives Gesetz) gibt. Um dieser Grundfinalität des Rechts überhaupt (also der *Natur* des Rechts) zu entsprechen, wird daher die Gesellschaft nicht jedem Einzelgewissen freien Lauf gewähren können. Die positivrechtliche Festlegung wird von selbst zur dringlichen Notwendigkeit und damit zum naturrechtlichen Erfordernis. Bei aller Bevorzugung, welche das Naturrecht bei *Thomas* auf philosophischer Ebene genießt, ist *Thomas* Realist genug und räumt dem positiven Recht in der Praxis eine weite Aktionsbasis ein. Wie stark er bei aller grundsätzlichen Naturrechtsauffassung das formale Recht des Staates betont, beweisen seine Fragen über das Prozeßrecht (Fr. 67—71) und vor allem seine grundsätzliche Forderung der Unterordnung unter die gegebene staatliche Autorität. Das Mittelalter dachte um der naturrechtlichen Grundforderung der Friedensordnung willen im Hinblick auf das bestehende positive Recht viel zu konservativ, als daß es z. B. den Mord an einer auch noch so tyrannischen Obrigkeit befürwortet hätte, es sei denn einzig in dem Fall, daß diese überhaupt noch nicht im gefestigten Besitze der Gewalt wäre¹⁵. Selbst einem ungerechterweise zum Tode Verurteilten erlaubt *Thomas* den aktiven Widerstand nur, wenn keine öffentliche Unruhe zu befürchten ist (68,4).

¹⁵ In diesem Sinne ist die Thomasstelle in 2. Sent. dist. 44, q. 2, a. 2 ad 5 zu verstehen.

DIE KRISE IM MODERNEN NATURRECHTSDENKEN

I. Vom Positivismus zum Naturrecht

Wer die rechtsphilosophische Literatur der letzten Jahrzehnte durchblättert, kann sich des zweifelnden Bedenkens nicht mehr erwehren, ob je die Wissenschaft auf dem Gebiet des Rechts der Menschheit voranzuhelfen imstande sei. Überlegt man dabei noch, daß das jeweilige zeitgebundene Rechtsdenken die sittliche Gestalt der kommenden Generation wenigstens zu einem bedeutenden Teil in der Hand hat, dann wird es einem doppelt bange beim Gedanken, daß diejenigen, in deren Obhut das Rechtsdenken einer Zeit gegeben ist, jede gerade Linie vermissen lassen. Einer im ganzen noch jungen Wissenschaft, wie der Nationalökonomie, konnte man das tastende Hin und Her bisher nicht verübeln, da die Volkswirtschaftslehre wesentlich von den statistischen Erfassungen der Wirklichkeit abhängt. Der aber so grundsätzlichen und dabei geschichtlich so alten Wissenschaft vom Recht dürften sich solche Zickzackbewegungen nicht aufdrängen.

Man erinnert sich noch mit frischem Gedächtnis der Tage, da der Positivismus, vor allem in seiner konsequentesten Form, wie ihn *H. Kelsen* vertrat, als das einzig wissenschaftlich gültige Rechtsdenken angesehen wurde, während jedes naturrechtliche Denken als eine populär naive Verwischung von Recht und Sitte belächelt wurde.

Während der europäische Positivismus immerhin noch eine logische Folgerichtigkeit an den Tag legte, nahm der amerikanische Positivismus in der Form des Realismus massivste Gestalt des Materialismus an. Sein Wegbereiter war nach den Aussagen von *Francis Lucey S.J.* (Georgetown University) der vom Darwinismus stark beeinflusste *Oliver Wendell Holmes*¹. Nach *Holmes* gibt es überhaupt kein geschlossenes System im Recht. An ein Naturrecht zu denken, etwa im Sinne der subjektiven Menschenrechte, ist danach ein Unding. Die sogenannten subjektiven Rechte sind nichts anderes als Äußerungen kämpferischen Willens. Die Menschen kämpfen um ihre Ansprüche, wie die Tiere um einen Knochen². Recht entsteht erst in der Erklärung des Richters. Damit ist

¹ Über die amerikanische Rechtsentwicklung unterrichtet gut der Aufsatz von H. COING, Neue Strömungen in der nordamerikanischen Rechtsphilosophie, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilos., 38 (1949/50) 536—576.

² M. LERNER, The mind and faith of Justice *Holmes*, Ed. 1948, 397.

die Vorstellung einer Entwicklung von Rechtsnormen bis zum konkreten Recht ausgeschlossen. Jedweder vorhergehende Prozeß ist metajuristisch. Während *Kelsen* noch von einem Normensystem spricht, in welchem allerdings nur positive Normen wirksam sind (angefangen von der Staatsverfassung oder eventuell vom positiven Völkerrecht), anerkennt der Realismus nur noch das *factum juris*, das wirksam ist, weil es da ist, und das da ist, weil es wirksam ist. Der Rechtswissenschaftler kann also seine Aufgabe nur darin sehen, „Voraussagungen“ zu machen (nicht aber Sollsätze aufzustellen) über in Zukunft zu sprechendes Recht. Man könnte versucht sein, hier eine gewisse Parallele zur deutschen Freirechtsschule zu erkennen, die von einer Normgewinnung absieht und die Rechtschaffung in die Hand des vom Gesetz gelösten Richters legt³.

In den grellsten Farben schillert dieser groteske Rechtsmaterialismus in seinen verschiedenen Vertretern, wie etwa *Llewellyn*, *J. Frank*, *Th. W. Arnold*. Daß sich mit diesem eigenartigen Positivismus ein behavioristischer Pragmatismus verband, beweist, wie wenig man dem Recht jedwede Zielstrebigkeit absprechen kann. Allerdings kommt es dabei noch darauf an, welche Zweckbestimmung man wählt. Mit *Edwin N. Garland* nach einem sogenannten „besseren“ Recht zu trachten und dabei die Enthüllung der Gerechtigkeit doch wieder nur vom Rechtsprechungsprozeß zu erwarten, ist für einen echt final denkenden Wissenschaftler doch zu naiv. In der Ausschaltung jeglicher Finalität aus dem Recht ist eigentlich nur *Kelsen* konsequent geblieben.

Mit der Zweckbestimmung des Rechts bewegen wir uns übrigens in einer heiklen Diskussion mit dem Positivismus. Gerade der Positivismus wollte, um jeden Mißbrauch des Rechts zu politischen und irgendwelchen anderen Zwecken auszuschalten, das Recht säuberlich von aller Zielbestimmung der in Gemeinschaft lebenden Menschen getrennt wissen. Aus diesem Grunde hielt *Kelsen* das Naturrechtsdenken für völlig ungeeignet, ein rechtliches System aufzustellen. Aus derselben Überlegung hat *W. R. Beyer*⁴ überaus scharf gegen das Naturrecht Stellung genommen und es geradezu als das System des Nationalsozialismus bezeichnen wollen. Das Anliegen *Beyers* ist nicht ganz von der Hand zu weisen, wengleich sein Vorschlag sich ebenso verhängnisvoll auswirkt wie eine falsch verstandene Naturrechtslehre. Obschon *Hitler* mit Hilfe des reinen Rechtsformalismus zur Macht gekommen war, so hat er doch mit seiner Proklamation, recht sei, was dem Volke nütze, „naturrechtliche“ — wengleich die falschen — Saiten angeschlagen. Was anders soll die Begründung der Eroberungen auf Grund des Mottos „Volk ohne Raum“ bedeuten als den Hinweis auf ursprüngliche Rechte eines Volkes auf Leben und Fortpflanzung? Doch treten solche Bedenken gegen die Naturrechtslehre in der heutigen Literatur im großen und ganzen zurück. Im Gegenteil läßt sich eine allgemeine Tendenz zu Naturrechtsideen feststellen.

³ Vgl. *H. ISAY*, Rechtsnorm und Entscheidung, Berlin 1929. XIX, 380 S.

⁴ *W. R. BEYER*, Rechtsphilosophische Gesinnung. Eine Warnung vor der ewigen Wiederkehr des Naturrechts, Karlsruhe 1947, 88 S.

Der portugiesische Rechtsgelehrte *L. Cabral de Monada*, Verfasser eines zwei-bändigen Werkes über die Rechtsgeschichte⁵, hat in seiner Universitätsrede⁶ eine Rückbesinnung auf vorgegebene Werte und Normen stärkstens gefordert. Der Spanier *C. Luño Peña* würdigt, getreu der Tradition der spanischen Rechtswissenschaft, in seiner Geschichte der Rechtsphilosophie⁷ den Naturrechtsgedanken. In Frankreich hat *J. Maritain* mit seinen bekannten, mehr populären Veröffentlichungen das thomistisch gefaßte Naturrecht der Öffentlichkeit nähergebracht, nachdem schon *Duguit*, *Hauriou* — allerdings fern von der thomistischen Lehre von der *natura humana* — und *Renard* bereits thomistisch das Naturrechtsdenken vorangetrieben hatten. In Italien ist es *Gustav del Vecchio*, der durch seine Verteidigung des absoluten Wertes des Gerechtigkeitsideals Naturrechtstendenzen aufweist⁸, — um von den kirchlich orientierten Rechtsphilosophen Italiens zu schweigen. In Belgien hat das umfangreiche vierbändige Werk von *J. Leclercq* über das Naturrecht nach dem Krieg eine neue Auflage erlebt⁹. In der Schweiz sind neben dem thomistischen Werk von *G. Manser*¹⁰, *H. R. Ryffel*¹¹ und vor allem *E. Brunner*¹² zu erwähnen, der sich hauptsächlich mit der Naturrechtsauffassung der Reformatoren beschäftigt. In England, wo schon längst die beiden Brüder *R. W.* und *A. J. Carlyle* in einem gründlichen Werk die weltgeschichtliche Bedeutung der mittelalterlichen Naturrechtslehre dargestellt hatten¹³, haben die Schriften von *C. H. McIlwain*¹⁴, *W. Temple*¹⁵ und vorab *H. Lauterpacht*¹⁶ das Naturrecht neu zu Ehren gebracht. Stark dem Thomismus zuneigend, jedoch noch stärker von *Kant* beeinflusst, ist die Schrift von *A. P. D'Entrèves*¹⁷. Selbstredend fehlt auch Deutschland nicht in der Auseinandersetzung über die Naturrechtsidee. Nach dem Zusammenbruch, den die deutsche Rechtswissenschaft mit dem Untergang des Nationalsozialismus im Jahre 1945 erleben mußte, lag die Orientierung am Naturrecht nahe¹⁸. In Nordamerika

⁵ Estudos de Historia do direito, I+II (Acta Universitatis Conimbricensis), Coimbra 1948/49.

⁶ O problema do direito natural no pensamento contemporaneo, 1949.

⁷ Historia de la Filosofia del Derecho, I+II, Barcelona 1948.

⁸ Deutsche Ausgabe 1940. 2. Aufl. 1950. Ebenfalls in Deutsch: Lehrbuch der Rechtsphilosophie.

⁹ Leçons de droit naturel. 1946—1950.

¹⁰ Das Naturrecht (Thomist. Studien II), 1944. Das angewandte Naturrecht (Thomist. Stud. III), 1947.

¹¹ Das Naturrecht. Ein Beitrag zu seiner Kritik und Rechtfertigung vom Standpunkt grundsätzlicher Philosophie, 1944.

¹² Die Gerechtigkeit, 1943. Vgl. DERS., Das Menschenbild und die Menschenrechte, in: Universitas 2 (1947) 269—274, 385—390.

¹³ A History of Medieval Political Theory in the West. 6 Bde., 1903—1936.

¹⁴ Constitutionalism and the Changing World, 1939.

¹⁵ Christianity and Social Order, 1942.

¹⁶ An International Bill of the Rights of Man. 1946.

¹⁷ Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy. 1951.

¹⁸ Eine gute Übersicht über die deutschsprachige Naturrechtsliteratur von 1943 bis 1948 findet sich bei G. STADTMÜLLER, Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung, 1948. Bezgl. der Lit. von 1946 bis 1948 vgl. TH. WÜRTEMBERGER, Wege zum Naturrecht in Deutschland, Arch. f. Rechts- u. Sozialphilos. 38 (1949/50) 98—138. Gute kurze Zusammenfassung der gesamten (nicht nur der deutschen) Naturrechtsströmungen bei JOH. MESSNER, Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 1950, 236—246.

scheint die neuthomistische Naturrechtslehre mehr und mehr an Einfluß zu gewinnen, ohne allerdings bislang in die praktische Rechtsgestaltung eingegriffen zu haben.

Die Wandlung, welche die Rechtsphilosophie durch die Abkehr vom Positivismus und die Hinwendung zum Naturrechtsdenken durchmacht, darf aber durchaus nicht in übereilem Optimismus als eine Rückkehr zur christlichen Naturrechtslehre gedeutet werden. Man lasse sich nicht durch das Wort „Naturrecht“ bestechen, das nun neuerdings wieder zu gutem Ruf gekommen ist. Es ist sorgsam zu untersuchen, ob es sich wirklich um ein Naturrecht handelt, das angepriesen wird, oder schließlich doch nur um „das richtige Recht“ *Stammlers*, „das Kulturrecht“ *Koblers*, „die apriorischen Grundlagen“ *Reinachs*, „das autonome Recht“ oder „die Autonomie des Gewissens“ *Launs*. *W. G. Becker*¹⁹ glaubt — allerdings in sehr eigenwilliger und die Geschichte vergewaltigender Weise —, nicht weniger als sechs Definitionen des Naturrechts zusammenstellen zu können. Man scheut sich nicht, von Naturrecht zu sprechen und dabei im Neukantianismus steckenzubleiben. Wer die Geschichte des Naturrechts von der Stoa bis in die Neuzeit verfolgt, dürfte über die Vielgestalt des Begriffs „Naturrecht“ nicht mehr im Zweifel sein. Im Grunde spiegelt sich diese gesamte Geschichte in der heutigen Diskussion um die Neugestaltung des Rechts im Sinne des Naturrechtsdenkens wider. Nichts Neues unter der Sonne!

Um aus dem Wirrwarr von Meinungen das Gemeinsame herauszufinden, wird man am besten zunächst die negative Seite hervorkehren, indem man feststellt, daß alle, die sich irgendwie zum Naturrecht bekennen, keine Positivisten sein möchten. Der Positivismus aber ist dadurch gekennzeichnet, daß er außer dem gesetzten Recht keine andere Rechtsnorm anerkennt, sondern dasjenige, was die Vertreter der Naturrechtslehre als Rechtsnorm bezeichnen, als metajuristisch, außerrechtlich erklärt. Man würde dem Positivisten grobes Unrecht zufügen, wollte man ihm vorwerfen, er leugne den wirklichen Einfluß irgendwelcher Naturrechtsideen von seiten der Menschen, welche das Recht gestalten. Nach ihm ist es durchaus möglich, daß eine Gesellschaft, die überwiegend naturrechtlich denkt, auf Grund dieser soziologischen Struktur den Inhalt des Rechts im Sinne des Naturrechts gestaltet. Für den Positivisten sind aber diese Entstehungsgründe des Rechts, also alle sittlichen und politischen Absichten, welche etwa zur Rechtschaffung führen können, außerrechtlich, ohne jede rechtliche Bewandnis. Sie sind einfach Daten, die zur Rechtsbildung führen können, politisch vielleicht sogar gefordert sind, mit „Recht“ aber nichts zu tun haben, d. h. keine rechtlichen Sollsätze darstellen. Die tatsächliche rechtliche Gültigkeit ist im Recht das Entscheidende.

¹⁹ Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts im Rahmen des bürgerlichen Rechts, in: *Archiv f. d. zivilistische Praxis*, 150 (30. Bd. der neuen Folge) (1948) 97—130.

Demnach sind also alle jene Auffassungen, die eine vor dem gesetzten Recht stehende und fordernde *Rechtsnorm* anerkennen, dem Naturrechtsdenken zuzuweisen. Indem wir in dieser vielleicht primitiv erscheinenden Art und Weise das Naturrechtsdenken bestimmen, gelingt es, wenigstens einen allgemeinen Verteilerschlüssel zu finden. Wer die Rechtsnorm zwar als einen — vielleicht noch so starken — rechtsbildenden Faktor auffaßt, in ihr aber nur *die Bedingung* für richtiges Recht anerkennt, kann nicht als Vertreter der Naturrechtslehre angesehen werden. Wir können darum den Optimismus *Stadtmüllers*²⁰ nicht teilen, der im richtigen Recht *Stammlers* nur einen anderen Ausdruck für den damals verketzerten Begriff des Naturrechtes sehen wollte. *Becker*²¹ hat die Wahrheit getroffen, wenn er sagt, daß *Stammler* durchaus Positivist im technischen Sinne sei.

Natürlich ergibt sich für den, der eine vor dem positiven Gesetz liegende wirkliche Rechts-Norm annimmt, sogleich die weitere heikle Frage über die Geltung dieser Norm auf rechtlichem Gebiet. *H. Lehmann* hat in seinem Aufsatz über „Die Wirkungsstärke des Naturrechts“²² die beiden Grundfragen, um welche die ganze Diskussion über das Naturrecht kreist, richtiggestellt: „1. ob und inwieweit sich über dem positiven Recht stehende *unwandelbare*, eine höhere Ordnung darstellende Normen von einer gewissen inhaltlichen Tragweite nachweisen lassen, und 2. welche *funktionelle Stärke* diesen Normen zukommt, ob sie nur sein sollendes oder unmittelbar geltendes Recht sind, ob sie also die Kraft haben, die ihnen widersprechenden Sätze des positiven Rechts ihrer Verbindlichkeit zu entkleiden“²³. Mit anderen Worten, es geht um die doppelte Frage: welche Forderungen das Naturrecht an die *lex ferenda* stellt, und welche eventuellen Eingriffe es sich an die *lex lata* erlauben kann. Ist der Gesetzgeber an die naturrechtlichen Normen gebunden, durch sie beschränkt, durch sie gelenkt, und zwar nicht nur aus irgendwelchen sittlichen, sondern aus grundsätzlich rechtlichen Motiven? Wenn ja, dann geht es um die Bestimmung *des Ausmaßes* dieser rechtlichen Bindung in der Gesetzgebung, um die Grenzen, außerhalb welcher jedes erlassene Gesetz unwirksam würde.

Im folgenden soll es zunächst nur um die Rechtsnormen gehen. In einem weiteren Artikel²⁴ soll dann diese Rechtskraft näher bestimmt und das Problem des Widerstreites zwischen Naturrecht und positivem Gesetz besprochen werden.

²⁰ A. a. O., 9.

²¹ A. a. O., 117.

²² H. LEHMANN, Die Wirkungsstärke des Naturrechts, in: Festschrift für *Leo Raape*, 1948, 371—378.

²³ A. a. O., 373.

²⁴ Vgl. den Artikel „Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz“ . . .

II. Das Naturrecht als Rechtsnorm

Der Thomismus ist mit *Thomas v. Aquin* der Überzeugung, daß die Norm für die Gesetzesbildung aus der Natur des Menschen abzuleiten sei. Dabei ist er von einem grundsätzlichen Optimismus der Erkenntnis inspiriert, wonach die menschliche Vernunft von Natur aus darauf angelegt ist, die Wesenheiten der Dinge und ihre wesentlichen Zielrichtungen (Theologie) zu erkennen. Damit sind unserem Erkennen unwandelbare Normen vorgegeben, die wir zugleich auch als solche naturhaft anerkennen, und zwar wir Menschen im gesamten, da die praktische Erkenntnis auch ihrer subjektiven Seite nach einheitlich gestaltet ist, wenigstens was die Ausrichtung auf die spezifischen Wesenheiten betrifft. Wir könnten hier von einem spezifischen Werterkennen sprechen, das aber eigentümlicherweise nicht wie das Werterkennen der Modernen irrational, sondern rational ist. Der Thomismus ist hierbei durchaus nicht vom katholischen Dogma geleitet, wenngleich dieser Optimismus der Erkenntnis gerade von der katholischen Dogmatik vertreten wird gegen die von *E. Brunner* in milderer Fassung verteidigte reformatorische Ansicht, wonach die Erkenntnis der sündigen Menschennatur derart geschwächt ist, daß ohne Offenbarung eine Erkenntnis des Naturrechtes gar nicht mehr möglich sei.

*E. v. Hippel*²⁵ beschwert viel zu sehr das Gewicht der Offenbarungstheologie in der Naturrechtsauffassung des Mittelalters und unterschätzt, ja übersieht überhaupt die erkenntnistheoretische Grundeinstellung, die das — allerdings bis in die letzten Konsequenzen des Denkens gläubige — Mittelalter beherrscht hat. *E. v. Hippel* vergleicht das mittelalterliche Naturrechtsdenken einer Theokratie, deren ganzes Geschehen von oben her bestimmt ist: „Nun ist es für eine Theokratie charakteristisch, in ihrem Aufbau etwas wie ein Abbild der Pyramide darzustellen, welche jedoch geistig gesehen als eine von oben nach unten gehende gedacht werden muß. Denn es strahlt hier gleichsam die goldene Spitze, in der das Wesen der Weisheit sich offenbart, das Licht der geistigen Sonne nach unten fort, wobei ihm um so mehr Dunkelheit begegnet, je mehr nach der Basis zu das Moment der Masse hervortritt. Zugleich kennzeichnet es das mittelalterliche Rechtsgesetz selber, von oben nach unten wie in Stufen herabsteigend, welche vom Geistigen der Offenbarungshöhen bis zu den Niederungen bloßer Leiblichkeit führen“²⁶. Deutet man diesen tiefsinnigen Text nicht so sehr in der kausalen Ordnung als vielmehr in der Ordnung der Universalerkenntnisse, dann könnte man wohl kaum treffender das Naturrechtsdenken eines *Thomas v. Aquin* in einem Bilde darstellen. Das Universale ist das Göttlichere gegenüber dem Individuellen. Das Individuelle, welches das Universale in sich konkret verwirklicht,

²⁵ E. v. HIPPEL, Rechtsgesetz und Naturgesetz. Die Gestalt, Abhandlungen zu einer allgemeinen Morphologie. Herausgegeben von FRIEDRICH SCHUMANN, WILH. TROLL und LOTHAR WOLF. Heft 9. 2. verb. Aufl., 1949.

²⁶ A. a. O., 30f.

hat sich ganz der Universalidee einzuordnen, wenn es überhaupt wirklichkeitsgetreu bleiben will. In dieser Sicht liegt der tiefste Grund der Rationalität des Naturrechts.

Diese Rationalität des Naturrechtes darf aber nicht verwechselt werden mit den bis ins Konkreteste gehenden Deduktionen etwa von *Grotius*, *Pufendorf*, *Thomasius* und *Wolff*. Es muß aber zugestanden werden, daß der Thomismus stets eine leichte Tendenz zur Überspitzung der Rationalität der Naturrechtsdeduktionen gezeigt hat. Er wird in mancher Hinsicht einiges von der modernen Wertlehre übernehmen müssen. Doch soll uns dies für den Augenblick noch nicht beschäftigen.

Becker bezeichnet solches rationales Naturrecht als „naiven Naturrechtsbegriff“. Er unterscheidet das Naturrecht im direkten Sinne (*sensu proprio*), d. h. im Sinne des „naiven“ Realismus, vom Naturrecht im symptomatischen Sinne (*sensu symbolico* oder *allegorico*). Einzig in diesem letzten Sinne anerkennt er das Naturrecht, wenn man diesen Begriff überhaupt wiederaufnehmen wolle. In dieser symbolischen Fassung ist Naturrecht „ein Inbegriff von historisch geschehenen, positiv registrierbaren, in Rechtsakten zum Ausdruck gelangenden Erkenntnissen von Menschen, welche von dem Gedanken einer effektiven Rechtsbesserung motiviert und dirigiert sind, damit von dem Bedürfnis, ein nach logischen und ethischen Maßstäben unbefriedigendes Recht ohne Rücksicht auf seine staatliche Sanktionierung bei seiner konkreten Anwendung durch die dazu berufenen Menschen nur in verbesserter und befriedigender Gestalt zur Wirkung gelangen zu lassen“²⁷. Es handelt sich also beim symptomatischen Naturrecht nicht um eine ideal-realistische Norm im Sinne der überzeitlichen *natura humana*, sondern um die am gesellschaftlichen Leben gemessene, aus ihm überhaupt erst entstehende Rechtsauffassung. Rechtsbesserung ist also nach *Becker*, der stärkstens von *Stammler* und teilweise von *Kierkegaard* beeinflusst wird, keine Besserung gemäß Annäherung an eine objektive, der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich vorgegebene, sondern an eine von den existenten Menschen bereits gewertete Ordnung. Die Naturrechtsordnung ist eine Ordnung der „normalen“ — sagen wir es offener: der durchschnittlich lebenden — Menschen in der Gesellschaft.

Man beachte gut die ungeheure Verlagerung, welche hierbei der Begriff „Natur“ durchmacht. Ähnlich ist auch der Begriff der „*conscientia*“, des Gewissens, umgedeutet. *Conscientia* ist nicht mehr das praktische Wissen um die Verwirklichung ewiger Normen, sondern ein *con-scire*, ein Wissen mit anderen zusammen um gemeinsam erkannte Grundsollsätze.

Diese Verlagerung des Begriffes „Natur“ ist bezeichnend für die gesamte Naturrechtsauffassung unserer Tage. Wer „Natur“ nur im Sinne des realistischen Optimismus der Erkenntnis zu nehmen gewohnt ist, wird durch die stets anwachsende Naturrechtsliteratur geblendet und zur Annahme verleitet, als

²⁷ A. a. O., 121.

vollziehe sich heute eine allgemeine Rückkehr zur alten Naturrechtsauffassung etwa eines *Thomas von Aquin*. Bei *Ed. Spranger*²⁸ ist der Charakter des Universalen derart außer Kraft gesetzt, daß das Naturrecht im Sinne einer ewig geltenden Norm ausdrücklich als „Utopie“ bezeichnet wird, da es für neu auftretende kritische Situationen keine bestimmten Anwendungen enthalte. Das Naturrecht, das jeweils in Kraft sein mag, wird nur im Sinne einer Zukunftsnorm anerkannt, d. h. im zeitlichen Fluß, in der Tradition, und zwar hier nur richtunggebend auf das Kommende hin. Wir begegnen hier einer existentiellen Rechtsphilosophie, wie sie übrigens auch *Beyer*²⁹ vertritt.

Immerhin wirken in der heutigen Naturrechtsauffassung noch stark einige Überbleibsel der christlichen Tradition und vor allem auch die auf den jüngsten Bankrott des Positivismus erfolgte Neubesinnung auf ursprüngliche Rechtsansprüche des Menschen, so daß sich die Ergebnisse dieses heutigen „versubjektivierten“ Naturrechts oft in auffällender Ähnlichkeit mit denen der alten christlichen Naturrechtslehre treffen.

Es ist bedauerlich, daß die „ursprünglichen“ Rechtsansprüche des Menschen durch das rationalistische Naturrechtsdenken durchweg mit absolut vorstaatlichen Rechten verwechselt worden sind. *Beckers* Ablehnung der vorstaatlichen „Natur“, wie sie von den Individualisten *Hobbes* und *Rousseau* vertreten wurde, ist unbedingt beizupflichten. Der Mensch hat niemals als nicht gesellschaftliches Wesen existiert. Man braucht dabei gar nicht einmal mit *Becker* auf die geschichtliche Tatsache hinzuweisen, daß „uns das Menschliche von vornherein nur in gesellschaftlichen Institutionen“ entgegentrete³⁰. Es ergibt sich diese Erkenntnis bereits aus der *natura humana* überhaupt. Allerdings bedarf es hierzu einer wahren metaphysischen Ontologie im Sinne des aristotelisch-thomistischen Denkens. Es ist darum grundweg unrichtig, wenn man unter alter Naturrechtslehre einzig die Theorie vom Urvertrag verstehen will, wie dies *Ed. Spranger* tut. Nach thomistischer Auffassung ist die *natura humana* kein *status ante-civilis*, kein vorstaatlicher „Zustand“, sondern eine abstrahierte Wesenheit, welcher realer Wert zukommt. Dieser abstrakte Realwert bereitet allerdings in der Anwendung seine besondere Schwierigkeit, da die Individualisierung nicht in rein rationaler Folge vor sich geht. In der *Anwendung* der allgemeinen Naturrechtsideen werden darum, wenn man überhaupt eine wirklichkeitsnahe und keine utopische Verwirklichung sucht, solche in der Gesellschaft geltenden ethischen Grundsätze wirksam werden müssen. In diesem Bereich (allein in diesem Bereich!) liegt das soziologische Anliegen, das *L. v. Wiese* in seiner umfangreichen „Ethik“ (1947) behandelt hat. Hier ist auch das weite Feld für einen fruchtbringenden Einsatz des Wertempfindens. Ob es den Thomisten gelingt, diese berechtigten Elemente in ihr System

²⁸ E. SPRANGER, Zur Frage des Naturrechts, in: *Universitas* 3 (1948) 405—420.

²⁹ A. a. O. Zur Frage „Existentialphilosophie und Naturrecht“ vgl. FR. A. FRH. v. d. HEYDTE, in: „*Stimmen der Zeit*“ Bd. 143, 74 (1948/49) 185—198.

³⁰ A. a. O., 105.

inzubauen? Das unerwartet hohe Ansehen, in welchem *Thomas v. Aquin* schon immer stand und mit welchem er heute allgemein mehr und mehr bedacht wird, könnte zu der berechtigten Hoffnung Anlaß geben, daß der Neuthomismus nicht nur ein abstrakt philosophisches Gedankengebilde bleibt, sondern auf dem Rechtsgebiet auch die praktische Lebensgestaltung wirksam beeinflußt. Selbst ein Positivist wie der Amerikaner *Jerome Frank* zollt *Thomas v. Aquin* das unerhört schmeichelnde Lob: „Ich verstehe nicht, wie irgendein vernünftiger und gesitteter Mensch heute es ablehnen kann, die Grundprinzipien des Naturrechts bezüglich des menschlichen Verhaltens, wie sie *Thomas v. Aquin* festgestellt hat, als Grundlage der modernen Kultur anzuerkennen“³¹.

Doch bleiben wir einmal beim Grundgedanken der modernen Naturrechtsidee, nämlich bei der in den existenten Menschen hineinverlegten Grundnorm des Rechts, nach welcher Recht „verbessert“ bzw. „richtiges“ Recht konstituiert werden soll. Gemäß der von *Bergsonischem* Intuitionismus und *Driesch'schem* Realismus beeinflussten Auffassung *J. Tammelos*³² ist die Rechtsnorm intuitiv gegeben, und zwar nicht in allgemeingültiger Form, sondern jeweils nur dem existenten Forscher³³. Damit ist die Rechtsnorm in der abstrusesten Weise dem Individualismus anheimgegeben. Immerhin aber ist so viel erfüllt, daß das Normsystem, dem das positive Recht zu folgen hat, irgendwie erschaut sein muß, und daß es ein Vorfeld geben muß, an welches das positive Recht sich anschließt.

Im überaus größeren Teil der modernen Literatur ist dieses Vorfeld das Feld der *Werte* im Sinne der materiellen Werte *M. Schellers* und *N. Hartmanns*. *Phil. Heck* hatte in seinem umstrittenen Buch „Begriffs- und Interessenjurisprudenz“ (1932) die Notwendigkeit einer Wertforschung, also einer Wertlehre, für die Rechtswissenschaft verteidigt. Er verwies sie aber in die Rechtsphilosophie als einer „Vorwissenschaft“. Darin aber gerade zeichnen sich die zeitgenössischen Rechtsgelehrten aus, daß sie diese Begründung des Rechts durch die Werte nicht mehr in den Vorhof der Rechtswissenschaft verweisen, sondern sie in diese unmittelbar als juristisches Objekt einbeziehen.

*H. Mitteis*³⁴ hat zur Rettung des „höchsten Wertes“ im Recht, nämlich der Gerechtigkeit, eine Deontologie (Pflichtenlehre) des Rechts gefordert. Zentraler Begriff ist ihm dabei die Persönlichkeit: „Rechtspflicht ist nichts anderes als das nach außen projizierte Ethos der Persönlichkeit“³⁵. Die Besinnung auf diesen Grundwert ist nach ihm durchaus eine rechtliche, nicht etwa nur vorrechtliche.

³¹ J. FRANK, Einleitung zur 6. Aufl. von „Law and the Modern Mind“, XVII, zitiert nach H. COING, in: Arch. f. Rechts- und Sozialphilos. 38 (1949/50) 554.

³² J. TAMMELOS, Untersuchungen zum Wesen der Rechtsnorm, 1947.

³³ „Wie jeder Erkenntnisgegenstand ist das Wesen der Rechtsnorm der Erkenntnis ursprünglich intuitiv gegeben. Von dieser Gegebenheitsform geht sein rationales Erfassen aus.. (a. a. O. 42). „Wie die Erkenntnis eines jeden Gegenstandes erfolgt auch die des Wesens der Rechtsnorm in einem Ego — in einem hic et nunc lebenden, arbeitenden Forscher“ (a. a. O. 45).

³⁴ H. MITTEIS, Über das Naturrecht. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften, Heft 26, 1948.

³⁵ A. a. O., 35.

Außer dieser „transzendenten“ Orientierung anerkennt *Mitteis* noch eine „immanente“ Kritik des positiven Rechts. Sie untersucht die innere Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des gesamten positiven Rechtssystems. Da sie aber mit einem eigentlichen Naturrecht nichts zu tun hat, obwohl *Mitteis* dies meint, übergehen wir sie hier.

Mit der Herausarbeitung des Begriffes der Persönlichkeit faßt *Mitteis* ein vielbesprochenes Thema der zeitgenössischen Naturrechtsauffassung an. *H. Coing*³⁶ hat in einem Artikel in der Südd. Jur.-Zeitung darauf hingewiesen, daß bis zu *Kant* das deutsche Recht einen Schutz der Persönlichkeit nicht gekannt habe. Man habe nur von einem Schutz persönlicher Güter gesprochen, vom Leben, dem Körper, der Gesundheit, Bewegungs- und Willensfreiheit (im Sinne des Verbotes der Nötigung), Eigentumsschutz bezüglich Kunsturheberschaft usw. Allerdings hat bereits *Gierke*³⁷, wie *Coing* richtig bemerkt, den Anspruch auf Achtung der Persönlichkeit als Fundament aller anderen subjektiven Privatrechte bezeichnet und zugleich in Zusammenhang mit den öffentlichen Grundrechten gebracht. In verschiedenen Länderverfassungen Deutschlands aber, am klarsten in der hessischen Landesverfassung, sei die Menschenwürde ausdrücklich hervorgehoben und nicht nur als stillschweigende Voraussetzung zugrunde gelegt.

Was *W. Roemer* in seinem Aufsatz „Naturrecht vor 150 Jahren“³⁸ zur Neuorientierung der Rechtswissenschaft an allgemeinen Rechtsnormen gefordert hatte, nämlich eine philosophische Umschulung im Sinne der Wertordnungen, das versucht *H. Coing* in seinem Buch „Die obersten Grundsätze des Rechts“³⁹ an Hand der materiellen Wertethik *Schellers*. Der Versuch ist ihm auf weiteste Strecken gelungen, wenngleich man — übrigens ganz zugunsten von *Coing* — sagen muß, daß ihm für die nähere Bestimmung der Rechtsgrundwerte seine tief christliche Überzeugung mehr gegeben hat als die materielle Wertlehre *Schellers*. Doch ist er im entscheidenden Punkt *Schellers* Schüler: das Organ für das Erfassen der Werte ist nicht die Vernunft, sondern das Wertempfinden. „Es gilt, die Grundwerte, die uns im Rechtsbewußtsein gegeben sind, einer näheren Prüfung zu unterziehen. Wir nehmen dabei den Begriff des Wertes, so wie ihn *Scheler* entwickelt hat, als ein Phänomen, das uns in unserem Fühlen erlebnismäßig gegeben ist, als ‚unreduzierbares Grundphänomen der fühlenden Anschauung‘ (Mat. Wertethik, 272), als ein Phänomen, das mit Gütern und Personen zugleich gegeben ist und uns zu sich wie zu den Gütern und Personen, in denen sie erscheinen, hinzieht (l. c. 357). Ihr Reich steht neben der Welt des Seins . . .“⁴⁰.

³⁶ H. COING, Das Grundrecht der Menschenwürde, der strafrechtl. Schutz der Menschlichkeit und das Persönlichkeitsrecht des bürgerl. Rechts, in: SJZ 2, (1947) 641—645.

³⁷ GIERKE, Deutsches Privatrecht I, 703/4.

³⁸ W. ROEMER, Naturrecht vor 150 Jahren, in: Festschrift f. Wilh. Kiesselbach zu seinem 80. Geburtstag, 1947, 157—175.

³⁹ Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts. Schriften der Süddeutschen Juristen-Zeitung, 4 (1947).

⁴⁰ A. a. O., 28.

Zu beachten ist auch hier wiederum, daß es nicht wie in der „alten“ Naturrechtslehre, etwa jener des *hl. Thomas v. Aquin*, um eine Seins-Erkenntnis von etwas Naturhaftem im Menschen handelt, nicht um eine vom Objekt her bestimmte Erkenntnis im Sinne der Abstraktion, sondern vielmehr um ein nur vom Subjekt her verstandenes Erfassen im Sinne eines Einfühlens und Empfindens. Ähnlich hat auch *L. v. Wiese*, in seinem bereits zitierten Werk, die Ethik aus den Seinswissenschaften (bei ihm der sogenannte Bereich A) verbannt und zu den Wissenschaften des gefühlsmäßigen Empfindens geschlagen (dem sogenannten Bereich B der nicht feststellenden Wissenschaft). Eine Sollwissenschaft, die den vollen Grad des Seinswissens erreicht, wird gelehnt.

Die Unterscheidung zwischen Rechtsgefühl und Rechtsbewußtsein, auf die *Coing* viel Mühe verwendet, spielt angesichts der grundsätzlichen Abkehr von der Ethik als einer Wissenschaft im vollen Sinne der Ontologie eigentlich keine bedeutende Rolle mehr. Das *Rechtsgefühl* bezeichnet nach *Coing*, der sich dabei auf *Hoche* (Das Rechtsgefühl in Justiz und Politik) beruft, das Gefühl „der Achtung vor dem subjektiven Recht im andern“, „den gefühlsmäßigen Respekt vor Ansprüchen, die der fremden Persönlichkeit in einem Gegenseitigkeitsverhältnis zustehen“. Das *Rechtsbewußtsein* dagegen besagt die Explikation des Rechtsgefühls. Es ist noch nicht Rechtserkenntnis, „verlangt nicht Wissen technischer Regeln, wohl aber ein Wissen um die konkreten Ideale, die das Rechtsgefühl verwirklicht sehen will. Zwischen beiden Ausdrücken besteht daher nicht der Unterschied von gefühlt und gedanklich geklärt; das Wort Rechtsbewußtsein geht auch stärker in das Konkrete; es läßt an das Rechtsbewußtsein einer bestimmten Zeit und seine bestimmten Forderungen denken; es geht daher zugleich stark auf das speziell Juristische, während der Ausdruck Rechtsgefühl ein Gefühl bezeichnet, das sich auch jenseits der Sphäre tatsächlicher Rechtsordnung geltend macht“⁴¹. Das Rechtsbewußtsein knüpft an das Rechtsgefühl an, es bedeutet nur eine sachliche Entfaltung und Konkretisierung des noch allgemein und unbestimmt Gefühlten. Das Rechtsgefühl, also der Ansatz des gesamten Naturrechtsdenkens, ist weit entfernt vom abstraktiven Erkennen, mit welchem z. B. *Thomas v. Aquin* die Grundnormen des sittlichen und auch des rechtlichen Lebens erkennt. Man könnte das Rechtsgefühl, die Einfühlung in die Grundwerte des Lebens, mit der affektiven Erkenntnis bei *Thomas* vergleichen. Nach *Thomas* aber ist es gänzlich undenkbar, das praktische Erkennen mit einem solchen „Wissen“ beginnen zu lassen. Über das Ausmaß der affektiven Erkenntnis, modern ausgedrückt: des Wertfühlers, ist damit noch nichts gesagt. Dies kann trotzdem sehr groß sein. Das Wertfühlen kann aber niemals den Anfang bilden, weil es nach *Thomas* kein praktisches Wissen, erst recht kein Wertfühlen, ohne vorausgehende spekulative Erkenntnis gibt.

⁴¹ A. a. O., 22f.

Man könnte das Rechtsbewußtsein im Sinne *Coings* eine Kulturfunktion der konkret lebenden Gesellschaft nennen. „Im Rechtsbewußtsein verbindet sich die allgemeine Forderung nach Gerechtigkeit im sozialen Leben mit einem bestimmten Persönlichkeitsideal, bestimmten institutionellen Ordnungsideen und bestimmten weiteren, den sozialen Umgang beherrschenden Werten“⁴². Wir begegnen hierbei Gedanken, die an *W. Sauer*s „System der Rechts- und Sozialphilosophie“⁴³ erinnern. Allerdings steht *Sauer*s Rechtsbewußtsein auf anderen Fundamenten. Er lehnt darum auch das Naturrecht ab.

Das zum Rechtsbewußtsein entwickelte Rechtsgefühl ist bei *Coing* keine metajuristische Kategorie mehr, sondern bereits *rechtsbegabt*. Damit ist die Ethik in konsequentem Verfahren in die Rechtssphäre eingeführt. Es ist dies ein bedeutender Fortschritt gegenüber der beim Positivismus üblichen absoluten Trennung von Ethik und Recht. Da aber diese Ethik keine absoluten Normen im Sinne des vom subjektiven Wertempfinden unabhängigen Naturgesetzes kennt, wird sie, sofern sie ins Rechtsdenken Eingang findet, doch stark nivelliert. Die Ethik wird so im Rechtsbereich zu dem, was die Gemeinschaft als solche empfindet, entsprechend der Definition des Rechtes, das nichts anderes als „eine soziale Friedensordnung“ sein solle, und zwar eine Friedensordnung der existenten Gesellschaft, wie sie augenblicklich denkt und fühlt. „Das Recht hat die Aufgabe, das soziale Leben innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft zu ordnen“⁴⁴.

Wenngleich *Coing* Normen mit überzeitlicher Bewandnis fordert, so sind diese doch wiederum äußerst leer. Im Grunde ist es nur der Begriff der Gerechtigkeit, aus welchem sich die Achtung vor der Persönlichkeit ergibt. Das Recht bedeutet nichts anderes als die äußere Abrundung des — wie *Diltbey*, auf den sich *Coing* auch ausdrücklich beruft, sagen würde — sich aus den inneren Seelenkräften entwickelnden Gemeinschaftslebens. „Das Recht ist eine Schöpfung des menschlichen Geistes“⁴⁵. Keine Schöpfung des menschlichen Geistes, die dieser selbst von den unabänderlichen Wesenheiten abgelesen, sondern aus den eigenen Lebenskräften entwickelt hat. Man wird hier unwillkürlich an *Fichtes* Auffassung erinnert, nach welchem das Recht das notwendige Verhältnis freier Gesellschaftskräfte zueinander ist: „Beschränke deine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst“ (Werke, Bd. III, 10). Wir sind also doch wieder beim Individualismus, wenngleich bei einem Individualismus im Sinne der Lebensphilosophie oder der Wertlehre.

Daß nun *Coing* eine Reihe von Rechtsgrundsätzen aus der Personenwürde des Menschen ableitet, die ihrer Inhaltlichkeit nach den von *Thomas* aufgestellten Menschenrechten gleich sind (wie z. B. Recht auf Leben und Gesundheit, Ehre,

⁴² A. a. O., 28.

⁴³ W. SAUER, System der Rechts- und Sozialphilosophie. Neuauf. 1949. Vgl. meine Besprechung im Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 38 (1949/50) 609—613.

⁴⁴ H. COING, a. a. O., 10.

⁴⁵ A. a. O., 8.

Freiheit und Hausfrieden, Eigentum und Freiheit von Not, Schutz der persönlichen Geheimsphäre, Freiheit der Meinungsäußerung, der künstlerischen Schöpfung und des Bekenntnisses, Recht auf Erziehung, Freiheit der Vereinigung) ist sehr erfreulich, darf aber nicht über den grundsätzlichen Abstand hinwegtäuschen, der vom Naturrecht im Sinne der realgültigen Universalideen trennt. Es ist dies um so bedauerlicher, als *Coing* sonst der intellektuellen Struktur der Rechtsgrundsätze dadurch nahekommt, daß er sie als Deduktionen aus einer Urnorm, der menschlichen Personenwürde, gewinnt. Mit dem irrationalen Anfangsgrund bewegt er sich aber von vornherein außerhalb des Begriffes der *natura humana*, den die christliche Philosophie nicht aufgeben kann.

Wie *Coing*, so sieht auch *G. Stadtmüller*⁴⁶ die absoluten Rechtsnormen, denen er ebenfalls rechtliche Bewandnis zuteilt, im sozial bestimmten Gewissen und im Rechtsgefühl verankert. „Dieses Rechtsgefühl der Menschen und Völker, das als Völkerrechtsquelle (*conscience publique*, Weltgewissen) bereits seit langem erkannt wird, ist daher die oberste Instanz menschlicher Rechtssetzung“⁴⁷. Die Moral wird also auch hier nicht vom Recht getrennt. Aber es ist nicht die Moral als ewiges Seinsollendes, sondern die im sozialen Wertbewußtsein vorgegebene Sittlichkeit.

Im selben Sinne hat auch *G. Radbruch*⁴⁸ das sittliche Bewußtsein der Gesellschaft zu einer Rechtsquelle gemacht. Dabei hat das Recht, wie er ausdrücklich betont, nicht die Befugnis, Moral zu verwirklichen, sondern nur zu ermöglichen. Obwohl die Geltung des Rechts auf die Moral gründet, weil der Zweck des Rechts auf ein moralisches Ziel gerichtet ist⁴⁹, so ist doch die Einschränkung zu machen: „Recht ist die Möglichkeit der Moral, damit freilich auch die Möglichkeit der Unmoral, und dadurch von der Moral inhaltlich verschieden“⁵⁰. Dieser letzte Satz bedarf eigentlich keines Kommentars mehr. Er beleuchtet grell das Unvermögen der zeitgenössischen Rechtsphilosophie, sich mit den absoluten sittlichen Normen im Sinne der *natura humana* zu befreunden.

Für *Thomas* war eine solche wissenschaftliche Nivellierung der sittlichen Normen einfach unvorstellbar. Für ihn ist die spezifische *natura humana* Prinzip sowohl der Individual- wie auch der Sozialethik, von welcher die Rechtsphilosophie nur ein Teil ist. Darum hat in seinem Denken die rechtliche Ordnung unbedingt die Befugnis, moralisches Verhalten zu erzwingen. Daß in der Praxis zur Rettung des höchst *möglichen* Gutes selbstverständlich manche Konzessionen gemacht werden müssen in der Art, wie man ein kleineres Übel in Kauf nimmt, steht für *Thomas* außer Zweifel. Jedoch ist diese Anpassung an die konkrete

⁴⁶ A. a. O.

⁴⁷ A. a. O.

⁴⁸ G. RADBRUCH, *Vorschule der Rechtsphilosophie*. Nachschrift einer Vorlesung. Herausgegeben von HARALD SCHUBERT, JOACHIM STOLTZENBURG, 1948.

⁴⁹ A. a. O., 38.

⁵⁰ A. a. O., 38. — Inwieweit das Recht wirklich Moral erzwingt bzw. nicht erzwingt, zeigt W. G. BECKER an dem Beispiel der Lüge: Der Tatbestand der Lüge, in: *Recht und Staat*, Heft 134/35 (1948)

moralische Situation eine Frage der Klugheit, nicht mehr des Rechts. Dies will besagen, daß die sittliche Stimmung eines Volkes niemals die Forderung nach entsprechendem Recht geltend machen kann.

Gegen diese Auffassung lehnt sich allerdings die gesamte moderne Naturrechtslehre auf (übrigens in stiller Übereinstimmung mit dem Positivismus). *Becker* denkt an den Fall, daß ein katholischer Richter, „begierig, in öffentlicher Rechtsbesserung“ nach seinem Gewissen entscheiden möchte. Er verwahrt sich gegen ein solches Gebaren, indem er erklärt, daß das Gewissen sich an der Richtschnur des von jedermann Empfundnen auszurichten habe⁵¹. Es ist klar, daß das persönliche Gewissen des Richters nicht maßgebend für den Urteilsspruch sein darf, daß es vielmehr mehr Normen geben muß, die für die Allgemeinheit gelten und die eine Friedensordnung herbeiführen sollen. Die realuniversalistische Naturrechtsauffassung aber steht auf dem Standpunkt, daß die allgemeinen Wesenheiten mit ihrer naturinneren Teleologie in gleicher Weise für alle Menschen gelten, unbeirrt der Tatsache, daß der eine oder andere oder vielleicht ein Großteil der Menschen kein Wertempfinden dafür haben mögen. Und sie hält dafür, daß das Recht die größtmögliche Annäherung an das Ideal erzieherisch, mit klugem Zwang (!) bewirken und nicht erst den rechtlichen Rahmen nach der sittlichen Dekadenz spannen soll. Auf die rechtsphilosophischen Probleme, die im thomistischen Denken hier noch ungeklärt sind, soll in einem späteren Artikel eingegangen werden. Es geht dabei vor allem um die vom Thomismus bis heute ungenügend beantwortete Frage, wie die „abstrakte“ Naturauffassung den Boden der Wirklichkeit auf einem rechtslogischen Prozeß und nicht *nur* über irgendwelche sittlichen Klugheitsschlüsse findet. Trotz des pädagogischen Zwecks, der im Recht beschlossen ist, handelt es sich doch im Wesen um einen rechtlichen, nicht rein sittlichen Vorgang in der Gesetzgebung.

Die zeitgenössische Naturrechtslehre kennt diese Schwierigkeit nicht. Für sie sind die Rechtsnormen nicht im „Ideenhimmel“, sondern bereits handgreiflich vorgegeben, nämlich im existenten Kulturkreis, da, wie *W. Roemer*⁵² es formulierte, die Gültigkeit der Naturrechtssätze der durch die Gemeinschaft erfaßten Evidenz unterstehe. Der rechtslogische Prozeß ist also um vieles verkürzt.

Dennoch würde man den Modernen Unrecht tun, wollte man die von ihnen oft wiederholte Anerkennung unabänderlicher Rechtsnormen überhören. Das Entscheidende aber dabei ist, welche Inhaltlichkeit diesen unabänderlichen Normen zugesprochen wird. *A. P. D'Entrèves* hat es trotz der Hochachtung, die er *Thomas von Aquin* gegenüber bezeugt, nicht über den kantischen Gerechtigkeitsbegriff gebracht. *H. Lehmann*⁵³ verwässert den Gerechtigkeitsbegriff des christlichen Naturrechtes bis zum wenig sagenden „jedem das Seine geben“ und glaubt so, darin seinen kantianischen und neukantianischen Normbegriff wieder-

⁵¹ Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts. Arch. f. d. civilist. Praxis 150 (1948) 128.

⁵² W. ROEMER, a. a. O., 171.

⁵³ A. a. O.

zufinden. Vielleicht haben ihm hierbei die Texte, die er aus *Cathrein* zitiert, irreführt. Aus den Erörterungen der Scholastiker (auch und gerade des *bl. Thomas*) über das „jedem das Seine geben“ gewinnt man tatsächlich leicht den Eindruck einer formalen Kategorie. Man erwartet heute vom Scholastiker, daß er, wie schon erwähnt, den rechtslogischen Gedankengang durchführe und zeige, wo dieser letztgültig stehenbleibe. Der Eindruck, als handle es sich bei dem Gerechtigkeitsprinzip um eine rein formale Kategorie, wird dadurch noch verstärkt, daß die Scholastik nur das allgemeinste Prinzip des „Gutes tun und Böses meiden“ und ähnliche Formulierungen, wie „dem andern nichts Böses zufügen“, als eigentlich allgemeingültige Normen hinstellte, während die Ableitungen schon nicht mehr diese Unabänderlichkeit aufweisen, so daß Gott sogar davon dispensieren könnte (vgl. die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe im Alten Bund bei den Scholastikern)! Dagegen müßte man doch annehmen, daß etwas entweder in der *natura humana* enthalten ist und dann zum unwandelbaren, nicht dispensierbaren Naturrecht gehöre, oder daß es nicht darin enthalten sei und folglich auch nicht zum Naturrecht gehöre und es daher auch keiner Diskussion über Unveränderlichkeit oder Veränderlichkeit mehr bedürfe. Hier ist wohl der wundeste Punkt der scholastischen Naturrechtsdarstellung. Die ganze Scholastik hat nichts anderes getan, als die Dreigliederung des Naturrechts von *Thomas v. Aquin* zu wiederholen, während doch alle Elemente in der thomasischen Rechtsphilosophie vorhanden sind, um den rechtslogischen Gedankengang von dem allgemeinsten Gerechtigkeitsprinzip „jedem das Seine geben“ bis zu den in der *natura humana* noch feststellbaren Inhalten aufzuzeigen und von da aus den rechtlichen Weg zur konkreten Gesellschaft zu finden.

Von den Modernen her gesehen ist es konsequent, einen formalen Gerechtigkeitsbegriff zugrunde zu legen, der je und je von dem geltenden Rechtsempfinden gefüllt wird. Wenn das Recht nur Friedensordnung ist zwischen existenten Menschen und nicht Friedensordnung im Sinne ewiger Normen, denen sich ein jeder unterwerfen muß, dann bleibt der einzige Ausweg *Kants* Vorstellung vom Recht als dem Inbegriff der Bedingungen, nach denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereint werden kann.

Wenn man aber schon das Naturrecht nur im Sinne des Wertempfindens der in der Gesellschaft lebenden „Normalen“ auffaßt, dann möchte es schließlich als das einzig Folgerichtige erscheinen, mit *Fr. W. Jerusalem*⁵⁴ die Soziologie zu befragen, um das „kollektive Gewissen“⁵⁵ zu erforschen, also mit Hilfe der soziologischen Methode die Zweckmäßigkeiten der sozialen Wirklichkeit festzustellen und damit auch zu festen Rechtssprüchen zu gelangen. So wird die Soziologie „das Naturrecht unserer Zeit“⁵⁶.

⁵⁴ F. W. JERUSALEM, Kritik der Rechtswissenschaft, 1948.

⁵⁵ A. a. O., 48.

⁵⁶ A. a. O., 5.

Jerusalem kämpft gegen die formjuristische Erforschung „des Willens des Gesetzgebers“ und tritt für eine normjuristische Orientierung ein, die er allerdings einzig in der Soziologie wähnt. Im Streben, vom positiven Willen des Gesetzgebers loszukommen und das Recht in Normen zu festigen, trifft er sich mit der gesamten modernen Naturrechtslehre.

Auf den ersten Blick möchte es den Eindruck erwecken, als ob diese Tendenz geradewegs der thomasischen Naturrechtslehre widerspräche, da *Thomas* mit *Aristoteles* nicht den Wortlaut des Gesetzes, sondern den Willen des Gesetzgebers für rechtsgültig ansieht. Darum auch erklärt die aristotelisch-thomistische Rechtsphilosophie die Epikeia als gültige Deutung der Gesetze. Dabei ist aber zu beachten, daß bei *Aristoteles* und *Thomas* der Wille des Gesetzgebers auf die Norm rückbezogen ist, von welcher jeder Gesetzeswille erst seine inhaltliche Bestimmung erhalten kann. Im Grunde bewegt sich also die von *Jerusalem* befürwortete Losbewegung vom Willen des Gesetzgebers in den Bahnen der alten Naturrechtslehre. Und dennoch bleibt *Jerusalem* weit hinter dem thomasischen Denken zurück, da er mit den Modernen den Anfang des Rechtsdenkens in das subjektive Wertempfinden verlegt. Er spricht dies mit verblüffender Klarheit aus, indem er erklärt, daß das Prinzip der Wahrheit, so wie es sonst in der Wissenschaft üblich sei, für die Rechtswissenschaft nicht gelte. „Entscheidend ist nicht, daß diese Ergebnisse wahr sind, sondern daß sie gelten, und zwar für die Rechtsgemeinschaft gelten, d. h. daß sie Bestandteil des Geistes der Rechtsgemeinschaft und von diesem rezipiert oder jedenfalls anerkannt sind bzw. anerkannt werden können“⁵⁷.

Von hier aus ist kein weiter Weg mehr zu *Savignys* Volksgeist, dem auch *O. Veit*⁵⁸ — selbst ein Verteidiger der Naturrechtslehre — sich verschreibt. *Savigny* lehnte das Naturrecht ab. Dennoch bestritt er niemals die „metajuristischen“ Grundlagen des Rechts. Es war ihm klar, daß der Staat das Recht nicht erzeuge, daß vielmehr der historisch gegebene Staat das Recht nur formuliere und zur Geltung bringe, und zwar jenes Recht, das in der Geschichte vorliege. Damit also sind wir beim ewigen Werden und Vergehen angelangt, und wir könnten genau so gut mit dem Materialisten und Marxisten *H. J. Laski*⁵⁹ die natürliche Ordnung, das Vorgegebene, das im Mittelalter und in der spanischen Tradition so hoch im Kurs gestanden hat, als in die wirtschaftliche Entwicklung verworben ansehen und so dem Götzen der unabänderlichen Veränderung das ewig unwandelbare Naturrecht opfern.

Lassen wir uns aber schon mal so weit in den Abgrund verleiten, dann wäre es immer noch besser und folgerichtiger, mit dem amerikanischen Realisten *Justice Holmes* erst dort Recht zu erkennen, wo der Richter es ausspricht, und jeder anderen Rechtsnorm die Wirklichkeit abzusprechen, weil sie nicht mehr

⁵⁷ A. a. O., 52.

⁵⁸ O. VEIT, Die geistesgeschichtliche Situation des Naturrechts. *Merkur*, in: 1 (1947) 390—405.

⁵⁹ H. J. LASKI, *Grammar of Politics*. 1941.

wirklich sei in dem Augenblick, da wir über sie nachdenken. Oder wir können ebensogut mit der Freirechtslehre einig gehen und etwa mit *H. Isay*, *H. Kantorowicz* oder *E. Fuchs* erklären, daß erst der Richter Recht schaffe, da jede Norm um ihrer abstrakten Form willen zu einer solchen Wirkung fähig sei.

Zu guter Letzt schließt sich wieder der Kreis: vom Positivismus zum scheinbaren Naturrecht, und von hier wieder zurück zum Positivismus.

Glücklicherweise sind wir noch nicht soweit. Die Krisis hat ihren Höhepunkt noch nicht erreicht. Das entscheidende Kriterium, ob die neuere Naturrechtslehre wieder in den Positivismus abgeleitet wird oder nicht, ist folgendes: Ist die Norm, gemäß welcher positives Recht entstehen soll, rechtlicher oder außerrechtlicher Natur? Trotz des Protestes *W. R. Beyers*, der die Erziehung zum Recht als eine Erziehung außerhalb der Wissenschaft vom Recht bezeichnet und im Natur-Recht einen Widerspruch sieht, und trotz des zaghaften Zögerns mancher Autoren geht die Tendenz doch dahin, wirkliche Rechtsgrundsätze vor das gesatzte Recht zu stellen. Unter den nicht-thomistischen Rechtsphilosophen wird dies am klarsten bei *Coing*.

An dieses erste Kriterium schließen sich aber unmittelbar andere, nicht weniger wichtige an: Wie heißt inhaltlich die Forderung des Naturrechts? Ist sie nur eine formale Kategorie? Und wenn sie inhaltlich etwas ausspricht, bedeutet sie nur „jedem das Seine geben“? Und sollte sie mehr besagen, ist dieses Mehr an Inhalt unwandelbar, oder wird es einzig nach der empirischen Wissenschaft der Soziologie bestimmt? In der Beantwortung all dieser Fragen kommen jene Denker (hier wiederum vor allem *Coing*) der christlichen Naturrechtslehre am nächsten, welche in der Anerkennung des Persönlichkeitsideals einen unwandelbaren Inhalt zum Anker des Naturrechtsdenkens machen. Bedauerlich ist nur, daß sie zu sehr in das soziologische Wertempfinden abgleiten. Andererseits ist anzuerkennen, daß die Verankerung im Persönlichkeitsideal einen nicht hoch genug anzuschlagenden Wert bedeutet. Es wird so das Verhängnis verhütet, dem der *Rousseausche* Individualismus anheimgefallen ist, nämlich die Mißkennung der Minderheit, überhaupt des einzelnen Persönlichkeitsrechts. Der Individualismus *Rousseauscher* Prägung landete beim Massenbewußtsein der summierten Individuen. Der moderne Naturrechtsbegriff mit den unwandelbaren Rechtsgrundsätzen, wie sie vor allem von *Coing* verteidigt werden, schiebt der Massendiktatur einen energischen Riegel.

Der schwere Hemmschuh für eine Neuerweckung einer wahren Naturrechtslehre ist aber die Leugnung der rationalen Erkenntnis der allgemeinen ethischen und rechtlichen Sollsätze, d. h. im Grunde die Leugnung der Universalien, oder anders ausgedrückt: die Überspitzung der Wertlehre. *Coing* äußert um einer glücklichen Fortentwicklung der amerikanischen Rechtsphilosophie willen den Wunsch, man möchte „die grundlegenden Arbeiten *Diltheys*, *Simmels* und

Schellers“ übersetzen und so den Amerikanern zugänglich machen⁶⁰. Es wäre wohl besser, dieser Wunsch ginge nicht in Erfüllung. Bei dem Hang zum Positiven würde der amerikanische Rechtsphilosoph die Lebensphilosophie und die Wertlehre noch rascher in die reine Soziologie und damit in den Materialismus treiben, als dies in Europa befürchtet werden muß. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß nur ein grundsätzlicher Auftrieb zur Ideenwissenschaft, d. h. zum Naturrecht der Universalideen der abstraktiven Erkenntnis, einen dauerhaften Sieg des Naturrechts gewährleisten kann. Da gerade in Nordamerika der Thomismus durchaus keine bescheidene Rolle spielt, könnte er die Aufgabe übernehmen. Er wird allerdings — genau wie der europäische Neothomismus — diese Aufgabe nur lösen, wenn es ihm gelingt, die in der Wertlehre beschlossenen Wahrheitskerne zu übernehmen und zur Frucht zu bringen.

⁶⁰ H. COING, Neue Strömungen in der nordamerikanischen Rechtsphilosophie, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 38 (1949/50) 576.

NATURRECHT IM WIDERSTREIT ZUM POSITIVEN GESETZ

Das Problem

Dem Rechtspositivismus bereitet das Naturrechtsdenken eine doppelte Schwierigkeit: 1. dort, wo es sich darum handelt, Gesetze zu erlassen, Normen allgemeiner Art und überzeitlichen Charakters anzuerkennen; 2. zuzugestehen, daß gegenüber einem bereits erlassenen und in Kraft befindlichen Gesetz auf allgemeine Normen zurückgegriffen wird. Die beiden Probleme sind miteinander innerst verknüpft. Wer den ersten Punkt zugibt, kann den zweiten nicht leugnen, und wer den zweiten bejaht, muß dem ersten zustimmen, indem er das Recht, d. h. jegliches Recht, außerhalb der bestehenden Gesetze, ja sogar außerhalb der bestehenden Gesellschaft verankert. Was aber das bedeutet, ist kaum abzusehen, weil das Feld der Utopien grenzenlos offenzustehen scheint. Denn wie soll der rechtslogische Prozeß von den allgemeinen Normen zu dem konkreten Recht vor sich gehen, wenn nicht ein Gesetzgeber dazwischentritt, vielleicht im Sinne der Theokratie des Alten Bundes oder des Papsttums der katholischen Kirche? Oder soll etwa dieser logische Prozeß durch Kräfte wie das Gewissen vollzogen werden? Wessen Gewissen ist aber dabei maßgebend, wo doch die Gewissensbildung so grotesk verschiedene Formen annimmt? Allerdings wird die Bedeutung des Gewissens von den modernen Naturrechtsdenkern verschiedenster Prägung mehr und mehr ohne Vorbehalt anerkannt. Nur wird dabei nicht recht klar, auf welchem rechtslogischen Wege sich dieses Geltung verschafft.

Die Frage nach den Rechtsnormen bei einem erst zu gestaltenden Gesetz ist im Grunde noch leicht zu behandeln. Heikel wird sie erst, wenn sie in den zweiten Gedankenkomplex vorstößt, in die Frage nach der Wirkkraft dieser Normen gegenüber einem positiven Gesetz.

Man stelle sich die Schwierigkeit einmal konkret vor. In jeder Diktatur werden die Menschenrechte vieler, sogar eines überwiegenden Teiles des Volkes mit Füßen getreten. Gemäß naturrechtlicher Auffassung können sich die Betroffenen zum Widerstand gegen solche Gesetze berechtigt erachten. Und zwar verteidigt dabei die Naturrechtsauffassung, daß solcher Widerstand nicht etwa nur eine ethisch lobenswerte Tat aus gutem Gewissen sei, sondern zugleich eine Tat aus rechtlicher Befugnis. Wie sieht aber dieses Recht aus? Hängt es nicht vom guten Erfolg des Unternehmens ab? Wird es nicht erst legitimiert durch die kommende

Gesetzgebung oder durch den Erfolg der revolutionären Aktion selbst. Das sogenannte Widerstands-, „Recht“ scheint also vor der revolutionären Aktion noch kein Recht gewesen zu sein.

In diesem Sinne hat *Max Weber* das Naturrecht als ein dem positiven Gesetz übergeordnetes Recht definiert, das seine Legitimität von einer revolutionären Aktion ableitet. Dabei setzt *Weber* stillschweigend eine mit Erfolg gekrönte Revolution in seinen Denkprozeß ein. Gelingt das Unternehmen nicht, dann wird kein Recht. Es bleibt das alte Recht, obwohl es vielleicht nicht der Gerechtigkeit entspricht. Wenigstens liegt dieser Gedanke nahe, wenn wir einmal auf dem praktischen Boden des Rechts verbleiben.

Der Positivist sieht gerade von solch praktischen Erwägungen aus die Unmöglichkeit, von Rechtsnormen zu sprechen, die als Recht neben dem gesetzten Recht gelten sollen. Auch leitet ihn bei seinen Überlegungen das grundsätzliche Denken über den Rechtsbegriff. So meint *W. R. Beyer*: „Es kann begrifflich nur *ein* Recht geben. Der Begriff des Rechtes steht über der Erscheinungsform desselben. Die Unteilbarkeit des Rechtsbegriffes zwingt das Naturrecht ja, im Wege einer Intoleranz sich selbst überzuordnen und alles positive Recht nur als Ausfluß, als Ausdruck, als Teil seiner selbst zu betrachten“¹.

Man unterschiebe aber deswegen dem Positivisten nicht die einfältige Anschauung, die Gerechtigkeit sei schlechthin eine reale Folge des Rechts. Auch für ihn gibt es ein Ideal der Gerechtigkeit als sittliche Idee, nur eben nicht als Rechtsnorm im Sinne von Recht.

Die Aufnahme des naturrechtlichen Anliegens ins positivistische Denken

Es ist bekannt, wie sehr der Naturrechtslehre von jeher die Rechtssicherheit am Herzen lag. Nach der thomistischen Anschauung ist es nicht einmal gestattet, den schlimmsten Tyrannen umzubringen, wenn der Grundsatz der Ordnung und Rechtssicherheit der Anarchie ausgesetzt wäre. Die Rechtssicherheit scheint aber gerade im Positivismus eine stärkere Stütze gefunden zu haben als im Naturrecht. Man möchte auf jeden Fall, wenn man die vorsichtigen Ausführungen der Scholastiker über den Tyrannenmord liest, an *Gustav Radbruchs* positivistisch-formalistisch klingende Sentenz denken, wonach das Recht auch ohne Rücksicht auf seine Gerechtigkeit schon durch seine Geltung einen Zweck erfüllt: den der Rechtssicherheit; ihn müsse mit Gefühl ergreifen, wer sich mit der Jurisprudenz aussöhnen wolle.

Valentin Tomberg meint allerdings dagegen: „Die dadurch gewonnene Rechtssicherheit ist aber mit jener Rechtssicherheit zu vergleichen, welche in einer Familie herrschen würde, wo der Vater auf die Frage seines kleinen Sohnes, wo

¹ W. R. BEYER, *Rechtsphilosophische Gesinnung. Eine Warnung vor der ewigen Wiederkehr des Naturrechts.* 1947, 69.

‚Port Darwin‘ sich befände, antwortete: in Amerika — um, wenn das Söhnchen den Weltatlas bringt, mit der Bemerkung: ‚Aber Vati, Port Darwin liegt doch in Australien‘, diesem eine Tracht Prügel zu verabreichen“².

Der Positivismus ist jedoch nicht mit dem rigorosen Formalismus zu verwechseln. Der angebliche Ausspruch *Ferdinands I.* „*Fiat justitia pereat mundus*“ ist bestimmt nicht das Charakteristikum des Positivismus. Der Positivist kann sich übrigens ganz gut mit dem Gedanken befreunden, daß ein ethisch hochstehender und beherzter Mann den Mut zum Umsturz besitze. Es gelingt aber dem Positivist nicht, darin eine rechtliche Tat zu sehen, solange eine solche Tat nicht irgendwie in die positive Rechtsordnung aufgenommen worden ist.

Man begreife das Anliegen des Positivismus wohl. Er will ein Recht, das in der lebenden Gesellschaft gilt, das als geltendes Recht ein Rechtssoll, nicht erst ein zu sollendes Recht besagt. Dabei versucht er das naturrechtliche Anliegen dadurch zu befriedigen, daß er die vom Naturrecht aufgestellten Normen möglichst weitgehend in die positive Rechtsordnung aufnimmt. Damit ist die Frage nach dem Naturrecht und seiner Geltung kurzschlußartig gelöst. Es besteht nämlich dann kein Problem mehr bezüglich des juristischen Prozesses von der allgemeinen Norm zum positiven Recht. Sofern Naturrechtsdenker nur diesen Weg der Rechtsbildung vorschlagen, um das Naturrecht zur Geltung zu bringen, kommen sie daher mit dem Positivismus nicht ins Gefecht, höchstens insofern sie die Rechtsnormen nicht aus dem Rechtsbewußtsein der bestehenden Gemeinschaft ermitteln, sondern aus der absolut geltenden Ethik der menschlichen Natur.

Einen beachtenswerten Vorschlag, naturrechtliche Normen in das positivistische Rechtsdenken aufzunehmen, macht *H. Nawiasky* in der Zeitschrift „*Politeia*“³. Gegenüber *J. Piller*, der in einem interessanten Artikel derselben Zeitschrift⁴ den naturrechtlichen Standpunkt der Pluralität des Rechtes vertreten hat (Pluralität allerdings auf einer anderen Basis, als die monistische Auffassung „ihre“ Einheit sieht), macht *Nawiasky* geltend, daß es bei einer Mehrheit von Rechtssystemen zu keiner Rechtsprechung kommen könne. Daß das Anliegen *J. Pillers* auf einer anderen Ebene lag als die Erwiderung *H. Nawiaskys*, spielt für den Augenblick keine Rolle⁵. Auf jeden Fall kommt *Nawiasky* dem naturrechtlichen Anliegen in der Weise entgegen, daß er den kleineren Gemeinschaften, für die *J. Piller* sich einsetzte, in der positiven Gesetzgebung eine gewisse Autonomie einräumt. *Nawiasky* schafft zur Sicherung naturrechtlicher Forderungen juristische Institutionen, die die gesetzgebende Macht und die Staatsverfassung selbst binden. Man würde also damit zu unumstößlichen, wirklichen Rechtsgrundsätzen gelangen, denen *Nawiasky* den Namen „Staatsfundamentalnormen“

² V. TOMBERG, *Degeneration und Regeneration der Rechtswissenschaft*, 1946, 21f.

³ H. NAWIASKY, in: *Politeia*, Bd. 3, (Freiburg/Schw. 1951) Heft 1.

⁴ J. PILLER, *L'aménagement de la société politique dans le cadre national*, in: *Politeia*, Bd. 2 (Freiburg/Schw. 1950) 234—239.

⁵ Vgl. J. PILLERS Antwort in: *Politeia*, Bd. 3 (1951) Heft 1.

gibt⁶. *Nawiasky* weist auf das französische Gesetz vom 14. August 1884 über die Unzulänglichkeit eines Antrages auf Einführung der Monarchie hin, ferner auf Art. 78 der *Bismarckschen* Reichsverfassung, wonach Rechte einzelner Bundesglieder im Verhältnis zur Gesamtheit nur mit deren Zustimmung abgeändert werden könnten, ferner auf Art. 75 der neuen bayerischen Verfassung von 1946, wonach Anträge auf Verfassungsänderung, die dem demokratischen Grundgedanken der Verfassung widersprechen, unzulässig sind. Er erwähnt ebenfalls Art. 79 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland von 1949, wonach gewisse Verfassungsänderungen für unzulässig erklärt werden. Die Bestimmungen seien auf diese Weise für unabänderlich auch auf dem Wege einer Verfassungsänderung erklärt. Diese Art, Naturrechte vor jeglichem Eingriff in ihrer Unabänderlichkeit zu schützen, hat, wie *Nawiasky* bemerkt, in der *Déclaration des Droits des hommes et des citoyens* von 1789 ihr Vorbild. Diese Erklärung steht dort als selbständiger Rechtsakt außerhalb der Verfassung, konnte also auch auf dem Wege einer Verfassungsänderung nicht außer Kraft gesetzt werden. Später wurden die Grundrechte in die Verfassung hineingearbeitet. Das war als besonderer Schutz der Grundrechte gedacht, die dadurch jedoch zur Verfügung der Verfassung gestellt wurden. Damit war ein Weg gefunden, eine Beschränkung der Grundrechte durch den allgemeinen Willen, der in der Gesetzgebung Ausdruck findet, zu ermöglichen⁷.

Eine ähnliche, wenngleich bedeutend schwächere Sicherung naturrechtlicher Forderungen durch das positive Recht, diesmal nicht *vor*, sondern *innerhalb* der Gesetzgebung, stellt der Begriff der Billigkeit dar. „Billigkeitsrecht bezeichnet die Erwägung, ob *dieser einzelne Rechtsbefund* auch den ethischen Grundlagen des Gemeinschaftslebens entspricht“⁸. Die Billigkeit gilt also als eine Rückbesinnung des positiven Gesetzes auf die Rechtsquellen. Das positive Recht hat die Billigkeit in die Formulierung aufgenommen „gegen Treu und Glauben und gute Sitten“. Allerdings äußert *E. Jung*⁹ das Bedenken, daß sich irgendwie falsche persönliche Gefühle unterscheiden könnten, daß man also im Sinne *Otto Meyers* von „Zufallsprodukten der juristischen Konstruktionskunst“ sprechen müsse.

Besieht man sich diese Billigkeitslehre etwas näher, dann wird man kaum noch, wie es zwar beinahe alle Juristen gerne tun möchten, eine naturrechtliche Begründung des positiven Rechtes erkennen. Denn der Rückgriff auf die Rechtsquellen ist eben doch keine Rückbesinnung auf überzeitliche Normen, sondern auf das Rechtsgefühl der lebenden Gemeinschaft. *Thomas von Aquin* käme mit dieser Billigkeit nicht zurecht. Für ihn bindet die Norm auch dann, wenn die Rechtsgemeinschaft sie nicht ins Rechtsbewußtsein aufgenommen hat, wenn-

⁶ Vgl. H. NAWIASKY, Allgemeine Rechtslehre, Köln 1948, 31.

⁷ Vgl. H. NAWIASKY, a. a. O.

⁸ E. JUNG, Positivismus, Freirechtsschule, neue Rechtsquellenlehre, in: Archiv f. d. civilistische Praxis 23 (NF) (1937) 73f.

⁹ A. a. O.

gleich er andererseits das konkrete Wertempfinden der Gemeinschaft in den Gestaltungsprozeß des Rechtes einzuordnen versteht. Grundsätzlich haben aber in seinem Denken die naturrechtlichen Normen wirklichen Zwangscharakter.

Was ist nun zu solchen monistischen Theorien zu sagen, die das Recht nur als positives Recht anerkennen, andererseits aber, wie z. B. *Nawiasky*, allgemeine Menschenrechte in einen vor der Verfassung liegenden positiv rechtlichen Raum verlegen? Sind sie noch als Naturrechtsauffassungen zu bezeichnen?

Daß damit auf eine überaus kluge Weise Naturrechtsnormen gesichert werden können, muß jeder Einsichtige unumwunden zugeben. Allerdings darf jene Einbeziehung der naturrechtlichen Normen nicht grundsätzlich nach dem Wertgefühl der bestehenden Gesellschaft vorgenommen werden. Wir wollen damit nicht sagen, daß jede Norm in der besagten Weise positiv rechtlich formuliert werden müsse. Wir behaupten aber, daß es geschehen könnte! Sonst ist von Naturrechtslehre bei weitestem Entgegenkommen gegenüber dem berechtigten Anliegen des Positivismus nicht mehr zu reden.

Dasselbe gilt erst recht von der Billigkeit. Bedeutet sie nur einen Rückgriff auf zeitliche Rechtsquellen, dann hat sie mit der Naturrechtslehre nichts mehr zu tun. Gibt sie aber den Weg frei zu materialen, objektiven, vor aller Wertempfindung der Gesellschaft bestehenden Werten, dann haben wir ein Stück naturrechtlichen Denkens vor uns. Nur wird so ein im Grunde folgewidriges Zugeständnis an den Positivismus gemacht, da die Aufnahme in das positive Recht die rechtliche Geltung der Normen erst bedingen soll.

Neuere Lösungsversuche

*W. G. Becker*¹⁰ hat auf die Unterscheidung zwischen Rechtskraft und Rechtsgeltung aufmerksam gemacht. Unter Rechtskraft versteht er die im Rahmen der Berufung mögliche Rechtsbesserung, während die Rechtsgeltung mit Absolutheit auftritt, so daß eine Rechtsbesserung, welche die Rechtsgeltung betrifft, die Innenseite eines bestehenden Rechtes erfaßt und umformt.

Mit dieser an sich wichtigen Unterscheidung wird unser Problem nicht gelöst, weil wir mit dieser Art Rechtsbesserung nur eine Gesetzesänderung, nicht aber eine Ungültigkeitserklärung eines bestehenden positiven Gesetzes durch eine höhere Norm erreichen.

Eine Naturrechtslehre im strengen Sinne kommt um die entscheidende Frage nicht herum, ob naturrechtliche Normen Geltung haben, ohne den Weg über die positive Gesetzgebung zu nehmen. Wird die Frage in behandelndem Sinne beantwortet, dann ergibt sich allerdings — wenigstens zunächst äußerlich — die Pluralität des Rechtes. Andererseits ist der Monismus, wenn auch nicht

¹⁰ W. G. BECKER, Die symptomatische Bedeutung des Naturrechts im Rahmen des bürgerlichen Rechts, in: Arch. f. d. civilist. Praxis Bd. 30 (NF) (1948) 117f.

faktisch auf dem Feld der positiven Gewalt, so doch grundsätzlich auf dem Gebiet des richtigen Rechtes, gewahrt, insofern nämlich ein etwa positiv geltendes Recht eben doch kein geltendes Recht wäre. In diesem Sinne hat auch *J. Piller* die Pluralität des Rechtes aufgefaßt. Dabei ist aber den Naturrechtsdenkern die heikle Aufgabe gestellt, wie der rechtslogische Prozeß sich zu vollziehen habe, um die rechtliche Geltung des Naturrechts vor der des positiven Gesetzes zu beweisen. Der Positivist würde sich nämlich gegen alle praktischen Erwägungen zur Pluralität des Rechtes bekennen, wenn er jenes Zwischenglied im naturrechtlichen Denkprozeß sehen könnte, d. h. wenn es ihm gelänge, einen wirksamen Gesetzgeber zu ermitteln, der die allgemeinen naturrechtlichen Normen konkretisiert.

Ein dürtiger Begriff vom Naturrecht ergibt sich, wenn man die naturrechtlichen Normen nur für jenen Teil, der vom positiven Gesetz nicht erfaßt ist, als selbständiges Recht gelten läßt. *W. Roemer*¹¹ hebt die besondere Bedeutung des Naturrechts hervor, wo es sich um die Auffüllung solcher Rechtslücken handelt. Darum auch, meint er, mißkenne *Fichte* völlig die Bewandnis des Naturrechts, da er das positive Recht als eine „Realisierung des Naturrechts“ bezeichnet. *Roemer* möchte immerhin die Geltung des Naturrechts nicht von der Realisierung durch das positive Gesetz abhängig machen.

*E. Weigelin*¹² meint ebenfalls, daß im Laufe der Geschichte dem Naturrecht nur die Auffüllung von Lücken als eigentliche Funktion zugefallen sei. In seiner grundsätzlichen Ablehnung des Naturrechtes findet er aber, daß die Lückenausfüllung dieser Hilfeleistung der Naturrechtslehre überhaupt nicht bedürfe. Andererseits fällt auf, daß *Weigelin* Normen annimmt, welche die Nichtigkeit von bestimmten, nämlich von „niederträchtigen“ Gesetzen bewirken. Er kommt zu diesem Schluß nicht auf Grund von naturhaft geltendem Recht, sondern durch die Ethik: „Grundsätzlich wird man von dem uns bekannten und nächstliegenden Begriff des Rechts ausgehen müssen, und dieses ist das sogenannte positive, in tatsächlicher Geltung stehende Recht. Daß dieses *nicht nur* positiv ist, sondern einen *ethischen Einschlag* besitzt, dürfte aus der Nichtigkeit der niederträchtigen Gesetze hervorgehen“¹³. *Weigelin* ist damit noch um ein beträchtliches Stück über die Erwartungen der Naturrechtslehre hinausgegangen. Wir stehen nämlich vor dem erstaunlichen Phänomen, das nicht etwa Rechtsnormen, sondern sogar (wenigstens im Sinne der Positivisten) außerrechtliche Kategorien positives Recht zunichte machen. Wir möchten das Ergebnis nicht als unrichtig hinstellen, dagegen den logischen Weg, der zu diesem Ergebnis führte, als lückenhaft bezeichnen.

¹¹ Vgl. *W. ROEMER*, Naturrecht vor 150 Jahren und heute, in: Festschr. f. *Wilh. Kieselbach*, Hamburg 1947, 172.

¹² *E. WEIGELIN*, Recht und Naturrechtslehre, in: Arch. f. Rechts- und Sozialphilos. 39 (1950/51) 113.

¹³ A. a. O., 118f.

Die Geltung des Naturrechtes ist in einem Artikel von *H. Lehmann* „Die Wirkungsstärke des Naturrechts“¹⁴ richtiggestellt. Die Lösung ist aber etwas eigenartig. Denn die Stärke des Naturrechts ist mehr oder weniger auf die Rechtsgestaltung beschränkt. Nur in einem ganz geringen Umfange gewährt *Lehmann* den naturrechtlichen Normen ein solches Geltungsgewicht, daß das positive Recht erdrückt wird, dort nämlich, wo ein Gesetzgeber das „Richtlinien- und Schrankenrecht“, d. h. das Naturrecht in seinen grundsätzlichen Normen, überschreitet. Doch ist andererseits die formalistische Fassung dieser grundsätzlichen Rechtsnormen kaum geeignet, sie im konkreten Fall in einen Streit mit dem positiven Recht zu verwickeln. *Lehmann* sagt ausdrücklich, daß die Innenseite des Rechts bereits ganz unter der Geltung des positiven Gesetzes stehe, weil es sich dabei nicht mehr um die unwandelbaren Grundsätze, sondern um die bestmögliche Gestaltung des Rechtsideals handle, diese aber habe wechselnden Charakter entsprechend den je wechselnden sozialen Idealen der existenten Gemeinschaft. So wird das Naturrecht in die Relativität formalistischer Kategorien verwiesen.

H. Mitteis spricht schon energischer und klarer. Es finden sich bei ihm Sätze, die für einen Positivisten geradezu ungeheuerlich klingen, einen naturrechtlich Denkenden jedoch erfreuen, z. B.: „Das Naturrecht ist das eigentlich geltende Recht, das positive Recht hat ihm gegenüber nur eine abgeleitete, vorläufige Gültigkeit, für die allenfalls eine Vermutung spricht; das positive Recht muß weichen, wenn es den Anforderungen der Gerechtigkeit, also des Naturrechts, nicht mehr entspricht“, ja sogar eindeutiger noch und unumstößlich: „Naturrecht bricht positives Recht“¹⁵. Kann man mehr erwarten? Geht man der Sache aber auf den Grund, dann entdeckt man, daß dieses Naturrecht im Geltungsbereich doch sehr schwach ist. Bezeichnend ist der zitierte Satz, daß das positive Recht einem neuen Prozeß der Rechtsbildung „weichen“ müsse. So wird sich in der Tat auch die faktische Durchsetzung des Naturrechts vollziehen. Dieser Prozeß allein ist aber noch kein naturrechtslogischer Prozeß. *Mitteis* sieht eine doppelte Möglichkeit, wie das Naturrecht das positive Recht durchdringt: 1. auf dem Wege friedlicher Rechtsentwicklung und durch Rechtsauslegung im Sinne der Äquität (Billigkeit), 2. durch revolutionäre Aktion, indem bestehendes Recht durch eine vom Naturrecht inspirierte Revolution das bestehende Recht umwirft. Der erste Weg ist harmlos und wird einen Positivisten niemals erschüttern, weil nur der Vorhof des Naturrechts bzw. überhaupt des Rechts besritten wird. Der zweite Weg ist dem positiv geltenden Recht nach überhaupt kein Rechtsweg mehr. Dennoch ist er es für den Naturrechtsdenker. Aber warum? Von woher berechtigt? Etwa von der Personenwürde her, wie *Mitteis* es meint? Hier reichen eben rein naturalistische Begründungen nicht mehr aus.

¹⁴ H. LEHMANN, in: Festschr. f. *Leo Raape*, 1948, 371—378.

¹⁵ H. MITTEIS, Über das Naturrecht. Deutsche Akad. der Wissensch. zu Berlin, Vorträge und Schriften, Heft 26 (1948) 38.

Auch der Hinweis auf das Gewissen ist nicht ohne weiteres einsichtig, solange man nicht auf rechtslogischem Wege den Gewissensanspruch einzuführen imstande ist.

G. Radbruch, der eine eigenartige rechtsphilosophische Entwicklung durchgemacht hat, versucht in verschiedenen Veröffentlichungen¹⁶ eine Kompromißlösung, um wenigstens „horrend ungerechten Gesetzen“ ihrer Ungerechtigkeit wegen die Geltung absprechen zu können. Er will sowohl die juristische Geltungstheorie, die im positiven Rechtsbereich verbleibt, als auch die soziologischen Geltungstheorien, nämlich die Macht- und Anerkennungstheorie, in eine philosophische umwandeln. Die Geltung des Rechts könne weder auf positive Rechtsätze noch auf Tatsachen wie die der Macht oder der Anerkennung gestützt werden, sondern müsse auf einen überpositiven Wert zurückgeführt werden. Als nächstliegenden überpositiven Wert erkennt er die Rechtssicherheit, die er in seiner früheren Auffassung mehr oder weniger als *den* Wert angesehen hatte. Er kam aber nun zur Überzeugung, daß dieser Wert „nur ein Wert neben anderen Werten“ sei. „Die durch das positive Recht gewährleistete Rechtssicherheit eines ungerechten Gesetzes verliert diesen Wert, wenn die in ihr enthaltene Ungerechtigkeit ein solches Maß annimmt, daß demgegenüber die durch positives Recht gewährleistete Rechtssicherheit nicht ins Gewicht fällt“¹⁷.

An der salomonischen Klugheit dieser Lösung soll nicht gezweifelt werden. Welches aber sind die Maßstäbe für die Beurteilung solcher „horrend ungerechter Gesetze“? *Radbruch* selbst meint in seinem Artikel „Privatissimum in der Rechtspflege“ ganz richtig: „Scharfe Grenzen zwischen gesetzlichem Unrecht, das der Rechtsgeltung ermangelt, und ungerechten Gesetzen, die trotz ihrer Ungerechtigkeit um der Rechtssicherheit willen ertragen werden müssen, können nicht gezogen werden.“ Welche Instanz aber legt diese „flüssigen Übergänge“ fest? Entsprechend kantischen Gedankengängen war es für *Radbruch* die sachlich prüfende, unvoreingenommene, der Billigkeit Raum gebende Gewissensentscheidung des jeweils zur Entscheidung berufenen Richters, Gesetzgebers oder sonstigen Rechtspflegers. Wie aber kommt das Gewissen zu dieser Zuständigkeit, und warum soll es nur das Gewissen des Rechtspflegers sein? Der Wertinstinkt hat *Radbruch* sicherlich in gute Bahnen gewiesen. Vielleicht war es auch mehr das Erlebnis des deutschen Zusammenbruchs. Rechtsphilosophisch bleibt aber das alte Problem: Wie steht es um den rechtslogischen Prozeß?

Eine ähnliche Lösung des Geltungsproblems im Recht schlägt *H. Welzel* in seiner Schrift „Vom irrenden Gewissen“¹⁸ vor, in der sich der Verfasser übrigens

¹⁶ Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: Südd. Jur.-Ztg. August 1946 (abgedruckt in: Rechtsphilosophie, herausgegeben von ERIK WOLF, 1950.) Der Herausgeber gibt übrigens in seiner Einleitung eine gute Übersicht über das Schaffen RADBRUCHS. — Privatissimum in der Rechtspflege, in: Wiesbadener Kurier, Sept. 1947. — Vorschule der Rechtsphilosophie. Nachschrift einer Vorlesung. Herausgeg. von HARALD SCHUBERT u. JOACHIM STOLTZENBURG, 1948.

¹⁷ Vorschule der Rechtsphilosophie, 35.

¹⁸ H. WELZEL, Eine rechtsphilosophische Studie, in Recht und Staat, Heft 145 (1949)

weitgehend mit *Thomas v. Aquin* beschäftigt. Seine Unterscheidung zwischen gesetzlichem Unrecht, das nicht mehr verbindlich ist, und ungerechtem Gesetz, das noch verpflichtet, mag vielleicht auf den ersten Blick stören. Die Anwendung dieser Unterscheidung ist aber ebenfalls von einem guten Wertempfinden geleitet. Nach *Welzel* ist eine Norm, welche die von ihr betroffenen Menschen nicht mehr als Personen anerkennt, sondern zur bloßen Sache erniedrigt, kein verpflichtendes Gesetz mehr, weil die überall erkennbare Mindestforderung an eine Gemeinschaft verletzt wird. Dagegen seien Normen, welche diesen sittlichen Mindestgehalt noch achten, andererseits aber für eine geschichtliche Situation unannehmbare Regelungen enthalten und das hierfür maßgebliche Gleichgewichtsprinzip verletzen, zwar ungerecht, aber doch verbindliches Recht, das nur durch bessere Regelung aufgehoben werden könne.

Die Problematik des Naturrechtsdenkens wird in der Fragestellung *H. Coings* erst recht offenbar: Wie verhält es sich mit der Bestrafung von Vergehen gegen das Naturrecht in Fällen, wo das positive Recht eine Bestrafung nicht vorsieht¹⁹? Und wie steht es um die Anwendung von unrichtigen Gesetzen? Hat der Richter ein Prüfungsrecht an der naturrechtlichen Norm, vielleicht sogar eine Prüfungspflicht, und zwar eine Pflicht nicht nur im Sinne der inneren Verantwortung vor sich selbst, sondern im Sinne einer Rechtspflicht gegenüber einem Rechtsanspruch der ganzen Gesellschaft²⁰?

Mit diesen Fragen ist der Kern erfaßt: Recht und Geltung, Recht und Macht. Recht verbindet sich immer irgendwie mit Zwangsgewalt, nicht so, daß die Zwangsgewalt das Recht begründen würde, aber doch in dem Sinne, daß dort, wo Recht ist, auch ein Recht zur Erzwingung vorliegt. Die Strafgewalt (soweit sie als Rechtsproblem und nicht als rein faktischer Bestand gesehen wird) ist nichts anderes als eine sachliche Folge dieses Rechts auf Erzwingung.

Um nun *Coings* Auffassung über den Fragekreis von Recht und Macht zu verstehen, erinnere man sich, daß seine Rechtsgrundsätze zwar sittlicher Art, jedoch nicht von dogmatisch fester Gestalt, sondern vielmehr entsprechend dem Wertempfinden der existenten Gemeinschaft geformt sind. *Coing* streitet der Autorität das Recht ab, irgendwelche Strafandrohungen auf Vergehen gegen die „materielle Gerechtigkeit“, d. h. gegen Normen zu erlassen, die über der positiven Friedensordnung liegen. Er bezeichnete solche Normen als „reine Ethik“. Gegen die formalistische Fassung des Satzes „*nulla poena sine lege*“, wonach der Richter nur bestrafen könnte, was im Gesetz geschrieben steht, stellt *Coing* die grundsätzlich erweiterte Auffassung, daß der Staat überhaupt nicht mit Strafen androhen könne, was der konkreten Friedensordnung widerspreche, d. h. daß der Staat überhaupt nur das unter Strafe nehmen könne, was durch das Gesetz

¹⁹ Vgl. H. COING, Die obersten Grundsätze des Rechts. Ein Versuch zur Neubegründung des Naturrechts. Schriften der Südd. Jur.-Ztg., 4 (1947) 58 ff.

²⁰ Ders., Zur Frage der strafrechtlichen Haftung der Richter für die Anwendung naturrechtswidriger Gesetze. Südd. Jur.-Ztg., 2 (1947) 61—64.

erfaßbar sei. Durch das Gesetz aber sei nur erfaßbar, was der positiven Friedensordnung diene, nicht was reine Ethik sei.

Coing schwächt keineswegs das entscheidende Soll der Ethik ab. Aber er sieht keine Berechtigung, einer Gemeinschaft gegenüber ein Ethos als verbindlich zu erklären, das nicht *ihr* Ethos ist.

In diesem Zusammenhang stehen die Erörterungen *Coings* über die Berechtigung einer Auflehnung gegen ungerechte Gesetze. Die Begriffe „Geltung“ und „Nichtigkeit“ dürfen, so meint er, nicht von den Naturrechtssätzen her verstanden werden. Sie gehören vielmehr dem positiven Recht an. Das will besagen: „Der Widerspruch zwischen positivem Recht und echtem Recht hat nicht ohne weiteres die Nichtigkeit des ersteren zur Folge. Auch ein echtem Recht widersprechendes Gesetz bleibt Bestandteil der sozialen Friedensordnung; es kann die reine Ordnungs- und Friedensfunktion des Rechts erfüllen und ist deshalb nicht ein bloßes Nichts. Was ihm gegenüber dem echten Recht fehlt, ist die sittliche Würde; aber als Anordnung der Gewalt ausübenden und Frieden gewährenden Macht behält es die faktische Geltung positiven Rechts. Erst mit dem Sturz der Machthaber, die es erließen, fällt es. Es ist nicht nichtig, sondern kraft echten Rechts zu vernichten“²¹.

Damit rühren wir an die brennende Wunde der modernen Naturrechtsauffassung: sittlich schlechtes Recht, genauer gesagt, jenes Recht, das der besseren sittlichen Verfassung der Gesellschaft widerspricht, ist nicht *eo ipso* nichtig, sondern soll erst vernichtet werden: „das wahre Recht ruft zum Widerstand auf“²². *Coing* sieht das Problem in seiner ganzen praktischen Form: Ein den sittlichen Anforderungen der Gesellschaft widerstrebendes, aber gültiges Gesetz liegt vor. Also kann es nur durch eine Widerstandsaktion zunichte gemacht werden. Dieser Widerstand „kann passiv sein: der Richter etwa weigert sich, das Gesetz anzuwenden, und legt sein Amt nieder; er kann aber auch aktiv sein: der Richter ignoriert das Gesetz und urteilt, als bestünde es nicht; gegen eine Regierung, die ihre Gewalt unter Verletzung echten Rechts ausübt, wird zur Revolution aufgerufen“²³.

Woher aber leitet der Revolutionär seine Berufung? Ist sie rechtlicher Art, oder bleibt sie in der reinen Ethik stecken? *Coing* spricht von einem „sittlichen Recht“, „weil es, anders als die reine, sich an das Gewissen des einzelnen wendende Ethik, darauf gerichtet ist, die soziale Ordnung und damit die diese tragende Macht in den Dienst bestimmter sittlicher Grundsätze zu stellen. Verweigert der Träger der Macht diesen Dienst, so muß er daher seiner Macht entkleidet werden“²⁴.

²¹ Ders., Die obersten Grundsätze des Rechts, 59.

²² A. a. O.

²³ A. a. O.

²⁴ A. a. O.

Halten wir also fest: Die Normen, die nach *Coing* positives Recht zu brechen berufen sind, können dieses nicht unmittelbar zunichte machen. Sie bedürfen einer Widerstandskraft, die hinwiederum *ihre Legitimation von einem sittlichen Recht* erhält, das zwar nach seinem sittlichen Inhalt von den absoluten ethischen Werten ausgeht, jedoch als sittliches „Recht“ nur im Hinblick auf die konkrete Gesellschaft und die in ihr zu schaffende Friedensordnung besteht. Charakteristisch ist die Relativierung der Normen nach dem Stand der Gesellschaft. Damit wird von vornherein die alte christliche Naturrechtsauffassung verabschiedet, wonach, wie z. B. bei *Thomas von Aquin*, sittliche Normen zugleich auch rechtliche Bewandnis haben, sofern sie die gesamte menschliche Natur angehen. Ebenfalls bezeichnend ist die Umbildung des Begriffs der Geltung, insofern er aus der metaphysischen in die faktische Ordnung verlagert wird.

Auch aus *Coings* Darlegungen spricht ein gesunder Spürsinn für das praktisch Realisierbare. Er möchte für die Praxis den Monismus des positiven Rechts wahren, weil so allein die Rechtssicherheit zustande komme. Um dieser Rechtssicherheit willen erklärt er sich damit einverstanden, daß eine richterliche Entscheidung unter Umständen auch endgültig sein müsse, wenn sie falsch sei, damit der Streit ein Ende nehme. „Gänzlich wird kein Recht der Notwendigkeit ausweichen können, unter Umständen auch materiell falsches Urteil für endgültig zu erklären“²⁵.

Auch die Verknüpfung des Begriffs der Geltung mit dem positiven Gesetz läßt die Tendenz in die Praxis erkennen: Gesetze, die tatsächlich nicht wirksam gelten, sind auch in der Strafandrohung unwirksam. Die Strafandrohung gegenüber Vergehen gegen naturrechtliche Grundsätze wird nach *Coing* erst dann möglich, wenn der Gesetzgeber des unrichtigen Rechts gestürzt ist. Einen Schein metaphysischer Beurteilung möchte man jedoch in seinem Zugeständnis erkennen, daß — wengleich nur in seltenen Fällen — eine Rückwirkung des neuen, richtigen Rechts auf früher begangene Verbrechen zugestanden wird. Doch entdeckt man bei näherem Hinsehen, daß er sie nur für Fälle von Rechtsbrüchen im Sinne des früheren Gesetzes anerkennt. Immerhin erklärt er die Unterlassung des naturrechtlich gebotenen Widerstandes von seiten ausführender Organe als strafbare Handlung²⁶.

Eine tiefere metaphysische Sicht — metaphysisch hier nicht etwa im religiösen, sondern im philosophischen und grundsätzlichen Sinne — hätte unbedingt die „Faktizität“ von der Rechtssphäre unterscheiden müssen. Ins Faktische mischen sich viele Elemente ein, vorab auch die Gewalt, die niemals Recht begründen kann. Zugestanden muß andererseits werden, daß die Rechtssicherheit in manchen Fällen einen metaphysisch-ethischen Grund abgeben kann, um ein unrichtiges Recht in Kauf zu nehmen.

²⁵ A. a. O., 83.

²⁶ A. a. O., 61.

Das Problem der Geltung des Rechts bei Thomas von Aquin

Da *Thomas von Aquin* immerhin eine geschichtlich allgemein anerkannte Autorität auf dem Gebiet des Naturrechtsdenkens darstellt, dürfte es nicht unnütz sein, seine Lösung des Problems mit dem des modernen Denkens in Vergleich zu setzen, wobei selbstredend alles abzustreifen ist, was von seinem typisch christlichen Gesellschaftsbild stammt. Dabei ist es unumgänglich, auf die größeren Zusammenhänge der thomasischen Rechtsphilosophie hinzuweisen. Auf Einzelzitate sei um der Kürze willen verzichtet.

Zunächst dürfte es das moderne Denken überraschen, daß *Thomas* die Zusammenstellung von „Recht und Gerechtigkeit“ in der heutigen Schauweise überhaupt nicht kennt. Die Gerechtigkeit ist ihm nicht eine Idee des Rechts, sondern die Tugend, die uns auf das Gerechte richtet, es leicht und sicher zu wollen und zu verwirklichen. Für *Thomas* gibt es diese Idee der Gerechtigkeit, die sich von einem etwa geltenden Recht unterscheidet, gar nicht. Objekt der Tugend der Gerechtigkeit ist das Recht schlechthin. Was die Modernen Idee der Gerechtigkeit nennen, ist bei ihm *Recht*, und zwar geltendes Recht. Es war für ihn von vornherein klar, daß der Begriff des Rechts eine Einheit darstellt, daß es also eine wahre Kollision von Rechten überhaupt nicht geben kann. *Beyers* Anliegen, überhaupt der Wunsch aller Positivisten, ist also wenigstens insoweit erfüllt, als hier ein wirklicher, konsequenter Monismus des Rechts vorliegt, und zwar ein Monismus, der nicht etwa aus praktischen Erwägungen heraus erfunden wurde, sondern aufbaut auf dem philosophischen Sinn des Rechts.

Diese Auffassung wurde für *Thomas* noch dadurch erhärtet, daß das Recht einzig sachlich bestimmt wird, fern von jeglicher sittlichen Haltung des Subjekts, das gerecht sein soll. Der Begriff des Rechts ist also bei *Thomas* keineswegs von irgendwelchem Wertempfinden oder gar einer Gesinnungsethik abhängig. Recht ist etwas nicht deshalb, weil es einem Ideal irgendwelcher Ethik entspricht, sondern weil es das Gleichgewicht zwischen zweien oder mehreren Personen herbeiführt, eine Gleichheit, die nicht Gleichmachung im Sinne der Egalité der Französischen Revolution bedeutet, sondern Ausgleich naturbegründeter Ansprüche besagt. Auf diesem grundsätzlichen Boden steht zuallererst die Rechtslehre des *hl. Thomas*.

Diese Sicht erweckt in der Tat zunächst den Anschein, als ob sie rein rationalistisch die Natur des Menschen betrachte und den sittlichen und erst recht religiösen Wert des Rechts vernachlässige, den dieses noch bei *Augustin* gehabt hat und z. B. bei *Duns Scotus* bewahrte. *G. Stratenwerth* ist in seiner Schrift „Die Naturrechtslehre des *Johannes Duns Scotus*“²⁷ gerade auf diesen wichtigen Punkt der thomasischen Rechtsphilosophie zu sprechen gekommen. Er meint, daß gerade *Thomas* der Bahnbrecher des rationalistischen Rechtsdenkens des *Grotius* gewesen sei, d. h. *Thomas* habe bereits jene Lehre vorbereitet, wonach

²⁷ G. STRATENWERTH, Die Naturrechtslehre des *Johannes Duns Scotus*, Göttingen 1951.

das dem Naturrecht gemäß Gebotene oder Verbotene auch Recht oder Unrecht wäre, wenn es Gott nicht gäbe. Damit rührt er natürlich an einen entscheidenden Punkt der naturrechtlichen Geltungslehre. Er beruft sich in dieser grundsätzlichen Beurteilung auf das Buch von *H. Welzel* „Naturrecht und materielle Gerechtigkeit“²⁸, begehrt aber mit seiner apodiktischen Behauptung schwerstes geschichtliches Unrecht. *Thomas* hat an der *lex aeterna* als der eigentlichen Wurzel des Rechts festgehalten. Diese *lex aeterna* wird aber selbstredend bei ihm nicht in dem freien göttlichen Willen begründet, sondern im Wesen Gottes, dem letzten Fundament aller Wesenheiten. Darum auch die fast rationalistisch aussehende Hinwendung zur sachlichen, nicht rein religiösen Bestimmung des Rechtes.

Für die weitere Entwicklung unseres Gedankens ist wichtig, daß *Thomas* mit der Grundlegung des Rechts in der *lex aeterna* zugleich die Einheit des Rechts garantiert. Gott ist der Gesetzgeber, welcher als Schöpfer zugleich jedem Menschen die gleiche menschliche Natur mitgegeben, also an jeden den gleichen Auftrag erteilt hat. Darum bedeutet die Verwirklichung dieser ethischen Forderungen, die sich aus der *natura humana* ergeben, nicht nur eine ethische, sondern auch eine rechtliche Aufgabe, insofern in ihr alle Menschen durch dasselbe Gesetz verbunden, also zur rechtlichen Gemeinschaft zusammengekettet sind. So bekommen bei *Thomas* ethische Normen *rechtlichen* Charakter, und zwar nicht insofern diese Normen durch ein subjektives Wertfühlen erfaßt sind, sondern insofern sie eben als objektiv vorgegebene Inhalte ein gleiches Wertempfinden in allen Menschen verlangen. Daß diese Anforderung an die Wertschätzung der Menschen eine wirkliche Grundlage hat, beweist *Thomas* durch seine Lehre von der naturhaften Veranlagung der menschlichen Vernunft, die Wesensinhalte zu erkennen und zugleich die daraus sich ergebenden Aufgaben naturhaft als Soll auszusprechen, also geradezu Gottes ewiges Gesetz im Spruch des Urgewissens naturhaft nachzusprechen.

Damit also sind ethische, absolut geltende Normen ins Recht eingeführt, aber nicht in unrechter, d. h. nicht in unlogischer Weise, sondern auf einem ganz klaren rechtslogischen Weg. Es ist wohl zu beachten, daß die rechtliche Bewandnis der Normen sich nicht aus dem Rechtsempfinden der Gesellschaft ableitet. Damit ist auch die Frage nach Geltung und Nichtigkeit eines positiven Gesetzes auf einen grundsätzlich metaphysischen Boden gestellt. Was ein Positivist (und übrigens auch die modernen Naturrechtsdenker) noch Recht nennen, weil es tatsächlich bei den Menschen in Geltung ist, das nennt *Thomas*, wenn es den ewigen Normen innerlich widerspricht, Unrecht im Sinne von nichtigem Gesetz, von nicht-Recht, reine Gewalt. Diesen metaphysischen Boden muß man zunächst einmal betreten haben, wenn man Naturrechtsdenker sein will. Die weitere Frage wird dann sein, welche rechtliche Instanz die rechtslogische Konkretisierung der absolut geltenden Normen vorzunehmen hat.

²⁸ H. WELZEL, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, 1951, 115.

Thomas hat also keineswegs das rechtliche Soll mit dem rein ethischen Soll verwechselt. Der einzelne Mensch hat seinen eigenen Gewissensspruch, den er niemals der Gemeinschaft aufzwingen kann. Es gibt aber für *Thomas* ethische Werte, die wesentlich Gemeinschaftswerte sind, nämlich alle jene, welche aus der menschlichen Wesenheit als solcher folgen, eben jener Wesenheit, in welcher alle Menschen zur menschlichen Rechtsgemeinschaft zusammengeschlossen sind. Das Recht, welches wesentlich Gleichheit in dem bereits besagten Sinne, also eine Friedensordnung erzielen soll, hat diese zu verwirklichen *im Sinne der ethischen Normen der natura humana*.

Es war *Thomas* klar, daß die Autorität Gottes, welche die ethischen Gesetze als Gesetze der uns allen gemeinsamen Natur erließ („erließ“ nicht im voluntaristischen Sinne, sondern in naturinnerer Verknüpfung von Gesetz und menschlicher Natur), diese Gesetze als gemeinschaftsbildend erlassen hat, da die menschliche Natur als solche *wesentlich* gemeinschaftsbildend ist. Diese Gedanken sind uns deshalb fremd geworden, weil wir das metaphysische Denken verlernt, ja überhaupt das Organ hierzu verloren haben. Es ist falsch, grundsätzlich die Friedensordnung in der Gesellschaft als eine Ordnung rein faktischer Willensbildung zu betrachten. Für das moderne Denken können allerdings sittliche Normen erst dort in den Rechtsbereich eintreten, wo das sittliche Empfinden der Gesellschaft verletzt würde. Aber soll damit etwa auch behauptet sein, daß das sittliche, auch das privateste sittliche Verhalten für die Gemeinschaft irrelevant sei? Ganz abgesehen davon, daß, von der metaphysischen Schau des *hl. Thomas* aus beurteilt, jeder Mensch aus Rechtspflicht gegenüber der Gemeinschaft seinen Kulturbeitrag in der Form des sittlich vollendeten Menschen zu leisten hat, können wir, vom Praktischen her kommend, sagen, daß auch das privateste sittliche Abgleiten irgendwo im gesellschaftlichen Benehmen des Menschen seine bösen Triebe schlägt. Wer immer die sittliche Aufgabe der *natura humana* in sich selbst vernachlässigt, „skandalisiert“ nach der Auffassung des *hl. Thomas* die Menschheit, auch wenn diese *de facto* nicht skandalisiert ist. Der Skandal wird nicht nach der gesellschaftlich gültigen Wertethik beurteilt, sondern nach den Aufbauprinzipien, die der menschlichen Natur ins Sein^mverflochten sind. Daß nur äußere Handlungen durch das menschliche Gesetz erfaßt werden können, tut diesen Gedanken keinen Eintrag.

Wer aber besorgt nun die Bekanntgabe dieser naturrechtlichen Normen? *Thomas* steht für den erkenntnistheoretischen Optimismus ein, daß die menschliche Vernunft naturhaft die Veranlagung in sich trägt, die absoluten Normen zu erkennen, so daß es an sich keiner eigenen Instanz zur Bekanntgabe bedarf, sondern die praktische Vernunft der Menschen genüge. Nehmen wir aber die praktische Vernunft im sittlich-rechtlichen Bereich bis in ihre letzte Verzweigung, dann müssen wir sie *Gewissen* nennen. So ist das naturhafte Gewissen in den rechtslogischen Prozeß eingeführt. Fragen wir noch nicht nach den Auswirkungen dieser Lehre oder nach der Möglichkeit ihrer konkreten Verwirklichung! Bleiben

wir einmal in der reinen Philosophie, in welcher der Mensch nicht nach irgendwelcher Befindlichkeit, sondern einfach nach seinem Wesen beurteilt wird. Hier ist das Gewissen die Instanz, die naturrechtlichen Normen nachzusprechen. Die Autorität kann sich dieses Gewissens bedienen, um die Normen in erzwingbares Recht zu fassen, sie kann es, nicht weil es „ihr“ Gewissen, sondern weil es überhaupt das menschliche Gewissen ist, das ihr bei der Auffindung der Normen hilft.

Aus den soeben skizzierten Gedanken des *hl. Thomas* ergibt sich eine folgenreichere Einsicht: Jedes gewissenlose Handeln gegen die Gesellschaft, sei es nun von seiten der gesetzgebenden Autorität, sei es von seiten der ausführenden Organe, ist ein naturrechtliches Verbrechen und darum in sich strafwürdig. Es kann daher in durchaus rechtslogischem Sinne von einer kommenden Autorität bestraft werden, nicht etwa nur auf Grund des immer gültigen Naturrechts.

Soweit die rein metaphysische Sicht des Problems. Die weitere Frage ist die Anpassung dieser grundsätzlichen Erkenntnisse auf die konkrete Befindlichkeit unserer Natur. Jeder Nicht-Christ, ja vielleicht sogar jeder Nicht-Katholik, wird sogleich das Bedenken äußern, daß es das einheitliche Gewissen, von dem *Thomas* überzeugt war, eben nicht gebe. *Thomas* selbst hat für die konkrete Gesetzgebung gewisse Zugeständnisse an das Wertempfinden der Gesellschaft gemacht. Woher sollen wir die Einheit der Gewissensbildung, die für den ethisch-rechtlichen Aufbau im Sinne des *hl. Thomas* nötig ist, garantieren? Vergessen wir nicht, daß im Mittelalter das ganze Abendland nach Rom geschaut hat, von wo aus diese Einheit wirksam bewahrt wurde. Inzwischen hat zu einem großen Teil die abendländische Christenheit (und nicht nur sie!) dem Papst als Hüter des Naturrechts die Anerkennung versagt. Mit der Entchristlichung, die sich mit zunehmender Schnelligkeit vollzieht, schwindet auch der letzte Funke eines Glaubens an die Offenbarung. Und dies führt zu einer Vielgestalt von Gewissensbildung, wengleich das Gewissen aller noch in einem allgemeinen Urspruch, wie „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“, in derselben Weise funktionieren und die grundsätzliche natürliche Veranlagung der menschlichen Vernunft auf die Erkenntnis des Wesens bestehen bleiben mag. Jedenfalls ist der moderne Rechtsgelehrte mit größten Bedenken erfüllt, wenn er die Bildung von Gesetzen irgendeinem einzigen Gewissen überlassen soll. Die Vergewaltigung der Freiheit der anderen könnte zu grausam werden. So bleibt von dieser Sicht her nur die Möglichkeit, im Rechtsbereich das sittliche Werturteil der Gesellschaft mit in Rechnung zu ziehen und als einen Hinweis auf die bestmögliche Rechtsbildung anzuerkennen. Wohlverstanden: Rechtsnorm im eigentlichen, philosophischen Sinne wird dieses faktische Werturteil nicht sein können. Das Recht kann immer nur Friedensordnung im Sinne der absoluten Normen sein. Da es aber wesensgemäß Friedensordnung sein muß, muß es die absoluten Normen in bestmöglichen Kontakt mit der unabwendbaren Wirklichkeit bringen.

Im praktischen Ergebnis mag die Naturrechtslehre weitgehend mit den modernen Naturrechtsdenkern, die man wohl am besten mit positivistischen Naturrechtsdenkern bezeichnen würde, übereinkommen. Sie wird vor allem die praktisch juristischen Vorschläge des positiv-monistischen Rechtsdenkens, wie etwa *H. Nawiaskys*, willkommen aufnehmen.

Dürfen wir aber in keiner Weise mehr an die metaphysischen Grundlagen des Naturrechts denken? Sollen wir bereits so weit verzweifeln, daß wir das Gewissen, das in jedem Menschen eine wenigstens zu einem gewissen Grade allgemein menschliche Werterkenntnis ermöglicht, als tot erklären? Dann allerdings wäre die Stunde nicht nur des sittlichen, sondern auch rechtlichen Zusammenbruchs gekommen im Sinne des „*fiat justitia, pereat mundus*“.

DAS NATURRECHT IM BRENNPUNKT DER DISKUSSION

Es gibt kaum ein Thema, das die Geister, die sich mit der Organisation der Gesellschaft befassen, so sehr aufweckt wie jenes vom Naturrecht. Darum auch war es der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie gelungen, zum Kongreß in Saarbrücken (vom 3. 10. bis 5. 10. 1957) eine ganz stattliche Anzahl von Rechtsgelehrten zusammenzubekommen. Unter den aus dem Ausland kommenden Teilnehmern traf man Prof. *Brusiin* aus Helsinki, Prof. *Diez-Alegria S.J.* aus Madrid, Prof. *Jokanovic* aus Serajewo, die Professoren *Djuric* und *Lwuc* aus Belgrad, Prof. *Nowinski* aus Warschau, Prof. *Mokre* aus Graz, nicht zu vergessen die Professoren *Bobbio* aus Turin und *Topitsch* aus Wien.

Die Problematik

Gegenstand der Tagung war die „Natur der Sache“, die durch mehrere Referate und daran sich anschließende rege Diskussionen in so vielseitigem Licht erschien, daß man am Schluß daran verzweifeln mochte. „Tröstlich“ aber wirkte das sympathische geistige Milieu, das alle Teilnehmer zusammenhielt und jede Explosion von Leidenschaften verhinderte.

Die Problematik wurde bereits in den kurzen Einführungsworten des Rektors der Saar-Universität, Prof. *Hübner*, spürbar. Die Rechtsphilosophie entstehe, so führte der Sprecher unter anderem aus, auf dem Boden der Rechtsvergleichung. Damit ist im Grunde schon alles angedeutet, worum man während drei Tagen in heißer Debatte stritt. Was sucht der Rechtsphilosoph? Sucht er ein wirklich anderes *Recht*, als das er durch das positive Recht vorge setzt erhält, oder sucht er nur nach irgendwelchen Urgründen, geistigen Faktoren, die zu verschiedenen, vielleicht sogar sich widersprechendem Recht führen? Ganz klar hat diese Frage einmal Prof. *Brusiin* in privater Auseinandersetzung dahin mit überraschender Schlagfertigkeit abgeschnitten, daß er erklärte, man sollte gar nicht von Rechtsphilosophie, sondern vielmehr nur von Rechtstheorie sprechen. Die Rechtsphilosophie gilt ihm also nicht eigentlich als eine Rechtswissenschaft, sondern als Philosophie wie etwa *Heideggers* Nachdenken über Sein und Zeit. Von dieser Sicht aus erübrigt sich eigentlich jede weitere Diskussion über ein natürliches Recht, über ein Recht, das in der Natur der Sache, im Sein liegt.

Die Natur der Sache im Existentialismus

Prof. *Maibhofer* hat nun in seinem Referat den Saal derart in Bewegung gesetzt, daß von da an keiner seine Gedanken mehr abschweifen ließ. Die Juristen, die nur Rechtstheorie treiben wollten, waren zwar in der überwiegenden Mehrzahl. Dennoch glaubten sie nicht ruhen zu dürfen, bis der letzte Rest dessen, was dieser mutige Vorkämpfer der Natur der Sache vorgetragen hatte, verbrannt war.

Maibhofer erklärte dem „falschen Sicherheitsgefühl“ unerbittlich den Krieg. Seinen Kampf gegen den Positivismus führte der Redner in Form eines vielgliederten Angriffs gegen *Radbruch*. *Radbruch* habe im Juristen den gestaltenden Künstler gesehen, während er die Natur der Sache als untauglich für eine wissenschaftliche Erfahrung erklärte.

Dagegen betonte Prof. *Maibhofer*, man müsse die den Dingen innewohnende Tendenz erforschen, also etwa das, was man früher mit dem Zweck im Recht bezeichnen wollte. Der Jurist habe nichts in die Wirklichkeit hineinzulegen, sondern vielmehr aus ihr abzulesen und herauszuholen.

Prof. *Maibhofer* war sich der ganzen umfassenden Schwierigkeit bewußt, die er mit dieser unverhohlenen Verteidigung der Natur der Sache heraufbeschwor. Sollte etwa die Natur der Sache eine rein physische Angelegenheit sein? Dann wüßte man wahrhaftig nicht mehr zwischen Rechtswissenschaft und Seinswissenschaft zu unterscheiden?

Hier ist tatsächlich der neuralgische Punkt. Woher kommt das Recht in die Sache? Die Alten hatten es leicht, denn für sie war die den Dingen innere Tendenz in ewiger göttlicher Ordnung begründet, mag man dabei nun im Sinne von *Duns Scotus* von dem göttlichen Willen oder gemäß *Thomas von Aquin* an den von der göttlichen Vernunft ausgesprochenen Befehl denken. Auf jeden Fall ist eine eindeutige Erklärung der Rechtsbewandtnis der Natur gegeben. Doch diese Logik war in dem Raume, in welchem sich die Diskussion abspielte, nicht möglich. Prof. *Maibhofer* erwähnte diese Theorie nur in Form von geschichtlicher Reminiscenz. Und einer der Belgrader Vertreter sprach gelegentlich einer Intervention nur am Rande und nicht ohne gewisses Achselzucken vom „*Dieu caché*“.

Auf *Pufendorf* hinweisend, der die *entia physica* durch die *entia moralia* erweitert hatte, versuchte unser Redner aus der Natur den *Lebens*-Sachverhalt herauszuarbeiten, dasjenige, was dem Seienden „Bewandtnis“ für zwei oder mehrere durch Handlung aufeinander bezogene Menschen gibt. Der Sinn des Rechts liegt also in der Bewandtnis oder Bedeutung. Im Grunde geht es also nicht um die Sache selbst, sondern um das Erlebnis des Sachverhaltes. Darum auch die hohe Wertschätzung, die der Redner dem Laienrecht im Gegensatz zum Juristenrecht zollte.

Die *Heideggerschen* Fundamente dieser Erklärung der Natur der Sache waren unbestreitbar. Wohl im Hinblick auf diese geistige Heimat sprach gelegentlich Prof. *Maibhofer* davon, man müsse die Rechtsbegründung in Kontakt mit der

Philosophie unserer Zeit suchen. Sowohl Prof. *Brusiin* wie auch Prof. *Gehlen* (Speyer) nahmen dem Redner diese Anklammerung an die moderne Philosophie sehr übel. Während Prof. *Gehlen* in seiner gewohnt spaßigen Art sich nur mit der Frage zufriedengab, was man sich eigentlich unter der Philosophie unserer Zeit vorzustellen habe, konnte Prof. *Brusiin* seinen Ärger nicht verbergen und erklärte mit zugespitzter Formulierung: „*Maibofer* ja, aber nicht *Heidegger*.“

Andererseits darf man den Ernst, den Prof. *Maibofer* in seine These hineinlegte, nicht verkennen. Der Redner stand ganz und gar hinter seinen Darlegungen. Ihm war eben die *Heideggersche* Sicht der Situation die gegebene Philosophie, um an die Natur der Sache heranzukommen, um ein Recht zu finden, das nicht nur als allgemeines Prinzip, sondern als konkretes Soll zu gelten hat.

Der Angriff auf die Natur der Sache

Das ohne Zweifel tief sinnige und scharf durchdachte Referat wurde alsbald zum Zielpunkt von Geschossen größten Kalibers.

Den zentralen Gedanken, der trotz aller Bemühungen des Redners eben Hypothese blieb, nahm sogleich der erste Diskussionsredner, Prof. *v. Münch* (Berlin) zum Ziel des Angriffs. Die Schwierigkeit, so führte der Einwendende aus, bleibt bestehen: wie deduzieren wir aus dem Seinssachverhalt den Sollenssachverhalt?

Schwerste Bedenken gegen den Begriff der Bewandnis äußerte Prof. *Esser* (Mainz), indem er erklärte, man spreche in der Jurisprudenz nicht eigentlich vom Käufer, sondern vom Kauf. Die Befreiung aus dem Methodendualismus würde nun auf einmal in der Psychologie gesucht. Wer erwartet? Von wem erwartet jemand? Wie darf erwartet werden? Die Antwort auf diese Fragen gebe, so erklärte der Diskussionsredner mit Worten, die wie Hammerschläge im Saal dröhnten, einzig *das positive Recht*.

Prof. *Mokre* (Graz) äußerte kritisch gegen Prof. *Maibofers* Darlegungen, daß Sozialethik und juristische Wirklichkeit verwischt würden.

Damit war das Lösungswort gefallen. Wie kommt es, daß sittliche Bewertungen zu juristischen werden? Was *Maibofer* eigentlich verteidigte, war eine Sozialethik, und zwar eine Sozialethik, die in den Gesellschaftsgliedern lebendig ist, nicht eine Ethik, die von oben durch eine über dem Menschen thronende Autoritätsperson als verbindlich erklärt worden ist. Woher nimmt eine solche gelebte und erlebte Ethik ihre rechtliche Bewandnis?

Tatsächlich ist es einfach unmöglich, auf diese Weise zu Recht zu kommen. Man verbleibt im Raum der Rechtspolitik, der Vorbereitung zum Recht. Eine tragische Schlußfolgerung. Sie bedeutet: Es gibt somit keine Rechtsbewandnis in der Natur der Sache.

Der Philosophie der Situation und der Bewandnis *Heideggerscher* Prägung kann es nicht gelingen, aus dem Sein ein Sollen nachzuweisen. Hier kann nur

derjenige weiterhelfen, der im göttlichen Sein ein ebenso sicheres und wissenschaftlich greifbares Objekt sieht wie etwa in der Natur der Sache. Nur so dringt man zu jenem Punkt vor, wo Sein wesensnotwendig die Forderung, das Soll nach sich zieht. Doch wurde eine solche Gedankenführung von dem erlauchten Gremium der Juristen in die Mystik des Glaubens verwiesen. Damit war der Weg zur Natur der Sache als Weg zum Recht endgültig verschüttet. Die Vorstellung von einem Recht in der Natur der Sache war in Scherben zerschlagen.

Es war unter diesen Umständen nicht verwunderlich, wenn sich die Diskussion in Form eines totalen Krieges gegen das Naturrecht weiter entwickelte. Es half auch wenig, daß Dr. *Stratenwerth* bei Gelegenheit von den in der gesamten positiven Gesetzgebung verborgenen Werten sprach. Wo kommen diese Worte her? Dr. *Stratenwerth* meinte darauf, daß die Sachverhalte bereits wertstrukturiert seien. Aber wie kommen sie dort hinein? Und vor allem: handelt es sich um ethische oder rechtliche Werte? Es war eigentlich wenig verständlich, warum *Stratenwerth* gegen *Maihofer* Stellung bezog, wo doch vom rechtslogischen Standpunkt her seine Erklärung der Natur der Sache nicht besser begründet war als die *Maihofers*.

Die blendende Logik des Positivismus

Von den folgenden Referaten standen zwei unmittelbar mit der Rechtsfrage der Natur der Sache in Verbindung, während zwei weitere mehr fundamentale Erörterungen boten, gewissermaßen den Boden philosophisch bereiteten, um das Gespräch über die Natur der Sache zu ermöglichen. Die erste Gruppe bestand in den Vorträgen von Prof. *Bobbio* (Turin): „La nature des choses“, und von Prof. *Topitsch* (Wien): „Sachgehalte der Normsetzungen“. Das zweite Vortragspaar wurde bewältigt durch Prof. Baron von *Freytag-Löringhoff* (Tübingen): „Zum Begriff der Situation“, und Prof. *Gehlen* (Speyer): „Wesen und Form der Rationalität“.

Prof. *Bobbio* führte aus, daß der Begriff der Natur der Sache im Grunde nichts anderes als eine Reaktion gegenüber Fehlentwicklungen oder offengelassenen Problemen der Jurisprudenz sei. Der Ausdruck „Natur der Sache“ werde mindestens in drei verschiedenen polemischen Richtungen angewandt: a) gegen die voluntaristische Rechtsauffassung, b) gegen die Obergewalt des Gesetzes als Rechtsquelle, c) gegen die dogmatische Auffassung der Jurisprudenz. Im Begriff der Natur der Sache spreche sich demnach eine Rechtstheorie aus, die a) Orientierung an der objektiven Ordnung der Natur und der Gesellschaft sucht, b) eine Mehrheit von Rechtsquellen verteidigt und c) die Dynamik des Rechts anstrebt, um über das geltende Recht hinweg zu einem neuen Recht zu verhelfen.

Prof. *Bobbio* analysierte im einzelnen diese Anliegen der Naturrechtslehre. Er meinte, daß zwar der Begriff „Natur der Sache“ die frühere Naturrechtslehre

bedeutend verbessere, da nun nicht mehr von einer erstarrten Natur des Menschen gesprochen werde. Andererseits aber sei auch diese Philosophie ungeeignet, das rechtliche Soll zu erklären. Auch würden die Grenzen zwischen Soziologie und Jurisprudenz völlig verwischt. Das Ergebnis der kritischen Bemerkungen war klar. Man bekam den Eindruck, als sei nicht nur das Naturrecht alter Prägung, sondern auch die Natur der Sache, also der moderne Versuch einer Wiedererweckung der Naturrechtslehre, ein Heilmittel, das von Quacksalbern und Kurpfuschern angepriesen wird.

Den Eindruck, daß nur Dilettanten und Scharlatane sich mit der Natur der Sache befassen, gewann der Hörer noch intensiver durch den geistreichen, mit viel Witz gespickten Vortrag von Prof. *Topitsch*. Der Redner hatte am richtigen Punkt angesetzt, nämlich bei der Frage, woher der Imperativ stamme.

Die Naturrechtslehre beantworte diese Frage, so meinte der Sprecher, in zwei verschiedenen Erklärungsweisen. Dementsprechend seien auch die Naturrechtsauffassungen zu unterscheiden: in eine kosmologische und eine anthropologisch-psychologische.

Die kosmologische Theorie, zu der nach Ansicht des Sprechers auch die christliche Naturrechtsauffassung gehört, sieht überall, nicht nur im eigenen Handeln des Menschen, sondern auch im Geschehen der Welt Zweckbestimmungen. So erscheine der Kosmos als ein Rechtsgebilde, als eine Hierarchie von Machtträgern. Nicht ohne Sarkasmus gebrauchte der Referent für diese Theorie den Ausdruck „sozialkosmischer Mythos“.

Die anthropologisch-psychologische Erklärung projiziert das eigenseelische Erlebnis in die Gesellschaft, etwa mit folgender Überlegung: Wie das Ganze des Körpers durch eine Seele regiert wird, so ebenfalls die Ganzheit des Staates. Der theologische Naturbegriff ist somit eine Funktion des Wertbegriffes, nicht aber der Wertbegriff eine Funktion des teleologischen Naturbegriffes.

Der Redner konnte solche Rechtsableitungen nur mit zynisch-kritischem Urteil erledigen. Mit *Poincaré* erklärte er, es sei unmöglich, aus zwei indikativischen Prämissen einen Imperativ abzuleiten. Die Naturrechtslehre habe ihren Erfolg einzig der pragmatisch politischen Brauchbarkeit zu verdanken, jedoch nicht der Logik. Das klingt hart. Und es klang noch härter, als der Redner erklärte, man könne aus dem Naturrecht alles ableiten, was immer man wolle und wünsche. Der Monarchist und der Republikaner, beide suchten ihre Berechtigung in der Natur der Sache. Der Marxismus sei nichts anderes als der gelungene Versuch, eine bestimmte Ethik, die man als die richtige und naturgemäße bezeichne, in die soziale Ordnung hineinzutragen. Es entspreche durchaus der Naturauffassung, wenn, wie berichtet wurde, über einem Konzentrationslager die Inschrift gestanden habe: „Jedem das Seine.“

Prof. *Topitsch* wollte allerdings den Zusammenhang zwischen Zweck und Recht nicht ganz abstreiten. Doch besteht dieser seiner Ansicht nach nur in hypothetischen Imperativen, also dort, wo der Befehl so erlassen ist, daß er die

Natur der Sache als Bedingung miteinschließt, etwa in der Verkehrsvorschrift, daß ein Flugzeug eine bestimmte Geschwindigkeit nicht unterschreiten dürfe, aus dem einzigen Grunde, weil sonst die Verkehrssicherheit schwinden würde.

Im Grunde handelt es sich also dabei nicht um Ableitung von Normen aus reinen Sachverhalten, sondern vielmehr um die Erfüllung einer positiv rechtlichen Norm, die den Sachverhalt zur materiellen Bedingung macht.

Die Logik des Vortrages war faszinierend, der Applaus berauschend. Es hatte ein Jurist gesprochen, der ernst machte mit jener Logik, gemäß welcher aus zwei indikativischen Sätzen niemals ein Imperativ folgt. Wenn Recht wirklich ein imperativischer Sachverhalt ist, dann muß man den Imperativ noch suchen. Er kann nur aus einer Autorität stammen. Eine einwandfreie Analyse unseres logischen Denkens muß zu folgendem Aufstieg kommen: Recht, Gesetz, Autorität. Da aber Autorität eine Qualität ist, muß man zugleich eine Autoritätsperson finden. Wo lebt diese? Wer hier nicht einen überweltlichen Gesetzgeber und Richter einsetzt, *muß* den Gesetzgeber des positiven Rechts als die einzige Recht schaffende Macht bezeichnen. Das ist Logik, wengleich nur wahr auf der Hypothese, daß Gott niemals als Gegenstand wissenschaftlichen Denkens in Frage komme. Da diese Hypothese das wissenschaftliche Apriori der hohen Denkersammlung war, mußte jede Naturrechtsauffassung sich vor der durchschlagenden Logik dieses an *Kelsen* geschulten Vertreters des Positivismus beugen.

Die verzweifelte Lage der modernen Naturrechtsauffassung

Es bestand kein Zweifel darüber, daß jeder Versuch, die Natur der Sache noch zu retten, in der Diskussion niedergeschlagen wurde. Weder die Existenzphilosophie, noch die etwas naturalistische These von der Verkörperung der Werte in der Natur der Sache wurde ernstgenommen. Betrachtet man die beiden naturrechtlich orientierten Meinungen etwas näher, dann findet man immerhin in der von Prof. *Maihofer* vorgetragenen Ansicht einen Ansatzpunkt, der eine Rückführung des Rechtserlebnisses in die Logik des Rechts von ferne gestattet. Das, was *Maihofer* die rechtliche Bewandnis und Bedeutung des Sachverhaltes nannte, kann von ferne an das erinnern, was die in diesem Gremium viel geschmähten christlichen Vertreter des Naturrechts Gewissen nennen. Einstens, z. B. bei *Thomas von Aquin*, hatte das Gewissen noch rechtsbildende Kraft. Aber eben *nur* unter der einen, allerdings in Saarbrücken mißachteten Bedingung, *daß man im Gewissen den Reflex einer ewigen Anordnung wiedererkennt*. Da Prof. *Maihofer* diesen Schluß nicht ziehen wollte, und gemäß seiner Existenzphilosophie auch nicht ziehen konnte, blieb seine Darlegung eben die Äußerung des Wertempfindens eines einzelnen Gelehrten, dem niemand zu folgen imstande war. Völlig unlogisch vom Gesichtspunkt des Rechtsdenkens mußte die Meinung *Stratenwerths* sein, die in der Natur der Sache selbst Werte vorfinden wollte, ohne also den Imperativ von außen her abzuleiten.

Wer den Mut hat, das Gewissen als göttlichen Reflex einzusetzen, darf allerdings nicht außer acht lassen, daß dieses Gewissen, wenn es rechtliche, d. h. die Gesellschaft bindende Verpflichtung haben soll, auch allgemeiner Natur sein muß. Prof. *Maibhofer* trat nun zwar eifrigst für die Allgemeinheit der (psychologisch verstandenen) Rechtsbewandtnis und Rechtsbedeutung ein und nannte damit wiederum ein nicht unbedeutendes Element, das alte Erinnerungen strenger Naturrechtslogik wachruft. Warum aber bekämpfte gerade auch er wie die Vertreter des Rechtspositivismus die allgemeinen Rechtsprinzipien? Indem er dieses Argument angriff, um gemeinsam mit seinen Gegnern die alte Naturrechtslehre zu erledigen, richtete er die Waffe gegen sich selbst.

Wer die Geschichte des Naturrechts etwas näher kannte, war manchmal über die Freiheit und Unbeschwertheit, mit welcher gegen die alten Naturrechtsprinzipien Front gemacht wurde, erstaunt und sogar aus Mitleid den Rednern gegenüber peinlich berührt. Vor allem Prof. *Topitsch* nahm größten Anstoß an diesen Naturrechtsprinzipien. In dem Verbot zu töten, konnte er nur entweder eine ungültige, teilweise sogar sinnwidrige Forderung sehen oder aber eine Aussage, die soviel wie eine Tautologie bezeichnete. Denn tatsächlich gestattet die Naturrechtslehre die Tötung in bestimmten Fällen. Und wenn man bereits die sittliche Erlaubtheit oder Unerlaubtheit in die Formulierung aufnehme, dann lande man bei einer Tautologie: „Mord ist nicht statthaft.“

So primitiv ist indes das Prinzip doch nicht. Könnte man nicht etwa auch an die Formulierung denken: Töten ist verboten, es sei denn zur Verteidigung des Gemeinwohls (im Krieg) oder zur Wiederherstellung der sittlichen Ordnung in der Gemeinschaft zur Bestrafung schwerer Verbrechen? Die Gebote des Dekalogs waren Vorschriften und Verbote, die an das Gewissen des einzelnen proklamierten, die also das sittliche Verhalten des einzelnen Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen im Auge hatten. Es genügte also zu erklären, es dürfe niemand töten, weil Tötung aus privater Motivierung immer Sünde sei.

Wenn sich aber ein Positivist daran stößt, daß es überhaupt allgemeine Normen geben soll, dann sei er nur auf die positiven Normen verwiesen, die ebenfalls einen klugen Richter voraussetzen und nicht durch einen Automaten appliziert werden. Allerdings verlangen die Naturrechtsnormen noch etwas mehr als nur Kenntnis von Paragraphen und Kasuistik. Sie verlangen *sachgerichtete Vernunft*. Diese aber pries Prof. *Maibhofer* umsonst.

Prof. *Topitsch* traute der Vernunft des Menschen nicht so recht. Man mag es begreifen im Hinblick auf die vielen Abirrungen und auf die raschen Kurzschlüsse, welche sich manche Naturrechtsdenker oft erlaubten.

Etwas bange wurde es einem bei diesen positivistischen Aussichten. Prof. *Maibhofer* versuchte sogar einmal, die Versammelten zu beschwören und an die üblen Folgen des Nazismus zu denken. Doch wurde dieser Anruf sogleich in der ziemlich schroff vorgetragenen Bemerkung erstickt: Darauf komme es nicht an, es gehe um die Logik.

So wie die Dinge lagen, mußte man an einer Wiedergeburt des Naturrechts verzweifeln. Auf jeden Fall, das schien eindeutig, ist das von einer Normenethik geprägte Naturrecht im Sumpf der Meinungen und Gegenmeinungen untergegangen. Jene Zeit, die man über apriorische Normen diskutierte, die Geltung haben sollen, auch wenn kein positives Recht sich darüber ausspricht, die sogar dann noch angerufen werden können, wenn etwa ein Richter abgeurteilt werden soll, der zwar im Einklang mit einem positiven Gesetz, aber doch wissentlich gegen die ewigen Richtlinien des Naturrechts entschieden und so, ethisch gesehen, ein Verbrechen begangen hat — jene Zeit ist offenbar vorüber.

Trotzdem verleugneten die Verteidiger des rechtlichen Positivismus keineswegs die Wertordnung. Aber diese Wertordnung bedarf nach Ansicht der meisten Kongreßteilnehmer offenbar der Sanktionierung durch die positive Gesetzgebung. Ganz leise, nur demjenigen vernehmbar, der Zwischenklänge abzuhören verstand, konnte man die Meinung heraushören, daß eventuell eine soziologische Ethik als Richtweiser gelten könnte, um formal rechtes, aber offensichtlich gegen die Gerechtigkeitsidee verstoßendes Handeln auch gegen geltendes Gesetz zu richten.

Der Kongreß der Juristen, Rechtsphilosophen und Sozialwissenschaftler in Saarbrücken brachte zwar keine Klärung in das Wesen und die Anwendungsmöglichkeiten des Naturrechts. Dennoch ging jeder bereichert davon. Vielleicht wird man, um das Schwergewicht der Juristen, die sich fast ausschließlich mit Kasuistik abgeben, etwas auszugleichen, in Zukunft mehr Soziologen und Sozialphilosophen heranziehen. Die Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie hat auf jeden Fall durch diese Tagung ihre Existenzberechtigung und Existenzdringlichkeit bewiesen. Denjenigen, die den Kongreß organisiert haben, gebührt höchste Anerkennung.

DIE VÖLKERRECHTSLEHRE DES HL. THOMAS V. AQUIN

Ist die Einteilung des Rechts in Naturrecht und positives Recht erschöpfend? Das ist die sich unmittelbar aufdrängende Frage. Dem *hl. Thomas* wurde diese Frage durch verschiedene andere Einteilungen des Rechts vorgelegt, von denen in den beiden Artikeln 3 und 4 die Rede ist. Als erste bedeutende Schwierigkeit (Art. 3) ergab sich für *Thomas* die Einordnung des „*jus gentium*“, das nach römischem Recht gegen das bürgerliche Recht abgetrennt wurde. Dieser dritte Artikel wurde durch die eigenwillige Erklärung, die er bei *Franziskus de Vitoria* erfahren hat, zum Anlaß einer umwälzenden Entwicklung auf dem Gebiet des Völkerrechts.

In Rom standen von jeher den feierlichen, mit Rechtskraft des bürgerlichen Rechts ausgestatteten Rechtsgeschäften auch zahllose Verkehrsgeschäfte gegenüber, die ohne jegliche Form abgewickelt wurden. Die „*bona fides*“ war hier das Prinzip, jene *bona fides*, die damals noch nicht zu einer Quelle des römischen Rechts geworden war¹.

Wie sollten nun solche formlosen Geschäfte rechtliche Gültigkeit erlangen? Diese Frage war deswegen wichtig, weil sämtliche Geschäfte mit Ausländern formlos waren, da der Fremde nach altem römischem Recht grundsätzlich als rechtlos galt. Es war daher im Interesse der Ordnung, daß sowohl die Geschäfte zwischen Fremden wie auch solche zwischen römischen Bürgern und Fremden juristisch geformt wurden.

Bis etwa 250 v. Chr. hatten immerhin die römischen Gemeinden mit anderen Staaten nicht selten Staats- und Handelsverträge geschlossen (z. B. Karthago), wonach gegenseitiger Rechtsschutz und Rechtsfähigkeit zugesagt wurden. So z. B. hatte nach dem zweiten Handelsvertrag mit Karthago der Römer in Karthago die privatrechtliche Verkehrsfähigkeit des karthagischen Bürgers, der Karthager in Rom die privatrechtliche Verkehrsfähigkeit des römischen Bürgers. Den privilegierten Nichtbürgern (*Peregrini*) war so durch internationalen Freundschaftsvertrag ein Teil des römischen Bürgerrechts (das *jus commercii*) verliehen.

Etwa im dritten Jahrhundert ändert sich die Lage. Rom, das zur Großmacht wird, braucht solche Freundschaftsverträge nicht mehr. Zahlreiche Gemeinwesen

¹ Vgl. zum Geschichtlichen des *jus gentium* R. SOHM, *Institutionen, Geschichte und System des römischen Privatrechts*. München-Leipzig 1919¹⁸. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. 1931². R. LINHARDT, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aquin*. Freiburg i. Br. 1932, 106ff.

werden dem römischen Gemeinwesen einverleibt, ohne jedoch das Bürgerrecht der Römer zu bekommen. Das römische Bürgerrecht ist also ein Privileg. Dadurch wird die juristische Formlosigkeit der Handelsgeschäfte zwischen Römern und Fremden und zwischen Fremden untereinander noch stärker unterstrichen. Dabei gehörten Rechtsgeschäfte zwischen Römern und Fremden nicht zu den Seltenheiten. Die Notwendigkeit eines Rechts, das außerhalb des römischen Bürgerrechts den Rechtsverkehr unter den Peregrini und mit diesen formte, lag auf der Hand. In Rom wurde um 242 v. Chr. ein eigener Prätor für die Fremdenrechtsprechung eingesetzt. Man erkannte also jetzt ein Recht für die Fremden an, das sogenannte *jus gentium*. Quellen dieses Rechts waren die Amtsgewalt des römischen Magistrats, d. h. des Prätors, und die Tradition. Das römische Recht, das Volksgesetz, galt nur für die römische Bürgerschaft. Das Amtsrecht, das magistratische *jus honorarium* und das Gewohnheitsrecht brachten das *jus gentium* hervor, das ohne nationale Schranken für Fremde genau so gut Gültigkeit hatte wie für die Bürgerschaft. Im *jus gentium* vollzieht sich also eine Anpassung des Rechtsdenkens an das allgemein menschliche Rechtsbewußtsein. Wir haben somit im *jus gentium* inhaltlich ein Weltrecht vor uns, ein Recht im Sinne eines naturhaften Sachverhaltes, in gewissem Sinne ein „Naturrecht“, das nach Treu und Glauben, nicht nach dem Buchstaben wirkt. Das *jus gentium* war also ein gemeinsames Menschenrecht, gemeinsam allen Völkern auf Grund der Dinge. Es sprach sich darin das allgemein menschliche Gefühl der Billigkeit aus. Und dennoch war es als Recht nicht das Naturrecht der Philosophie. Es bleibt ein Teil des *positiven*, durch die Verkehrsgewohnheiten und andere Rechtsquellen (besonders das prätorische Edikt) konkret gestalteten *römischen* Rechts. *R. Sohm* bestimmt darum das *jus gentium* in folgender Formulierung: „Das *jus gentium* war der Teil des römischen Privatrechts, welcher mit dem Recht anderer Völker (insbesondere mit dem griechischen Recht, das an den Gestaden des Mittelmeeres eine natürliche Vorherrschaft ausübte) in seinen Grundgedanken übereinstimmte. Mit anderen Worten, das *jus gentium* war derjenige Teil des römischen Rechts, welcher schon den Römern als eine Art von *ratio scripta*, als gemeingültiges und gemeinmenschliches Recht erschien“².

Da es für *Thomas* vom Gesichtspunkt der Rechtsentstehung her nur zwei Formen von Recht gibt, das natürliche und das positive, war es ihm zweifellos schwer geworden, dieses schillernde *jus gentium* vorbehaltlos in eine der beiden Kategorien einzuordnen. Diese schwere Aufgabe wird noch klarer, wenn man sich die verschiedenen Definitionen des *jus gentium*, die *Thomas* vor sich hatte, vor Augen führt.

Gaius (gegen 160) unterschied zwei Arten von Recht: das bürgerliche Recht, das jedes Volk aus eigenem Gutdünken gestaltet, und das *jus gentium*, ein allgemeines Erbteil der gesamten Menschheit, diktiert von der menschlichen Ver-

² R. SOHM, a. a. O., 84.

nunft. Das *jus gentium* scheint dabei dem Naturrecht gleichzukommen. Es ist, wie *Gaius* (Dig. 1. 41, tit. 1, 1) sagt, mit dem Menschengeschlecht zugleich entstanden. So gelte z. B. in gleicher Weise, daß die Dinge, die noch keinen Eigentümer haben, demjenigen gehören, der sich ihrer zuerst bemächtigt³. Ebenso gehören auch die Gefangenen den Siegern⁴. Auch die Sklavenschaft wird zum *jus gentium* gezählt⁵.

Ulpian (gest. 228) übernahm die bereits bei *Cicero* stehende Einteilung des Rechts in Naturrecht, *jus gentium* und bürgerliches Recht. Neben dem bürgerlichen Recht, welches wie bei *Gaius* das einem jeden Volk eigene Recht besagt, gehört das *jus gentium* wie auch das Naturrecht der ganzen Menschheit. Das Naturrecht ist nach stoischem Vorbild jene Richtschnur, nach welcher sowohl Menschen wie Tiere tätig sind: die animalischen Triebe. Das *jus gentium* ist im eigentlichen Sinne menschliches Recht und dient allen Völkern in gleicher Weise als Norm⁶. Zum *jus gentium* gehört auch die Sklaverei⁷.

Die *Institutionen Justinians* (529) übernehmen die Dreiteilung *Ulpian's*. Zum *jus gentium* werden die Sklaverei und, von *Hermogenian* beeinflusst, die verschiedenen Institutionen bezüglich privater Rechtsgeschäfte gerechnet. Auffallend ist, daß die *Institutionen Justinians* nicht mehr die Definition des Naturrechts, wie sie sich bei *Ulpian* findet, übernehmen, sondern unter dem Naturrecht dasselbe verstehen wie unter dem *jus gentium*⁸. Besondere Erwähnung verdient, daß die *Institutionen Justinians*, einen Text *Marcians* übernehmend, zu diesem natürlichen Recht, das bei allen Völkern gilt, auch die Benutzung der Flüsse und Meere zählen. Sosehr das *jus gentium* durch die Anerkennung von Seiten des römischen Rechts positiven Charakter angenommen hat, so geht dieser Aufnahme ins positive Recht dennoch die Überlegung voraus, daß alles, was überall durch die menschliche Vernunft diktiert und anerkannt wird, Naturforderung und darum ein Naturrecht sei.

Isidor von Sevilla greift in seiner Einteilung auf *Aristoteles* zurück. *Aristoteles* hatte das bürgerliche Recht in das Naturrecht und das gesetzte Recht eingeteilt. Naturrecht war dabei alles, was irgendwie in der Natur selbst beschlossen ist, unabhängig von menschlichen Meinungen, unabhängig vor allem von jeder Gesetzgebung und Rechtsprechung. Diesen Begriff des Naturrechts übernimmt *Isidor*. Er verzichtet also auf die stoische Unterscheidung zwischen dem, was dem animalischen Trieb und dem, was der menschlichen Vernunft als solcher entspricht. So kann er das Naturrecht schlechthin definieren als das Recht, das allen Nationen gemeinsam ist. Das *jus gentium* ist demgegenüber jenes Recht, dessen

³ Dig. 1. 41, tit. 1, 1 u. 3.

⁴ Ebd. tit. 1, 5 u. 7.

⁵ Dig. 1. 1, tit. 6, 1.

⁶ Ebd. tit. 1, 1.

⁷ Ebd. tit. 1, 4.

⁸ Vgl. o. LOTTIN, a. a. O., 8.

sich fast alle Völker bedienen. Es ist also bereits von der Natur weg zu irgendwelchem faktischen Gewohnheitsrecht hinübergenommen. Im übrigen wird die Unterscheidung nicht klar durchgeführt. Von besonderem Interesse ist, daß *Isidor* unter den einzelnen Beispielen des *jus gentium* nicht nur allgemein privatrechtliche Institutionen, sondern auch *völkerrechtliche* Gepflogenheiten im heutigen Sinne aufzählt: Unverletzlichkeit der Gesandten, Friedensverträge, Waffenstillstand.

Das Dekret *Gratians* bringt in die Frage nur Verwirrung zwischen göttlichem und natürlichem Gesetz⁹. Er wiederholt außerdem nur die Einteilung von *Isidor*.

Was hat nun *Thomas* unter dem *jus gentium* verstanden? Die scheinbaren Unstimmigkeiten rühren einzig daher, daß er mit der *aristotelischen* Einteilung, wie auch mit der von *Ulpian-Isidor* und der von *Gaius* sich auseinandersetzen mußte (vgl. Eth. 5, 12; I-II 95, 4: Bd. 13). Aus Art. 2 und I-II 95, 4 folgt eindeutig, daß *Thomas* das Recht vollgültig teilt in Naturrecht und positives Recht. *Naturrecht* ist dabei nicht nur das, was bereits an sich nach Art eines analytischen Urteils gilt, sondern auch dasjenige, was unter den gegebenen konkreten Umständen vernunftgemäß sich aus der Sachanalyse ergibt. Die Inhalte, welche die Tradition durchweg unter dem Namen des *jus gentium* begriff, waren für *Thomas* nichts anderes als das durch vernünftige Sachanalyse gegebene Recht, also ebenfalls Naturrecht. Denn das Naturrecht ist wie das Recht überhaupt ein *konkreter* Sachverhalt. Andererseits mußte *Thomas*, durch die Tradition gezwungen, dem *jus gentium* einen eigenen rechtlichen Gegenstandsbereich zuteilen. Dies geschieht, indem er erklärt, daß alles unter das *jus gentium* falle, was mit der menschlichen Vernunft aus dem naturrechtlichen An-sich erschlossen worden ist. Daraus folgt, daß *Thomas* im Grunde einen doppelten Begriff von Naturrecht aufweist, insofern erstens alles, was unmittelbar und an sich bereits als Naturrecht erkannt wird, zweitens dasjenige darunter gefaßt wird, was durch einen weiteren logischen Prozeß im Zusammenhang mit der konkreten Befindlichkeit der menschlichen Natur, d. h. ihrer existentiellen Umstände, erschlossen wird. Es besteht aber kein Zweifel, daß auch die zweite Fassung zum wahren Naturrecht gehört, wie wir es in der Erklärung von Art. 2 dargestellt haben. Die Unterscheidung in „an sich naturrechtlich“ und „erschlossen naturrechtlich“ ist nur eine Unterscheidung des Gegenstandsbereiches eines und desselben sachbegründeten und darum natürlichen Rechts. In I-II 95, 4 begreift *Thomas* z. B. den gerechten Kauf—Verkauf unter dem *jus gentium*. Im zweiten Artikel unserer Frage dagegen teilt er denselben Sachverhalt dem „Naturrecht“ zu, indem er von der „natürlichen“ Entsprechung von Leistung und Gegenleistung spricht, womit im Grunde nur eine allgemeinere Formulierung für das gebraucht wird, was in I-II 95, 4 Kauf—Verkauf genannt wird.

Das *Thomas* die Sklaverei unter das *jus gentium* und damit auch unter das Naturrecht zählt, darf nicht verwundern; denn erstens versteht er darunter nicht

⁹ Vgl. a. a. O., 11.

die Sklaverei im römisch-rechtlichen Sinne, sondern nur das lebenslängliche Dienstverhältnis eines Menschen im Dienste seines Herrn (im Sinne der mittelalterlichen Leibeigenschaft); sodann ist damit nur soviel gesagt, daß unter den für ihn damals gegebenen Umständen nicht alle Menschen in der Lage waren, sich selbst als freie Herren im Leben zu behaupten, sondern daß sie der Führung durch einen „Weiseren“ bedurften, daß es somit im Hinblick auf die konkrete gesellschaftliche Situation angemessen, also natürlich war, den Zustand des Dienstverhältnisses zu befürworten. Die natürliche Vernunft mußte ein solches gesellschaftliches Gefüge „diktieren“. Damit ist nicht gesagt, daß ein solcher gesellschaftlicher Zustand, der als „naturrechtlich“ bezeichnet wird, unabänderlich wäre. Entsprechend dem Wandel der Umstände wandelt sich auch das vernünftige Urteil, die sachliche Analyse, und damit das konkrete Recht der Natur.

Da nun all das, was das vernünftige Zusammenleben der *Völker* untereinander (also in unserem Sinne das Völkerrecht) angeht, im Namen des *jus gentium* mitbegriffen war, wurde das, was wir heute Völkerrecht nennen, stark beeinflusst durch das weitere geschichtliche Schicksal des Begriffs des „*jus gentium*“. Für uns ist heute das Völkerrecht in selbstverständlichster Weise ein positiver Rechtsbegriff, so sehr auch vieles inhaltlich aus dem naturrechtlichen Denken und aus dem Gewohnheitsrecht stammen mag. Aber formell handelt es sich um ein positives Recht. Diese Entwicklung des Begriffs des *jus gentium* zum modernen positiven Sinn des Völkerrechts ist aber nicht erst durch den Positivismus eingeleitet worden, sondern geht bereits auf *Vitoria* zurück. Zwar wird über die Ehre eines Initiators des Völkerrechts im modernen Sinne viel gestritten — die Ehre, die lange Zeit *Vitoria* zugeteilt worden war, wurde ihm zugunsten von *Hugo Grotius* genommen —, und doch muß man diese Ehre *Vitoria* lassen, sofern man bei ihm auf den tieferen rechtsphilosophischen Grund seiner *Jus-gentium*-Lehre hinabsteigt. Rechtsgeschichtlich gesehen ist nämlich die Frage, was an einzelnen Bestimmungen zum Völkerrecht gezählt wurde, nicht so entscheidend wie die Frage, welcher Autor als erster das Völkerrecht als eine positive Abmachung zwischen den Völkern begriffen hat. Und hierin ist *Vitoria* den anderen vorangegangen, indem er erklärte, daß das *jus gentium* und damit auch der gesamte völkerrechtliche Inhalt mehr zum positiven als zum natürlichen Recht gehöre (Comment. in S. Thom. II-II 57,3). Hier liegt der eigentliche rechtsphilosophische Wandel. Es war dann verhältnismäßig leicht, die einzelnen Grundsätze aufzustellen, die in dieses positive Völkerrecht aufzunehmen waren. Vom Standpunkt des Naturrechtsdenkens her muß allerdings gesagt werden, daß die Wendung, welche *Vitoria* dem Begriff des *jus gentium* gegeben hat, überaus zu bedauern ist, weil so der erste Griff zur Abriegelung des Völkerrechts vom Naturrecht getan wurde.

DAS VÖLKERRECHTLICHE POSTULAT DES PAPSTES

I. Das Problem

Seit Kriegsende hat sich namentlich im deutschen Rechtsdenken eine starke Rückbesinnung auf die naturrechtlichen Fundamente vollzogen¹. Allerdings wurde dabei der Begriff des Naturrechts bisweilen ins Unkenntliche verzerrt, so daß es z. B. bei *W. G. Beckers*² zu einer formalen Kategorie im neukantianischen Sinne wird. Die christlichen Denker und mit ihnen alle, welche unser Erkenntnisvermögen hinsichtlich der realen menschlichen Natur verteidigen, können sich das Naturrecht ohne inhaltliche Gefülltheit nicht vorstellen. Dennoch gehen sie bei der konkreten Bestimmung dessen, was dem Naturrecht „gemäß“ sein soll, weit auseinander, so daß angesichts des Chaos der Meinungen die Flucht in die leere Kategorie der Gerechtigkeit als eine wissenschaftlich sauberere Stellungnahme erscheinen mag. Der Positivist hat in etwa recht, wenn er die faktische Geltung im Recht stark hervorhebt (unrecht allerdings, sofern er nur sie anerkennt), denn soviel ist jedenfalls wahr, daß das Recht in letzter Entscheidung immer ein konkreter, und im Grunde auch faktisch durchführbarer Normbestand sein muß, so sehr allgemein gültige Normen mitbestimmend sein mögen. Das richtige wirksame Recht im konkreten Falle zu finden, bildet eine sozusagen übermenschliche Anforderung an den menschlichen Geist sowohl im staatlichen wie auch im internationalen Leben. So sehr gerade im Völkerrecht der Rückgriff auf das überzeitliche und überräumliche Naturrecht geboten ist, so führt gerade hier die Diskussion ins Uferlose, weil jede Autorität zur rechtskräftigen „richtigen“ Entscheidung fehlt. *A. Vonlanthen* hat am Schluß seines Werkes über „die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates“³ darauf hingewiesen, daß alle Pläne zur Konstituierung einer völkergemeinschaftlichen Wirklichkeit deswegen gescheitert sind, weil die entsprechende Autorität fehlte. „Auch scheint hier alle rein politische Autorität nicht mehr jene Kraft entfalten zu können, wie in der staatlichen Gemeinschaft und mit ihrer Leistungsfähigkeit gewissermaßen zu

¹ Die reichhaltige Literatur ist von *TH. WÜRTEMBERGER*, „Wege zum Naturrecht in Deutschland 1946—1948“, im *Arch. f. Rechts- und Sozialphilosophie*, 38 (1949/50) 98—138, besprochen. Mit dem Urteil des Verfassers möchte ich meines allerdings nicht identifizieren.

² *Arch. f. ziv. Praxis*, Bd. 150 (1948)

³ *A. VONLANTHEN*, *Die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates*, Freiburg/Schweiz 1944.

versagen“⁴. Wo also Hilfe suchen? „Ob wohl nicht eine spirituelle Macht die gegebene völkergemeinschaftliche Autorität wäre?“⁵ Diese geistige Autorität kann nach der Meinung *Vonlanthens* nur das Papsttum sein: „Diese mit göttlicher Autorität ausgestattete Geistesmacht scheint wohl berufen zu sein. Aber die Völker haben sie nicht auserwählt. Und dieses gehört zum Verhängnis und zur Tragik der Völker dieser Erde“⁶.

Unabhängig von dem soeben genannten Autor hat nun kürzlich *F. A. v. d. Heydte* das Problem in neuer Form wieder aufgegriffen⁷. Auch er unterstreicht die Bedeutung des Papstes „als Gewissen der Völkerrechtsgemeinschaft: Das heißt: Lebende Verbindung zwischen der sittlichen Idee des Völkerrechts, die hinter und über jeder positiven Norm steht, einerseits, und der Staatenpraxis, die die Völkerrechtsordnung verwirklichen soll, anderseits“⁸. Auf Grund der Entwicklung, welche das moderne Völkerrecht durchgemacht hat, nämlich durch seine Wegbewegung von der rein territorialen und staatlichen Sicht zur Anerkennung der Bedeutung des Volkes und des Individuums und selbst der sittlichen Idee innerhalb des Völkerrechts, sieht *v. d. Heydte* keine Schwierigkeit mehr, daß der Papst auf Grund seiner Eigenschaft als Gewissen der Völker Subjekt des Völkerrechts sei. Und zwar sei der Papst nicht etwa streng unter dem Gesichtspunkt des Oberhauptes der universalen katholischen Kirche Subjekt des Völkerrechts, er sei es vielmehr nur als dessen Organ. Seine Stellung als Völkerrechtssubjekt sei also die notwendige Folge der Funktion, die ihm in der Gemeinschaft der Völker zukomme⁹. „Völkerrechtsorgan“ bedeutet dabei nach *v. d. Heydte* „ein Werkzeug und Mittel, durch das das Völkerrecht entsteht, eine bestimmte Gestalt bekommt, sich durchsetzt; ein Werkzeug und ein Mittel, das zum Werden des Völkerrechts, zu seiner Entwicklung und zu seiner Verwirklichung in der Praxis der Staaten und im Leben der Völker irgendwie unmittelbar beiträgt. Organ bedeutet handelnde Einheit: Auch zum Begriff des Völkerrechtsorgans gehört als wesentliches Kennzeichen ein bestimmtes *Handeln*, durch das Völkerrecht entsteht, sich verändert oder durchgesetzt wird“¹⁰.

Damit wäre natürlich die Entwicklung des Völkerrechts um einen großen Schritt weitergebracht, denn es wäre der Weg geöffnet, daß nicht etwa nur der Heilige Stuhl als Völkerrechtsorgan Subjekt des Völkerrechts wäre, sondern im gleichen Sinne auch alle anderen internationalen Interpreten völkerrechtlicher Belange. So wäre es also durchaus möglich, „daß im Lauf einer künftigen Entwicklung des Völkerrechts auch die Ökumene der protestantischen Kirchen im

⁴ A. a. O., 455.

⁵ A. a. O.

⁶ A. a. O.

⁷ F. A. v. D. HEYDTE, Die Stellung und Funktion des Heiligen Stuhles im heutigen Völkerrecht, in: Österr. Zeitschr. f. öffentl. Recht, Bd. II, 572—586.

⁸ A. a. O., 581.

⁹ A. a. O., 584.

¹⁰ A. a. O., 581.

Völkerrecht eine ähnliche Organeigenschaft erhält wie der Heilige Stuhl: Allerdings sind bisher kaum Anzeichen für eine solche Entwicklung vorhanden“¹¹.

Schon G. Radbruch hat diese Möglichkeit gesehen und als Verwirklichung gewünscht, allerdings nicht von dem Gesichtspunkt her, daß ein „Organ des Völkerrechts“ dadurch, daß es Organ ist, zum Subjekt des Völkerrechts wird, sondern einfach aus der schlichten Überlegung, daß ein Vertreter einer internationalen Organisation oder geistigen Macht unmittelbares Subjekt des Völkerrechts sei: „Der Papst tritt aus seiner Nation heraus, um Vater der gesamten katholischen Christenheit zu sein. Seine Souveränität darf nicht wie es meist in der Völkerrechtsgemeinschaft geschieht, als eine nur geschichtliche Anomalie gewertet werden, sie muß vielmehr zum Ausgangspunkt völkerrechtlicher Neubildungen gemacht werden. Nicht nur die christliche Religion, auch andere internationale geistige Mächte, die Wissenschaft, die Kunst, das Recht, müßten souveräne Spitzenorganisationen erhalten, mit denen sie in die internationale Welt hineinragen. In solchen Vertretungen internationaler geistiger Mächte wird sich ein Stab von Menschen bilden, die nicht mehr in ihre Nation eingeschlossen sind, sondern sich ausschließlich im Dienst der ganzen Menschheit wissen“¹².

II. Klärung der Begriffe im Sinne des Naturrechts¹³

Bevor wir auf die verwickelte Frage eingehen können, sind zunächst einige Begriffe klarzulegen. Die Völkerrechtslehre unterscheidet im allgemeinen folgende Begriffe: 1. Mitgliedschaft oder völkerrechtssetzendes Organ, eigentliches Völkerrechtssubjekt, 2. Rechtsfähigkeit im Sinne des Völkerrechts, d. h. Träger von Rechten und Pflichten im völkerrechtlichen Sinne, 3. Geschäfts- und Delikt-fähigkeit, d. h. die Fähigkeit, sich selbständig zu berechtigen oder zu verpflichten

¹¹ A. a. O., 585.

¹² G. RADBRUCH, Die Erneuerung des Rechts, in: Die Wandlung II (1947) 13f. Vgl. dieselbe Auffassung in: G. RADBRUCHS, Vorschule der Rechtsphilosophie, Heidelberg 1948, 105.

¹³ Unter Naturrecht, nach welchem das positive Völkerrecht sich zu orientieren hat, verstehen wir jenes Recht, das sich aus der *natura humana* als zwar allgemeines, aber doch inhaltlich bestimmtes Rechtspostulat, um einen Ausdruck GUGGENHEIMS (Lehrbuch des Völkerrechts, Bd. I, Basel 1948, 14) zu gebrauchen, als „politisches Postulat“ ergibt, allerdings als politisches-rechtliches Postulat, welches seine naturhafte Wesensgestalt behält, auch wenn es in der positiven Völkerrechtsordnung formuliert wird. Vgl. hierzu die Enz. *Summi pontificatus PIUS' XII.*, ED. CHEVALIER-MARMY (Freiburg/Schw. 1944), Nr. 1023f. Nach Guggenheims Positivismus Kelsenischer Prägung wird eine anderswoher als aus dem positiven Völkerrecht entnommene Entscheidung eines internationalen Gerichtshofes durch die Tatsache des Entscheides mit völkerrechtlicher Bewandtnis ausgestattet, also als Völkerrecht erst erzeugt. Eine andere als die positive Ordnung anerkennt der Positivist nicht als Recht. Wenn wir unsern Standpunkt als naturrechtlich bezeichnen, so ergäbe sich allerdings eigentlich die Notwendigkeit, diesen Standpunkt näherhin zu umschreiben. Der Begriff „Naturrecht“ bezeichnet durchaus keinen eindeutig bestimmten Standort. Stark verschwommen, von der Naturrechtslehre z. B. der Scholastik weit entfernt: NIC. POLITIS, *La morale internationale*, Neuchâtel 1943. POLITIS, selbst ohne Zweifel von hohem ethischen Wollen beseelt, spricht hier doch einem ethischen Evolutionismus das Wort. Der aus der Enz. *Summi pontificatus* zitierte Text, den er seinem Buch als Motto voranstellt, wird damit seines eigentlichen Sinnes entkleidet. Übrigens ist die Unklarheit bereits grundgelegt in

oder für rechtswidrige Handlungen verantwortlich zu machen¹⁴. Als eigentliche Völkerrechtssubjekte wurden bisher nur die Staaten und als Vertreter der katholischen Kirche der Papst anerkannt. Dagegen hat sich der Gedanke durchgerungen, daß das Individuum im völkerrechtlichen Sinne unbedingt Träger von Rechten und Pflichten sei. Auf diesem Gedanken beruhte die Strafe von Kriegsverbrechern nach dem zweiten Weltkrieg. Die Rechtsfähigkeit ist dem Einzelmensch naturgemäß zuzusprechen, weil, wie *H. J. Held*¹⁵ richtig hervorhebt, der einzelne nicht nur Staatsunterworfenener, sondern auch Staatsverwirklicher ist. Aber dies ist eigentlich nicht einmal der wesentliche Grund, warum der einzelne Mensch Träger von Rechten und Pflichten im völkerrechtlichen Sinn zu sein hat. Denn das Völkerrecht soll, vom Naturrecht her gesehen, nicht etwa nur ein Vertragsrecht unter Staaten sein, soll nicht nur das Zusammenleben der Staaten regeln, eine Aufgabe, wodurch zwar, wie gesagt, auch die Staatsverwirklicher (Volk, Individuum) in die völkerrechtliche Ordnung hineinragen, sondern soll auch ein Recht zur Verteidigung der Menschenrechte aller, d. h. ein Recht sein, in welchem der einzelne Staatsbürger über die Grenzen seines Staates hinweg als Mensch sich wiederfindet. Damit wird keineswegs die Funktion des Völkerrechts im Dienste der Existenzrechte der Staaten irgendwie ausgeschaltet. Erst recht wird das Völkerrecht nicht zu einem internationalen Privatrecht degradiert. Es geht nämlich, wenn wir im Zusammenhang mit dem Völkerrecht von den Menschenrechten sprechen, gar nicht um die private Seite dieser Urrechte, sondern um die jedem Individuum als Menschenrecht zustehende soziale und politische Funktion, und zwar nicht nur im Bezirk des einzelnen Staates, sondern auch darüber hinaus und außerhalb davon im völkerrechtlichen Raum. Solange nicht über die staatlichen Regierungen hinweg der Rückgriff auf den Urträger aller Menschenrechte, nämlich den Einzelmenschen, möglich ist, kann an eine wirksame Verwirklichung des innersten Kerns eines wahren, am Naturrecht orientierten Völkerrechts nicht gedacht werden. Die Menschenrechtserklärungen der UNO bilden immerhin einen Lichtpunkt auf dem Wege zu einem wahrhaft „menschlichen“ Völkerrecht.

Wie steht es aber bei solcher grundsätzlicher Sicht der Rechte und Pflichten im völkerrechtlichen Sinne um die eigentliche Mitgliedschaft des einzelnen, d. h. um seine Bewandnis als rechtsetzendes Organ?

seiner früheren Schrift „Les nouvelles tendances du droit international“ (Paris 1927). — Zum Thema „Naturrecht und Völkerrecht“ vgl. auch L. LE FUR, La théorie du Droit naturel depuis le 17^e siècle et la doctrine moderne, Recueil des cours de l'Académie de Droit international 1927, 3^e vol., 263 ff. A. BAUMGARTEN, Das Wesen des Völkerrechts, in: Zeitschr. f. Schweizerisches Recht (1928) 66 ff. E. BRUNNER, Gerechtigkeit, Zürich 1943, 268 ff. Das Naturrecht als reine Hypothese zum vorläufigen Ersatz noch nicht formulierter Völkerrechtsregeln bei M. HUBER, Beiträge zur Erkenntnis der soziologischen Grundlagen des Völkerrechts und der Staatengesellschaft, in: Jahrb. d. Öffentl. Rechts (1910) 81. Geschichtliches zum Thema „Naturrecht und Völkerrecht“ vgl. bei L. OPPENHEIM, International Law, 6. Aufl., hrsg. von H. LAUTERPACHT, Bd. 1 (1947) 80 ff.

¹⁴ Vgl. H. J. HELD im Art. „Völkerrecht“, Staatslexikon der Görresges., Bd. 5, Freiburg i. Br. 1932, 923 f.

¹⁵ Das Fundamentalproblem der Wissenschaft vom Staate, Zeitschr. f. öffentl. Recht VII, 251 ff.

Wir können darauf nur antworten, daß der Einzelmensch genau so, wie er Staatsverwirklicher ist, auch Verwirklicher einer allgemeinen Menschheitsidee und eines allgemeinen Menschheitsrechtes ist (selbstredend unter Voraussetzung seiner Geschäftsfähigkeit, ein Minderjähriger kann selbstredend nicht rechtsetzendes Organ sein). Die Analogie, daß der Einzelmensch sich zum Staat wie der Staat zum Völkerrecht verhalte, wird leicht mißdeutet. Der Einzelmensch ist nicht seiner totalen Rechtssphäre nach Mitglied des Staates. Anders ausgedrückt: Der Staat schließt die Rechtsbildung für den Einzelmenschen nicht ab. Er schafft kein Recht in letzter und ausschließlicher Weise. Naturrechtlich steht der Einzelmensch sogar mehr auf dem Boden des allgemeinen Völkerrechts als auf dem des einzelnen Staates. Alle Naturrechtsfragen weisen zunächst in den Raum der *natura humana*, der *humanitas*, also in die Weltgemeinschaft. Es sei damit nicht etwa einem utopischen Internationalismus oder Weltenstaat das Wort geredet.

Nur deswegen, weil bereits der Einzelmensch mit all seinen naturrechtlichen Belangen, der Existenz, der Kultur und Bildung, der Religion etc. im Raum der Menschheit steht, ist dem organisierten Menschen, also einer internationalen Organisation die Mitgliedschaft im völkerrechtlichen Sinne zuzugestehen, d. h. der Mensch, jeder Mensch, ist auf Grund seines Wesens befähigt, Völkerrecht zu gestalten, also Völkerrechtssubjekt zu werden. Der Organisation steht sie deswegen zu, weil sie praktischer und faktischer Ausdruck der Mehrheit der — im naturrechtlichen Sinne — ursprünglichen Mitglieder ist. Je umfangreicher eine internationale Gemeinschaft ist, um so stärker wird darum auch ihre Einflußkraft im Völkerrecht zu bewerten sein, je „umfangreicher“, nicht im machtmäßigen Sinne, sondern im Sinne der Vertretung der freien personalen Anliegen der Vielen. Das heikle moralisch-rechtliche Problem, das sich an den Begriff der zahlenmäßigen Mehrheit knüpft, sei für hier beiseite gelassen.

Damit ist zugleich die Frage nach dem naturrechtlichen (d. h. vom Naturrecht her positivrechtlich postulierbaren) „Organ“ des Völkerrechts gelöst, sofern man unter Organ das völkerrechtsschaffende Subjekt versteht. Alle Rechtschaffung geht zurück zum ursprünglichen Rechtsurheber, dem Menschen, der selbstredend seinerseits seine rechtsschaffende Kraft von Gott erhalten hat, worüber hier nicht diskutiert werden soll. Es ist aber wichtig zu sehen, daß das Naturrecht in seiner Erzeugung vom Menschen, näherhin von der natürlichen praktischen Vernunft ausgeht, und zwar hier wiederum: vom Menschen überhaupt, d. h. von jedem Menschen, sofern er den naturhaften Akt der praktischen Vernunft zu setzen imstande ist. Es gibt keine in die Welt geborene Sonderautorität des Naturrechts. Auf diesen Gedanken weiter einzugehen, ist hier nicht der Ort. Wer ihm nicht zu folgen vermag, überdenke folgendes: Es gäbe kein natürliches Widerstandsrecht, wäre nicht der Ersterzeuger des Rechts der Mensch überhaupt.

Es sei nur am Rande bemerkt, daß der Ausdruck rechtsschaffendes „Organ“ für ein Völkerrechtssubjekt etwas mißverständlich klingt, weil derjenige, der

Mitglied des Völkerrechtes ist, nicht etwa nur eine Organ-Funktion ausübt, sondern als prinzipiale Mitursache in der Schaffung des Völkerrechtes wirkt.

Will man den Begriff des Organs in seinem eigentlichen Sinne als Werkzeug anwenden, so wird man ihn jenen von *Verdross*¹⁶ unterschiedenen Gruppen, d. h. jenen positivvölkerrechtlichen Institutionen oder Kommissionen zuteilen, welche im Auftrag der völkerrechtlichen Subjekte irgendeine Aufgabe erfüllen, sei es mit vollständiger Zuständigkeit (jedoch stets im Auftrag, darum als Organ im strengen Sinne), oder mit beschränkter Zuständigkeit, oder auch mit kontrollierender, überwachender Kompetenz. Der Begriff Organ läßt sich aber weiterhin — immer noch in der eigentlichen Bedeutung des Organs — jenen Organisationen oder Einzelpersonen zuteilen, welche durch ihre beratende Funktion ein Einflußrecht moralischer Qualität besitzen. In diesem Sinne scheint *v. d. Heydte* die Organschaft des Papstes aufzufassen. Es handelt sich aber dabei nur um ein Recht, angehört zu werden, also um ein Recht, das mit der rechtsetzenden Kraft des Völkerrechtssubjekts wenig mehr zu tun hat.

III. Der Papst als Subjekt des Völkerrechtes

In welcher Beziehung steht nun der Papst zum Völkerrecht? Diese Frage kann nur mit einer grundsätzlichen, in der Diskussion von katholischer Seite zu wenig beachteten Unterscheidung beantwortet werden. Zunächst ist die Klärung auf dem Boden des katholischen Glaubens unabdingbare Notwendigkeit, d. h. es ist die *theologische* Frage abzuklären, unter welchem Gesichtspunkt dem Papst im Heilsplan Gottes die Stellung als Völkerrechtssubjekt zusteht und ob er im eigentlichen Sinne Organ der Völkerrechtsgemeinschaft sein kann. Die theologische Folgerung läßt sich allerdings in der heutigen völkerrechtlichen Situation nicht in allen Teilen urgieren, sie ist darum immer noch sehr spekulativ, so eminent praktisch sie *an sich* sein mag. Es wird deshalb eine andere, nämlich die rein *rechtsphilosophische* Betrachtung notwendig, der die Aufgabe zufällt, die rechtliche Stellung des Papstes zu untersuchen, die ihm im Raum der tatsächlichen Welt als naturrechtliches Postulat zusteht, sofern er gemäß kirchlicher Verfassung das geistige Oberhaupt aller mit und unter ihm geeinten katholischen Christen der Welt ist.

1. Theologische Betrachtung

Die Kirche, die in allen Dimensionen des Lebens, räumlich, zeitlich, wie auch hinsichtlich der Völker und Einzelmenschen eine göttliche Mission erfüllt, besitzt im Papst ihr von Christus bestelltes Oberhaupt, und zwar in der Weise, daß dem Papst unbedingt eine monarchische Stellung zukommt. Seit dem Vaticanum

¹⁶ VERDROSS, Völkerrecht. Berlin 1937, 100 ff.

steht außerhalb jeder theologischen Diskussion, daß der Papst volle Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche hat¹⁷. Das will besagen, daß er alle Rechte besitzt, um die in Wahrheit und Gnade erlöste Christenheit zu leiten. Diese Rechte stehen ihm nicht etwa nur im Verein mit den Bischöfen zu, sondern als Einzelperson, eben als Papst. Als Interpret der Offenbarung, die in sich jegliche natürliche Wahrheit moralischer und erst recht religiöser Art einschließt, ist er auch der Interpret des Naturrechts. Um dies einzusehen, bedarf es allerdings der klaren Erkenntnis, daß das Naturrecht sittliche Bewandtnis besitzt, weil in der Norm jeder menschlichen Handlung wesentlich beschlossen, nämlich der *natura humana*. Darum stimmt es unbedingt, daß der Papst ein Organ auch im Bereich des Völkerrechts ist, denn der Grundstock des Völkerrechts ist und bleibt naturrechtlicher Art, so sehr der naturrechtliche Anteil stets nur das Antlitz eines „politischen“ Postulates haben und seine effektive Kraft erst aus der positiven Satzung erhalten mag.

Es ist aber wohl darauf zu achten, in welcher Hand der Papst ein Organ sei. Er ist Organ nicht des Völkerrechts, vor allem nicht — unter theologischem Gesichtspunkt — des positiven Völkerrechts, sondern ein Organ *Gottes* im Dienste des Heilsplanes, im Dienste der Offenbarung, worin als natürliche Grundlage auch das Naturrecht und der naturrechtliche Anteil des Völkerrechts beschlossen ist. Theologisch betrachtet ist daher der Papst auf jeden Fall schon auf Grund seiner Funktion als unfehlbares Organ Gottes (!) in erhabenster Weise *Subjekt* des Völkerrechts¹⁸. Für diese Rechtssubjektivität ist der Ausdruck „völkerrechtsetzendes Organ“ völlig irreführend, der andere „völkerrechtliches Organ“ oder „Organ der Völkerrechtsgemeinschaft“ von Grund auf falsch, weil eben der Papst (theologisch betrachtet) als Organ nicht von der Völkerrechtsgemeinschaft deklariert oder gar bestellt wird, sondern einzig und allein von Gott. Die Organfunktion des Papstes steht also wesentlich *vor* bzw. *über* der Völkerrechtsgemeinschaft. Damit ist durchaus nicht behauptet, es sei dem Papst die Macht über das Völkerrecht in die Hand gelegt, wohl aber ist damit ausgesprochen, daß er die göttlich beglaubigte Person ist, welcher die Obhut über die Reinerhaltung des Völkerrechts von allen willkürlichen Verzerrungen anvertraut ist. Aus dieser göttlichen Organfunktion, die völlig unabhängig ist von der demokratischen Anerkennung durch die Christenheit, folgt die Souveränität des Papstes, um die so viel gestritten worden ist. Seine Souveränität ergibt sich also unter theologischem Betracht nicht daraus, daß er etwa Träger der souveränen Rechte eines von staatlicher Macht unabhängigen Gesellschaftsgebildes ist, sondern ist unmittelbar in seiner persönlichen Sendung und Bestellung *vor* der Gemeinschaft

¹⁷ Vgl. DENZINGER, 1831.

¹⁸ Es sei — wohl zum Überfluß — hervorgehoben, daß mit der kategorischen Äußerung, der Papst sei Völkerrechtssubjekt, nicht etwa der faktische Bestand des positiven Völkerrechts gemeint ist, sondern daß es sich hier vielmehr um den vor jeder gewohnheitsmäßigen oder ausdrücklichen Anerkennung durch das positive Völkerrecht sachberechtigten Anspruch oder sachberechtigtes Postulat handelt.

gegeben. Der Glaube der katholisch Christgläubigen an die Offenbarung wird durch die Unterwerfung unter die Lehrgewalt des Papstes wesentlich bedingt.

Theologisch gesehen kommt darum der katholischen Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen nur eine mittelbare Völkerrechtssubjektivität zu, insofern sie nämlich in wesentlicher Abhängigkeit vom Papst steht. Anders allerdings verhält es sich, sofern man auf die philosophisch-naturrechtliche Betrachtung umschaltet, wovon nun die Rede sein soll.

2. *Philosophisch-naturrechtliche Betrachtung*

Die reine Philosophie weiß von einem unfehlbaren, göttlich bestellten Lehramt nichts. Ihr gilt als erste und letzte „Autorität“ die Evidenz der menschlichen Vernunft. Der Papst als Organ Gottes zur Reinerhaltung und sachgerechten Entwicklung des Völkerrechts scheidet darum für die philosophische Betrachtung aus.

Welche Möglichkeiten bestehen aber nun für den Papst, die Völkerrechtssubjektivität für sich in Anspruch zu nehmen? Die Antwort auf diese Frage ist im Grunde durch das gegeben, was bereits über die naturrechtliche Völkerrechtssubjektivität gesagt worden ist.

Glücklicherweise ist die Theorie überholt, welche nur staatlich unabhängige Territorialverbände unter die Mitglieder des Völkerrechts einbezogen hat. Und ebenso glücklicherweise ist die Theorie, wonach das Volk gleichfalls unmittelbares Subjekt des Völkerrechts ist, weiter fortgeschritten zur Anerkennung des Einzelmenschen als staatsbildendem, und — mehr als das — als kulturbildendem, Menschenwerte formendem Wesen, ja als Träger personaler Menschenrechte, dem zumindest die Subjektivität von Rechten und Pflichten im Völkerraum zugesprochen zu werden verdient. Von hier aus ist es nur noch ein kurzer Schritt zur vollen Anerkennung der völkerrechtlichen Subjektivität des Einzelmenschen im Sinne der eigentlichen Mitgliedschaft unter denen, die Völkerrecht schaffen. Nicht zwar als ob der Einzelne um seiner individuellen Menschenrechte willen zur Mitgliedschaft berufen wäre. Sondern es geht um die organisierte Mitgliedschaft im Namen und für die vielen Einzelnen, ohne daß dabei der Weg über die staatliche Organisation gesucht werden müßte. Die Menschenrechte, welche es auch immer seien, wirtschaftliche, kulturelle etc., sind völkerrechtlich unmittelbar relevant. Da unter diesen Menschenrechten auch das freie Organisationsrecht steht, ist auch der *irgendwie* organisierte Mensch Völkerrechtssubjekt, ohne der staatlichen Vermittlung zu bedürfen. Auch der religiös organisierte Mensch besitzt diese Rechte, übrigens zunächst ganz abgesehen davon, ob es sich um eine internationale oder nationale Organisation handelt. Daß der internationalen Organisation *praktisch*, d. h. positivrechtlich, das größere Gewicht im Völkerraum zuzusprechen ist, wurde bereits erwähnt.

Die Gemeinschaft der katholischen im Papst geeinten Christen hat nun seit ihrer Gründung ihre gesellschaftsaufbauende Kraft bewährt. Doch ganz abgesehen davon steht die katholische Kirche de facto da als eine übernationale Religionsgemeinschaft, die ihre Existenzberechtigung nicht etwa einzig aus einer für die nichtgläubige Welt unkontrollierbaren göttlichen Sendung, sondern auch aus dem jedem Menschen zuzubilligenden Menschenrecht der Gewissens-, Religions- und Organisationsfreiheit ableitet. Sie kann darum mit dem naturbegründeten Postulat der Völkerrechtssubjektivität auftreten. Und da nun diese Gemeinschaft aller Welt gegenüber durch ihre Verfassung feierlich bekundet, daß sie den Papst als den Vertreter und Verteidiger ihrer sämtlichen Rechte ansieht, kommt dem Papst als dem Oberhaupt der katholischen Kirche ebenfalls das Recht der Völkerrechtssubjektivität zu. Ob nun der Papst Souverän eines staatlichen Gebildes ist oder nicht, ist also völlig belanglos¹⁹. Wer übrigens sich einmal grundsätzlich vom Gedanken gelöst hat, als ob nur die in staatlicher Abgeschlossenheit begründete Souveränität die Brücke zur Idee der Völkerrechtssubjektivität bilden könne²⁰, wird den naturrechtlichen Weg zur Anerkennung wahrer Völkerrechtssubjektivität des Papstes als des Oberhauptes der internationalen katholischen Kirche leicht finden. Übrigens hat der Heilige Stuhl trotz mancher Dekadenzen durch alle Jahrhunderte hindurch bewiesen, daß er als Souverän der Kirche zu fungieren fähig ist und diese seine Funktion auch zum Segen der Völker auszuüben vermag²¹.

¹⁹ Wenn der Papst Vertreter eines Staates ist (tatsächlich ist er es wieder seit dem Lateranvertrag), ist diese Völkerrechtssubjektivität klar von der zu unterscheiden, die ihm als Oberhaupt der katholischen Kirche zukommt. Das heutige Völkerrecht anerkennt tatsächlich diese doppelte Völkerrechtssubjektivität. Vgl. v. D. HEYDTE: „Der Staat der Vatikanstadt und der Heilige Stuhl sind *beide* Völkerrechtssubjekte; sie sind jedoch trotz der zwischen ihnen bestehenden Personalunion als Völkerrechtssubjekte — hinsichtlich ihrer Stellung und Funktion im Völkerrecht — streng voneinander zu scheiden. Daran ändert auch die geschichtliche Tatsache nichts, daß der Staat der Vatikanstadt um des Heiligen Stuhles willen geschaffen worden ist und daß er um dieser Personalunion willen besteht“ (a. a. O., 572).

²⁰ Die langsame Anbahnung zu einem neuen, beschränkten Begriff der Souveränität ist bereits im Gange. Vgl. z. B. N. POLITIS, *Le problème des limitations de la Souveraineté et la théorie de l'abus des droits dans les rapports internationaux*. Académie de Droit international. Recueil des cours 1925, I, vol. 6, Paris 1926, 1—131. POLITIS kämpft mit Eifer gegen die Auffassung, daß die Souveränität der Staaten wesentliche Basis in der Bildung eines Völkerrechtes sei. Seine Begründungen liegen hauptsächlich auf dem Gebiet der Wirtschaft, in welcher der Staat seine absolute Kompetenz mehr und mehr verliert. Treffend ist die Definition bei v. D. HEYDTE (a. a. O., 574): „Souveränität‘ bedeutet nichts anderes als das Nichtunterworfenensein unter eine andere Rechtsordnung als einzig die des Völkerrechtes, also vor allem Nichtunterworfenensein unter irgendwelche staatliche Normen; ‚Souveränität‘ heißt nur ‚Völkerrechtsunmittelbarkeit‘.“ Vgl. auch U. LAMPERT (Die völkerrechtliche Stellung des Apostolischen Stuhles, Trier 1916, 25f.): „Souverän ist, wer im Besitze eines niemenden unterworfenen, obersten Regierungsrechts sich befindet. Ob diese Machtfülle weltlicher oder geistlicher Natur sei, bleibt sich für den Souveränitätsbegriff gleich.“

²¹ Vgl. G. GUYAU, *L'Eglise catholique et le droit des gens*. Académie de droit international. Recueil des cours 1925, I, vol. 6, Paris 1926, 123—239. — Ein lächerliches Pamphlet gegen die Souveränität des Papstes bildet die schwache Erlanger Dissertation von W. LINDEN, *Ist der Papst Souverän?*, Neuß a. Rh. 1898. Vgl. dagegen von J. MÜLLER, *Die völkerrechtliche Stellung des Papstes*, Einsiedeln 1916. Allerdings fußt MÜLLER mehr auf theologischen Gründen und übersieht in etwa die davon klar zu scheidende rein rechtsphilosophische Betrachtung.

Es ist also festzuhalten: Sowohl die Kirche als rechtlich formierte Religionsgemeinschaft wie auch der Papst als ihr Oberhaupt sind wahre Völkerrechtssubjekte. Allerdings nicht ganz in demselben Sinne: Die Organisation der katholischen Kirche besteht verfassungsrechtlich (vom rein theologischen Bestand reden wir nun nicht) nicht ohne den Papst. Die Gemeinschaft der Gläubigen ist darum rechtlich wesentlich geformt durch den Jurisdiktionsprimat. Die Völkerrechtssubjektivität der kirchlich organisierten Gläubigen ist deshalb eine mittelbare. Andererseits gewinnt aber dennoch die Gemeinschaft der katholischen Gläubigen unter anderem Gesichtspunkt unmittelbare Völkerrechtssubjektivität (als Postulat, vgl. Anm. 18) insofern man vom überstaatlichen individuellen Menschenrecht der Gewissens-, Religions- und Organisationsfreiheit ausgeht²². Unter diesem Betracht würden die katholischen Gläubigen unmittelbares Eingriffsrecht ins Völkerrecht gewinnen, wenn dem Papst — aus irgendwelchem imaginären Grunde — die Völkerrechtssubjektivität abgesprochen würde.

Für den Theologen ergibt sich allerdings eine gewisse Schwierigkeit, die positivrechtlich gleichgeordnete Stellung des Papstes innerhalb der Mitglieder des Völkerrechts anzuerkennen. Ist damit gesagt, daß der Papst sich wie andere internationale Organisationen oder die Staaten zur Teilfunktion herabläßt, wo er (wenigstens in grundsätzlichen Fragen, zu denen alle sittlich relevanten Entscheidungen gehören) niemals schweigen kann, niemals sich überstimmen lassen darf? Bezüglich rein kontingenter Angelegenheiten besteht hierin selbstverständlich kein Problem.

Es ist klar, daß der Papst auf seine theologische Sendung, Vertreter einer übernatürlich religiösen Gemeinschaft und Mahner der Völker im Sinne der Lehre Christi und des Naturrechts zu sein, niemals verzichten kann, auch wenn er faktisch mit seiner Stimme nicht durchdringt²³. Dennoch wird er auf die ihm als

²² Den Gedanken rührt U. LAMPERT (Die völkerrechtliche Stellung des Apostolischen Stuhles, Trier 1916, 33) an, wenn er im Anschluß an den italienischen Völkerrechtslehrer FIORE die Völkerrechtssubjektivität der katholischen Kirche verteidigt, „weil sie auf Grund der Gewissensfreiheit sich selbständig gebildet und einen über alle Staaten hinausgehenden universalen Organismus mit zentraler Regierung aufweist und als eigenberechtigte Persönlichkeit dasteht“. Übrigens beruht zutiefst auf diesem naturrechtlichen Gedanken die Tatsache, daß die Kirche auch als übernatürlich begründete religiöse Gemeinschaft eine dem Staate rechtlich vergleichbare Wirklichkeit bleibt. U. STUTZ (in: HOLTZENDORFF-KÖHLER, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, V, 1914, 393) leugnet, gestützt auf KAUFMANN (Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus, 1911, 153 ff.), völlig zu Unrecht, daß Kirche und Staat „kommensurable“ Größen sind.

²³ Die theologische Tatsache, daß der Papst auf Grund seiner göttlichen Sendung jeden menschlichen Machtbereich überragt, führte zur sog. Privilegentheorie im kanonistischen Rechte, wonach die Konkordate keine den Vatikan bindenden Verpflichtungen auferlegen würden, sondern reine Privilegien seien, welche von der staatlichen Ordnung übergeordneten kirchlichen Behörde einseitig erteilt werden und daher frei widerruflich seien (vgl. G. RENARD, Art. „Concordats“ in DThC III 727—729; U. STUTZ, in: HOLTZENDORFF-KÖHLER, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, V, 1914, 397, Anm. 3; U. LAMPERT, Kirche und Staat in der Schweiz, I, 1929, 67 ff.). Die Theorie ist irrig und auch durch päpstliche Verlautbarungen widerlegt. LEO XIII. spricht in seinem Rundschreiben *Au milieu des sollicitudes* an die Bischöfe und den Klerus von Frankreich (16. II. 1892) ausdrücklich vom Konkordat als einem feierlichen „bilateralen“ Vertrag zwischen Kirche und Staat. Vgl. außerdem Die *Enz. Immortale Dei* LEOS XIII. vom 1. XI. 1885 und die Allokution PIUS' X. vom 14. XI. 1904. Vgl. auch G. RENARD, a. a. O.

Oberhaupt einer internationalen Religionsgemeinschaft vom Naturrecht zustehende Mitgliedschaft auf positivem Boden niemals verzichten, um wenigstens zu einem Teil die ihm göttlich zugesprochene Autorität rechtlich wirksam geltend machen zu können.

Aus demselben Grunde kann er die Organfunktion im eigentlichen Sinne übernehmen, auch wenn es sich um grundsätzliche Fragen handeln würde. Er könnte somit auch als „beratendes“ Organ²⁴, selbst auch nur als Mitglied einer beratenden Organisation, eine positivrechtliche Funktion übernehmen. Allerdings wird er sich auch hier niemals zum Schweigen zwingen lassen können, wo es sich nicht um technische und kontingente Entscheidungen, sondern um naturrechtlich bedeutungsvolle Fragen handelt.

²⁴ In diesem Sinne sieht v. D. HEYDTE (a. a. O.) die besondere Funktion des Papstes im heutigen Völkerrecht. Und zwar nimmt diese beratende Funktion seiner Ansicht nach einen verstärkten Charakter an, insofern der Papst als Mahner und Gewissen mit dem Recht auftritt, angehört zu werden. — Zur Ergänzung der literarischen Angaben möchte ich auf die mir trotz längerer Bemühungen erst jetzt zugänglich gewordene neuere Schrift von H. BRANDWEINER hinweisen: „Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften“ (Graz-Wien, o. J.).

DIE GERECHTIGKEIT, DER PRÜFSTEIN NATURRECHTLICHEN DENKENS

Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen¹

Kürzlich hat *Hans Kelsen*, der Exponent des Positivismus unserer Tage, die zweite Auflage seiner *Reinen Rechtslehre* veröffentlicht. Die erste Auflage war in viele Kultursprachen übersetzt und konnte so weithin das Rechtsdenken bestimmen. Allerdings hat die Erneuerung des Naturrechts, die wir heute erleben, eine merkliche Abwendung von den *Kelsen'schen* Gedanken gebracht. Der Verfasser selbst spürte die Notwendigkeit, sich mit dem Naturrecht eingehender auseinandersetzen zu müssen. So vermehrte er die ohnehin völlig überarbeitete zweite Auflage, die aber immer noch genau in den alten Bahnen bleibt, um einen Anhang, in dem er die Naturrechtslehre scharf unter die Lupe nimmt. *Kelsen* gibt mit gutem Grund dieser Diskussion den Titel: „Das Problem der Gerechtigkeit“; denn in Wahrheit entscheidet sich das Für oder Wider durch das Verständnis dieses Begriffes. Die Gerechtigkeit ist doch im Grunde das, was wir alle wollen, wenn wir eine natur- und sachgemäße Rechtsordnung fordern.

Was aber ist Gerechtigkeit, d. h. welche Werte fordert sie? Das ist die Grundfrage. Die weitere Frage ist dann: Ist die Gerechtigkeit echte Rechtsnorm, d. h. nicht irgendwelche sittliche Forderung an diejenigen, die gewissenhaft handeln will, sondern eine Norm, die mehrere zusammenlebende Menschen umfaßt und sie zwingt, gerecht im Sinne der Gerechtigkeit zu sein?

Um *Kelsens* Gedankengang zu verstehen, gehen wir den umgekehrten Weg. Wir fragen zunächst, welches in seinem Sinne die Bewandnis der Norm überhaupt ist, dann welches das Kennzeichen der Rechtsnorm ist, und schließlich, was die Gerechtigkeit ausmacht und ob sie Rechtsnorm sein kann.

Die Norm

Mit Norm will man bezeichnen, so führt *Kelsen* aus, „daß etwas sein oder geschehen, insbesondere, daß sich ein Mensch in bestimmter Weise verhalten *soll*“ (4). Norm ist also ein Soll. Dabei ist aber wichtig, darauf zu achten, daß dieses Soll weder in den menschlichen Akt verwoben noch auch ein Befehlsakt ist. Norm ist der „Sinn“ eines Aktes, „in dem ein Verhalten geboten oder erlaubt, insbe-

¹ H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit. 2. vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Wien 1960.

sondere ermächtigt wird“ (5). Von der Norm ist also der Willensakt klar zu unterscheiden, denn der Willensakt setzt das Sein, während die Norm das Sollen setzt. Sein und Sollen werden mit geradezu nervöser Aufmerksamkeit geschieden. Aus diesem Grunde will *Kelsen* auch nicht gelten lassen, daß man sagt, ein Sein entspreche einem Sollen (6), „denn es ist nicht das Sein, das dem Sollen entspricht“, sondern das „Etwas“, das das eine Mal „ist“, dem „Etwas“, das das andere Mal „sein soll“ und das figürlich als Inhalt des Seins oder als Inhalt des Sollens bezeichnet werden kann“ (6).

Die Norm darf auch nicht verwechselt werden mit den menschlichen Akten (Befehl, Erlaubnis, Ermächtigung), durch welche die Norm „erzeugt“ oder „gesetzt“ wird (7). Die Akte des Gesetzgebungsprozesses werden nur in figürlicher Weise als Normen erzeugend und Normen setzend bezeichnet, insofern nämlich, als der Sinn oder die Bedeutung des Aktes oder der Akte, die den Gesetzgebungsprozeß darstellen, eine Norm ist (7).

Mit diesen Gedanken ist von vornherein die Verbindung zur alten Gesetzesauffassung, etwa des *bl. Thomas*, abgebrochen, wonach das Gesetz ein Akt der Vernunft ist.

Subjektives und objektives Sollen

Norm, und dieser Gedanke hat bei *Kelsen* besonderes Gewicht, ist nun nicht jedwedem, sondern *nur das objektive Sollen*. „Sollen“ ist der subjektive Sinn jedes Willensaktes eines Menschen, der intentional auf das Verhalten eines anderen gerichtet ist. Aber nicht jeder solche Akt hat auch objektiv diesen Sinn. Nur wenn er auch objektiv den Sinn des Sollens hat, bezeichnet man das Sollen als „Norm“ (7). Den Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Sollen (= Norm) macht *Kelsen* folgendermaßen klar: „Der Befehl eines Gangsters, ihm eine bestimmte Geldsumme zu geben, hat denselben subjektiven Sinn wie der Befehl eines Steuerbeamten, nämlich den Sinn, daß das Individuum, an das der Befehl gerichtet ist, eine bestimmte Geldsumme leisten soll. Aber nur der Befehl des Steuerbeamten, nicht der Befehl des Gangsters hat den Sinn einer geltenden, den Adressaten verpflichtenden Norm, nur der eine, nicht der andere ist ein norm-setzender Akt: weil der Akt des Steuerbeamten durch ein Steuergesetz ermächtigt ist, während der Akt des Gansters auf keiner solchen ihn ermächtigenden Norm beruht“ (8). Das Sollen wird also als ein objektives Sollen, d. h. als geltende, den Adressaten bindende Norm aufgefaßt, wenn es nicht nur vom Standpunkt des den Akt setzenden Individuums, sondern auch vom Standpunkt eines unbeteiligten Dritten als gesollt angesehen wird, und das auch dann, wenn das Wollen, dessen subjektiver Sinn das Sollen ist, praktisch aufgehört hat zu existieren, wenn mit dem Willen nicht auch der Sinn, das Sollen verschwindet, wenn es selbst dann noch gilt, wenn das Individuum, dessen Verhalten dem subjektiven Sinn des Willensaktes nach gesollt ist, von diesem Akt und seinem

Sinne gar nichts weiß und dennoch als verpflichtet oder berechtigt angesehen wird, sich sollensgemäß zu verhalten (7).

Diese eigenartige Begründung der objektiven Norm macht es dem christlichen Denker von vornherein unmöglich, das objektive Sollen irgendwo in einem Sein, etwa in der Gerechtigkeit Gottes, zu verankern.

Die Rechtsnorm

Eigenart der Rechtsnorm, die eine objektive Norm darstellt, ist es nun, *nicht unmittelbar* menschliches Verhalten zu gebieten, sondern *nur mittelbar*, insofern sie an das gegenteilige Verhalten einen Nachteil, nämlich die Entziehung verschiedener Güter (Leben, Gesundheit, Freiheit, Ehre, wirtschaftliche Werte), knüpft. So kann also ein bestimmtes Verhalten nur insofern als rechtlich geboten angesehen werden, als das gegenteilige Verhalten Bedingung einer Sanktion im strengen Sinne des Wortes ist. Das Recht wird also als *Zwangsordnung* betrachtet, d. h. als eine normative Ordnung, die ein bestimmtes menschliches Verhalten dadurch herbeizuführen sucht, daß sie an das gegenteilige Verhalten einen gesellschaftlich organisierten Zwangsakt knüpft (64). Die Moral dagegen ist „eine gesellschaftliche Ordnung, die keine solchen Sanktionen statuiert; deren Sanktionen nur in der Billigung des normentsprechenden und der Mißbilligung des normwidersprechenden Verhaltens bestehen, Anwendung physischer Gewalt daher überhaupt nicht in Betracht kommt“ (64f.).

Wichtig ist nun, daß für *Kelsen* als wissenschaftliche Ethik *nur eine positive* Moral in Frage kommt, so wie es für die wissenschaftliche Rechtslehre *nur ein positives* Recht gibt (64). Positiv heißt hier, daß die Normen der Moral durch Gewohnheit und bewußte Satzung (etwa seitens eines Propheten oder Religionsstifters wie Jesus) erzeugt werden (64). *Kelsen* betont ausdrücklich, daß das Recht moralisch, d. h. gerecht sein solle. Er verwahrt sich aber dagegen, daß das Recht nur Recht sei, wenn es gerecht sei. Eine solche Behauptung, so erklärt er, zielt auf eine „Rechtfertigung“ des Rechts ab und müsse voraussetzen, daß es nur *eine* allgemeingültige, d. h. aber: absolute Moral, einen absoluten Moralwert gibt und daß nur Normen, die dieser absoluten Moral entsprechen und daher den absoluten Moralwert konstituieren, als „Recht“ angesehen werden können (65). Schon die Begründung des objektiven Sollens läßt keine andere Auffassung als diese positivistische zu.

Mit dem Ausschluß der Gerechtigkeit hat *Kelsen* die „Tiefen“ seiner Rechtsphilosophie ausgeschöpft. Er will Positivist bleiben, auch und erst recht in der zweiten Auflage seiner Reinen Rechtslehre. Tun wir ihm aber kein Unrecht: er identifiziert nicht etwa Recht mit Macht. Das Recht ist ein normatives Gebilde, das nichts mit dem Sein, also auch nichts mit dem Befehl eines mächtigen Wesens zu tun hat. Es ist ein reines Koordinatensystem.

Welches aber sind die Gründe, warum *Kelsen* sich so unerbittlich gegen die Gerechtigkeit als Rechtsnorm wendet?

Die Gerechtigkeit

Wenn die Gerechtigkeit eine irgendwie inhaltlich gefüllte Forderung darstellt, d. h. eine, wenn auch allgemeine, Forderung eines bestimmten zwischenmenschlichen Verhaltens bedeutet, dann nimmt sie die Form eines Rechtssatzes an, der somit nicht nur Gerechtigkeit, Ideal gerechten Handelns, sondern zugleich auch Recht besagt. Zieht man dabei in Betracht, daß die so gestaltete Gerechtigkeit höchste Norm ist, dann steht jede positive Norm in Funktion zu dieser höchsten Norm, d. h. zum Naturrecht: „Wenn die Norm eines positiven Rechts nur insofern gilt, als sie dem Naturrecht entspricht, dann ist, was in der Norm des positiven Rechtes gilt, nur das Naturrecht“ (359). *Kelsen* schließt daraus: „Das heißt aber: daß, dieser Theorie nach, in Wahrheit nur das Naturrecht, nicht das positive Recht *als solches* als gültig angesehen werden kann“ (359).

Die *Kelsen'sche* Logik ist ohne Zweifel richtig, nur übersieht er, daß vom Naturrecht her die positive Autorität gefordert ist, daß somit dort, wo das Naturrecht sich nicht oder nicht genügend ausspricht, die positive Autorität volle rechtserzeugende Kraft besitzt. Unser Verfasser hat aber unbedingt recht, wenn er sagt, daß in der Unabhängigkeit der Geltung des positiven Rechts von seinem Verhältnis zu einer Gerechtigkeitsnorm der wesentliche Unterschied zwischen Naturrechtslehre und Rechtspositivismus liege (360). Jene Naturrechtsauffassungen nämlich, welche geltende Bewandnis einzig und allein dem positiven Recht zuschreiben, andererseits aber eine Orientierung der Rechtspolitik an absoluten ethischen Normen verlangen, um so eine echt menschliche Gesellschaftsordnung aufzustellen, sind im wahren Sinne noch keine Naturrechtslehren. Sie stellen nämlich nicht eigentlich Bedingungen des positiven Rechts auf, sondern finalisieren jene menschliche Handlung, die das Recht gestaltet. *Kelsens* Lehre ist menschlich genug, um solche menschliche Finalitäten anzuerkennen. Sie will nur einen klaren Strich ziehen zwischen dem Rechtlichen und dem Ethischen. Der Gerechtigkeitswert des Normsetzungsaktes ist nach ihm deutlich von dem Rechtswert zu unterscheiden, den die Normen des positiven Rechts konstituieren (360). „Vom Standpunkt des Rechtspositivismus aus gesehen, konstituiert eine solche Norm einen positiven Rechtswert nicht darum, weil sie durch einen Akt gesetzt wird, der einen positiven Gerechtigkeitswert hat, und sie konstituiert einen positiven Rechtswert, auch wenn sie durch einen Akt gesetzt ist, der einen negativen Gerechtigkeitswert hat“ (360). „Die Gerechtigkeit sowie die Ungerechtigkeit, die als Eigenschaft einer positiven Rechtsnorm ausgesagt wird, deren Geltung von dieser Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit unabhängig ist, ist nicht — oder doch nicht unmittelbar — die Eigenschaft dieser Norm, sondern die Eigenschaft des Aktes, mit dem sie gesetzt, dessen Sinn sie ist“ (360). „Von der Geltung jeder Gerechtigkeitsnorm, sowohl einer solchen, die zu einer positiven Rechtsnorm in Widerspruch, als auch von einer solchen, die mit einer positiven Rechtsnorm in Einklang steht, abzusehen, das ist die Annahme, daß die Geltung

einer Norm des positiven Rechts von der Geltung einer Gerechtigkeitsnorm unabhängig ist, d. h. aber: daß man beide Normen nicht zugleich als gültig ansieht, ist ein Prinzip des *Rechtspositivismus*“ (362). Die Logik dieser Gedanken wird man nicht in Abrede stellen können. Denn das gesamte Rechtsdenken wird schließlich bei einer höchsten Rechtsnorm enden müssen, die dem gesamten Rechtssystem Sinn verleiht. Unser Verfasser steht also hier auf dem *aristotelischen* Standpunkt, daß es keinen „transgressus in infinitum“ gibt. Er nimmt aber dieses aristotelische Prinzip nur für die Normenordnung an, während es seiner Ansicht nach bei der Kausalität kein Ende, also keine letzte Ursache gebe: „Wäre dem anders, wäre das Verfahren der normativen Geltungsbegründung sowie das Verfahren der kausalen Erklärung, das, dem Begriff der Kausalität gemäß, zu keinem Ende, zu keiner letzten Ursache führen kann, endlos, bliebe die Frage, wie wir handeln sollen, unbeantwortet“ (364). Die Annahme einer unendlichen Kausalitätsreihe führt übrigens bei unserem Autor zu dem Ergebnis, daß die Existenz Gottes nicht eine rationale und wissenschaftliche, sondern unwissenschaftliche und irrationale, zum Glauben gehörende Erkenntnis sei.

Überprüfung der Naturrechtsgrundsätze

Unser Verfasser untersucht nun die verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen, wie sie sich geschichtlich gebildet haben, danach, ob eine von ihnen überhaupt als rechtliche Grundnorm aufgestellt werden könne. Er betont dabei, daß es der Wissenschaft nicht zustehe zu entscheiden, was gerecht ist, d. h. vorzuschreiben, wie man Menschen behandeln soll, sondern nur zu beschreiben, was tatsächlich als gerecht gewertet werde, ohne sich selbst mit einem dieser Werturteile zu identifizieren (265). „Sie kann versuchen, in den verschiedenen Gerechtigkeitsnormen ein gemeinsames Element festzustellen, um so zu einem allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit zu kommen“ (365). *Kelsen* stützt sich hierbei weithin auf *Ch. Perelman*², den er allerdings in entscheidenden Punkten auch kritisiert. Er unterscheidet einen doppelten Typus von Gerechtigkeitsnormen oder Gerechtigkeitsvorstellungen: einen metaphysischen und einen rationalen Typus. Die metaphysischen Gerechtigkeitsnormen setzen „wesentlich den Glauben an die Existenz einer ... transzendenten Instanz“ (365) voraus. „Sie sind metaphysisch nicht nur in bezug auf ihre Provenienz, sondern auch in bezug auf ihren Inhalt, insofern sie von der menschlichen Vernunft nicht verstanden werden können“ (365). Die Gerechtigkeitsnormen des rationalen Typus können nach *Kelsen* zwar auch als von einer transzendenten Instanz gesetzt vorgestellt werden, und manche von ihnen, wie insbesondere die Gerechtigkeitsnorm der Vergeltung, seien als Wille der Gottheit dargestellt. Aber das sei nicht wesentlich für sie, und ihrem Inhalt nach blieben sie auch dann rational, d. h.: sie können durch die menschliche Vernunft verstanden, also rational begriffen werden (366).

² CH. PERELMAN, *De la justice*, Bruxelles 1945.

Zwischen den einzelnen *rationalen* Gerechtigkeitsnormen findet unser Verfasser im Grunde nur einen logischen, nicht inhaltlichen Unterschied. Sie entsprechen nach *Kelsen* im Grunde nichts anderem als dem Begriff einer wesentlich generellen Norm, d. h. im Sinne *Kelsens*, einer Norm, die unter bestimmten Bedingungen eine bestimmte Behandlung von Menschen vorschreibt, ohne irgend etwas über die Art und Weise dieser Behandlung auszusagen, also in dieser Beziehung völlig leer sind (365). Es lohnt sich, der *Kelsen'schen* Analyse dieser rationalen Gerechtigkeitsnormen nachzugehen, denn der Naturrechtler kann aus dieser Analyse manches gewinnen.

1. Die Gerechtigkeitsnormen des rationalen Typus

Von diesen Gerechtigkeitsprinzipien führt *Kelsen* folgende auf: a) Jedem das Seine, b) *Kants* kategorischen Imperativ: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“, c) das Prinzip des *Thomas von Aquin*: Tue das Gute, meide das Böse, d) das Traditionsprinzip: Die Gemeinschaftsgenossen so zu behandeln, wie sie sich von alters her oder durch längere Zeit hindurch einander behandelt haben, e) das Prinzip der goldenen Mitte: Nie zuviel und nie zuwenig, f) das Vergeltungsprinzip: Jedem nach seinem Verdienst, g) das Leistungsprinzip: Jedem nach seiner Leistung, h) das marxistische Bedürfnisprinzip: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen, i) das Gebot der Nächstenliebe, j) die individuelle Freiheit als höchster Wert, k) das Gerechtigkeitsprinzip der Gleichheit. *Kelsen* weist allen diesen Gerechtigkeitsvorstellungen in stringent logischer Weise nach, daß sie dem Vorwurf der Tautologie nur entgehen können, wenn sie eine inhaltlich gefüllte Norm voraussetzen. Sie sind also im Grunde nichts anderes als die *logische Anwendung einer* „vermeintlichen“ Grundnorm. Sie sind, wie *Kelsen* sagt, gar keine Gerechtigkeitsprinzipien, sondern haben nur logischen Wert. Man wird hierin *Kelsen* nicht unrecht geben können. Man denke nur an das Prinzip der goldenen Mitte, das sinnlos ist, wenn man die beiden Extreme nicht klar definiert. Das gleiche gilt von dem thomistischen Prinzip, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. *Kelsen* hätte ein noch viel heikleres Prinzip erwähnen können, nämlich die Forderung, allzeit „vernünftig“ zu handeln. Dieses Prinzip liegt tatsächlich dem thomistischen Denken zugrunde. Der Thomismus ist aber der Ansicht, daß „das Vernünftige“ nicht weiter zurückführbar ist, sondern bereits eine (und zwar allgemeine) inhaltliche Bestimmtheit einschließt. Allerdings muß man dabei den erkenntnistheoretischen Optimismus voraussetzen, gemäß welchem unsere Vernunft naturhaft auf die Wesenheiten der Dinge gerichtet ist. Das jedoch lehnt *Kelsen* entschieden ab. Alle Erkenntnis besteht bei ihm nur aus der Erfahrung. Freilich ist auch *Thomas von Aquin* der Ansicht, daß jede Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt, daß sie aber andererseits aus den Erfahrungsgegenständen universale Wirklichkeiten entnimmt. Dabei ist zu berücksichtigen,

daß es nach *Thomas* nicht nur eine univoke, sondern ebenfalls eine analoge universale Erkenntnis gibt. Diese aber gewinnt gerade für die praktischen Prinzipien besondere Bedeutung. Wenngleich wir aus einigen wenigen Erfahrungserkenntnissen nicht alle Anwendungsmöglichkeiten eines universalen Prinzips erschließen dürfen, somit also noch nicht behaupten können, zur Fülle des Prinzips vorgegriffen zu sein, so sind wir doch in der Lage, uns darüber Rechenschaft zu geben, wie im einzelnen, neu auftauchenden Erfahrungsfall die Analogie zum statuierten Prinzip herzustellen ist. Denn auch in jedem neu auftretenden Erfahrungsfall ist unsere Vernunft von Natur aus darauf angelegt, das Universale zu erkennen. Dieser Sachverhalt wird besonders beim Gleichheitsprinzip wichtig, wo es darum geht, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Gemäß dem Empiristen *Kelsen* kann allerdings eine Handlungsnorm nur bestimmt werden aus den empirisch feststellbaren Wertungen der Menschen. Es sei nur kurz angedeutet, daß, wie *Kelsen* richtig bemerkt, auch das Gebot der Nächstenliebe in Funktion einer Norm steht. Versteht man es als Forderung, jedem zu helfen, der — verschuldet oder unverschuldet — subjektiv leidet oder in Not ist, dann muß man immerhin ein humanitäres Prinzip voraussetzen, das Liebe von Mensch zu Mensch verlangt. Wenn man von einer solchen Norm absehen will, dann bleibt nichts anderes übrig, als in die Metaphysik hineinzusteigen und das Prinzip in der Liebe Gottes zu verwurzeln.

2. Die Gerechtigkeitsnormen des metaphysischen Typus

Als klassischen Vertreter dieses Typus erkennt unser Verfasser *Platon*. Die Idee des Guten schließt bei *Platon* die der Gerechtigkeit in sich. „Von der Idee des absolut Guten sagt er sogar ausdrücklich, daß sie jenseits aller rationalen Erkenntnis, das heißt allen Denkens liegt . . . Daher — und dies ist der Weisheit letzter Schluß — kann es keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit geben. Denn Gerechtigkeit ist ein Geheimnis, das Gott — wenn überhaupt, so nur — einigen wenigen Auserwählten anvertraut und das deren Geheimnis bleiben muß, weil sie es andern nicht vermitteln können“ (399). In ähnlicher Weise deutet *Kelsen* das Gerechtigkeitsprinzip in der Lehre *Jesus*. Hier werde das Prinzip der Vergeltung energisch abgelehnt und als wahre Gerechtigkeit das Prinzip der Liebe herausgestellt: Böses nicht mit Bösem, sondern mit Gutem vergelten, nicht dem Übel widerstreben, sondern den Übeltäter, ja sogar den Feind lieben (399 f.). Diese Gerechtigkeit liegt, wie *Kelsen* ausführt, jenseits jeder in einer gesellschaftlichen Realität möglichen Ordnung. Die Liebe, die diese Gerechtigkeit ist, könne nicht das menschliche Gefühl sein, das wir Liebe nennen. *Kelsen* hat hiermit unbedingt recht. Es ist aber eine andere Frage, ob er noch recht hat, wenn er dies Ideal als ein irrationales Ideal bezeichnet (401). Für ihn gibt es offenbar keinerlei Brücke vom Sein dieser Welt in das Sein des Jenseits. Es gibt keine Analogie des Seins. Der Theologe vernimmt darum nur mit größter Skepsis die

an sich schönen Ausführungen *Kelsens* über die Gerechtigkeit im Jenseits. Dem reinen Worte nach ist es zwar richtig, was *Kelsen* bezüglich der christlichen Gerechtigkeit sagt, die Quelle der Gerechtigkeit und damit aber auch ihre Verwirklichung müsse von dem Diesseits in das Jenseits verlegt werden, man müsse darum hier auf Erden mit einer bloß relativen Gerechtigkeit vorliebnehmen, „die in jeder positiven Rechtsordnung und in dem von ihr mehr oder weniger gesicherten Friedens- und Sicherheitszustand erblickt werden kann“ (401). So religiös sich aber diese Dinge anhören, es fehlt ihnen doch der Seinsgrund, sie sind trotz allem scheinbaren übernatürlichen Licht einem finsternen Agnostizismus anheimgegeben.

Ohne metaphysischen Gerechtigkeitsbegriff nur Rechtsdualismus

Die Folgen dieser Gerechtigkeitslehre für die Naturrechtslehre (402—444) sind nach dem Gesagten evident. „Da die Norm der Gerechtigkeit eine bestimmte Behandlung von Menschen vorschreibt, bezieht sie sich . . . auf den Akt, mit dem das Recht gesetzt wird. Gerechtigkeit kann daher mit Recht nicht identisch sein“ (401). *Kelsen* formuliert hier (402) seinen Rechtspositivismus klar und eindeutig: „Ein positives Recht gilt nicht darum, weil es gerecht ist, das heißt: weil seine Setzung einer Gerechtigkeitsnorm entspricht, und gilt auch, wenn es ungerecht ist. Seine Geltung ist von der Geltung einer Gerechtigkeitsnorm unabhängig. Das ist die Anschauung des Rechtspositivismus, das ist die Konsequenz einer positivistischen oder realistischen, im Gegensatz zu einer idealistischen Rechtslehre“ (402). Von der Naturrechtslehre dagegen behauptet *Kelsen*: „Die sogenannte Naturrechtslehre ist eine idealistisch-dualistische Rechtslehre. Sie unterscheidet neben dem realen, das heißt positiven, von Menschen gesetzten und daher veränderlichen ein ideales, natürliches, unveränderliches Recht, das sie mit der Gerechtigkeit identifiziert“ (404). Die Naturrechtslehre ist, so betont *Kelsen* ausdrücklich, von *anderen* idealistisch-dualistischen Rechtslehren dadurch unterschieden, daß sie als die Quelle, von der die Normen des idealen, gerechten Rechts ausgehen, die „Natur“ betrachtet (404).

Es ist geradezu erfrischend, der strengen Logik unseres Autors zu folgen, wonach man aus dem Sein, das heißt der Natur, nicht etwa die Bewandnis der Norm ableiten kann. Wenn man die Natur zur Norm erklären will, dann bleibt, wie *Kelsen* richtig ausführt, nichts anderes übrig, als daß man die Wirklichkeit der Natur als von einer transzendenten, den absoluten moralischen Wert verkörpernden Autorität erzeugt auffaßt. „Wenn die Natur von einem gerechten Gott geschaffen oder regiert wird, dann — aber nur dann — können in den Gesetzen dieser Natur Normen erkannt werden, kann in dieser Natur das gerechte Recht gefunden, aus dieser Natur das gerechte Recht deduziert werden“ (406). „Die Natur kann als ein zweckmäßig geordnetes Ganzes nur gedeutet werden, wenn man annimmt, daß dem natürlichen Geschehen von einem transzendenten

Willen Zwecke gesetzt sind. Nur eine theologische Naturrechtslehre kann theologisch sein“ (406). Solche einleuchtenden Sätze könnten sich jene christlichen Naturrechtslehrer merken, die es versucht haben und noch versuchen, eine Naturrechtslehre ohne Gott aufzubauen. Es kann nur unterstrichen werden, was *Erik Wolf* sagt: „Der Rechtsgedanke selbst muß und kann von Grund aus nur theologisch gedacht werden“³. *Kelsen* verweist allerdings die Erkenntnis einer Existenz Gottes in die Irrationalität. Die Kondition, die im folgenden Satz enthalten ist, wird von ihm leider im bejahenden Sinne angenommen: „Wenn vom Standpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis die Annahme einer transzendenten, jenseits aller möglichen menschlichen Erfahrung existenten Wesenheit, das heißt die Existenz eines Absoluten im allgemeinen und absoluter Werte im besonderen abgelehnt und nur die Geltung relativer Werte anerkannt wird, kann vom Standpunkt einer wissenschaftlichen Rechtslehre die Geltung des positiven Rechts nicht von seinem Verhältnis zur Gerechtigkeit abhängig sein“ (403).

Kritik am wandelbaren Naturrecht

Kelsen nimmt besonders gegen die Auffassung eines sogenannten wandelbaren Naturrechts Stellung. Er meint, daß damit überhaupt das Naturrecht aufgegeben sei und man sich auf den Boden des Positivismus stelle (431). Nun ist zu bedenken, daß die Annahme eines wandelbaren Naturrechts nicht etwa von den „unwandelbaren“ Naturrechtsnormen Abschied nehmen wollte. Es handelt sich hier um ein und dasselbe Naturrecht. Die Annahme eines unwandelbaren und wandelbaren Naturrechts will nur besagen, daß man sich auf verschiedenen Abstraktionsgraden (Prinzip und Anwendung) befindet. Im übrigen kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß viele der sogenannten unwandelbaren Prinzipien analoge Prinzipien sind, die proportional je und je verschieden angewandt werden müssen, wie dies bereits bezüglich des Begriffes „rational“ betont worden ist.

Die naturrechtliche Reliquie im Positivismus

Kelsen weist am Schluß seiner Ausführungen über die Naturrechtslehre auf eine ihm in der Literatur gemachte Kritik hin, die er trotz seiner scharfen Unterscheidungen nicht ganz beheben kann. Man hat nämlich „der positivistischen Rechtstheorie der Reinen Rechtslehre entgegengehalten, daß sie selbst nur eine Naturrechtslehre sei, da sie den Geltungsgrund des positiven Rechts in der von ihr sogenannten Grundnorm, das heißt aber in einer Norm erkennt, die außerhalb des positiven Rechts liegt“ (442). Im Gegensatz zur kausalen Ordnung fordert nämlich *Kelsen*, wie bereits erwähnt, eine erste Norm, weil sonst keine Logik in

³ E. WOLF, Das Problem der Naturrechtslehre, 2. Aufl., 158.

das System zu bringen wäre. *Kelsen* gibt zu, daß die Grundnorm nicht eine Norm positiven Rechts, d. h. einer durch Gesetzgebung oder Gewohnheit gesetzten, im großen und ganzen wirksamen Zwangsordnung sei. Das aber sei der einzige Punkt, in dem eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Lehre von der Grundnorm und der Naturrechtslehre bestehe (442). Die Grundnorm bestimme aber nicht wie im Naturrecht den *Geltungsinhalt* des positiven Rechts, sondern nur den *Geltungsgrund* (343). Trotz allem bleibt aber die Kritik bestehen: Warum behauptet *Kelsen* den *regressus in infinitum* in der Seinsordnung, leugnet ihn aber in der Normenordnung? Er anerkennt also doch eine natürliche spontane Reaktion seines Denkvermögens, sonst müßte er das Philosophieren über das Recht aufgeben.

DAS RECHT AUF ARBEIT

Es gehört zu den denkwürdigsten und bewegtesten Ereignissen der Wirtschaftsgeschichte, was *Louis Blanc* in seiner *Histoire de la Révolution* vom Morgen des 25. Februar 1848 berichtet. Es meldete sich dort in der unwiderruflich fordernden Stimme und im soldatischen Auftreten des Proletariers *Marche* der Anspruch des arbeitenden Volkes an die Politik: Der Staat habe für Arbeit zu sorgen. Das Ereignis mit all seinen verhängnisvollen Folgen für die französischen Finanzen und erst recht für die kommende Entwicklung der Wirtschaftspolitik in und außerhalb Frankreichs war allerdings weithin vorbereitet, nicht nur durch *Charles Fourier*, *Victor Considérant* und die anderen Mitarbeiter an der *Phalange*, sondern vor allem durch die Revolution von 1789, der es nicht gelungen war, bei der Zerschlagung des zünftischen Arbeitsrechts ein Arbeitsrecht im Sinne der verelendeten Masse und einer gesunden Wirtschaftspolitik zu schaffen. Das Gesetz vom Jahre 1791, die sogen. *Loi Le Chapelier*, worin die Auflösung der Zünfte endgültig besiegelt wurde, stammte aus dem geistigen Erbe *Turgots*. Trotzdem bedeutete dieses Gesetz, in welchem das Recht „zu“ arbeiten im Sinne der Gewerbefreiheit verkündet worden war, eine viel größere Wandlung der Dinge als etwa der spätere Wechsel vom liberalistischen Recht zu arbeiten zum subjektiven Recht des einzelnen Bürgers „auf“ Arbeit. Es bedurfte nur noch einiger mutiger Fäuste, um die Politik des ungestört Arbeitenlassens in eine Arbeiterpolitik zu verwandeln.

Die politischen Auseinandersetzungen um dieses Recht haben den Dünger abgegeben für einen unabsehbaren Wald von literarischen Erzeugnissen¹. Grundsätzliche und praktische Erwägungen sind dabei meist ineinandergelaufen, so

¹ Zur Ergänzung der im Art. Recht auf Arbeit des Hdw. d. Stw. von TH. BRAUER zitierten Literatur sei noch auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen: FR. BASTIAT, Un Economiste à M. de Lamertine à l'occasion de son écrit intitulé: Du droit au Travail. Paris 1862. M. BENTELE, Das Recht auf Arbeit in rechtsdogmatischer und ideengeschichtlicher Betrachtung, Zürich 1949 (Diss. Zch). W. BEYLI, Über das Recht auf Arbeit, Polit. Rdsch. 26 (1947) 83—88. C. ANON., Recht auf Arbeit? Polit. Rdsch. 25 (1946) 280—287. R. DEONNA, Le droit au travail, Zeitfragen der Schweiz. Wirtschaftspolitik, herausgegeben von der Aktionsgemeinschaft Nationaler Wiederaufbau Nr. 15, Zürich 1943. EUG. DIETSCHI, Recht auf Arbeit — das ungeschriebene Recht, Polit. Rdsch. 23 (1944) 113—123. C. DOKA, Vom Recht auf Arbeit. Eine naturrechtlich-verfassungspolitische Studie, Schweiz. Rdsch. 43 (1943) 13—22. B.-CH. DUNOYER, De la liberté du travail, ou simple exposé des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance, t. I—III, Paris 1845. G. DUTTWELER u. H. MUNZ, Vollbeschäftigung und Recht auf Arbeit in einer freien Wirtschaft. Landesring der Unabhängigen, Schriftenreihe 36. Zürich. L. FAUCHER, Du système de M. Louis Blanc, ou le travail,

daß es angesichts der vielfältigen wirtschaftspolitischen Verworrenheit dieses an sich in erster Linie *rechtsphilosophischen Problems* schwer wird, den Weg zurückzufinden an jene Stelle, wo die Menschenrechte — hierzu gehört nämlich das Recht auf Arbeit — erstmalig als zeitlich übergeordnete Sachverhalte auftauchen. Dem Recht auf Arbeit ist nämlich kein anderes Geschick wie auch den anderen Menschenrechten widerfahren: es wurde wie jene durch eine falsch verstandene Naturrechtsauffassung verpolitisiert, d. h. seine im Rahmen der Urrechte noch sehr allgemein gehaltene Formulierung wurde taliter qualiter in die konkrete Situation übertragen und als politische Forderung proklamiert. Das weit verbreitete Mißbehagen über die Naturrechtslehre ist wenigstens zu einem Teil von deren Vertretern selbst verursacht, insofern sie meist nicht zu unterscheiden wußten zwischen dem Naturrecht und den von ihnen „entsprechend den naturrechtlichen Normen“ aufgestellten politischen Forderungen.

Wer heute das Recht auf Arbeit als Naturrecht verteidigt, kommt sogleich in den üblen Ruf, ein sozialistischer Demagoge und ein wirtschaftspolitischer Dilettant zu sein, weil man in ihm den Vertreter jenes staatssozialistischen Planes vermutet, der von *Louis Blanc* im Louxembourg 1848 im Namen des Rechtes auf Arbeit vorgelegt wurde und in den Nationalwerkstätten verwirklicht werden sollte, die dann unter den Direktoren *Thomas* und *Lalanne* den jämmerlichen Bankrott der ohnehin schon schwer mitgenommenen französischen Finanzen herbeigeführt haben. Und wer seine Stimme gegen das Recht auf Arbeit erhebt, ist gleich als eingefleischter Liberalist gebrandmarkt, und nicht ganz ohne Grund, sofern durch ihn die Stimme von *Léon Faucher* hörbar wird, der in Verehrung zum „unsterblichen Turgot“ die Not und die Arbeitslosigkeit als ein Angebinde des Lebens auf dieser Erde angesehen und geglaubt hat, diese Übel würden von selbst mit dem aus der Handels- und Gewerbefreiheit sich ergebenden Aufstieg behoben.

Um aus dem Gewirr der Meinungen und Gegenmeinungen herauszukommen, seien die hauptsächlichsten Fragen, um die es immer wieder ging, auseinandergezogen, ohne allerdings ihre gegenseitige Verflochtenheit zu vergessen. Es kann

l'association et l'impôt, Paris 1848. Idem, *Du droit au travail*, Paris 1848. JOS. HOFSTETTER, *Recht auf Arbeit?* Polit. Rdsch. 21 (1942) 286—293. B. KÖHLER, *Das Recht auf Arbeit als Wirtschaftsprinzip*. Schriften der Deutschen Hochsch. f. Polit. 11, Berlin 1934. Idem, *Recht auf Arbeit* (3. Aufl.), München 1935. JOH. MESSNER, *Das Naturrecht*, Hdb. der Gesellschaftsethik, Staatsethik u. Wirtschaftsethik, Wien 1950, 736f. OSW. V. NELL-BREUNING u. H. SACHER, *Zur Sozialen Frage*, Beitr. zu einem Wörterb. der Pol., Heft III, 133—138. B. A. NOLL, *Das Recht auf Arbeit*, Stimmen d. Zeit 74 (1949) 343—353. H. E. OTTO, *Das Recht auf Arbeit — historisch gesehen*. Schweiz. Rdsch. 44 (1944) 537—539; 649—654. P. PELLEGRINI, *Vom Recht auf Arbeit*. Rote Revue 20 (1941) 191—195. J. PILLER, *Le droit au travail*, Gewerbl. Jb. 1 (1943) 85—95. W. E. RAPPARD, *Recht auf Arbeit?* Schweiz. Monatsh. 22 (1943) 651—662. Idem, *Droit au travail?* Suisse Contemp. 3 (1943) 714—727. O. RENZ, *Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts*, Luzern 1927, 23—25. L. SAY et J. CHAILLY, *Nouveau Dictionnaire d'Economie politique*, t. I—II, Paris 1891, Art: *Droit au travail* (anon.). FR. SCHALLER, *Le Droit au travail* (Diss. Laus.), Porrentruy 1946. J. ZUPPINGER, *Das Recht auf Arbeit*, Zürich 1900. — Zur Literatur über die Menschenrechte im allgemeinen vgl. *Politeia* 1 (1950) Heft 1.

hier nicht darum gehen, die Frage nach dem Recht auf Arbeit allseitig entsprechend dieser Aufgliederung abzuklären, sondern nur darum, einige grundsätzliche, rechtsphilosophische Glossen zum Problem zu machen.

Folgendes also sind die vordringlichen Fragen, um welche die Lösung des Problems kreiste: Welche Bewandnis hat das Eigentum in der Frage nach dem Recht auf Arbeit? Wie steht es um die Unterscheidung zwischen dem Recht auf Arbeit und dem Recht auf Existenz bzw. Unterstützung? Ist die Frage nach dem Recht auf Arbeit identisch mit der Frage nach dem Recht auf den vollen Arbeitsertrag? Welche Arbeit ist gemeint, etwa die Berufsarbeit? Zieht das Recht auf Arbeit auch die Pflicht zu arbeiten für das Individuum nach sich, etwa in der Weise, daß diese durch den Staat bestimmt werden könnte? Ist das Recht auf Arbeit ein subjektives Recht? Wer ist der durch das Recht auf Arbeit Verpflichtete? Ist der Kampf um das Recht auf Arbeit notwendig ein Kampf um den Sozialismus?

Es sind dies, wie gesagt, die hauptsächlichsten Punkte, um die im Laufe der Geschichte gefochten wurde. Oder besser gesagt: es sind die dringlichsten Unterscheidungen, die bei allem Disputieren über das Recht auf Arbeit hätten angebracht werden müssen, um das unheilvolle Mißverständnis dieses Grundrechtes zu vermeiden. Um das Durcheinander nicht um noch ein weiteres Mißverständnis zu vergrößern, sei zur Vorsicht vor übereilem Urteil gemahnt, da die reichhaltige innere Struktur des Rechts auf Arbeit erst nach Abtasten der verschiedensten Seiten greifbar wird.

Im einzelnen melden sich entsprechend der wirtschaftspolitischen Lösung, für die man sich entscheidet, verschiedene Teilfragen an, um die wir uns hier nicht weiter bekümmern.

Daß die Frage nach dem Recht auf Arbeit mit dem *Eigentum* etwas zu tun habe, will uns heute nicht mehr recht einleuchten. Für uns ist der Begriff des Eigentums durch den modernen Begriff des Kapitals bereits derart ausgehöhlt, daß wir in der Wirtschaft bindende Maßnahmen von seiten des Staates in Kauf nehmen, ohne unmittelbar an einen Eingriff ins Eigentumsrecht zu denken. Nach alter, vom römischen Recht überkommener Auffassung dagegen war im Kern des Eigentumsbegriffs auch das volle und uneingeschränkte Verfügungsrecht mit-enthalten, so daß jede Intervention von außen, woher auch immer, einen schweren Eingriff in persönliche Rechte bedeutete. Es darf darum nicht wundernehmen, wenn zu Beginn der Frage nach dem Recht auf Arbeit stets vom Recht auf Eigentum die Rede war. *Turgot* hatte, die Gefahr von dieser Seite her witternd, mit feinem Gespür die Arbeit selbst als „das erste, heiligste und unwiderruflichste Eigentum“ bezeichnet. Er wußte damit, mit berechnet liberalistischem Sinn, jeden Eigentumsanspruch, der vor aller Arbeit von der Bedarfsdeckung herkommen konnte, abzuriegeln. Im Gegenteil hierzu hat der Sozialist *Victor Considérant* im Anschluß an seinen Meister *Fourier* das Problem weiter nach vorne verlagert, in das ursprüngliche Recht auf die Güter, aus dem er das Recht auf Arbeit ableitete.

Considérant weist in seiner *Théorie du droit de propriété et du droit au travail* (Paris 1848) auf die grundsätzliche Zuordnung der Güterwelt auf *alle* Menschen hin und meint, daß eine Eigentumsordnung, in welcher auch nur einem einzigen Individuum der Zugang zu den Gütern versperrt würde, gegen das Recht auf Arbeit verstoße und darum ungerecht und illegitim sei.

Die Wiederentdeckung des christlichen Eigentumsbegriffs hat *Considérant* im Großen und Ganzen recht gegeben. Die soziale Belastung des Eigentums wurde mehr und mehr erkannt, zumindest wurde sie als eine nicht mehr aus der Welt zu schaffende Erscheinung hingenommen².

Das Recht auf Arbeit stand also von Anfang an im Rahmen der Grundfrage nach dem Recht auf Zugang zu den Gütern. Die französischen Vorläufer des Sozialismus hatten darin gut gesehen. Sie sahen allerdings dieses Recht auf Zugang zu den Gütern, durch welches das Recht auf Arbeit verwirklicht werden sollte, einzig von der *Existenzsicherung* her. Man kann sich aber die Frage stellen, ob dieses Prinzip der Bedarfsdeckung der einzige und vordringlichste Titel sei, um dem Recht auf Arbeit einen soliden Boden zu schaffen.

Dem Recht auf Existenz und Bedarfsdeckung könnte man auch auf andere Weise als durch Arbeitsbeschaffung Genüge tun, etwa durch geeignete Sozialpolitik, durch öffentlich rechtliche Unterstützung, die ja gemäß der sozialistischen Utopie mehr und mehr zur Lebensquelle werden kann, je intensiver die Technisierung die Arbeit zu ersetzen und den Staatsschatz zu bereichern imstande sein wird. Die Verwechslung zwischen dem Recht auf Existenz und dem Recht auf Arbeit hat übrigens *Gall*, der erste sozialistische Verteidiger des Rechts auf Arbeit in Deutschland aus Frankreich nach seiner Heimat importiert. Allerdings war die Formulierung *Fichtes* nicht viel glücklicher, wenn er sagte, „jeder müsse von seiner Arbeit leben können“. Der Gedanke ist natürlich nicht falsch. Er trifft aber nicht ganz auf den Kern der Sache.

Es sei nicht verhehlt, daß der christliche Gedanke, der Mensch müsse im Schweiß seines Angesichtes sein Brot essen, der Verwischung zwischen Recht auf Arbeit und Recht auf Existenz Vorschub leisten könnte, als ob nun um der Hartherzigkeit des Menschen willen die Arbeit durch göttlichen Beschluß zum schlechthinnigen Mittel der Existenzsicherung gemacht worden wäre, während der unverdorrene Mensch arbeitslos sich hätte der Muße hingeben können. Mit der Antwort, es sei grundverkehrt, die Arbeit mit dem Schweiß auf dem Angesicht des Arbeitenden zu verwechseln, ist die Schwierigkeit noch nicht aus der Welt geschafft, solange man nicht einen vorgelagerten oder zumindest nebengeordneten Sinn in der Arbeit findet. Die maßgebenden Theologen haben übrigens immer die wesentliche Deutung der Arbeit als einer von oben verhängten Strafe abgelehnt. Wo liegt aber der Sinn der Arbeit, der sie noch innerlicher kenn-

² Vgl. A. F. UZ, *Freiheit und Bindung des Eigentums*. Heidelberg 1949.

zeichnet als die Sicherung auf Existenz? Er liegt nirgendwo anders als in der personalen Leistung des Menschen im Dienste der gesamtgesellschaftlichen Aufgaben.

Der Sinn des Lebens kann sich nicht darin erschöpfen, zu existieren, seine eigene Seele zu pflegen und sich auf einen guten Tod vorzubereiten. Jeder Mensch bewährt vor der Gesellschaft seine Existenzberechtigung, indem er für sie etwas leistet im weitesten Sinne des Wortes, im Sinne der sittlichen und kulturellen Werte. Darunter fällt auch die materielle Arbeit, ohne welche die Herrschaft des Menschen über die Natur nicht erfüllt werden könnte. Gerade auf dieser eminent geistigen Auffassung der Arbeit, auf der Sicht in ihren objektiven kulturellen Wert, beruht zu guter Letzt auch das Verständnis der berufsständischen Struktur der Gesellschaft.

Die Unterstützung, welche den Menschen — wenn auch mit einer noch so rechtlich gesicherten — Existenzhilfe abspeist, setzt ihn, sofern es dabei bleiben soll und man ihm nicht das Recht auf Arbeit zuerkennt, auf das tote Geleise, in den Abstellraum, auf den Friedhof der Gesellschaft. Der sittlich hochstehende Mensch empfindet tief in seiner Seele diese entwürdigende Stellung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, der er doch niemals entraten kann. Die Aussichtslosigkeit, je Arbeit zu finden, wird oft genug als zermürbender empfunden als die Furcht vor der Existenzunsicherheit. Der Trost, der Arbeiter sei nicht Empfänger eines Almosens, sondern einer ihm rechtlich zustehenden Unterstützung, kann über das bittere Geschick der Bedeutungslosigkeit nicht hinwegtäuschen.

Sucht man einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Recht auf Arbeit und dem Recht auf Existenz, dann wird man wohl sagen können, der Mensch habe als freie Persönlichkeit auch das Recht, seine Existenz frei zu sichern durch selbstgeleistete Arbeit, soweit diese ihm möglich ist. Selbstredend soll die Wahrheit dieses Gedankens nicht in Abrede gestellt werden. *Fouriers* Ansicht, daß die ursprünglichen Kardinalrechte (Jagd, Fischfang, Früchtesammeln, Weiden) durch die moderne Wirtschaft beschlagnahmt worden seien und so die primitive Existenzsicherung zumindest gefährdet worden sei, ist nicht unbeachtet von der Hand zu weisen. Doch ist hier die Schlußkraft nicht so zwingend, weil endgültig die Existenzgrundlage auch durch rechtlich gesicherte Unterstützung geboten werden könnte. Von der, wenn auch freien Existenzsicherung aus, wird der völlig unabdingbare, durch kein Surrogat verdrängbare Sinn der Arbeit nicht scharf genug erfaßt. Dem liberalistischen Denken bleibt so immer noch die Ausflucht offen, sich mit *Léon Faucher* auf die Unausrottbarkeit der Armut zu berufen, während es doch beim Recht auf Arbeit in erstem Betracht um die Beschäftigung selbst, nicht um die Behebung der Notdurft geht, wenngleich diese — zum Überdruß sei dies nochmals betont — nicht aus dem Blickfeld fallen soll.

Beim Recht auf Arbeit handelt es sich also zu allererst um eine andere als um die isolierte Existenzsicherung. Es geht darum, seine Existenzberechtigung vor

der Gesellschaft zu rechtfertigen durch den entsprechenden persönlich geleisteten Beitrag zum Gemeinwohl. Nirgends als gerade in der arbeitsteiligen Wirtschaft wird das soziale Zusammenarbeiten so unbestreitbar sichtbar. Die zum Koloß herangewachsene Wirtschaftsmaschine hat tatsächlich jegliche Arbeit mit Beschlag belegt, so daß das Recht auf Arbeit notwendig das Recht auf Eingliederung ins Wirtschaftsganze einschließt.

Aus dem Gesagten ist ohne weiteres sichtbar, daß das Recht auf Arbeit nicht identisch ist mit dem Recht *auf den vollen Arbeitsertrag*. Diese Frage ergibt sich erst viel später, nachdem man nämlich die verschiedenen Produktionsfaktoren erkannt hat und nach dem Anteil sucht, welcher der geleisteten Arbeit zukommt.

Aus dem Begriff des Rechts auf Arbeit ergibt sich aber unmittelbar, daß es sich bei der in Frage stehenden Arbeit zunächst um die freie *Berufsarbeit* handeln muß. Denn die freie personale Leistung kann keine andere sein als jene, welche der Mensch seinen persönlichen Veranlagungen, Fähigkeiten und Neigungen gemäß vollzieht. Allerdings kommt damit, so scheint es, die Verteidigung des Rechts auf Arbeit in ein fürchterliches Gedränge. Doch lockert sich dies von selbst, wenn man sich bewußt wird, daß wir noch keineswegs von der praktischen Verwirklichung des Rechts auf Arbeit gesprochen haben, daß vielmehr nur ganz allgemein auf dem Boden der *natura humana* vom Recht auf Arbeit die Rede war, noch ohne die notwendigen Beschränkungen zu berücksichtigen, welchen dieses Recht um angrenzender Menschenrechte willen unterliegt. Vom Naturrecht her ist die freie Wahl der Arbeit und des Arbeitsplatzes grundsätzlich ein Recht der Person, allerdings mit den notwendigen Reservaten, die sich aus der Verknüpfung eines jeden Menschenrechts mit den anderen und nicht zuletzt aus der praktischen Möglichkeit ergeben, wovon noch die Rede sein wird.

Daß der Mensch nicht nur ein Recht, sondern auch eine *Pflicht zur Arbeit* hat, steht außer Frage. Diese Pflicht ist aber moralischer Art, d. h. sie trifft zunächst das Gewissen des einzelnen im Hinblick auf seine menschliche Vollendung. Daß die Gemeinschaft ihrerseits die Erfüllung dieser Pflicht von jedem einzelnen erwarten darf, da es in der Arbeit gerade um die objektiven kulturellen Leistungen geht, ist fraglos. Der Sozialismus hat aber gerade hier in der Verwechslung von Recht auf Arbeit und Pflicht zur Arbeit seine materialistische Seele aufgedeckt, wenn er dem Staat das Recht zuspricht, jeden in den Arbeitsprozeß der Wirtschaft einzuspannen.

Viel schwieriger und auch um vieles wichtiger ist die rechtsphilosophische Frage, ob das Recht auf Arbeit ein *subjektives Recht* sei, d. h. ein Recht, das jedem Arbeitslosen den rechtlichen Anspruch auf Arbeitsbeschaffung in die Hand gibt. Mit diesem Problem steht selbstredend in Wesenszusammenhang das andere, an wen sich das Recht auf Arbeit richte, d. h. wer der Verpflichtete sei.

Zur Beantwortung dieser heiklen Frage darf man die Mühe nicht scheuen, bis auf den Grund hinabzusteigen, wo das Naturrecht zu allererst verankert ist. Der Streit ging immer um das *ursprüngliche* Recht. Leider aber griff man zur

Erklärung dieses Rechts, wie ähnlich bei der Frage nach der Uridee des Staates, auf die historischen Anfänge der Menschheit, etwa auf den Zustand des wilden Zusammenlebens, zurück. Dagegen will die Naturrechtslehre, aufbauend auf dem erkenntnistheoretischen Optimismus, fern vom zeitlichen Entwicklungsgang der Menschheit und erst recht des einzelnen Staates jene Wesensfinalitäten herauslösen, welche der menschlichen Natur als solcher eigen sind. Die Naturrechtslehre hält sich darum grundsätzlich ans Allgemeine, das als solches zwar nicht existiert, aber doch eine in den Individuen verwirklichte Seinsheit bedeutet.

Von hier aus ergibt sich, daß der Träger aller Menschenrechte, also auch des Rechts auf Arbeit, derselbe ist, welcher auch die menschliche Natur ‚besitzt‘, d. h. jeder Mensch. Es wäre daher grundfalsch das Recht auf Arbeit in eine allgemeine Pflicht des Staates zu verwischen, irgendwie für Arbeit seiner Bürger zu sorgen. Das Recht geht aus vom Menschen, in ihm ist es grundgelegt.

Natürlich fragt hier konsequentes Rechtsdenken sogleich, wo denn die Autorität sei, welche dieses Recht im Menschen niedergelegt habe. Wer die beiden Punkte anerkennt: 1. die naturhafte Veranlagung der menschlichen Vernunft, die Wesenheiten der Dinge zu erfassen, 2. die Existenz von wesenhaften Strebungen und Finalitäten in der menschlichen Natur, der muß zum Schluß kommen, daß die praktische Vernunft naturhaft alle Wesenseigenheiten der *natura humana* bejaht, d. h. deren Verwirklichung durch die menschliche Handlung *fordert*. Er muß darum im naturhaften Spruch der praktischen Vernunft den nächsten Gesetzgeber der Menschenrechte anerkennen. Allerdings stellt sich folgerichtig sogleich die noch dringlichere Frage, woher diese im Menschen, in *jedem* Menschen fordernde Autorität herkomme. Die Naturrechtslehre kennt hier keine andere Begründung als den Hinweis auf die Autorität des Schöpfers, der die natürlichen *Finalitäten* erstmalig und ursprünglich gewollt hat³. Wer diese „Metaphysik“ des Naturrechts ablehnt, muß folgerichtig alle Menschenrechte als „vorstaatliche“ Rechte leugnen.

Man mag diese Metaphysik als verworrene Spekulationen ablehnen. Man wird aber mit ihr in der Praxis doch immer rechnen müssen. Denn in der Tiefe des menschlichen Bewußtseins lebt doch immer in jedem geknechteten Menschen die Überzeugung, daß er irgendwie autorisiert sei, gegen die Verletzungen seiner *ursprünglichen* Rechte in revolutionärer Auflehnung Front zu machen. Tatsächlich hat keine andere Metaphysik als diese die Revolutionäre von 1789 und 1848 im Kampf um das Recht auf Arbeit begeistert.

Das Recht auf Arbeit ist also da mit dem Augenblick, da der Mensch da ist. Und jeder Mensch hat dieses Recht als seinen ureigensten Besitz.

³ Es sei nur am Rande angemerkt, daß hierbei keineswegs, wie H. KELSEN in seinem Buche Vergeltung und Kausalität (gedruckt 1941, der Öffentlichkeit übergeben 1946) meint, die Magie der Schöpfung eine Rolle spielt. Nicht auf die Schöpfung, die „Kausalität“ wird in dem „juristischen Gottesbeweis“ zurückgegriffen, sondern auf die Autorität dessen, der in ewigem Wollen die Finalitäten (!) in die — allerdings von ihm geschaffene — *natura humana* als deren immanente Zweckbestimmung gelegt hat.

Es ist also nicht alles am *Rousseau'schen* Individualismus falsch. Von Menschenrechten zu sprechen, ohne an das Individuum als das Subjekt zu denken, wäre ein Unding. Und dennoch läßt sich auf dem atomistischen Denken *Rousseaus* keine Naturrechtslehre aufbauen, erst recht nicht auf dem *Hobbes'schen* Grundsatz *homo homini lupus*. Von Anfang an stehen die Menschenrechte auf dem Boden der sozialgebundenen menschlichen Natur, auf welchem jeder Einzelmensch mit dem andern naturverwandt ist und darum mit ihm zusammengehört. Aus dieser innerwesentlichen Zuordnung aller Menschenrechte des einzelnen Individuums zu den Rechten des andern ergibt sich, daß die Menschenrechte eines jeden Subjekts zum proportionalen Koordinationsprinzip werden. Sie stehen von vornherein in sozialer Beziehung und Verbundenheit. So wird das Recht auf Arbeit notwendigerweise zum naturrechtlichen Anspruch auf eine dem Rechte aller entsprechenden Organisation der Arbeit. Man sehe nun hinter diesem Ausdruck keineswegs die unheilvollen Pläne von *Saint-Simon* oder *Louis Blanc*. Es sei damit einfach gesagt, daß das persönliche Recht des einzelnen auf Arbeit die Erfüllung der sozialen Gerechtigkeit auf dem Gebiet der Beschäftigung verlangt. Das will besagen, daß der für die Garantie des Rechts auf Arbeit Verantwortliche eine Wirtschaftspolitik zu betreiben hat, welche eine optimale Beschäftigung aller zum Ziel hat.

Dies „optimal“ ist aber nicht nur quantitativ zu verstehen im Sinne der zahlenmäßigen Menge der Individuen, sondern auch qualitativ, d. h. in harmonischer Abwägung aller anderen Menschenrechte, an welchen sich unter Umständen die Durchführung des Rechts auf Arbeit reiben könnte. Die Sowjetrepublik ist zwar imstande, durch rücksichtslose Planwirtschaft die Arbeitslosigkeit zu bannen, sie ist aber außerstande, mit diesem System das Naturrecht der freien Entfaltung der Persönlichkeit auch nur zu einem Minimum zu ermöglichen.

Die entscheidende Frage in der gesamten rechtsphilosophischen Entwicklung des Naturrechts auf Arbeit ist aber, an wen sich dieses Recht richte, d. h. *wer der Verpflichtete* sei.

Sofern man sich im Rahmen des *Naturrechts* hält und nicht in die Zone des *angewandten Naturrechts* verirrt, kann die Beantwortung nicht schwierig sein. Wir bewegen uns im Naturrecht grundsätzlich in der ausgedehnten Weite der *natura humana*. Der einzelne kann also seine soziale Forderung zunächst nur an die Menschheit richten. Nur auf dieser breiten Fläche gilt die ganze Kraft der naturrechtlichen Forderung.

Man mag von einer verschwommenen Mystik des Naturrechts reden, da die verantwortliche Autorität für eine solche an die Menschheit gerichtete Forderung bislang nicht bestand und vorläufig auch noch nicht besteht, so sehr man sich darum bemühte, einen internationalen Gerichtshof einzusetzen, vor welchen nicht nur Fragen des Völkerrechts, sondern auch Fragen der personalen Menschenrechte gebracht werden könnten. Doch geht auch hier das innere Gespür des

Menschen für das Gesamtmenschheitliche über alle theoretischen Bedenken hinweg, indem es aus dem spontanen Erleben der Zusammengehörigkeit und Mitverantwortung aller die Weltrevolution oder den Weltstaat proklamiert.

Übrigens werden wir nicht nur von dieser rechtsphilosophischen Überlegung her auf die Gesamtheit der Menschen verwiesen, um die ganze Fülle des Rechts, welches im Naturrecht auf Arbeit beschlossen liegt, auszuschöpfen, sondern auch erfahrungsgemäß durch mehr oder weniger allgemeines Versagen der nationalen Wirtschaften. Was *W. E. Rappard*⁴ in seiner Entgegnung gegen *G. Duttweiler*, den Begründer des Landesringes in der Schweiz, dessen treibender Kraft die Initiative des Rechts auf Arbeit vom 6. Mai 1943 zu verdanken war (verworfen am 8. Dez. 1946), bezüglich der Schweizer Volkswirtschaft sagte: „Die Schweiz kann nur international leben“, gilt im Grunde genommen für alle Volkswirtschaften in größerem oder geringerem Ausmaß. Der Arbeitslose, der heute nach Arbeit ruft, steht in einer ähnlichen Situation wie der Proletarier zur Zeit *Turgots*. Wie damals die lokal oder regional begrenzte zünftige Ordnung dem Problem der Arbeitslosigkeit machtlos gegenüberstand, so sprengt eine allseitig befriedigende Erfüllung des Rechts auf Arbeit den nationalen Rahmen.

Doch um diese wirtschaftliche Seite geht es uns gar nicht einmal. Es handelt sich vielmehr um die *rechtsphilosophische* Feststellung, daß das Recht auf Arbeit als *Naturrecht* nur in einem viel größeren Raum als dem des einzelnen Staates mit jener Unwiderruflichkeit proklamiert werden kann, die der *natura humana* eigen ist. Ja, man täusche sich nicht hinsichtlich der unabsehbaren Weite dieses Raumes: es handelt sich nicht einmal in erster Hinsicht um die konkrete Völkergemeinschaft, sondern um die Gemeinschaft der Menschen überhaupt, die man eben mit dem Namen *societas humana* bezeichnet.

Jede weitere Konkretisierung und Anwendung des Rechts auf Arbeit senkt sich bereits in eine neue Ordnung hinab, entweder die des Völkerrechts oder des Staatsrechtes. Wenn wir erst die Formulierung des Rechts auf Arbeit innerhalb der einzelnen Wirtschaftspolitik suchen, dann werden wir uns der zunehmenden Abschwächung dieses Rechts bewußt bleiben müssen. Wir bewegen uns mit wachsender Konkretisierung immer mehr ins Gebiet der klugen Anwendung der naturrechtlichen Forderung, in die aktuelle politische Formulierung. Eine wirtschaftspolitische Forderung als das Naturrecht schlechthin auf Arbeit bezeichnen zu wollen, wäre nicht nur gefährlich, irreführend und verwirrend, sondern eine grobe Anmaßung.

Es wäre daher wünschenswert, wenn alle, die sich irgendwann auf ein Naturrecht berufen, diesem Sachverhalt Rechnung tragen und den Begriff des Naturrechts jenem Teil von Normen vorbehalten würden, der sich auf die *natura humana* als solche bezieht. Sie würden dann ihrerseits mit größerer Vorsicht und

⁴ W. E. RAPPARD, Recht auf Arbeit. Schweizer Monatshefte 22 (1943) 654.

Zurückhaltung die persönliche politische Meinung vortragen, sich wohlbewußt, daß durch sie nicht die Stimme des Schöpfers spreche⁵.

Es geht also nicht an, den einzelnen Staat zum schlechthinnigen Träger von Pflichten zu machen, welche der Menschheit als solcher aufgebürdet sind. Wenn schon alle Menschenrechte zunächst auf den sozialen Raum überhaupt bezogen sind und durch die Vielheit von Trägern derselben Rechte einer verhältnismäßigen Beschränkung im Sinne der sozialen Gerechtigkeit unterliegen, dann erfahren sie eine noch stärkere Beengung im einzelnen Staat durch das Schrumpfen der realen Möglichkeiten im kleineren Raum. Die subjektiven Rechte im Sinne der völlig isolierten Abrundung gibt es nicht. Gewiß sind die Menschenrechte in gewisser Hinsicht subjektive Rechte, insofern der Träger, wie gesagt, die menschliche Person und zwar jede menschliche Person ist. Doch wird die schon im naturrechtlichen Raum geltende soziale Bezogenheit der Menschenrechte erneut unterstrichen im Hinblick auf die einzelne politische Gemeinschaft, ohne daß allerdings die Menschenrechte ihr Schwergewicht in den Gesamttraum der Menschheit verlieren.

Sofern es sich um eigentliche *Freiheitsrechte* handelt, welche die Garantie von äußerem Zwang, nicht eine unmittelbare positive Leistung von der Autorität verlangen, wie z. B. die Gewissens- und Religionsfreiheit, mag man auch von einer gewissen unveränderten Anwendung des natürlichen Rechts auf die einzelne politische Gemeinschaft reden. Das Verhältnis ändert sich aber, sobald es sich nicht mehr nur um Freiheitsrechte, sondern um solche Menschenrechte handelt, wo von der Autorität der Gemeinschaft nicht nur der Schutz von subjektiven Freiheiten, sondern eine positive Leistung im Sinne der Verteilung oder Zuteilung der rechtmäßigen Teilhabe eines jeden am Gemeinwohl erwartet wird. Man kann hier die einzelne politische Autorität nicht mehr schlechthin für Aufgaben haftbar machen, die zunächst in der ganzen Weite in den Raum der Völker, der Menschheit überhaupt gehören. Der einzelne Staat übernimmt hier nur eine Teilfunktion der universalen Verpflichtung, die von einem weltumgreifenden Staatsgebilde erwartet werden könnte. D. h. er ist im Rahmen seiner realen Möglichkeiten und seines wirklichen Könnens zum Optimum verpflichtet, wobei das Optimum in der besagten doppelten Weise aufzufassen ist, nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ.

Wie es auch immer stehe um die Einzelheiten in der Gestaltung der Vollbeschäftigung im Rahmen der Volkswirtschaft, die Volkswirte sind sich wohl darin einig, daß eine Politik der Vollbeschäftigung durchaus möglich ist. Auf jeden Fall kommt der einzelne Staat heute um die Verpflichtung gegenüber dem Recht auf Arbeit nicht herum, nachdem das Arbeiterproblem eine Angelegenheit des Gemeinwohls geworden ist.

⁵ In dieser Sicht würde auch das Frauenrecht eine Klärung erfahren. Gerade das Recht der Frau ist auf weitestem Gebiet eine Frage der Anwendung der allgemeinen Menschenrechte auf die konkrete Stellung, auf die konkreten Aufgaben der Frau innerhalb des modernen Staates.

Rechtsphilosophisch ist hier wenig mehr zu sagen, da es um die Bestimmung der engen Spanne von wirtschaftlichen Möglichkeiten geht⁶.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nun von selbst die Antwort auf die letzte Frage, ob das Recht auf Arbeit die *sozialistische Wirtschaftsordnung* nötig mache.

Die Mißkennung der Grundwahrheit, daß das Naturrecht auf Arbeit (wie übrigens jedes Menschenrecht) nicht taliter qualiter innerhalb der einzelstaatlichen Wirtschaft proklamiert werden kann, hat die politischen Vorkämpfer des Rechts auf Arbeit von *Fourier* an bis heute irregeführt und so den Streit um eine ernste und schwere Sache zur Polemik gemacht. Das schwerwiegende Mißverständnis ist heute noch nicht beseitigt und feiert offenbar auch noch auf einem neuen Gebiet, nämlich in der Frage nach dem Mitbestimmungsrecht des Arbeiters im Betrieb seine verheerenden Triumphe⁷. Wenn *Rappard*⁸ das Recht auf Arbeit eine „wesentlich sozialistische Forderung“ nennt, dann hat er recht, insofern man unter dem Recht auf Arbeit einen naturrechtlichen subjektiven Anspruch jeder Person verstehen will, „vom Staat oder durch seine Vermittlung jederzeit und unter allen Umständen Arbeit zu erhalten“⁹. Es wäre aber unrecht, wenn man das Recht auf Arbeit im Völkerraum mit derselben Ablehnung behandeln würde, oder wenn man den Auftrag des Naturgesetzes leugnen wollte, der an jede politische Autorität ergeht, nämlich das in jeder Hinsicht Optimale im *Sinne* des Naturrechts auf Arbeit zu erstreben. Dies Optimale ist jeder Wirtschaftspolitik als unumgängliche Forderung gestellt, als Forderung im Sinne des Zieles, nach welchem man stetig auslangen muß. In dieser Forderung liegt immanent bereits auch eine schreckenerregende Sanktion — wenn sie nicht befolgt würde: der Kollektivismus und die Weltrevolution.

⁶ Die konkreten wirtschaftlichen Formulierungen zu diesem Problem vgl. in: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft III. Zur Sozialen Frage. Herausgeg. von O. v. NELL-BREUNING u. H. SACHER. Freiburg i. Br. 1949, Sp. 135 ff.

⁷ So hat die Arbeitsgemeinschaft „Arbeiter und Unternehmer“ auf dem Bochumer Katholikentag 1949 in ihrer Entschließung die Formulierung gewagt: „Das Mitbestimmungsrecht gehört zu den natürlichen Rechten in gottgewollter Ordnung und ist zu bejahen wie das Recht auf Eigentum“ (Gerechtigkeit schafft Frieden. Herausgegeben vom Generalsekretariat des Zentralkomitees des Deutschen Katholikentages. Paderborn 1949, 213).

⁸ A. a. O., 652.

⁹ FR. SCHALLER, a. a. O., 246.

SCHULD UND STRAFE

In der Literatur über die deutsche Strafrechtsreform wurde und wird immer noch die Forderung nach einer sittlichen Rückorientierung der Schuld laut. Man will damit den Sühnezweck der Strafe wieder hervortreten lassen. Namentlich die Vertreter der Naturrechtslehre sind an einer solchen sittlichen Durchdringung des Strafrechts interessiert. Andererseits liegen die Dinge doch nicht so einfach, weil der Jurist sich nicht ohne weiteres zum Sittenrichter aufwerfen kann, da er als Vertreter der Gesellschaft in seinem Amte wirkt. Im folgenden sollen aus grundsätzlicher, nämlich philosophischer Sicht die beiden Prinzipien des Juristen besprochen werden: 1. *Nullum crimen sine lege*, kein Verbrechen ohne Gesetz, und 2. *nulla poena sine culpa*, keine Strafe ohne Schuld¹.

I. Kein Verbrechen ohne Gesetz

Das Anliegen der Rechtssicherheit

Die Rechtsprechung in einem Rechtsstaat muß gesellschaftlich überprüfbar sein. Man kann darum das Urteil über das, was Recht ist, nicht einfach dem guten Gewissen des Richters überlassen. Es geht darum nicht nur um das Anliegen, der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen, sondern ihr nur gemäß einer bestimmten, nämlich überprüfbaren Weise zu dienen. Diese Modalität bedeutet mindestens eine starke Einschränkung des Gerechtigkeitsgedankens. Manchmal kann sie, vom einzelnen her gesehen, sogar zu einer Ungerechtigkeit führen. Wer z. B. gegen einen ihm zugestellten Zahlungsbefehl keinen Widerspruch erhebt aus dem Grunde, weil er überhaupt keine Schulden hat und der angebliche Gläubiger ihm völlig unbekannt ist, wird trotzdem zur Leistung herangezogen und hat Vollstreckungsmaßnahmen zu erwarten, falls er nicht zahlt. Dies scheint nun direkt gegen die Gerechtigkeit anzugehen. Andererseits bedürfen wir im Prozeßrecht einer bestimmten Ordnung. Die Rechtssicherheit gehört auch zur Gerechtigkeit. Im angegebenen Beispiel muß eben jener vermeintliche Schuldner um der Rechtssicherheit willen zahlen, denn sonst könnte ein anderer Gläubiger, der wirklich eine Forderung hat, nie zu seinem Recht kommen, wenn es ihm

¹ Es können auf diesem engen Raum natürlich nur die Grundlinien gezeichnet werden. Vgl. die eingehenderen Erörterungen in A.-F. UTZ, *Sozialethik*, Bd. II: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1963.

verboten wäre, zu vollstrecken, nur weil der Schuldner keinen Widerspruch gegen den Zahlungsbefehl erhebt. Dazu kommt übrigens noch, daß die Prozeßregeln bestimmen, daß der Widerspruch nur innerhalb einer bestimmten Frist erhoben werden kann und außerdem an eine besondere Form gebunden ist. All das sind Vorschriften, die aus der Sorge um die Rechtssicherheit stammen. Wer tiefer in das Prozeßrecht eindringt, wird begreifen, daß die daraus erstehenden, gegen die materielle Gerechtigkeit verstoßenden Folgen einer vordringlicheren Forderung der Gerechtigkeit selbst dienen, nämlich der Gesamtordnung des Rechts in der Gesellschaft. Sonst käme man überhaupt zu keiner überprüfbaren Rechtsanwendung. Wir hätten dann nichts anderes als das System des Schiedsrichters in den primitiven Formen der Rechtsprechung.

Im Strafrecht ist der durch das Bemühen um Rechtssicherheit Begünstigte der Angeklagte. Er soll nur wegen ganz bestimmter, durch das Gesetz umschriebener Vergehen zur Verantwortung gezogen werden können. Eine Strafe soll nur verhängt werden können, wenn der betreffende Tatbestand gesetzlich bereits zur Zeit der Begehung der Tat mit Strafe bedroht war: *nullum crimen sine lege*. Dieser Grundsatz kann unter Umständen zu grotesken richterlichen Urteilen führen, die ein „gesunder Menschenverstand“ vielleicht für lächerlich erklären mag, die aber um der Rechtssicherheit willen eine Notwendigkeit sind. So war der Richter vor 1900 nicht in der Lage, die unbefugte Entnahme von Elektrizität durch heimliches Ableiten des Stromes vom Straßenleitungsdraht als Diebstahl zu bestrafen. Jedermann war sich darüber im klaren, daß ein solches Verhalten eine Gaunerei darstellte. War es aber damals, da der Gesetzgeber noch nicht entschieden hatte, ob es sich in einem solchen Falle ebenfalls um eine „Wegnahme fremder beweglicher Sache“, d. h. um einen Diebstahl im Sinne des Gesetzes, handelte, schon erlaubt, einfach aus dem sittlichen Empfinden heraus, den Täter zu bestrafen? Das Reichsgericht wagte es nicht, den Begriff der „Sache“ auf die Elektrizität anzuwenden. Aus diesem Grunde wurde durch den Gesetzgeber im Jahre 1900 ein eigenes Gesetz zwecks Bestrafung der Entziehung elektrischer Energie erlassen. Und wenn nun ein ganz Gescheiter nach 1900 in einen elektrisch funktionierenden Münzfernsprecher ein breitgeklopftes Zweifennigstück einwarf und damit den Automaten betrog? Das Reichsgericht war der Auffassung, daß die breitgeklopfte Zweifennigmünze nicht die Weiterleitung des elektrischen Stromes besorgte, sondern durch ihr Gewicht lediglich die Sperre auslöste, welche das Drehen der Nummernscheibe verhindern sollte. Auch wurde niemand in die Irre geführt oder getäuscht, denn der Apparat läßt sich nicht täuschen. So bedurfte es eines neuen Gesetzes, um groteske Freisprüche abzuriegeln. Im Jahre 1935 wurde die Erschleichung der Leistung eines Automaten mit Strafe bedroht.

Man mag über diese Urteile erhaben lächeln. Dahinter steckt aber das ernste Bemühen, das richterliche Werturteil weitmöglichst unter Kontrolle zu halten, um ungerechte Urteile einzudämmen, wie es ja auch einem natürlichen Instinkt entspricht, im Zweifelsfalle zugunsten des Angeklagten zu entscheiden,

Die vordringliche Bedeutung des Tatbestandes

Durch den Grundsatz „*nullum crimen sine lege*“ ist der Richter zunächst an den Tatbestand verwiesen. Liegt dieser nicht vor, dann ist jede weitere Untersuchung überflüssig, denn es werden nicht Haltungen, sondern Handlungen bestraft. Die Haltung kann einzig durch die Handlung selbst ins Gewicht fallen in Form des Motivs, aus dem die Handlung gesetzt wurde. Nicht der Bösewicht wird rechtlich verfolgt, sondern jener, welcher Böses im rechtlichen Sinne getan hat. Im sittlichen Leben ist es geradezu umgekehrt. Über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit entscheidet zunächst nicht die Handlung, sondern die Haltung, das Sein des Menschen. Der Theologe betrachtet einen Menschen nach seinem Gnadenstand. Die einzelne Handlung wird dann beurteilt nach dem Maße, wie sie den Gnadenstand vermehrt, aufhebt oder unverändert läßt. So läßt z. B. die leichte Sünde den Gnadenstand unberührt, es wird einzig die Glut der Gottesliebe herabgesetzt, oder es werden lediglich (dies ist allerdings nicht zu unterschätzen) Dispositionen geschaffen, welche den Gnadenstand gefährden können. Der Jurist dagegen beginnt beim Tatbestand, und zwar beim äußeren Tatbestand, bei dem, was vorgefallen ist. Wenn in einer Nähsschule ein Mädchen eine leukämische Kollegin mit der Schere sticht, dann hat man zuerst festzustellen, welche Folgen der Stich hatte. War er tödlich oder nicht? Im ersten Fall wird man den Tatbestand der Tötung haben. Aber dann geht das Fragen eigentlich erst an. War die Tötung vorsätzlich oder fahrlässig oder keines von beiden, ein Mißgeschick? Ja, der Jurist fragt — vielleicht zum Erstaunen des Moralisten — noch weiter: Ist die Tötung im Falle des Vorsatzes als Schuld anzurechnen? Doch wir wollen im Augenblick noch nicht auf die Schuldfrage eingehen. Wir wollen noch nicht untersuchen, ob der Vorsatz immer entweder schuldhafter Vorsatz oder überhaupt kein Vorsatz im rechtlichen Sinne sei. Was uns zunächst hier angeht, ist das Aufrollen des Falles vom Tatbestand her. Der Jurist kann nicht mit der Moral beginnen. Er ist an das Gesetz gebunden. Das Gesetz visiert aber zunächst einen bestimmten Tatbestand. So begreift man die sog. kausale Handlungslehre, die zunächst nur den äußeren Vorgang untersucht und alles, was im Menschen vor sich geht, also auch den Vorsatz, zur Schuldfrage rechnet. Allerdings ergeben sich hierbei einige das Rechtsempfinden störende Konsequenzen. So könnte ein Bandenchef unter Umständen nicht als Täter, sondern nur als Gehilfe bestraft werden, wenn er bei der Ausführung der diebischen Einbrüche nicht selbst Hand angelegt, sondern dieses Geschäft seinen Gefährten überlassen hat. Jenes Subjekt, das viel gefährlicher ist als der Täter, wird also im Grunde für seine Schlaueit noch prämiert.

Die subjektive Theorie suchte diesem Übel abzuwehren, indem sie den Vorsatz in den Tatbestand aufnahm und dementsprechend zwischen Intention des Urhebers und Intention des Gefährten unterschied. Die Handlung wird somit nicht mehr nur als ein äußeres Geschehen aufgefaßt, sondern als menschlich

vollzogenes und gewolltes Tun. D. h., zu dem typisch juristisch orientierten Gesichtspunkt des äußeren Tatbestandes wird das alles menschliche Handelnde formende Prinzip hinzugenommen, nämlich die Finalität, die Zwecksetzung.

Diese Finalität, die bereits in der subjektiven Theorie eine vordringliche Rolle spielte, ist neuerdings durch die finale Handlungslehre *Welzels* unterstrichen und in einem ganz eigenen Sinne herausgearbeitet worden. Zur Entdeckung der Finalität als eines entscheidenden Bestimmungselements des Tatbestandes brauchte es aber eigentlich keiner besonderen wissenschaftlichen Anstrengung, denn schon *Aristoteles* hat deutlich genug erklärt, daß alles menschliche Handeln zielbestimmt ist. Wenn also Handlungen, auch als rein äußeres Geschehen, zur Debatte stehen, dann wird man die Finalität als formgebenden Grund nicht übersehen dürfen. Was *Welzels* finale Handlungslehre im besonderen charakterisiert und von der subjektiven Handlungslehre unterscheidet, ist seine Darstellung von der Beziehung (oder besser gesagt Trennung) von Vorsatz und Schuld. Wir kommen darauf weiter unten noch zu sprechen. Jedenfalls zeigt gerade die Trennung von Vorsatz und Schuld deutlich das Grundanliegen eines Juristen, sich vom gesetzlich umschriebenen Tatbestand nicht trennen und in die Gefilde der Moral verführen zu lassen. Daß man Vorsatz der Handlung als inneren Tatbestand von der eigentlichen Schuldfrage trennen kann, beweist das Beispiel vom Autofahrer, der zweifelsohne absichtlich auf der linken Straßenseite parkt (also den Vorsatz hat, dort zu parken), dabei aber meint, in Deutschland gelte dieselbe Regel wie in der Schweiz, wo man tatsächlich in jeder Straße, nicht nur in den Einbahnstraßen, auf der linken Seite parken kann. Der Autofahrer hat also (wenn wir einmal von der Fahrlässigkeit, sich nicht ausreichend beim Übertritt der Grenze informiert zu haben, absehen) keine Schuld. Er hatte aber Vorsatz. Kann er deswegen bestraft werden? Die Frage führt uns in das zweite, viel problematischere Prinzip: *nullum crimen sine culpa*.

In dem angeführten Fall des Parkens wird man allerdings nicht mehr von Strafe im eigentlichen, d. h. strafrechtlichen Sinne, sprechen. Was der falsch parkende Autofahrer über sich ergehen lassen muß, ist eine Ordnungsstrafe, bei der nach Schuld nicht gefragt wird. Dennoch zeigt das Beispiel, daß es nicht so einfältig sein muß, den Vorsatz für sich allein als Tatbestandsmerkmal zu betrachten. Die endgültige Entscheidung über die Stichhaltigkeit einer solchen Betrachtungsweise müssen wir uns noch vorbehalten, bis wir die Frage der Schuld besprochen haben.

Jene Theorien, welche unter die Tatbestandsmerkmale nur die Kausalordnung oder die Kausalordnung samt dem Vorsatz einreihen, die also die Schuldfrage aus dem Tatbestandskomplex heraushalten, haben den Vorteil, dem Prinzip „kein Verbrechen ohne Gesetz“ in unbestreitbarer, klarer Weise gerecht zu werden. Wenn nämlich die Schuld den Tatbestand nicht bestimmt, dann kann man auch keine neuen Tatbestände ersinnen, die gesetzlich nicht formuliert worden sind. Denn auch die noch so große Schuld, selbst das Verbrechen gegen die Menschen-

würde, kann, wenn nicht gesetzlich bestimmt, nicht als juristisch relevantes Verbrechen bezeichnet werden, weil der Tatbestand nie von der Schuldfrage her aufgerollt werden kann. Man begreift vielleicht von hier aus die Haltung mancher deutscher Juristen, welche die Richter, die im Dritten Reich „exzessive Todesurteile“ gefällt haben, nicht zur Verantwortung in einem Disziplinarverfahren heranziehen wollen. Sie erklären, daß die rein moralische Schuld keinen Tatbestand juristischer Natur schaffen könne. Auf den Fall müssen wir allerdings nochmals zurückkommen.

Der nüchterne Menschenverstand, d. h. das Wertempfinden des einfachen Mannes, findet in dieser Logik irgendein Loch. Es will ihm nicht einleuchten, daß man ein Prinzip wie „keine Strafe ohne Gesetz“ nicht doch zu guter Letzt in den Dienst der Gerechtigkeit stellen müsse. Er geht damit noch einig, daß man nicht jedwede freie Urteilsbildung des Richters zum Maßstab über Recht und Unrecht machen kann. Andererseits aber meint er, daß man doch irgendwo beim Absurden haltmachen müsse. Bei allem Ernst, mit dem man das Problem der Rechtssicherheit anzufassen hat, scheint es, daß auch dieses Prinzip im Rahmen der Gerechtigkeit überhaupt der Abwägung bedarf. Den Ausgleich vermag hier eine vertiefte Sicht in das Prinzip „keine Strafe ohne Schuld“ zu bieten.

II. Keine Strafe ohne Schuld

Der Kontext des Prinzips „keine Strafe ohne Schuld“

Das Prinzip „keine Strafe ohne Schuld“ ist nur im Zusammenhang mit einem andern Prinzip, aus dem es sich eigentlich erst ergibt, verständlich. Es soll keine Strafe verhängt werden, wenn der Angeklagte unschuldig ist. Der Tatbestand des Gesetzes mag sich noch so klar herausstellen, der Täter wird für sein Verhalten nur bestraft, wenn er schuldig ist. Das klingt sehr einfach und ungeheuer plausibel. Andererseits fragt man sich, ob man einen Übeltäter überhaupt bestrafen *muß*. Wenn nicht feststeht, daß man einen Verbrecher bestrafen muß, daß man ihn nur bestrafen kann, sofern man will, dann fragt man sich mit Recht, ob es überhaupt an der Schuld liegt, daß man zur Strafe greift, oder ob es nicht vielleicht der Ärger der durch das Verbrechen gestörten Gesellschaft ist, die sich in der Bestrafung Luft macht. Um das Prinzip „keine Strafe ohne Schuld“ begreifen zu können, müssen wir also nach dem Wahrheitsgehalt des vorgängigen Prinzips fragen: „auf Schuld muß Strafe folgen“. Hierbei geht es zunächst um das Verständnis des Begriffs „Schuld“. Daraus wird sich dann auch der Sinn der Strafe ergeben.

Die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Schuld“

Untersuchen wir noch nicht, was Schuld ist, sondern fragen wir uns zunächst einmal, wie der Begriff eigentlich logisch steht, wenn wir sagen, „auf Schuld muß Strafe folgen“. Die Logik spricht von der Supposition eines Namens in einem Satz. Im Satz „der Mensch ist frei“ supponiert der Begriff „frei“ für die geistige Qualität, zwischen verschiedenen Willensobjekten wählen zu können. Im Satz „das Taxi ist frei“ supponiert „frei“ für „noch zu mieten“. Im Satz „Herr Müller ist noch frei“ kann „frei“ für „noch Jungeselle, noch zu verheiraten“ supponieren. Wie steht es nun um die Supposition des Begriffs „Schuld“ im besagten Prinzip?

Man könnte, wenn man sich weiter keine tieferen Gedanken macht, sagen, „Schuld“ supponiere für schuldig sein, für eine begangene Tat einstehen müssen, für ein Verbrechen zur Verantwortung gezogen werden können. Hierbei setzt man ohne weiteres voraus, daß derjenige, der ein Verbrechen begangen hat, gewissermaßen permanent zur Verantwortung gezogen werden kann, daß er permanent etwas schuldig ist. Man denkt aber hierbei nicht etwa an die bewegliche Sache, die der Dieb entwendet hat und die er nun zurückerstatten muß. Natürlich ist er auch diese schuldig. Nein, man meint vielmehr, daß der Dieb für den Diebstahl selbst etwas schuldig sei. Und zwar ist er Schuldner auch dann noch, wenn er seinen Diebstahl schon lange eingesehen, vor seinem Gewissen schon lange eingestanden und die entwendete Sache schon längst auf irgendeinem geheimen Weg restituiert hat. Er ist also immer noch Schuldner. Wofür aber? Das kann doch nur die Strafe sein. In dieser Supposition hieße also das Prinzip: auf Schuld = Strafe muß Strafe folgen. Also eine reine Tautologie, d. h. ein Satz, in welchem das Subjekt und das Prädikat dasselbe bedeuten, somit überhaupt keine Aussage, wie wenn uns einer erzählen würde, Regen sei Regen.

Nicht anders verhält es sich mit der Supposition „Vorwerfbarkeit“ für „Schuld“. Dem Verbrecher kann vor Gericht ein Verbrechen vorgeworfen werden. Und zwar denkt man dabei im gleichen Sinne wie vorher, daß auch nach vollgültiger innerer Rückkehr zur Ordnung, d. h. nach aufrichtiger Reue und dem bereits bewiesenen Willen, sich als nützliches Glied der Gesellschaft zu betätigen, immer noch die Vorwerfbarkeit des Verbrechens besteht. Der Verbrecher wird also als Dauerschuldner betrachtet, als in einem Zustand befindlich, in welchem er noch etwas zu leisten hat. Auch hier fragt man sich wiederum, was er denn in dieser Vorwerfbarkeit zu leisten hat? Auch hier supponiert man stillschweigend die Schuld als Pflicht, die Strafe abzubüßen. Demnach wiederum die Tautologie: Strafwürdigkeit zieht Strafe nach sich. Die einzige Möglichkeit, die Tautologie zu umgehen, könnte vielleicht darin bestehen, daß man erklärt, Strafwürdigkeit könne nur durch Strafe und durch kein anderes Mittel behoben werden. Aber das stimmt nicht, denn wir können dem Strafwürdigen die Strafe schenken, d. h. wir können ihn begnadigen.

Um eine eindeutige Aussage in dem Prinzip „auf Schuld muß Strafe folgen“ zu erhalten, müssen wir vielmehr zur Tat selbst vordringen. Wir müssen die sitten- oder rechtswidrige Tat dem Begriff „Schuld“ supponieren und erklären: eine sitten- oder rechtswidrige Tat bleibt dauernd strafwürdig, auch wenn sie dem Täter schon lange vergeben ist. In dieser Supposition kann das Prinzip „auf Schuld muß Strafe folgen“ keine Tautologie mehr sein. Schuld supponiert also für die sitten- oder rechtswidrige Handlung, und zwar auch als einmalig gesetzte Handlung. Um die Verwechslung mit „schuldig sein“ oder „schuldig bleiben“, „zur dauernden Verantwortung gezogen werden können“, „einem permanenten Vorwurf ausgesetzt sein“ zu vermeiden, ist es darum besser, nicht von Schuld zu sprechen, sondern eben vom Akt selbst, den wir gemeinlich mit „Sünde“ bezeichnen. Hierbei ist es an sich noch völlig einerlei, ob wir dabei an eine sittenwidrige oder an eine rechtswidrige oder an eine sitten- und rechtswidrige Handlung denken. Es kommt auf die Analyse der normwidrigen Tat an. Das ist das erste, was es zu berücksichtigen gilt.

Das lateinische Wort ist klarer: culpa. Diese ist nicht das gleiche wie das „debitum“, das Schuldigsein. Die culpa ist die Normwidrigkeit der Tat selbst, die Sündhaftigkeit des Aktes. Die Scholastik hat die beiden Gesichtspunkte, den Vorwurf einer normwidrigen Handlung als Handlung (culpa) und das anhaltende Schuldigsein für diese Handlung klar auseinandergehalten in den beiden Begriffen: reatus (Vorwurf) culpa und reatus poenae. Der reatus culpa kann schon lange verschwunden sein, während der reatus poenae immer noch besteht. So heißt also in dieser Formulierung das Prinzip: „Auf den reatus culpa folgt notwendigerweise der reatus poenae“, auf normwidrige Handlung folgt notwendigerweise Straffälligkeit.

Die gegen die Sittennormen verstößende Handlung heißt Sünde. Um nun den Zusammenhang zwischen normwidriger Handlung und Strafe aufzuzeigen, könnte man versucht sein, einfachhin von normwidrigem Tun zu sprechen, ohne Rücksicht darauf, ob es sich um sittenwidriges oder rechtswidriges Tun handelt. Doch wäre der Beweis, daß auf normwidriges Tun Strafe folgen muß, nicht schlüssig. Denn das Prinzip „auf rechtswidriges Handeln muß Strafe folgen“ kann nur aufrechterhalten werden, wenn die sittenwidrige Handlung Strafe verlangt. Die Begründung ist sehr einfach: Es geht um ein menschliches Tun, und zwar um ein verantwortetes Tun, also um einen innermenschlichen Akt, so sehr dieser nur rechtsrelevant werden mag, sofern er nach außen in Erscheinung tritt und somit einen rechtlichen Tatbestand erfüllt. Allerdings wird von vielen Juristen bestritten, daß die rechtswidrige Handlung nur straffällig sei, wenn sie auch sittenwidrig, d. h. das persönliche Gewissen verletzende Handlung sei. Lassen wir diese Streitfrage, worauf wir noch zu sprechen kommen, beiseite. Wir können aber hier schon so viel sagen, daß die rechtswidrige Handlung niemals Strafe notwendig macht, wenn bereits die sittenwidrige Handlung diese Wesensfolge ausschließt. Denn wenn die sittenwidrige Handlung nicht aus sich

straffällig ist, dann kann die rechtswidrige Handlung als Handlung es ebenfalls nicht sein. Die Straffälligkeit hätte dann einen andern Grund als die Handlung selbst, etwa die Reaktion der Gesellschaftsglieder, den Zorn des Gesetzgebers oder ähnliches.

Um also die Wahrheit des Prinzips „auf normwidriges Handeln muß Strafe folgen“ nachzuweisen, tun wir gut daran, zunächst einmal das sittenwidrige Handeln, d. h. die Sünde, zu untersuchen. Wenn wir dann das Prinzip „auf normwidriges Handeln muß Strafe folgen“ auch im Rechtsbereich im echten Sinne als gültig erkennen wollen, müssen wir in Erfahrung bringen, inwieweit das sittenwidrige Handeln rechtliche Bewandtnis erhalten kann, d. h. inwieweit das Recht die sittlichen Normen in sich aufzunehmen imstande ist. Wenn das Recht überhaupt keine sittliche Normenkraft besitzt, dann würde logischerweise das Prinzip „auf rechtswidriges Handeln muß Strafe folgen“ seinen Aussagewert verlieren.

Auf sittennormwidriges Handeln (= Sünde) muß Strafe folgen

Der Wille ist seinem Wesen nach das Strebevermögen unserer Natur. D. h. der Wille strebt naturgemäß nach jenem Ziel, das die Vollendung unserer Natur ausmacht. Damit ist jeder einzelne Willensakt normiert, nämlich durch die Grundverfassung des Willens, näherhin durch unsere Vernunftnatur. So konnte *Aristoteles* sagen, daß unser Wille von Natur aus auf die Vernunft angelegt sei. Widervernünftiges Handeln ist somit nicht nur normwidrig, sondern unnatürlich. Widervernünftig ist alles Handeln, welches der letzten Zielbestimmung der menschlichen Natur widerspricht. Man nennt aber sittlich, was immer in Beziehung zum letzten Ziel des Menschen steht. Und jeder menschliche Akt ist sittlich, sofern dasjenige, was ihn zum typisch menschlichen Akt macht, nämlich seine Freiheit, am letzten Ziel mittels der Vernunft gemessen ist. Kein menschlicher Akt kann dieser Norm entgehen, denn es liegt in der Natur des Willensaktes, die Bemessung durch die Vernunft zu suchen, da der einzelne Willensakt der Natur des Willensvermögens folgt. So bedeutet der sittennormwidrige Willensakt eine Verdrehung, eine „Torsion“ des Willens. Der Wille wird im Bereich seiner Freiheit von dem ihm als Vermögen naturgemäß entsprechenden Objekt (nämlich dem wahren letzten Ziel des Menschen) abgedreht. Darin aber liegt zugleich auch die innere Strafe der Sünde. Der Mensch ist zielabgewandt, getrennt von dem, was ihn endgültig glücklich machen sollte. Er mag dies in seiner Verblendung noch nicht klar erkennen. Aber die Verdrehung seiner Natur ist bereits wirklich. In seinem Bewußtsein manifestiert sich diese Verdrehung in der Anklage des Gewissens gegen den sündigen Zustand. Allerdings kann auch diese Anklage in etwa zum Schweigen gebracht werden, indem man sich mit Absicht oder aus Fahrlässigkeit an den normwidrigen und unnatürlichen Zustand gewöhnt. Und dennoch ist die Torsion wirklich. Beim Tode tritt nichts anderes ein als die endgültige Fixierung dessen, was schon als geistiger Zustand besteht. Dieser selbst ist Lohn oder Strafe.

Aus dem Gesagten geht also hervor, daß die sittennormwidrige Handlung einen widernatürlichen Zustand im Menschen schafft, und daß dieser bereits Strafe ist. Aus sittenwidriger Handlung folgt darum wesentlich Strafe. Diese Strafe ist aber keine Sühne vom Menschen her gesehen. Denn der Mensch hat sie durch die normwidrige Handlung gewollt. Unmittelbar ist diese Strafe eine Folge der wirksamen Norm, die vom Ewigen Gesetzgeber in unsere Natur in der Gestalt des Gewissens hineingeschaffen wurde. Von dort her könnte man also von „Sühne“ sprechen. Jedoch wäre es besser, diese Strafe nur als Sanktion des Gesetzgebers zu begreifen.

Die Strafe als Sühne für sittennormwidriges Handeln

An sich bedeutet sittennormwidriges Handeln (= Sünde) endgültige Abkehr vom Endziel des Lebens. Es ist nur der leib-seelischen Beschaffenheit unseres raum-zeitlichen Daseins zu verdanken, daß wir diese Abkehr korrigieren können, daß wir also die Chancen haben, den Rückzug anzutreten und uns wiederum in die Normenwelt, d. h. in die Zielbestimmung unseres Lebens einzuordnen. Wenn der Mensch diese Wiedereingliederung in seinen Lebenssinn vornimmt, steht er vor der Diskrepanz zwischen der sittennormwidrigen Tat und der dafür verbüßten „Strafe“. Die „verdiente“ Strafe wäre eigentlich ebenso ewig gewesen wie die Abkehr selbst. So entsteht im Normenbewußtsein, d. h. im Gewissen, um der Gerechtigkeit willen die Wertforderung, daß Sühne für die sittennormwidrige Tat zu leisten ist. Wir stehen nun vor einem Begriff der Strafe, die wirkliche Sühne bedeutet. Sühne im Sinne von Übernahme einer Ersatzleistung für den durch die Rückkehr ausgefallenen Strafbestand. Es handelt sich also hier nicht mehr um jenen seinsmäßigen Strafbestand, der mit der sittenwidrigen Handlung wesentlich gegeben ist, sondern um eine *Forderung der Gerechtigkeit*, die besagte Diskrepanz auszugleichen. So ergibt sich das Prinzip: Auf sittenwidriges Handeln *muß* Strafe folgen.

Das Prinzip ist also ein Grundgesetz der Gerechtigkeit. Um welche Gerechtigkeit aber handelt es sich hierbei? Sehr oft liest man bei theologisch orientierten Autoren, daß die sittennormwidrige Handlung die „Ordnung“ gestört habe. Um diese wiederherzustellen, müsse der sündige Mensch eine Buße übernehmen. Diese Ordnung darf aber nicht kosmologisch aufgefaßt werden. Diese kosmologische Sicht wirkt verhängnisvoll im Vergeltungsdenken des *jus talionis*: Aug' um Aug', Zahn um Zahn. Die Ordnung wird nicht dadurch wiederhergestellt, daß einer das gleiche verliert, was er dem andern geraubt hat. Es handelt sich vielmehr um die Ordnung, die eigentlich seinsmäßig zwischen sittennormwidriger Tat und naturwidrigem Zustand besteht. Durch die Aufhebung der ersten erfolgt auch die Tilgung des zweiten. Unsere am Sein orientierte Vernunft erkennt aber deutlich, daß aus der Endgültigkeit der sittennormwidrigen Tat ein endgültiger Strafbestand sich ergeben müßte. Die Rückkehr zur Norm kann

an der einmal vollzogenen Qualität der sittennormwidrigen Tat nichts ändern. Vom Menschen aus war alles getan, um die Endgültigkeit des Strafzustandes zu besiegeln. Und dennoch wird dieser Strafzustand notwendigerweise aufgehoben durch die Umkehr. Die neu geschaffene sittliche Situation leidet also an einer Disproportion zwischen begangener Tat und durchgestandenem Strafzustand. Diese Disproportion in „Ordnung“ zu bringen, dient die neue Strafe als Sühne. Man sieht also deutlich, daß mit der kosmologischen Ordnungsvorstellung nichts anzufangen ist. Immerhin deutet diese darauf hin, daß der Mensch von einem Verbrecher instinktiv mehr verlangt als nur die Reue zur Wiedereinordnung in die Normenwelt. Er fordert eine zusätzliche Leistung gemäß dem Äquivalenzprinzip. Allerdings täuscht er sich, wenn er die Gerechtigkeitsforderung einer Sühne im Sinne des Äquivalenzprinzips versteht. Denn Äquivalenz gibt es grundsätzlich nicht, weil mit der Umkehr die der normwidrigen Tat ontisch, somit äquivalent entsprechende Strafe aufgehoben ist. Auf einen Gesichtspunkt müssen wir aber noch hinweisen. Die Gerechtigkeitsforderung der Sühneleistung für eine begangene sittenwidrige Handlung ist nur haltbar, wenn wir das Gewissen nicht nur als psychologisches Geschehen, etwa als geistigen Instinkt, sondern als echte Norm auffassen, d. h. als einen in unsere Vernunft hineinverwobenen Wertbefehl. Das Tier ist nämlich auch unmittelbar durch naturwidriges Tun „bestraft“. Wenn es z. B. gegen seinen Instinkt zuviel frißt, dann ist es krank. Sein Kranksein ist aber keine echte Strafe, sondern eine reine Folge der Handlung gegen die Natur. Der Instinkt ist im Tier nur Triebkraft, nicht Norm. Im Menschen aber gibt es einen Wertinstinkt, der Normbewandtnis besitzt, nämlich das Gewissen. Es handelt sich hier um einen echten Wertbefehl. Dieser ist allerdings nur verständlich, wenn er als Partizipation eines Ewigen Gesetzes aufgefaßt wird. Wer diese metaphysische Begründung des Gewissens als Normbefehl ablehnt, kann nur entweder von einem Wertinstinkt im rein psychologischen Sinn sprechen, oder er muß die Norm einfach als logische Regel begreifen, die kein psychologisches Fundament hat. Im letzteren Falle haben wir das vor uns, was die moderne Rechtsphilosophie als „rein normativ“ bezeichnet. In diesem Sinne hat *Kelsen* das Recht als ein Normensystem aufgefaßt, d. h. als System von reinen Regeln. Im gleichen Sinne wird die Schuld als Vergehen gegen eine reine Norm angesehen von jenen Juristen, welche sich zur sog. Schuldtheorie bekennen, von der noch weiter unten die Rede sein wird. Wenn man die sittennormwidrige Handlung im metaphysischen Zusammenhang sieht, dann begreift man, daß die Normwidrigkeit nicht nur eine Opposition gegen irgendwelche anonyme Regel bedeutet, sondern im eigentlichen Sinne eine Beleidigung ist gegen jenen, welcher die Norm aufgestellt oder formuliert hat. Die Abkehr vom Endziele des Lebens ist darum zugleich auch die Abkehr vom höchsten Wesen. Damit erhellt zugleich die ungeheure Diskrepanz zwischen der eigentlich verdienten Strafe und jener Strafe, die der Täter als Sühne nach seiner Rückkehr zum höchsten Gute übernimmt.

Schuld und Strafe im Bereich des positiven Rechts

Der Jurist hat, wie wir gesehen haben, das Bestreben, in allen seinen Feststellungen und Urteilen kontrollierbar zu sein. Darum die sorgfältige Untersuchung des Tatbestandes (einschließlich des Vorsatzes) vor aller Frage nach der Schuld. In der Frage der Schuld wird nun ebenfalls weitmöglichst und sogar ausschließlich ein „objektiver“ Maßstab gesucht. Nicht das Schuldbewußtsein des Täters spiele dabei eine Rolle, sondern die objektive Tatsache, daß das Verbrechen, d. h. der Tatbestand, dem Täter „vorgeworfen“ werden kann. Die Schuldtheorie — hiervon ist nämlich die Rede — begreift unter dem Tatbestand sowohl die Kausalordnung wie auch den Vorsatz. Wenn einmal feststeht, daß dieser komplexe Tatbestand erfüllt ist, dann stellt sich immer noch die Frage, ob der Täter um die Rechtswidrigkeit seines Verhaltens hätte wissen können oder müssen. Hierbei wird aber nicht auf die Erkenntnis der Sittenwidrigkeit des Verhaltens zurückgegriffen, sondern einzig auf die Möglichkeit des Wissens um die Rechtswidrigkeit. Eine Handlung könnte also *in sich* sittenwidrig sein. Wenn sie aber nach den allgemeinen Anschauungen ordentlicher Rechtsgenossen in der gegebenen Situation nicht gekannt zu sein braucht, dann kann der Vorsatz nicht „vorgeworfen“ werden. Damit ist ein eindeutiger Trennungsstrich gezogen zwischen dem inneren, subjektiven und somit sittlichen Schuldbewußtsein und dem bloßen Rechtsbewußtsein.

Die sogenannte Vorsatztheorie der Juristen unterscheidet sich übrigens in der Feststellung der Schuld nicht wesentlich von der Schuldtheorie. Auch sie sucht — wenigstens bei den rein positiv eingestellten Juristen —, sich an ausschließlich objektive Schuldmaßstäbe zu halten. Auch sie fragt, was man von einem charaktervollen Menschen billigerweise unter den gegebenen Umständen erwarten konnte und deshalb erwartete. Nur untersucht sie hierbei nicht einzig die Möglichkeit, ob der Täter das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit hätte haben können und müssen, sondern spürt dem Vorsatz nach, d. h. stellt die Frage, ob ein rechtlich denkender Mensch der Gesellschaft diesen Vorsatz ohne Schuldvorwurf hätte haben können oder nicht.

Als Beispiel diene ein verheirateter Mann, der schon Jahre lang von seiner Frau getrennt lebte und mit seiner Freundin geschlechtlich verkehrt. Er hat also an einen Ehebruch nicht gedacht. Die Vorsatztheorie ist hier der Ansicht, daß kein Ehebruch vorliegt, weil kein Ehebruchsvorsatz bestand. Die Schuldtheorie dagegen erklärt, daß das fehlende Bewußtsein der Rechtswidrigkeit den Vorsatz nicht ausschließt. Es handelte sich also um einen echten Ehebruchsvorsatz. Damit wird allerdings der Ehebrecher noch nicht verurteilt. Es stellt sich nach der Schuldtheorie weiterhin die Frage, ob er die Rechtswidrigkeit des Ehebruchsvorsatzes hätte kennen können und müssen. Unter Umständen kann er also auch nach dieser Theorie nicht wegen Ehebruchs verurteilt werden.

Wenn wir diesen Sachverhalt einmal von der Natur der menschlichen Handlung, also von ihrer inneren sittlichen Struktur her ansehen, dann müssen wir der Vorsatztheorie insoweit recht geben, daß die Schuld zum Vorsatz gehört, denn der Vorsatz bestände unter Umständen überhaupt nicht, wenn der von seiner Ehefrau getrennte Ehemann gewußt hätte, daß sein Geschlechtsverkehr mit der Freundin rechtlich als Ehebruch zu gelten hat. Die ethische Sicht des Falles trennt sich aber von der rein juristischen Vorsatztheorie, indem sie den Vorsatz ganz anders betrachtet als nur unter dem Aspekt des Rechtsbewußtseins. Das menschliche Gewissen weiß — wenigstens im Normalfalle, d. h., wenn es nicht durch irgendwelche erzieherische Irreführung deformiert ist —, daß die Ehe einen Bund zwischen Mann und Frau auf Lebenszeit darstellt. Der Geschlechtsverkehr mit der Freundin mußte also dem Ehemann im Gewissen als widernatürlich vorkommen. Sein Vorsatz war daher ein sittenwidriger Vorsatz. Dieser sittenwidrige Vorsatz muß zugleich als rechtswidrig bezeichnet werden, wenn der Ehebruch durch das Gesetz verboten ist. Denn die Tat wurde nicht ohne Schuldbewußtsein verübt. Natürlich muß die Bestrafung eines sittenwidrigen Verhaltens, das gesetzlich nicht erfaßt ist, vermieden werden, gemäß dem Prinzip „kein Verbrechen ohne Gesetz“. Die Feststellung der Schuld kann sich aber nicht nur um die Frage nach dem geforderten Bewußtsein der Rechtswidrigkeit drehen, auch nicht nur um die Frage nach dem Vorsatz eines rechtswidrigen Tatbestandes.

Wenn man einmal auf dem positivistischen Standpunkt der Schuld steht, dann ist die Schuldtheorie in vielem „plausibler“ als die Vorsatztheorie. Die Schuldtheorie bietet in dem angeführten Beispiel immerhin noch die Möglichkeit, unter Umständen die Pflicht festzustellen, daß der Ehebrecher hätte wissen müssen, daß sein Verhalten rechtswidrig war, während nach der Vorsatztheorie bereits der Ehebruchsvorsatz ausgeschlossen wird. Beide Theorien sind aber nur Krücken, um über grobe Unebenheiten der positivistischen Auffassungen hinwegzukommen und dem Gerechtigkeitssinn einigermaßen zu genügen.

Aus dem Wirrwarr kommt man nur heraus, wenn man die rechtswidrige Handlung zugleich und sogar zuerst als sittenwidriges Verhalten erfaßt. Dann allerdings läßt sich die Schuldtheorie als Theorie der reinen Vorwerfbarkeit nicht mehr halten. Denn der Vorsatz ist bereits durch das Gewissen vorgeworfen. Er wird nicht erst vorgeworfen durch die Bemessung an „irgend jemandem“, der als ordentliches Glied der Gesellschaft angesehen wird.

Selbstverständlich wird auch ein von der natürlichen Rechttheit des menschlichen Gewissens überzeugter Richter immer Umschau halten nach dem Wertempfinden der anständigen Gesellschaftsglieder, um festzustellen, bis zu welchem Grad das natürliche Gewissen des Täters überhaupt geformt sein mag. Er kann aber sich deswegen nicht dazu herbeilassen, nur die Moral der Gesellschaft zur Norm zu erheben, mit der Begründung, nur sie könne als Rechtsquelle dienen.

Aus diesem Grunde kann ein von absolut geltenden menschlichen Grundwerten überzeugter Richter nicht davon absehen, Verbrechen auch ohne Rückgriff auf ein positives Gesetz zu bestrafen, die gegen das „Weltgewissen“, nämlich das natürlichste, untrügliche Wertempfinden des Menschen verstoßen, wie z. B. die Verbrechen gegen die Menschenwürde zur Zeit des Dritten Reiches. Wenn schon die Rassengesetze des Nationalsozialismus an sich von jedem als *in sich* ungerecht hätten erkannt werden müssen, dann war bestimmt ein Todesurteil, das wegen einer Geringfügigkeit gegen Angehörige anderer Rassen aus nationalsozialistischem Übereifer gefällt wurde (exzessives Todesurteil), ein Verbrechen, dessen innere Bosheit und darum Sittenwidrigkeit und Ungerechtigkeit das Gewissen des Richters belasten mußte. Wenn dieser wirklich kein Schuldbewußtsein hatte, dann konnte dies nur durch eine sittlich zu verantwortende Deformierung des Gewissens geschehen. Der Tatvorsatz eines solchen Richters war also *in sich* schuldhaft. Ein Disziplinarverfahren müßte also bei besonnenem Nachdenken möglich sein. Doch scheint diese natürliche Sicht der Dinge in den maßgeblichen Kreisen noch nicht durchgedrungen zu sein.

Das Strafrecht arbeitet mit dem Gesetz „keine Strafe ohne Schuld“, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, daß das Gesetz seine Gültigkeit überhaupt nur haben kann, wenn es von der Ethik her gesehen wird. Dies will besagen, daß die Forderung der Strafe für Schuld (auf Schuld muß Strafe folgen) nur bei jenem rechtswidrigen Verhalten gerecht ist, das zugleich sittennormwidrig ist. Damit aber ist zugleich auch bewiesen, daß das Prinzip „keine Strafe ohne Schuld“ nur im Zusammenhang mit der sittennormwidrigen Handlung zu Recht besteht. Wo nicht zugleich das Gewissen und somit auch das Schuldbewußtsein (gemeint ist das natürliche Schuldbewußtsein unserer praktischen Vernunft, nicht irgendein Schuldgefühl) mittätig sind, da kann keine Schuld bestehen, folglich auch keine Strafe verhängt werden. Da gibt es nur sog. Ordnungsstrafen, denen der Charakter der Strafe abgeht, oder reine Sicherheitsmaßnahmen.

Diese Rückorientierung an der echten sittlichen Schuld im Sinne des sittennormwidrigen Schuldbewußtseins hat aber nichts mit ethischem Idealismus im sozialen und rechtlichen Leben zu tun. Selbstverständlich suchen wir im sozialen und rechtlichen Bereich nach objektiven Richtweisern, um Schuld und Strafe zu bestimmen. Zu diesen Richtweisern gehört besonders das Rechtsbewußtsein der Gesellschaft. Dieses kann aber nur Norm sein, sofern es in engen Kontakt mit der natürlichen Funktion des Gewissens gebracht wird.

FÖDERALISMUS UND NATURRECHT

1. Man würde das Naturrecht falsch verstehen, wenn man darin ein fertiges Rezept für die rechtlichen Fragen erblicken wollte. Mit *Hugo Grotius* hat sich leider diese Ansicht in das moderne Denken über das Naturrecht eingeschlichen. Es finden sich tatsächlich nur wenige fixierte Angaben im Naturrecht.

So besagt z. B. die naturrechtliche Idee des Staates noch nichts über die einzelne Verfassungsform. Vom Naturrecht her kann man nicht mit absolutem Urteil die Demokratie verlangen. Sofern der Staat in Wahrheit das Wohl aller besorgt, mag er jede beliebige Form annehmen. Es ist der menschliche Geist, welcher die Applikation der allgemeinen naturrechtlichen Forderungen vornehmen muß.

2. Ähnlich verhält es sich mit dem Föderalismus. Man kann nicht sagen, daß es überhaupt keine naturrechtliche Idee des Staates gäbe ohne Föderalismus. Sofern für alle wirklich in vollem Ausmaß die Freiheit der Person und überhaupt die Menschenrechte garantiert sind, mag sich der einzelne zufrieden geben, ohne an einen föderalistischen Staatsaufbau zu denken. Es gibt staatliche Gebilde, in welchen die einzelnen Glieder noch nicht die politische Schulung besitzen, um in einem föderalistischen Staat die Selbstverantwortung mitzutragen. Die Kolonisatoren haben sicherlich darin recht getan, daß sie eine stark zentralisierte Regierung in den Kolonialgebieten einführten, um so die staatliche Erziehung der noch wilden Völker in die Hand zu nehmen. Allerdings hatten sie auch die Pflicht, für die Wahrung der Menschenrechte zu sorgen und nicht eine Politik der Ausbeutung zu betreiben.

Die absolute Forderung des Naturrechts an jede Staatsform ist die wirkliche Förderung des Gemeinwohls, worin selbstredend die Garantie der Menschenrechte aller enthalten ist.

3. Dieses Gemeinwohl wird aber am geeignetsten in einem föderalistischen Staatswesen garantiert, d. h. der föderalistische Aufbau entspricht am besten den Anforderungen, welche das Naturrecht an einen jeden Staat stellt. Also aus der naturrechtlichen Idee des Staates heraus wird durch gedanklichen Schluß die Konvenienz des föderalistischen Staates abgeleitet. Ja, wir behaupten, daß es sich sogar um mehr als nur um eine Konvenienz handelt, daß die naturrechtliche Idee des Staates einen föderalistischen Aufbau sogar fordert, „fordert“, nicht weil etwa ein nicht föderalistischer Staat gegen das Naturrecht wäre, aber in der Weise, daß die Entwicklung des wirklichen Staates unbedingt zum föderalistischen Gebilde hinsteuern *muß*.

Der Beweis hierfür wird aus der naturrechtlichen Idee des Staates genommen.

4. Im Staat sind viele Menschen zu gemeinsamem Handeln geeint. Der Staat ist wesentlich geformt durch freie Menschen, wengleich diese aus einem Naturdrang sich zusammengeschlossen haben. Es ist aber überaus wichtig, den Staat in der dynamischen Ordnung des gemeinsamen Handelns aller zu sehen. Weit entfernt von der Vertragstheorie *Rousseaus*, müssen wir dennoch sagen, daß jeder Staatsbürger seinen aktiven Teil an der Bildung und Bewahrung des Staatswesens leisten muß. Allerdings sind die Anlagen und Fähigkeiten, wie auch die Berufe verschieden. Der eine wird mehr gehorchen müssen, der andere wird mehr dirigieren. Und dennoch gehört es zum Begriff der freien Persönlichkeit, daß der einzelne, soweit es ihm bei seiner Veranlagung möglich ist, seine soziale Natur durch aktives Mittun betätige. Die aristotelische Definition vom Menschen gibt dies treffend wieder: Der Mensch ist ein politisches Wesen, d. h. ein Wesen, das nicht nur *im* Staate lebt, sondern auch *mit* dem Staate lebt, das seinen aktiven Teil an der staatlichen Gemeinschaft leistet. Das Staatswesen ist darum grundsätzlich von unten her aufgebaut. Damit ist nichts gesagt über den Ursprung der Staatsgewalt, d. h. über die Frage, ob die Staatsgewalt direkt oder indirekt von Gott stamme. Auch jene Ansicht, welche die Staatsgewalt unmittelbar von Gott ableitet, kann die Wahrheit nicht leugnen, daß zum politischen Wesen nicht nur das blinde Gehorchen, sondern auch das tätige Mitgestalten am Gemeinwesen gehört.

Dieses aktive Mitbauen am Gemeinwesen ist aber in jedem großen und einheitlichen Staatsgebilde unmöglich. Der Mensch ist nicht reiner Geist. Sein Geist ist in die Enge der Stofflichkeit eingebettet und damit auch an die Enge des Raumes gebunden. Es ist nur sehr wenigen gegeben, den Geist politisch in einem großen Raume zu betätigen. Die zentralisierte Demokratie ist darum nicht viel verschieden vom autoritären Staat, wengleich in der Demokratie die einzelnen Staatsbürger die Parlamentsmitglieder wählen dürfen. Das große zentralistische demokratische Gebilde überschätzt völlig das politische Können der einzelnen und übersieht die natürliche Begrenzung der menschlichen Fähigkeiten durch die Stofflichkeit. Eine eigentliche, d. h. kluge und abgewogene politische Mitarbeit am Staatswesen ist in einer allgemeinen Volksabstimmung in der zentralisierten Demokratie nicht zu erwarten. Das Urteil des einzelnen ist dabei zu sehr von der Propaganda abhängig. Es ist also kein kluges Urteil aus eigener Verantwortung.

5. Zu demselben Gedanken gelangen wir, wenn wir den Zweck des Staates betrachten. Der Staat ist nicht nur eine wirtschaftliche Vereinigung zur Besorgung der materiellen Existenz, sondern dient wesentlich dem Zwecke, daß ein jeder seine menschliche Vollendung finde. Zur menschlichen Vollendung gehört aber nicht nur genügende Nahrung, nicht nur, daß ein jeder sein ewiges Heil in Frieden und Freiheit wirken könne, sondern auch, daß er jenen Teil seiner Natur betätigen und ausfüllen könne, der ihn als politisches Wesen charakterisiert. D. h. der Staat hat dem Menschen den Weg zur vollmenschlichen Erziehung, also auch zur vollen, freien politischen Erziehung zu weisen.

6. Es bleibt darum nichts anderes übrig, als daß man das Staatsgebilde von unten her aufbaue, und zwar nicht direkt, sondern auf dem Wege über kleinere Gemeinschaften zu immer größeren Gebilden, bis zur größten, umfassenden Staatsgewalt. Dort, wo kleinere Gemeinschaften ihre politische Aufgabe nicht mehr zu leisten vermögen, geht die Kompetenz an die höhere weiter. So wird stufenweise das allgemeine Wohl besorgt. Diesen Aufbau nennt man aber föderalistisch.

7. Das föderalistische Prinzip ist also eine naturrechtliche Forderung, naturrechtlich, weil aus dem Wesen des Staates gefolgert als einer Gemeinschaft von menschlichen Personen zur gemeinsamen Arbeit am vollmenschlichen Lebensideal. D. h. wir sind verpflichtet, den föderalistischen Aufbau des Staates langsam und stetig anzustreben. Der Föderalismus ist ein Ideal, zu welchem der Mensch sich hinbewegen soll. Es mögen viele Wege, d. h. verschiedene Staatsformen dahin führen. Nicht von heute auf morgen wird dieses Ideal verwirklicht, weil auch der politische Geist in den Menschen erzogen werden muß. Aber der Staat *muß* die Bürger dahin erziehen, um eines Tages im gestuften Aufbau des Staatswesens jedem die ihm entsprechende politische Betätigung in freier Verantwortung und Klugheit möglich zu machen.

8. In Angleichung an die naturrechtlich geforderte föderalistische Stufung wird auch der Nationalstaat fähig werden, den Anschluß zum Menschheitsverband überhaupt zu betätigen. Denn niemals kann der Einzelstaat die höchste naturrechtliche Ideologie des Staates erfüllen, sondern nur der Verband aller Menschen, weil die Wesenheit des Menschen *alle* Menschen verbindet, und zwar nicht nur als Geister, sondern auch als „politische Wesen“. Der Einzelstaat ist nur ein Glied, nur eine Stufe im gesamten Aufbau einer alle Menschen vereinigenden politischen Gemeinschaft. Man kann nicht genug betonen, daß der Mensch als Mensch und darum auch als „zoon politikon“ (*être politique*) zur Gemeinschaft der Menschen berufen ist.

9. Daß man bis heute den naturrechtlichen Sinn des föderalistischen Prinzips nicht, oder nur sehr schwer einsehen wollte, kommt hauptsächlich daher, weil wir den Nationalstaat als das letzte Gebilde anzusehen gewöhnt sind, weil wir in ihm die letzte „societas perfecta“ erblicken. Dagegen ist der Nationalstaat nur eine Etappe in der politischen Gestaltung der Menschheit. Wie aber der nationale Einzelstaat sich nur als kleine politische Gemeinschaft im politischen Ganzen der Welt zu betrachten hat, so muß er seinerseits nach unten die Bildung kleiner politischer Gebilde billigen. Aus dem Begriff der „societas perfecta“, den die Alten für den Einzelstaat verwandten, muß alles eliminiert werden, was an die absolute Souveränität von *Bodin* erinnert.

Übrigens sind wir heute, wo die ganze Welt ökonomisch ineinander verwoben ist, zu der Erkenntnis vielleicht leichter bereit, daß der Einzelstaat jene „societas perfecta“ nicht mehr sein kann, als welchen ihn die Alten angesehen haben.

10. Es geht also — dies sei nochmals unterstrichen — nicht darum, die Welt in viele kleine politische Gebilde aufzuspalten, von denen jedes eine eigene Souveränität darstellt, sondern vielmehr darum, einen vielgestaltigen *Stufenbau* von politischen Gebilden zu schaffen, von welchen jedes soweit wie möglich seine politischen Kräfte frei entwickelt und alle jene Vollmachten, die es zum Wohl der Menschheit nicht mehr auszuüben imstande ist, dem höheren Gebilde übergibt. Föderalismus ist also kein Partikularismus, sondern bedeutet auch Verzicht, dort nämlich, wo die stoffliche Enge der menschlichen Natur der politischen Aktion eine Grenze gesetzt hat. Föderalismus ist jenes Staatsprinzip, welches der Natur des Menschen am besten gerecht wird, weil es den Menschen als freies politisches Wesen achtet, weil es mit der natürlichen Begrenzung der menschlichen Aktivität rechnet und zugleich den einzig naturgerechten Weg bereitet zur universellen politischen Gemeinschaft aller Menschen.

GESELLSCHAFTLICHE LEBENS NORMEN ALS RECHTSNORMEN

Versuch einer Systematik der Rechtsdoktrinen

Keine Rechtsphilosophie und auch keine Rechtstheorie ist so einfältig erdacht, daß in ihr das Recht nicht als Leben mitgestaltende Macht aufgefaßt würde. Selbst jene Autoren, die das Gesetz als „Ausdruck“ des gesellschaftlichen Lebens bezeichnen, dürften doch wohl den erzieherischen Charakter des Rechts nicht leugnen. Jeder Mensch will ungestört leben. Das war schon das Ethos des Liberalismus. Jeder aber weiß, daß auch sein Nachbar in Frieden leben möchte. Es bedarf also der Verständigung, es muß eine gemeinsame Regel gesucht werden, und zwar eine Regel, welche für jeden vom Ganzen her verbindlich ist. So ergibt sich von selbst die Definition des Rechts als einer erzwingbaren Friedensordnung.

Die Frage nach den Normen dieser Friedensordnung ist die eigentliche Frage der Rechtsphilosophie. Es geht uns im Folgenden nicht darum, die einzig möglichen Normen einer solchen Friedensordnung aufzuweisen, sondern vielmehr die vielfältigen Antworten auf diese Frage zu systematisieren. An sich gibt es so viele Rechtsphilosophien wie Rechtsphilosophen. Die Rechtsphilosophen in ein systematisches Schema hineinzubringen, dürfte wohl ein eitles, unnützes Unterfangen sein. Es geht mir nicht um die Systematisierung der Rechtsphilosophen, sondern der möglichen Rechtsphilosophien. Daß es in der Aufzählung von Möglichkeiten keine Vollendung geben kann, dürfte klar sein. Um nicht in Streit mit den Philosophen zu geraten, verzichte ich auf die Nennung einzelner Autoren¹.

¹ Ich verweise auf die bibliographischen Angaben in: A. F. URZ, Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie (Darstellung und Kritik): Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. Unter Mitwirkung von W. Büchi, H.-Th. Conus, B. v. Galen. Bd. I (1956 bis 1959), Bd. II (1959—1961), Freiburg i. Br. 1960f. Im systematischen Register findet man die Namen der Autoren unter II 10.3, von wo aus man im alphabetischen Verzeichnis die Titel der Werke nachsehen kann.

I. Die Grundeinteilung in positivistische und naturrechtlich orientierte Rechtsphilosophie

1. Die aristotelisch-thomistische Sicht der Unterscheidung

Für *Thomas von Aquin* ist die Einteilung des Rechts in positives und naturgegebenes eine Einteilung per se et non. Sie ist also adäquat. Die Ausführungen des *Thomas von Aquin* verdienen einige Beachtung, weil der Ausgangspunkt der Unterscheidung das Naturrecht ist. Wir werden auf diese Weise die moderne Sicht leichter begreifen.

Ausgehend von der allgemeinen Definition, daß das Recht ein Ausgleich zwischen mehreren Menschen — wir würden sagen: eine gültige Friedensordnung — sei, erklärt *Thomas*, es gebe grundsätzlich nur zwei Möglichkeiten dieses Ausgleiches: entweder von der Natur der Sache her oder auf Grund von Vereinbarung. Diese letztere sieht er wiederum doppelt: Vereinbarung zwischen einzelnen Personen oder Vereinbarung der Gesellschaft als Ganzem. In der gesellschaftlichen Vereinbarung ist nicht nur der Gesellschaftsvertrag, sondern auch der Befehl der gesellschaftlichen Autorität mitbegriffen, da letztere als Vertreter des wahren Wohles der Gesellschaft betrachtet wird².

Somit gibt es nur Naturrecht oder positives Recht. Naturrecht ist hierbei die vorgegebene Sachlage, sofern sie der menschlichen Natur entspricht. Das positive Recht umfaßt, wie bereits gesagt, alles, was immer Menschen in gegenseitiger Vereinbarung auf Grund ausdrücklicher Willensbildung (Vertrag) oder auf Grund tatsächlicher Übung (Gewohnheit) als Ausgleichs- oder Friedensnorm beschlossen haben und was eine Autorität für die Gesellschaft bestimmt hat.

Eine gewisse Schwierigkeit gegen die kontradiktorisch geltende Unterscheidung zwischen naturgegebenem und positivem Recht ergibt sich allerdings aus dem thomistischen Begriff des „*jus gentium*“, der bei *Thomas* oft den Eindruck erweckt, als handle es sich um ein „Zwischenrecht“, das weder naturgegeben noch positiv ist. *Vitoria* hat — leider — den Begriff des *jus gentium* zum positiven Recht hinübergezogen und damit das Völkerrecht auf eine etwas verhängnisvolle Bahn geführt, wengleich er deshalb als Begründer des modernen Völkerrechts angesprochen werden kann. Ein eingehendes Studium der Thomastexte dringt aber zur Erkenntnis durch, daß das *jus gentium* beim Aquinaten ein echtes Naturrecht ist trotz der äußeren Züge eines Gewohnheitsrechts³.

² THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, II-II 57,2: „Das Recht oder das Gerechte ist ein dem anderen angeglichenes Werk nach Art eines gewissen Ausgleichs. In doppelter Weise aber kann etwas einem Menschen angeglichen werden. Einmal aus der Natur der Sache selbst; zum Beispiel, wenn einer so viel gibt, um genauso viel zurückzuerhalten. Und das wird Naturrecht genannt. — In anderer Weise ist etwas dem anderen angeglichen oder angemessen auf Vereinbarung hin oder nach allgemeinem Übereinkommen; wie zum Beispiel, wenn einer sich zufrieden erklärt, daß er soundso viel erhält. Und das kann wieder doppelt geschehen. Einmal auf persönliche Vereinbarung, wie das, was durch einen Vertrag unter Einzelpersonen festgelegt wird. In anderer Weise auf öffentliche Vereinbarung hin; wenn zum Beispiel das ganze Volk zustimmt, daß etwas als einem anderen angeglichen oder angemessen gelten soll; oder wenn der Fürst, der die Sorge für das Volk hat und seine Stelle vertritt, dies so anordnet.“

³ Vgl. den Beitrag in diesem Band: Die Völkerrechtslehre des hl. *Thomas v. Aquin*.

Mit dieser säuberlichen Scheidung des naturgegebenen vom gesetzten Recht ist durchaus nicht gelehnet, daß de facto etwas zugleich naturgegebenes und positives Recht sein könne, dann nämlich, wenn die Natur der Sache durch die staatliche Gewalt sanktioniert wird. Von der Rechtsbegründung her aber bleibt die Unterscheidung bestehen, es gibt nur entweder naturgegebenes oder gesetztes Recht.

Nun muß man sich allerdings der Grundlage bewußt sein, auf welcher die Unterscheidung, wie wir sie soeben im Anschluß an *Thomas von Aquin* vorgenommen haben, aufruhet. *Thomas* setzt hierbei voraus, daß die Natur nicht einfach das ist, was dieser oder jener positiven Gesetzgebung „vorliegt“, sondern dasjenige, was dem *Wesen* der Sache entspricht. Unter *Wesen* wird hierbei nicht etwa die Situation verstanden, sondern in erster Linie der universale, prinzipienhafte Inhalt und erst von hier aus die Situation. Der Natur der Sache entspricht darum nur jene Situation, welche eine folgerichtige Konkretisierung von Prinzipien ist. Wir brauchen uns hier über die Eigenart dieser Prinzipien nicht weiter auszusprechen. Sie sind aber ein wesentliches Angebinde der menschlichen Erkenntnis. Wir lösen keinen Gewissenscasus, ohne Prinzipien anzuwenden. In der Abwägung von Werten wenden wir z. B. instinktiv den Grundsatz an, daß geistige Güter den materiellen vorgehen.

Wenn man die Natur der Sache nicht mehr im Sinne der realistischen Universalienlehre versteht, dann schleichen sich in den Begriff der Natur der Sache Elemente ein, die wir nur noch aus ihrer Faktizität erklären können, d. h. daraus, daß sie von uns Menschen zu Rechtsfaktoren gemacht worden sind (bei *Thomas von Aquin*: Vereinbarung). Gemäß einem solchen Begriff der Natur der Sache müßte eine an sich dem *Wesen* des Menschen widersprechende, aber in der Gesellschaft durchschnittlich festgehaltene Meinung bezüglich eines Wertes bereits Naturrecht sein, etwa das Werturteil einer militaristischen Gesellschaft, daß das Duell die höchste Form der Streitschlichtung sei. Daß von dieser Sicht aus die thomistische Unterscheidung zwischen positivem und naturgegebenem Recht nicht mehr zu halten ist, ist klar. Die Diskussion über Positivismus und Naturrechtsposition käme damit auf eine völlig andere Basis.

Von der aristotelisch-thomistischen Auffassung aus ist also jede Auffassung, welche das *Wesen* der Dinge im Sinne des sogenannten „gemäßigten Realismus“ leugnet, zum Positivismus zu rechnen, wobei dieser Positivismus eine Spannweite aufweist, die viele Rechtsdoktrinen umgreift, welche wir heute als Naturrechtslehren bezeichnen. Zum Positivismus im thomistischen Sinne gehört nicht nur das diktatorische Recht, das von oben her, unbesehen der soziologisch-kulturellen Gegebenheiten, aufgezwungen wird, sondern auch jenes Recht, das aus der geschichtlichen Wirklichkeit, der soziologischen Befindlichkeit oder aus der richterlichen Praxis stammt.

Der Standpunkt des Aquinaten erscheint reichlich extrem naturrechtlich. Die Verurteilung sozusagen sämtlicher nicht auf der aristotelischen Seinslehre

stehenden Rechtsphilosophien möchte vielleicht größte Empörung hervorrufen. Doch darf man sich beim Ausdruck „Positivist“, wie er sich aus der Einteilung in Naturrecht und positives Recht, im besagten Sinne verstanden, ergibt, nicht den modernen Begriff des Positivismus vorstellen, gemäß welchem alles, was nicht zwangsmäßig durchführbare Norm ist, aus dem Rechtsbereich ausscheidet.

2. Die Unterscheidung zwischen Positivismus und Naturrechtslehre in der modernen Sicht

a) Der Positivismus

Die thomistische Unterscheidung zwischen Positivismus und Naturrecht als Grundeinteilung der Rechtsauffassung nahm, wie wir gesehen haben, ihren Ausgang vom Naturrecht. Von hier aus suchte *Thomas* nach den anderen möglichen Rechtsbegründungen und fand, daß sie alle positiv-rechtliche Bewandnis haben. Für den Modernen ist das erste Phänomen des Rechts im *erfahrbaren* Recht gegeben, d. h. in jenem Recht, das sichere, in unserer gesellschaftlichen Welt erzwingbare Ordnung ist. Dieses Recht untersucht der moderne Rechtsphilosoph nach seiner Herkunft, d. h. nach seinen Quellen und nach seinen Normen. Mit diesen beiden Begriffen „Quelle“ und „Norm“ ist der Schlüssel zur Systematik der Rechtstheorien gegeben. Versteht man unter Quelle des Rechts jedwede Ursache, welche konkret erzwingbare Ordnung schafft, und unter Norm jedwede Regel, durch welche die Rechtsursache inhaltlich bestimmt und damit auch begrenzt ist, dann kommen wir unmittelbar in eine Unterscheidung der möglichen Ansichten.

Setzen wir einmal die Erkenntnis voraus, daß es drei Arten von erfahrbarer Erzwingbarkeit gibt: Lebensdrang (biologisches Element), gesellschaftlichen Druck (im Sinne des Brauchtums) und willentliche, mit physischer Sanktionskraft ausgestattete Macht, dann müssen wir sagen, daß diejenigen Rechtstheoretiker, welche die gesamte Rechtsbegründung auf diese drei erfahrbaren Faktoren, oder auch nur auf eine von ihnen aufbauen, Rechtspositivisten sind. Sie mögen dabei von Normen der Rechtsbildung reden; wie immer, solange diese nicht das erfahrbare Recht begrenzen oder sogar brechen, bleiben sie, rechtsphilosophisch gesehen, Positivisten.

Der rechtsphilosophische Positivismus darf mit dem ethischen Positivismus nicht identifiziert werden. In der Ethik ist eine Theorie positivistisch, wenn sie keinerlei absolute, apriorisch gültige Normen für das menschliche Handeln anerkennt. Im übrigen gibt es einen doppelten ethischen Positivismus, einen individual-ethischen und einen sozial-ethischen. Es ist klar, daß derjenige, der bereits für das Individuum jede apriorische Norm ablehnt, diese a fortiori auch für die Gesellschaft als Ganzes ablehnen muß. Umgekehrt gilt aber nicht das gleiche. Man kennt zur Genüge den Slogan des Liberalismus und des Neoliberalismus, wonach es Gebote Gottes nur für den einzelnen, nicht aber für die Gesellschaft

gebe. Der sozialetische Positivismus führt notwendigerweise in den rechtsphilosophischen Positivismus hinein. Umgekehrt gilt nun aber hier, daß jeder rechtsphilosophische Positivist zugleich, bewußt oder unbewußt, sozialetischer Positivist ist. Denn jede a priori für die Gesellschaft als Ganzes gültige Wertordnung hat aus sich Rechtsbewandtnis⁴.

Diese Zusammenhänge sind für das, was man im positiven Recht mit „öffentlicher Moral“ bezeichnet, von grundsätzlicher Bedeutung. *Maurice Garçon* hat in der „Affaire Sade“ erklärt: „Die Meinung, welche die öffentliche Moral macht, wird durch die Gesamtheit der in Gemeinschaft lebenden Bürger erstellt, ohne Unterschied des Alters, der Klasse oder des Besitzes. Die durchschnittliche Auffassung bezüglich der Moral macht die Sitten aus, und ich behaupte, daß die Magistraten, aus welchen sich die Strafrichtskammer zusammensetzt, nur sehr schlecht diese allgemeine Meinung repräsentieren“⁵. Man könnte zwar zugunsten des französischen Advokaten einwenden, er habe nur erklären wollen, wie der Begriff „öffentliche Moral“ des positiven Rechts auszulegen sei, während er in seinem eigenen sittlichen Urteil eine öffentliche Moral im Sinne von apriorischer Norm angenommen hätte. Aber aus seinen Ausführungen geht hervor, daß sein hoher Begriff der Anständigkeit nur individualetischen Charakter hat, der in der Gesellschaft durch die durchschnittliche öffentliche Meinung notwendigerweise nivelliert wird. Anders liegen die Dinge, wenn ein Sozialetiker aus Gründen der wirksamen Durchführbarkeit oder der Rechtssicherheit eine Reihe von sozialetischen Normen für die positive Gesetzgebung einklammert und so aus rechtsphilosophischer Klugheit für die Jurisprudenz als irrelevant erklärt.

Der rechtsphilosophische Positivismus ergibt sich also in dem Augenblick, da man prinzipiell die Rechtsquellen, im definierten Sinne, als ausschließliche Normen der Rechtsprechung ansieht, da man also alle anderen Normen ethischer Herkunft, die als apriorische Gesellschaftsnormen im Begriff der „Gerechtigkeit“ zusammengefaßt sind, als vom Recht getrennt auffaßt.

Der Rechtsformalismus, der in der Gesetzesauslegung am bloßen Wortlaut klebt, muß in dieser Sicht als eine Teilerscheinung des Positivismus betrachtet werden.

Nun übernimmt allerdings im modernen Rechtsstaat das staatliche Recht die übrigen Rechtsquellen. Im Hinblick darauf kann man den Positivismus auch definieren als jene Rechtsauffassung, welche nur das durch die staatlichen Gesetze normierte Recht anerkennt.

Unter dem Einfluß der Rechtssoziologie hat sich aber in der modernen Rechtsphilosophie der Gedanke entwickelt, daß das staatliche Gesetz eigentlich gar nicht das wirksamste sei, da es ohne Legitimität dem raschen Verschwinden

⁴ A. F. UTZ, Sozialetik I, Sammlung Politeia Bd. X/1, Heidelberg 1958, 161 ff.

⁵ M. GARÇON, L'Affaire Sade. Compte-rendu exact du procès intenté par le Ministère Public, aux Editions Jean-Jacques Pauvert. Contient notamment les témoignages de: Georges Bataille, André Breton, Jean Cocteau, Jean Paulhan et le texte intégral de la plaidoirie prononcée par Maître Maurice Garçon. Paris 1957, 32.

ausgesetzt ist. Einerseits sieht man in dieser Tatsache eine Folge der allgemeinen Demokratisierung und der damit gegebenen öffentlichen Weltmeinung, die einen gewissen Druck auf diktatorische Systeme auszuüben versteht, andererseits erklärt man mit tieferem Blick, daß die Rechtssoziologie die natürlichen Neigungen des Menschen, seinen Freiheitsdrang, seine Sehnsucht nach gerechtem Ausgleich, seinen Willen zur Existenzsicherung als mächtige Quellen des Rechts entdeckt hat, die zwar im Einzelmenschen schwächer sind als die Sanktionsmacht des Staates, die aber wegen der vielfältigen sozialpsychologischen Seitenkanäle auf die Dauer dem staatlichen Recht weit überlegen sind. Die Soziologie hat also, rein vom Gesichtspunkt der Rechtskraft, d. h. der Faktizität her, ein dem staatlichen Recht vorgeordnetes Recht, nämlich das der Gewohnheit, der Tradition, des Brauchtums, des Bios, der Geschichte oder wie immer man es nennen will, aufgewiesen. Wir stehen hier vor Naturtatsachen, die uns die Frage aufgeben, ob das, was wir Positivismus genannt haben, nicht doch zum Teil bereits ins Naturrecht hineinragt.

Solange der Bios, die Tradition, das Brauchtum, die Geschichte usw. nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Faktizität, also in typisch soziologischer Sicht wertfrei betrachtet werden, verbleibt man immer noch im Positivismus, d. h. bei der Auffassung, daß nur die Rechtsquellen Normen sein können, die rechtliche Bewandnis haben. Es ändert sich lediglich die Rangordnung der Rechtsquellen, der Staat würde in der soziologischen Sicht wohl an den Schluß zu stehen kommen.

Man kann aber in den biologischen, geschichtlichen, kulturellen, soziologischen usw. Druckmitteln nicht nur eine physische Schwerkraft, sondern auch eine *Naturkonformität* erkennen. Der kluge Mensch vermeidet üppige Nahrung nicht nur deswegen, weil sie ihm vielleicht Magenschmerzen verursachen könnte, sondern vielmehr, weil die gesunde Nahrung für ihn eine ethische Pflicht ist. Die tatsächliche Wirkkraft, die Sanktion der Naturgesetze (im naturwissenschaftlichen Sinne verstanden), kann von der menschlichen Vernunft als Manifestation einer natürlichen Norm verstanden werden. Sind wir aber einmal von der Faktizität her bis zur Norm vorgestoßen, dann befinden wir uns bereits außerhalb des Positivismus. Denn es ist nicht mehr die erfahrbare Wirkkraft als solche, sondern die natürliche Norm, welche das Recht gestaltet. Wir befinden uns auf dem Boden eines Naturrechts, zwar nicht eines thomistischen Naturrechts, jedoch eines Naturrechts, das diesen Namen deswegen verdient, weil es grundsätzlich zwischen Rechtsquelle und Rechtsnorm, letztere mit echter Rechtsbewandnis begabt verstanden, unterscheidet. Ob dieses Naturrecht in logischer Weise den Normcharakter zu analysieren versteht, braucht uns hier nicht zu beschäftigen.

Als Beispiel für einen echten Positivismus mag die zur Zeit in Deutschland diskutierte „Pensionierung“ jener nationalsozialistischen, heute noch amtierenden Richter gelten, die wegen vollstreckter exzessiver Todesurteile überführt sind. Für die Bestimmung, was exzessives Todesurteil ist, gilt das im Nationalsozialismus in Kraft gewesene Gesetz. Die besagten Richter haben sich verfehlt, weil sie

aus persönlicher Leidenschaft, aus überspannter nationalsozialistischer Gesinnung Todesurteile gefällt haben, welche vom Gesetz her gar nicht erfordert waren. Man macht also hier die positivistische Unterstellung, daß allein das damals in Kraft gewesene Gesetz Norm dafür ist, ob ein Überborden von nationalsozialistischer Gesinnung vorliegt oder nicht. Da man eine vor dem Gesetz liegende rechtliche Norm nicht sieht, ist man nicht in der Lage, von einer Bestrafung der besagten Richter zu sprechen. Aus diesem Grunde findet man auch keinen Raum für einen Disziplinarfall. Warum aber die Zumutung der Pensionierung, die gewissermaßen auf moralischen Druck hin erfolgen sollte? Man hat hier folgerichtig keinen eigentlichen Rechtsgrund, sondern gibt dem faktischen Druck der heutigen Demokratie nach.

Rechtspositivismus kann also definiert werden als jene rechtliche Auffassung, welche unter Ausschluß jeder apriorisch geltenden Idee der Gerechtigkeit nur die tatsächlich wirkräftige soziale Norm als Recht erklärt. Die Ablehnung einer apriorisch gültigen Idee der Gerechtigkeit ist dem Positivismus wesentlich. Er selbst erkennt maximal eine rein logische apriorische Norm im Sinne *Kelsens*, gemäß welchem es eine Grundnorm geben muß, da in der Normenordnung der regressus in infinitum als non-sens erklärt wird. Für den Rechtspositivismus gibt es also nur eine Norm des Rechts, nämlich die im gegebenen Augenblick wirkräftige. Jede andere, aufgrund welcher ein gegebenes Recht vielleicht als ungerecht bezeichnet werden müßte, ist keine rechtliche Norm: „Von der Geltung jeder Gerechtigkeitsnorm, sowohl einer solchen, die zu einer positiven Rechtsnorm in Widerspruch, als auch von einer solchen, die mit einer positiven Rechtsnorm in Einklang steht, abzu-sehen, das ist die Annahme, daß die Geltung einer Norm des positiven Rechts von der Geltung einer Gerechtigkeitsnorm unabhängig ist, d. h. aber: daß man beide Normen nicht zugleich als gültig ansieht, ist ein Prinzip des Rechtspositivismus“⁶. Allerdings, dies sei hier nur am Rande bemerkt, erscheint das logische Postulat *Kelsens*, daß die Normenordnung in einer Grundnorm ihren Anfang nehmen soll, als eine uneingestandene Reliquie der Naturrechtsvorstellung. Es spricht sich darin immerhin das Vertrauen in die logische Struktur unserer Vernunft aus. Doch reicht dieses nicht aus, um einen genügenden Untergrund für eine Naturrechtsauffassung zu geben; es braucht dazu, wie *Kelsen* richtig hervorhebt, irgendeine Idee der Gerechtigkeit, welche ein bestehendes Recht als Anmaßung und somit als Unrecht und Nicht-Recht entlarvt, entsprechend der Formulierung von *Thomas von Aquin*: *lex iniqua non est lex*.

Die aufgestellte Definition des Positivismus gilt sowohl vom Gesichtspunkt der aristotelisch-thomistischen Philosophie wie auch von der modernen Sicht aus. Die modernen Autoren, welche die vorgegebene geschichtliche, kulturelle, soziologische usw. Wirklichkeit zum Recht erklären, nicht etwa deswegen, weil

⁶ H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit, 2., vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Wien 1960, 360.

sich darin eine tatsächliche Wirkmächtigkeit ausspricht, sondern weil diese Realität echten Normcharakter hat, müssen, um zum Begriff der gesellschaftlichen Norm zu kommen, eine Idee der Gerechtigkeit zugrundelegen. Nach der aristotelisch-thomistischen Philosophie kann allerdings der Normcharakter der konkreten Wirklichkeit, d. h. ihre Übereinstimmung mit der Idee der Gerechtigkeit, nur nachgewiesen werden, wenn man auf die universale *natura humana* zurückgreift. Aus diesem Grunde zählen gemäß der aristotelisch-thomistischen Philosophie alle jene Rechtsphilosophien, die nicht universale, allgemeingültige sittliche Werte als Rechtsnormen anerkennen, noch zum Positivismus. In meiner Bibliographie habe ich mich in der Systematisierung der Rechtstheorien nicht der thomistischen, sondern der modernen Sicht angeschlossen, um den vielen Autoren, die den Positivismus kategorisch ablehnen, aber nicht auf dem aristotelisch-thomistischen Standpunkt stehen, nicht Unrecht zu tun⁷.

Da die Gerechtigkeit ein sittliches Apriori gesellschaftlichen Lebens ist, kann man den *Rechtspositivismus* auch bestimmen als *jene Rechtsauffassung, welche die faktisch erzwingbaren Rechtsnormen als von jedem sittlichen Apriori unabhängig erklärt*. Auch diese Definition ist offen genug, um alle jene Rechtsbegründungen aufzunehmen, welche, etwa im Gegensatz zum Thomismus oder der Wertphilosophie im Sinne *Coings*, die sittlichen Normen der Gesellschaft aus der soziologischen Gegebenheit ableiten.

b) Das Naturrecht

Gehen wir von der allgemeinen Definition des Positivismus aus, wie sie soeben dargestellt wurde, dann müssen wir als Naturrechtsauffassung jene Rechtsbegründung bezeichnen, welche über den tatsächlich wirksamen Gesellschaftsnormen, d. h. den Rechtsquellen, die Idee einer Gerechtigkeit und somit eine apriorische sittliche Norm als rechtsrelevant ansieht. Nach dem über den Positivismus Gesagten bedarf diese Definition des Naturrechts weiter keiner Explikation mehr. Es sei zur Aufhellung des Sachverhaltes nur auf praktische Beispiele verwiesen.

Würde die heutige deutsche Rechtsprechung im Falle der „exzessiven Todesurteile“ anerkennen, daß es bestimmte Urteile gibt, die, wenngleich gemäß dem Gesetz und den vom Gesetz anerkannten positiven Rechtsquellen (nationalsozialistisches Rechtsempfinden) gefällt, doch unrechte Handlungen waren und darum von einer nachfolgenden „gesünderen“ Gesetzgebung als strafbar zu bezeichnen und im Disziplinarverfahren erfaßbar sind, und zwar auch dann, wenn die Gesellschaft des „vierten Reiches“ noch nicht umzudenken imstande wäre, dann läge echtes Naturrecht vor. Nimmt man an, daß die heute als gesünder zu bezeichnende Rechtsauffassung bereits damals die latente Rechtsauffassung des deutschen Volkes gewesen ist, die sich nur nicht manifestieren konnte, dann

⁷ A. F. UTZ, Grundsatzfragen, a. a. O., 29 unter den Nummern II 10.2 und II 10.3.

kann man sogar vom rein positivistischen Denken aus die Strafwürdigkeit dieser Richter nachweisen, insofern sie gegen eine schon damals reale Rechtsquelle gefehlt haben. Doch wird ein solcher historischer Nachweis, der für die Rechtspraxis von heute wirkkünftig genug wäre, wohl schwierig sein. Es bleibt also nur der Rückgriff auf eine Norm, welche den Richtern schon damals offenbar sein *mußte*, so daß die Dosis des „Hypernazismus“ als Verbrechen angesehen werden muß. Zu einer solchen Schlußfolgerung kann aber nur naturrechtliches Denken kommen.

Ein rein naturrechtliches gerichtliches Urteil nachzuweisen, wird heute wohl schwer sein, da die Würde der menschlichen Person, die Freiheit der Meinungsäußerung, die Gewissensfreiheit usw. entweder als weltanschauliche Grundkonzeption irgendwie im Gesetz inkorporiert oder aber sogar in einem eigenen Grundgesetz als positives Gesetz expliziert worden sind. Wo aber diese ins Gesetz verwobenen Grundanschauungen nicht nur aus der geschichtlichen Analyse der Gesetzgebung und nicht nur aus dem soziologischen Befund der Wertvorstellungen ermittelt werden, sondern direkt an apriorisch geltenden Normen gemessen und unter Umständen sogar ergänzt werden, da liegt naturrechtliches Denken vor. In einer Reihe von gerichtlichen Urteilen verschiedener Länder werden naturrechtliche Gründe angeführt, wengleich die Richter sich selbstverständlich bemühen, die apriorischen Normen auch in den Rechtsquellen zu entdecken. In der soeben zitierten „Affaire Sade“ erklärte der Richter, daß die inkriminierten Schriften von *Sade* pornographischen Charakter haben, „der nicht in Zweifel gezogen werden kann“, weil sie „zur systematischen Verleugnung der grundsätzlichen Prinzipien der Moral führen“ und weil die durch *Sade* proklamierten Laster „eine Manifestation der entwürdigendsten menschlichen Entartung“ bedeuten⁸. Der Hinweis des Verlegers *J.-J. Pawvert* auf die Pressefreiheit und seine Behauptung, die Moralprinzipien besäßen keinen „definitiven“ Charakter, fanden kein Gehör. Trotz dieses offenbaren Rückgriffs auf ein moralisches Apriori stützte sich das Urteil im wesentlichen auf die vom Verleger beabsichtigte ausgedehnte Publizität von Büchern, die er selbst in der Reklame als „gewagt“ bezeichnet hatte. Ähnlich verhielt es sich mit der Entscheidung des Bundesgerichtshofes vom Jahre 1954⁹ über die Sexualmoral. Allerdings sind hier die apriorischen Rechtsnormen viel deutlichere Stützen des Urteils als im erwähnten französischen Parallelfalle. Das Urteil unterscheidet klar zwischen soziologisch erfahrbarer Sitte und den unabänderlichen Geboten des Sittengesetzes: „Gebote der bloßen Sitte, der Konvention, leiten ihre (schwache) Verbindlichkeit nur aus der Anerkennung derjenigen her, die sie freiwillig anerkennen und befolgen; sie gelten nicht mehr, wenn sie nicht mehr anerkannt und befolgt werden; sie ändern ihren Inhalt, wenn sich die Vorstellungen über das, was die

⁸ L'Affaire *Sade*, a. a. O., 122ff.

⁹ BGHSt 6, 46ff. (52ff.); vgl. H. WEINKAUFF, Der Naturrechtsgedanke in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes. Neue Jurist. Wochenschr. 13 (1960) 1961.

Sitte verlangt, ändern. Normen des Sittengesetzes gelten aus sich selbst heraus; ihre (starke) Verbindlichkeit beruht auf der vorgegebenen und hinzunehmenden Ordnung der Werte und der das menschliche Zusammenleben regierenden Sollenssätze. Sie gelten unabhängig davon, ob diejenigen, an die sie sich mit dem Anspruch auf Befolgung wenden, sie wirklich befolgen und anerkennen oder nicht. Ihr Inhalt kann sich nicht deswegen ändern, weil die Anschauungen über das, was gilt, wechseln“¹⁰. Andererseits beruft sich das Urteil doch auf das abendländisch-christliche Menschenbild. Man kann aber dieses von der Soziologie her kommende, zusätzliche Argument als Beiwerk bezeichnen, so daß dem Bundesgerichtshof die Ehre zukommt, echte Naturrechtsprinzipien verteidigt zu haben.

II. Die Systematisierung der Naturrechtsauffassungen

Da der Positivismus sich nicht um den Rechtsinhalt, sondern nur um die Wirkkraft irgendeiner Norm kümmert, ist er wesentlich nur einer. Dagegen sind die Naturrechtsauffassungen in dem Grad voneinander verschieden, als sie den Begriff der Gerechtigkeit inhaltlich füllen. Die Naturrechtslehre, im modernen Sinne verstanden, reicht vom einfachen kategorischen Imperativ bis zum farbenreichen Katalog von Naturrechtsprinzipien rationalistischer Prägung. Die Systematisierung der Naturrechtslehren ist schon verschiedentlich versucht worden. Es sei nur an *Johannes Messner*¹¹, *Erik Wolf*¹² und *Alfred Moser*¹³ erinnert. Die hier folgenden Ausführungen nehmen für sich nicht in Anspruch, ein vollständiges Bild aller Möglichkeiten von Naturrechtslehren zu geben.

1. Die Gerechtigkeit im Sinne der sittlichen Würde der Person

Die Überzeugung, daß ethische Phänomene sich erst aus der Relation zum Menschen als einem verantwortlichen und achtungswürdigen Wesen ergeben, scheint zur Vernichtung von gemeinschaftlichen apriorischen Werten zu führen. Andererseits ist hier immerhin soviel ausgedrückt, daß der Mensch auch in der Gesellschaft als Person gewertet werden muß und nicht bloß als Mittel. Der Staatsgewalt sind damit bestimmte Schranken gesetzt. Die Anerkennung der sittlichen Person, d. h. eines Wesens, welches das Recht hat, in eigenpersönlichem Entscheid zu beurteilen, was gut und was schlecht ist, d. h. welcher Regel und Norm es sich zu unterwerfen verantworten kann und welcher nicht, gehört zum Grundbestand einer Naturrechtslehre. Es ist also in dieser Gerechtigkeitsauffassung ein materialer Wert ausgesprochen und nicht nur ein formales Prinzip, wengleich sich auf dieser Basis nur ein Minimum von Gemeinschaftswerten finden läßt.

¹⁰ Zitiert nach H. WEINKAUFF, a. a. O.

¹¹ J. MESSNER, *Das Naturrecht*. Innsbruck 31958, 301 ff.

¹² E. WOLF, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*. Karlsruhe 21959.

¹³ A. MOSER, *Die Rechtskraft der natürlichen Lebenswerte*. Sammlung *Politeia* Bd. XV. Heidelberg 1962.

Wenngleich der kategorische Imperativ seiner Formulierung nach einen formalen Charakter hat („Wolle und handle verallgemeinerungsfähig“), so impliziert er doch die sittliche Person. Wie sollte man sonst die apriorische Forderung verstehen: Prüfe deine Maximen (Grundsätze), ob sie geeignet sind, deine Willenshandlung als Bestandteil eines universellen, gemeinschaftsermöglichenden Handelns gelten zu lassen, handle im Sinne des reinen Gemeinschaftswillens, des Willens zur Einheit des Zusammenlebens? Diese Forderung hat nur Sinn, wenn sie an ein selbstverantwortliches Wesen gerichtet ist. Die auf dieser Maxime aufbauende Lebensordnung kann darum auch nur eine Gemeinschaft von sittlichen Personen sein.

Die einzelnen Prinzipien der Gerechtigkeit sind daher stets zu prüfen, ob sie diesen geringsten Anteil an materialen Werten aussprechen. Die vielen Gerechtigkeitsgrundsätze, die im Umlauf sind, hier einzeln auf ihren Wirklichkeitswert zu untersuchen, dürfte wohl ein aussichtsloses Unterfangen sein. Es seien nur einige genannt: Jedem das Seine; jedem nach seinem Bedürfnis; das geeignete Mittel an den geeigneten Platz, in die geeignete Hand; Gleiches ist gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln; das Vergeltungsprinzip: Jedem nach seinem Verdienst usw. *Kelsen* hat mit Recht diesen Prinzipien vorgeworfen, daß sie nur logischen Wert hätten, ja sogar reine Tautologien seien, da das Prädikat nicht mehr ausdrücke als das Subjekt. Solange man nicht sagt, was der Natur nach gleich, was das Seine, was echtes Bedürfnis, was geeignete Mittel usw. sind, wird keine Realaussage gemacht. Auch die Maxime „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ kann als Gerechtigkeitsmaxime erst gelten, wenn man sie in eine bestimmte Gesellschaft hineinstellt, in welcher man handeln soll, oder aber, wenn man sich den Adressaten dieser Forderung mit bestimmten Qualitäten ausgestattet vorstellt, wie wir es soeben erklärt haben, als sittliche Person, die in Freiheit und Selbstverantwortung zu leben gewillt ist. Unter diesem letzteren Gesichtspunkt ist die Maxime *Kants* naturrechtlich orientiert. Solange man aber diese Prinzipien nicht mit a priori geltenden materialen Werten füllt, bleiben sie nichtssagende Formeln, ja sogar verhängnisvolle Anweisungen. Das beweist schon die Tatsache, daß dasselbe Prinzip „Jedem nach seinem Bedürfnis“ sowohl auf eine kommunistische Gewaltherrschaft wie auch auf eine menschenwürdig geordnete freie Gesellschaft anwendbar ist. Wenn dieses und alle anderen Prinzipien nur aus der Geschichte, aus der in der Gegenwart kristallisierten Kultur, aus den biologischen oder soziologischen Gegebenheiten Gestalt gewinnen, bleiben sie rein formale Gerechtigkeitsvorstellungen. Sie sind somit nur Tarnungen eines nicht ausgesprochenen Positivismus.

Die aristotelisch-thomistische Philosophie kann diese Prinzipien als echte Naturrechtsprinzipien nur retten, weil sie der Ansicht ist, daß z. B. im Prinzip „Gleiches ist gleich zu behandeln“ der Begriff „Gleiches“ in echter Abstraktion aus gleichen Realitäten gewonnen wurde, so daß er als Qualitativum derselben

Wesenheiten anzusehen ist, die — dieser Gedanke ist fundamental — als das der menschlichen Vernunft *naturhaft kongruente Objekt* angesprochen werden. So leer darum der Begriff „Gleiches“ aussehen mag, so kann er potentiell nicht jeden beliebigen Sinn haben, weil er von der erkenntnistheoretischen Sicht des Thomismus aus als von der Vernunft abstrahierter Begriff immer nur im Sinne der Wesenserkenntnis angewandt werden kann und diese Anwendung auch erzwingt.

2. *Das individualistisch-rationalistische Verständnis der Gerechtigkeit*

Das extreme Gegenstück zu diesem Minimum materialer Gerechtigkeit kantischer Prägung dürfte wohl die individualistisch-rationalistische Auffassung der Aufklärung sein, die übrigens ihre Wurzeln bereits in der Stoa hat. Ausgangspunkt ist hier das Individuum mit seinem Recht auf Freiheit des Glaubens, der Meinung, der Presse, der Berufswahl, auf Leben, Integrität. Hier gelingt es, einen ganzen Katalog von ziemlich schematisch formulierten Forderungen zusammenzustellen. Die sehr statische Ausdrucksweise der vor-positiven Normen läßt naturgemäß die geschichtliche Entwicklungsfähigkeit und das Anpassungsvermögen an die je und je gegebene Situation sehr vermissen.

Zwischen den beiden Extremen materialer Gerechtigkeitsauffassungen befinden sich die fast unzähligen Formen von Naturrechtsvorstellungen, die wir im folgenden in Typen zusammengefaßt nur kurz andeuten.

3. *Die natura humana als Grundlage der Gerechtigkeitsvorstellung*

Der Begriff der individualistischen Gerechtigkeit darf nicht verwechselt werden mit dem der aristotelisch-thomistischen Philosophie. Hier ist die Gerechtigkeit geprägt durch die sittlichen Gemeinschaftswerte der *natura humana* als einer in jedem Individuum zwar qualitativ verschiedenen Wirklichkeit, aber doch wesentlich gleichen Seinsform. Die Gleichheit in der Verschiedenheit (= Analogie) vermag ein echtes Ordnungsprinzip abzugeben, dem soviel Dynamik innewohnt, daß die je und je geschichtliche Anpassung garantiert ist. Dies gilt vor allem von den Naturrechtsgrundsätzen wie „alle Menschen sind gleich“, „jeder Mensch hat Anrecht auf menschenwürdiges Dasein“ usw., die um ihrer analogen Sinnfülle willen die soziologischen, vor allem kulturellen Faktoren aufzunehmen imstande sind. Allerdings vollzieht sich die Sinnanalyse von den Prinzipien zu den konkreten Fällen und nicht umgekehrt. Sonst könnte man nicht mehr von jenem Naturrecht sprechen, welches eine *universale natura humana* zugrunde legt. Das Gerechtigkeitsprinzip und die auf ihm aufbauenden Grundsätze sind also nicht mehr nur logische Vorstellungen, weil sie a priori als Grundsätze der *menschlichen Natur* aufgefaßt werden. Selbst das universalste Prinzip „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ besagt hier nicht einfach nur eine Explikation einer Begriffslogik, etwa im Sinne: „Das Gute ist dasjenige, was man erstrebt, das Böse dasjenige, was man meidet“ noch auch eine reine leere Grundnorm im Sinne etwa:

„Das Gute ist Grundnorm jedes erstrebenswerten Objektes.“ Vielmehr ist das Gute in dieser Grundnorm das Wahre, auf das der menschliche Verstand naturgemäß ausgerichtet ist. Aus diesem Grunde mag im konkreten Einzelfall, im Hinblick auf die Gewissensbildung der einzelnen Menschen, das Urteil verschieden ausfallen, *per se* aber, d. h. in den *wesentlichen* Dingen ist die Vernunft *naturgerichtet*, so daß jede konkrete Friedensordnung, so unvollkommen sie sein mag, immer auf die der Natur entsprechende und darum als wahr zu bezeichnende Ordnung abgestellt ist, sofern sie nicht absichtlich die Geradheit des Gewissensurteils umbiegt. Darin liegt die Dynamik des Naturrechts im thomistischen Sinne¹⁴.

4. Wertphilosophische Naturrechtsauffassung

Wenn schon eine echte Sozialethik für die Wertphilosophie ein schwieriges Anliegen ist, dann muß es ihr geradezu wesensgemäß fremd vorkommen, von Normen zu sprechen, die unmittelbar rechtliche Bewandnis haben. An sich kommt die Wertphilosophie nicht weiter als zu Anweisungen an das Gewissen des Rechtsbildners, ein Recht zu schaffen, das den absoluten Werten entspricht. Dennoch ist der bedeutungsvolle Versuch gemacht worden, eine Brücke von den absoluten Werten zum Recht zu finden (*H. Coing*). In manchen Dingen zeigt diese Darstellung sogar große, wenn auch nur äußerliche Ähnlichkeit mit der aristotelisch-thomistischen Sicht. Allerdings muß man dabei beachten, daß es in der Wertphilosophie nicht das universale Sein der *natura humana* ist, welches die Vor-Ordnung zum positiven Gesetz ausmacht, sondern das naturhafte Wertgefühl des Menschen im Hinblick auf die Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit vermag natürlich, da sie inhaltlich nicht aus dem Sein stammt wie bei *Thomas von Aquin*, nur formale oder negative Anweisungen zu geben, wie etwa: man dürfe Gleiches nicht ungleich behandeln. Doch wird man von hier aus auf die Sache verweisen, d. h. auf die Natur des Menschen, die Sachgesetzmäßigkeiten, die Umwelt, auf Zeit und Ort usw. Aus der Natur der Sache, gewertet durch das Wertgefühl nach Gerechtigkeit, ergibt sich dann die Rangordnung von Werten: Personenwürde, Wert der Freiheit, der Treue, der Zuverlässigkeit, des Glaubens, des Vertrauens, der Wahrhaftigkeit usw. So entstehen in unserem Wertgefühl eine Reihe von unreduzierbaren Grundwerten. Diese stehen gemäß der Wertphilosophie *neben* der Welt des Seins, sind aber doch objektive Gegebenheiten und nicht reine Konstruktionen des menschlichen Geistes. Dennoch ist es schwer, sich diese objektiven Gegebenheiten als allgemeingültige Rechtsnormen vorzustellen, da sie wesentlich hergeleitet sind vom Wertgefühl des *Subjektes*. Immerhin kann die Brücke zu universalen Rechtsnormen gefunden werden, wenn man das letzte Wertgefühl des einzelnen Menschen als *allgemeingültige* Werterkenntnis

¹⁴ Vgl. F. M. SCHMÖLZ, Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft. Thomistische Studien, Bd. VIII. Freiburg/Schw. 1959.

postuliert, wie es z. B. *Coing* tatsächlich tut. Das Postulat erhält seine Beweisstütze in der Tatsache, daß wir im praktischen Leben unbefangen und selbstverständlich von diesen allgemeinen Werturteilen ausgehen¹⁵. Liegt aber in der Anerkennung solcher allgemeingültiger Werturteile nicht doch eine unbewußte Bejahung unserer auf die universale Natur der Dinge ausgerichteten praktischen Vernunft? Dann hätten wir nichts anderes als das, was der Thomismus meint.

5. *Die sozial-existentielle Sinnordnung*

Der Existentialismus als solcher ist zwar nicht in der Lage, über das Konkrete hinaus allgemeingültige Normen zu ermitteln. Wird er aber mit der Idee verbunden, daß in jeder Situation der Mensch „als“ irgendeiner, im Vertrag als Vertragschließender, in der Ehe als Person „Mann“ und als Person „Frau“, im Beruf als Arzt, als Lehrer, als Richter usw. tätig wird und dieser je und je gegebenen sozialen Situation ein innerer sachlicher Sinn innewohnt, dann ist er wohl in der Lage, eine Natur der Sache zu erkennen, die jeder rechtlichen Entscheidung zugrunde liegen muß. In dieser beachtlichen Weise hat *W. Maihofer*, vom Existentialismus herkommend, eine vorgegebene Ordnung aufzuweisen versucht. Allerdings wird man auch diese Sinndeutung nur nachdenken können, wenn man den einzelnen Vertrag, den einzelnen Beruf, die einzelne soziale Situation gewissermaßen als eine „Partizipation“ am Wesen des Vertrages, am Wesen des betreffenden Berufes, ja an der Sozialnatur des Menschen überhaupt auffaßt, d. h. wenn man zumindest in jeder Einzelsituation etwas Allgemeingültiges erkennt. Sonst würde man nicht verstehen, warum dieser Kaufmann sich nicht anders verhalten darf als der Kaufmann als solcher. Oder aber man erklärt das Sein der Dinge nicht zur Norm und nimmt die soziale Situation im Sinne der Transzendentalphilosophie als die Bedingung, auf Grund deren ein Gesetz als Recht oder Unrecht zu bezeichnen ist. Dann aber bliebe nur das Minimum materialer Werte, nämlich die sittliche Entscheidungskraft der menschlichen Person übrig. Doch hat der Autor dieser Theorie offenbar mehr gewollt als den kantischen Imperativ. Es scheint daher, daß diese Erklärung sich in bemerkenswerter Weise der thomistischen Universalienlehre nähert.

6. *Die geschichtlich vorgegebene Sinnordnung*

Das Bedenken, die abstrakten Normen könnten den vielfältigen konkreten, geschichtlich gewordenen soziologischen Gegebenheiten nicht gewachsen sein, führt zu einer kulturgeschichtlichen Ausgestaltung der Naturrechtsdoktrin. Wenn es dabei nur darum ginge, das Recht zum Spiegelbild der Gesellschaft zu machen, das unfähig ist, diese zu gestalten, dann würde diese Auffassung aus den Naturrechtsdoktrinen ausscheiden. Doch wird die Geschichte ganz deutlich als

¹⁵ H. COING, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin 1950, 107.

ein Auftrag verstanden, der in die Zukunft weist, der darum an das Verantwortungsbewußtsein des Menschen appelliert und in ihm den Geist des Wagnisses fordert (so etwa *E. Fechner*). Das Absolute wird verstanden als das Bleibende im geschichtlichen Ablauf der menschlichen Gesellschaft, bleibend nicht nur im Sinne materieller Kontinuität, sondern eines dauernden Strebens des Menschen nach der konkreten Selbstverwirklichung in dem je und je gegebenen Augenblick, in der je vorfindbaren geschichtlichen Situation. Im Begriff des Geschichtlichen verbinden sich das Absolute und das Relative in polarischem Spannungsverhältnis (so etwa *Arthur Kaufmann*). Nicht die Empirie und die Geschichte sind also Norm, das wäre Positivismus, sondern die Gestaltungsmacht des menschlichen Geistes in der Geschichte.

Auch von dieser Naturrechtsauffassung gilt, daß sie, wenn sie ethisch, d. h. im Normendenken, logisch vorgehen will, die geschichtlichen Tatsachen entweder nur zu den Bedingungen erklärt, auf Grund deren Soll, d. h. Recht, möglich wird, oder als das wesentliche Material betrachtet, in dem irgendwelche, nicht eingestandene, universale Normen konkrete Gestalt gewinnen. Allerdings scheinen die Autoren gegen die letztere Lösung Einspruch zu erheben, weil sie das Absolute überhaupt nur als Gegenpol zum Relativen zu begreifen bestrebt sind.

7. Die theologischen Deutungen der Gerechtigkeit

Steht man zur Auffassung, daß die Existenz Gottes nichts Irrationales, sondern die letztgültige rationale Erklärung der Welt und Weltordnung ist, dann wird man die thomistische Ableitung des Normcharakters des Seins von Gott nicht als glaubensmäßig begründete Naturrechtsauffassung bezeichnen dürfen. Dagegen sind alle jene Deutungen der Gerechtigkeit, welche eschatologisch, d. h. vom Endgericht Gottes aus, die diesseitige Ordnung betrachten, als typisch theologisch anzusprechen. Namentlich die evangelische Theologie hat hierzu inhaltsreiche Beiträge geliefert. Die Gerechtigkeit erscheint hier ganz im Lichte des Heilswillens Gottes. Was die natürliche Vernunft als Recht zum Widerstand bezeichnet, wird hier fraglich, da „das weltliche Ding“ dem Urteil eines andern überlassen wird. Auf theologischem Gebiet stellt sich übrigens dieselbe erkenntnistheoretische Frage wie in der Vernunftordnung: Geht die *ratio theologica* ebenfalls von universalen Inhalten zum Konkreten oder ist sie einzig die Verantwortung des Einzelmenschen vor Gott, so daß die materiellen Dinge gleichsam nur Bedingungen wären, daß der Ruf Gottes sich erfülle? Des näheren auf diese theologischen Auseinandersetzungen einzugehen, ist hier, wo es um eine Naturrechtsdiskussion ging, nicht der Ort¹⁶.

¹⁶ Vgl. A. F. UTZ, Grundsatzfragen, a. a. O., unter der systemat. Ziffer II 10.3.3.

III. TEIL

BEITRÄGE ZUR KIRCHLICHEN SOZIALLEHRE

THEOLOGIE UND SOZIALWISSENSCHAFTEN

I. Die Bereicherung der Theologie durch die Sozialwissenschaften

Die Struktur des Dogmas und des übernatürlichen Glaubens bedingen eine Wissenschaft, die von dem Glauben als übernatürlicher Erkenntnis ausgeht und in rationalem Bemühen die übernatürliche Wirklichkeit der menschlichen Vernunft näherbringt. Es ist dies die Theologie als „scientia subalternata“, wie sie *Thomas von Aquin* seiner *Summa Theologica* entwickelt hat. Diese Theologie benützt die natürlich erkannten Wesensinhalte, um mit ihrer Hilfe das Dogma in seinem Sinngehalt zu enthüllen. Die Philosophie wird damit zur „ancilla theologiae“. So dient das schon natürlich erkennbare Wesen der Relation der Aufhellung des Dogmas der Trinität.

Es gibt nun eine Reihe von sozialphilosophischen Erkenntnissen, die höchste Bedeutung für die theologische Erkenntnis von übernatürlichen Sachverhalten gewinnen, die man als „sozial-theologische“ Tatsachen bezeichnen muß. Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in der Gnade wird theologisch erhellt durch den philosophisch sauber erarbeiteten Begriff der Freundschaft. Die Theologie der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen bedarf einer gut fundierten philosophischen Erklärung der *societas perfecta*. Es wäre zwar verkehrt, wollte man den Begriff des modernen Staates benützen, um das Wesen der Kirche zu erfassen. Wohl aber wird eine einwandfrei arbeitende Ekklesiologie nicht um eine Definition der Gesellschaft als solcher herumkommen. So wie es verhängnisvoll ist, den Staat nach irgendeiner politischen Situation, etwa nach den modernen Konzeptionen der Freiheitsrechte zu definieren, so bedeutet es eine Verengung des Horizontes, wollte man die Kirche als Gesellschaft definieren, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, welches die Definition der Gesellschaft überhaupt ist, von welcher man ausgeht, und inwiefern sich die kirchliche Gemeinschaft von den andern Formen der menschlichen Gemeinschaft unterscheidet.

Der Streit der Theologen um die Definition der Kirche, besonders um die Bedeutungsweise der Organismusedee, wäre ruhiger und sicherer verlaufen, wenn man sich zunächst um die einwandfreie philosophische Erarbeitung des Sozialen und der Gesellschaft bemüht hätte. Vor allen Dingen hätte man dann auch von vornherein festgestellt, daß Gesellschaft und Gemeinschaft wesentlich ethische Inhalte sind und nur von der Ethik her, wo das erste Soziale sich findet,

aufgehellt werden können. In dieser ethischen Sinndeutung aber erhält auch die Organismusidee, die in der Definition der Kirche als des mystischen Leibes Christi Gestalt gewonnen hat, ihre ganz eigene Tragweite. Man hätte dann wahrgenommen, daß Christus als das Leben aller in der Ordnung der Wirkursache oder des Verdienstes noch nicht das Gesellschaftliche in der Kirche ausmacht, daß vielmehr erst die durch die Erlösung Christi vorgegebene Zielrichtung als das neue, überragende Gemeinwohl die kirchliche Gemeinschaft formt. So erst kommt die Idee der Ganzheit und die damit verbundene Teilfunktion der Glieder zur vollen Geltung. Einzig in dieser Sicht gewinnt das Gleichnis vom Weinstock und den Rebzweigen symbolische Kraft für das Soziale in der Kirche. Und von hier aus wird dann klar, daß der einzelne Mensch durch das im Sakrament der Taufe gnadenhaft besiegelte Treugelöbniß die feierliche Übernahme der Teilfunktion, die Integrierung im Ganzen, ein für alle Male vollzieht, so daß Abtrünnigkeit nicht nur persönliche Verirrung, sondern auch Verrat an der kirchlichen Gemeinschaft besagt.

Die Einsicht in die Lehre von der wesentlich sittlich-rechtlichen Struktur einer jeden Gesellschaft hätte die Theologie auch von jener unhaltbaren ontologischen Unterscheidung zwischen Kirche als Seele und Kirche als Leib bewahrt. Im übrigen mußte schon von der ontologischen Betrachtung des Organismus her klar sein, daß weder die Seele allein noch der Leib allein den gesellschaftlichen Organismus formen. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist eine Zugehörigkeit zu beiden Prinzipien.

Die Theologie von der Kirche hat die aristotelische Konzeption von der *societas perfecta* übernommen, aber die weitere Entwicklung dieser Konzeption innerhalb der Sozialphilosophie kaum verfolgt. So ist ihr der eigentliche Sinn der Kirche als einer *societas perfecta* vorenthalten geblieben. Denn wer einmal erkannt hat, daß die Gesellschaft in der sittlich-rechtlichen Ordnung liegt, kann sich doch mit der aristotelischen Erklärung nicht zufrieden geben, eine vollkommene Gesellschaft sei eine Gesellschaft, die sich selbst genüge, während eine unvollkommene Gesellschaft noch weiterer Hilfeleistung bedürfe. *Thomas* beruft sich zwar auch noch auf diese Unterscheidung. Jedoch gibt er ihr entsprechend seiner Lehre vom Gemeinwohl einen neuen Sinn durch den Gedanken, daß als vollkommene Gesellschaft jenes Gemeinschaftsgebilde anzusprechen sei, welches das umfassendste Gemeinwohl anstrebt, so daß alle einzelnen Gemeinwohlarten in diesem enthalten sind. Selbstredend wird damit die vollkommene Gesellschaft von selbst zur selbstgenügsamen. Der Gesichtspunkt der effizienten Leistungsfähigkeit ist aber umgemünzt in die finale Fassungskraft. Diese ist entscheidend in der Gesellschaftsordnung. Von ihr aus ergibt sich nämlich dann — unter der Voraussetzung der Abhängigkeit des Rechts vom Zweck — die juristische Eigenständigkeit und Abgerundetheit. Die unvollkommene Gesellschaft, wie z. B. die Familie, mag zwar einen eigenen Kompetenzenbereich besitzen, dieser aber bleibt offen.

Aus diesem Gedankengang leuchtet nun ohne weiteres ein, daß die Kirche als Gemeinschaft mit dem höchsten sittlichen Ziel und mit letzter göttlich rechtlicher Kompetenz eine *societas perfecta* sein muß.

Die Sozialethik weist weiterhin nach, daß um der analogen Sinnfülle des Gemeinwohls willen eine jede Gesellschaft eine innere Struktur besitzt. Jedes Glied vollführt eine bestimmte Teilfunktion. Und in einer *societas perfecta* wird die Teilfunktion nicht direkt vom einzelnen erfüllt, sondern vielmehr wiederum durch kleinere Gemeinschaften, die *societates imperfectae*. Der Theologe muß sich folgerichtig fragen, welches das innere Strukturprinzip der Kirche auf Erden sei. Und er findet es auch tatsächlich in der göttlichen Anordnung vor, nämlich in der Aufteilung in Diözesen.

Die Strukturierung der Diözese übernahm nun der Theologe bisher aus der Tradition in Form der Pfarreien. Aber gerade hier weist ihn, zwar nicht die Sozialphilosophie oder Sozialethik, sondern eine Tatsachenwissenschaft, die Soziologie, neue Wege. Die sogenannte „sociologie religieuse“ stellt fest, daß das Pfarreiprinzip auf weite Strecken nicht mehr genügt, seitdem der größte Teil einer bisher in einer Pfarrei zusammengefaßten Bevölkerung gar nicht mehr vom Pfarrseelsorger erfassbar ist: während der Woche Beschäftigung an einem dem Wohnort weit entlegenen Arbeitsplatz, am Sonntag Sport und Vergnügen auswärts. So lernt der Theologe aus der Sozialwissenschaft nach neuen Strukturmethoden sinnen, die sich sinngemäß in die Ordnung nach Diözesen einfügen lassen.

Und eine weitere, bisher von den Theologen viel zu wenig beachtete und überhaupt noch nicht entwickelte sozialwissenschaftliche Einsicht kommt der Theologie zugute. Es ist die sozialetische Forderung, die Gemeinschaft nach dem Subsidiaritätsprinzip aufzubauen. *Pius XII.* hat eigens auf die Gültigkeit dieses Gesellschaftsprinzips auch für die Kirche hingewiesen. Es ist aber klar, daß es nur in analoger Weise zu jener Anwendung gelten kann, die für die staatliche Gemeinschaft gefordert ist. Bisher fehlt noch jede theologische Durchleuchtung dieser Zusammenhänge und Unterschiede. Ein Ausschnitt dieses Problems ist die Frage des Laien in der Kirche. *Karl Rahner S. J.*¹ hat das mutige Wort gewagt: „Unbeschadet ihrer gottgegebenen Grundverfassung und der Herkunft ihrer grundlegenden Autoritäten und Gewalten unmittelbar von ihrem göttlichen Stifter gibt es hinsichtlich der Funktion ihrer hierarchisch gebauten Autoritäten auch in der Kirche das Subsidiaritätsprinzip. Das heißt: auch in ihr muß zwar jeder einzelne, jede Gemeinschaft, jede Autorität dem Ganzen der Kirche eingefügt und der höchsten Autorität der Kirche untergeordnet sein; das aber bedeutet nicht, daß die ein- und untergeordneten Glieder der Kirche (einzelne und Gemeinschaften) nicht ihre relativ selbständige Funktion haben könnten und sollten; es bedeutet nicht, daß das Leben der Kirche von einer allmächtigen

¹ K. RAHNER, Die Freiheit in der Kirche, in: Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 112f.

zentralen Bürokratie gelenkt würde und alle anderen nur passive Befehlsempfänger ohne Eigenverantwortung und Eigeninitiative sein dürften. Auch im menschlichen Kirchenrecht, das nicht unveränderlich ist, sind Verschiebungen der Grenze zwischen Freiheit und Zwang in der Verteilung der Pflichten und Rechte möglich. Das augenblickliche Kirchenrecht braucht nicht als eine unveränderliche Größe betrachtet zu werden. Wo und weil jemand in bestimmter Hinsicht kein Recht göttlicher Anordnung hat, bedeutet dies noch nicht, daß er ein solches Recht nicht durch Investitur von seiten der Kirche selbst als *ius humanum*, das wahre Recht und nicht bloß Privileg sein kann, erhalten könnte. Man könnte sich denken, daß in dieser Hinsicht das Laienrecht in der Kirche noch oder wieder ausbaufähig sei, weil auf die Dauer nur so die Laien zu einem Bewußtsein ihrer Pflichten in und für die Kirche gebracht werden können.“ Die Frage nach dem Anwendungsgrad des Subsidiaritätsprinzips innerhalb der Kirche hängt wesentlich von einer eingehenden rechtsphilosophischen Klärung ab, inwiefern man das Subsidiaritätsprinzip überhaupt auf vorgemeinschaftlichen, sogenannten subjektiven Individualrechten aufbauen kann. Der Theologe löst also dieses Problem nicht ohne gute Fühlungnahme mit der Sozialphilosophie. Andererseits erfährt gerade im Problem der Subsidiarität die Sozialphilosophie stärkste Hilfe von der Theologie (vgl. unten).

Eine geradezu unentbehrliche Stütze bieten zwei soziale Tatsachenwissenschaften, nämlich die Sozialpsychologie und die Soziologie, der Theologie in ihrer praktischen Ausprägung, d. h. der Pastoral. Die Sozialpsychologie untersucht den tatsächlichen Einfluß der Umwelt (Masse, Arbeitsplatz, Sportveranstaltungen, Theater, Film, Radio, Fernsehen usw.) auf das geistige Befinden und Verhalten des einzelnen. Ohne die Erkenntnisse der Sozialpsychologie ist heute eine Pastoral nicht mehr leistungsfähig.

Die Soziologie (im strengen Sinne) vermag jenem Teil der Pastoral, dem es um den Aufbau des religiösen Gemeinschaftslebens geht, die praktischen Mittel an die Hand zu geben, die zur inneren Verkettung der Menschen untereinander führen. Die Pastoral hat ja nicht nur das ewige Heil des einzelnen praktisch zu besorgen, sondern muß ebenso um die Erhaltung und Entwicklung des kirchlichen Gemeinschaftslebens besorgt sein. Dieser Teil der Pastoral, den man in geeigneter Weise als Sozialpastoral bezeichnet, kann auf die moderne Soziologie nicht mehr verzichten.

In diesem Zusammenhang ist noch erwähnenswert, daß die Herausarbeitung des Objektes der einzelnen natürlichen Sozialwissenschaften heute neu entstehenden Zweigen der praktischen Theologie entscheidend behilflich ist, den Aufgabenkreis abzustecken. Es wurde bereits auf die notwendig gewordene Unterscheidung zwischen *Individual- und Sozialpastoral* hingewiesen. Neuerdings ist nun die „*sociologie religieuse*“ aufgetaucht, die bislang noch ein Sammelbecken von religiöser Sozialpsychologie und religiöser Soziologie darstellte. Die Soziologie im eigentlichen Sinne ist eine Tatsachenwissenschaft, welche die zwischen-

menschlichen Beziehungen, die Hafttiefe menschlicher Verbundenheit untersucht. Bei aller Indienstnahme von sozialpsychologischen Erkenntnissen ist sie aber eindeutig gegen die Sozialpsychologie abgetrennt. Wenn also die „sociologie religieuse“ ein wahres wissenschaftliches Gesicht bekommen soll, hat sie sich vom Wesen der Soziologie Rechenschaft zu geben. Sie muß darum die religiöse, d. h. kirchliche Verbundenheit der Menschen untereinander in praktischer, experimenteller Weise erforschen, um ihre Ergebnisse der Sozialpastoral weiterzugeben. Aus der „sociologie religieuse“ sind alle religiösen sozialpsychologischen Untersuchungen auszuschneiden. Dies Objekt fällt der *religiösen Sozialpsychologie* zu, die die gesellschaftlichen Einflüsse auf das religiöse Verhalten des einzelnen zu untersuchen hat. Die religiöse Sozialpsychologie als Tatsachenwissenschaft leitet ihrerseits ihre Erkenntnisse in der Hauptsache an die Individualpastoral weiter.

II. Die Theologie als Hilfe in der natürlichen Bewältigung der sozialen Probleme

Mehr als die Theologie an Bereicherung empfängt, gibt sie den Sozialwissenschaften, und zwar vornehmlich in Form von Direktiven an die Sozialethik. Allerdings ist es nicht so sehr die rationale Theologie, die diese Dienstleistung vollbringt, als vielmehr die Wurzel der theologischen Erkenntnis: der übernatürliche Glaube. Die Erneuerung des Menschen in der Erlösung eröffnete nicht nur wieder die Tore zum übernatürlichen Leben, sondern gab dem Menschsein innerhalb der Natur den Sinn wieder, den es durch die erste Sünde verloren hatte. Es wurde nicht nur Gott der Dreieinige wiedergefunden, sondern auch Gott der Schöpfer, der dem menschlichen — auch dem sozialen — Leben den eigentlichen, nämlich den religiösen Sinngehalt gibt.

Der Einbruch der Übernatur in das menschliche Leben hat innerhalb des rein natürlichen Daseins — davon sprechen wir nur — eine doppelte Wirkung: 1. Rehabilitierung der natürlich menschlichen Sittlichkeit und 2. Eindämmung der menschlichen Wertungen dort, wo höhere, nämlich übernatürliche Zielsetzungen und Kompetenzen mit der Natur kämpfen. Bezüglich der Individualethik ist dieser Gedanke durch *Thomas von Aquin* in einprägsamer Weise ausgedrückt worden. In der *Summa theologica* (I—II, 9. 63, a. 4) stellt er die Frage, ob sich die natürlichen sittlichen Tugenden von den eingegossenen, also übernatürlichen, wesentlich unterscheiden. Und er antwortet trefflich mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen menschlicher und übernatürlicher Maßhaltung: „So wird z. B. in der Nahrungsaufnahme durch die menschliche Vernunft als Maß festgesetzt, daß sie der Gesundheit des Leibes nicht schade und die Tätigkeit des Verstandes nicht hindere; nach der Richtschnur des göttlichen Gesetzes aber ist verlangt, daß der Mensch ‚seinen Leib züchtige und ihn in Botmäßigkeit bringe‘ (vgl. 1 Kor 9,27) durch Enthaltung von Speise und Trank und anderen dergleichen Dingen. Daher ist klar, daß die eingegossene Maßhaltung und die erworbene sich der Art nach unterscheiden; dasselbe gilt von

den andern Tugenden.“ *Thomas* möchte keineswegs von einer Feindschaft zwischen natürlicher und übernatürlicher Ethik sprechen. Er sieht aber doch gewisse konkrete Kollisionen zwischen beiden, die auf Grund der Erbsünde heraufbeschworen wurden, so daß im letzten Entscheid die übernatürliche Wertabmessung den Vorrang erhält². In der Sozialethik gewinnt dieser Gedanke besondere Bedeutung, da auch die Organisation der Gesellschaft des unmittelbaren Eingriffs der Übernatur nicht entraten kann. Es wird im einzelnen davon noch die Rede sein.

Halten wir für den Augenblick fest, daß es zwei grundsätzlich verschiedene Wege gibt, auf denen die übernatürliche Werterfassung in das natürliche sittliche Leben eingreift: 1. indirekt über die vom Glauben geführte natürliche Sozialethik, und 2. direkt und unmittelbar als höhere, das menschliche Dasein korrigierende, seine Kompetenz einschränkende Lebensauffassung.

1. *Die übernatürliche Erkenntnis*

als Hilfe in der natürlichen Bewältigung der sozialen Probleme

a) Die Hilfe der Theologie

in der Herausarbeitung der Wesensdefinition der Gesellschaft

Es war davon die Rede, daß die Theologie zur Ermittlung einer Definition der Kirche der Sozialethik bedarf. Wenn nun im Folgenden dargelegt wird, daß die Sozialethik ihrerseits stärkste Hilfeleistung von seiten der übernatürlichen Erkenntnis benötigt, um überhaupt eine stabile, von allen Zufälligkeiten losgelöste Begriffsbestimmung der menschlichen Gesellschaft zu finden, dann bewegen wir uns nicht im Kreise. Denn, wie schon gesagt, nicht die wissenschaftlich theologische, sondern die glaubensmäßige Erfassung dieser übernatürlichen Gesellschaft leistet der sozialetischen Erforschung in erster Linie die Dienste der Erleuchtung. Im übrigen ist eine gegenseitige Beeinflussung von Theologie und Sozialethik durchaus nichts Unlogisches, da die beiden Wissenschaften Hand in Hand arbeiten, eine jede der andern mitteilend, was sie in eigenem Bemühen gefunden.

Während bis in die Neuzeit hinein die Gesellschaftslehre durchweg im Zeichen der Staatslehre stand, hat die Soziologie (im eigentlichen Sinne) als Wissenschaft von den zwischenmenschlichen Beziehungen die Idee der Gesellschaft von der rechtlichen Organisation, die im Staat ihren Höhepunkt erreicht, abgelöst. Dies hatte — bei dem ungeheuren Nachteil, von dem sogleich noch die Rede sein soll — immerhin das Gute, daß das tief Menschliche im gesellschaftlichen Zusammensein wieder entdeckt worden ist. Während in der früheren Konzeption das Zweckgebundene manchmal die tief sittliche Sympathie von Mensch zu Mensch untergehen ließ, gelang es der modernen Soziologie — übrigens nicht zuletzt geführt

² Vgl. A. F. UTZ, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*, Heidelberg 1942, 184 ff.

von der Phänomenologie —, den „Geist der Gemeinschaft“ gegenüber dem „Gesetz“ wieder wirksam werden zu lassen.

Doch hätte es eigentlich der modernen Soziologie nicht bedurft, um die Gesellschaft in diesem geistigen Sinne der Gemeinschaft zu begreifen. Der scholastische Zweckgedanke hat nichts mit dem von *Tönnies* gezeißelten Rationalismus in der Gesellschaftslehre zu tun. Er ist nichts anderes als die vom Schöpfer in die Natur gelegte Teleologie. Die an sich schon natürliche, aber von der Theologie neu herausgestellte Wahrheit, daß Gott, der Schöpfer, in allen Dingen und in ganz besonderer und eigener Weise im Menschen west und alle als höchstes Gemeinwohl zusammenführt, ist besser und wirksamer als die *Tönnies*'sche Spontanität geeignet, die Gemeinschaft in das Herz des Menschen zu verlegen. Es ist nicht nur die Sympathie, welche die Menschen tiefinnerlich verbindet, sondern vielmehr die naturhafte Ausrichtung aller auf das eine übertragende Vollkommenheitsideal, die Vollkommenheit in Gott. Der Sozialethiker, der zugleich noch Theologe ist, findet eine Bestätigung dieser Erkenntnis in der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, in welcher die Freundschafts liebe das Band der Vollkommenheit darstellt.

Der Anteil der Theologie an der Vertiefung des Gesellschaftsbegriffes ist um ein unschätzbare Maß größer als der der Soziologie. Die Ursprünglichkeit echt menschlicher Sympathie ist nämlich doch nicht geeignet, in die Tiefen sittlichen Daseins zu loten. Es genügt nämlich durchaus nicht, vom freien inneren Antrieb zum Du zu sprechen. Freiheit ist noch nicht Sittlichkeit, wie die kantische Ethik meint. Die Sittlichkeit beginnt erst dort, wo die Freiheit einer höheren Norm unterworfen ist. Aus diesem Grunde vermag die Soziologie niemals ein Ersatz für die Sozialethik zu sein. Dort, wo man versucht, sie zur Grundlage der sittlichen (z. B. *von Wiese*) oder rechtlichen (z. B. *F. W. Jerusalem* mit dem größten Teil der modernen Rechtsphilosophen) Organisation zu machen, wird sie der Gesellschaft zum Verhängnis. Wenn man zu dem wirklich sittlichen Begriff der Gesellschaft vordringen will, dann muß man jenes Gut erkennen, das allen Gliedern als Auftrag von oben aufgegeben ist: das wahre sittliche Gemeinwohl.

Zwei an sich der natürlichen Erkenntnisordnung angehörende, aber in der übernatürlichen Theologie doch klarer und durchdringender erfaßte Gedanken sind in der Ermittlung dieses Gemeinwohlbegriffs führend: 1. die Idee der in Gott gegründeten Weltordnung und 2. die Idee der Menschheit im besonderen aufgetragenen Berufung, Gottes Vollkommenheit, näherhin seine Heiligkeit, in Vielfalt darzustellen.

Die Idee einer allgemeinen, von Gott beabsichtigten Weltordnung stellt klar heraus, daß kein Ding für sich allein da ist, daß vielmehr ein jedes zum Ganzen bezogen ist, im Ganzen eine bestimmte Funktion erfüllt, ohne die es auch für sich allein genommen keinen Sinn hätte. Dieser Ordogedanke, der dem Mittelalter so ungeheuer wertvoll war, gehört zu den Grundelementen gesellschaftlichen Denkens. Er begründet die Organismusidee und den Konservatismus

des Mittelalters. Das Wesen der organischen Gesellschaftsauffassung besteht darin, daß man die Gesellschaft als Einheit von vielen begreift, die alle — jedes in seiner Art, entsprechend seiner Wesenheit — eine bestimmte Teilfunktion ausüben, um dem Ganzen Sinnfülle zu geben. Das Ganze ist darum in der göttlichen Intention das Erstgewollte. Das einzelne ist um des Ganzen willen. Darum die Übernahme des aristotelischen Prinzips: „Das Ganze ist vor dem Teil, ist göttlicher als der Teil.“ Von der göttlichen Absicht her muß der Theologe zu diesem Prinzip stehen, da im Universum kein höherer Sinn gefunden werden kann, als die göttlichen Seinsvollkommenheiten in Vielfalt und Einheit zugleich darzustellen. Die übernatürliche Theologie unterstreicht wirkungsvoll diesen Gedanken, da sie aus der Offenbarung weiß, wie teuer diese Ordnung Gott war. Da nämlich die erste Sünde nicht nur den Menschen, sondern den ganzen Kosmos traf, hatte die Menschwerdung des Gottessohnes den Zweck, nicht nur den Menschen zu erlösen, sondern zugleich die recapitulatio mundi zu bewirken. Das Geheimnis „Christus — König“ gibt trefflich die christliche Auffassung und hohe Wertschätzung des Ordogedankens wieder.

Nun ist allerdings der Kosmos noch keine Gesellschaft. Aber die Einsicht in diese gesamtheitliche Theologie liefert die wesentlichen Bausteine zum echt ethischen Verständnis der menschlichen Gesellschaft. Es bedarf nur der Erkenntnis, daß auch die Menschheit von Gott in ähnlicher Weise als Ganzheit gewollt ist. Wie der Mensch im Ganzen des Kosmos steht, so hat auch jeder einzelne innerhalb der Menschheit eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Wie sehr der Theologie dieser Ganzheitsgedanke liegt, zeigt die Lehre, daß die Erlösung zunächst eine Erlösung der Menschheit und dann des einzelnen bedeutet. Der einzelne wird erlöst und heiligt sich durch den Anschluß an die Gemeinschaft der Heiligen. So fließen Selbstheiligung und Auferbauung des Leibes Christi geradezu ineinander. Kann man geeigneter die Verstrickung von Eigenwohl und Gemeinwohl ausdrücken? Nimmt man nun die allgemein theologische Doktrin hinzu, daß die Übernatur der Art und Weise der Natur folgt, dann glückt der Rückschluß auf die tief ins innerste Sein hineinreichende soziale Anlage des Menschen.

Es war ein Mißverständnis mancher Solidaristen zu glauben, die menschliche Gesellschaft sei einzig zu dem Zwecke da, daß jeder den andern zu den eigenen persönlichen Existentialzwecken benütze. Gewiß anerkennt die theologische Sicht des Sozialen die allgemeine Erkenntnis, daß der Mensch allein nicht zum Ziele kommt, daß er darum sich mit den andern verbinden, also einer dem andern Hilfe leisten muß. Die Gesellschaft hat also unter diesem Gesichtspunkt subsidiären Charakter. Es wäre aber verhängnisvoll, wollte man diese gewissermaßen private oder individualistische Solidarität zum Eckstein der Gemeinschaft erklären. Die Theologie weiß jedenfalls Besseres zu berichten, indem sie auf die sittliche Gemeinschaftsaufgabe hinweist, auf eine Aufgabe, die in keiner Weise mit dem personalen Ziel eines jeden in Widerspruch steht, weil sie vom selben

Gesetzgeber übertragen wurde, der sowohl Gesellschaft wie Einzelperson geschaffen und erlöst hat. Im Mittelalter, da das gesamte soziale Denken noch vom theologischen Denken der kirchlichen Zusammengehörigkeit geprägt war, wäre ein solcher Solidarismus, wie er in moderner Zeit — auch von katholischer Seite — als das Apriori der Gesellschaft angesehen wird, einfach undenkbar gewesen.

Eine einwandfreie Definition der Gesellschaft muß auch auf die Kirche passen. Sonst ist sie keine Definition der Gesellschaft als solcher, sondern vielleicht des Staates in dieser oder jener Zeit. Gerade wer von der Theologie her kommt, bringt eine besondere Vorliebe für die Idee der Ganzheit, des Gemeinwohls mit. In ihr ist die Vertrautheit der Theologie mit der Vorstellung der Gesellschaft als eines Organismus begründet.

Die echt sittliche Auffassung von der Gesellschaft, wonach Gott als höchster Herr und Schöpfer aller Dinge und dazu noch als Erlöser der Welt eine bestimmte, ganzheitbildende Absicht mit der menschlichen Gesellschaft verfolgt, war, wie bereits erwähnt, die Grundlage für den Konservativismus katholischen Staatsdenkens. Das Empfinden für die Ordnung im Ganzen und die Notwendigkeit der Einordnung des einzelnen aus religiösen Gründen, eben weil Gottes Absichten nicht durchkreuzt werden sollen, hat die christlichen Denker im Mittelalter fasziniert. Darum das von manchen Autoren gerügte geringe Verständnis für die Revolution, die vielfältigen Reserven gegenüber dem Tyrannenmord. Man braucht nun den mittelalterlichen Konservativismus nicht zu übernehmen. Man wird aber vom theologischen Standpunkt aus die Ordnung des Ganzen befürworten, auch wenn sie da und dort mit hohen Opfern der vielen einzelnen erkauft werden muß.

Der Konservativismus als das Staatsdenken der stetigen, ordnungsgemäßen Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens, ist eine notwendige Folge einer sauberen Idee von der Gesellschaft als einer Einheit der Menschen im Hinblick auf einen gemeinsamen, im Weltgeschehen zu erfüllenden göttlichen Auftrag. Bei der Findung dieser unverfälschten, von allen Zufälligkeiten gereinigten Idee der Gesellschaft erfährt die Sozialethik eine beachtliche Hilfe von seiten der Theologie.

Im Kern dieser Definition der Gesellschaft befindet sich nicht nur das sittliche, sondern ebenso und zugleich das rechtliche Element. Es bedarf eigentlich keiner Worte mehr, dies zu erklären, denn es ist bereits im Gesagten enthalten. Die Soziologie kann vielleicht für sich die Ehre in Anspruch nehmen, den inneren Elan herausgehoben zu haben, der zu einer echten Gemeinschaft gehört. Da ihr aber das eigentlich Sittliche, nämlich der höhere Auftrag, aus dem Gesicht entschwinden war, blieb ihr nicht nur der sittliche, sondern auch und vor allem der rechtliche Aspekt der Gesellschaft verborgen. Zwar beschäftigt sie sich mit dem Recht als einem gesellschaftlichen Geschehen (Soziologie des Rechts). Doch dies genügt nicht, denn das Recht als Macht ist eigentlich nicht im Schoße der Gesellschaft geboren, sondern ihr vielmehr übergeordnet. Man vermag diese

Vorstellung nur zu begreifen, wenn man von Gott, als dem ewigen Gesetzgeber herkommt, der das Moralgesetz nicht nur an den einzelnen oder die vielen einzelnen, sondern zugleich an die Gesamtheit als Organisationsprinzip ergehen ließ. Die Theologie beleuchtet grell diese Gedanken durch den Hinweis auf das Endgericht, bei welchem die Menschheit als Ganzes zur Verantwortung gerufen wird, wo nicht nach soziologischen Erhebungen, sondern nach dem ewigen Gesetz Gottes gerichtet werden wird.

b) Die Theologie und das sozialphilosophische Problem der Autorität

Die moderne Demokratie hat fast notwendig zu einer Krise der Autorität geführt. Der individualistische Solidarismus, der in der Autorität die nun einmal unentbehrliche polizeiliche Instanz zu sehen vermeint, hat übrigens nicht wenig zur Abwertung der Autorität beigetragen. Man war nicht erleuchtet genug, um zu unterscheiden zwischen der Autorität als solcher und dem Maß der Gewaltanwendung durch die Autorität. Wer dagegen von der naturrechtlichen Struktur der Gesellschaft überzeugt ist — naturrechtlich im strengen Sinne: rechtlich von Natur, d. h. vom Schöpfer und ewigen Gesetzgeber her —, der muß zum Schluß kommen, daß auf jeden Fall *eine* Autorität wesentlich ist, nämlich die Autorität Gottes, denn Recht gibt es nur aus Gesetz und Gesetz nur aus Autorität. Und da dieser ewige Gesetzgeber einen Großteil der Ordnung, nämlich die konkrete Deutung seiner in der Natur grundgelegten Anordnungen, dem Menschen überlassen hat, ergibt sich die naturhafte Notwendigkeit einer menschlichen Autorität in jeder Gesellschaft. Es ist dies ein Gedankengang, der sich mit logischem Zwang aus der naturrechtlichen Gestalt der menschlichen Gesellschaft ergibt.

Eigentlich braucht es also zu diesem Ergebnis keine Theologie. Doch ist es dem niemals abreißen den Hinweis der Theologie auf Gott, den Schöpfer und ewigen Gesetzgeber, zu danken, daß der Sozialethik die Sicht durch die tatsächliche Entwicklung der Gesellschaft und durch die rein positiven Wissenschaften, wie Jurisprudenz und Soziologie, nicht abhanden gekommen ist. Dazu kommt noch die besondere Wertschätzung der Autorität durch die Theologie, die in ihrem Kirchenbegriff ohne sie überhaupt nicht auskommt. Auf die Bedeutung der theologischen Lehre vom Endgericht wurde bereits aufmerksam gemacht.

Allerdings haben verschiedene Kirchenväter, so vor allem *Augustinus*, den Anschein erweckt, als ob die staatliche Autorität erst durch die Sünde notwendig geworden wäre, so daß also die Autorität tatsächlich erst den letzten Zwang gesellschaftlicher Ordnung bedeuten würde. Doch ist diese Auslegung den Kirchenvätern unterschoben worden. In Wirklichkeit sprachen sie an jenen zweifelhaften Stellen von der strafenden, nicht gesetzgebenden Autorität im Hinblick auf die Korruption ihrer Zeit³. Die theologische Spekulation über den

³ Vgl. F. FALLER, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei *Thomas von Aquin*, Sammlung Politeia Bd. V, Heidelberg 1954.

Menschen im Paradies hat auf jeden Fall selbst für den vollkommensten Zustand menschlichen Daseins die Ansicht vertreten, daß ohne Autorität keine Gesellschaft Bestand hat. Ausgehend von der Unterscheidung in Herrschaft über Sklaven und Herrschaft über Freie erklärt *Thomas von Aquin* (I-II 96,4) von der letzteren: „Eine solche Herrschaft des Menschen über den Menschen hätte im Urzustande aus zwei Gründen bestanden: Erstens, weil der Mensch naturhaft ein Gemeinschaftswesen ist. Darum hätten die Menschen im Urzustande in Gemeinschaft miteinander gelebt. Ein gemeinschaftliches Leben vieler ist aber nicht möglich ohne einen Vorgesetzten, dessen Absicht auf das Allgemeingut gerichtet ist. Denn die Absicht einer Mehrheit von Menschen geht an sich auf vieles, die eines einzigen jedoch auf eines. Darum sagt der Philosoph, wo vieles auf eines hingeeordnet ist, dort findet sich immer ein Führendes und Leitendes. — Zweitens wäre es unangemessen gewesen, wenn ein den anderen an Wissen und Gerechtigkeit überlegener Mensch diese seine Überlegenheit nicht zum Nutzen der anderen verwertet hätte, nach 1 Petr 4,10: ‚Dienet einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat.‘ Darum sagt *Augustinus*⁴: ‚Sie (die Gerechten) befehlen ihnen ja nicht aus Herrschsucht, sondern in dienstwilliger Beihilfe; das schreibt die natürliche Ordnung vor, so hat Gott den Menschen geschaffen.‘“

c) Die Theologie und das privatrechtliche Grundschema der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung

Es wird wohl heute kaum ein Gedanke so sehr als typisch theologisches, d. h. christliches Ideengut gepriesen wie die Lehre vom Aufbau der Gesellschaft von unten nach oben, d. h. vom Individuum über die kleineren Gemeinschaften zu den großen und zur umfassendsten, dem Staat. Es ist dies die Formulierung des Subsidiaritätsprinzips, das als ein wesentlicher Bestandteil der christlichen und damit theologisch orientierten Gesellschaftslehre bezeichnet wird⁵. Dabei betont die christliche Gesellschaftslehre, daß dies Prinzip zu den Naturwahrheiten gehöre, obwohl es in besonderem Zusammenhang zum typisch übernatürlichen Menschenbild stehe.

Die Sache bedarf einer kritischen Überprüfung. Hier hat der Theologe noch ein Stück gründlicher Arbeit zu leisten, um alle Mißverständnisse und Übertreibungen zu unterbinden. Wenn er nicht die Verbindung zu der theologischen Tradition, vor allem zur altüberlieferten hohen ethischen Auffassung von der Gesellschaft lebendig bewahrt, läuft er Gefahr, in den Refrain des Liberalismus des 19. Jahrhunderts einzustimmen.

Im Subsidiaritätsprinzip ist das privatrechtliche Grundschema einer Ordnung in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat ausgesprochen. Es soll jeder zunächst für sich selbst sorgen und aufkommen und erst dann die Gesellschaft in Dienst

⁴ 19 de Civ. Dei, cap. 14 sq. MPL 41, 643, CSEL 40 II, 399.

⁵ Vgl. A. F. UTZ, Das Subsidiaritätsprinzip, Sammlung Politeia Bd. II, Heidelberg 1953.

nehmen, wenn er am Ende seiner privaten Kräfte ist. Die Gesellschaft ist dabei verpflichtet, in Anerkennung des Privatrechts ihre Hilfeleistung anzubieten. Auf dem wirtschaftlichen Gebiet setzt diese Sicht die Doktrin des Privateigentums als des wirtschaftlichen Ordnungsprinzips voraus.

Man hat namentlich von theologischer Seite stets darauf hingewiesen, daß jeder Mensch als Ebenbild Gottes mit göttlichen Rechten ausgestattet sei, die ihn grundsätzlich gegen die Gesellschaft abheben, d. h. ihn vor einem Eingriff von seiten des Kollektivs schützen. Das ist nun ganz richtig, wenn wir bei der Gesellschaft und beim Kollektiv an den Staat denken, wie er nun einmal auf Erden, und zwar auf dieser Erde und nicht zuletzt in unserer weltanschaulich aufgewühlten und zerrissenen Zeit besteht. Der Theologe jedoch, der von einer universalen Begriffsbestimmung der Gesellschaft ausgeht, wird doch nicht behaupten, daß die Gesellschaft als solche auf dem Individualprinzip aufzubauen ist, wie es für den Staat durchweg proklamiert wird. Man kann sich eine ideale Gesellschaft vorstellen, in welcher der einzelne eben nicht zunächst für sich sorgt, sondern vielmehr einer für den andern in altruistischer Liebe. Auf jeden Fall dürfte die Ehe eine solche Gesellschaft sein. Das Ideal einer Ehe als einem Freundschaftskontrakt auf Lebenszeit verlangt vom einzelnen Ehepartner, daß er das Gemeinsame zunächst sieht und nur vom Gemeinsamen her sein eigenes Wohl. Die religiösen Gemeinschaften, also die religiösen Orden, sind ebenfalls auf diesem „Kollektiv“-gedanken aufgebaut. Die Kirche als mystischer Leib Christi kann jedenfalls auf dieses „kollektive“ Ordnungsprinzip nicht verzichten. Die traditionelle Theologie, d. h. die Theologie der Kirchenväter (so vor allem *Chrysostomus*) haben auf Grund der Spekulation über den Paradiesesmenschen dem Gemeinschaftsprinzip vor dem Individualprinzip den Vorrang eingeräumt⁶. Von hier aus ist auch noch gar nicht an eine Eindämmung der Autorität zu denken. Ein jeder nimmt gern die Weisungen der Autorität hin, wo immer Gutes geschaffen werden soll, selbst dann, wo der Eingriff der Autorität an sich nicht nötig wäre. So ist es in den religiösen Orden und in der Kirche Gottes. Und so wäre es nach der theologischen Vorstellung des *bl. Thomas von Aquin* auch im Paradies gewesen. Die Subsidiarität als Grundprinzip lautet also eigentlich ganz anders. *Wer immer Gutes im Sinne des Gemeinwohls schafft, dem ist freie Bahn zu geben und dabei zu helfen*⁷. Diese und keine andere ist die apriorische Formulierung, die Urform des Subsidiaritätsprinzips.

Auch zu diesem Prinzip braucht es eigentlich keine Theologie. Doch bringt gerade hier die Theologie, wie man aus dem Gesagten ersehen mag, wirksame Argumente bei, da sie von Gemeinschaften zu berichten weiß, in welchen das Prinzip eine ganz andere Geltung hat als etwa im Staat. *Praktisch* ist sie allein

⁶ Vgl. den Beitrag in diesem Band: Die Eigentumslehre des *bl. Thomas v. Aquin*, 376 ff.

⁷ Das Prinzip setzt natürlich eine naturrechtliche Konzeption des Gemeinwohls voraus, in welchem auch das Einzelwohl relevant ist.

imstände, die analoge Sinnfülle des Subsidiaritätsprinzips zu entdecken und damit das Subsidiaritätsprinzip in seiner Urformulierung aufzustellen.

Wie aber geht nun der Denkprozeß weiter zu der Formulierung des Subsidiaritätsprinzips, wie sie heute durchweg von den Theologen gegeben wird und auch von einer gesunden Sozialethik gefordert werden muß? Wie kommt man zum Schluß, daß der Staat sich überhaupt nicht in die Individualsphäre einmischen soll, solange der einzelne für sich auszukommen vermag, es sei denn, das Gemeinwohl verlange eine höhere Intervention?

In der Gemeinschaft soll jeder Mensch sein persönliches Heil finden. Daran ist nicht zu rütteln. Das gilt auch für jene Gemeinschaft, wo das „Kollektiv“ oben ansteht, wie z. B. in der Kirche. Je schwächer aber die Mittel der Gemeinschaft und je unzuverlässiger vor allem die Autorität der Gemeinschaft werden, um so mehr verlagert sich die Verantwortung und das Recht auf den einzelnen, und zwar um des Gemeinwohls willen. Hier kommen wir in die verschiedene *Anwendung* des Subsidiaritätsprinzips, wie es oben in der Urformulierung gegeben worden ist. Die Kirche besitzt in den Sakramenten göttlich wirksame Mittel — und diese Mittel sind zunächst gemeinschaftsbetont, wie die Theologie der Sakramente klar hervorhebt —, den einzelnen in der Gemeinschaft zu retten, und sie besitzt ebenso eine göttliche Autorität, die das Ganze und, in Partizipation am Ganzen, die einzelnen vor Irrtum bewahrt.

Ganz anders verhält es sich bei der rein menschlichen Gesellschaft. Hier hängt alles vom faktischen Wissen und Wollen der einzelnen Gesellschaftsglieder und der Autorität ab. Wie kann man bei dieser Sachlage dem Kollektiv und der Autorität das Vertrauen schenken, wie dies etwa im kirchlichen Raum der Fall ist? Diese Frage erhebt sich noch viel eindringlicher, wenn man an die moderne Gesellschaft denkt, die überhaupt keine weltanschaulichen Bande im Sinne eines gemeinsamen christlichen Bekenntnisses besitzt. So kommt man also notwendigerweise auf eine ganz seltsame Anwendung des oben in Urformulierung gegebenen Subsidiaritätsprinzips: Aufbau auf Grund des Individualrechts von unten nach oben, und zwar als rechtliche Organisation der Gesellschaft. So, und nur so, wird das Subsidiaritätsprinzip in der modernen Formulierung zum stringent rechtlichen Ordnungsprinzip der Gesellschaft.

Die Theologie hat an dieser konkreten Formulierung ihren besonderen Anteil. Denn sie erkennt in erster Instanz die wesentliche Unzulänglichkeit des rein menschlichen Kollektivs und der rein menschlichen Autorität. Sie allein hat Kenntnis davon, daß das menschliche Kollektiv auf jeden Fall ohne Offenbarung nichts weiß von der übernatürlichen Berufung eines jeden zum ewigen Endziel. Da aber die irdischen Mittel, einschließlich Wirtschaft, Gesellschaft und Staat, keinerlei Kompetenzen im übernatürlichen Raum besitzen, wird evident, daß der von Gott Berufene, d. h. der einzelne Mensch, vor dem menschlichen Kollektiv den absoluten Vortritt hat.

Diese Unzulänglichkeit der menschlichen Gesellschaft noch offener zu machen, weist die Theologie — wenigstens bis ins Mittelalter hinein — auf die Erbsünde. Aus diesem Grunde hat *Thomas von Aquin* den Finger gerade auf die durch die Erbsünde in der menschlichen Natur bewirkten Wunden gelegt, um zu beweisen, daß um des Gemeinwohls willen die Privateigentumsordnung eine unabänderliche Notwendigkeit ist.

Nach all dem ist klar zu erkennen, daß das Subsidiaritätsprinzip, wie es heute formuliert wird, nur für den Staat gilt. Will man es auf die Kirche anwenden, dann muß man zunächst zur Urform zurückgehen. Nur so vermeidet man alle Verwischungen zwischen staatlicher und kirchlicher Gemeinschaft. Gerade deswegen, weil man die Urformulierung des Subsidiaritätsprinzips noch nicht gefunden hatte, gelang bis jetzt die saubere Anwendung auf die Kirche nicht. Die Ansicht, daß der Mensch mit einem gewissen Menschenrecht auf freie Initiative in die kirchliche Gemeinschaft eintrete, ist nur auf dem Boden des Mißverständnisses möglich, das Subsidiaritätsprinzip, wie es für staatliche Gemeinschaft aufgestellt wird, habe die gleiche Geltung im kirchlichen Raum.

2. Der entscheidende Eingriff der Theologie in die Lösung der Sozialprobleme

a) Die Kompetenz der Kirche in sozialen Fragen

Wohl kein Gedanke kehrt bei *Leo XIII.*, *Pius XI.* und vor allem *Pius XII.* mehr wieder, und wohl keiner wird mit mehr Eindringlichkeit betont als die Forderung, bei der Bewältigung der sozialen Frage müsse die Kirche gehört werden. Mit dieser Forderung dringt ein Element in die menschliche Gesellschaft ein, das dieser aus ihren eigenen Denkkategorien zunächst fremd ist. Die Kirche behauptet von sich nicht nur, daß sie eine nützliche Hilfe sei in der Bewältigung der sozialen Probleme, sondern erhebt den Anspruch, gehört zu werden, und zwar nicht nur, wie man vielleicht irgendeine größere oder kleinere Gemeinschaft hört, sondern als göttliche Autorität in allen Fragen des — auch natürlichen — sittlichen Lebens. Natürlich hört jeder diese Stimme mit *seinen* Ohren. Der säkularisierte Staat vernimmt sie wie sonst die Stimme einer religiösen Gemeinschaft. Der Christ erkennt in ihr die Stimme des unfehlbaren Lehramts. Da unser Glaube nicht irgendwelche bedingte, sondern absolute Wahrheitserkenntnis bedeutet, können wir in der Beurteilung dieser Forderung der Kirche den Standpunkt des modernen Staates nicht annehmen, man müsse eben die Kirche hören, weil sie de facto eine moralische Macht ausübt. Vielmehr gilt sie für uns als objektive, von unserem persönlichen Empfinden unabhängige Kompetenz.

Durch die Gründung der Kirche hat Christus die Kompetenz, sittliche Fragen zu entscheiden, dem kirchlichen Lehramt anheimgegeben. Die sittlichen Fragen berühren aber nicht nur den einzelnen, sondern auch die Organisation der Gesellschaft.

b) Die Begrenzung der Staatsgewalt durch die Übernatur

Einen konkreten Fall dieser überragenden Kompetenz der Kirche stellt die Begrenzung und sogar teilweise Ausschaltung der Staatsgewalt über die Ehe dar. In dem Augenblick, da eine Ehe in christlicher Form, d. h. als Sakrament geschlossen wird, ist nur noch die Kirche kompetent. Seitdem die Ehe zum Sakrament erhoben worden ist, hört ihr rein natürlicher Raum auf. Der natürliche Ehevertrag wird zum Sakrament. Hätte die Ehe ihre rein natürliche Bewandnis bewahrt, dann bliebe weiterhin der Staat als oberste Autorität zuständig, Ehehindernisse gültig aufzustellen.

Ähnlich (allerdings nur sehr ähnlich) liegt die Sachlage bezüglich der zivilen Einschätzung des Priesters. Da er aufgrund der Weihe einzig dem übernatürlichen Dienst anheimgegeben ist, kann ihn der Staat nicht behandeln wie sonst irgendeinen Bürger. Darum auch die Forderung der Kirche, daß die Priester vom eigentlichen Kriegshandwerk verschont bleiben sollen.

Die Organisation der Caritas sei als gesellschaftlicher Raum, der dem Staat völlig entzogen ist, nur erwähnt.

c) Der Einbruch der Übernatur in die Wirtschaft

In ganz auffallender Weise macht sich die übernatürliche Sittlichkeit in der Wirtschaft bemerkbar, und zwar einmal hinsichtlich der Bestimmung des Wirtschaftszieles, und zweitens hinsichtlich des eigentlichen Wirtschaftsprinzips, der Erhöhung der Produktivität.

Daß die Wirtschaft dem menschlichen — und zwar dem sittlich bestimmten menschlichen — Konsum zu dienen hat, gehört zu den natürlichen Selbstverständlichkeiten. Die christliche Moral hat aber zum Konsum eine ganz eigene Einstellung. Die Vorläufigkeit des irdischen Lebens, vor allem der Geist des Verzichts, der Armut und der Abtötung um Christi willen, andererseits aber auch die Erkenntnis, daß drückende Armut die zum kontemplativen Leben des Gebets notwendige Muße unmöglich macht, erzeugen im Christen eine besondere Wertschätzung des mittelständischen Lebens. Schon im Alten Testament (Spr 30, 8) hieß es: „Armut und Reichtum gib mir nicht, gewähre mir nur, was ich zum Unterhalt bedarf, damit ich nicht, satt geworden, zum Lügner werde und spreche: ‚Wer ist der Herr?‘ oder verarmt zum Diebe werde und mich versündige gegen den Namen Gottes.“ Während vom natürlich ethischen Standpunkt die mittelständische Idee hauptsächlich eine Frage der gerechten Verteilung ist, unterstützt die Theologie dieses Ideal vom moraltheologischen Standpunkt der christlichen Genügsamkeit. An sich war diese Sicht im Mittelalter nicht sozial-, sondern vielmehr individualetisch. Dennoch hat sie einen sozialetischen Aspekt, insofern die christliche Mittehaltung zugleich die Garantie sozialen Friedens darstellt.

In empfindlicher Weise wird die Wirtschaftspolitik durch die Beengung des Produktivitätsprinzips getroffen. Die Forderung der Sonntagsruhe, die Wert-

schätzung der Beschaulichkeit, weisen die wirtschaftliche Aktivität auf ihrem eigenen Feld in Grenzen, die ihr unausweichlich demonstrieren, daß alles Irdische dem Ewigen dienen muß⁸. Allerdings müßte die Wirtschaft schon durch die natürliche Ethik über eine Begrenzung der Produktivität belehrt worden sein. Wo z. B. das Mitbestimmungsrecht aus sozialen Gründen Geltung hat, verlangt es seine Durchführung selbst auf Kosten der Produktivität. Die Theologie bremst aber mit ihren typisch übernatürlichen Forderungen die wirtschaftliche Expansionstendenz noch mehr ab. Andererseits kommt aber gerade das friedvolle Gleichmaß, das die christliche Moral ins Leben im allgemeinen bringt, dem wirtschaftlichen Fortschritt mehr zugute als nur wirtschaftliches Denken und Handeln, dem jede echte Zielsetzung abgeht. Die Wirtschaftskriege, bei denen die nurmenschliche Wertschätzung zu guter Letzt immer gelandet ist, bedeuten eine unendlich größere Kapitalvergeudung als die Einbuße an Wirtschaftlichkeit, die von der übernatürlichen Lebensauffassung je bewirkt werden kann.

⁸ Vgl. die Stellungnahme der deutschen Bischöfe gegen die gleitende Arbeitswoche, in: Herder-Korr. 11 (1956—57) 237.

DER BEITRAG DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE ZUR GESTALTUNG DER GESELLSCHAFT

Ohne unmittelbar eine ausgesprochen soziale Umwälzung im natürlichen Raum zu beabsichtigen, hat die Urgemeinde des Christentums dennoch gerade in der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens eine auffallende und entscheidende Umwandlung gebracht. Die Grundtugend des Christentums, die für die damalige Heidenwelt eine unbekannt große war, nämlich die alle sozialen Unterschiede überbrückende Caritas, machte die Urgemeinde nicht nur zur übernatürlich religiösen, sondern auch zur wirtschaftlichen Gemeinschaft. Mit Recht macht *Emil Brunner* darauf aufmerksam, daß die unvorstellbar rasche Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten nicht allein auf der missionarischen Verkündigung, sondern ebenso sehr auf der Existenz und ansteckenden Kraft lebendiger Gemeinden beruhte¹. Nicht neue Institutionen, sondern ein neuer Geist wurde zunächst geschaffen, aus welchem sich langsam und sicher die Umbildung gewisser gesellschaftlicher Formen ergab. Man denke nur an die unerhörte Wandlung im Sklavenwesen, welches das damalige Heidentum zutiefst gekennzeichnet hat.

So sehr aber auch der christliche Geist die Grundlage für jegliche soziale Reform darstellt, indem nämlich gerade er die sittlichen Kräfte mobilisiert, ohne die ein menschlich erträgliches und befriedigendes Zusammenleben nicht möglich ist, so ist doch nicht aus dem Auge zu verlieren, daß das gesellschaftliche Leben auch an äußere Formen gebunden ist, ohne die jeglicher Gesinnungswandel unwirksam bliebe. Die in der Individualethik geltende Lehre, daß die praktische Tat mit dem Wollen ein einheitliches Ganzes bilde, bedeutet auf der sozialen Ebene, daß die rechtliche Institution zum Gesinnungswandel gehört. Schon *Thomas von Aquin* hat im Anschluß an *Aristoteles* das gesellschaftliche Leben auf den Grund der Gerechtigkeit gestellt, die ihr wesentliches Merkmal und ihre innere Bestimmung durch das *medium rei*, also den institutionellen Sachverhalt, nicht durch das *medium rationis*, die innere Gesinnung, erhält. Zerrüttete gesellschaftliche Verhältnisse verlangen beides: Gesinnungswandel und Wandel der gesellschaftlichen Institutionen. Mit Nachdruck hat dies erneut *Leo XIII.* in seiner Enzyklika *Rerum Novarum* unterstrichen. Der Streit über die eigentliche Zielsetzung der Enzyklika *Rerum Novarum*, ob Gesinnungswandel oder Reform

¹ E. BRUNNER, Kommunismus, Kapitalismus und Christentum, in: Kirchl. Zeitfr. H. 23, Zürich 1948, 13.

der Institutionen, d. h. Zuständereform, ist daher eitel, weil es *Leo* eben darum ging, das typisch Gesellschaftliche und damit das „Rechtliche“ und somit das allgemein Institutionelle in der Gesellschaft seiner Zeit zu reformieren, ohne sich dabei in das konkret Institutionelle einzumischen. In diese Richtung weist auch die Enzyklika *Quadragesimo Anno Pius' XI.*, wie die verschiedenen auf die Gesellschaftsreform bezugnehmenden Ansprachen *Pius' XII.*

Die Bemerkung *Pius' XI.* (QA 41), daß die Kirche in Fragen technischer Art nicht mitreden wolle, noch könne, wird leicht mißverstanden, indem man annimmt, mit der katholischen Soziallehre vertrage sich jegliche Technik. Es entwickelt sich so leicht ein gewisser Dualismus, auf der einen Seite eine hoch ausgebildete Mystik des sozialen Geistes, auf der anderen eine reine Technik, die mit dem Sittlichen nichts mehr zu tun hat. Die Gesellschaftswissenschaft hat zunächst nicht induktiven, sondern grundsätzlichen Charakter. Das christliche Gewissen, das sich an der Offenbarung orientiert, muß mit Bestimmtheit gegen die Anwendung gewisser Techniken protestieren. Die katholische Soziallehre ist keine kantische Kategorie, auch nicht eine rein spirituelle Mystik, sondern zeichnet bereits den rechtlichen Rahmen vor, innerhalb dessen die Anwendung einer Technik erfolgen kann.

Mit der Hervorhebung des Institutionellen ist keineswegs ein Absinken in die sozialistisch-materialistische Gesellschaftsauffassung gegeben, die gerade von der katholischen Kirche so heftig bekämpft wird. Das Gemeinwohl, das als typisch *soziales* Gut im Rechtsbereich liegt, verlangt wie jede Rechtsordnung von seiten der Menschen eine sittliche Haltung. Aus eben diesem Grunde haben sowohl *Rerum Novarum* wie auch *Quadragesimo Anno* von beiden Reformen gesprochen mit der Absicht, auf dem Grunde einer Gesinnungs- oder sittlichen Wandlung einen Vorschlag zur unabdingbaren Wandlung der Zustände, d. h. der sozialrechtlichen Institutionen zu machen. Von beiden Reformen muß daher die Rede sein, wenn man den Beitrag der katholischen Soziallehre zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens einigermaßen abwägen will².

I. Die sittliche Erneuerung als Grundlage der sozialen Neugestaltung

1. Das umfassende Einflußgebiet der sittlichen Erneuerung

Pius XI. (QA 127 ff.) hat die Bedeutung und Reichweite der sittlichen Forderungen, womit sich bereits *Rerum Novarum* eingehend abgab, näherhin geklärt. Der christliche Geist hat, wie er (QA 127) sagt, bis in die letzte Verzweigung des gesellschaftlichen Lebens, also auch in die Wirtschaft hineinzureichen. Es wäre unnützlich, die Menschen unverlässliche Grundsätze über die Wirtschaft zu lehren, wenn sie schließlich in sittlicher Entartung doch das Gegenteil tun

² Es geht mir hier nicht darum, eigene Gedanken, sondern die tragenden Ideen von *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* vorzutragen.

(QA 131). Die heutige Wirtschaftsweise bietet, wie *Quadragesimo Anno* (132) ausführt, der menschlichen Schwachheit zahlreiche Gelegenheiten zum Falle. Es ist daher gerade bei der Labilität der Wirtschaftslage und Wirtschaftsverfassung vom wirtschaftenden Menschen dauernd eine höchste Anspannung seiner sittlichen Kräfte gefordert (a. a. O.). Der Wirtschaftsliberalismus, der die freie Konkurrenz im Sinne des Individualismus verabsolutierte, wird von *Pius XI.* gerade von der Moral her erledigt. Diese Beweisführung ist bedeutend, weil sie zunächst von den rein wirtschaftlich nachweisbaren Fehlern des wirtschaftlichen Liberalismus absieht und den Finger auf die Gefährdung der Moral legt. Der Wirtschaftsliberalismus des 19. Jahrhunderts hat mit gewisser Notwendigkeit die Menschen auf den Eigentumserwerb geworfen und so den menschlichen Leidenschaften die Zügel völlig gelockert (QA 133f.). Auf die Rückschläge hin, welche ein Wirtschaftssystem auf die Moral auslöst, wird somit von der Moral her der Gegenstoß gegen jenes unternommen. Der wirtschaftstheoretische Streit, ob der Automatismus der freien Konkurrenz das wirtschaftliche Gleichgewicht herzustellen imstande sei oder nicht, wird so umgangen und die Frage von einem grundsätzlicheren Gebiete her angefaßt. Die an sich rein technisch anmutenden Fragen weisen somit in der konkreten Wirklichkeit Angriffsflächen auch von der rein sittlichen Ordnung her auf. Das will aber besagen, daß man mit dem christlichen Geiste nicht jegliche Technik verbinden kann, ganz abgesehen davon, daß die christliche Lehre auch noch vom Naturrecht her, also auf dem der Sozialwissenschaft eigenen Gebiet bestimmte Weisungen für die Anwendung von Techniken erteilt.

2. *Die typisch christlichen Elemente der sittlichen Erneuerung*

Die sittliche Erneuerung als Grundlage eines geordneten Gesellschaftslebens erhält aber eine besondere Note durch die Betonung der typisch christlichen Stücke aus der Moral. Es sind dies vor allem a) die Jenseitshoffnung des Christen; b) die Lehre vom gefallenem, erbsündlichen Zustand der menschlichen Natur; c) die christliche Einstellung zur Armut, und d) nicht zuletzt die Lehre von der Gotteskindschaft und der sich aus ihr ergebenden göttlichen Liebe zum Nächsten.

Gerade die übernatürlichen Merkmale, welche der sittlichen Erneuerung das Gepräge geben, rechtfertigen das Eingreifen der Kirche als göttlicher Institution. Zwar steht es der Kirche zu, unmittelbar auch in die sozialrechtliche Ordnung fordernd einzugreifen, da ihrem Urteil auch alle naturrechtlichen Fragen entscheidend unterstellt sind, weil es keine naturrechtlichen Fragen ohne sittliche Bewandnis gibt. Doch gehört dieser Bereich bereits in die Zuständereform, von der später die Rede sein wird.

Die durch die Gnade bewirkten übernatürlich sittlichen Kräfte gehören, wie *Leo XIII.* im 1. Abschnitt des zweiten Teiles von *Rerum Novarum* (13ff.) ausführt, zur unabdingbaren Voraussetzung jeder sittlichen und damit auch jeder

sozialen Reform. Die Lösung des Problems kann ohne Religion und Kirche nicht gefunden werden, wie *Leo* ausdrücklich hervorhebt (RN 13, vgl. QA 96). Den vormarxistischen Sozialisten, die zwar abseits von der Kirche, aber doch nicht ohne religiöse Hilfe auf Neuerungen sann, war dieser Gedanke noch zugänglicher als den späteren (vgl. das „neue Christentum“ von *Saint-Simon*, die Schwärmerei von *Weitling* und *Cabet* und die religiösen Grundlagen bei den etwas nüchterneren *Pierre Leroux* und *Robert Owen*). Nachdem *Karl Marx* mit seinem Materialismus jeden Gedanken an eine religiöse Neuformung abgestreift hatte, suchen nun in den letzten beiden Jahrzehnten edlere Geister aus dem sozialistischen Lager wiederum den Boden in einer religiösen Grundhaltung.

a) Die Jenseitshoffnung

Ohne den Gedanken an das Jenseits, so führt *Rerum Novarum* (18) aus, fehlt jede sittliche Grundlage. Und zwar versteht die Enzyklika unter Jenseits nicht etwa nur den natürlichen Gottesbegriff, auf welchem die gesamte Naturrechtsordnung entscheidend ruht, sondern faßt es in voll christlichem Sinne gemäß 2. Tim. 2,12 auf als das jenseitige Reich, in welchem derjenige, welcher mit Christus leidet, auch herrschen wird. Mit reichen Schriftzitate sucht *Leo* (RN 18) den Gedanken an das ewige Gericht wachzurufen, um den Reichen die schwer lastende Verantwortung in die Seele zu hämmern und den Armen die trostvolle Hoffnung auf das überschwengliche Maß an Herrlichkeit für alle hier ertragene Trübsal einzufößen (vgl. auch QA 129). Bei all dem ist zu beachten, daß es der katholischen Moral nicht etwa nur um individuelle Ermahnungen um des ewigen Heils willen geht, sondern im eigentlichen Sinne um ein soziales Anliegen, weil ohne Erwartung der ewigen Vergeltung die vielen Opfer sinnlos werden, welche die soziale Gerechtigkeit und vor allem die unentbehrliche Liebe zur wirksamen Lösung der sozialen Frage zu bringen haben.

b) Der erbsündliche Zustand der menschlichen Natur

Die Tragweite der Lehre von der Erbsünde für die soziale Frage kann nicht leicht überschätzt werden. Sie bietet im Grunde die entscheidende Waffe gegen den wirtschaftlichen Liberalismus. Zwar hat die Kirche niemals das Gewinnstreben als solches verdammt, sie hat es sogar zu einem der Anfangstrieb einer geordneten Wirtschaft gemacht, indem sie das Privateigentum und damit die gegebene Privatinitiative, also auch das in diesem beschlossene Gewinnstreben, zum Ordnungsprinzip des wirtschaftlichen Geschehens machte. Die stets wachsende Güterfülle und der anhaltend steigende Wohlstand sind nach *Quadragesimo Anno* (136) berechnete Motive des Wirtschaftens. Andererseits aber mahnt die Kirche an das Grundgesetz, welches solcher Zielsetzung die Grenzen steckt, an das Sicheinfügen in Gottes Ordnung. Dieser Ordnung Gottes aber will sich ein

von der Erbsünde vorbelastetes Gewinnstreben, das jeden Augenblick zur rücksichtslosen Gewinnsucht auszuarten droht, nicht ergeben. Die Kirche konnte daher mit *Adam Smith*, der den individualistischen Utilitarismus zum Ordnungsprinzip erhob, niemals einig gehen. Die Lehre von der Erbsünde weist den Christen auf die Tatsache hin, daß das Gewinnstreben durch den unaufhörlichen Drang nach maßlosem Besitz und Genuß in die ungeordnete Begierlichkeit, „diese traurige Folge der Erbsünde“ (QA 132), abgeleitet und darum schon aus rein sittlichen Gründen niemals zum absoluten Regulativ der Sozialwirtschaft gemacht werden darf.

Die Lehre von der Erbsünde hat aber noch einen viel tieferen Sinn für die Sozialwissenschaft: sie steckt jedem Bestreben nach Sozialreform gewisse Grenzen, die dem rein diesseitigen Denken völlig entschwinden. Der reinen Philosophie und erst recht dem Materialismus gelingt es niemals, das Übel, wie es nun einmal unser Leben auf weiteste Strecken beherrscht, zu erklären. Der sozialistische Materialismus hat sich vor dem Übel in neue Institutionen geflüchtet, da er die althergebrachten für das Übel verantwortlich machte. Er glaubte, durch Abschaffung der privaten Eigentumsordnung und Einführung einer völlig durchorganisierten Planwirtschaft das Übel beseitigen und das Paradies, von welchem das Christentum nach seiner Ansicht „träumte“, bereits hier auf Erden verwirklichen zu können. *Leo XIII.* (RN 14) stellt demgegenüber als Grundsatz jeder Sozialreform auf, man müsse den Menschen nehmen wie er nun einmal ist. Wie er nun einmal ist, nicht nur in seiner natürlichen Gegebenheit, d. h. seiner verschiedenen Gliedhaftigkeit im Ganzen, sondern auch in dem Zustand, in welchem ihn die Erbsünde versetzt hat. „Arme habt ihr allezeit unter euch.“ Dieses Wort Christi ist nichts anderes als die der Sozialreform zugekehrte Formulierung der Lehre von der Erbsünde. Jede Sozialreform wird stets mit einem Restbestand von Armut und unlösbaren Problemen — wenigstens in einem gewissen Grade — rechnen müssen, gegen die mit institutionellen Mitteln anzugehen nicht nur sinnlos, sondern auch gottlos und übrigens für das wahre Gemeinwohl höchst verderblich wäre (vgl. RN 14; vgl. dazu QA 136).

c) Die christliche Einstellung zur Armut, „selig die Armen im Geiste“

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem bisher Gesagten steht die christliche Lehre von der Armut als einer sittlichen Höchstleistung und vom Schweiße der Arbeit als einem von Gott gegebenen Mittel der Sühne. Die katholische Theologie unter der Führung des *bl. Thomas von Aquin* faßt die Armut nicht nur als einen unvermeidlichen Zustand auf, sondern darüber hinaus als eine sittliche Tat, insofern nämlich die freiwillige Hinnahme der Armut unter jene sittlichen Spitzenleistungen zählt, welche bereits einen Vorgeschmack ewigen Friedens und ewiger Seligkeit vermitteln. Wenngleich die Sozialreform auf dem ihr eigenen

Gebiet nicht mit quietistischer Gelassenheit der Armut und Not freie Bahn läßt, sondern sie im Gegenteil mit allen nur statthaften Mitteln bekämpft, so muß sie doch mit der Verwirklichung der geistigen Armut rechnen, dort nämlich, wo es gilt, Unvermeidliches wenigstens zeitweise zu tragen. Die treue Nachfolge des um unseretwillen arm gewordenen Gottessohnes ist darum nicht nur ein Stück der Individualmoral, sondern wird von *Leo XIII.* ausdrücklich in die sittlichen Fundamente der sozialen Erneuerung eingebaut, denn „das beste ist, den Menschen und seine tatsächliche Beschaffenheit zu nehmen wie sie sind, und das Heilmittel auf anderen Wegen zu suchen“ (RN 14). Mit ergreifenden Worten ruft *Pius XI.* (QA 126) die in die Irre gegangenen sozialen Schichten zu Christus zurück, wo sie einen Ausgleich für die Armut und das Leid und selbst irdisches Glück in reichlichstem Maße finden.

d) Die soziale Bedeutung der christlichen Liebe

Die Lehre von der Gotteskindschaft aller, die an Christus glauben, führt jene entscheidende Lösung der sozialen Frage herbei, die auf der Grundlage der Gerechtigkeit niemals ganz befriedigend möglich ist. Die Sozialreform bedarf ihrer unbedingt, weil sie alle sozialen Unebenheiten ausgleicht und die getrennten Klassen als Brüder in Christo zusammenführt. Es braucht nur einer Lesung von 1. Kor. 13,3—7, um die wirksame Kraft dieser höchsten christlichen Tugend zu schätzen. Es ist daher kein utopischer Traum *Leos XIII.*, wenn er (RN 21) erklärt, daß diese Liebe stark genug sei, um in kürzester Zeit den Streit über Rechte und Pflichten im sozialen Leben zu schlichten. Allerdings, so betont *Pius XI.* (QA 137), kann die Liebe niemals ein Ersatz für geschuldete, aber versagte Gerechtigkeit sein. Aber die soziale Unordnung ist nun einmal auch bei der besten Zuständereform ohne die Liebe nicht zu beseitigen. Man kann diesen Gedanken nicht einprägsam genug beachten, weil seine Vernachlässigung notwendigerweise in den Materialismus der Institutionen, konkret ausgedrückt, in die rigorose Kommandowirtschaft und Staatsdiktatur auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens führen würde.

II. Die Zuständereform

Wie gesagt, muß es einer aufrichtigen sittlichen Erneuerung auch um die Gründung rechtlicher Institutionen, um eine wahre Zuständereform ernst sein, denn sonst würde das soziale Leben eben jenes Elementes entbehren, das es im tiefsten Grunde zum sozialen macht. Die katholische Kirche hat in reichstem Maße ihren Beitrag zur Lösung dieser Seite der sozialen Frage geleistet, indem sie die verschütteten naturrechtlichen Grundgesetze, die einzig die Menschenrechte zu sichern imstande sind, wieder ausgrub und vor der menschlichen Vernunft ausbreitete. Der Kirche kommt als Hüterin der Offenbarung eine besondere, nämlich göttliche Autorität in der Bestimmung naturrechtlicher Zusammenhänge

zu. Auf Einzellehren wie Privateigentum, Güterverteilung, Preis- und Lohn-gerechtigkeit, Kapital und Arbeit, Arbeitsrecht, Vereinsrecht etc. soll nicht näher eingegangen werden, weil der Platz hierzu nicht ausreicht, wiewohl das kirchliche Lehramt diesbezüglich sozialwissenschaftlich bedeutsame Weisungen erteilt hat. Es soll im folgenden von der Grundstruktur des gesellschaftlichen Lebens gesprochen werden, welche durch die gesamte kirchliche Soziallehre hindurchgeht und die einzelnen Themen bestimmt, d. h. es geht um *die Unterscheidung und Verflechtung der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Ordnungen*.

1. Die Unterscheidung der drei Ordnungen

Der Individualismus hat sowohl die Gesellschaft als auch den Staat in Atome zerschlagen, indem er alles Gesellschaftliche nur als Verkehrsregelung der Individuen begriff. Das gemeinsame Anliegen, an welchem alle sowohl in persönlicher wie auch gemeinsamer Arbeit beteiligt sind oder sein müssen, wie z. B. das Kulturschaffen, war ihm völlig fremd. Nach der kirchlichen Soziallehre bedeuten Gesellschaft und Staat nicht etwa nur ein notwendiges, in Kauf zu nehmendes Übel, sondern haben eine menschliche Wesensaufgabe zu erfüllen. Sie besitzen ein eigenes, werthaltiges Objekt, das gemeinsame Wohl, ohne welches das Wohl der vielen einzelnen niemals gesichert würde. Es geht nun aber um die Frage, woher Gesellschaft und Staat aufzubauen seien, vom Ganzen oder von den vielen einzelnen her. Die christliche Auffassung von der Persönlichkeit des Menschen, seiner Gotteskindschaft, seiner unmittelbaren Berufung zum ewigen Leben kann sich nur für jene Gesellschaftsordnung entscheiden, welche bei den einzelnen beginnt und von der Vielheit zur Einheit aufsteigt. Das Gemeinsame steht im Dienst der vielen einzelnen, aber eben nur im Dienst zur Unterstützung der Selbsttätigkeit der einzelnen. Das will besagen, daß die einzelnen das Gemeinsame nicht in Anspruch nehmen dürfen, wo die eigene Kraft ausreicht. Dieses Aufbauprinzip wird bereits in *Rerum Novarum* (vgl. 28) erwähnt und wurde dann in *Quadragesimo Anno* (78f.) unter dem Namen des Subsidiaritätsprinzips eingehender dargelegt. Man täusche sich allerdings über die konkrete Unbestimmtheit des Prinzips nicht. Es mag vielleicht wie ein Formalprinzip aussehen, dem beinahe jegliche Gefühltheit abgeht. Dennoch ist es nicht jeglicher Inhaltlichkeit bar. Man könnte diese etwa auf folgende Formel bringen: „Nicht mehr Autorität als nötig, aber auch wirklich soviel wie nötig.“ Das Grundgesetz der Vergemeinschaftung mag reichlich dehnbar sein und darum in der Anwendung viel Intelligenz und sittliche Klugheit verlangen wie alle Prinzipien, die keine Schablonen sind. Es hat aber doch ungeahnt große Tragweite für das gesellschaftliche Leben. Es will nämlich besagen, daß z. B. das wirtschaftliche Leben erst dort mit Zwang organisiert werden darf, wo die wirtschaftliche Gesetzmäßigkeit der freien Unternehmung und des freien Konsums dem sozialen Ziel der Wirtschaft nicht mehr gerecht werden kann. Es ist also von vornherein gegen die Zwangsvergesellschaftung oder Verstaatlichung der Wirtschaft Stellung genommen. Die Wirt-

schaft bildet zunächst eine eigene Ordnung, die nicht gleich Gesellschaft oder Staat ist. Es hat diese Sicht mit Liberalismus in keiner Weise etwas zu tun, denn sie bedeutet grundsätzlich keine Verabsolutierung der wirtschaftlichen Ordnung. *Leo XIII.*, der in seiner Enzyklika neben dem Kommunismus gerade den Liberalismus bekämpfen wollte, hat dennoch die Wirtschaft zunächst auf die persönliche Initiative der vielen einzelnen gestellt, indem er das Privateigentum samt dem in ihm enthaltenen Verfügungsrecht zum Ordnungsfaktor der Wirtschaft erklärte (RN 2). Es liegt diesem Vorgehen nicht nur ein sozialer Ordnungsgedanke zugrunde, daß nämlich das soziale Ziel der Wirtschaft gerade durch die Wahrung der privaten Initiative besser erreicht werde als durch die Vergesellschaftung, sondern eingeschlossenerweise auch das Vertrauen auf eine gewisse innere Selbstregulierung der Wirtschaft auf Grund der Wirtschaftsgesetze. Aus diesem Grunde sagt auch *Pius XI.* (QA 110), daß die wechselseitigen Beziehungen von Kapital und Arbeit nach den Anforderungen der strengsten, d. h. kommunitativen Gerechtigkeit auszurichten seien. Die katholische Soziallehre hat durch die Anerkennung der Wirtschaftsgesetze an der wenigstens relativen Eigenständigkeit der wirtschaftlichen Ordnung festgehalten. Die Wirtschaftsgesetze ergeben sich, wie *Quadragesimo Anno* (42) ausführt, aus dem Wesen der Sachgüter wie aus dem Geist-Leib-Wesen des Menschen. Erneut hat *Pius XII.* in seiner Ansprache vom 3. Juni 1950 unter starker Betonung der Wirklichkeit der Wirtschaftsgesetze die wirtschaftliche Ordnung von der sozialen unterschieden. Es kann also nur darum gehen, diesem wirtschaftlichen Prozeß subsidiär beizuspringen, wo er seine Aufgabe, der sozialen Gerechtigkeit zu dienen, nicht ganz erfüllen kann. Darum wird jeder Vermachtung der Wirtschaft durch wirtschaftliche Kolosse, wie Konzerne, Trusts, Kartelle die Existenzberechtigung abgesprochen (RN 2; QA 105—110), erst recht wird die unheilvolle Verbindung von wirtschaftlicher und politischer Macht verworfen (QA 109).

Von demselben Prinzip der Subsidiarität her sieht nun die katholische Soziallehre auch die Unterscheidung der *gesellschaftlichen* und der *politischen* Ordnung. Es gibt Vergesellschaftungen, die nicht mit der Bildung des Staates untergehen, sondern mit vorstaatlichen Rechten fortbestehen. Der aristotelische Begriff des Staates als einer *societas perfecta* hat damit eine bedeutende Auflockerung erfahren. Der soziologische Staatsbegriff wurde durch den Begriff des Rechtsstaates zwar nicht gemäß der Absicht des Individualismus ersetzt, aber doch ergänzt. Dem Staat als *societas perfecta* ist so als Aufgabe nur noch jener Teil überantwortet, der die letzte Abrundung (*perfectio*) des gesellschaftlichen Lebens bedeutet, d. h. das Gemeingut der gesamten national geeinten Gesellschaft. Damit aber wird er subsidiär, steht im Dienste der Gesamtheit, nicht autoritär im Sinne der Allgewalt. Das Recht beginnt von unten und wird ergänzt und geordnet von oben, und zwar dort, wo die Handlungen der Einzelpersonen und der freien Vergesellschaftungen das allgemeine Wohl bedrohen oder nicht mehr ausreichend zu fördern imstande sind (RN 28; QA 79f.).

2. Der Aufbau der drei Ordnungen

Es wäre verhängnisvoll, wollte man die soziale Verkettung der einzelnen Rechtshandlungen der Menschen innerhalb des Ganzen der Gesellschaft übersehen. Schon *Leo XIII.* hat in seiner Eigentumslehre die soziale Funktion des Eigentums unterstrichen und als ebenso wesentlich erklärt wie die private Seite (RN 7). Quadregesimo Anno hat dieser Seite der Güterverteilung noch mehr Aufmerksamkeit geschenkt (QA 45, 48, 49, 56—58). Ja, *Pius* erwähnt ausdrücklich die unter Umständen zu empfehlende sittliche Möglichkeit, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben könne (QA 114). Solche berechtigten Forderungen der Sozialisierung oder Verstaatlichung sind, wie *Pius* (QA 115) ausführt, nicht spezifisch sozialistisch, also mit der christlichen Auffassung keineswegs im Widerspruch. So ist die Wirtschaft sich nicht selbst überlassen, sondern grundsätzlich in die gesellschaftliche ja sogar politische Ordnung hineingehoben. Nicht allerdings, als ob wirtschaftliche Macht gesellschaftliche oder gar politische Macht werden dürfte, aber doch so, daß die Wirtschaft trotz ihres Ausgangs von der privaten Hand um des Gemeinwohls willen ein soziales Anliegen wird und im endgültigen Entscheid der staatlichen Autorität unterstellt ist (RN 26ff.). Bezeichnend sagt *Pius XI.* (QA 110), daß der freie Wettbewerb der Überwachung durch die öffentliche Gewalt bedarf, daß aber „noch mehr“ die wirtschaftliche Macht entschieden der öffentlichen Behörde unterzuordnen sei. Da die Wirtschaft, wie *Pius* (QA 110) sagt, „einen überaus bedeutsamen Zweig des gesellschaftlichen Lebens“ darstellt, hat der Staat die Pflicht, weitsichtige Wirtschaftspolitik im Sinne der Sozialpolitik zu treiben (RN 29; QA 25f., 49).

Sowohl *Leo XIII.* (RN 29) wie auch *Pius XI.* (QA 78f.) betonen den subsidiären Charakter des staatlichen Eingriffes in das wirtschaftliche und soziale Leben. Beide unterstreichen die Selbsthilfe der beteiligten Kräfte. Während aber *Leo* diese Selbsthilfe nicht als typisch gesellschaftliche Funktion, sondern als — wenn auch vom christlichen Brudergeist getragene — Auseinandersetzung von wirtschaftlichen Mächten, den beiden Marktparteien Arbeiter und Unternehmer, auffaßte und übrigens entsprechend der damaligen Gesellschaftsverfassung auch nur auffassen konnte (RN 36), wünscht *Pius* auf echt gesellschaftlicher Grundlage ein über der zwar niemals völlig zu beseitigenden Klassenseinsetzung stehendes, öffentlich-rechtliches, gesellschaftlich autonomes Institut: die Berufsverbände, die in der berufsständischen Ordnung gesellschaftlich verbunden sind (QA 81ff.). Damit wird der Staat in seiner Wirtschafts- und Sozialpolitik stark entlastet. Es wird dies für die kommende Entwicklung der Gesellschaft nur von Vorteil sein. Die Abhängigkeit der Tauschgerechtigkeit von der sozialen Gerechtigkeit wird nämlich bei der stets wachsenden Arbeitsteilung und Industrialisierung immer notwendiger. Darum auch spricht *Pius XI.* (QA 57) vom

„Fortschritt des Gesellschaftsprozesses in der Wirtschaft“. Damit aber wird auch der Eingriff von höherer Seite immer dringlicher, weil die Gefahr der wirtschaftlichen Machtbildung in einem zügellosen Wettbewerb bedrohlicher würde. Um dem Koloß Staat nicht die gesamte Wirtschaft auszuliefern und ihn zur ersten Wirtschaftsmacht zu machen, ist darum das gesellschaftliche Regulativ von höchster Bedeutung. Aus diesem Grunde wird man ganz im Sinne von *Quadragesimo Anno* sagen müssen, daß ein besonderes Augenmerk auf den Ausbau der Berufsverbände im Hinblick auf die Regelung der wirtschaftlichen Entwicklung zu richten ist³. Der Staat wird so in vollem Umfange subsidiär. Damit ist auch die letzte Gefahr des Totalitarismus, welche zweifellos im aristotelischen Staatsbegriff als einer „*societas perfecta*“ geheim verborgen liegen könnte, gebannt. Der Staat bleibt zwar die vollkommene Gesellschaft, insofern ihm die Abgrenzung des Ganzen und der Ausgleich zum Ganzen hin als Aufgabe übertragen ist. Er ist aber mit seiner Gewalt wirksam auf jene Linie zurückgedrängt, die mit Subsidiarität am treffendsten gekennzeichnet ist. Nimmt man das Subsidiaritätsprinzip schließlich auch innerhalb der politischen Ordnung ernst, indem man den föderalistischen Aufbau des Staates von der Gemeinde her über den Kanton oder die Provinz verteidigt, dann ist vollends die Furcht überwunden, die uns alle vor der Zukunft zittern läßt, die Furcht vor dem Leviathan Staat.

³ Vgl. E. BONGRAS, Versuch einer christlichen Lösung, in: Schweiz. Rundsch. 50 (1950) 493—501.

DIE KATHOLISCHE SOZIALDOKTRIN IN IHRER ENTFALTUNG DURCH DIE JAHRHUNDERTE*

I. Das kirchliche Lehramt als Interpret des christlichen Gewissens

Allgemeine Bemerkungen zum Lehr- und Hirtenamt der kirchlichen Obrigkeit

Innerhalb der katholischen Theologie ist es unbestritten, daß das kirchliche Lehramt und vornehmlich der Papst „in Sachen des Glaubens und der Sitten“ zuständig sei. Über „die Sachen des Glaubens“ brauchen wir uns hier nicht zu unterhalten. Der Ausdruck umfaßt die Wahrheiten über Gott, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Heilsgeschichte usw., kurzum das, was man „theologische Ontologie“ nennen könnte. Darin sind selbstverständlich auch sittliche Grundwahrheiten enthalten, so z. B. die Berufung des Erlösten zu einem neuen Leben in Christus. Aber es ist damit nicht direkt gemeint, was man als sittliche Verhaltensweise, als sittliche Entscheidung zu benennen pflegt. Dieser Bereich fällt unter den Begriff der „Sitten“. Das kirchliche Lehramt hat sich nun auch für diesen Bereich stets als kompetent angesehen. Hinter der Überzeugung, Normen für das christliche Leben aufstellen zu dürfen und zu sollen, verbirgt sich die Auffassung, daß das christliche Gewissen nicht nur eine unmittelbare Reaktion auf Gnadeneinwirkung im einzelnen Menschen darstellt, sondern nach Prinzipien vorgeht, die allgemeine Gültigkeit haben, die eben in ihrer Allgemeingültigkeit einer „theoretischen“ Darstellung zugänglich sind. Dies hindert natürlich nicht, daß der einzelne, wie es die katholische Theologie durch alle Jahrhunderte lehrte,

* Der Aufsatz ist die Einführung in das umfangreiche, umfassende Dokumentenwerk: Die kirchliche Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originale mit Übersetzung), Im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM unter Mitarbeit von *Dr. Brigitta von Galen* herausgegeben und eingeleitet von *Prof. Dr. Arthur-Fridolin Utz*, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. Das Werk erscheint zunächst als französische Ausgabe: *La doctrine sociale de l'Eglise, son élaboration à travers les siècles, Recueil de documents pontificaux du XVème siècle an XXème siècle (Textes originaux et traductions)*, édités sous le patronage de la Fondation Internationale HUMANUM, publiés et introduits par *Arthur F. Utz*, Professeur à l'Université de Fribourg/Suisse avec la collaboration de *Médard Boeglin*, Des Lettres, Beauchesne ses Fils, Paris, Herder, Bâle-Rome. Die französische Ausgabe erscheint Ende 1969. Die deutsche Ausgabe Ende 1970 oder Anfang 1971. Jede der beiden Ausgaben umfaßt vier Bände im Umfang von insgesamt 3400 Seiten. — Die Verleger haben freundlicherweise die Veröffentlichung der Einführung genehmigt, wofür an dieser Stelle bestens gedankt sei. Die in der Einführung zitierten Dokumente finden sich im Dokumentenwerk. Zum vollen Verständnis der Einführung müssen naturgemäß die zitierten Dokumente zu Rate gezogen werden.

in letzter Verantwortung sein Gewissen selbst bilden müsse und nichts tun dürfe, was dem sorgfältig gebildeten Gewissen widerspricht. Allerdings ist die Bestimmung dessen, was nun eigentlich sorgfältig gebildetes Gewissen ist, oft ohne jedes psychologische Einfühlen vorgenommen worden. Die Gewissensentscheidung eines einzelnen Gläubigen, die nicht mit der Glaubenserklärung übereinstimmt, wurde sogleich als Glaubensungehorsam und somit Abfall vom Glauben gedeutet. Daraus erklärt sich die geradezu grausame Behandlung von Häretikern (Inquisition). Abstrakt beurteilt, mag es vielleicht stimmen, daß ein Mensch, der von Gott die Gnade des Glaubens erhalten hat, aus dieser Gnade nicht „herausfällt“, ohne sich schuldig gemacht zu haben. Eine andere Frage aber ist, ob es sich bei einem konkreten Fall der Absage an eine kirchliche Lehrentscheidung wirklich um einen echten, sittlich nicht zu verantwortenden Abfall vom Glauben handelt. Die sichere Kontrolle eines Gewissensentscheiders wird wohl auch einem unfehlbaren Lehramt nicht gelingen. Dieses kann nur erklären, daß eine bestimmte Aussage nicht ihrer Lehre entspricht.

Da die sittlichen Prinzipien gemäß der katholischen Auffassung ebenfalls wie die dogmatischen Wahrheiten, d. h. die Wahrheiten der Heilsgeschichte, in Form von Urteilen ausgesprochen werden können, erachtet das kirchliche Lehramt, wie gesagt, auch den Bereich des sittlichen Solls als zum Gegenstand der Verkündigung gehörig. Aus dieser Sicht sind die Verurteilungen von extremen sittlichen Lehrsystemen wie z. B. des Tutorismus, des Laxismus zu erklären. Überall dort, wo dem sittlichen Empfinden ontische Sachverhalte zugrundeliegen, betrachtet sich das kirchliche Lehramt als Interpret des christlichen Gewissens kompetent. Und zwar legt das kirchliche Lehramt Wert darauf, daß zu diesen ontischen Sachverhalten sowohl unmittelbar übernatürliche Handlungsprinzipien, die sich aus der Offenbarung ergeben, als auch alle natürlichen sittlichen Normen gehören, die an sich durch die Vernunft erkennbar sind. Die natürlichen sittlichen Normen werden gewöhnlich mit dem Namen „Naturrecht“ bezeichnet. Es handelt sich hierbei um sämtliche aus der Natur, d. h. dem Wesen des Menschen folgende Handlungsprinzipien, ob sie sich nun auf den einzelnen Menschen oder auf die Menschen in ihrem Zusammenleben beziehen. Der Begriff „Naturrecht“ deckt somit den gesamten Bereich der natürlich erkennbaren Normen, sowohl der Moral wie des Rechtslebens. Streng genommen betrachtet das kirchliche Lehramt die Darstellung der Handlungsnormen als in dem von Christus empfangenen Lehrauftrag enthalten, also eigentlich zu ihrem Lehramt gehörig.

Das Hirtenamt, das die kirchliche Obrigkeit für sich in Anspruch nimmt, ist zunächst nichts anderes als die Konsequenz aus ihrem Lehramt. Wenn sie berufen ist, die sittlichen Normen, ob übernatürlicher oder natürlicher Art, im Auftrag Christi zu lehren, dann müßte sie eigentlich auch in der Lage sein, konkrete sittliche Probleme mit den christlichen und natürlichen Normen zu konfrontieren und Wege der Lösung zu weisen. Die Kompetenz, dies verbindlich für ihre Glieder zu tun, leitet sie, gemäß der Erklärung führender Theologen, aus ihrer

Funktion als Verwalterin der Heilmittel, d. h. der Sakramente, ab. So tritt sie nicht nur lehrend oder belehrend, sondern auch erziehend und befehlend auf. Der Gehorsam gegenüber der kirchlichen Obrigkeit wurde von dieser nicht nur als Glaubensgehorsam verstanden, sondern zugleich auch als Gehorsam gegenüber ihren sittlichen Weisungen, Weisungen, die durchaus nicht nur die theoretische Annahme von allgemeinen Handlungsprinzipien, sondern auch ein bestimmtes konkretes sittliches und soziales Verhalten forderten. Konkrete Beispiele dieser Art gibt es zur Genüge. Man braucht nur an *Pius IX.* zu erinnern, der den Armen und Entrechteten bei aller Verwerfung des Unrechts den Sinn christlicher Armut in Erinnerung ruft und sie von revolutionären Aktionen abhält. Die vielen Ermahnungen *Leos XIII.* zum Stillhalten und zur Unterwürfigkeit gegenüber der bestehenden staatlichen Autorität liegen auf derselben Ebene.

Die lehramtlichen Erklärungen und die hirtenamtlichen Weisungen sind oft nicht scharf zu trennen, da die kirchliche Obrigkeit sich bei den sittlichen Weisungen stets auf Grundtatsachen des christlichen oder natürlichen Gewissens beruft. Die Approbation einer Ordensregel ist dem äußeren Anschein nach zunächst eine hirtenamtliche Tätigkeit, geboren aus der Sorge um den Lebenswandel nach den evangelischen Räten. Sie enthält aber zugleich einen Lehrgehalt, insofern eine konkrete Lebensform als mit der christlichen Moral konform bezeichnet wird. Rein hirtenamtlich dagegen ist z. B. die Anweisung der kirchlichen Autorität an die Priester, sich von der Politik fernzuhalten, um das Evangelium nicht in Verruf zu bringen, die Mahnung *Pius XI.* an die Katholiken von Mexico, eine politische Partei zu gründen, die den Namen katholisch trägt, oder das ausdrückliche Verbot *Pius IX.*, eine katholische Partei in Italien zu gründen. Erst recht gehören zum Hirtenamt die unzähligen Exkommunikationen. Die Schwierigkeit der klaren Unterscheidung zwischen lehramtlicher und hirtenamtlicher Tätigkeit der kirchlichen Obrigkeit ist einmal darin begründet, daß alle praktischen Weisungen zu einem bestimmten Verhalten auf Überlegungen beruhen, die mit der Sendung der Kirche zusammenhängen, also eine bestimmte Lehrmeinung zur Grundlage haben, ferner in der Tatsache, daß die kirchliche Obrigkeit ihrerseits fast immer ihre Anweisungen mit theoretischen Argumenten zu untermauern bestrebt ist, zumindest behauptet, es handle sich um das Wohl der Kirche. Die Frage läßt sich erst lösen, wenn man sich über den Prozeß der Gewissensbildung in konkreten Fragen klar geworden ist, wovon noch die Rede sein wird. Es mag für den Augenblick genügen, wenn wir lehramtliche und hirtenamtliche Weisungen unterscheiden nach dem Grad der Abstraktion, sofern es sich im ersten Fall um allgemeingültige, theoretisch begründbare Normenaussagen, im zweiten Fall um nur durch das konkrete Wertgefühl begründbare Weisungen handelt.

Das Problem „christliche Weltverantwortung (um die es im Bereich des sozialen Lebens geht) und kirchliche Verhaltensnormen“ bedarf der Aufhellung in drei Fragen: 1. Ist die christliche Existenz wesentlich mit der natürlichen

Sittlichkeit verbunden? 2. Welches sind die natürlichen Moralprinzipien? 3. Welche bindende Bewandnis haben die hirtenamtlichen Anweisungen der kirchlichen Autorität?

1. *Die christliche Existenz und die natürliche Sittlichkeit*

Es ist wohl keine Frage, daß die christliche Existenz, d. h. das christliche Gewissen auch jene Normen befiehlt, die zum natürlichen sittlich guten Leben gehören. Der Christ verwirft ebenso wie der Nicht-Christ Ungerechtigkeit, Verleumdung, Streitsucht, Lüge usw. Und es ist auch unzweifelhaft, daß er dem natürlichen sittlichen Empfinden zuwiderlaufende Handlungen aufgrund des in ihm immer noch existenten natürlichen Gewissens zurückweist, wengleich er im Hinblick auf die Erlösung neue Motive hinzunehmen kann und auch wird, um sich im Streben, das natürlich Gute zu vollbringen, zu stärken. Die Existenz zweier Motive, des natürlichen und des übernatürlichen, im Christen hat nichts mit einer doppelten Normenwelt und in der Folge mit einer Gespaltenheit des Gewissens zu tun. Die gerechte Verteilung der irdischen Güter ist nur eine einzige Norm, nämlich eine natürliche. Und diese wird im Christen nur von einem einzigen Gewissen ausgesprochen, das selbstverständlich zu der natürlichen Funktion die neue Motivierung „um Christi willen“ hinzugewinnt. In bestimmten Fällen, namentlich in Grenzfällen, ist das vom Glauben erleuchtete Gewissen des Christen tief- und helllichtiger bezüglich der natürlichen Lebensnormen. Gerade dieser segensreiche Einfluß des Glaubens auf die natürliche Gewissensbildung ist für das kirchliche Lehramt stets als Grund angegeben worden, warum es auch in rein natürlich sittlichen Dingen zu sprechen beauftragt ist.

Das alles klingt in diesen abstrakten Ausdrücken so einfach. Die Frage wird aber überaus kompliziert von dem Augenblick an, da wir uns vor sittliche Normen unserer Zeit gestellt sehen, über deren Geltungswert wir uns keine Rechenschaft geben können. Ist nicht ein ansehnlicher Teil unserer sittlichen Vorstellungen durch Umwelt, Tradition, Erziehung usw. menschlich erstellt worden? *Paulus* hat den Frauen geboten, den Männern untertan zu sein, in der Kirche zu schweigen und ihr Haupt zu verhüllen. Es gehörte also damals zur Sittsamkeit der Frauen, sich in dieser Weise zu verhalten. Gegenüber solchen Normen wird die kirchliche Obrigkeit wohl nicht das ihr von Christus anvertraute Lehramt, höchstens das Hirtenamt geltend machen können. Wer demnach einer obrigkeitlichen Mahnung, die eine rein soziologische Norm zum Ausgangspunkt ihrer Überlegung macht, zuwiderhandelt, kann nicht des Unglaubens, sondern höchstens, wenn überhaupt, des Ungehorsams oder der leichten Unwillfährigkeit schuldig werden. In diesen Bereich soziologisch bestimmter Normen gehören z. B. die im Mittelalter fast unzähligen Ermahnungen der Kirche an die entlaufenen Leibeigenen, sich wiederum zu ihrem Herrn zurückzugeben, sofern ihr Herr die von der Kirche verordneten Verhaltensmaßregeln einzuhalten verspricht. Die damalige

Wirtschafts- und Sozialordnung war noch nicht reif, um allen Gliedern der Gesellschaft die gleiche Bewegungsfreiheit zuzubilligen. Was hätte aus den vielen vagabundierenden Entlassenen werden sollen? Die kirchliche Obrigkeit betrachtete sich als Hüterin öffentlicher Ordnung und in der Folge als Erzieherin der Gesellschaftsglieder innerhalb dieser Ordnung. Der Christ, der darum weiß, daß die absolute Gerechtigkeit erst im Endgericht verwirklicht wird, wird es auch verstehen, sich mit augenblicklich ohne schwere Erschütterung der konkreten sozialen Ordnung nicht realisierbaren natürlichen Forderungen zurückzuhalten in Erwartung des Ausgleichs in der jenseitigen Welt. Da, wie aus dem Beispiel ersichtlich ist, die typisch christliche Wertwelt in der innerweltlichen Ordnung mitspielt, versteht man die erzieherische Sorge der kirchlichen Obrigkeit, wie sie namentlich in dem Schreiben „Nostis et Nobiscum“ *Pius' IX.* und übrigens in vielen anderen päpstlichen Schreiben zum Ausdruck kommt. Andererseits bleibt die Frage offen, ob sich nun jedes christliche Gewissen an die so gebildeten Normen der kirchlichen Obrigkeit zu halten habe, da es sich nicht um eine grundsätzliche natürliche Sittennorm handelt, über die eine allgemeingültige Aussage möglich wäre. Das ganze Problem dreht sich im Grunde um die Frage, ob es allgemeingültige sittliche Normen gibt, die wegen ihres überzeitlichen Charakters absolut in das christliche Gewissen aufgenommen werden müssen.

2. Die Frage nach den natürlichen sittlichen Prinzipien mit Allgemeingültigkeit

Innozenz XI. hat durch das Dekret des Sacrum Officium vom 4. März 1679 die Ansicht des Laxismus verurteilt, wonach eine verheiratete Frau, die mit Erlaubnis ihres Gatten mit einem Fremden den Beischlaf ausübt, keinen Ehebruch begehe. Verbietet nun die in der Eheschließung versprochene Treue wesentlich eine solche Handlungsweise oder ist das Urteil über Gut oder Schlecht einzig und allein von der jeweils verschiedenen Gewissensbildung der Ehepartner abhängig? Selbstverständlich wird man jene Ehepartner nicht der Sünde zeihen können, die aufgrund ihrer in aufrichtigem Streben nach dem Guten vollzogenen Gewissensbildung zu der durch *Innozenz* verurteilten Ansicht gekommen sind (vgl. Kulturen mit Frauentausch). Ist aber mit dieser Entschuldigung bereits die Frage gelöst, ob „an sich“, also abgesehen vom einzelnen Gewissenspruch, der Beischlaf außerhalb der Ehe sittlich neutral sei oder nicht? Jedenfalls empfindet zumindest ein Teil der in der heutigen Gesellschaft Lebenden oder doch ein Teil der Verheirateten, daß diese Handlungsweise trotz allen Einverständnisses der Ehepartner Ehebruch sei und daß diese Erkenntnis zu den praktischen Grundwahrheiten gehöre, von denen die Menschen nicht abgehen oder zu der sie sich, wenn sie vorläufig noch anders gesinnt sein sollten, bekehren sollten. Bezüglich der Menschenwürde sind wir der Überzeugung, daß der Kannibalismus nicht irgendeine mögliche Lebensweise ist, sondern einen sittlichen Tiefstand bedeutet, aus dem herauszukommen aus sittlichen Motiven alles unternommen werden

muß, ganz abgesehen davon, daß dadurch die Nachbarn der Kannibalen ein ruhigeres Dasein führen können. Die allgemeinen Menschenrechte sind Forderungen, von denen wir annehmen, daß sie über Raum und Zeit gelten. Dabei sind wir uns ebenso bewußt, daß sie nicht zu allen Zeiten anerkannt wurden. Es mag dann und wann schwer sein, das Kulturschaffen des Menschen vom Naturhaften im Menschen zu unterscheiden. Sollte es aber deswegen wahr sein, daß das Gemeinsame in den Menschen nur in der Tatsache besteht, daß alle Menschen mit Bewußtsein begabte Wesen sind und daß alles andere, was immer es sei, reine Schöpfung des Menschen ist, die einer unaufhaltsamen Änderung unterliegt? Danach wäre, wie *Leo Kofler*¹ sich ausdrückt, der Mensch in seiner Totalität ein veränderliches Wesen. Die Sitten, Bräuche und Kulturen würden aufeinander wie Spiel und Gegenspiel in einem rein äußerlich abgesteckten Rahmen folgen. Das sittliche Bewußtsein wäre ebenfalls nur ein Produkt dieses Spielprozesses. Die katholische Kirche hat nun durch alle Jahrhunderte hindurch an naturhaften Prinzipien des menschlichen Handelns festgehalten. Ob das kirchliche Lehramt in der konkreten Bestimmung dieser absoluten Normen sich immer glücklich ausgedrückt hat, ist eine andere Frage. Tatsächlich mischten sich in den meisten Fällen aus der Kulturschöpfung des Menschen stammende Elemente in die Formulierung, so daß es schwer sein wird, das Naturhafte aus der kulturbedingten Umhüllung zu lösen. Es wäre aber nicht korrekt zu behaupten, die Lehre der Kirche von den natürlichen Handlungsprinzipien sei einzig eine Frucht der Übernahme des Essentialismus der griechischen Philosophie, etwa *Platos* oder *Aristoteles*. Die theoretische Erklärung dafür, auf welchem Wege unser Erkenntnisvermögen an das Naturhafte und Dauerhafte im Menschen gelangt, ist allerdings eine Aufgabe der Philosophie. Auf dieser Ebene ist nun innerhalb der katholischen Theologie der Aristotelismus führend geworden. Ihm ist es wohl auch zuzuschreiben, daß die eine oder andere kirchliche Verlautbarung über sittliche Fragen den Eindruck macht, als ob der Griff nach dem Unwandelbaren ohne ausreichende Berücksichtigung des Wandelbaren gemacht worden sei. Doch darf nicht übersehen werden, daß die kirchliche Obrigkeit immer zu einer bestimmten Generation sprach, ihre sittlichen Anweisungen nicht nur absoluten Lehrgehalt in sich trugen, sondern zugleich auch hirtentümliche Ermahnung im Hinblick auf die *hic et nunc* christlich-sittlich zu meisternde Situation sein mußten. Dem Theologen obliegt die Aufgabe, in den einzelnen kirchlichen Aussagen, die nicht klar den absolut geltenden Normengehalt zum Ausdruck bringen, sondern ein Mixtum von Lehre und hirtentümlicher Mahnung bedeuten, den hintergründigen normativen Sinn herauszuheben. Allerdings wird er dies nur können, wenn er sich über die erkenntnistheoretische Frage klar geworden ist, in[¶] welcher Weise sittliche Normen universal ausdrückbar sind. Der Großteil der Aristoteliker hat sich wohl getäuscht mit der Annahme, alle abstrakten, sogenannten naturhaften

¹ L. KOFLER, *Perspektiven des revolutionären Humanismus*, Hamburg 1968, 10.

Normen hätten univoken Charakter und man könne ihnen daher eine überzeitlich gültige Formulierung geben. Lügen ist zwar immer sittlich verboten; wenn man aber Lügen definiert als willentliche Aussage, die der persönlichen Wahrheitskenntnis widerspricht, dann hat man sich auf einen Begriff der Sprache festgelegt, der unter Umständen der historischen Entwicklung nicht standhält. Die heutige Soziologie sieht in der Sprache zunächst den Ausdruck einer Emotion und erst in zweiter Linie den einer Wahrheitserkenntnis. Die Scholastik hat den zweiten Sinn zum Wesensgehalt erhoben und war so gezwungen, ein ausgeklügeltes System der mentalen Restriktionen zu erfinden. Dagegen erklärt der Diplomat, daß die Sprache entsprechend den Umständen ein sehr manipulierbares Instrument der Kommunikation darstellen kann. Uns interessiert im Augenblick nicht das Problem der Lüge. Das Beispiel sollte darstellen, daß hinter jeder Wesensaussage eine Definition steht, über deren Gültigkeitsbereich man sich Rechenschaft geben muß.

Die Mischung von Absolutem und Konkretem, von Lehrgehalt und hirtenamtlicher Weisung ist übrigens nicht etwa eine erst durch die Päpste geübte Gewohnheit. Wir brauchen nur an das 13. Kapitel des Römerbriefes zu denken, wo *Paulus* die Unterordnung des Christen unter die römische Staatsgewalt mit der allgemeinen Lehre verbindet, daß alle Gewalt von Gott komme. Die unzähligen Publikationen über dieses Kapitel beweisen, daß die Exegeten nichts anderes tun, als was der Theologe bezüglich der päpstlichen Verlautbarungen unternimmt oder unternehmen sollte, nämlich die sorgfältige Analyse des Textes nach seinem dauerhaften, überzeitlichen Lehrgehalt und nach seinem pastoralen Hinweis auf die Situation. Es liegt dem Gedanken des *hl. Paulus* auf jeden Fall die Überzeugung zugrunde, daß die staatliche Autorität eine Schöpfung Gottes ist, die die Menschen als soziale Wesen gewollt hat, daß darum jedwede bestehende Autorität, sofern sie die von Gott gewollte staatsbildende Funktion noch ausübt, Gehorsam auch vom Christen verlangt. Welche Forderungen der bestehenden Autorität im einzelnen zu befolgen sind, ist damit nicht ausgedrückt. Es ist auch nicht gesagt, daß die bestehende Autorität einen Anspruch auf permanente Existenz habe. Wohl aber wird gelehrt, daß eine bestehende Autorität, solange sie als einzige staatsbildende Kraft wirkt, dem Chaos vorzuziehen sei, und zwar gerade im Hinblick darauf, daß Chaos auf jeden Fall von Gott nicht gewollt sein könne. *Paulus* hat nun im imperialistischen Rom für seine Zeit noch die einzige wirksame Staatsmacht erkannt und darum den Christen empfohlen, diese Ordnung nicht durch Chaos zu ersetzen. Im gleichen Sinne sind die Ermahnungen der Päpste, vor allem *Pius IX.* und *Leo XIII.* zu verstehen, in denen dem Christen unter Hinweis auf Röm. 13 nahegelegt wird, der damaligen Staatsgewalt den Gehorsam nicht zu kündigen.

Eine konkrete sittliche Weisung läßt sich nur dann in eine lehramtliche Form kleiden, wenn der konkrete Fall unter ein allgemeines Moralprinzip vollgültig subsumiert werden kann. Dies will besagen, daß in diesem Fall das Moralprinzip

eine eindeutige (univoke) Definition enthalten muß, so daß der Individualfall in seinem Wesensgehalt durch die Definition erfaßt ist. Man könnte in etwa sagen, daß das Menschsein allen Menschen in gleicher Weise zukommt, so daß die Würde, die sich daraus ergibt, gleiche Wertung bezüglich aller Menschen verlangt. Damit ist naturgemäß noch nichts über die soziale Funktion der Würde ausgesagt, die sehr verschieden sein kann. Das kirchliche Lehramt hat bis hin zur Enzyklika „*Humanae vitae*“ *Pauls VI.* die Ehe in univoker Weise definiert, somit Normen aufgestellt, die in gleicher Weise für alle Ehen gelten. Wenn man dagegen die Ehe als Lebensgemeinschaft von Mann und Frau ganz im Funktionszusammenhang mit der kulturellen Entwicklung der Menschheit sieht, sie also nicht als eine starre Institution definiert, sondern etwa wie jeden anderen Ausdruck der Kultur in den geschichtlichen Gesamtprozeß stellt, dann hätte jede einzelne Ehe jeweils ihren eigenen Sinn, wengleich im Zusammenhang mit der gerade wirksamen Kultur der Gesellschaft. Konkrete Normen für das Eheleben gäbe es dann nur insofern, als stets die konkreten Bedingungen mitberücksichtigt werden, und zwar nicht nur die allgemeinen der Gesellschaft, sondern auch die des Ehepaares selbst. Eine „zerrüttete“ Ehe wäre eben dann keine Ehe mehr. Sie wäre darum auch auflösbar. Ja sie brauchte überhaupt nicht aufgelöst zu werden, weil sie aufgehört hätte, zu sein. Die sozio-kulturelle Definition der Ehe ist nicht mehr univok, sondern analog, proportional zur konkreten Situation. Es sei hier allerdings nicht für diese analoge Definition plädiert. Der Hinweis sollte nur als Beispiel dienen.

Allgemeingültige univoke Definitionen von sittlichen und rechtlichen Prinzipien gibt es nur recht wenige. Es wird wohl niemand annehmen, daß z. B. das Recht auf Arbeit eindeutig definiert werden kann. Es ist so verschieden wie die einzelnen Volkswirtschaften und das aus diesen definierbare Gemeinwohl. Es ist kein subjektives Recht des einzelnen gegen den Staat, sondern ein Recht aller auf eine auf Vollbeschäftigung gerichtete Wirtschaftspolitik. Man wird also in jeder geschichtlichen Situation sorgfältig abwägen müssen, inwiefern die für die Wirtschaftspolitik Verantwortlichen das Postulat der Vollbeschäftigung zu erfüllen sich bemüht haben. Erst von hier aus läßt sich feststellen, wie stark der einzelne auf „sein“ Recht auf Arbeit pochen kann.

Aus dem Gesagten mag man ersehen, wie schwierig es ist, konkrete sozial-moralische Forderungen aufzustellen, und wie eng die allgemeine Formulierung von moralischen Forderungen mit dem konkreten Ermessensurteil zusammenhängt. Der Übergang von der allgemeingültigen, noch sehr abstrakten Formulierung zur konkreten Fassung wird vom persönlichen sittlichen Wertempfinden stärkstens beeinflußt. Auf die oberhirtlichen Weisungen angewandt heißt dies: In dem Augenblick, wo die kirchliche Obrigkeit den lehramtlichen Bereich der allgemeinen Formulierung sittlicher Forderungen verläßt, um konkret zur Situation zu sprechen, wird sie hirtenamtlich tätig. Um so mehr aber schwindet die Notwendigkeit des Glaubensgehorsams und vergrößert sich der Raum der

vom persönlichen Einzelgewissen zu verantwortenden Unterwerfung unter einen erzieherischen Willen. Der Gehorsam gegenüber der Glaubensautorität und der Gehorsam gegenüber der erzieherischen Autorität sind sehr verschiedene sittliche Leistungen. Der Glaubensgehorsam hat zum unmittelbaren Motiv nicht die päpstliche Autorität, sondern die Autorität des offenbarenden Gottes. Die Autorität des Papstes als des Verwalters des Glaubensgutes spielt nur eine Rolle in der Ermittlung des Glaubensinhalts, d. h. in dem Bemühen, offenbarungsmäßig zu Glaubendem von nicht zu Glaubendem zu unterscheiden. Geglaubt wird, was Gott geoffenbart hat und weil Gott es geoffenbart hat. Die päpstliche Autorität übernimmt in der Glaubenserkenntnis reine Dienstfunktion. Der Christ kann sich Glaubenswahrheiten gegenüber nicht im Gewissen fragen, ob er diese oder jene Offenbarungswahrheit annehmen kann, denn sonst müßte er auf die Offenbarung verzichten. Sein Gewissen ist aufgerufen, das zu glauben, was Gott geoffenbart hat; für den Katholiken ist es das, was das kirchliche Lehramt als zu glauben „vorlegt“, d. h. als geoffenbart bezeichnet. Anders verhält es sich bei reinen Verhaltensanweisungen. Diese fordern einen Gehorsam, der auch dem Objekt nach im Gewissen verantwortet werden muß. Allerdings ist es nicht nötig, daß der einzelne den gesamten Zusammenhang einer Verhaltensanweisung einsehe. Sonst wäre kein Gehorsam nötig, es genügte die Einsicht. Aber immerhin muß der Katholik die Verhaltensanweisung soweit zu verstehen suchen, als sie für ihn verstehbar ist. Und zusätzlich (und zwar wesentlich) braucht er noch die Erkenntnis, daß die Person, welche die Verhaltensanweisung gibt, genügend Gewähr dafür bietet, daß der Inhalt den sittlichen Normen nicht widerspricht, daß im Gegenteil die stärksten Argumente dafür sprechen, daß der Gehorsam heilbringend ist. Dieser Gedanke führt nun bereits in die Frage nach der Gehorsamspflicht gegenüber hirtenamtlichen Weisungen der päpstlichen Autorität.

3. Das moralische Gewicht der hirtenamtlichen Weisungen

Bei den hirtenamtlichen Weisungen handelt es sich, wie gezeigt, um konkrete sittliche Urteile über gut, böse, lobenswert, tadelnswert oder weniger ratsam im Hinblick auf Zustände und Handlungsweisen. Entscheidend für die Auslegung solcher Urteile ist nicht nur die allgemeine Definition sittlicher Prinzipien, sondern vor allem die Erkenntnis, aus welchen Assoziationen, aus welcher konkreten Sachkenntnis die Urteile gefällt wurden und ob diese konkrete Sachkenntnis für die Formulierung wesentlich ist. Wir haben bereits gesehen, daß es konkrete sittliche Urteile gibt, die nichts anderes sind als reine Subsumtion des Konkreten unter das Allgemeine (vgl. Unauflöslichkeit der Ehe). Dagegen ist ein Großteil der sittlichen Bewertungen in ihrer Allgemeingültigkeit nur analog, d. h. sie lassen sich allgemein nur „mit Vorbehalt“ formulieren. Zu ihrer konkreten Umgestaltung bedürfen sie der Erfahrung. Dies trifft immer für jene sozialen Fragen zu, zu deren Lösung die Prinzipien je nach Lage, je nach geschichtlicher

Wirklichkeit verschieden angewandt werden müssen. Und welche wirtschafts-, sozialpolitische und politische Frage gehört wohl nicht in diese Kategorie? Gewiß darf der Katholik voraussetzen, daß der Papst die geschichtliche Wirklichkeit nach gutem Gewissen zur Kenntnis genommen hat. Soweit er nur negativ oder repressiv über einen unhaltbaren sozialen Zustand urteilt, genügt die Untersuchung, ob er ausreichend über die geschichtliche Lage informiert war. Wenn er aber positiv Wege zur Abhilfe weist, dann wird der Leser die Freiheit haben, aus konkreter Sachkenntnis die Empfehlungen oder Hinweise kritisch zu überdenken und neu mit den universalen Prinzipien des christlichen Menschenbildes zu konfrontieren. Sein eigenes Urteil über die konkreten Vorschläge des Papstes vermag er zu festigen, indem er sich dem geschichtlichen Studium hingibt, wer dem Papst die Sachkenntnis vermittelt hat, d. h. aus welchen Quellen er sie geschöpft hat. Ein eindruckliches Beispiel hierfür ist die allgemein als katholische Soziallehre angesehene Empfehlung der berufsständischen Ordnung. Während *Rerum Novarum* (36) nur zögernd von solchen Vereinigungen sprach, die aus Arbeitern und Arbeitgebern bestehen, also berufsständischen Charakter haben, sagt *Quadragesimo Anno* (82), wohl das Ständedenken der Enzyklika *Leo XIII. Quod Apostolici Muneris* (28. XII. 1878) wiederaufnehmend: „Die Erneuerung einer ständischen Ordnung ist also das gesellschaftspolitische Ziel“. *Leo XIII.* verhielt sich in *Rerum Novarum* dem berufsständischen Gedanken gegenüber ziemlich skeptisch. Er sah vor sich die verschiedenen Arbeitnehmer- wie auch Arbeitgebervereinigungen, die Lobenswertes leisteten. Später stellt auch *Johannes XXIII.* in *Mater et Magistra* (97) fest: „Offenkundig erleben die Arbeiterorganisationen in unserer Zeit einen mächtigen Aufschwung und haben ganz allgemein auf nationaler und internationaler Ebene eine anerkannte Rechtsstellung. Sie treiben die Arbeiter nicht mehr in den Klassenkampf, sondern leiten sie zu sozialer Partnerschaft an“. Wenn man das Tauziehen um die Befürwortung oder Ablehnung der berufsständischen Organisationen vor der Abfassung der Enzyklika *Rerum Novarum* geschichtlich verfolgt, dann gewinnt man erst recht die Überzeugung, daß *Leo XIII.* in *Rerum Novarum* gar nicht daran dachte, von der berufsständischen Ordnung als einem zentralen Gegenstand der christlichen Gesellschaftslehre zu sprechen. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen wird man klugerweise die Enzyklika *Quadragesimo Anno* nur im Sinne eines Hinweises verstehen können, daß die Arbeiterorganisationen sich nicht als Kampfgruppen, sondern als Partner mit den anderen Interessenverbänden innerhalb der Wirtschaftspolitik verständigen sollen. Das ist aber alles andere als die „Notwendigkeit“ der berufsständischen Ordnung. Der berufsständische Gedanke geht von der ohne Zweifel aner kennenswerten sozialetischen Forderung aus, daß das Gemeinwohl nicht die Summe von Interessen sein dürfe, daß es vielmehr einen höheren Wertmaßstab darstelle, gemäß welchem alle Interessen genormt sind. Wer aber erkennt konkret und unwiderleglich diese höhere Norm? Die kirchliche Sozialdoktrin war bis zum II. Vaticanum der optimistischen Überzeugung, daß

die Findung dieser Norm mehr von der rechten Vernunft als vom Interessenausgleich abhängt. Die rechte Vernunft setzten aber die Päpste, so vor allem *Leo XIII.*, in allen Menschen voraus. Jedenfalls waren sie der Auffassung, daß unter der Führung der Kirche und unter der Bewegung der Gnade die Vernunft die rechte Ausrichtung gewinnen könne (vgl. *Leo XIII.* in *Libertas praestantissimum*). Der Mensch habe somit sein Wollen nur sittlich gut auszurichten, um das Ideal zu erkennen und gemäß der rechten Vernunft die zeitlichen Dinge zu beurteilen. Daß der Christ in einer Welt leben könnte, in welcher im Namen der rechten Vernunft ganz verschiedene Werte verteidigt werden, in der aber trotz dieses Wertpluralismus eine rechtliche Gesellschaftsordnung gefunden werden müsse, dieser Gedanke wird vor dem II. Vatikanum nicht oder nur zaghaft laut. *Johannes XXIII.* hat in der Enzyklika *Pacem in Terris* die Wege zum Verständnis der rein weltlichen Ordnung gebahnt. Auch für ihn hat selbstverständlich das menschliche Gewissen eine natürliche Ausrichtung zum wahren Guten (5). Diese manifestiert sich aber nur immer entsprechend den gemachten Erfahrungen, nicht also so apriorisch, wie es etwa *Leo XIII.* annahm. Die Freiheit wird nicht mehr nur in ihrer Bindung an das wahrhaft und überzeitlich Gute gesehen, sondern zugleich als Freiheitsbewußtsein in der geschichtlichen Entwicklung. Darum spricht *Johannes XXIII.* in *Pacem in Terris* viermal von den „Zeichen der Zeit“. Die Vorstellung eines idealen Gemeinwohls wird somit für die Praxis grundsätzlich verlassen. Die Norm der Gesellschaftsordnung wird für die geschichtliche Entwicklung geöffnet. Damit wird aber der einzelne Katholik für seine eigene Bewertung der geschichtlichen Situation frei gemacht. Die hirtenamtlichen Weisungen erhalten darum ihr Gewicht zu einem beträchtlichen Teil aus dem Gewissensurteil des besonnenen Katholiken. Natürlich ist damit der Katholik der Pflicht, den hirtenamtlichen Weisungen Respekt zu zollen, nicht enthoben. Immerhin aber kann er in allen Fragen, die nur im engen Kontakt mit dem Zeitbewußtsein gelöst werden können, sein persönliches Geschichtsverständnis stärker wirken lassen als der Katholik vor einigen Jahrzehnten, der die hirtenamtlichen Weisungen allzu sehr als Äußerungen höchster kirchlicher Lehrautorität ansah.

Was hier über das Verhältnis von lehramtlicher Erklärung und hirtenamtlicher Weisung gesagt wurde, wird durch die Anmerkung bestätigt, die sich in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute zum Titel der Konstitution befindet (vgl. Anmerkung zu Nr. IV, 547).

II. Kurze, allgemeine Charakterisierung der kirchlichen Verlautbarungen zu gesellschaftlichen Fragen

1. Das Grundanliegen der Kirche in ihren Stellungnahmen: die Rettung des christlichen Menschenbildes

Hinter den mannigfaltigen, dem raschen Leser leicht als wechselvoll erscheinenden Äußerungen der kirchlichen Obrigkeit zu gesellschaftlichen Fragen steht eindeutig das unwandelbare Bild des christlichen Menschen, also eine anthropologische Wertvorstellung. *Johannes Messner* hat in dieser Wahrheits- und Wertüberzeugung sieben Grundsätze entdeckt: 1. die Gottebenbildlichkeit des Menschen, 2. das Gewissen des Menschen als natürliches Organ zur Erkenntnis sittlicher Grundsätze, 3. die soziale Natur des Menschen, 4. die Geschichtlichkeit des Menschen und die daraus sich ergebende Verantwortung für den Kulturfortschritt der Menschheit, 5. die Gebrochenheit der menschlichen Natur durch die Erbsünde, 6. der Auftrag Gottes an den Menschen, das Schöpfungswerk Gottes durch Zeugung von Nachkommenschaft und durch Kultivierung der Erde fortzusetzen, 7. die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben in Gott².

An sich ist dieses Menschenbild zunächst nichts anderes als eine Wertvorstellung von der Würde des Menschen. Als solches kann es unmittelbar noch nicht Ausdruck und Bestimmung der Gerechtigkeit sein, die beim Aufbau der Gesellschaft als Norm zu dienen hat. Die Wertvorstellung tritt erst dort als rechtliche Norm auf, wo die Menschen im Anblick dieses Menschenbildes ihre zwischenmenschlichen Beziehungen konkret zu regeln haben. In diesem Augenblick bedarf es aber mehr als nur eines Wertsystems. Die rechtliche Beziehung ist immer eine konkrete Beziehung von Pflichten einerseits und Ansprüchen andererseits. Die Regelung oder Normierung dieser konkreten Beziehung kann durch das absolute Wertdenken nicht ausreichend bestimmt werden. Wenn ein Großteil der Menschheit hungert und ein geringer Teil im Überfluß lebt, dann ist dies sicherlich ein menschenunwürdiger Zustand. Um die Frage der Gerechtigkeit zu lösen, müssen wir aber wissen, wer schuld an diesem Schicksal ist. Unterstellen wir, daß die hungernden Menschen nicht ausreichend für ihr Los sorgten, dann wird die Hilfe, zu der die Reichen um ihrer allgemeinen Verantwortung für den Kulturfortschritt der Menschheit willen verpflichtet sind, an Bedingungen geknüpft sein müssen, welche zugleich der Ursache des Übels einen Riegel vorschieben. Auch das Almosen, so haben die Moraltheologen immer gelehrt, untersteht dem Urteil der Klugheit. Die Feststellung eines menschenunwürdigen Zustandes ist immer leichter als jene einer bestehenden Ungerechtigkeit. Einzig dort, wo Menschen in irgendwie schuldhafter Weise ein manifest menschenunwürdiges Dasein von Mitmenschen verursachen, ist die Unwürdigkeit der Situation offenkundig identisch mit der Ungerechtigkeit handelnder Menschen. In diesen Fällen hat die

² JOH. MESSNER, *Populorum Progressio: Wende in der christlichen Soziallehre*, in: *Gesellschaft und Politik*. Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform, Neue Folge 4 (1968) 22f.

Kirche, wie die Bullen *Pauls III.*, *Urbans VIII.* und *Benedikts XIV.* und viele andere Dokumente bezüglich der Behandlung der Eingeborenen in den Kolonialländern beweisen, die Schuldigen mit allen ihr zur Verfügung stehenden Sanktionen zurechtgewiesen. Es dürfte zur Charakterisierung der kirchlichen Stellungnahme in der Sklavenfrage von Interesse sein festzustellen, daß die theologische Begründung gegenüber der rein naturrechtlichen überwiegt. Die „Indianer“ werden als Menschen bezeichnet, die ebenfalls erlöst und zum christlichen Glauben berufen sind. Jede unmenschliche Tat schreckt sie von der Annahme des Glaubens ab. Die Päpste richten daher ihr Wort nicht an die Eingeborenen, um ihnen etwa das Recht der gerechten Gegenwehr klarzumachen, sondern naturgemäß an die mit Macht einrückenden Christen, um sie an ihre menschlichen und christlichen Pflichten zu erinnern und von ungerechten Handlungen abzuhalten. Erwähnung verdient hierbei das Verbot, die Eingeborenen auszusiedeln, somit implizit die Anerkennung des Rechts auf die angestammte Heimat.

Daß sich die Kirche zunächst nicht an die Berechtigten, sondern an die Verpflichteten wendet, ist durch den pastoralen Auftrag, der an sie ergangen ist, begründet, den Menschen das ewige Gesetz Gottes und die Normen der Heilslehre zu predigen. Der Entwurf einer gesellschaftlichen Ordnung, innerhalb welcher jeder seine Rechtsansprüche gegenüber der Mitwelt geltend macht, wird erst in dem Augenblick möglich, wo der Gedanke der Vergeltung im Jenseits zugunsten der innerweltlichen Kompensation zurückgestellt wird, d. h. wo man den Blick etwas von der sittlichen Pflicht des einen Partners abwendet und auf die erzwingbaren Rechtsansprüche des andern richtet, also die Rechtsträger ins Auge faßt, die nicht mehr nur Empfänger von wie immer auch sittlich geforderten Gaben und Leistungen, sondern zunächst und vordringlich Forderer gegenüber der Umwelt sind. Man muß also den Weg von der „passiven“ zur „aktiven“ Rechtssubjektivität gemacht haben. Man muß sich befreit haben von der Konzeption der Gesellschaft als einer Familie und übergegangen sein zur Vorstellung der Gesellschaft als der Einheit frei handelnder Subjekte, von denen jedes für das gemeinsame Wohl nicht nur tätig ist, sondern auch mitbestimmend sein will. Auf sozialem Gebiet kommt diese Sicht eigentlich erst in der Enzyklika *Rerum Novarum* zum Durchbruch. Auf politischer Ebene dauert es länger. Man kann es den Päpsten nicht verübeln, wenn sie nur zögernd den gesellschaftlichen Strukturwandel förderten. Der Boden für einen solchen Wandel muß zunächst in der Gesellschaft selbst vorbereitet sein. *Leo XIII.* wartete daher mit seiner Enzyklika *Rerum Novarum* so lange ab, bis die Gesellschaft ausreichend von der sozialen Krise Kenntnis genommen hatte, die durch die Umstrukturierung der Gesellschaft im Gefolge der Industrialisierung entstanden war. Seinem Privatsekretär und Vertrauensmann *Boccali*, der ihm mit dem Hinweis auf „die Hirtenbriefe des Kardinals *Pecci* in Perugia“ die Notwendigkeit eines päpstlichen Wortes in der sozialen Frage nahelegen wollte, erklärte er: „Ein Hirtenbrief kann mithelfen, den Boden vorzubereiten, eine Enzyklika muß den Boden bereits vorbereitet

gefunden haben“³. An sich gilt natürlich diese Zurückhaltung auch bezüglich bischöflicher Hirtenschreiben. Der Papst aber, der für die gesamte Welt schreibt, hat noch mehr Grund, mit Vorschlägen zur Umstrukturierung behutsam umzugehen. Einzig dort, wo bestehende Institutionen direkt das Menschenbild verformen, kann es die kirchliche Autorität wagen, Strukturwandlungen einzuleiten. Die Sklaverei ist ein typisches Beispiel hierfür. Doch auch hier hat die Kirche sich einer Gesellschaftsstruktur gegenübergesehen, deren Abschaffung sich nicht von heute auf morgen bewerkstelligen ließ. Daß die Kirche von Anfang an für eine menschliche Behandlung der Leibeigenen eintrat, ist unbestritten. Ein gewisser Vorwurf könnte allerdings der kirchlichen Autorität gemacht werden bezüglich ihrer Anweisungen, wie die Sarazenen zu behandeln seien (vgl. die Bulle *Nikolaus' V. Dum Diversas* vom 18. 6. 1452). Hierbei ist andererseits entschuldigend anzuführen, daß die Sarazenen in der theologischen Schau der damaligen Christenheit als gesellschaftszerstörend und somit als soziale Schädlinge, wenn nicht sogar als Verbrecher, angesehen wurden.

Die grundsätzliche theologische Einstellung und die damit verbundene pastorale Sicht auf die Pflicht des Menschen gegenüber Gott charakterisieren nicht zuletzt die kirchlichen Verlautbarungen zur Religionsfreiheit. Gegenüber Gott gibt es keine sittliche, sondern nur psychologische Freiheit. Das Gesetz Gottes, auch das „neue“ Gesetz der Gnade ist verpflichtend für jeden. Die angebotene Gnade des Glaubens ist bindend. Die Theologen waren zwar immer der Ansicht, daß auch die natürliche praktische Vernunft ein Motiv braucht, um der angebotenen Glaubensgnade zu folgen. Diese aber ist nicht das Motiv des Glaubens (*motivum credendi*), sondern der Glaubwürdigkeit (*motivum credibilitatis*) bezüglich dessen, der den Glaubensinhalt vorlegt (gegenüber der Kirche). Von hier aus können sich, psychologisch betrachtet, rationale Hindernisse in den Weg stellen, die dem natürlichen Gewissen den weiteren Schritt zum bewußten Glauben versperren. Darum haben selbst auch die mittelalterlichen Theologen gelehrt, daß man niemanden zur Annahme des Glaubens zwingen dürfe. Bei der Beurteilung des „vom Glauben abgefallenen Menschen“ fehlte ihnen aber, wie bereits erwähnt, das psychologische Verständnis. Der Theologe hatte seine innere Erfahrung in die anderen hineinprojiziert. So wurde er zum Richter über die Gewissen der Mitmenschen. Der Gewissensspruch des anderen nahm nicht teil am Respekt, den man seiner Menschenwürde zollte. Das II. Vatikanische Konzil hat mit dieser Einstellung gründlich aufgeräumt. Dem Gewissensspruch des Mitmenschen gebührt gleiche Achtung wie seiner naturhaften Gottebenbildlichkeit. Es bedurfte nun nur noch der Kenntnisnahme der unleugbaren Existenz der pluralistischen Gesellschaft, um zum Schluß zu kommen, daß die Religionsfreiheit ein Fundament der rechtlichen Ordnung in der Gesellschaft darstellt. Die alte Lehre, daß es, theologisch gesehen, keine Religionsfreiheit gibt, bleibt erhalten.

³ K. LUGMAYER, Urkunden zum Arbeiterrundschreiben *Leos XIII.*, Ergänzungsheft zu: *Leos Lösung der Arbeiterfrage*, Wien 1927, 43.

Sie wird aber für das Zusammenleben der Menschen unmaßgeblich in der Überzeugung, daß niemand mit Gewißheit die Geister nach Schuld und Unschuld zu unterscheiden vermag. Die Priorität steht also beim Gewissensspruch des einzelnen als einem Faktum, das den Glanz der Menschenwürde trägt, wie immer auch dieser Gewissensspruch in religiösen Fragen laute.

Allerdings hat das kirchliche Eherecht mit diesem Denkprozeß nicht Schritt gehalten. Die Kirche verlangt für die Nichtigkeitserklärung einer Ehe immer noch das Zeugnis von anderen, sie mißtraut dem Gewissensspruch der Partner.

Die Konzeption des II. Vatikanischen Konzils von der Religionsfreiheit ist wohl der bedeutendste Einbruch in das alte soziale Denken der Kirche. Während die Kirche früher stets bestrebt war, dem Menschen innerhalb der bestehenden Ordnung, jedenfalls ohne umwälzende Veränderung, den Weg zu friedlichem Zusammenleben zu weisen, stellt sie nun die Gestaltung und auch die Neu- oder Umgestaltung der gesellschaftlichen Welt dem vielfältig formbaren menschlichen Gewissen anheim. Sie bezieht Stellung zugunsten der pluralistischen Gesellschaft, anerkennt die Interessen, schätzt die persönliche Stellungnahme. Erklärt sie aber damit auch, daß sie an den Institutionen des gesellschaftlichen Lebens uninteressiert sei? Hier liegt wohl die entscheidende Problematik bezüglich der kirchlichen Sozialdoktrin. Will die Kirche in Zukunft nur wie in der Urchristenheit den einzelnen Christen einzig zu seiner Verantwortung vor Gott aufrufen, unter Preisgabe jeglichen Strukturdenkens, gewissermaßen in Anlehnung an die soziologische Konzeption vom „social change“? Die Antwort auf diese Fragen muß differenziert erfolgen: hinsichtlich der staatlichen Gemeinschaft, der Gesellschaft im allgemeinen, der Wirtschaft, schließlich im besonderen hinsichtlich der gesellschaftlichen Urgebilde Ehe und Familie.

2. Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strukturen oder Institutionen in der kirchlichen Sozialdoktrin

a) Der Staat in der kirchlichen Soziallehre

Das Christentum war in eine politisch durchgeformte Welt hineingeboren worden. Es konnte der Kirche nie daran liegen, selbst Staat zu werden. Sie mußte aber eine bestimmte Beziehung zum Staat bekommen. Das Christentum ist nicht staatsverneinend, sondern staatsbejahend. Die Kirche war immer der Überzeugung, daß die soziale Natur des Menschen den Staat als Institution brauche, die dem gesellschaftlichen Leben eine rechtliche, sanktionierende Norm verleihen soll. Nun gibt es hierarchisch nur eine geschlossene, aufgebaute Normenwelt mit einer absolut geltenden Norm an der Spitze. Diese Vorstellung von der Grundlegung aller Normen in einem Absoluten hatte, übrigens im Anschluß an *Augustinus*, die Päpste des Mittelalters beherrscht. Da der Mensch sein gesamtes natürliches sittliches Handeln dem neuen Gesetz des Glaubens unterwerfen mußte, konnte man sich nicht vorstellen, daß sich nicht auch die staatliche Gewalt

den Lebensnormen des Christentums unterordnen sollte. Man hatte dann allerdings aus der Tatsache, daß der Papst Interpret der sittlichen Normen ist, geschlossen, er habe auch die Kompetenz, rechtliche Gewalt und Macht mitzuteilen. Aus dem Interpretieren sittlicher Werte wurde der zuständige Distributor von Macht. Rein theoretisch ist die Verwechslung von sittlicher und rechtlicher Autorität verständlich. In der christlichen Moral ist die sittliche Norm nicht nur ein Imperativ des Gewissens, dem jegliche Sanktion fehlt; vielmehr ist sie ein Anruf Gottes im Menschen, dem Gehör geschenkt werden muß, „muß“ unter dem doppelten Gesichtspunkt des Befehls und der physischen Sanktion. Denn der befehlende Gott ist zugleich ein belohnender und strafender Gott. Nun sind aber außerhalb des göttlichen Seins Befehl und Macht nicht dasselbe. Selbst „dem Bösen“ ist noch Macht belassen worden, obwohl es sicherlich nicht normativ ist. Aber nachdem die staatlichen Machthaber Christen geworden waren, lag es nahe, daß der Papst, der sich berechtigt erachtete, ihr Gewissen zu normieren, zugleich auch die Kompetenz für sich in Anspruch nahm, ihre Macht zu begrenzen und sogar zu kreieren. So „vergift“ der Papst Gebiete dieser Erde, um die friedliche Christianisierung zu sichern (vgl. *Nikolaus VI.*, Romanus Pontifex, 8. 1. 1454, und *Alexander VI.*, Inter Cetera, 4. 5. 1493). Im Zusammenhang mit dieser Verkettung sittlicher und rechtlicher Macht steht auch die Auffassung der Päpste über die Notwendigkeit irdischen Besitzes und weltlicher Souveränität der Kirche. Lesenswert ist in dieser Hinsicht besonders die Note *Pius' VII.* vom 23. 10. 1814 an den Kongreß von Wien, wie ebenfalls das Schreiben *Leos XIII.* vom 15. 6. 1887. Die Vorstellung vom Papst als Rechtsträger auch im irdischen Bereich hat ihre Konsequenzen ebenso für die Auffassung vom Konkordat. Allerdings ist hier noch zu bedenken, daß dem Papst nach katholischer Auffassung das Recht zusteht, die Christen, die ja notwendigerweise innerhalb bestehender Staatsgebilde leben müssen, bezüglich der religiösen Angelegenheiten zu vertreten. In dem Augenblick aber, da die Kirche sich innerhalb des weltlichen Bereiches für den Pluralismus entschied (II. Vatikanisches Konzil) und dieser auch im Staat verwirklicht ist, läßt sich die These vertreten, daß die Katholiken der einzelnen Staaten die rechtlichen Partner in den Verhandlungen mit der staatlichen Autorität sind. Der Papst als Gewissensinterpret hätte dann immer noch „Macht“ genug, seine Interpretation gegenüber den katholischen Gläubigen geltend zu machen.

Die Skepsis der kirchlichen Obrigkeit gegenüber dem laisierten Staat ist aus dem gleichen Gesichtspunkt der Unterordnung der rein natürlichen Sittennormen unter die Normen des Glaubens zu verstehen. Aus den verschiedenen diesbezüglichen päpstlichen Schreiben liest man deutlich die Befürchtung heraus, die Laisierung des Staates sei gegen den göttlich eingesetzten Interpretieren sittlicher Normen überhaupt gerichtet. Begreiflich wird diese Befürchtung, weil die ersten Vertreter des laizistischen Staates zugleich auch Verfechter des Naturalismus waren (vgl. hierzu *Gregor XVI.*, Mirari Vos vom 15. 8. 1832, *Pius IX.*, Qui

Pluribus vom 9. 11. 1846 und *Quanta Cura* vom 18. 12. 1864 und besonders *Leo XIII.*, *Libertas Praestantissimum* vom 20. 5. 1888). Daß sich allerdings auch hier die Vermischung von sittlicher und rechtlicher Macht des Papstes in etwa geltend machte, braucht durchaus nicht abgestritten zu werden. Die verschiedenen Schreiben der Päpste über die Notwendigkeit des Konkordats zwischen dem Träger der Staatsmacht und dem Papst scheinen dafür zu sprechen.

So sehr die Kirche den Staat als naturnotwendige Institution anerkannte und forderte, so hat sie sich doch in ihrer Lehre immer von der Identifizierung von Staat und Monarchie distanziert. Das schließt aber andererseits nicht die Befürwortung der bestehenden christlichen Monarchien aus. Für den Papst war es naturgemäß einfacher, mit einem katholischen Fürsten als mit einer Vertretung eines vielfältig zusammengesetzten Parlaments zu verhandeln. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß die Päpste in den Verteidigern der Demokratie chaotisch wirkende, subversive Kräfte völlig liberalistischer, libertinistischer oder sozialistisch-kommunistischer Richtung erblickten. Kennzeichnend hierfür dürften besonders die Schreiben *Leos XIII.*, *Quod Apostolici Muneris* vom 28. 12. 1878 und *Diuturnum illud* vom 29. 6. 1881 sein. Das II. Vatikanische Konzil hat mit der Anerkennung des Pluralismus im weltlichen Bereich jeden Anschein der Demokratiefeindlichkeit beseitigt. Es wird allerdings auch im Anschluß daran noch diskutiert, wie es sich um eine Demokratie verhält, die soziologisch überwiegend katholisch geprägt ist. Hier taucht wiederum das Problem des laisierten Staates auf. Es ist nicht konsequent pluralistisch gedacht, wenn der Papst versucht, kirchliche Normenvorstellungen im weltlichen Bereich über das Konkordat geltend zu machen, wie z. B. die kirchlich geschlossenen Ehen mit ihren kirchlich-rechtlichen Konsequenzen auch durch den Staat anerkennen zu lassen oder den Staat zu verpflichten, „abgefallene“ Priester nicht als Beamte anzustellen (vgl. Italien).

b) Die sozialen und wirtschaftlichen Institutionen in der kirchlichen Soziallehre

Die Vorstellung von der Gesellschaft als eines Organismus hat bis zu *Pius XII.* die kirchliche Soziallehre bestimmt. Zum Teil wurde der Organismus nicht nur im Sinne der sozialen Struktur, sondern auch der Machtstruktur (Ständestaat) verstanden. Die Idee der berufsständischen Ordnung, von der bereits die Rede war, ist aus der Organismusidee geboren. Selbst der Unterschied von arm und reich wurde im Lichte der als naturnotwendig betrachteten Standesunterschiede gesehen (vgl. *Pius IX.*, *Nostis et Nobiscum* vom 8. 12. 1849). Die entschiedene Hinwendung zur These von der berechtigten Geltendmachung der Interessen, wie sie bei *Johannes XXIII.* vollzogen wurde, ließ jegliches Standesdenken hinter sich zurück. Die Befürwortung der Dynamik allen gesellschaftlichen Lebens, wie sie bei *Johannes XXIII.* und anschließend im II. Vatikanischen Konzil

offensichtlich ist, darf wohl auch als Abschied von allen Idealstrukturen gedeutet werden. Dennoch kann man kaum davon sprechen, daß nun die soziologische Theorie, wonach sich das Gesellschaftsleben in dauernden Konflikten bewege (Konflikttheorie), gutgeheißen worden sei. Durch alle kirchlichen Verlautbarungen zieht sich wie ein roter Faden die Idee des Gemeinwohls, das als echter Integrationswert verstanden wird. Damit ist jeder Dynamik ein einheitliches Ziel gesetzt, das nicht durch Macht und Gegenmacht verwirklicht werden kann. Die Idee der Integration ist jeweils im gegebenen Augenblick im Sinne einer auf der geschichtlichen Wirklichkeit aufbauenden Zielvorstellung in gemeinsamen, zwar die Interessen berücksichtigenden, diese aber in letzter Entscheidung doch zurückzustellenden Vereinbarung zu finden. Allerdings öffnet das II. Vatikanische Konzil doch wieder die Türe zur Auseinandersetzung mit Hilfe von Macht durch seine ausdrückliche Anerkennung des Streiks als „letztem Hilfsmittel“ in der Durchsetzung gerechter Ansprüche der Arbeiter (Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt dieser Zeit“, 68).

Als fundamentale wirtschaftsrechtliche Institution wurde das Privateigentum bezeichnet, so vorab von *Pius IX.* und im Anschluß an ihn, und zwar noch akzentuierter von *Leo XIII.* *Pius XII.* zählt als Lebensgrundlagen des Menschen folgende naturrechtliche Institutionen auf: „Familie, Eigentum, Beruf, Gemeinschaft, Staat“⁴. Das Privateigentum steht demnach auf einer Linie mit der Familie. Mit Recht fragt man sich, ob die kirchliche Lehre vom Privateigentum nicht stark bedingt war durch die gesellschaftliche Struktur, in welcher sich das Privateigentum gebildet hat. Jedenfalls geht aus den Schreiben *Pius' IX.* wie auch *Leos XIII.* hervor, daß die beiden Päpste von der gegebenen Güterverteilung als einer Rechtsgrundlage ausgingen und sich eine andere menschenwürdige Ordnung überhaupt nicht vorstellen konnten. Es ist leicht nachweisbar, daß die Enzyklika *Rerum Novarum* von der rationalistisch-individualistischen Naturrechtslehre beeinflusst war. Ganz abgesehen von den verschiedenen Argumenten, die zugunsten des Naturrechts auf Eigentum angeführt werden, lassen die Namen der unmittelbaren Textbearbeiter (*Matteo Liberatore*, der von *Luigi Taparelli d'Azeglio* abhängt, und *Tommaso Zigliara*) auf diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge schließen. *Leo XIII.* hat allerdings den individualistischen Charakter seines Ausgangspunktes im Denken über das Eigentum durch die starke Betonung der sozialen Belastung abgeschwächt, ja damit sogar den Grund gelegt für eine später zu vollziehende Umstellung des Eigentumdenkens. In *Populorum Progressio* wird die soziale Belastung der Güter, die schon *Leo XIII.* in *Rerum Novarum* und noch stärker *Pius XI.* in *Quadragesimo Anno* unterstrich, zum Fundament der Güterverteilung erklärt. Die private Aufteilung erscheint so wiederum wie bei den Kirchenvätern nur als menschliche Institution zur besseren und friedlicheren Verteilung der an sich allen gehörenden irdischen Güter. Wenn

⁴ Vgl. A. F. UTZ u. J. F. GRONER, *Soziale Summe Pius' XII*, Fribourg 1961, Nr. 6385.

der Vergesellschaftungsprozeß, von dem *Johannes XXIII.* in *Mater et Magistra* als einem offenbar unvermeidlichen Faktum sprach, weiter voranschreitet, dann bleibt als Restbestand der vermeintlich naturrechtlichen Einrichtung des Privateigentums nur noch die Sorge um die Erhaltung der menschlichen Werte in der Wirtschaft, wobei unter diesen Werten auch noch eine Portion Freiheit der Konsumwahl begriffen werden muß.

In neuerer Zeit steht die Frage in der Diskussion, ob die päpstlichen Verlautbarungen die Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb zu den naturrechtlichen Institutionen zählen. Bei näherem Zusehen scheint die Befürwortung der Mitbestimmung im Betrieb nichts anderes als eine Korrektur der anfänglichen Überbetonung des privaten Eigentums zu sein, wobei eine Definition des Betriebes vorausgesetzt wird, die sicherlich keine unabänderliche Umschreibung darstellt.

c) Ehe und Familie als naturrechtliche Institutionen

Bezüglich der Ehe ist die kirchliche Stellungnahme wohl am einheitlichsten. In allen Dokumenten wird sie als unauflösliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau (Monogamie) auf Lebenszeit verstanden. Auch bezüglich des Ehezwecks hat sich nichts geändert, wie die Enzyklika *Humanae Vitae* beweist. Die Argumente für den Ehezweck der Kinderzeugung sind immer noch aus der biologischen Anschauung genommen, wonach die Vereinigung von Mann und Frau dem Wesen nach Zeugung von Nachkommenschaft zum Ziel haben soll, wengleich andererseits das psychologische Moment der gegenseitigen Liebe nicht übersehen wird. Um die Erklärung gerade dieser Enzyklika ist viel gestritten worden. Von bischöflicher Seite wurde bestätigt, daß es sich nicht um eine „unfehlbare“ Entscheidung handle. Die Frage hängt zum Teil auch davon ab, ob die aufgestellte These wesentlich mit den angeführten Argumenten verbunden werden muß. Ist die These, welche in *Humanae Vitae* vertreten wird, nur soviel wert wie die Argumente, die zu ihrer Untermauerung angeführt werden oder sollen die biologischen Darlegungen nur rationale Überlegungen sein, um den Offenbarungsgehalt, den der Papst ausdrücken möchte, der Vernunft zugänglich zu machen? Außerdem wäre zu untersuchen, ob die Definition der Ehe (offenbar ist eine echte Definition im philosophischen Sinne, d. h. eine permanent geltende, universale Bestimmung des Wesens angestrebt worden) in concreto in der einzelnen Ehe verwirklicht ist. Man könnte unter Umständen sagen, daß es ebenso wenig eine reine Verwirklichung des Wesens der Ehe gibt wie den in der Anatomie beschriebenen Menschen. Die Ehe ist kein Naturding wie der Mensch. Der Mensch wird mit seinem Wesen geboren. Die Ehe wird durch sittliches Handeln geschaffen. Wie man die theologische Definition des Glaubens nicht einfach auf den einzelnen Glaubensakt schlechthin anwenden kann, sondern im konkreten Fall die verschiedenen möglichen Ausdrucksweisen zu berücksichtigen hat, so hat auch jeder Wille zur Ehe sein eigenes psycho-

logisches Gepräge. Dies hindert allerdings nicht, von der Ehe als solcher zu sprechen und damit eine universale Norm aufzustellen, gemäß welcher die Menschen die Ehe zu wollen haben. Wäre die Ehe ihrem Wesen nach in erster Linie auf die gegenseitige Liebe hingeordnet, dann wäre die Norm des ehelichen Handelns so analog wie alle zweigeschlechtliche Liebe analog ist, d. h. entsprechend der jeweils verschiedenen Zuneigung. Es scheint nun aber, daß *Humanae Vitae* an der universalen univoken Definition der Ehe festhalten will. Auf dieser Ebene aber kann sie nur von der Ehe als der naturrechtlichen Institution zur Zeugung von Nachkommenschaft sprechen. Aber selbst auch von dieser Sicht her bleibt noch genug Raum für die individuelle Gewissensentscheidung der einzelnen Eheleute, die notgedrungen das Verständnis ihrer Gemeinschaft aus ihrem Ehemillen gewinnen. Doch gehört dieser Bereich eben nicht mehr zur Definition der Ehe als solcher. Die Eheleute können vom Papst, der die Ehe vom universal geltenden „*officium naturae*“ her sieht und sehen muß, nicht erwarten, daß er sie von ihrer individuellen Verantwortung entbinde. Die Eheleute müssen mit ihrem eigenen Gewissen vor Gott stehen, einem Gewissen, das, wie man weiß, vielfältige psychologische Verstrickungen aufweist, die oft genug eine rein normative Logik unmöglich machen. Selten gelingt es wohl dem menschlichen Gewissen, rein normativ vorzugehen. Dennoch müssen wir handeln. Wir handeln eben dann aus dem Gewissen heraus, „unser“ Bestes zu tun, indem wir den Rest der Barmherzigkeit Gottes anbefehlen.

In der Auffassung von der Ehe ist zutiefst die in den kirchlichen Dokumenten nie verstummende Hochschätzung der Familie begründet. Allerdings fehlt in den päpstlichen Dokumenten immer noch eine eigentliche Definition der Familie. Mit der Befehlsgewalt der Eltern und der Gehorsamspflicht der Kinder ist das Gemeinwohl der Familie noch nicht bestimmt. Die Familie ist wesentlich die erste natürliche Gemeinschaft zur Gewinnung sozial-sittlicher Werte. In etwa kommt dies zum Ausdruck, wo von den handwerklichen Familienbetrieben die Rede ist. Aber die enge Verbindung zwischen Familie und Betriebsstruktur dürfte nicht mehr haltbar sein. Tatsächlich zeichnet sich auch hier eine Entwicklung in den letzten kirchlichen Dokumenten ab. Um nicht jede Struktur im sozialen Leben auflösen zu lassen, wird die kirchliche Sozialdoktrin sich eingehend mit der möglichen Dynamisierung des Familienlebens innerhalb der Industriegesellschaft beschäftigen müssen.

Wie jede gesellschaftliche Institution so unterliegt auch die Familie einem gewissen Dynamisierungsprozeß. Das hat *Heinz-Dietrich Wendland* in vortrefflicher Weise geschildert, ohne dabei den eminent theologisch-gesellschaftlichen Auftrag der Familie abzuwerten⁵.

Mit dieser Dynamisierung der Institution der Familie hängt engstens die von der Kirche bis jetzt so hartnäckig geführte Diskussion um die katholische Schule zusammen.

⁵ H.-D. WENDLAND, *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*, Gütersloh 1967, 151 ff.

Zusammenfassung

Wenn man die päpstlichen Dokumente gesamtheitlich charakterisieren will, kann man allgemein sagen, daß die kirchliche Sozialdoktrin seit *Johannes XXIII.* und besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil sich dynamischer erweist und vor allem die persönliche Verantwortung des einzelnen Christen im sozialen Leben mehr unterstreicht. Die abstrakt dogmatische Beurteilung ist einer mehr psychologischen Sicht gewichen. Ganz deutlich zeigt sich diese Tendenz in der Haltung der Kirche gegenüber den autochtonen Kulturen. Die Bulle *Benedikts XIV. Ex quo singulari* vom 11. 7. 1742 würde heute wohl eine andere Formulierung erhalten. Mit dieser Dynamisierung des Denkens über die Kirche in der Welt ist zugleich der Boden bereitet zum Dialog mit den evangelischen Sozialethikern, die insgesamt sich bemühen, aus der Substanz christlicher Wertvorstellung die je verschiedene geschichtliche Situation, zu der nicht nur die äußeren Umstände, sondern auch die psychologisch zu beurteilenden Verhaltensweisen gehören, zu meistern.

DER POLITISCHE REALISMUS JOHANNES' XXIII.

IN DER ENZYKLIKA „PACEM IN TERRIS“

Das Interesse, das das deutsche Publikum der Enzyklika *Pacem in terris* entgegenbrachte, war ohne Zweifel groß. Es läßt sich aber, wie aus der Auflagenhöhe der deutschen Ausgaben und aus vielen anderen Erscheinungen feststellbar ist, nicht vergleichen mit der Anteilnahme an der Sozialenzyklika desselben Papstes, nämlich an *Mater et magistra*. Man mag als Grund dieser verschiedenen Interessenslage den frühzeitigen Tod des Papstes *Johannes' XXIII.* angeben. Die deutschen Ausgaben der Enzyklika *Pacem in terris* kamen dem Publikum erst nach dem Tode *Johannes' XXIII.* zu Gesicht. Doch ist dieser Umstand nicht entscheidend. Die Dinge liegen viel tiefer. Der eigentliche Grund liegt in den verschiedenen Objekten der beiden Enzykliken und in dem je und je verschiedenen Interesse, das das deutsche Publikum diesen Objekten gezollt hat. *Mater et magistra* bietet als Sozialenzyklika die Grundsätze, gemäß welchen wir die Güter dieser Erde zu verteilen haben, gemäß welchen alle zu Einkommen und Besitz und nicht zuletzt zu Wohlstand gelangen. *Pacem in terris* dagegen als politische Enzyklika belehrt uns über unsere Rechte und vor allem auch über unsere Pflichten im Aufbau eines gesunden Staatswesens. Hier wird also kein Kuchen verteilt, sondern es werden mit schwerer Verantwortung beladene Kompetenzen zugesprochen, Kompetenzen, die erst weit in der Ferne und auf indirektem Wege sich als materielle Vorteile auswirken können.

Am Rundschreiben *Pacem in terris* kann darum nur Gefallen finden, wer mit hingebendem Elan am Aufbau eines Staatswesens mitzuarbeiten gewillt ist. Es genügt also nicht, nur von der Wohlstandsgesellschaft des Westens begeistert zu sein, man muß vielmehr Demokrat aus Leidenschaft sein, das heißt politischen Enthusiasmus besitzen, um für das Thema von *Pacem in terris* Sympathie zu empfinden. Das verminderte Interesse, welches das deutsche Publikum der Enzyklika *Pacem in terris* im Vergleich zu *Mater et Magistra* entgegengebracht hat, ist ein Zeichen dafür, wie wenig der Geist der Demokratie dem Streben nach Wohlstand gefolgt ist.

Pacem in terris hat eine ganz eigene Note, die das Rundschreiben von allen früheren päpstlichen, die Politik betreffenden Verlautbarungen unterscheidet. Ein sozialphilosophisch nicht geschulter Leser, der einen Vergleich zwischen den

politischen Schreiben *Leos XIII.* und dem politischen Rundschreiben *Johannes' XXIII.* anstellt, möchte glauben, die beiden Päpste würden sich in der einen oder anderen Frage diametral gegenüberstehen. Wenn wir zwei in der modernen politischen Wissenschaft viel gebrauchte Begriffe benützen oder übernehmen wollen, dann könnten wir sagen, *Leo XIII.* sei politischer Idealist, *Johannes XXIII.* dagegen politischer Realist. Tatsächlich ist das Rundschreiben *Pacem in terris* im Sinne der Theorie des politischen Realismus verstanden worden. Und das war auch der Grund dafür, daß dieses Rundschreiben von den „eingefleischten Demokraten“, vorab den Amerikanern, so hoch gewertet worden ist. Es ist wahr, *Johannes XXIII.* ist politischer Realist. Man muß aber, wenn man diesen Begriff auf ihn anwenden will, etwas von der in der modernen politischen Wissenschaft üblichen Gegenüberstellung „Idealismus—Realismus“ abgehen, sonst verkennt man den idealistischen Teil, der trotz allem Realismus in *Pacem in terris* sich vorfindet, und man täte *Leo XIII.* unrecht, wenn man ihn mit der Bezeichnung „Idealist“ als unrealistisch abtun würde.

Wir wollen dem politischen Realismus *Johannes' XXIII.* einmal nachgehen.

Um zunächst klare Begriffe zu schaffen, fragen wir uns zuerst einmal, worin bestehen im Verständnis der modernen politischen Wissenschaft der Idealismus und der Realismus? Dann beschäftigen wir uns mit dem realpolitischen Ansatz der Enzyklika *Pacem in terris*, suchen aber zugleich nach den idealpolitischen Merkmalen, die *Johannes XXIII.* mit *Leo XIII.* verbinden. Vom gemeinsamen politischen Idealismus aus, der beide Päpste begeisterte, werden wir erkennen, daß die Enzyklika *Pacem in terris* bei aller Verwandtschaft mit den modernen politischen Ideen auf dem alten Boden christlicher politischer Ethik steht.

Was also ist politischer Idealismus und politischer Realismus im Verständnis der modernen politischen Wissenschaft?

Die Begriffe des politischen Idealismus und des politischen Realismus fußen auf dem Grundgedanken der modernen Ethik, daß Sein und Sollen voneinander getrennt sind. *Kant* hat diese Doktrin mit seiner Lehre vom kategorischen Imperativ begründet. Um sittlich gut zu sein, muß eine Handlung jedwede Ziel- und Zweckorientierung ausschließen. Danach ist eine Handlung sittlich nicht vollwertig, wenn sie um des Glückes, und wär es auch um des ewigen Glückes willen, gesetzt würde. *Kant* hat richtig gesehen, daß es keine große sittliche Qualität braucht, um nach Glück zu streben. Etwas anderes ist es aber, das Gute zu tun, auch wenn es kein Glück bringt. Das heißt aber, ich muß das Gute tun, nicht weil es mir irgendeinen seinsmäßigen Zuwachs bringt, sondern einfach darum, weil es gut ist. Daraus ersehen wir deutlich, daß das Soll eine Kategorie ist, die nicht mit dem Sein zusammenfällt. Wenn ich das Gute tue, weil ich dadurch vervollkommen werde, dann motiviere ich meine Handlung wiederum mit Überlegungen, die aus dem Sein stammen, während ich doch, wenn ich wirklich gut handeln will, nicht an mich denken soll, sondern an das Gute als solches. Alle Überlegungen, die sich am Sein orientieren, mögen nützlich sein, sie sind aber unfähig, aus sich

heraus ein Soll vorzustellen. Wenn einer nur deswegen das Gute tut, weil er damit glücklich oder vollkommen wird, dann tut er das Gute aus Nützlichkeitsüberlegungen, die sich, von außen betrachtet, nicht von der Überlegung unterscheiden, daß es zeitsparender ist, mit dem Flugzeug statt mit dem Schiff nach Amerika zu fahren.

Diese philosophischen Überlegungen schweifen zwar scheinbar vom Thema ab. Sie sind jedoch notwendig, wenn wir den Standort der heutigen politischen Wissenschaft und zugleich auch den Standort der Enzyklika *Pacem in terris* bestimmen wollen.

Es ist *Kant* unbedingt recht zu geben, daß aus dem Sein das Soll nicht abgeleitet werden kann. Das Sein ist das Nützliche, das Soll ist eben nicht das Nützliche, sondern das Gebotene. Wenn man aber andererseits mit der christlichen Philosophie annimmt, daß die ganze Seinsordnung eine Schöpfungsordnung ist, daß also unser Streben nach wahrem Glück und nach Vollendung nicht nur aus einem Lebensinstinkt heraus bejaht wird, sondern zugleich auch bejaht werden muß, weil Gott, um die Definition vom Naturgesetz des heiligen *Augustinus* zu übernehmen, die Natur der Dinge zu wahren geboten und sie zu durchbrechen verboten hat, sind wir verpflichtet, die Seinsordnung, wie sie aus der Schöpferhand hervorgegangen ist, zugleich auch als Soll-Ordnung anzuerkennen. In dieser Schau ist das Glück das Gesollte, und das Gesollte ist unser Glück. Fachwissenschaftlich ausgedrückt heißt dies, daß die normative Wissenschaft eine echte Seinswissenschaft ist. Auf die soziale Ordnung angewandt, bedeutet dies, daß Friede und Glück in der Gesellschaft davon abhängen, ob die Gesellschaft sich an die sittlichen Normen des menschlichen Lebens hält oder nicht.

Wenn man aber mit *Kant* und sozusagen der ganzen modernen Philosophie erklärt, daß der Schöpfergott nicht Gegenstand echten menschlichen Wissens sein könne, dann bleibt nichts anderes übrig, als die Welt des Seins von der Welt der Werte, das heißt das Sein vom Soll zu trennen. Wer also das Sein zum Motiv seines Handelns nimmt, ist Realist, wer aber das Soll allein, das als getrennt vom Sein vorgestellt wird, befolgt oder auf sein Programm schreibt, der ist Idealist.

Wenngleich man vom Boden der Schöpfungsordnung aus die Trennung von Sein und Soll zurückweisen muß, so darf man doch im sozialen Raum die praktische Bedeutung dieser Trennung nicht übersehen. Zwar wissen alle Menschen, daß sie über die nationalen Schranken hinaus einander lieben müssen, daß nur in dieser gegenseitigen Liebe echter internationaler Friede geschaffen werden kann, Tatsache aber ist, daß die Menschen durchweg einander nicht in dieser Weise lieben, wie es sein sollte. Eine internationale Politik auf der Forderung der Liebe aufzubauen, ohne der Tatsache des realen Wollens der anderen Nationen Rechnung zu tragen, verdiente wohl das Lob, das man einem Idealisten zollt, ein solches Handeln müßte aber doch als unklug und sehr unreal bezeichnet werden. In der realen Politik haben wir nicht zu fragen, was der Nächste, das heißt unser Partner, eigentlich tun sollte, sondern vielmehr, was er zu tun gewillt

ist. Wir müssen uns also unsererseits auf den Interessenstandpunkt stellen, um nicht in einem utopischen Idealismus selbst unterzugehen. Es wäre wahrhaftig ein schlechter Politiker, wer seine Gefolgsleute in den Tod der Idealisten hinein führen würde.

Soll dies aber etwa heißen, daß die Politiker nur Realisten sein dürfen, Realisten, die das Handeln nach Normen aus dem politischen Raum bannen und nur noch als private Motivierung, im Sinne *Max Webers* gesprochen, als Gesinnungsethik betrachten? Gehört es wirklich zum Politiker, reiner Pragmatiker zu sein, oder hat nicht auch er die Pflicht, seine durch die reale Welt ihm aufgezwungene Pragmatik von den sittlichen Normen unseres Lebens aus zu beurteilen? Oder formulieren wir die Frage der politischen Ethik realistisch: Ist der Politiker es seiner Gesellschaft nicht schuldig, die auf den politischen Augenblick zielende Pragmatik auf die sittlichen Normen abzustimmen, weil jeder Verrat am Soll die Rache des Seins nach sich zieht? *Leo XIII.* hat in allen seinen politischen Schriften sich zur Aufgabe gemacht, die ewigen Normen politischen Handelns herauszustellen. Er war der Überzeugung, daß eine Befriedigung der Gesellschaft und des Staates auf die Dauer nur von diesen Normen her realisiert werden könne. Für den modernen Politikwissenschaftler mag *Leo XIII.* als Idealist gelten. In Wirklichkeit aber war seine Theorie nicht idealistisch, sondern realistisch, ebenso realistisch wie das Wort Christi: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ Dennoch mag man, mit einer gewissen Reserve aber, *Leo XIII.* als Idealisten bezeichnen, da er in all seinen politischen Schriften es mehr oder weniger bei Mahnungen bewenden ließ und sich nicht die Frage stellte, wie man im Hinblick auf das interessen-orientierte Verhalten der einzelnen Menschen, der Gruppen und der Staaten die sittliche Normenwelt überhaupt funktionsfähig machen könne. *Leo XIII.* war noch zu stark von der erzieherischen Kraft der Macht beeindruckt. Die Masse hatte ihm noch keinen Beweis weitsichtiger Klugheit und maßvollen Handelns gegeben. Ihre vom Instinkt beherrschten Wünsche erschienen nicht durch eigene Erfahrung, sondern nur durch höhere Gewalt regulierbar. So sah *Leo XIII.* in seinen politischen Mahnungen einerseits den Fürsten vor sich, den er die sittlichen Normen menschenwürdigen Regierens zu lehren hatte, und andererseits die große Masse der Regierten, die zu gehorsamen Bürgern zu erziehen waren. Der Gedanke, daß der Bürger nie ganz durch Fremderziehung, das heißt durch die Macht der Regierenden, erfäßbar ist, daß immer eine beachtliche Resistenzkraft real wirksam bleibt, und daß diese der Regierungsmacht entzogene Wirkkraft nur durch Eigenerfahrung erzogen wird, dieser Gedanke taucht in den politischen Schriften *Leos XIII.* noch nicht auf. Die Einbeziehung des unabänderlichen, wenngleich nicht idealen Verhaltens der Menschen in die soziale Norm gelang *Leo XIII.* allerdings in beispielhafter Weise im sozialen Sektor. Ausdrücklich erklärt er in der Enzyklika *Rerum novarum*: „Man muß den Menschen nehmen, wie er ist“ (14). Er spielte hierbei auf die unterschiedlichen Begabungen der Menschen an, aber nicht nur darauf, auch auf die je und je

verschiedene Einsatzbereitschaft (*sollertia*), also auf einen Faktor, der im freien Willen des Menschen beschlossen ist. Mit diesem Realismus begründet *Leo* die Notwendigkeit der Vermögensunterschiede. Im politischen Raum hätte diese Erkenntnis, das heißt diese Anerkennung des faktischen Willens der Menschen, bedeutet: Der Regierte ist auf die Dauer nicht mit Macht, sondern nur durch eigene Erfahrung zu Vernunft und Besonnenheit zu bringen. Jeder Regierte ist darum ein offener oder geheimer Machtfaktor, mit dem zu rechnen ist. Politischer Realismus wird darum in jeder rechtlichen Staatsverfassung, auch in der Monarchie, versuchen, diese nun einmal unabänderlichen Kräfte in einem institutionalisierten Funktionssystem im Sinne des Ganzen wirken zu lassen.

Hier setzt nun Johannes XXIII. ein.

Der realpolitische Ansatz bei Johannes XXIII.

Johannes XXIII. stellt sich in seinem Rundschreiben *Pacem in terris* die praktische Frage, wie wir die Figuren auf der politischen Ebene stellen müssen, daß Friktionen vermieden werden und so der Friede im einzelnen Staatsgebilde wie auch in der gesamten Völkergemeinschaft garantiert wird. Es geht ihm also darum, die Gesellschaft so zum Funktionieren zu bringen, daß das Ziel, nämlich, und nun wörtlich, „der Friede unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“ in bestmöglicher Weise verwirklicht werde. *Johannes XXIII.* ist also echter Realpolitiker. Er ist aber nicht nur das, er ist auch Idealist, insofern er das politische Ordnungssystem, das er sich ausdenkt, ganz im Dienste ewiger Werte sieht, wie sie in so vortrefflicher und philosophisch tiefer Weise von *Leo XIII.* geschildert worden sind. Ziel muß sein, wie *Johannes XXIII.* einleitend sagt, „die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft zu beobachten“ (1).

Der Friede, den der Papst im Auge hatte, ist nicht etwa eine negative Ordnung der Ruhe, ein reines Fehlen von Kriegen und Zwistigkeiten, sondern jene Ruhe in der Ordnung, in welcher der einzelne Mensch in gewissenhafter Verantwortung vor seinen sittlichen Normen das Gemeinwesen aktiv aufzubauen mithilft. Papst *Johannes XXIII.* ist der Überzeugung, daß eine gesellschaftliche Ordnung dann im Sinne der Schöpfungsordnung am besten funktioniert, wenn sie auf der persönlichen Verantwortung eines jeden individuellen Gewissens aufbaut. Der fundamentale Satz, mit dem die ganze Enzyklika steht und fällt, heißt: „Der Schöpfer der Welt hat die Ordnung ins Innere des Menschen eingepreßt; sein Gewissen, das heißt das Gewissen des einzelnen Menschen, tut sie ihm kund und befiehlt ihm unbedingt, sie einzuhalten“ (5). Jeder Mensch ist somit nach der Auffassung Papst *Johannes' XXIII.* von Natur aus in der Lage, ja sogar gezwungen, die Ordnung des Lebens, die Gott vorgeschrieben hat, zu erkennen, und zwar nicht etwa nur die Ordnung seines Lebens in Beziehung zu Gott, sondern auch in Beziehung zum Mitmenschen.

Das Gewissen ist demnach eine allgemeingültige Ordnungsnorm, die jeder Mensch von Natur aus in sich trägt. Es muß demnach möglich sein, auf dieser Norm eine gesellschaftliche Ordnung aufzubauen. Da das Gewissen eine naturhafte Norm ist, wird man es auch nie auslöschen können. Durch trübe Erfahrungen belehrt, wird der Mensch immer wieder lernen, auf die Stimme des Gewissens zu hören.

Hier liegt der Grund des Optimismus, der die ganze Enzyklika beherrscht. Es ist kein utopischer Traum, wenn *Johannes XXIII.* im vierten Teil seines Rundschreibens hoffnungsvoll in die Zukunft schaut und eine Einigung der Völker in gegenseitigem Vertrauen erwartet. Das allgemeine Wohl, das der menschlichen Gesellschaft als Ganzem vom Schöpfer vorgezeichnet ist, wird auf dem Wege über die Freiheit und die Selbstverantwortung des einzelnen Gewissens in funktionssicherer Weise erfüllt. Das Gewissen ist die von Gott dem Menschen geschenkte Triebfeder, die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen und zwischen den Völkern im Sinne der Schöpfungsordnung in Gang zu bringen. Der Standpunkt *Johannes' XXIII.* ist also pragmatisch, jedoch nicht pragmatisch im Sinne irgendwelchen freigesetzten politischen Zieles, sondern vielmehr im Sinne jenes Zieles, das die gottgeschaffene Natur dem Menschen auferlegt.

Um die Fragestellung, von der aus *Johannes XXIII.* die politische Ordnung beurteilt, zu erhellen, sei auf eine Parallele in der Wirtschaftspolitik hingewiesen. Zwar weiß der Wirtschaftspolitiker von vornherein, daß die Wirtschaftsordnung so eingerichtet werden muß, daß alle Glieder der Gesellschaft zu Wohlstand kommen können. Andererseits kann er doch nicht von vornherein die Höhe des Wohlstandes bestimmen, bevor er die Frage beantwortet hat, wieviel die Glieder der Gemeinschaft leisten wollen, um ihren Wohlstand zu erarbeiten. Er muß also nach jener Triebfeder suchen, welche das höchste Leistungsresultat zu erzeugen imstande ist. Diese Triebfeder aber ist nichts anderes als die Selbstverantwortung und der persönliche Einsatz des einzelnen, gemäß dem Prinzip: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.“

Das allgemeine Wohl wird somit konkret vom Leistungswillen und der Leistungskraft der vielen Gesellschaftsglieder bestimmt. Aus diesem Grunde sagt der Wirtschaftsethiker, daß die freie Konkurrenz, und zwar als veranstaltete Konkurrenz, der sicherste Weg sei, um die Idee des allgemeinen Wohlstandes zum Funktionieren zu bringen.

Entsprechend dieser, wenn ich so sagen darf, pragmatischen Grundkonzeption beginnt *Johannes XXIII.* nicht mit den Pflichten, sondern vielmehr mit den Rechten des einzelnen und der Gruppen. Im ersten Teil schildert er nämlich die Ordnung unter den Menschen, und zwar zunächst gemäß den Rechten und zweitens gemäß den Pflichten. Unter den Rechten finden wir zum Beispiel das Recht auf Leben und Lebensunterhalt, moralische und kulturelle Rechte, Recht auf Gottesverehrung, Recht auf freie Wahl des Lebensstandes, Recht in wirtschaftlicher

Hinsicht, Recht auf Gemeinschaftsbildung, Recht auf Auswanderung und Einwanderung, Recht auf politische Beteiligung. Der zweite Teil des Rundschreibens behandelt sodann die Beziehungen zwischen den Menschen und der Staatsgewalt innerhalb der politischen Gemeinschaften, der dritte Teil die Beziehungen zwischen den politischen Gemeinschaften, der vierte Teil die Beziehungen zwischen den einzelnen politischen Gemeinschaften und der Völkergemeinschaft. Der fünfte Teil schließlich gibt aufmunternde Hinweise, wie der Christ seine politischen Aufgaben wahrzunehmen hat.

Ein typisches Beispiel, wie realistisch Papst *Johannes* den Aufbau der politischen Ordnung sieht, bieten seine Äußerungen über die Menschenrechte, vor allem das Recht auf Religionsfreiheit. Der Papst greift bei der Begründung der Menschenrechte auf die Formulierung der Charta der Vereinten Nationen zurück, um sich von vornherein einen allgemein anerkannten Ausgangspunkt zu sichern: „Jeder Mensch ist seinem Wesen nach Person, er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist“ (9). *Johannes XXIII.* hat zwar in seiner Einführung vom Schöpfer und der Schöpfungsordnung gesprochen. Er greift aber mit Bedacht nicht mehr auf diese allgemeine Grundlegung zurück, er sagt an dieser Stelle mit Überlegung nichts mehr davon, daß es natürliche Rechte nur aus göttlicher Autorität gibt. Der Name Gottes war in den vorbereitenden Sitzungen der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in einer Abstimmung gestrichen worden. *Johannes XXIII.* nimmt davon Kenntnis. Es ist zwecklos, dort, wo es um eine praktisch wirksame Ordnung geht, sich in theoretischen Erörterungen zu verlieren. Die allgemein anerkannten Begriffe „Person“, „Vernunft“, „Willensfreiheit“ reichen zu einem funktionssicheren Ausgangspunkt aus. Papst *Johannes* spricht auf diese Weise alle an, die guten Willens sind, nicht nur die Gottgläubigen oder Christen. Der Christ mag seinerseits die Überzeugung hegen, der selbstverständlich auch *Johannes XXIII.* verschrieben war, daß verstaatlichte Rechte, wenn sie logisch verankert sein wollen, göttlicher Autorität bedürfen. Den Christen erinnert *Johannes* daran, daß die Würde der Person durch die Erlösung eine ungeahnte Erhöhung erfahren hat (10). Doch fruchtet es nichts, ja schadet nur, auf diese religiöse Überzeugung zu pochen, wenn es darum geht, in einer überwiegend unchristlichen Welt auf zwischenmenschlicher Ebene eine von allen anerkannte Verhaltensnorm zu finden.

Aus der gleichen realpolitischen Einstellung heraus erwähnt *Johannes XXIII.* wo er vom Recht der Religionsfreiheit spricht, mit keinem Wort den von *Leo XIII.* so betonten Gedanken des einzig wahren religiösen Bekenntnisses der katholischen Kirche. Zwar zitiert *Johannes XXIII.* hierbei *Leo XIII.* Doch ist in diesem Text nur davon die Rede, daß die Kirche stets die Freiheit der Kinder Gottes verteidigt habe. Die realpolitische Einstellung ist aber bei *Johannes XXIII.* nicht irgendein unbewußtes Mitgehen mit der modernen Lebenssicht und Gesellschaftsauffassung. *Johannes XXIII.* hat die Hinwendung zum Existentiellen mit Überlegung und Absicht vollzogen. Er faßte darum seinen Text so ab, daß der

Leser diese Neuorientierung politisch-ethischen Denkens nicht unbeachtet lassen kann. Jeden der vier konstruktiven Teile schließt er mit einer Betrachtung über die Zeichen der Zeit ab. Er spricht hierbei von Dingen, die gewiß direkt oder indirekt aus dem absoluten Normensystem stammen, die er aber nun als reale Tatsachen des Verhaltens und Wünschens des modernen Menschen sieht.

So spricht er von dem mächtig angewachsenen Selbstbewußtsein der Arbeiter, mit dem man zu rechnen habe. Den sittlichen Imperativ, daß man den Arbeiter nicht als Sache behandeln dürfe, daß man ihn vielmehr als freien Menschen betrachten müsse, formuliert Papst *Johannes XXIII.* um in eine Tatsachenfeststellung soziologischer Art: Der Arbeiter will heutzutage nicht mehr als Sache, sondern nur als freier Mensch gewertet werden. Der Papst sagt wörtlich: „Die Arbeiter sind heutzutage auf der ganzen Welt besonders darauf bedacht, nie nur als Sache ohne Verstand und Freiheit gewertet zu werden, die andere ausbeuten, sondern als Menschen in allen Bereichen menschlicher Gemeinschaft, das heißt auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet, im Staat und schließlich auch auf dem Feld der Wissenschaften und der Kultur“ (40).

Im gleichen Sinne spricht der Papst von der Einordnung der Frau ins öffentliche Leben. Von der Ethik her war schon lange klar, daß die Frau im Sinne des Gleichheitsprinzips zu behandeln ist. *Johannes XXIII.* sieht auch diesen Imperativ als soziologische Tatsache: „Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen, sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rechte und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen“ (41).

Wo Papst *Johannes XXIII.* von der ethischen Pflicht, den Kolonialismus zu überwinden, spricht, steht wiederum eine ganz realpolitische Fassung. Er sagt da: „Schließlich bemerken Wir in unseren Tagen, daß die ganze Menschheitsfamilie im sozialen wie im politischen Leben eine völlig neue Gestalt angenommen hat. Da nämlich alle Völker für sich Freiheit beanspruchen oder beanspruchen werden, wird es bald keine Völker mehr geben, die über andere herrschen, noch solche, die unter fremder Herrschaft stehen. Denn die Menschen aller Länder und Völker sind entweder bereits Bürger eines freien Staatswesens oder werden es bald sein. Keine einzige Stammesgemeinschaft will in Zukunft noch unter fremder Herrschaft stehen. Denn in der Gegenwart schwinden die Anschauungen, die so viele Jahrhunderte überdauerten, auf Grund derer sich gewisse Menschengruppen für untergeordnet hielten, während andere sich überlegen dünkten, sei es wegen ihrer wirtschaftlichen oder sozialen Stellung, sei es wegen des Geschlechtes oder ihres gesellschaftlichen Ranges“ (42—43).

In derselben Art wird von der Überwindung des Rassenbewußtseins gesprochen. *Johannes XXIII.* sieht die Rassendiskriminierung als eine überholte Vorstellung an: „Es verbreitete und behauptete sich weitgehendst die Auffassung,

daß alle Menschen in der Würde ihrer Natur unter sich gleich sind. Deshalb wird, wenigstens theoretisch, eine Diskriminierung der Rassen in keiner Weise mehr anerkannt“ (44).

Am Schluß des zweiten Teils, in welchem von den Beziehungen zwischen den Menschen und der Staatsgewalt innerhalb der einzelnen politischen Gemeinschaft die Rede ist, verliert sich Papst *Johannes XXIII.* nicht in einer theoretischen Erörterung über die Naturgemäßheit des demokratischen Rechtsstaates. Er stellt auch hier einfach die Zeichen der Zeit fest, die einen solchen Staat notwendig machen: „In der heutigen Zeit begegnet man bei der rechtlichen Organisation der politischen Gemeinschaften in erster Linie der Forderung, daß in klaren und bestimmten Sätzen eine Zusammenfassung der den Menschen eigenen Grundrechte ausgearbeitet wird, die nicht selten in die Staatsverfassung selber aufgenommen wird. Ferner wird gefordert, daß in exakter juristischer Form die Verfassung eines jeden Staates festgelegt wird. Darin soll angegeben werden, in welcher Weise die staatlichen Behörden bestimmt werden, durch welches Band diese untereinander verknüpft sind, wofür sie zuständig sind, und schließlich, auf welche Art und Weise sie zu handeln verpflichtet sind. Schließlich wird gefordert, daß im Hinblick auf Rechte und Pflichten die Beziehungen festgelegt werden, die zwischen den Bürgern und den Staatsbehörden gelten sollen; daß deutlich als Hauptaufgabe der Behörden betont werde, die Rechte und Obliegenheiten der Bürger anzuerkennen, zu achten, harmonisch miteinander in Einklang zu bringen, zu schützen und zu fördern . . . Die erwähnten Bestrebungen bezeugen deutlich, daß die Menschen in unserer Zeit auch immer mehr ihrer eigenen Würde bewußt und sich dadurch angetrieben fühlen, aktiv am öffentlichen Leben teilzunehmen und darauf zu bestehen, daß die eigenen, unverletzlichen Rechte in der Ordnung des Staatswesens gewahrt bleiben. Überdies fordern die Menschen heute noch, daß die Träger der Staatsgewalt gemäß den in der Verfassung des Staatswesens festgelegten Richtlinien gewählt werden und daß sie ihre Ämter in den dort bestimmten Grenzen ausüben“ (75, 76, 77, 79).

Wo *Johannes XXIII.* die Frage des Krieges anschnidet, weist er auf die veränderte psychische Situation hin, von der aus der Krieg heute beurteilt wird: „Mehr und mehr hat sich in unseren Tagen die Überzeugung unter den Menschen verbreitet, daß die Streitigkeiten, die unter Umständen zwischen den Völkern entstehen, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verträge und Verhandlungen beizulegen sind“ (126).

Ist Johannes XXIII. Realist und ist Leo XIII. Idealist im Sinne der modernen politischen Wissenschaft?

Diese Frage ist leicht zu beantworten. Da nach katholischer Auffassung die natürlich-sittlichen Normen im Wesen des Menschen grundgelegt sind, sind sie nicht nur Befehle, sondern zugleich Seinsnotwendigkeiten, die zu mißachten auf lange Sicht zum Ruin führen würde.

Ein Heer, das in Rußland einbricht, dem aber das russische Heer in elastischer Kriegsführung in dem unabmeßbaren Land entweicht, mag in den ersten Jahren eine Siegesmeldung nach der anderen über die Wellen senden; wenn es schließlich bei Stalingrad entscheidend geschlagen wird, waren die erst gemeldeten Siege nichts anderes als Etappen einer jämmerlichen Niederlage. Ähnlich sind Erfolge im politischen und sozialen Leben, die über die Normen der menschlichen Natur hinweg erzielt werden, nur von kurzer Dauer. Ein Unternehmer, der die freie Willensäußerung und die selbstverantwortete, im Rahmen des Unternehmens mögliche Mitsprache seiner Gefolgschaftsmitglieder mißachtet, hat mit natürlichen Sanktionen zu rechnen wie Abwanderung der Arbeitskräfte, verminderter Leistung oder gar Sitzstreik. Leider war zu viel Zeit verflossen, bis wir erkannt haben, daß eine normativ orientierte Wirtschafts- und Sozialpolitik zugleich die realistischste und klügste ist. Aber: nur auf weite Sicht. In diesem Betracht ist *Johannes XXIII.* echter Realpolitiker im modernen Sinne. Allerdings aber müßte die moderne politische Wissenschaft sich von ihm die Lehre gefallen lassen, daß echte Realpolitik der Normierung am Sein des Menschen, nicht nur an der zeitlich begrenzten Situation bedarf. Diese Tiefensicht der Realpolitik aber hat *Johannes XXIII.* seinem großen Vorgänger *Leo XIII.* entnommen, den er so oft zitiert. Was Papst *Leo XIII.* am 22. Dezember 1887 den bayerischen Erzbischöfen und Bischöfen schrieb, ist eine unübertreffliche Synthese von Idealismus und Realismus: „Die Wahrheit, nach der jeder Mensch von Natur sich sehnt, erfaßt über kurz oder lang die Geister, man mag sie vielleicht in einem Zustand geistiger Störung oder Krankheit zurückdrängen oder zu überschütten versuchen, man wird sie aber niemals vernichten.“

Der Verfasser des Rundschreibens *Pacem in terris* hat diesen weitsichtigen realpolitischen Optimismus zum Fundament seines Ordnungsdenkens gemacht. Wenn man ihm die Ehre eines Realpolitikers nicht abstreiten kann, dann auch nicht *Leo XIII.*, aus dessen Doktrin er schöpfte. *Leos XIII.* politische Lehre hat nichts mit dem politischen Idealismus moderner Prägung zu tun. Sie bedurfte nur der Anwendung auf die geschichtlich gegebene Situation, vor allem auf die weltanschauliche Zerrissenheit unserer demokratischen Gesellschaft und, soweit die internationale Ordnung in Frage steht, worauf ich nicht eingehen konnte, auf die bestehende Konstellation der politischen Mächte von Ost und West. *Johannes XXIII.* hat diesen Schritt nach vorne gewagt im Vertrauen auf das in allen Menschen unausrottbar lebende Gewissen, vor allem aber im Vertrauen auf die Kraft der göttlichen Erlösung.

DER MYTHOS DES SUBSIDIARITÄTSPRINZIPS

Im Zeitalter der Schlagwörter und Schablonen

Nach dem Zusammenbruch lag in Deutschland nichts näher, als die Markenschilder der verschiedenen Institutionen möglichst bald zu ändern. Die Wirtschaft bekam den verlockenden Namen „Soziale Marktwirtschaft“. Sie sollte in ihrer Grundform eine Marktwirtschaft sein. Aber sie war es doch nicht, denn die Preise blieben zu einem großen Teil gebunden. Auch heute noch, nachdem die Preise in der Hauptsache frei geworden sind, sieht es nicht nach Marktwirtschaft aus, wie man diese früher begriffen hat. Im neuen Kartellgesetz sollen doch gerade die mittelständischen Betriebe geschützt werden, was ganz offenbar eben nicht Marktwirtschaft bedeutet. Die Parole „Konkurrenzmöglichkeit für jeden“ beinhaltet in der Debatte um das Kartellgesetz nicht nur die formale Freiheit der Konkurrenz für alle, sondern auch noch ein soziales Programm, wonach der Aufsaugung der mittleren Betriebe durch das Großkapital Einhalt geboten werden soll. Um diese nicht marktwirtschaftlichen Faktoren zu bezeichnen, hat man das Schlagwort *soziale* Marktwirtschaft geprägt. Es ist aber eigenartig, daß es dieser sozialen Marktwirtschaft bisher noch nicht gelungen ist, das ungeheure gesellschaftliche Elend zu beseitigen, daß 15% der Bevölkerung, d. h. die Sozialrentner, hungern und darben müssen. Das Ganze wird dann mit dem Schlagwort „Deutsches Wirtschaftswunder“ zugedeckt.

Um das neue Sozialsystem vom früheren „Kollektivismus“, „Totalitarismus“, „Staatssozialismus“ und „Nationalsozialismus“ zu unterscheiden und zu kennzeichnen, stritt man sich ebenfalls lange um die patentierte Marke. Dabei rückten z. T. alte Namen auf wie Personalismus, Solidarismus, aber auch neue wie „freiheitlicher Sozialismus“, „sozialer Personalismus“, „gebundene Freiheit“, „geordneter Liberalismus“.

Neuerdings scheint man nun endlich die Formel gefunden zu haben. Sie heißt „*Subsidiarismus*“. Das Subsidiaritätsprinzip soll das große Kennwort sein, mit dem man alle sozialen Probleme spielend zu lösen imstande ist.

In seiner Schrift „Das Subsidiaritätsprinzip“ schreibt *Ewald Link*¹ im Nachwort, er wolle seine Arbeit über das Subsidiaritätsprinzip zu einer „Gesellschaftslehre“ ausbauen. Schon aus seiner vorliegenden Arbeit kann man ersehen,

¹ E. LINK, Das Subsidiaritätsprinzip. Sein Wesen und seine Bedeutung für die Sozialethik, Freiburg i. Br. 1955, VIII, 122 S.

daß diese auf dem Subsidiaritätsprinzip aufgebaute Gesellschaftslehre nichts anderes sein wird als eine umorganisierte, mit einer neuen Etikette, einem neuen Schlagwort versehene populäre Darstellung der christlichen Gesellschaftslehre. Die Schrift ist eine im Jahre 1948 abgeschlossene und im Frühjahr 1949 approbierte Dissertation, die — in unverantwortlicher Weise — im Jahre 1955 *ohne jede Zutat*, ohne Auseinandersetzung mit den inzwischen erschienenen Publikationen der Öffentlichkeit übergeben wurde. Eine Fakultät sollte die verspätete Drucklegung einer Dissertation nicht gestatten, ohne daß sie auf den Stand der Diskussion umgearbeitet wird. Die wesentliche Aufgabe einer Dissertation besteht doch darin, den Stand einer Forschung klar zu umreißen und Richtlinien für die Weiterentwicklung anzugeben. Eine Doktor-Arbeit ist grundsätzlich kein philosophisches Selbstgespräch.

Im folgenden sollen nun die wesentlichen Ideen zusammengestellt und diskutiert werden, die zum Subsidiaritätsprinzip² geführt haben und durchweg als Bestandteile dieses Prinzips angesehen werden. Ich beziehe mich hierbei weniger auf die Ausführungen *Links* als überhaupt auf die allgemeinen Anschauungen, wie sie heute in katholischen Kreisen — vorab im Anschluß an päpstliche Äußerungen — vertreten werden.

1. Der subsidiäre Charakter der Gesellschaft

Wohl keine Äußerung prinzipieller Art wiederholt sich mehr in den päpstlichen Verlautbarungen als diese, daß der Mensch nicht um der Gesellschaft willen, sondern die Gesellschaft um des Menschen willen da ist. Der Gedanke ist alt. Er findet sich zumindest bereits bei *Aristoteles*, der aus der Ergänzungs- und Hilfebedürftigkeit des Menschen geschlossen hat, daß die Gesellschaft das einzige Mittel sei, das dem Menschen zum letzten Ziel ver helfe. Der einzelne Mensch sucht die Gesellschaft, d. h. die Gemeinschaft mit anderen Menschen auf, um auf diese Weise sein persönliches Ziel, seine persönliche Vollendung zu verwirklichen. Der Gang in die Gesellschaft vollzieht sich also unter der Bewegung einer personaethischen Zielsetzung. Vom einzelnen Menschen her betrachtet, wird demnach der subsidiäre Charakter der Gesellschaft in Anspruch genommen.

An diesen Gedanken ist nicht zu rütteln. Dennoch müssen wir uns fragen, was nun eigentlich der Sinn sei, wenn wir sagen, die Gesellschaft sei für den Menschen da. Etwa für *diesen Einzelnen*? Dafür würden sich die anderen bedanken. Für *alle Einzelnen*? Gewiß, aber doch nicht so, daß alle *einzelnen* genommen werden, denn sonst hätten wir nur die Summierung dieses, jenes etc. bis zu allen einzeln gefaßten Einzelnen. Wir hätten den platten Individualismus. Also für alle Einzelnen, insofern sie doch wiederum im Rahmen eines *Ganzen* stehen, d. h. gemeinsam

² Die allgemeine Kenntnis des Subsidiaritätsprinzips wird vorausgesetzt (kurz: Aufbau der Gesellschaft von unten nach oben, von einzelnen über die kleineren Gemeinschaften bis zum Staat). Vgl. A. F. UTZ, Das Subsidiaritätsprinzip, Sammlung Politeia Bd. II, Heidelberg 1953. — E. WELTY, Herders Sozialkatechismus, I. Bd., Freiburg i. Br. 1951, 136ff.

gesehen werden. Also kommen wir zu guter Letzt doch wiederum auf das „verhaßte“ Kollektiv. Und tatsächlich kommen wir auf das Kollektiv, aber nicht auf ein Kollektivum, in welchem die Einzelnen ausgelöscht, sondern vielmehr mitausgesprochen sind. Wir stehen also bei einem Gemeinsamen, nicht bei den Einzelnen, jedoch bei einem Gemeinsamen mit Differenzierung durch die Einzelnen. Mit anderen Worten: beim *analogen Gemeinsamen*. Ohne Kenntnis der Analogie als einem seinsmäßig Gemeinsamen mit Differenzierung ist überhaupt nicht durchzukommen⁸.

„Die Gesellschaft ist für den Menschen da“, ist somit nichts anderes als eine populäre, handgreifliche Formulierung für die wissenschaftliche Erkenntnis, daß die Gesellschaft jenes Zusammensein von vielen ist, in welchem das analoge Gemeinsame gesucht wird und verwirklicht werden soll. So allein hat man es mit echter Sozialethik zu tun. Wollte man die Gemeinschaft einfachhin um der vielen Einzelnen willen erklären, ohne an das analoge Gemeinsame zu denken, dann wäre man verkappter oder offener Individualist.

Ergebnis : Die Formel, die Gesellschaft sei um des Menschen, nicht der Mensch um der Gesellschaft willen da, reicht nicht aus, um ein neues sozialetisches Prinzip im Sinne des von den Päpsten proklamierten Subsidiaritätsprinzips nachzuweisen. Jedenfalls wäre so das Subsidiaritätsprinzip nichts anderes als eine, zwar scheinbar neue, aber sehr verschwommene, eben vorwissenschaftliche Formulierung des recht verstandenen Gemeinwohls. Wozu also diesen Lärm um längst bekannte Dinge?

2. Die Subsidiarität des Gemeinwohls

Eine beliebte Formel, in welcher man von Subsidiarität spricht, ist die Behauptung, das Gemeinwohl habe subsidiären Charakter im Hinblick auf die menschliche Person. Im Grunde handelt es sich hier um dieselbe Beweisführung wie im vorigen Punkt: es sucht jeder nur deswegen das Gemeinwohl, weil er darin die Erfüllung seiner persönlichen Würde findet, d. h. die persönliche Vollendung in materieller, kultureller und sittlicher Hinsicht. Das Gemeinwohl soll also dem Einzelnen dienen.

Aber auch diese Form der Beweisführung ist kraftlos. Das richtig verstandene Gemeinwohl schließt als gemeinsames Wohl das Wohl eines jeden mit ein. Dieses Gemeinwohl ist Ziel der sozialen Handlungen, d. h. Ziel des Menschen als eines sozialen Wesens. Das hat *Thomas v. Aquin* wahrhaftig unzweideutig genug gesagt. Wenn man erklärt, das Gemeinwohl sei nur subsidiär, dann mag dies in populärer, allgemein verständlicher Sprache angehen. Wissenschaftlich aber ist diese Formulierung schief. Denn sie geht von der irrigen Vorstellung aus, als ob das Gemeinsame nur eine Natur-Gemeinsamkeit sein könne, etwa in dem Sinne,

⁸ Es ist unmöglich, in diesen kurzen Ausführungen die Grundlagen der Sozialethik eingehend darzustellen. Ich verweise auf den I. Band der Sozialethik, Sammlung Politeia Bd. X, Heidelberg 1958.

wie alle Menschen gleicher (und zwar univok gleicher) Natur sind. Das Gemeinwohl der Sozialethik ist aber eben nicht identisch mit der sog. *species humana* (menschlichen Art). Es ist vielmehr *das gemeinsame Ziel aller, sofern ein jeder mit seiner persönlichen Vollkommenheit in der Gemeinsamkeit mitbeschlossen ist*. Auch hier hilft nur wieder die Analogie, und zwar die Analogie des bonum (des Guten), des Zieles.

Wenn man von der Natur-Gleichheit herkommt, dann muß man notwendigerweise bei dem Begriff „Person“ als neuer Seinsheit landen. Dann ergibt sich allerdings: Das Gemeinsame wird auf die viel tiefer oder höher liegende Wirklichkeit hingeordnet: auf die Persönlichkeit. Wir können an dieser Stelle auf die Irrwege dieser Gedanken nicht näher eingehen. Auf jeden Fall hat *Verpaalen*⁴ nachgewiesen, daß bei *Thomas* nirgendwo auch nur eine Andeutung zu finden ist, daß die metaphysische Unterscheidung zwischen Individuum und Person oder Person und Natur auf das Verhältnis zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl anwendbar ist.

Etwas grotesk wirkt es, wenn man die Trinität anführt, um das Soziale im Menschen darzustellen. Warum schließt man denn nicht konsequent, daß die Einheit in der Natur und mit allem, was an Qualitativem sich in der Natur findet, das höchste Ideal für uns Menschen ist? Warum dann das Privateigentumsrecht proklamieren, das doch gerade diametral diesem Gedanken zuwiderläuft? Warum das geradezu nervöse Wetterern gegen den Kollektivismus, der mit der Einheitsidee Ernst macht?

Für die Popularisierung (und auch Schematisierung) ist es leichter, nicht von dem analog vielgestaltigen Gemeinwohlbegriff, sondern vielmehr von einem angeblich einfach, einheitlich gestalteten Gemeinsamen auszugehen und dann zu erklären: dieses Gemeinsame wird nur erstrebt, um weiterhin dem Einzelnen und Persönlichen zu dienen.

Selbstverständlich ordnet der einzelne Mensch seine soziale Handlung letztlich in sein eigenpersönliches Zielstreben ein. Selbstredend gibt es eine Personalethik, die sich die Sozialethik unterordnet. Damit ist aber über die innere Organisation des Gemeinwohls noch nichts ausgemacht. Wenn man einmal den Schritt von der Personalethik in die Sozialethik getan hat, dann muß man folgerichtig sozial-ethisch weiterdenken. Es wird doch niemand erwarten, daß das Gemeinwohl gerade für ihn da sei. Solche Parasiten wurden in der Augustinusregel ordentlich zurechtgewiesen mit der Mahnung, es sollte ein jeder nicht seinen eigenen Vorteil suchen, sondern vielmehr das Gemeinwohl, es würde sich daraus sein Eigenwohl von selbst ergeben. Soll denn auf einmal der hohe sittliche Wert des Gemeinwohls nicht mehr gelten, aus dem z. B. die so bewundernswerten religiösen Orden überhaupt erst Sinn bekommen?

⁴ A. P. VERPAALLEN, *Der Gemeinwohlbegriff bei Thomas von Aquin*, Sammlung Politeia Bd. VII, Heidelberg 1953.

Gewiß, die menschliche Gesellschaft ist kein Kloster, vor allem nicht der moderne Staat. Doch war vom modernen Staat noch nicht die Rede. Es ist ganz allgemein vom Verhältnis zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl gesprochen worden. Und dieses Verhältnis gilt grundsätzlich überall, wo immer wahre Gemeinschaft ist. Wir Christen heute sollten uns endlich rückbesinnen auf die sozialetischen Ideen, die einstens das christliche Altertum und das Mittelalter beseelt haben. Mit der Verindividualisierung der Gesellschaft lösen wir die sozialen Fragen bestimmt nicht.

Ergebnis : Auch die Formel, das Gemeinwohl sei subsidiär, reicht nicht aus, um ein neues Prinzip gesellschaftlicher Ordnung nachzuweisen.

3. Die Subsidiarität der gesellschaftlichen Institutionen

Es bedarf weiter keiner Diskussion, daß die gesellschaftlichen Einrichtungen, wie die äußeren gesellschaftlichen Güter (Gemeinbesitz) und die rechtlichen Satzungen, welche Wirtschaft, Gesellschaft und Staat ordnen, dienende Funktion haben. Dieser Dienst aber gilt dem immanenten Gemeinwohl des Menschen. Welches Menschen aber? Die Antwort ist klar. Sie kann nur im Sinne des bereits über das Gemeinwohl Gesagten gelten.

Auch von hier aus ist darum nichts Neues gewonnen im Sinne des von der christlichen Gesellschaftslehre aufgestellten Subsidiaritätsprinzips. Warum sollte man von Subsidiaritätsprinzip reden, wo einfach der allgemeine Name des „Dienens“ (subsidium) verwandt wird?

4. Die Gesellschaft im Dienste der vorstaatlichen Rechte

Schon *Aristoteles* leuchtete ein, daß der Staat nur die letzte Abrundung der Gesellschaftsbildung ist, daß man also verschiedene Etappen gesellschaftlichen Bauens durchlaufen muß, um zum Staat zu kommen: die Familie, die Hausgemeinschaft, die Sippe, die Dorfgemeinde bis zum größeren Staatsgebilde. Dem christlichen Denken liegt dieser Gedanke noch näher, da die Ehe zu einer dem staatlichen Zugriff entzogenen, weil göttlichen Institution geworden ist.

Dazu kommt noch die christliche Lehre, daß der Mensch durch die Offenbarung und Erlösung in einen ganz neuen Zusammenhang gebracht worden ist, der alle diesseitige Gemeinschaft weit übersteigt. Der Mensch besitzt also übernatürliche Qualitäten und damit eine übernatürliche Ausstattung, die ihn als neuen Rechts-träger erscheinen lassen.

Ja noch mehr, die päpstlichen Verlautbarungen gehen, wie ähnlich die Äußerungen aller christlichen Sozialdenker, dahin, daß der Mensch auch bereits in der Natur als Träger von vorstaatlichen Rechten bezeichnet wird. In diesem Sinne werden die Menschenrechte aufgefaßt, die in Form von Grundrechten unter die deutsche Verfassung gemauert worden sind. Der Staat hat also diese Grundrechte zu schützen (1. Teil des Subsidiaritätsprinzips) und ihre Entwick-

lung zu unterstützen (2. Teil des Subsidiaritätsprinzips). Zu diesen Grundrechten werden die verschiedensten Freiheiten gerechnet, vor allem die Religions- und Gewissensfreiheit, Pressefreiheit, Berufswahlfreiheit, Freiheit in der gesellschaftlichen Entfaltung (Ehe, Familie, Autonomie der Berufskörperschaften), auf dem Privateigentum gegründete wirtschaftliche Freiheit usw. Der Staat bildet also nur noch den äußersten Rahmen gesellschaftlichen Tuns.

Hier also scheint wahrhaftig die Begründung des Subsidiaritätsprinzips zu liegen. Tatsächlich liegt hier ein Stück davon. Jedoch ist die Formulierung noch die des vorwissenschaftlichen Denkens. Oder anders ausgedrückt: Es sind in dieser Formulierung unbewußt so viele Assoziationen gegeben, die einer wissenschaftlichen Erhellung bedürfen.

a) Das Problem der vorstaatlichen Rechte auf der höchsten Ebene der Gesellschaftsphilosophie

Sehen wir einmal von den einzelnen Staateengebilden ab und steigen wir in die höchste Abstraktion, in die Idee des Staates als solchen. Behalten wir nun das, was über die analoge Einheit und Ganzheit der Gesellschaft und des Gemeinwohls gesagt worden ist vor Augen, dann müssen wir sagen, daß in der Staatsbildung die gesamte natürliche (!) soziale Anlage des Menschen erfüllt ist. Damit ist beileibe nicht behauptet, der Mensch sei nur Staatsbürger und nicht auch Glied der Familie oder gegebenenfalls einer zwischen Familie und Staat liegenden Körperschaft. Aber der Staat schließt diese ganze Vielgestaltigkeit mit ein. Er ist jenes vollendete und abgerundete Ganze, das die vielfältigen Gesellschaftsformen in sich enthält und ihnen die Ausrichtung auf das Vollkommenste innerhalb allen gesellschaftlichen Tuns gibt. Darum die aristotelisch-thomistische Definition: der Staat ist die *vollkommene Gesellschaft*, während alle anderen sozialen Gebilde, einschließlich der Familie, nur unvollkommene Gesellschaften sind.

Wo sind hier die sogenannten, vielgepriesenen vorstaatlichen Rechte? Sie bestehen nicht als vorstaatliche Rechte, denn sie sind *im* Staat. Sie können nicht künstlich voneinander getrennt werden, denn der Staat ist aus ihnen mitgebildet, so wie ein Ganzes aus den Teilen zusammengesetzt wird. Das Gemeinwohl, also das Wohl des Staates, kann nicht in Gegenüberstellung gebracht werden zu den einzelnen Rechten und einzelnen Gesellschaften.

Dieser typisch ethische Staatsbegriff ist uns heute fremd geworden. Wir müssen uns aber klar darüber sein, daß diese Idee des Staates die Idee des Staates an sich ist. Aus dieser Grundidee leiten wir tatsächlich die Priorität des staatlichen Gemeinwohls ab gegenüber den Privatrechten, wo nämlich die Privatrechte irgendwie dem Gemeinwohl schädlich erscheinen können.

Es gibt also auf dieser höchsten Stufe abstraktiven Denkens innerhalb der Sozialphilosophie keine Rivalität zwischen Einzelwohl und Gemeinwohl, zwischen Freiheit und Autorität des Staates.

Die sogenannten Freiheits- und Individualrechte bestehen nur im Ganzen und vom richtig verstandenen Ganzen her. Auch dieser Gedanke ist enorm wichtig. Er muß Leitstern sein bei jeder Formulierung von Grundrechten.

Ein höchst modernes Beispiel, das in Deutschland Wirklichkeit war, soll dies erklären: Es klagt jemand gegen die staatliche Fürsorgeverwaltung, weil ihm die für seine Erhaltung unbedingt notwendige Pflegerin vom Staat nicht gestellt wurde. Er beruft sich dabei auf das Grundrecht, gemäß welchem jedem Deutschen die Existenz gesichert werden soll. Der zuständige Gerichtshof⁵ hat die grundsätzliche Berechtigung der Klage anerkannt, er hat nur den Tatbestand als unzureichend erklärt. Das Gericht hat sich also zur individualistischen Deutung des Satzes bekannt: die Gemeinschaft ist für den Menschen da, und zwar für die einzelnen Menschen einzeln genommen. Der geradezu haarsträubende Unsinn dieser Entscheidung leuchtet jedem nüchtern denkenden Menschen ein. Die Grundrechte können doch nur immer Organisationsprinzip der Gesellschaft sein; sie können nur die Einrichtungen sein, durch welche das allen Gemeinsame im Hinblick darauf, daß es ein Gemeinsames mit Vielheiten ist, organisiert wird. Die Einzelnen treten in den Grundrechten nicht als Hans und Heinrich auf, sondern als gewissermaßen in der Proportion zu den andern „aufgelösten“ Einheiten, ins Gemeinsame eingetaucht. Wie sollte es anders sein? Wohin wir mit der individualistischen Formel der Grundrechte kommen, hat die französische Wirtschaftspolitik der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit ihrem individualistischen Recht auf Arbeit sattem bewiesen: zum Ruin.

b) Die vorstaatlichen Rechte im konkreten Staat

Man könnte meinen, daß dasjenige, was grundsätzlich in der Idee als solcher gilt, auch ganz in der Anwendung, in der konkreten Wirklichkeit gelte. Dieser Satz wäre richtig, wenn der Staat, der irgendwo und irgendwann vom Menschen begründet wird, der einzig mögliche Staat wäre. Das ist aber gerade nicht der Fall. Jeder einzelne Staat umgreift nur einen Ausschnitt aus der gesamten sozialen Anlage des Menschen. Der Begriff der „societas perfecta“ erleidet also hier eine empfindliche Beschränkung.

Aber noch etwas Weiteres ist mit jedem konkreten Staatsgebilde gegeben: die naturgegebene Normierung durch die Staatsidee überhaupt. Die Menschen, die ein staatliches Gebilde zu formen im Begriffe stehen, finden ein bestimmtes Menschenbild und eine bestimmte Staatsidee als Aufgabe vor, aufgetragen vom ewigen Schöpfer. Gemäß dieser Staatsidee hat die Staatsbildung in einer ganz bestimmten Ordnung vorzugehen: im Aufbau vielfältig, mit der Familie als Zelle aller gesellschaftlichen Tätigkeit. Wie reich die Stufenfolge von der Familie bis

⁵ BVerwG vom 24. 6. 1954 — BVerwG VE 78. 54. Vgl. Fürsorgerechtliche Entscheidung der Verwaltungsgerichte, Heft 2/3, Nov. 1954, 58.

zum Staat zu sein hat, darüber entscheidet die Staatsidee als solche nicht. Darüber entscheidet im einzelnen die *Vernunft*, die zu urteilen hat, auf welche Weise das Gemeinwohl am besten erfüllt und verwirklicht wird.

Daß der Aufbau des Staates gemäß den Freiheitsrechten vorgenommen werden müsse, darüber gibt die abstrakt philosophische Idee des Staates, wie bereits gesehen, keine Auskunft. Wenn von den Gemeinwohlinstitutionen her allen Gesellschaftsgliedern die proportionierte Möglichkeit der zivilisatorischen, kulturellen und sittlichen Vollendung gewährleistet ist, dann ist das Gemeinwohl und damit das Wohl der einzelnen gerettet.

Im Hinblick darauf, daß jeder konkrete Staat sich nach der Idee des Staates überhaupt zu gestalten hat, kann man von vorgegebenen Rechtsnormen sprechen, gemäß welchen auf jeden Fall mindestens die Ehe und die Familie als wesentliche Teilgesellschaften im Ganzen des Staates zu fungieren haben. Der konkrete Staat findet also Ehe und Familie als gesellschaftliche und damit auch rechtliche Gebilde vor. In dieser Hinsicht müssen wir von vorstaatlichen Rechten sprechen, vorstaatlich im Sinne von: *vor diesem oder jenem konkreten Staat*, entsprechend der Staatsnorm, die als rechtliche Norm von Gott erlassen ist. Diese rechtliche Norm richtet sich aber unmittelbar an das zu gründende oder zu organisierende konkrete Staatsgebilde, d. h. an das Ganze, nicht an den Teil. Da indes Ehe und Familie in der ideellen Grundstruktur des Staates einen ganz eigenen Platz einnehmen, treten sie im konkreten Staat als „Rächer“ der gottgesetzten Staatsordnung auf, wenn ihnen der ihnen von Gott im Ganzen zugewiesene Platz nicht eingeräumt wird. In einer gewissen Abkürzung sagt man daher: Ehe und Familie sind der Natur nach *vor* dem Staate, nämlich vor dem konkreten Staate. (Daß sie auch der Entstehung nach vor dem Staate sind, ist hier irrelevant, wo es um rechtsphilosophische Erörterungen geht.)

Die weitere Gliederung des Staates muß, wie gesagt, die Vernunft vornehmen. Was sie diktiert, das ist Naturrecht. Diese Grundthese in der Rechtsphilosophie des heiligen *Thomas* verdient heute, wo so viel über Naturrecht gestritten wird, gesteigerte Aufmerksamkeit⁶. Es wäre unvernünftig, einem noch unterentwickelten, zurückgebliebenen Volksstamm die volle freie Initiative zu überlassen. Es wäre daher Unsinn, von politischen Individualrechten zu sprechen, wo die Menschen überhaupt unfähig sind, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Man sieht gerade hier, wie verhängnisvoll es ist, eine Schablone zu erfinden, um danach das gesellschaftliche Leben zu organisieren. (Vorstaatliche Individualrechte entstehen allerdings dort in klarster Form, wo die *Übernatur* sich des Menschen bemächtigt. Hierüber sich zu verbreitern erübrigt sich.)

Es ist ein gefährlich individualistisches Unterfangen, die Sozialphilosophie mit absoluten und aprioristischen Individualrechten beginnen zu wollen, wie dies

⁶ E.-M. SCHMITT, *Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts*, Sammlung *Politeia* Bd. VIII, Heidelberg 1955.

in der christlichen Gesellschaftslehre nun seit dem — an sich großangelegten und epochemachenden — Werk *Luigi Taparellis*⁷ Brauch geworden ist.

Taparelli spricht zu Anfang seiner Sozialethik in eingehender Weise von dem Freiheitsrecht, der *Indipendenza*, und vor allem dem individuellen Eigentumsrecht. *Thomas* ging allerdings gerade den entgegengesetzten Weg. Er fängt nicht mit dem Individualrecht, sondern vielmehr mit dem Gemeinwohl an. Da dieses, so sagte er, nur gewahrt wird, wenn die Güter privat verteilt werden, muß vernünftigerweise und somit naturrechtlich auf die Privateigentumsordnung geschlossen werden. Für ihn ist also das Eigentumsrecht in rationaler Analyse aus dem Gemeinwohl abgeleitet. Rechtsphilosophisch ist dieser Weg richtiger. Nur auf diesem Wege werden wir vom verkappten Individualismus frei werden.

Die Vernunft muß um der Wirklichkeitstreue willen einer auf dem Individualprinzip aufbauenden Organisation des Staates den Vorzug geben. Da der Mensch, der in der Ausdrucksweise des heiligen *Thomas von Aquin* der Natur nach ein „friedfertiges Sinnenwesen“ ist, tierischen Manieren verfiel, ist die Sorge um das eigene Ich zu einer ethischen Vordringlichkeit geworden. Die faktische Gemeinschaft der Menschen garantiert wirklich nicht mehr genügend die Verwirklichung des wahren Gemeinwohls, das ein gemeinsames Wohl mit Einschluß aller Einzelnen sein sollte. Die Theologie weiß dieses Absinken des Menschen aus der Erbsünde zu erklären. Es ist etwas Wahres an dem Wort *Hobbes'*: *Homo homini lupus*. *Hobbes* hätte aber auch die Schlußfolgerung ziehen sollen, daß auch der Staat mit seiner Gewalt ein Wolf geworden ist.

Dazu kommt nun noch, daß wir keinen naturgegebenen Rechtsträger einer wirksamen Autorität im Staat haben, wie dies z. B. in der Familie der Fall ist. Wie sollen wir also das Gemeinwohl retten? Es bleibt nur der Aufbau von unten nach oben, von der menschlichen Person her. Damit ist auf vernünftigem, also auf naturrechtlichem Wege der Einzelne vom Gemeinwohl her mit Individualrechten belehnt. Und somit sind wir bei der ganzen Fülle des Subsidiaritätsprinzips.

Halten wir aber fest, daß das Subsidiaritätsprinzip eine *naturrechtliche Schlußfolgerung* ist im selben Sinne, wie *Thomas von Aquin* das Privateigentum als „naturrechtlich“ bezeichnete! Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips kann darum nicht schematisch erfolgen, sondern hat sich stets nach den je und je verschiedenen konkreten Bedingungen im Hinblick auf das zur Gesellschaft gehörende Gemeinwohl zu richten. Dies will besagen: *Erstens*: Das Subsidiaritätsprinzip ist je und je verschieden in den einzelnen Gesellschaften, anders in der Familie, anders im Staate, anders in der Kirche. Es würde demjenigen, der es wagen sollte, innerhalb der Kirche das Subsidiaritätsprinzip in derselben Weise zu verteidigen, wie es die Kirche für den staatlichen Bereich proklamiert, wohl sehr übel ergehen. Schon die dogmatische Begründung der Kirche läßt dies

⁷ *Saggio teoretico di Diritto naturale*, 2 Bde., Palermo 1840/41.

nicht zu. Aber auch die praktische Disziplin der Kirche ging wenigstens bislang andere Wege. Im Grunde ist diese Sorge um die Reinerhaltung der kirchlichen Autorität berechtigt. *Thomas* ist durchweg zugunsten der kirchlichen Obrigkeit eingetreten, auch wenn deshalb vom Untergebenen Opfer verlangt werden⁸. Kurz gesagt: Das Subsidiaritätsprinzip sieht innerhalb des kirchlichen Raums anders aus, als man es gemeiniglich meint⁹. Ähnliches gilt auch für die Familie. *Zweitens*: Das Subsidiaritätsprinzip verlangt auch Berücksichtigung der konkreten Situation. Man kann nicht hausieren gehen mit dem Programm, es solle jeder zuerst für sich selber sorgen, wenn die Sorge des einzelnen für sich selbst derart mit dem gesamten Wirtschaftsgeschehen verknüpft ist, daß es ein Einzellos als solches überhaupt nicht mehr gibt. Dies ist namentlich für die soziale Sicherheit zu beachten. Man fürchtet sich heute, den Staat in diese Angelegenheit einzuschalten, während tatsächlich er der einzige ist, der in letzter Entscheidung die soziale Sicherheit menschlicherweise noch garantieren kann. Man versteht es aus diesen Zusammenhängen und Grundbedingungen des Subsidiaritätsprinzips heraus, daß *van der Ven*¹⁰ mit Recht erklärt hat, das Subsidiaritätsprinzip sei ein formales Prinzip und erhalte seine innere Fassung erst durch den Inhalt, auf den es angewandt werden soll.

Ergebnis: Die Normierung eines jeden Staates gemäß der von Gott aufgetragenen Staatsidee weist bereits einige Daten auf, die im Subsidiaritätsprinzip enthalten sind: Ehe und Familie als a priori vorgegebene Gesellschaften, ferner das

⁸ Vgl. Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe.

⁹ H. RAHNER (Würde und Freiheit des Menschen, in: Kirche in neuer Zeit, Reden und Erklärungen des Österreichischen Katholikentages 1952, Innsbruck-Wien-München 1952, 39) vertritt die Ansicht, daß der Mensch die „relativ selbständige Funktion“ innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft als „ius humanum“ mit in den übernatürlichen Raum mitbringt. Ich möchte jedoch über eine „grundsätzliche Angemessenheit“ solch selbständiger Funktion des einzelnen nicht hinausgehen. Immerhin sind die freimütigen Ausführungen *Hugo Rahners* lehrreich: „Unbeschadet ihrer gottgegebenen Grundverfassung und der Herkunft ihrer grundlegenden Autoritäten und Gewalten unmittelbar von ihrem göttlichen Stifter gibt es hinsichtlich der Funktion ihrer hierarchisch gebauten Autoritäten auch in der Kirche das Subsidiaritätsprinzip, d. h. auch in ihr muß zwar jeder einzelne, jede Gemeinschaft, jede Autorität dem Ganzen der Kirche eingefügt und der höchsten Autorität der Kirche untergeordnet sein; das aber bedeutet nicht, daß die ein- und untergeordneten Glieder der Kirche (einzelne und Gemeinschaften) nicht ihre relativ selbständige Funktion haben könnten und sollten; es bedeutet nicht, daß das Leben der Kirche von einer allmächtigen zentralen Bürokratie gelenkt würde und alle anderen nur passive Befehlsempfänger ohne Eigenverantwortung und Eigeninitiative sein dürften. Auch im menschlichen Kirchenrecht, das nicht unveränderlich ist, sind Verschiebungen der Grenze zwischen Freiheit und Zwang in der Verteilung der Pflichten und Rechte möglich. Das augenblickliche Kirchenrecht braucht nicht als eine unveränderliche Größe betrachtet zu werden. Wo und weil jemand in bestimmter Hinsicht kein Recht göttlicher Anordnung hat, bedeutet dies noch nicht, daß er ein solches Recht nicht durch Investitur von seiten der Kirche selbst als ius humanum, das wahres Recht und nicht bloß Privileg sein kann, erhalten könnte. Man könnte sich denken, daß in dieser Hinsicht das Laienrecht in der Kirche noch oder wieder ausbaufähig sei, weil auf die Dauer nur so die Laien zu einem Bewußtsein ihrer Pflichten in und für die Kirche gebracht werden können“. Die ganze Ableitung dieses „ius humanum“ beweist, daß *Hugo Rahner* doch nicht an ein von vornherein bestehendes Recht im Sinne von vorgemeinschaftlichem Recht denkt, sondern an die geforderte Vernünftigkeit einer kirchlichen Organisation. „A priori“ besteht also doch nur eine „Angemessenheit“ und kein Recht.

¹⁰ J. M. VAN DER VEN, Organisation, Ordnung und Gerechtigkeit, in: A. F. UTZ, Das Subsidiaritätsprinzip, Sammlung Politeia Bd. II, Heidelberg 1953, 45 ff.

allgemeine Postulat nach Erstellung jener Gesellschaften, welche gemäß Vernunfturteil besser und sicherer das wahre, ideale Gemeinwohl im Sinne der menschlichen Vollendung der Gesellschaftsglieder garantieren.

Die vernunftgemäße Analyse der Wirklichkeit im Lichte dieser Prinzipien führt dann zur Vorrangstellung des Individualprinzips, jedoch nur als dem naturrechtlichen Instrument des idealen Gemeinwohls¹¹.

5. Der Grundsatz „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie nötig“ und das Subsidiaritätsprinzip

Ausgehend von der christlichen Anthropologie, wonach der Mensch Gottes Ebenbild und darum ein freies, sittliches Wesen ist, betont die christliche Gesellschaftslehre, daß der Mensch mittätiges Wirtschaftssubjekt, selbstwirkender Kulturträger und mitbestimmender Staatsbürger sei. Mit anderen Worten: der einzelne Mensch entscheidet nicht nur über sein individuelles Ziel, sondern auch über das soziale, d. h. gemeinsame Wohl, soweit er durch seine Handlung daran mitbauen soll. Die Autorität hat demgemäß nur dort einzuschreiten, wo die freie Initiative der Gesellschaftsglieder nicht mehr ausreicht, das Gemeinwohl zu garantieren. Von dieser Sicht her ergibt sich eine ganz eigene, besonders stark unterstrichene Unterscheidung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ordnung.

Auch hier ist also wiederum wie im Subsidiaritätsprinzip der Aufbau der gesellschaftlichen Tätigkeit von unten her gefordert, wie wir dies bereits bei der Besprechung der vorstaatlichen Individualrechte gesehen haben. Im Grunde kommt dieser Grundsatz „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie nötig“ auf das Prinzip der privaten Initiative hinaus, von dem ausreichend die Rede war.

Man halte auch hier fest, daß dieser Grundsatz nicht ein naturrechtliches Apriori ist, sondern vielmehr die vernunftgemäße Schlußfolgerung aus dem idealen Gemeinwohlbegriff und der Wirklichkeit des Menschen. Die Autorität ist an sich ein hoher sittlicher Wert. Es wäre schlimm bestellt, wollte man sie nur als strafende Rute oder als lästigen Polizisten betrachten.

Schlußfolgerung :

Das Subsidiaritätsprinzip hat also seine ganz eigene sozialphilosophische Berechtigung, aber auch seinen eigenen wissenschaftlichen Platz. Man darf es nicht verwechseln mit irgendwelchen Naturprinzipien, die bereits im Wesen des Menschen als solchem liegen. Die päpstlichen Verlautbarungen, die stets jenen

¹¹ Ich möchte hier auf eine sehr lehrreiche Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, auf die Erziehungsfrage, hinweisen: FRIEDR. ROTHE, Das Subsidiaritätsprinzip in der Jugendarbeit der Gemeinden. Kommunalpolitische Blätter. Ausgabe Rhein-Pfalz, 5 (1953) 385—388 und 410—414.

Menschen im Auge haben, der eine konkrete Gesellschaft und einen konkreten Staat, und zwar in der Ordnung der faktischen, nämlich gefallenen, durch die Erbsünde erschütterten und weiterhin durch persönliche Schuld bedrohten menschlichen Natur zu organisieren hat, können die gedankliche Ableitung des Subsidiaritätsprinzips abkürzen. Dem Wissenschaftler obliegt aber dann die Aufgabe, die einzelnen Etappen der Ideenentwicklung aufzuzeigen. Ich meine darum, es sei für eine wissenschaftliche Diskussion nicht genügend, nur die päpstlichen Verlautbarungen zusammenzustellen und danach die Sozialphilosophie zurechtzuschustern¹². Der Sozialphilosophie wäre damit ein schlechter Dienst erwiesen. Man würde sie nur in einen Mythos hineintreiben, der ihr jede Rückorientierung an der Wirklichkeit versperrt.

¹² Das von mir und J. F. GRÖNER herausgegebene Werk „Soziale Summe Pius' XII.“, Fribourg/Schw. 1955, sollte eine Materialsammlung für den Fachmann sein, ein Lese- und Nachschlagewerk für diejenigen, die sich weiter für die päpstlichen Verlautbarungen interessieren.

IV. THEIL

WIRTSCHAFT UND MORAL

METAPHYSIK DER WIRTSCHAFT

Metaphysik besagt nicht nur Ontologie im Sinne der Scholastik, wobei das Konkrete dem Auge mehr und mehr entschwindet und man in die Tiefen des Seins hineinlotet. Sie besagt auch letzte Verankerung eines konkreten Geschehens, von dessen konkreter Gestalt nichts abgestreift wird, in einem höheren, überweltlichen Wesen, in einer über dem Alltag thronenden Gottheit, erkenntnistheoretisch ausgedrückt: in einer weltgrundsätzlichen Schauweise, in einer Weltanschauung oder Religion. Wer in dieser Weise die Wirtschaft betrachtet, setzt sich mit ihr in ihrer ungekürzten Wirklichkeit auseinander, indem er ihr Wertmaßstäbe von dauerhafter Festigkeit, sogar Ewigkeit anlegt.

Hat nun die Wirtschaft wirklich etwas mit der Metaphysik zu tun? Hat die Metaphysik als Weltanschauung, als Religion einen unmittelbaren oder auch nur entfernten Bezug auf das, was wir wirtschaftliches Geschehen und Tun nennen?

Die Wirtschaftsgeschichte ist überladen von Tatsachen, die einen direkten Einfluß des Religiösen und Metaphysischen auf die Wirtschaft beweisen. Allein schon die reichhaltige Literatur über die Beziehungen der Reformatoren auf die Entwicklung der neueren Wirtschaft gibt davon überzeugend Kenntnis. Darüber hinaus aber stellt man sich die grundsätzliche Frage, ob der Einfluß des Metaphysischen auf die Wirtschaft in Wahrheit zu Recht bestehe.

I

In vierfacher Weise könnte man sich diesen Bezug der Metaphysik zur Wirtschaft vorstellen, insofern nämlich als man sich die Verhaltensweise des Menschen zur Wirtschaft auf folgende vier Arten vorstellen kann: 1. als Haltung des Verzichtes oder der Aszese, 2. als Quietismus oder Indifferentismus, 3. als zorniger Tatwille gegenüber dem Wirtschaftlichen und 4. als harmonisierende Gesinnung und sorgsam sich einfühlender Ordnungsgeist. In der Tat hat *R. H. Tawney* diese vier Möglichkeiten als geschichtliche Gegebenheiten aufgewiesen¹.

Der asketische Verzicht hat insofern eine weltanschaulich unbestrittene Position, als er mit größerer subjektiver Sicherheit als jede der drei anderen Verhaltensweisen der Konsequenz des Jenseitsgedankens gerecht zu werden versucht: „Wer seine Seele verliert, wird sie gewinnen.“ Wer das Diesseits mit allen seinen

¹ R. H. TAWNEY, *Religion und Frühkapitalismus*, Sammlung Dalp, Bern 1946.

Lockungen drangibt, wird das Jenseits für sich erobern und damit hundertfältig das wieder erlangen, was er geopfert hat. Es spricht sich hier der Lebensstil des östlichen Christen aus, nach dessen Anschauung die Welt im Grunde nur durch die Flucht überwunden wird.

Andererseits ist damit für unser soziales Leben nicht allzuviel gewonnen, da das wirtschaftliche Geschehen eben nicht mehr ein rein persönliches, individuelles Ereignis ist. Bei aller Achtung vor solch unerbittlicher Ascese würde der Wirtschaftler heute — und übrigens jeder vernünftige Sozialpolitiker — mit Schrecken dem, allerdings nur höchst phantasiemäßig vorstellbaren, Geschehnis zusehen, wenn alle Tabakverbraucher ihren Genuß mit einem Schlag drangäben. Welch unbeschreibliche Rückschläge auf die Wirtschaft, welche Revolution! Was für eine Vergeudung bisher eingesetzten Kapitals! Nicht abzusehen das Elend der Unmenge von arbeitslos gewordenen Menschen.

Das Beispiel zeigt aber zugleich, daß auch die zweitgenannte Haltung, die des Gleichgültigen, der in sorglosem Quietismus das wirtschaftliche Geschehen auf sich beruhen und ihm den Lauf läßt, den es eben nimmt, das menschliche Anliegen der Wirtschaft nicht erfüllt, zumal heute nicht, wo das wirtschaftliche Gebaren, auch der Indifferentismus, des einen auf Glück und Unglück des andern so folgenschwer überschlägt. Es gibt eben, wie gesagt, nicht nur wirtschaftliche Einzelmenschen, sondern auch, ja bald nur noch eine wirtschaftende Gesellschaft.

Die dritte Verhaltensweise, der trotzige Tatwille, der in klarer Erkenntnis schiefer Mißstände in einer entschlossenen Revolution die Herrschaft der Gerechten an die Führung bringen möchte, ist da doch noch besser beraten. Allerdings kann auch ihm nicht ganz recht gegeben werden, denn es ist sehr fraglich, ob die wirtschaftliche Gerechtigkeit um jeden Preis erzwungen werden kann. Der Sozialismus tut darin seinen wirklichkeitsfremden Charakter offenkundig, da er überall versucht, das Übel durch Institutionen wirtschaftlicher Art aus der Welt zu schaffen. Das Übel, auch das wirtschaftliche, liegt doch tiefer als nur in wirtschaftlichen Einrichtungen, etwa in der Einrichtung des privaten Eigentums und der damit gegebenen privaten wirtschaftlichen Verfügungsgewalt.

Die vierte Verhaltensweise scheint nach dieser Selektion tatsächlich die bestberatenere zu sein. Sie nimmt die Unstimmigkeiten dieser Welt und damit auch gewisse wirtschaftliche Mängel in Kauf, indem sie sich sagt, daß wir allezeit Arme unter uns haben, daß wir also auf einem gewissen unreinen Unterbau eine reinere Welt religiöser Innigkeit und friedlichen Zusammenseins aufbauen müssen. *Leo XIII.*, der doch in seiner Arbeiterzyklika nichts anderes als eine Reform des gesellschaftlichen Lebens zugunsten des Proletariates erstrebte, war trotz allem der Ansicht, daß man die Dinge nehmen müsse, wie sie nun einmal sind. Wir können das Paradies hier auf Erden nicht verwirklichen. Wir werden im gesellschaftlichen Leben niemals ohne den Gedanken an die Heimat im Himmel, an die Gemeinschaft droben auskommen, wenn wir den Menschen hier nicht

vergewaltigen wollen. Der Jenseitstrost und die Jenseitsangst sind nach christlicher Auffassung ein wesentliches Stück nicht nur der Individualethik, sondern auch der Sozialethik. Denn nur in der Erwartung einstiger Vergeltung läßt sich das sittliche Ordnungsgesetz, dem die Gesellschaft untersteht, aufrechterhalten. Darum hat *A. Rosset* in seinem Kommentar zur Enzyklika *Rerum Novarum* im Anschluß an *Leo XIII.* mit Recht gesagt: „Wenn wir die menschliche Gesellschaft vom totalitären Staate, von der Diktatur des allmächtigen Staates retten wollen, dann müssen wir sie grundsätzlich auf sittliche Fundamente stellen. Das will aber heißen: wir müssen die Gewissensbindungen als erste Verpflichtungen miteinschalten in die Gesellschaftslehre. Die Gewissensbindung aber hält nur Stand, wenn man an einen ewigen Richter, an eine ewige Vergeltung im anderen Leben glaubt“². Mit dieser Einbeziehung des Jenseits in das gesellschaftliche Leben ist zugleich die Unruhe beseitigt, mit welcher sonst der menschliche Geist unabwendbare wirtschaftliche Übel zu betrachten gezwungen wäre.

Die in gewissem Sinne indifferente Hinnahme solcher wirtschaftlicher Mängel hat jedoch nichts mit dem Liberalismus etwa eines *Faucher* zu tun, der meinte, daß das Problem der Armut einzig und allein von der freien Hilfstätigkeit gelöst werden könne und müsse. Wir werden uns aber immer sagen müssen, daß wir das Erlösungs- und Erneuerungswerk Christi nicht in erster Linie von unten, d. h. der materiellen Seite her, sondern von oben, d. h. der sittlichen Ebene beginnen sollen und erst dann die institutionelle Neuordnung in die Hand nehmen können, wenn dazu die sittlichen Voraussetzungen geschaffen worden oder zumindest gleichzeitig in die Wege geleitet sind. So allein gedeiht der gesellschaftliche Friede. Nur so schaffen wir einen entfernten Schimmer jenes Paradieses, das wir einstens in vollem Glanze unser eigen nennen dürfen. In diesem Sinne steht das Wort *Piccards* zu Recht: „Das Paradies ist überall, obschon die Gnade des höchsten Gottes sich nicht überallhin im selben Grade ergießt.“

Die mittelalterliche Individual- und auch Sozialethik nährte sich vornehmlich von diesen Gedanken der stufenförmigen Durchdringung allen Seins durch den ordnenden Geist Gottes. Der Gedanke, durch Schaffung wirtschaftlicher Zwangsmaßnahmen den Güterausgleich in der Gesellschaft zu erstreben, konnte dem mittelalterlichen Menschen schon wegen seiner grundsätzlich moraltheologischen Sicht des sozialen Lebens niemals in den Sinn kommen. Auch die radikalsten Reforme und Schwarmgeister suchten nach ihrer Art den Weg über eine sittliche Massenbewegung. Die Idee der sittlichen Ausrichtung des Lebens und aller Lebensbereiche nach dem jenseitigen Endziel war so durchdringend, daß keines der sozialen Probleme sich der Moraltheologie entziehen konnte. Eine für das menschliche Handeln sittlich freie Zone gab es nicht. Auch die an sich nicht sittlichen Wirklichkeiten waren dem sittlichen Werturteil unterstellt, sobald der Mensch nach ihnen griff. Es wäre z. B. ganz unvorstellbar gewesen, nach liberaler

² A. ROSSEL, *Kirche, Arbeiterfrage, Sozialismus*, Siegburg/Rhld., 176.

Denkart sich im automatischen Ablauf des wirtschaftlichen Geschehens einen Ersatz für die Ehrlichkeit, Maßhaltung in wirtschaftlichen Unternehmungen und den notwendigen sozialen Ausgleich vorzustellen. Wo der Mensch handelte, hatte er sich seiner ewigen Berufung bewußt zu sein in treuer Anerkennung der Hierarchie der von Gott geschaffenen Werte.

II

Damit aber, daß man jegliches menschliche, also auch das wirtschaftliche Handeln ewigen Zweckbestimmungen unterstellt, ist die Frage nach dem Ausmaß der Abhängigkeit der Wirtschaft von der Metaphysik noch nicht ausreichend geklärt. Auch das Spiel ist dieser Zweckordnung eingereiht. Und doch wird niemand behaupten wollen, daß zur Kenntnis der Spielregeln die gute Meinung und die reine Absicht genüge. Oder sind die Spielregeln der Wirtschaft vielleicht völlig sittlicher Natur, so daß der religiös-sittlich geformte Mensch ausreichend gewappnet ist, den etwa auftauchenden Problemen zu begegnen? Mehr fachwissenschaftlich ausgedrückt: Ist die Wirtschaftstheorie eine ethische Wissenschaft oder nicht?

Damit sind wir bei der grundlegenden Unterscheidung, die in der Frage nach einer Metaphysik der Wirtschaft anzubringen ist und die der Scholastik entschwand und auch heute noch den Wirtschaftstheologen mehr oder weniger fehlt: es ist scharf zu unterscheiden zwischen der Wirtschaftstheorie, d. h. der Wirtschaft als Wissenschaft und der in der konkreten Wirklichkeit sich vollziehenden Wirtschaft, d. h. dem wirtschaftenden Menschen.

Die Unterscheidung mag reichlich spekulativ erscheinen. Sie ist aber von eminent praktischer Bedeutung. Die Gesellschaft ist ihrer ganzen Definition nach ein sittliches (und damit in der Folge religiöses, also metaphysisches) Anliegen, so daß jede wissenschaftliche Darstellung des Gesellschaftlichen der Ethik und Metaphysik untersteht. Wer von der Gesellschaft redet, spricht immer vom Menschen, seiner grundsätzlichen Wesensbestimmung. Er handelt darum immer von etwas Sittlichem im Sinne des Endzieles des menschlichen Daseins. Mit Recht spricht man daher von einer christlichen, ja katholischen Gesellschafts- und Staatslehre. Bis heute aber haben es die päpstlichen Verlautbarungen peinlichst vermieden, von einer christlichen oder katholischen *Wirtschaftstheorie* zu sprechen. Die Preisbildung, die innere Form des Kapitals, die Entstehungsursachen der Arbeitslosigkeit sind Wirklichkeiten, die aus dem einfachen Hinschauen auf die Wirklichkeit offenbar werden, wobei jedes sittliche Werturteil über die Menschen, welche in der Preisbildung mitwirken und über das Kapital verfügen, noch dahingestellt bleibt. Das wirtschaftliche Prinzip, wonach ein bestimmter Zweck mit möglichst geringen Mitteln erreicht werden soll, untersteht dem Kennerblick des Wirtschaftswissenschaftlers, nicht des Moralisten oder Metaphysikers.

Allerdings ist auch in die Wirtschaftstheorie der Mensch als ein integrierender Bestandteil eingebaut, aber eben nur jener vielberühmte und vielberüchtigte homo oeconomicus, der rationell denkende Mensch, der jede Kapitalvergeudung sorglich meidet und nur auf das wirtschaftliche Grundgesetz sieht, ein bestimmtes Ziel mit den geringsten Mitteln möglich zu machen.

III

Das wirtschaftliche Grundgesetz ist aber wie der homo oeconomicus noch eine Abstraktion, ein Gegenstand der Theorie. Diese Feststellung mag vielleicht überraschend kommen, da doch gerade der Wirtschaftstheoretiker stets laut vernehmlich behauptet, die Wirklichkeit abzulesen und jegliche Erkenntnis aus dem konkreten Leben zu schöpfen. Mag sein! Der homo oeconomicus bleibt trotz allem eine Abstraktion, in dem Sinne nämlich, daß er irgendwie aus der ihn umgebenden Ganzheit herausgeschält ist. In der konkreten Situation ist er nämlich wesentlich und grundsätzlich, nicht nur faktisch *bedingt* durch ein höheres Grundgesetz, nämlich das der Ethik und Metaphysik. Das rationale Handeln des Wirtschaftlers muß immer auch ein rationales, d. h. vernunftgemäßes sein, ein Handeln entsprechend den letzten Zweckbestimmungen der menschlichen Vernunft und der ihr innewohnenden Religion.

Wenn der homo oeconomicus die geringsten Mittel zu einem „bestimmten“ Ziel aufweist, dann wird er sich seiner Beschränkung bewußt bleiben müssen, daß nämlich dieses Ziel auch wirklich vorbestimmt worden ist durch eine andere Instanz, nämlich den konkreten Menschen, der entsprechend seiner ewigen Berufung das menschliche Leben nach den Gesetzen Gottes, der Natur und den Bestimmungen seines Gewissens einzurichten hat. Wofür wirtschaften wir? Wofür sparen wir? Wofür setzen wir unser Kapital ein? Die Antwort auf diese Fragen wird nur von einer grundsätzlichen Lebens- und Weltanschauung gültig gegeben. Die konkrete Wirtschaft ist stets Wirtschaft im Sinne der Gesellschaftsauffassung, zu welcher man sich bekennt. Damit aber ist sie ethisch. Das Ethische aber ist immer weltanschaulich gebunden, denn es gibt keine Ethik ohne den Begriff Gottes, dessen Anerkennung oder Leugnung.

Wir wären daher übel beraten, wollten wir die Wirtschaftspolitik in ihrem ganzen Umfang den Wirtschaftswissenschaftlern überlassen. Sie können dem Wirtschaftspolitiker die konkreten Möglichkeiten angeben, können ihn beraten über das Für und Wider von Sparen und Kapitaleinsatz, über das mögliche Ausmaß von Arbeitsbeschaffung und Arbeitsausfall bei bestimmten Planungen. Es steht ihnen als Wissenschaftlern nicht zu, den Entscheid zu fällen, ob und wofür wir sparen und arbeiten. Es steht ihnen auch nicht zu, über das Maß von Freiheit und Bindung der Wirtschaft zu befinden. Die Frage, ob der freie Wettbewerb oder eine gebundene bzw. gelenkte Wirtschaft gewählt wird, gehört — wenigstens in ihrem grundsätzlichen Teil — bereits in die sogenannte Wirtschafts-

doktrin, d. h. in jenen Bereich wirtschaftlichen Denkens, das vom Weltanschaulichen, von der grundsätzlichen Auffassung vom Menschen, seinen Freiheitsrechten und seinen sozialen Pflichten ausgeht. Jede wirtschaftliche Entscheidung im Sinne der Gesellschaftsgestaltung, also eine kulturelle Angelegenheit, die aus der Verantwortung für die ewigen Zweckbestimmungen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft angefaßt werden muß. Die Wirtschaftspolitik ist darum eine Gewissensfrage der Nation. Eine Gewissensfrage, weil von der Ethik normiert und weil von der sittlich geformten Klugheit bestimmt. Das will besagen, daß auch die Ethik als Wissenschaft allein nicht ausreicht, die wirtschaftliche Entscheidung in letzter Abrundung zu umschreiben. Auch hier ist, wie bei jeder politischen Entscheidung, eine ordentliche Portion von Klugheit, und zwar sittlicher Klugheit, d. h. sittlicher Verantwortung, konkreter Einfühlung in die im Augenblick zu verwirklichenden Normen vonnöten. Es bleibt also bei dem, was das Mittelalter als Überzeugung in sich trug, wenn auch hinsichtlich der wirtschaftlichen Aufgaben nur in verschwommener Erkenntnis: das gesamte Leben der Gesellschaft, auch das wirtschaftliche, hat ewigen Zielen zu dienen und wird in entscheidendem Maße vom religiös-sittlichen Gewissen gelenkt.

Allerdings meldet hier der Nationalökonom seine Einwände an, vielleicht sogar mit groben Ausfällen gegen den Moraltheologen, er möge nun endlich die Finger aus einem Geschehen halten, das mit sittlichen und religiösen Maßstäben gar nicht mehr meßbar sei. Doch wurde nicht behauptet, daß die Weltanschauung allein ausreiche, den wirtschaftlichen Apparat im Sinne des Wohlergehens der Gesellschaft zu meistern. Wer das für ihn bekömmliche Maß Wein bestimmen will, tut, sofern er das Mißgeschick *Noes* umgehen will, gut daran, sich nicht auf seine Frömmigkeit und Weltanschauung zu verlassen, sondern wird zugleich auch und in erster Linie sich über die Kraft des Trunkes Rechenschaft geben. Die Wirtschaft stellt aber ein noch viel verwickelteres Gefüge dar als die homogene Masse des Weines. Andererseits bewahre uns der Himmel vor jenen Nationalökonomern, die konkrete Wirtschaftspolitik treiben wollen, ohne ein gerütteltes Maß christlichen Gewissens mitzubringen. In der heutigen Demokratie will das Volk mit Recht ein entscheidendes Wort mitreden, wenn es darum geht, das Maß an wirtschaftlichen und eventuell sogar kulturellen Opfern zu bestimmen, die ihm durch irgendwelche Wirtschaftspolitik auferlegt werden. Dabei wird der kluge Demokrat sich der schaurigen Tragweite dummer Wirtschaftsentschlüsse bewußt und gelehrig genug sein, den Rat der Theoretiker anzuhören.

IV

Wie bedingt und beschränkt trotz aller wahrhaftig nicht zu schmälern den Bedeutung der Anteil der reinen Wirtschaftstheorie an der tatsächlichen Gestaltung der Wirtschaft ist, mag daraus ersichtlich sein, daß manchmal aus sozialen und kulturellen Gründen ein „unwirtschaftliches“ Verhalten geboten ist. Es wäre z. B. denkbar, daß die soziale Sicherheit des Arbeiters eine Mitsprache im

Betrieb verlangt, durch die der rasche wirtschaftliche Aufstieg gehemmt werden könnte. Der christliche Grundsatz, daß wir in erster Linie zur Anbetung Gottes, nicht zum Schaffen auf Erden seien, kann — man denke an die Sonntagsheiligung — zu gewisser Kapitalvergeudung führen, insofern um der religiösen Muße des arbeitenden Menschen willen die Produktionsmittel nicht bis zur vollen Ertragsleistung ausgenützt werden. Die christliche Metaphysik hat in dieser Hinsicht unleugbar als Bremse des rein wirtschaftlichen Fortschritts gewirkt. Die anhaltende Predigt von der Genügsamkeit und Einfachheit wird zwangsläufig auch weiterhin in diesem Sinne wirken. Scheuen wir als Christen uns auch gar nicht, es offen zuzugestehen, daß das Christentum als Reich, das nicht von dieser Welt stammt, zuerst den kulturellen und erst in zweiter und entfernter Linie den rationellen Aufstieg der Menschheit fordert. Nur im Rahmen der von der christlichen Metaphysik gegebenen Zielrichtung und Beschränkung kann darum der homo oeconomicus bei der Gestaltung der konkreten Wirklichkeit mitsprechen.

Ist damit etwa zuviel gesagt? Der protestantische, echt christlich denkende Nationalökonom *Const. v. Dietze* (Freiburg i. Br.) geht sogar noch weiter, indem er in seiner Schrift „Nationalökonomie und Theologie“³ der Meinung Ausdruck verleiht, daß sogar die nationalökonomische *Theorie*, wenn auch nur in Grenzfällen, die Berührung mit der Theologie brauchen und finden könne. Soweit möchte der seiner Grenzen bewußte Moraltheologe nicht einmal gehen. Die Wirtschaftstheorie soll die Domäne des Nationalökonomen bleiben. Die zu gestaltende wirtschaftliche Wirklichkeit aber untersteht in letztem Entscheid dem religiös-sittlichen Gewissen, das seinerseits allerdings gründliche Belehrung beim Nationalökonomen sucht, um sich die Spielregeln kunstgerecht anzueignen.

Wer nur wirtschaftlich denkt und nicht von höheren Grundgesetzen geleitet ist, stellt sich außerhalb der christlichen Existenz. Er sucht die Befriedigung der Gesellschaft in wirtschaftlichen Institutionen und vergißt, daß die Erlösung nicht jegliches Übel aus der Welt geschafft hat. Das Wort Christi: „Arme habt ihr allezeit unter euch“ ist nichts anderes als die der Sozialwirtschaft zugewandte Formulierung des Grunddogmas von der Erbsünde. Es wird immer ein unlösbarer Restbestand an wirtschaftlichen Problemen übrigbleiben, den wir nicht auf der wirtschaftlichen Ebene beseitigen, sondern nur auf der höheren, durch die Gnade Christi erlösten Ebene des Sittlichgesellschaftlichen. Das will aber besagen: In dem Augenblick, da die Wirtschaft sich von der Metaphysik losreißt, wird sie zum Dämon.

³ CONST. V. DIETZE, *Nationalökonomie und Theologie*. Tübingen-Stuttgart 1947, 26.

DAS ORDNUNGSGESETZ IN WIRTSCHAFT UND STAAT

Es liegt dem Menschen im Blute, nach Ordnung zu streben. Wenngleich er dann und wann die Unordnung wählt, er wünscht sich doch ein ordnungshafte Bild von dem, was ist und sein soll. Es wäre falsch, etwa die Revolution als die Zerstörer aller Ordnung zu betrachten. Auch der Revolution schwebt ein Ordnungsbild vor. Die Tatsache, daß man nach so mancher Revolution eine Diktatur in Kauf nahm, ist nicht nur eine rein sachliche Folge des Überdresses an revolutionärer Unordnung, sondern ein Beweis für den Ordnungswillen, der vor dem Beginn der Revolution schon bestand.

Die schwierige Frage ist nur: *Wie* schaffen wir Ordnung in der Wirtschaft, in der Gesellschaft, im Staate?

Der mittelalterliche Mensch hatte es verhältnismäßig einfach. Ihm war noch nicht ein solch umfangreicher Mechanismus der Wirtschaft als Ordnungsauftrag gegeben wie uns heute. Man predigte Liebe zur Armut, Bescheidenheit, Maßhaltung, vorab auch die Liebe zum Nächsten, und man war versichert, daß dieser Appell an die Individuen auch das Ordnungsgefüge des öffentlichen Lebens regelte. Die wirtschaftliche Ordnung war also ein typisch seelsorgliches Problem, in dem Sinne, daß der einzelne zu gewissenhaftem Handeln aufgerufen wurde.

Die nach allen Dimensionen strebende Arbeitsteilung hat aber die Wirtschaft zu einer *Systemfrage* gemacht. Die kapitalisierte Wirtschaft kann man nicht einfach mit dem Grundsatz regeln, man solle den Menschen predigen, dem Diesseits zu entsagen, in Liebe zur Armut die Produktion der irdischen Güter für Kehricht zu halten und in Entsagung der irdischen Güter göttlichen Dingen zu leben. Die Wirtschaft kann heute ohne den Grundsatz der Produktivität einfach nicht weiterkommen, es sei denn, wir würden gewaltsam oder nach der Anweisung von *Malthus* die Bevölkerung dezimieren. So ist die Wirtschaft selbst, nicht nur der einzelne Mensch, der sich in der Wirtschaft bewegt, ein Problem der Ordnung geworden. Und sie wurde zu einem Problem auch der Moraltheologie, insofern diese der natürlichen Ethik nicht entraten kann, mit dieser den ethischen Entscheid geben muß, wie sich das Prinzip der Produktivität in der ethischen Wertung verhalte. Die Frage ist nicht so einfach, weil damit die Entscheidung fällt, ob *außerwirtschaftliche* Faktoren in die Produktion eingreifen oder ob die Produktion ihrer eigenen Bestimmung überlassen bleibe, d. h. näherhin der Bestimmung durch die Konsumenten, die Nachfrage, den Markt.

Die Loslösung vom Naturrecht im wirtschaftlichen Liberalismus

Der Liberalismus hat den Gedanken der Produktivität der Wirtschaft folgerichtig durchgeführt und als ideales Regulativ der gesamten Wirtschaft die Nachfrage der Konsumenten bezeichnet. Daß tatsächlich das Prinzip der freien Konkurrenz nicht verwirklicht wurde, daß sich Monopole bildeten, daß also der Liberalismus tatsächlich keinen Erfolg hatte, spielt zunächst, vom weltanschaulichen Standpunkt aus gesehen, keine Rolle, sondern berührt die Wirtschaftstheorie des Liberalismus. Es geht hier um die ethische Bewertung des Prinzips, ob man die freie Nachfrage aller als die letzte Entscheidung dafür ansehen dürfe, wohin die Produktion zu streben habe. Wir wissen zur Genüge, daß der Mensch, und zwar jeder Mensch, den Luxus mehr liebt als die normale Lebenshaltung. Selbst in Hungerzeiten konnte man und kann man oft genug die Feststellung machen, daß der ausgemergelte Mensch ein Genußmittel dem ordentlichen Mittagessen vorzog. In den Gefangenenlagern trat mancher Soldat sein karges Brot dem Kameraden ab, um von ihm die Zigarettenteilung zu bekommen. Die Schundliteratur wird sicherlich immer mehr gefragt sein als etwa die religiösen Erbauungsbücher. Folgt man also dem Prinzip der Produktivität, dann muß man notwendigerweise dem Konsumenten die Zügel freigeben, daß er wähle und bestimme, was er kaufen will, und damit auch, was in Zukunft produziert wird.

Wenn man von einem Eingriff oder einer Regelung der Produktion noch reden will, dann ist dies immer nur über das freie Gewissen des Konsumenten möglich, indem man durch moralische Beeinflussung die Genußsucht des Konsumenten auf die ordentliche Bedürfnisbefriedigung umlenkt. Damit sind wir aber immer noch nicht bei der außerwirtschaftlichen Beeinflussung der Produktion. Im wirtschaftlichen Sektor selbst bestimmt die Produktivität, entscheidet der Geschmack des Konsumenten.

Der Naturrechtler hat hier selbstredend seine schwerwiegenden Einwände zu machen, weil für ihn das Leben normiert wird, und zwar nicht nur vom freien, ungebundenen Geschmack des einzelnen, sondern von ewigen Forderungen, die zu verwirklichen nicht nur dem einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft aufgetragen sind. Für ihn ist die Wirtschaft nichts weiter als die Bereitstellung möglichst vieler Güter, die irgendwie zur Deckung von wahrhaft guten, moralisch einwandfreien Bedürfnissen beitragen können. Er trägt also ein Stück *moralischer Verantwortung* in den Wirtschaftsprozess hinein. Es will ihm nicht einleuchten, daß nur das Individualleben genormt, sondern er verlangt ebenfalls, daß die gemeinsamen menschlichen Anliegen normiert seien, um dem Ziel des Menschen überhaupt zu dienen, und nicht etwa einem atomisierten, zusammengewürfelten Menschenhaufen. Natürlich ergeben sich daraus erhebliche Schwierigkeiten. Wer normiert? Wer bestimmt, was nach den Regeln der Moral produziert werden darf? Wo ist die Autorität, welche solche an einer überwirtschaftlichen Ideologie normierten Gesetze mit der nötigen Sicherheit zu formen imstande ist und dazu auch das Recht hat?

Gegenüber den verwickelten Fragen, die sich aus der naturrechtlichen Stellung ergeben, erscheint die liberalistische Denkweise wie eine Patentlösung: die vielen Menschen, die unzähligen Atome werden verantwortlich gemacht. Die Wirtschaft soll dahin gehen, wohin diese wollen. Mag dabei ein Teil umkommen, dann ist dies eben das Los der Minderheit, deren „Recht“ darin besteht, daß sie im Vergleich zur Mehrheit eigentlich überhaupt kein Recht hat.

Natürlich weiß heute jeder Wirtschaftler, der dem verlockenden System des Liberalismus noch anhängt, daß der Mechanismus nicht sich selbst überlassen werden kann, ohne Grundrechte zu zerstören. Der Liberalist hätte das Elend der Massen noch lange als ein notwendiges Übel ruhig angesehen, wenn sich diese nicht mit wirtschaftlichen Druckmitteln wie Streiks und mit politischen Maßnahmen der freien Entwicklung der Dinge entgegengesetzt hätten. Dennoch sieht der Liberalist in der von außerwirtschaftlichen Faktoren, namentlich von der Ethik unberührt bewahrten Wirtschaft das Idealbild und läßt daher nur etwaige marktmäßige Korrekturen jener Mißbildungen gelten, deren Behebung von seiten des Proletariats mit Protest verlangt wird. Diese Korrekturen haben aber im liberalistischen Denken niemals den Zweck, die Produktion nach höheren Normen zu regeln, sondern nur die wirtschaftlich als ideal gedachte Bedingung zu erfüllen, die Nachfrage aller soweit wie möglich ohne große Störungen zu befriedigen, unbesehen ob die Nachfrage selbst an höheren Gesetzen der Moral und des Anstandes normiert ist. Hier erscheint ihm auch weiterhin nur jener Weg gerechtfertigt, der über die moralische Erziehung des Konsumenten führt. Im Grunde bleibt also ein mehr oder weniger vernunftlos anzuwendendes Prinzip als Lösung geltend, eine feste Regel, der man nur da und dort zum Durchbruch verhelfen muß. Mit der Ablehnung der höheren Norm sind auch die Autorität und der Staat aus dem wirtschaftlichen Bereich ausgeschlossen: Individualismus des Verbrauchers und Herstellers.

Diese im wirtschaftlichen Bereich verbleibende Spielregel hat ohne Zweifel den großen praktischen Vorteil, daß sie uns vor dem gefahrbringenden Ungeheuer Staat bewahrt. Damit ist aber andererseits dem Wirtschaftsleben etwas genommen, was dem Naturrechtler Sorge bereitet, weil er das öffentliche Leben in dem schweren Zug nach unten von den Normen des menschlichen Lebens überhaupt abgleiten sieht.

Liberalismus und Staat

Nicht anders verhält es sich mit dem Liberalismus auf staatsrechtlichem Gebiet. Wer ist der Staat? Niemand anders als die vielen Menschen, deren Zusammenwirken nicht etwa durch irgendwelche höhere Normen geregelt wird, sondern einzig durch den freien Willen der vielen, durch das Rechtsgefühl der Mehrheit. Alle außerordentlichen Faktoren sind ausgeschaltet. Recht ist, was das Wollen der vielen zusammenführt und eint. Das Recht einer Minderheit existiert nicht, es sei denn, daß die Mehrheit in ihrem Willen geneigt ist, Minderheiten anzuerkennen.

„Nur das, was als Recht anerkannt wird und als Recht gilt, kann tatsächlich ‚Recht‘ sein“¹. Das ist der Schlüssel des gesamten liberalistischen Rechtsgedankens. In diesem Rechtsbegriff gibt es keine Ausnahmen, keine Privilegien, gibt es keinen Anspruch auf Rechte, die vor der positiven Rechtsanerkennung liegen. Die von den Naturrechtlern gepriesenen vorstaatlichen Freiheitsrechte sind hier keine Rechte, sondern Ansprüche, die vorläufig in einem rechtsfreien Raum ihr Dasein fristen.

Damit ist jede Normierung des positiven Rechts durch irgendwelche Ideologie ausgeschlossen. Das Recht strebt dorthin, wohin die Rechtsträger es mit ihrem freien Willen im Zusammenklang aller oder der Mehrheit führen. Die Ehe als Lebensbund von Mann und Frau hat nur soweit im Rechtsleben Bestand, als sie von den vielen im Staate dafür angesehen wird. Mit dem Augenblick, da die Mehrheit den ehelichen Kontrakt nur noch auf unbeschränkte, auf dem Standesamt eigens anzugebende Zeit schließen will, hört eben die Ehe als Lebensbund auf, bedarf es keiner Ehescheidungsprozesse mehr, es sei denn, daß zwei Ehepartner ihr gemeinsames Leben bereits vor dem juristisch angegebenen Datum aufzulösen gedenken. Über die Wertung wird in diesem Rechtsdenken nicht gesprochen. Das steht auf den Folios der Moral.

Gewiß gibt dieser konsequente Rechtspositivismus ebenfalls eine Rechtsbeeinflussung zu, jedoch nur über die Moral der Rechtssubjekte, also auf einem Weg, der nur indirekt die Rechtsgestaltung beeindruckt. Der rechtliche Liberalismus hält es aber für eine grobe Rechtsvernichtung, wenn irgendeine staatliche Autorität durch Diktate zu einem Verhalten zwingen wollte, das vielleicht den „vermutlich“ absoluten Gesetzen des Anstandes entspricht, aber dem Rechtsempfinden, d. h. der faktischen Befolgung durch die Mehrheit nicht Rechnung trägt.

Wer sich einmal mit der Ausschaltung aller sittlichen Maßstäbe befreundet hat, findet parallel zum wirtschaftlichen Liberalismus auch hier auf rechtlichem Gebiet eine willkommene Patentlösung, wodurch Freiheit und Zwang ausgeglichen werden. Die Spielregel gilt immer, zu allen Zeiten und an allen Orten. Man braucht nur eine Abstimmung zu halten. Das Ergebnis ist mathematisch klar errechenbar. Es gibt keine verschwommenen und noch dunklen Normen, von denen aus man etwa in schwierigerem, philosophischem und klugem Schluß eine Anwendung auf konkrete Verhältnisse zu suchen brauchte. Der einzelne mag diesen Schluß in seinem politischen Denken vornehmen. Das öffentliche Leben ist davon frei. Die Zahl bestimmt, das faktische Ergebnis entscheidet. So hat man eine Spielregel gefunden, die selbst dazu dient, auf völkerrechtlichem Boden die ideologisch verschiedensten Verfassungen zu einen. Die „Kategorie“ des Rechts und der Gerechtigkeit ist überall, unbesehen der verschiedenen Ideologien, auf jedweden Tatbestand anwendbar. „Sie bleibt anwendbar, welchen Inhalt immer

¹ W. BEYER, Rechtsphilosophische Besinnung. Eine Warnung vor der ewigen Wiederkehr des Naturrechts, Karlsruhe 1947, 79.

die so verknüpften Tatbestände haben, welcher Art immer die als Recht zu begreifenden Akte sein mögen. Keiner gesellschaftlichen Wirklichkeit kann wegen ihrer inhaltlichen Gestaltung die Vereinbarkeit mit dieser Rechtskategorie bestritten werden. Sie ist im Sinne der Kantischen Philosophie erkenntnistheoretisch-transzendental, nicht metaphysisch-transzendent. Gerade dadurch bewahrt sie ihre radikal anti-ideologische Tendenz; weshalb gerade in diesem Punkt der heftigste Widerstand von seiten der traditionellen Rechtstheorie einsetzt, die es schwer ertragen kann, daß die Ordnung der Sowjetrepublik ganz ebenso als Rechtsordnung begriffen werden kann wie die des faschistischen Italiens oder die des demokratisch-kapitalistischen Frankreich².

Sofern der Bolschewismus ein frei gewähltes System ist, bleibt er darum ganz in der Linie des Liberalismus. Wo die Glieder eines Staates nichts anderes kennen als die gehorsame Unterwürfigkeit unter ihren Häuptling und Diktator, geschieht ihnen in allen autoritären Maßnahmen recht, selbst dann, wenn die Autorität einige freiheitlich Denkende kalt niederlegt³.

Der rechtsbildende Faktor ist hierbei trotz allem immer noch die Freiheit der Mehrheit. Die Bindungen kommen nicht von höherer Norm, die gleichsam als göttliches Gericht die Gemeinschaft leitet, sie stammen von innen, aus dem Leben der Gesellschaft selbst. Damit hat der Positivismus für endgültig einen schweren Riegel gegen alle Zwangsherrschaft von seiten einer Minderheit geschoben, denn solange der positivistische Grundsatz der Rechtsbildung bewahrt wird, teilt sich die rechtsbildende Kraft auf in die vielen Faktoren, von denen jeder seinen Teil zum Ganzen beiträgt, wobei übrigens auch jene Minderheit, die in der inhaltlichen Gestaltung des Rechts nicht zu Wort kam, in formaler Hinsicht befriedet sein kann, sofern sie auf dem Standpunkt steht, daß Mehrheit gegen Minderheit siegt.

Auch hier sieht der Naturrechtler nur mit Sorge auf die kommende Rechtsentwicklung. Es will ihm nicht eingehen, daß das öffentliche Rechtsleben der Normen entraten dürfe, denen jeder einzelne Mensch auf Grund seiner innersten Gewissenspflicht gegenüber dem ewigen Richter dieser Welt unterstellt ist. Wenngleich er für sich selbst, für seine eigene Person, für seine Ehe, für seine Familie die strengeren Normen des Gewissens zu befolgen bemüht ist, so hält er doch dafür, daß die Mitmenschen, seine Mitbürger auch positivrechtlich zu diesen

² H. KEISEN, Reine Rechtslehre, Wien 1960, 24.

³ Man ist vielfach der Ansicht, als ob gerade der Rechtspositivismus schuld an einer legitimen, d. h. auf dem Rechtsweg vollzogenen diktatorischen Machtergreifung sei (vgl. Machtergreifung des Nationalsozialismus). Man übersieht aber dabei, daß eine solche legitime Machtergreifung gegen das positivistische Prinzip der Rechtsbildung verstößt. Denn der folgerichtige Rechtspositivismus hält dafür, daß auch die Norm für das positive Gesetz positivistisch, d. h. aus faktischen Daten gewonnen werden müsse, nämlich aus der gesellschaftlichen Mehrheitsüberzeugung: „Die Rechtsform entnimmt . . . bei ihrer erstmaligen Satzung im Gesetz (oder als Gewohnheitsrecht) ihren *Inhalt* aus der soziologischen Mehrheitsüberzeugung und erhält die diesem Inhalt entsprechende *Form* in dem geschriebenen Rechtssatz, und beide bleiben eine Einheit für den *generellen* Inhalt der Norm, weil nunmehr das gesetzte Recht der Ausdruck der soziologischen Rechtsüberzeugung sein will und tatsächlich ist, solange nicht das Reformstreben stark genug geworden ist, das gesetzte Recht, das die Anpassung durch Auslegung in immerhin engen Grenzen hält, zu ändern.“ ALEX ELSTER, in: Handwörterbuch der Rechtswissenschaft, Berlin-Leipzig 1927, Bd. IV, 718.

Grundnormen angehalten werden müßten. Denn mit Schrecken denkt er an die — übrigens allen Anzeichen nach nicht einmal ferne — Zeit, da die Ehe als Lebensbund zwischen Mann und Frau nicht mehr verbindlich sein, die Familie also langsam zerfallen und damit Hand in Hand mit der Zerstörung dieses vorstaatlichen Kernes der Gesellschaft das ganze Leben verstaatlicht und damit jede Rechtssicherheit vernichtet sein wird. Doch daran denkt der Positivist nicht, da für ihn die Rechtssicherheit eine Illusion ist. Selbst wenn diese Befürchtungen des Naturrechtlers wahr würden, dann bestände auf positivistischer Grundlage immer noch kein Grund zur Beunruhigung, denn es geschähe immer nur das, was die Rechtsträger wünschen. Der Staat wäre auch dann immer noch nicht ein kleiner Haufen, der die Mehrheit tyrannisiert, der Staat — selbst wenn er die Fülle des ganzen Lebens wäre — wäre nichts anderes als das vom Wunsche der Mehrheit verwirklichte Rechtsinstitut.

Der Positivist gibt sich im Traume von diesem seinem Recht offenbar zu wenig Rechenschaft, ob in Wirklichkeit dieses System auch immer standhält, oder ob die Rechtssubjekte, die ihre rechtliche Institution stets entsprechend den sinkenden außerrechtlichen Qualitäten neu schaffen, nicht eines Tages einer elementareren, von einer Ideologie gespeisten, von außen hereinbrechenden Kraft unterliegen, d. h. sich als Unterjochte und damit als Minderheit in einem größeren Verband von moralisch stärkeren Völkern wiederfinden. Auch dann allerdings — so antwortet der Rechtspositivist — wird die Zeit der positivistischen Rechtsbildung nicht erloschen sein, da auch dann immer noch die Mehrheit maßgebend sein wird. Das Spiel erscheint dem Naturrechtler wie das Spiel des Kindes mit einem Kaleidoskop. Das Kind mag sein Spielzeug schütteln, wie es will, immer formt sich irgendein Bild, wobei es absolut irrelevant ist, was es darstellt.

Vergleich zwischen wirtschaftlichem Liberalismus und Rechtspositivismus

So sehr sich in der Geisteshaltung der wirtschaftliche Liberalismus und der moderne Rechtspositivismus gleichen, so würde doch ein Übergreifen des Rechtsinstituts auf die Wirtschaft den wirtschaftlichen Liberalismus zu Fall bringen. Die Unterstellung unter außerwirtschaftliche Ziele widerspricht dem wirtschaftlichen Liberalismus in der Seele. Dagegen bedeutete es für den Rechtspositivismus dann eine konsequente Ausweitung in den wirtschaftlichen Sektor, wenn die Mehrzahl der wirtschaftenden Menschen zu den Proletariern gehörte. Und da in absehbarer Zeit die Mehrzahl in den Staatswesen immer zu den Arbeitnehmern gehören wird, ist auf rechtspositivistischer Basis die Entwicklung zum Etatismus unvermeidbar. Da es im Rechtspositivismus ein vorstaatliches Eigentumsrecht nicht gibt, können wir, sofern sich unsere Zeit nicht vom Rechtspositivismus abwendet, nichts anderes als den Staatssozialismus erwarten. Schöne Aussichten! Dem Rechtspositivisten sind sie einerlei, weil das Kaleidoskop gemäß den unabänderlichen Spielregeln auch dann noch ein Bild zeigen wird, dessen

Benennung ihn nicht kümmert. Befürchtungen kann hier nur noch haben, wessen Leben irgendwo einem Sinn verpflichtet ist und wer sich nicht vorstellen kann, daß das öffentliche Leben grundsätzlich etwas anderes sein soll als das Leben des Privatmannes! Es scheint in Wahrheit, daß die heutige allgemeine Einstellung zum Recht an keinem anderen Ende landen könne als an diesem, vom Naturrechtler befürchteten.

Tragen nun die positivistischen Juristen hieran die Schuld? Sie verantwortlich zu machen, bedeutete dasselbe, als wollte man dem Teufel übelnehmen, daß er diesen bösen Namen trage. Die positivistischen Juristen gießen den bereits existierenden liberalen Geist, dessen Kinder sie selbst sind, nur noch in juristische Formeln. Sie sind das Werkzeug der öffentlichen Meinung und wollen übrigens in ihrer „bescheidenen“ Art nichts anderes sein.

Die Normen des Naturrechts und die Wirtschaft

Der Vertreter des Naturrechts findet es als eine selbstverständliche, weil naturhafte Gegebenheit, daß der einzelne Mensch, bereits bevor er in den staatlichen Verband und in die positiv-rechtliche Vereinbarung mit vielen eintritt, mit Rechten begabt ist, die unabdingbare Achtung verlangen. Das heißt, daß die in der menschlichen Natur begründeten subjektiven Ansprüche bei der konkreten Formulierung der Rechtssatzungen und ebenfalls in der Zielsetzung der Wirtschaft auch objektive Geltung verlangen.

Zwei Dinge sind natürlich hierbei stillschweigende Voraussetzung: erstens die Anerkennung der allen gemeinsamen menschlichen Natur mit allen ihren naturhaften Strebungen und Zielsetzungen, denen der Mensch sich fügen muß, wenn er sein Ziel, nämlich die menschliche Vervollkommnung, erreichen will. Ohne diese allgemein menschliche Natur (übrigens das Objekt des nie endenden Streites über die Realität der Universalien) ist es einfach unmöglich, sich mit dem Gedanken abzufinden, daß auch das gesellschaftliche Leben Normen unterstellt ist, die nicht weniger Normen sind als die Gewissensnormen des einzelnen Individuums und die man im Unterschied von den reinen personalen Normen mit *Rechtsnormen* bezeichnen kann und muß.

Zweitens die Anerkennung der Autorität Gottes, der die in der Natur enthaltenen Zielsetzungen geschaffen hat in eben demselben Wollen, in welchem er die Natur hervorbrachte. Ohne die Anerkennung der göttlichen Autorität in der menschlichen Zielbestimmung ist es schlechterdings unmöglich, zu vorstaatlichen Rechten zu gelangen. Die Kommissionen der Menschenrechte bei der UNO haben folgerichtig zu ihrem Denken die göttliche Autorität aus dem ersten Artikel gestrichen. Da man nämlich grundsätzlich auf dem positivistischen Standpunkt verharrte, wonach man eine zahlenmäßig feststellbare Einigung über das allgemein gültige Rechtsempfinden erstrebte, da also die sogenannten Menschenrechte ihre Geltung als Rechte erst durch die mehrheitliche Anerkennung emp-

fangen sollten, wäre die göttliche Autorität eine Fassade geblieben. Die Menschenrechte der UNO wollten eine positivrechtliche Vorlage, eine positivrechtliche Präambel für die Rechtssetzungen der einzelnen Staaten sein. Ihre Verbindlichkeit sollte daraus folgen, daß sie durch Mehrheitsbeschluß der Völker zustande gekommen sind.

Anerkennt man aber einmal diese beiden Punkte, d. h. die menschliche Natur als allgemein rechtliche Norm und die in der Norm sprechende göttliche Autorität, dann muß man sich mit logischer Folgerichtigkeit auch dazu herbeilassen, der Wirtschaft bestimmte Ziele aufzuerlegen, die *nicht mehr in der Wirtschaft, sondern in der Natur des Menschen liegen*. Der Naturrechtler kann sich mit dem Gedanken nie abfinden, daß die Wirtschaft nur das Produkt des frei und ungebunden tätigen Willens sein soll. Für den Naturrechtler spielt die Rechtheit des Gemeinwohls eine viel zu große Rolle. Ihm ist das bonum commune nicht einfach die größtmögliche Erfüllung des Willens aller, sondern die den Normen der menschlichen Natur entsprechende Erfüllung des freien Willens. Innerhalb des so verstandenen Gemeinwohls befinden sich die Güter der Wirtschaft. Sowenig der Naturrechtler das Gemeinwohl im Gesamten einem blinden Schicksal überlassen kann, ebensowenig kann er die wirtschaftlichen Güter einfach dem freien Spiel der menschlichen Willensbildung überlassen ohne einen Rückvergleich mit dem wahren Ziel der Wirtschaft, nämlich der weitmöglichsten Sicherstellung der Gebrauchsgüter zu einem im wahren Sinne vollmenschlichen Leben.

Man denke nun ja nicht, wir versuchten hier mit philosophischen Grundsätzen, mit naturrechtlichen Prinzipien die Notwendigkeit einer gelenkten Wirtschaft nachzuweisen. Es geht nur darum, jene Seite im wirtschaftlichen Liberalismus zu überwinden, die von der weltanschaulichen, philosophischen Grundhaltung her beeinflußt ist, nämlich die Annahme, als ob die Wirtschaft von außen her keinerlei Abmessung und Zielsetzung zulasse, als ob die Wirtschaft ein vom Leben getrennter Mechanismus sei. Im wirtschaftlichen Liberalismus möchten wir also das treffen, was eben gerade nicht wirtschaftliche Theorie ist. Es wäre denkbar, daß ein auf dem Boden des Naturrechts stehender Denker der — allerdings einigermaßen überholten — Wirtschaftstheorie huldigte, die im ungehemmten Ablauf des Marktwettbewerbs den sichersten und besten Weg sieht, auf dem in naturgerechter Weise die Güter an die Menschen kommen. Wir können — darum weiß die Theologie und das bestätigt die Erfahrung — das Ideal des Naturrechts niemals ganz verwirklichen. Wir können im konkreten Fall aus den vielen uns vorschwebenden Möglichkeiten nur immer eine als die günstigste bezeichnen, als jene, durch welche etwaige Störungen und grobe Verletzungen des Naturrechts am leichtesten und sichersten vermieden werden. Es gibt vom Naturrecht her keine Patentlösungen, es gibt hier keine Spielregeln und auch keine Kasuistik. Es braucht eine ordentliche Portion Klugheit, um die Anwendung der naturrechtlichen Grundsätze in geeigneter Form zu bewerkstelligen, um die richtige Wahl zu treffen zur weitmöglichsten Annäherung an die Normen.

Zwar gibt es Wirtschaftssysteme, die von innen her dem Naturrecht widersprechen. So ist, wie gesagt, der wirtschaftliche Liberalismus, der von vornherein jede Orientierung an außerwirtschaftlichen Faktoren ablehnt, bereits im Ansatz zu verwerfen, weil er die Unterstellung der Wirtschaft (und damit auch des Eigentums) unter einen höheren Daseinszweck rundweg verwirft. Dagegen ist gegen den reinen wirtschaftstheoretischen Liberalismus, der im unberührten Ablauf von Angebot und Nachfrage die beste Versorgung aller mit wahren Wirtschaftsgütern sieht, ethisch (!) nichts einzuwenden. Ob er wirtschaftstheoretisch von Belang ist, hängt davon ab, ob er in der Anwendung Erfolg hat oder nicht, d. h. ob es ihm gelingt, dem menschlichen Leben in der Weise zu dienen, daß er alle zum vollmenschlichen Leben nötigen Güter weitwöglichst allen garantiert.

Desgleichen ist an sich gegen die völlige staatliche Wirtschaftslenkung nichts einzuwenden, sofern diese nicht aus Prinzip, sondern aus Notwendigkeit (wie etwa in Kriegszeiten) vorgenommen wird.

Es geht also immer um die kluge Anwendung der Prinzipien. Es geht mit anderen Worten um Verantwortung, um lebendige Einfühlung in die Normen und in die Wirklichkeit. Das ist es, was das Naturrecht in der praktischen Wirklichkeit so ungeheuer schwer macht und was ihm auch so viele Gegner einbringt, weil jeder seine eigene Meinung als Naturrecht bezeichnet, weil jeder, der irgendwann und irgendwo eine „Idee“ gefunden zu haben glaubt, sie im Namen des Naturrechts fordert. Darum die scharfe Ablehnung der Ideologie des Naturrechts, nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch auf dem eigentlichen Boden des Rechts.

Wie also soll nun Ordnung in die Wirtschaft kommen? Jene Ordnung, die der Naturrechtler gemäß seiner Ideologie als solche versteht? Wer soll das wahre Wirtschaftsgut bestimmen? Wer soll die Spreu vom Weizen trennen, den Schund vom Echten, den Kitsch von der Kunst, die wahren Bedarfsgüter vom Luxus?

Das ist die entscheidende Frage, an welcher der Naturrechtler seine Überlegungskunst zu beweisen hat. Es ist leicht, von den guten Zielen und Zwecken des wirtschaftenden Menschen fordernd zu sprechen. Der Weisheitsspruch ist rasch ausgesprochen, die Wirtschaft sei für den Menschen und nicht der Mensch für die Wirtschaft da. Die Frage ist um so aktueller, je mehr wir zur Überzeugung kommen oder kommen könnten, daß die liberale Wirtschaftstheorie vom selbsttätigen Ablauf des wirtschaftlichen Prozesses der Wirklichkeit nicht entspricht, je mehr also außerwirtschaftliche Faktoren auch aus rein wirtschaftlichen Gründen notwendig werden.

Vom Naturrecht her, besser würden wir sagen, von den Wesenszusammenhängen der menschlichen Natur her, ist hierbei als Grundhaltung folgendes zu beachten:

1. Der *privaten Initiative* ist ein ursprüngliches Recht zuzusprechen. Sie gehört zu der ersten naturhaften Gegebenheit, nämlich der menschlichen Person. Es geht also in erster Linie darum, der privaten Initiative einen weiten Spielraum zu

lassen, sofern sie nicht die andere Seite, nämlich die Privatinitiative des Mitmenschen sowie die Forderungen des allgemeinen Wohls (vgl. unter 2), empfindlich hemmt. Denn naturrechtlich ist nicht diesem oder jenem irgendein uneingeschränktes Maß privater Verfügung zugeteilt, sondern ganz allgemein der menschlichen Person überhaupt, d. h. es entspricht der Menschenwürde, daß *jede* Person mit eigenen Mühen und entsprechend den Gaben der Natur ihr Leben gestalte und so mitgestalte am gemeinschaftlichen Leben aller. Damit ist zugleich die mathematische Gleichmacherei des Kommunismus verworfen, da die Natur selbst nicht nach Art einer Dezimalwaage einem jeden das gleiche Maß an Begebung zuteilt. Das wirtschaftliche Leben wird darum der privaten Initiative niemals entraten können, d. h. sie wird niemals auf die selbstverantwortliche Tat des einzelnen wirtschaftenden Menschen verzichten dürfen. Andererseits besagt dies noch nicht, daß der Ertrag der privaten Leistung unbedingt in die private Kasse fließen müsse, wemgleich an sich der Effekt der Leistung dem leistenden Subjekt gehört. Aber es wäre denkbar, daß die leistende Person heroisch auf den Ertrag verzichtete zugunsten des gemeinsamen Wohls. Doch ist tatsächlich dieser Ertrag zunächst dem wirtschaftenden Subjekt zu unterstellen: aufgrund der faktischen moralischen Verfassung des Menschen im allgemeinen. Ein jeder arbeitet dort am eifrigsten, wo er auch persönliche Gewinne finden kann. Es ist dies eigentlich kein strenges Gesetz der Natur. Es bedeutet aber den besten, ja einzigen Weg, die Aufwärtsbewegung der Produktivität zu sichern. Das naturgegebene Recht auf Privatinitiative muß daher um der allgemeinen Ordnung willen nicht nur als Ausgangspunkt gewählt werden, sondern verlangt dringend die weitmögliche Durchführung bis zu Ende, weil ein freiwilliger Kommunismus eine Utopie ist und bleibt, ein aufgezwungener Kommunismus aber direkt gegen das Naturrecht verstoßen würde.

2. Die private Initiative hat dort naturrechtlich ihre Grenzen, wo sie das rechte Ebenmaß stört, d. h. wo sie die private Initiative der anderen empfindlich trifft, wo sie Existenzrechte, das Recht der Arbeit, das Recht auf ausreichende Lebensprodukte, abschnürt. Die Wirtschaft ist der Sozialpolitik grundsätzlich untergeordnet. Es mag zwar scheinen, als ob damit die Produktivität der Wirtschaft selbst getroffen würde zugunsten eines außerwirtschaftlichen Wertes. Doch kann man sich eine wahre Produktivität nicht vorstellen, die nicht zugleich auch die Vollbeschäftigung, die Bedarfsdeckung aller (!) im Auge hätte. Wer die Wirtschaft als „Lebensprozeß der Gesellschaft“⁴ auffaßt, ist von vornherein vor einer verschrobenen, individualistischen Auffassung der Produktivität bewahrt.

Andererseits fragt man nun mit Recht, wer eigentlich diesen Lebensprozeß der Gesellschaft näherhin bestimme. Soll dies im Grunde doch heißen, die Produktion sei einzig darauf abzustellen, daß ein jeder zuallererst nach freiem Geschmack und nach selbstgewähltem Urteil seinen Bedarf decken könne? Soll also die

⁴ O. V. NELL-BREUNING, Zur sozialen Frage, Beitr. zu einem Wörterbuch der Politik III, 1949, 87.

Wirtschaftspolitik ihr Augenmerk darauf richten, daß völlige Ungebundenheit in der Konsumtion erreicht werde, unbeachtet dessen, daß eventuell die Verbraucher selbst durch ihre moralische Dekadenz den Bedarf von den echten Lebensgütern wenigstens in etwa ablenken und damit die Produktion — moralisch beurteilt — irreleiten?

Der Naturrechtler, dem es überall auf die rechte Normierung an einem moralischen Apriori ankommt, steht hier vor einer heiklen Frage. Seine Grundeinstellung, daß die staatliche Autorität dort das Recht zum Zwang habe, wo es sich um das wahrhaftige Gemeingut handle, macht ihn geneigt, auch hier eine autoritative Entscheidung von oben zu rechtfertigen. Grundsätzlich wäre dagegen nichts einzuwenden, wenn die Verbraucher ein ausreichendes Motiv hätten, anzunehmen, die staatliche Autorität sei mit genügend gesundem Menschenverstand und mit hinreichend moralischer Qualität ausgestattet, diese Entscheidung fällen zu können. Für den Naturrechtler ist ja die Autorität im Staate nicht nur jene Instanz, welche sich vor dem Eigenwillen der vielen zu verantworten hätte, sondern die geradezustehen hat vor der Wahrheit, vor dem echten bonum commune, in gewissenhafter Verantwortung vor Gott, dem Ziel des menschlichen Lebens. Nur aus dieser Sicht erklärt sich auch die naturrechtliche Auffassung, daß eine „legitime Diktatur“ an sich möglich sei.

Doch es wäre verfehlt — und darin fehlen nicht wenige Naturrechtler —, dieses an sich der Autorität zustehende Recht einfach als Spielregel und mathematische Formel auf die Wirklichkeit anzuwenden. Es geht vielmehr darum, durch kluges Abwägen die Hierarchie der Werte, die sich aus der Natur des Menschen ergibt, soweit wie möglich zu verwirklichen, d. h. den Umsturz grundsätzlicher Werte so weit wie möglich zu bannen, die Einbruchsstellen der größten und größeren Übel abzuriegeln. Hierbei kommen wir aber mit dem Gedanken der legitimen Diktatur nicht zum Ziel. Gerade diejenige Autorität, welche in Wahrheit „gotterleuchtet“ ist und sich nicht nur dafür hält, wird sich als Mensch unter Menschen nicht zum Richter des Weltendes aufwerfen, sondern in sorgsamer Einfühlung in ihre Untergebenen dort das Werk der Erneuerung beginnen, wo es einzig Dauerhaftigkeit und sicheren Aufstieg verspricht, d. h. bei der Gesinnung, der moralischen Haltung der Untergebenen. Zu den Rechsätzen gehört zwar die Erzwingbarkeit als Wesensfolge. Dennoch weiß der Naturrechtler, daß gerade nach der Lehre vom Naturrecht jedes Gesetz zugleich auch eine moralische Verpflichtung für denjenigen bedeutet, der dem Gesetz unterliegt, daß es also auf lange Sicht ein Unsinn wäre, Zwang aufzuerlegen, der niemals Aussicht hat, die innere freie Zustimmung des Menschen zu erhalten.

So kommen wir auch von den Normen des Naturrechts her durch kluges Überlegen zum Schluß, daß zu guter Letzt der *Verbraucher*, seine freie Wahl, sein Geschmack, die Wirtschaft bestimmt, d. h. das Ideal der wirtschaftlichen Ordnung bleibt die Marktwirtschaft, sofern und soweit selbstredend diese fähig ist, das wirtschaftliche Gleichgewicht zu erzielen.

Der Liberalist mag vielleicht lächelnd bemerken, daß der Naturrechtler auf langen Umwegen und mit vielen umständlichen Überlegungen nun doch zu dem Endergebnis gekommen sei, was er — der Liberalist — von vornherein als „Selbstverständlichkeit“ hingenommen habe. Mag sein, daß der Weg umständlicher ist als die liberalistische Kurzlösung aufgrund einer Spielregel. Und es mag stimmen, daß das Ergebnis dieses langen Überlegens gleich „aussehe“ wie das des Liberalismus.

Doch unterscheidet sich die naturrechtliche Lösung von der des Liberalismus trotz aller Ähnlichkeiten in folgendem: Während der Liberalist apriori die außerwirtschaftliche direkte Beeinflussung der Wirtschaft ablehnt, besteht diese für den naturrechtlich Denkenden grundsätzlich zu Recht. Die Orientierung der Produktion nach der freien Nachfrage bedeutet für den Naturrechtler das Ergebnis einer klugen und vorsichtigen Überlegung, nicht der Anwendung eines Apriori. So sehr der Naturrechtler z. B. das Kapital als wirtschaftlichen Faktor anerkennt, so verwirft er doch das individualistische Gewinnstreben des Kapitalisten, dem der Sinn für das Recht des Arbeiters und die soziale Zweckbestimmung der Wirtschaft abgeht.

Damit ist eine Bindung der Produktion grundsätzlich dort gerechtfertigt, wo das freie Marktspiel das wirtschaftliche Gleichgewicht und damit alle sozialen Erfordernisse der Wirtschaft nicht mehr garantieren kann. Ein Teil der Wirtschaftswissenschaftler ist der Ansicht, daß eine eigentliche Lenkung der Produktion um eben dieses Zieles willen unabweisbar sei, wenn man nicht weiterhin Kapitalvergeudung und Arbeitslosigkeit in Kauf nehmen, also auch die Deckung des Bedarfs aller in Gefahr bringen wolle. *E. Bongras*⁵ hat den Versuch gemacht, eine Darstellung von einer gelenkten Wirtschaft zu geben, in welcher diktatorische Maßnahmen vermieden und die Freiheit in der Konsumtion weitgehend gewahrt sein sollte. Worauf es aber bei alledem dem Naturrechtler ankommt, ist der von den Vertretern der gelenkten Wirtschaft zu bringende Beweis, daß wirklich alle irgendwie erdenkbaren marktkonformen Eingriffe nichts taugen, also nicht-marktkonforme Eingriffe und somit eine grundsätzliche, strukturelle Umwandlung der Wirtschaft vonnöten sei. Ohne diese Klausel wirtschaftliche Eingriffe zu ersinnen, um eine Krise zu vermeiden, ist leicht, wie das Beispiel der Diktaturwirtschaft in Rußland beweist.

Es sollte nicht wundernehmen, wenn auf diese Zeilen hin der eine oder andere Neoliberalist erfreut einen neuen Vertreter des Neoliberalismus in sein Namenregister eintragen würde. Diese Freude wäre indes falsch am Platz. Sofern nämlich der Neoliberalismus eine wirtschaftliche Doktrin ist, berühren wir ihn gar nicht, übrigens auch nicht die gegenteilige Ansicht, den wirtschaftlichen Dirigismus. Es geht hier um den *ethischen* Ansatzpunkt. Sowohl der Neoliberalist wie auch der Vertreter der dirigierten Wirtschaft muß von der ethischen Forderung

⁵ E. BONGRAS, *Le système de l'économie dirigée*, in: Konkurrenz und Planwirtschaft, Bern 1946, 227—240.

beseelt sein, die Personwürde im wirtschaftlichen Geschehen zu achten, und zwar die Personwürde aller, die sich Menschen zu nennen das Recht haben. Ob nun in der konkreten wirtschaftlichen Verwirklichung die Personenwürde im Sinne des Gemeinwohles (!) durch die neoliberalistische Wirtschaftsdoktrin oder einzig durch die dirigierte Wirtschaft gewahrt wird, diese Entscheidung — so dringend sie auch sein mag — kann uns hier nicht beschäftigen. Der Neoliberalist löse sich in seiner Ethik von dem Gedanken, als ob die Krise einfach als notwendiges Übel hingenommen werden müsse und beweise, daß seine marktkonformen Eingriffe das Gleichgewicht der Wirtschaft herzustellen vermögen! Der Vertreter der dirigierte Wirtschaft seinerseits bemühe sich ernstlich um die soliden wirtschaftswissenschaftlichen Beweise seiner Ansicht, daß eine Lenkung zum wirtschaftlichen Gleichgewicht unumgänglich sei, und bekunde den aufrichtigen Willen, daß er nicht Freude am Planen, sondern an der Beschränkung des Planens im Sinne der absoluten Notwendigkeit habe.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Ethik der Wirtschaft die Grundtendenzen gibt, daß sie ihr aber niemals eine Theorie der Wirtschaft formt, wie es a fortiori eine christliche oder gar katholische Wirtschaftslehre niemals geben kann. Man übersehe nicht, daß *Pius XI.* in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ bewußt nur von einer „katholischen Gesellschaftswissenschaft“, nicht aber von einer „katholischen Wirtschaftswissenschaft“ spricht (Q.A. n. 19 und 20).

Daß die Lenkung der Produktion tatsächlich kommen wird, dafür sorgt der moderne Staat, nämlich die heutige Demokratie, worüber sogleich noch einiges gesagt werden soll. Den Naturrechtler befallen gerade von dieser Seite besondere Befürchtungen, die Furcht zwar nicht vor der Diktatur, aber doch vor der Verpolitisierung der Wirtschaft.

Auch weiß der Naturrechtler sehr wohl, was es heißt, den vielen Verbrauchern die Bestimmung der Produktion auf dem Wege des Marktes zu überlassen. Man braucht nur etwa an die Äußerung eines „Gebildeten“ in der Illustrierten „*Der Stern*“⁶ zu denken, der gegen die moralische Empörung der Länderchefs über sittenlose Publikationen unter der Rubrik „*Leserbriefe*“ schreibt: „Lassen Sie sich die moralinsaure Empörung nicht verdrießen, und, im Vertrauen gesagt, der Mehrheit der Leser ist eine Achtelseite Nudität sympathischer als zwei Seiten Charakterköpfe unserer Länderchefs.“ Das Beispiel — im großen gesehen vielleicht eine Bagatelle — beleuchtet schlaglichtartig, welch irdisch niedrigem Genußtrieb die völlige Freigabe der Konsumtion die wirtschaftliche Entwicklung ausliefern könnte, vor allem auch dann, wenn es der gewinnsüchtige Produzent versteht, Bedarf der niederen Instinkte zu wecken.

Doch sind solche sicherlich bedauernswerten Fehlleitungen (Fehlleitungen, die der Liberalist allerdings als solche nicht anerkennt), in gewissem Grade in Kauf zu nehmen, um die Wirtschaft nicht der Diktatur auszuliefern. So sehr der

⁶ „*Der Stern*“ Heft 18, 2. Jg. Duisburg, 1. Mai 1949.

Naturrechtler an sich die Autorität in der Bestimmung des *bonum commune* schätzt, so sehr kennt er die Gefahr, die angesichts der Hinfälligkeit des Menschen in ihr liegt. Jedermann weiß, daß damit nicht nur die Moral (diese auch), sondern auch das Leben von Millionen auf dem Spiele steht, sobald die autoritative Lenkung keinen anderen Ausweg mehr kennt als den Krieg. Selbstredend begrüßt der Naturrechtler dort einen autoritativen Eingriff, wo das Rechtsdenken und die Rechtsformen sich noch nach moralischen Normen richten.

Der Weg zur Verwirklichung der naturrechtlichen Normen führt in der Hauptsache über die moralische Verantwortung aller, eine Verantwortung, die nicht nur um der eigenen persönlichen Sauberkeit willen die rechte Mitte im Verbrauch sucht, sondern auch an die Verflochtenheit des gesamten Wirtschaftsprozesses denkt und um des *bonum commune* willen Genußsucht meidet. Wenn das Mittelalter den Selbstmord oder die körperliche Selbstverstümmelung als Verbrechen gegen die menschliche Gemeinschaft bezeichnet, dann müssen wir heute in der bis ins Letzte arbeitsteiligen und kapitalisierten Wirtschaft es jedem ins Gewissen hämmern, daß schon seine kleine Unmäßigkeit im Verbrauch und Gewinnsucht in der Produktion und im Erwerbsleben eine Sünde nicht nur gegen die Maßhaltung, sondern auch gegen die Gemeinschaft ist. Hier setzt die Urkraft des Christentums ein mit den wirkmächtigen Gnadenmitteln, auf deren sozialen Segen *Leo XIII.* in seiner Enzyklika „*Rerum Novarum*“ nicht umsonst hinwies.

Die Normen des Naturrechtes im Staat

Auf staatsrechtlichem Gebiet muß der Rechtspositivismus von der Vielheit der Bürger ausgehen. Wenngleich in diesem liberalistischen Denken die autoritäre Staatsform möglich ist, sofern nämlich diese dem Rechtsdenken der Vielheit entspricht, so ist — oder wird — doch die moderne Demokratie *die* konkrete Staatsform solchen Rechtsdenkens, d. h. die Demokratie, in welcher alle Gewalt vom Volke ausgeht, für das Volk da ist und auch vom Volke beinhaltet und mit der Zielsetzung versehen wird. Zwar wäre es durchaus denkbar, daß die Vielheit noch ein sittlich tief verankertes Verantwortungsgefühl gegenüber dem wahren Gemeinwohl hätte. Im modernen Rechtsdenken spielt aber diese Rückbesinnung des gemeinsamen Willens des Volkes auf sittliche Normen keine Rolle mehr. Das *bonum commune* wird hier in seiner rechtlichen Fassung zur Summe der vielen Einzelwillen. Die Autorität, die immer zur Aufrechterhaltung der Ordnung notwendig ist, bedeutet hierbei nur Organ der vielen, nicht verantwortliche Instanz gegenüber dem wahren, an den Normen der menschlichen Natur orientierten Gemeinwohl. Gerade das will aber dem Naturrechtler nicht eingehen. Gemäß seiner Auffassung ist die Autorität den Vielen gegenüber nur insoweit verantwortlich, als ihr Wollen den Naturgesetzen entspricht. Das hinwieder verwirft der Positivismus, d. h. der staatsrechtliche Liberalismus mit energischem Abscheu. Da ein einzelner niemals das allen Verbindliche zu finden vermöge,

sondern immer zeit- und raumbedingt sei, müsse die Idee der Gerechtigkeit nur aus dem faktisch gültigen und sich durchsetzenden Recht gewonnen werden.

Allerdings stellt sich auch hier wie bei der Wirtschaftsordnung für den Naturrechtler die heikle Frage: Wer ist denn in der Lage, die ewig gültigen Normen zu finden und auf die Wirklichkeit richtig anzuwenden?

Was das Finden der Normen angeht, so hat die katholische Naturrechtslehre im Gegensatz zu reformatorischen Auffassungen der menschlichen Vernunft grundsätzlich die Fähigkeit solcher sicheren Erkenntnis zugesprochen ohne notwendigen Rückgriff auf das Glaubensmotiv.

Der schwierigere Teil aber ist die Anwendung dieser Normen. Auch hier gibt es keine Spielregel, kein Generalrezept. Sie ist vielmehr das Ergebnis kluger Abwägung zwischen den konkret an sich verschiedenen Möglichkeiten und den eventuellen Gefahren, um so die beste und zugleich für die Verwirklichung aussichtsreichste Anwendung der Normen zu finden. Wenngleich vielleicht eine Minderheit objektiv im Recht sein mag, sofern man abstrakt das von ihr verfochtene Ziel betrachtet, so wäre ein Gewaltakt ihrerseits doch nicht nur unklug, sondern auch ungerecht, weil ein derartiges Vorgehen die soziale Ordnung nicht herzustellen imstande wäre.

Also Nivellierung des Begriffes der sozialen Ordnung? Also auch ein Spiel mit dem Kaleidoskop? Durchaus nicht! Aber ein sorgsames Abwägen der Normen zur bestmöglichen Erreichung des naturhaft vorgezeichneten Ziels.

Man mag dieses Verhalten einen Kompromiß nennen. Doch geht es bei diesem Kompromiß nicht um eine charakterlose Freundschaft mit dem Übel, sondern um die Wahl des geringeren Übels zugunsten der Freundschaft mit dem Guten nämlich den Normen.

Im Hinblick auf die Gefahren des Mißbrauchs der Autorität und der aus den heutigen technischen Gewaltmitteln sich ergebenden Vernichtung jeder Ordnung ist eine möglichst breite Verteilung der Gewalt im Sinne der föderalistisch aufgebauten Demokratie eine Forderung der politischen Klugheit, zumal bei der fast völligen Säkularisierung der Mehrheit an eine von christlicher Lebensauffassung inspirierte Zentralgewalt, wenigstens in den meisten Ländern Europas, kaum mehr zu denken ist. Natürlich heißt dies die tatsächliche Gesetzesbildung in die Hand der Massen spielen und damit das ideologische Ergebnis dem mathematischen Resultat der Abstimmungen überlassen. Die Rechtsbildung wird so im Grunde doch dem faktischen Rechts- und Verantwortungsgefühl der vielen anheimgegeben, doch nicht, weil etwa das faktische Recht die Norm an sich darstellt, sondern nur, um dem naturrechtlichen Grundgesetz der Ordnung auf eine noch gangbare Weise Genüge zu tun.

Der Naturrechtler sieht auch bei dieser Lösung, die er für den Augenblick als die im Sinne der Normen klügste bezeichnen muß, mit Sorge in die Zukunft, da nämlich das Schwergewicht der Masse gar zu leicht den Weg des leichteren Widerstandes gehen und so sich langsam von den Normen ablösen könnte. Auch

hier bleibt für die „Guten“ in der Hauptsache nur noch der Weg einer mit letzter Anstrengung betriebenen moralischen Hebung des Volksganzen offen, um ein Absinken zu verhindern.

Auf wirtschaftlichem Gebiet ergibt sich aus der politischen Herrschaft der Mehrheit von selbst ein Ausgleich in der Verteilung der Güter und damit in gesellschaftlicher Hinsicht eine starke Umbildung im Sinne einer allgemeinen Annäherung der beiden Extreme hoch und niedrig. Die Entwicklung könnte günstig ausgehen, insofern es gelingen sollte, den wirtschaftlichen Prozeß in der Weise zu leiten, daß die Bildung eines übermächtigen, dem Idol des Kommunismus verfallenen Proletariats vermieden wird, sonst wäre es um die wahre Demokratie geschehen, und wir hätten die Diktatur des Proletariates mit den typischen Merkmalen des Kommunismus. Von hier aus mag man deutlich erkennen, wie wichtig die Lösung der wirtschaftlichen Frage ist, nämlich die Erfüllung der Aufgabe, die der Wirtschaft immer gestellt sein wird: eine möglichst vollkommene Versorgung aller Glieder des Volkes mit den lebenswichtigen und menschenwürdigen Gütern. Reaktion gegen eine Umschichtung der Besitzverhältnisse und der Gesellschaft würde die in der modernen Demokratie gelegene Entwicklung nicht aufhalten können. Es geht nur darum, der Wirtschaft zum Gleichgewicht zu verhelfen, bevor ein Anwachsen des kommunistisch eingestellten Proletariats auf dem politischen Weg über die Mehrheit die echte Demokratie zu Fall bringt.

DIE EIGENTUMSLEHRE DES HL. THOMAS V. AQUIN

1. *Der Streit um die Auslegung der thomasischen Texte*

Nur wenige Artikel des *hl. Thomas* sind von den verschiedenen Kommentatoren so erhitzt umkämpft worden wie die beiden ersten Artikel unserer Frage. Der erste Artikel stellt das Besitz- und Eigentumsrecht Gottes dem des Menschen gegenüber, wobei *Thomas* in großzügiger Weise den Ausdruck „Eigentum“ mit „Besitz“ oder „Herrschaft“ vertauscht. In der ihm eigenen ontologischen Sicht betrachtet *Thomas* zunächst den Sachverhalt des Seins, d. h. die Über- und Unterordnung auf Grund der seinsmäßigen Vollkommenheit und Ausrüstung. Gott, der alle Dinge geschaffen und in ihrer Substanz verändern kann, beweist damit eine absolute Herrschergewalt über jegliches Sein. Er ist also Eigentümer aller Dinge im vollendetsten Maße. Der Mensch besitzt solche Machtausrüstung nicht. Man kann daher auch nicht sagen, daß er die Substanz besäße. Natürlich drängt sich hier sogleich die Frage auf, ob damit auch gesagt sei, daß der Mensch die Substanz überhaupt niemals besitze, etwa im Sinne des Agrarsozialismus, wonach ein jeder aus der Kultivierung des Bodens nur den unmittelbaren Ertrag seiner Arbeit ziehen, niemals aber den Boden als eigen betrachten kann. Die Frage wird uns nachher noch eingehend beschäftigen.

Wenngleich die äußeren Dinge dem Menschen nicht in der Weise unterstellt sind wie Gott, so haben sie ihm doch zu dienen, denn das „Unvollkommenere ist immer um des Vollkommeneren willen“. Der Mensch überragt die übrige sichtbare Schöpfung durch seine Vernunft, auf Grund deren er Ebenbild Gottes ist. Er kann darum die Naturdinge in seinen Dienst nehmen, soweit er überhaupt an ihnen seine vernunftgemäße Überlegenheit beweisen kann. Wie aber sieht dieser Dienst der Dinge aus? *Thomas* sagt schlicht: Auf Grund seiner Vernunft und seines Willens kann der Mensch die äußeren Dinge „gebrauchen“. Damit also beweist er seine naturgemäße Herrschaft über sie. In diesem Sinne also ist er ihr Eigentümer. Soweit der erste Artikel.

Horváth drückt sich an einer Stelle seines Buches „Eigentumsrecht nach dem *hl. Thomas von Aquin*“¹ so aus, als sehe er im ersten Artikel nicht mehr als das Nutzrecht. Vom Eigentum im Sinne des Privateigentums sei dann erst im zweiten Artikel die Rede, wo *Thomas* frage, ob der Mensch die äußeren Güter auch als

¹ HORVÁTH, Eigentumsrecht nach dem *hl. Thomas von Aquin*, Graz 1929, 56.

Eigentum besitzen dürfe und in welcher Form, als Kollektiv- oder Privateigentum (auf den zweiten Artikel werden wir sogleich noch näher eingehen). Andererseits scheint dann *Horváth* den Begriff der Benutzung, wie er im ersten Artikel steht, doch wieder nicht in diesem engen Sinne zu verstehen, als Nutzung, die gegen den Besitz streng abgetrennt ist. Sofern er wirklich unter Benutzung ein In-Dienst-Nehmen, soweit es überhaupt menschenmöglich ist, verstehen wollte, würde er sich der dritten, noch zu erwähnenden Meinung nähern. Auf jeden Fall entbehren seine Darlegungen der nötigen Präzision.

Der überwiegende Teil der Erklärer sieht im ersten Artikel bereits das Recht auf Eigentum im Sinne des Naturrechts ausgesprochen, also im Sinn der Frage: Ist Besitz, nicht nur Gebrauch, von äußeren Gütern für den Menschen naturgemäß? Und zwar wäre damit zugleich auch das grundsätzliche Recht auf Privateigentum mitverstanden (nicht nur etwa die von *Horváth* erwähnte „Eigentumsfähigkeit“, sondern das Eigentumsrecht), und zwar im Sinne des modernen Individualrechts, so daß im zweiten Artikel nur noch die soziale Angemessenheit im Rahmen des Gemeinwohls besprochen würde. Es ist dies die Erklärung, die durchweg von den Autoren gehalten wird, welche die leoninische Eigentumsauffassung unmittelbar bei *Thomas* beheimatet glauben.

Es besteht aber noch die Möglichkeit einer dritten Erklärung, die besagt, daß *Thomas* im ersten Artikel überhaupt noch nicht an den individuellen Menschen denke, sondern an den Menschen als solchen, an die *persona* und *natura humana* im allgemeinen, in welcher der individuelle Mensch nur potentiell ausgesprochen ist, und dann meine, daß in dieser Sicht der Mensch die Güter benützen und in Dienst nehmen könne, soweit es überhaupt möglich sei, wobei „Können“ ein ethischer Begriff ist (kein rechtlicher im Sinne der Abgrenzung von Mensch zu Mensch). Es kann also nach dieser Erklärung im Gegensatz zur zweiten, soeben genannten, noch keine Rede sein von einem „Naturrecht“ auf Privateigentum. Dieses ist zwar grundsätzlich noch nicht ausgeschlossen. Um aber dazu zu gelangen, bedarf es noch eines langen Weges rechtslogischer Überlegungen, innerhalb deren die soziologische Struktur der Menschheit im Gesamten und der jeweiligen Wirtschaft eine entscheidende Rolle spielt.

Diese dritte Erklärungsweise des ersten Artikels wird sich aus geschichtlich zwingenden Gründen als die einzig haltbare erweisen. Wie wenig *Thomas* die private Aufteilung der äußeren Güter als naturrechtlich gegeben betrachtet, beweist die Antwort auf den ersten Einwand im zweiten Artikel, wo er unverhohlen sagt: „Auf Grund des Naturrechts gibt es keine Unterscheidung des Besitzes, sondern mehr auf Grund menschlicher Verfügung, und das gehört in den Bereich des gesetzten Rechts“².

Die drei Gründe, welche *Thomas* im zweiten Artikel für die Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung anführt, sind sämtlich eigentlich nicht aus dem

² 66, 1/2.

Bereich, den man heute gemeiniglich als naturrechtlich bezeichnet. Er sagt hierbei, daß die Verfügung und Verwaltung besser und nutzbringender in privaten Händen sei, weil so 1. der Fleiß der Menschen mehr angefacht werden, als wenn alles gemeinsam sei; 2. die Güter besser behandelt würden, wenn ein jeder für sich selbst zu sorgen habe; 3. der Friede in der Gesellschaft sicherer gewährleistet sei.

Was ist mit diesen Gründen gemeint? Etwa die in der christlichen Tradition übliche Formel, daß das Privateigentum irgendwie eine notwendige Folge der Sünde sei?

*L. de Sousberghe*³ bringt eine geistreiche Erklärung, die in manchen Punkten die Lehre des *bl. Thomas* trifft, aber doch nicht ganz auf den Grund stößt. Er meint, daß *Thomas* sowohl die Gemeinschaft wie die Aufteilung der Güter naturrechtlich nenne. Die Aufteilung der Güter sei der unabdingbare Weg, um die von der Natur als ideal angestrebte Gemeinnutzung zu verwirklichen. Sehr richtig ist, daß die Aufteilung der Güter nach *Thomas* (vgl. weiter unten) nicht etwa irgendwelchem egoistischen Interesse einzelner Besitzer dienen soll, sondern ein soziales Prinzip ist, um so die Gemeinschaft eigentlich erst zu sichern. Eine andere Frage aber ist, ob es *Thomas* jemals eingefallen wäre, ohne Unterscheidung zu erklären, sowohl Gemeinsamkeit wie auch Aufteilung der Güter sei naturrechtlicher Art. Was *Sousberghe* aus *Thomas* herausliest, ist ohne Zweifel eine aus allgemein thomasischen Prinzipien richtige Folgerung. Es braucht aber dazu einer gründlichen Entwicklung der Gedanken. *Thomas* selbst hätte sich nicht in dieser Weise ausgedrückt. Seinem Denken entsprach, wie wir noch sehen werden, der Ansatz beim Gemeinschaftlichen, nicht beim Privaten. Er *mußte* also das Private auf einer anderen Ebene erkennen, d. h. er konnte nicht im gleichen Sinne und auf gleicher Abstraktionsebene das Gemeinschaftliche und das Private als „naturrechtlich“ bezeichnen.

Wir sind heute gewohnt, das Privateigentum als eine naturrechtliche Institution zu bezeichnen. Dabei sind wir uns aber nicht ganz im klaren, in welcher Weise wir eigentlich von einem Naturrecht auf Privateigentum reden. Diese schon im modernen Sprachgebrauch unklare Ausdrucksweise übertragen wir nun noch auf das Mittelalter und glauben, der *bl. Thomas* habe dieselbe Lehre vorgetragen wie wir heute. Ja, im Grunde hat er auch dieselbe Lehre vorgetragen, insofern von ihm aus zu unserer Denkweise ein gerader Denkprozeß führt. Übersehen wir aber diesen Denkprozeß nicht! Er ist so gewaltig, daß es einfach nicht angängig ist, Thomastexte unmittelbar als Belege unserer Auffassung anzuführen.

Um *Thomas* und auch uns selbst zu verstehen, sind darum zwei Dinge vorausgesetzt: 1. daß wir unsere moderne Terminologie abklären und ihre Assoziationen bewußt begreifen; 2. daß wir die thomasischen Begriffe und Denkweisen im Zusammenhang mit der gesamten christlichen Tradition studieren, denn allein

³ L. DE SOUSBERGHE, *Propriété „de Droit naturel“*. Thèse néo-scolastique et tradition scolastique. „Nouvelle Revue Théol.“, t. 72 (1950) 580—607.

von dort aus sind sie zu verstehen. Wir werden uns bei diesen geschichtlichen Untersuchungen stets bewußt werden müssen, wie verschieden die Schauweise der Alten gegenüber unserer ist.

2. Das Eigentum als Naturrecht in der modernen Schauweise

Leo XIII. besteht auf der unzweideutigen Formulierung, daß der Mensch das Recht zum Besitz privaten Eigentums von der *Natur* erhalten habe. Die dafür angeführten Gründe sind geschichtlich, wie wir sehen werden, überaus aufschlußreich. Der Papst führt zunächst drei Gründe an: a) die Vernunftnatur des Menschen, b) die Freiheit des Menschen, c) die Arbeitspflicht.

a) Es möchte vielleicht scheinen, als ob die beiden ersten Begründungen ungefähr auf das hinauskämen, was *Thomas* im ersten Artikel darstellt, wenn er sagt, daß der Mensch „mit seiner Vernunft und seinem Willen“ die Dinge dieser Welt gebrauche. Der Zusammenhang, d. h. die gedankliche Assoziation, ist jedoch ein anderer. Während *Thomas* im ersten Artikel den Menschen überhaupt im Auge hat, wie er im Unterschied zu Gott den äußeren Dingen gegenübersteht, will *Leo XIII.* hier aus der Würde des Menschen, wie sie jedem Menschen im einzelnen (!) zukommt, das Recht nachweisen, daß der Mensch, besser gesagt: jeder Einzelmensch, die Dinge nicht nur wie die Tiere gebraucht, sondern besitzt und für sich beansprucht. Wir finden hier in einem kirchlichen Dokument bereits einen Niederschlag der Menschenrechtsidee, wie sie von den englischen Philosophen entwickelt worden ist, und zwar einen Niederschlag im guten Sinne, im Sinne der Konkretisierung der abstrakten Freiheitsrechte des Mittelalters. Ohne das, was später zu behandeln ist, vorwegzunehmen, sei doch schon gesagt, daß es *Thomas* niemals eingefallen wäre, auf Grund der Menschenwürde ein Freiheitsrecht für den einzelnen zu behaupten, etwa mit der Erklärung, zuerst habe ein jeder einzelne seine naturrechtliche Freiheit und erst, sofern die Ordnung der Gesellschaft gestört werde, sei an einen Eingriff vom Kollektiv her zu denken im Sinne des Subsidiaritätsprinzips. Das Subsidiaritätsprinzip, von *Pius XI.* im Anschluß an *Leo XIII.* erarbeitet, wurde erst dann zum notwendigen und „naturrechtlichen“ Formprinzip der Gesellschaft, nachdem man die abstrakte Philosophie vom Menschen in den konkreten und kontingenten Bereich der existentiellen Ordnung herabgeholt hatte, nachdem man gelernt hatte, mit dem, was *Thomas* eigentlich schon ausgesprochen, aber in der Gesellschaftslehre noch nicht durchgeführt hatte, Ernst zu machen, nämlich das Naturrecht als eine Forderung der hier und jetzt lebenden menschlichen Natur — und nicht nur Natur, sondern des hier und jetzt lebenden konkreten Menschen — zu betrachten. Damit kommen wir von selbst in den Bereich des Individuums, zum Aufbau der gesellschaftlichen und auch wirtschaftlichen Ordnung vom Privaten her. Allerdings achte man auf die Akzentverschiebung: *Dieses* Naturrecht bewegt sich nicht auf jener Ebene der Abstraktion und Allgemeinheit, welche der erste Artikel des

hl. Thomas einhält. Diese Entwicklung, die durchaus sachlich richtig ist, stand unmerklich unter dem Einfluß der Liberalisten, die der amerikanischen Verfassung ihren Begriff der Menschenwürde gegeben haben. Die katholische Doktrin hat durch den Einbau der sozialen Forderungen, besonders der sozialen Belastung des Eigentums, die dann *Pius XI.* stärker hervorhob, die Irrtümer des liberalen Denkens vermieden und überwunden.

b) Das *zweite* Argument, das *Leo XIII.* zugunsten der naturrechtlichen Begründung des Privateigentums anführt, beweist noch deutlicher, wie sehr sich die Anschauungen über den Menschen in der Gemeinschaft entwickelt haben. Der Mensch wird als frei bezeichnet. Und übersehen wir nicht, es handelt sich um jeden Menschen, nicht nur um den Menschen an sich Gott gegenüber, sondern um *den Menschen unter Menschen*. In diesem Sinne versteht *Leo XIII.* seine Worte: „Da der Mensch mit seinem Denken unzählige Gegenstände umfaßt, mit den gegenwärtigen die zukünftigen verbindet und Herr seiner Handlungen ist, so bestimmt er unter dem ewigen Gesetze und unter der allweisen Vorsehung Gottes sich selbst nach freiem Ermessen. Es liegt darum in seiner Macht, unter den Dingen die Wahl zu treffen, die er *zu seinem eigenen Wohle* nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft als die ersprißlichste erachtet. Hieraus folgt: es müssen Rechte erworben werden können, nicht bloß auf Erzeugnisse, sondern auch auf Eigentum am Boden selbst; denn was dem Menschen sichere Aussicht auf künftigen Fortbestand seines Unterhaltes verleiht, das ist nur der Boden mit seiner Produktionskraft“ (*Rerum novarum*, 6).

Die Frage nach dem Recht auf Bodenerwerb ist für uns augenblicklich belanglos. Worauf es ankommt ist dies, zu zeigen, wie stark das Eigentumsrecht vom kontingenten Individuum her aufgefaßt wird. Der Mensch hat, so erklärt *Leo XIII.*, erworbene Rechte auf bestimmte äußere Dinge, und diese erworbenen Rechte werden im Sinne von Naturrechten verstanden, weil aus der Freiheit des Menschen folgend. „Der Mensch ist älter als der Staat, und darum besaß er das Recht auf Erhaltung seines körperlichen Daseins, ehe es einen Staat gegeben hat“ (*Rer. nov.*, a. a. O.). Es wird hier von den Eigenrechten des Individuums gegenüber „seinem“ Staat gesprochen. Das will heißen: es geht nicht um den Menschen als solchen und den Staat als solchen, sondern es geht um den Menschen, der in einem bestimmten Staat lebt. Denn nur in diesem Sinne gilt, daß der Mensch vorher da war, „ehe es einen Staat gegeben hat“. Es ist überaus bezeichnend für das moderne Denken, daß nicht mehr über die politische Gemeinschaft als solche philosophiert wird, sondern über den Staat, wie er nun einmal besteht, wie er geworden ist und auch wieder vergehen kann. *Vor* diesem Staat war der Mensch! Und zwar der Mensch mit Rechten, die seinem persönlichen, kontingenten, eben seinem frei gewollten Schaffen zu verdanken sind.

Auch *Thomas* hat zwar von Rechten des Einzelmenschen gesprochen, die der Staat zu beachten hat. So spricht er vom Recht des Menschen auf Leben, das vom Staat nicht angetastet werden darf, vom Recht auf Unversehrtheit des Leibes, auf

Freiheit usw. (vgl. Fr. 64 u. 65). Diese Rechte sind also auch „vor“-staatliche Rechte, insofern sie nicht durch das positive Recht gesetzt sind. Und doch handelt es sich dabei nicht um vorstaatliche Rechte in dem Sinne, wie die moderne Formulierung von vorstaatlichen Rechten spricht. Es sind Rechtsansprüche des einzelnen Menschen gegenüber dem Staate, an dessen Entstehung und Werden nicht gedacht wird und überhaupt nicht gedacht werden kann, weil er bereits in der *natura humana* mitgegeben ist.

Und wie der Staat verschieden gesehen ist, so auch das Individuum. Für *Thomas* ist es jeder Mensch in gleicher Weise, weil ein jeder gleichviel Mensch ist. In der modernen Sicht ist es jeder Einzelmensch mit seiner individuellen Leistung, mit allen kontingenten Ansprüchen, die irgendwie den Stempel des Persönlichen tragen (Besitz aus Erbschaft, Geschenk). All diese Rechte sind für uns Moderne nicht nur Rechte gegenüber dem Staat, sondern „Naturrechte“, die vor der Bildung des Staates liegen. Man merkt hier deutlich die Nachwirkungen der Rechtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, der die Menschenrechte im wahren Sinne Freiheitsrechte waren, Freiheit von Zwang, vom Eingriff durch die staatliche Herrschaft. Wir stehen also — wenigstens im Ansatz des Denkens — im Liberalismus und Individualismus. Man erschrecke vor diesen beiden „Ismen“ nicht. Müssen sie denn unbedingt etwas Erschreckendes bedeuten? Es gibt nun einmal, wie wir noch sehen werden, von jenem Recht her, das auf der abstrakten *natura humana* aufruht, für jede konkrete Rechtsordnung nur die Alternative: entweder beginnt man beim Kollektiv und sucht von hier aus den Weg zur Wahrung der Rechte eines jeden, oder man beginnt beim Individuum und achtet weitblickend auf eventuelle Gefährdung der Gemeinschaft. Aber *ein* Ordnungsprinzip muß man immer haben. Weltanschaulich, d. h. philosophisch gibt es nur diese beiden Möglichkeiten: im Ansatz (!), d. h. vom Strukturprinzip her ist man entweder Kollektivist oder Individualist. Damit ist keineswegs gesagt, daß es dabei bleiben müsse oder dürfe. Es geht nur um den Ansatz des konkreten Gemeinschaftsdenkens. Die *Fülle* der Gemeinschaftsordnung kann niemals im Kollektiv und auch nicht im Individualistischen liegen. Wer die Gemeinschaft als den letzten Sinn menschlichen Zusammenseins ansieht (und nicht vielmehr das „gute Leben“ im Sinne der ethischen Vollkommenheit aller), der ist Kollektivist im üblen Sinne, und wer die Freiheit des Individuums nicht nur als Strukturprinzip, sondern auch als das Gesetz der Erfüllung allen Zusammenlebens bezeichnen würde, der wäre Individualist und Liberalist im üblen Sinne. Im Individualismus und Liberalismus liegt aber etwas, was die katholische Sozialdoktrin ruhig übernehmen konnte, weil es im Grunde nichts anderes war als die Konsequenz aus großen, im mittelalterlichen Denken noch nicht entwickelten, aber vorhandenen Sozialprinzipien. Allerdings liegt auch im Kollektivismus etwas der Wertung Würdiges, nicht zwar, daß er Strukturprinzip sei, aber daß er Rahmengebilde sei gegen das Überwuchern des Individuums.

Thomas hat, wie wir noch sehen werden, das Individualprinzip als angemessen und dem Stand der Dinge entsprechend bezeichnet (Art. 2). Er hat aber nicht daran gedacht, daraus eine Naturrechtsfrage zu machen. Dies lag seiner ethisch-finalen Betrachtung fern, in welcher der aristotelische Gedanke gilt: „Der Staat ist der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil“ (Pol. 1,2). Für *Thomas* lag überhaupt kein Grund vor, von dieser ethisch-finalen Sicht abzugehen, weil der Aufbau, also das aktuelle Gestalten von Gesellschaft und Staat, nicht zur Debatte stand. Die Gesellschaft bestand bereits in fester Ordnung, der Staat war eine Gegebenheit. Die Ordnung, die da war, wurde nicht in Frage gestellt. Wir werden dies wiederum bei der thomasischen Auffassung von der Preisbildung sehen.

Es ging also der praktischen Moral nur darum, die Menschen, die nun einmal in dem bestehenden Staatsgebilde leben, zu unterrichten, damit sie ihr Benehmen entsprechend der ewigen Idee des Gemeinwohls und des Gemeinschaftslebens in eben dieser ihrer Gemeinschaft einrichten könnten. Aber *Thomas* dachte bei weitem nicht an eine Umformung des sozialen und politischen Lebens als eines solchen. Die soziale Revolution fällt in eine spätere Zeit. Und mit ihr war dann auch die rechtliche Frage des Aufbaus gegeben. Mit ihr ergab sich das Individualprinzip als ein „vorstaatliches“ Rechtsprinzip, als ein Prinzip des Naturrechts.

c) Als *dritten* Grund für das Privateigentum als Naturrecht führt *Leo XIII.* die Arbeit an. Der Papst spricht also nicht nur von einem Recht auf irgendwelchen Eigentumserwerb, sondern erklärt jene Dinge als naturrechtlich dem Einzelmenschen zugehörig, die dieser sich selbst erarbeitet hat. Damit wird also irgendwelche konkrete Aufteilung als naturrechtlich im Sinne von vorstaatlich bezeichnet, weil die Arbeit ein Naturrecht auf Eigentum erzeugt. Kann man eindeutiger das Individualprinzip zum Ausgangspunkt sozialen Aufbaus machen? *Leo* umgeht weise, wie bereits gesagt, die Gefahren des Individualismus durch die Unterstellung dieses „Naturrechts“ unter die Belange des Gemeinwohls. Noch eindringlicher denn *Pius XI.* in „*Quadragesimo anno*“.

L. de Sousberghe hat die Ansicht geäußert, daß die Begründung des Eigentumsrechts durch die Arbeit von *Locke* beeinflusst sei; weiter, daß diese Formel im thomasischen Denken überhaupt unvorstellbar gewesen sei: „Der Reichtum wurde durch die Mittelalterlichen niemals als Frucht der Arbeit, als gerechte Vergütung für die Arbeit aufgefaßt. Er war vielmehr normalerweise das Resultat einer rechtlichen Situation, welche das Individuum bei seiner Geburt als gegeben vorfand“ (a. a. O. 590).

Dies stimmt nun nicht ganz. Denn *Thomas* hat der Arbeit eine ungeheure Bedeutung im Eigentumserwerb zugesprochen, wenngleich wohl nicht jene, welche manche Vertreter der Arbeitswertlehre ihm unterschieben. (Es wird davon noch eingehend gesprochen in den Fragen 77 und 78.) Wohl aber wäre *Thomas* niemals daraufgekommen, das durch Arbeit naturrechtlich erworbene Eigentum als „vorstaatlich“ zu bezeichnen, eben aus der allgemeinen Sicht heraus, die für

Thomas maßgebend war. Das eigentlich Neue oder Revolutionäre an der *Locke*-schen Auffassung liegt eben darin, daß die Arbeit als individuelle Leistung gegen die Eingriffe von seiten des Staates völlig immun gemacht wird. Darin liegt auch das eigentlich individualistische Gepräge der *Locke*-schen Theorie. Diese hatte, wie *P. Larkin*⁴ ausgeführt hat, ihren Nährboden in der neuen sozialen Situation Englands, im Konflikt, welchen die neuen gesellschaftlichen Schichten unter den *Stuarts* auszustehen hatten.

Taparelli hat durch sein Werk „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto“⁵ diese individualistische Anschauung des Privateigentums unter den katholischen Moraltheologen schulgerecht gemacht. Im gleichen Sinne schrieb auch sein Ordensmitbruder *Liberatore*⁶. *Taparelli*, der als Erneuerer der Scholastik gilt, kannte die Scholastiker kaum, dafür aber um so mehr seine liberalistischen Zeitgenossen. Doch darf man den Einfluß *Taparellis* nicht überschätzen, denn die individualistische Idee vom Privateigentum als einem Naturrecht dieses oder jenes Einzelmenschen gegenüber dem Staat entsprach durchweg der allgemeinen Auffassung der Menschenrechte als *Freiheitsrechte*, d. h. als Rechte, die von seiten der Gemeinschaft unantastbar sind. Das Privateigentum als vorstaatliches Naturrecht war der Refrain aller, auch und besonders der katholischen Liberalisten. Mit welchem spektischen Achselzucken wurde doch im Jahre 1891 die Lehre *Leos XIII.*, daß der Staat in die bestehende Eigentumsordnung eingreifen könne, bei katholischen Unternehmern aufgenommen! Geschichtlich gesehen, war die geistige Verbindung zu *Thomas von Aquin* abgebrochen. Die Verfechter des Privateigentums als eines Naturrechts, in diesem verwandelten Sinn individuellen Freiheitsrechtes, hatten selbst keine innere Beziehung zu *Thomas* und dem Mittelalter. Dies gilt auch und gerade von *Taparelli*.

Und dennoch steht der Liberalismus in einem objektiven inneren Verhältnis zur Tradition, insofern er eine, allerdings einseitige Entfaltung von gesellschaftsethischen Grundsätzen des Mittelalters in einer neuen weltanschaulichen und religiösen Umwelt darstellt. Mit dem Augenblick, da die Gesellschaft als solche ihre Orientierung nicht mehr an Rom suchte, verschwand die Autorität, welche als gotterwählte Deuterin des Naturrechts galt. Es mußte notgedrungen jene Instanz in Kraft treten, welche die „naturgemäße“ war, nämlich die Vernunft. Allerdings war es diesmal nicht mehr die Vernunft der *natura humana* als solche, an welche *Thomas* noch dachte, sondern vielmehr die Vernunft eines jeden einzelnen, weil keiner von Natur zum Richter über den andern bestellt wurde. Die Würde des Menschen konnte nur noch verteidigt werden durch den Menschen selbst, der sie trug, d. h. durch den einzelnen.

⁴ P. LARKIN, *Property in the eighteenth century*, 1930.

⁵ TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1840, deutsch in Regensburg bereits 1845.

⁶ LIBERATORE, *Ethicae et juris naturae elementa*, Napoli 1846.

Diese notwendige Folge eines weltanschaulichen Wandels in der Gesellschaft fand ihre Formulierung in den verschiedenen Erklärungen der Freiheitsrechte sowohl in Amerika wie in Europa. Im Grunde war diese Sicht nichts anderes als eine konsequente Anwendung der thomasischen Lehre von der Vernunft als der entscheidenden Richterin in Naturrechtsfragen auf eine konkrete gesellschaftliche Situation. Die Liberalisten hätten nur den naturrechtlichen Gegenpol des Individuums nicht übersehen dürfen: die Gemeinschaft mit ihrer positiven Kultur- aufgabe. Und ebenso hätten die Verfasser der scholastischen Handbücher die Rückorientierung an der thomasischen Eigentumslehre früher vornehmen müssen, um die soziale Belastung als noch tiefer im Naturrecht verankert zu erkennen als das vorstaatliche Individualrecht; dann wäre wohl die Enzyklika „*Rerum novarum*“ früher vorbereitet worden.

d) Die drei erwähnten Gründe für das Privateigentum als Naturrecht werden von *Leo XIII.* noch durch zwei andere ergänzt, die nicht auf derselben Linie stehen wie die drei genannten und auch unter sich ansehnliche Verschiedenheit aufweisen.

Der erste der beiden geht auf das Naturrecht eines jeden Menschen zurück, in freier Entscheidung eine Familie gründen zu können: „Wenn jedem Menschen, wie gezeigt wurde, als Einzelwesen die Natur das Recht, Eigentum zu besitzen, verliehen hat, so muß sich dieses Recht auch im Menschen, insofern er Haupt einer Familie ist, finden. Ja, das Recht besitzt im Familienhaupte noch mehr Energie, weil der Mensch sich im häuslichen Kreise gleichsam ausdehnt“ (*Rer. nov.*, 9). Es wird hier im Namen einer vorstaatlichen Gesellschaft etwas proklamiert, das die Unabhängigkeit vom Staate garantieren soll. Der Familienvater soll frei sein von jeder Bevormundung durch den Staat, er soll darum die Gemeinschaft, die er gegründet hat, auf weite Sicht wirtschaftlich sichern können. Er soll darum nicht nur selbst Eigentum im Namen der Familie als sein eigenes Recht betrachten dürfen, sondern auch über seine Lebenszeit hinweg die Familie als wirtschaftlich freie Gemeinschaft sichern dürfen, indem er ihr Eigentum als Erbschaft hinterläßt. Auffallend ist hier, daß zwischen Individuum und Staat nun ein gesellschaftliches Element auftaucht, welches ebenfalls eine Autonomie besitzt. *Pius XI.* wird diesen unpolitischen gesellschaftlichen Raum noch mehr ausbauen in seiner Lehre von der berufsständischen Ordnung. All das zeigt, wie weit wir von der thomasischen Sicht abrücken, abrücken nicht im Sinne von „widersprechen“, sondern von entwickeln und entfalten. *Thomas* hatte in seiner finalbetonten, d. h. ethisch-idealen Auffassung der gesellschaftlichen Ordnung noch keinen autonomen Raum einräumen können. Man kann sich diese neue Sicht des Staatlichen von dem vorstaatlichen Recht her nicht genug klarmachen, um davor bewahrt zu werden, Thomastexte, die sich irgendwie mit dem Problem der Gemeinschaft und des Einzelmenschen befassen, genau so wie sie lauten, auf moderne Fragestellungen zu übertragen. Die ungeheure geistesgeschichtliche Entwicklung spiegelt etwa folgender Passus aus „*Rer. nov.*“ (9) wider, den wir

uns niemals in dieser Fassung in der Summa des *hl. Thomas* vorstellen könnten: „Die Familie, die häusliche Gesellschaft, ist eine wahre Gesellschaft mit allen Rechten derselben, sie ist älter als jegliches andere Gemeinwesen, und deshalb besitzt sie unabhängig vom Staate ihre innewohnenden Rechte und Pflichten.“

e) Der zweite der noch beigefügten Gründe hat eine ganz eigene Bewandnis. Er sieht nämlich vom vorstaatlichen Recht, wie es bisher besprochen wurde, ab und betrachtet das gesellschaftliche Ordnungsganze: „Aber sieht man selbst von der Ungerechtigkeit ab, so ist ebensowenig zu leugnen, daß dieses System in allen Schichten der Gesellschaft Verwirrung herbeiführen würde. Eine unerträgliche Beengung aller, eine sklavische Abhängigkeit würde die Folge des Versuchs seiner Anwendung sein. Es würde gegenseitiger Mißgunst, Zwietracht und Verfolgung Tür und Tor geöffnet. Mit dem Wegfall des Sporns zu Strebsamkeit und Fleiß würden auch die Quellen des Wohlstands versiegen. Aus der eingebildeten Gleichheit aller würde nichts anderes als derselbe klägliche Zustand der Entwürdigung aller“ (Rer. nov., 12). Damit werden im wesentlichen die von *Thomas* in Art. 2 angeführten drei Angemessenheits- und Notwendigkeitsgründe der privaten Eigentumsordnung genannt, allerdings mit der Beimischung der bereits dargestellten Lehre der Menschenwürde im modernen Sinne der Individualrechte. Die soziale Ordnung verlangt den Ansatz beim Individuum. Das Individualprinzip ist darum in Wahrheit ein Sozialprinzip! Es hat dies nichts mit dem wirtschaftlichen Automatismus der Liberalisten zu tun, als ob das wirtschaftliche Gleichgewicht ein Resultat der unregelmäßigten wirtschaftlichen Freiheit sei. Im Individualismus und Liberalismus ist das Individualprinzip nicht nur ein Sozialprinzip im Sinne einer Grundnorm, nicht nur Ansatz und Ausgangspunkt des Sozialdenkens, Prinzip also im eigentlichen Sinne — principium — Anfang, sondern auch Ende, Vollendung der wirtschaftlichen und sozialen Ordnung.

Mit dem Augenblick, da der Nachweis erbracht ist, daß das Individualprinzip um der sozialen Ordnung willen gefordert ist, kann man mit Recht die Menschenwürde, wie sie auf der Linie der *natura humana* als solcher für jeden Menschen zunächst in gleicher Weise gilt, in die konkrete Situation weiterdenken und auf dieser lebensnäheren Basis zum Naturrecht erklären. Dies hat *Leo XIII.* getan. Dazu war die Zeit des *hl. Thomas* noch nicht reif. Es bedurfte hierzu der sozialen Revolution, wie sie die Industrialisierung und der Liberalismus mit sich brachten. Bei *Thomas* aber finden sich, wie wir sehen werden, alle dazu notwendigen Denkelemente.

3. Die Lehre vom Eigentum in der christlichen Tradition

Um den genuinen Sinn der thomasischen Eigentumslehre zu ermitteln, kommt man um seine genaue Kenntnis der christlichen Tradition nicht herum. Ist doch der Begriff des „Gebrauches“ der Güter, den *Thomas* als allen Menschen gemeinsam erklärt, ganz aus der Tradition genommen.

Es zeugt vom neuen Geist, der das Christentum gerade in der Einschätzung der Güter dieser Welt beseelte, daß sich die christlichen Autoren nur sehr wenig oder überhaupt nicht auf das Alte Testament beziehen.

Die Väter hatten sich mit der rein moralischen Sicht des Eigentums befreundet und dabei die rechtliche außer acht gelassen oder doch sehr geringgeschätzt; d. h., sie gingen vom Gedanken aus, daß vor Gott niemand sich als Eigentümer bezeichnen könne, sondern stets nur verantwortlicher Lehensträger bleibe. Damit tritt natürlich das rechtliche Verhältnis von Mensch zu Mensch in den Hintergrund. Die Rückerinnerung an das Alte Testament hätte aber manche etwas zugespitzten Äußerungen gegen das Privateigentum gemildert. Denn das Alte Testament hatte eine sehr kluge Wirtschaftsverfassung⁷. Bei der grundsätzlichen Anerkennung des Privat- (oder wenigstens des Familien-)eigentums enthielt die alttestamentliche Gesetzgebung eine Reihe von sozialen Vorschriften, durch die das Eigentum und die Existenz der Armen gesichert werden sollten. Wenngleich Gott als oberster Herr das Land besitzt und in der Hand behält, so hat Er es doch unter die Menschen verteilt, damit jeder seinen, gerade ihm gehörenden Anteil habe: „Verteilt das Land nach euren Stämmen durch das Los! Denen, die zahlreicher sind, sollt ihr ein ausgedehnteres, und denen, die wenig sind, ein kleineres Gebiet geben! Was einem jeden (Stamm) durch das Los zufällt, soll ihm gehören! Nach euren väterlichen Stämmen sollt ihr es verteilen“ (Nm 33, 54). Wenngleich in diesem Text nicht vom Eigentum eines einzelnen Menschen, sondern eines einzelnen Stammes die Rede ist, so gebührt ihm doch besondere Aufmerksamkeit. Gott wird zwar als der Erst- und eigentliche Besitzer aller Dinge bezeichnet. Dennoch gibt Er dem einzelnen Stamm den ihm zugehörenden Teil, auf den dieser einen Rechtstitel gegenüber den anderen haben soll. Das Eigentum ist also in doppelter Hinsicht gesehen: vertikal und horizontal. Vertikal besteht kein Rechtstitel, denn Gott ist der einzige Besitzer. Jedoch kann sich in horizontaler Richtung, d. h. in der Linie von Mensch zu Mensch, der Stamm als rechtlicher Eigentümer betrachten. Die Kirchenväter haben, wie bereits erwähnt und wie wir noch eingehender sehen werden, die vertikale Sicht eingehalten, während die horizontale, die eigentlich rechtliche Beziehung, erst im Mittelalter klar gewürdigt worden ist.

Warum aber haben die Väter so wenig von der rechtlichen Eigentumsregelung des Alten Bundes Notiz genommen? Die Antwort liegt auf der Hand. Das Alte Testament war dem Reichtum stärker zugewandt als das Neue. Trotz allem Kampf, den die Propheten mit den Reichen um ihrer Habgier und Ungerechtigkeiten willen führten, läßt sich im Alten Bunde doch kein so scharfer Gegensatz gegen den Reichtum feststellen wie im Neuen. Der Reichtum ist dem Israeliten ein Segen Gottes, für den er dankbar ist. So heißt es im 42. Kapitel des Buches Job, daß der geduldige Job um seiner standhaften Gesinnung willen mit äußeren

⁷ Vgl. die ausgezeichnete Schrift von H. BÜCKERS, Die biblische Lehre vom Eigentum, Bonn 1947.

Gütern noch reicher gesegnet wurde: „Der Herr gab Job jetzt noch mehr Glück, als er zuvor besessen. Er brachte es auf 14000 Schafe, 6000 Kamele, 100 Joch Rinder und 1000 Eselinnen“ (42,12). Und im „Prediger“ (5,18) heißt es: „Ist doch für jeden Menschen, dem die Gottheit Reichtum gibt und Schätze, und dem sie Fähigkeit verleiht, davon zu essen und sich seinen Teil zu nehmen und sich an seiner Mühe zu erfreuen, dies eine Gottesgabe.“ Allerdings wird dort auch darauf hingewiesen, daß der Mensch sich dieser Dinge nur als Gottesgabe erfreuen soll, im Bewußtsein, daß dieses Leben im Grunde nichtig ist, sofern man die Beschaulichkeit nicht besitze. Im „Buch der Sprüche“ wird der Reichtum eine feste Stadt genannt, eine hohe Mauer, die den Besitzenden umringt (18,11).

Der Armut wurde im Alten Testament eine wenig ehrenvolle Stellung eingeräumt. Sie war Strafe der Sünde und Gottlosigkeit. „Der Säufer und der liederliche Mensch verarmen; die Dirne kleidet sich in Lumpen“ (Spr 23,21). Da dem Alten Testament der Sinn für die jenseitige Vergeltung stark fehlt, wird natürlich das Lob auf die rechte Armut vermißt. Andererseits weiß der alttestamentliche Mahner wohl zu unterscheiden zwischen dem Reichtum des Gottlosen und der Armut des Gottesfürchtigen: „Besser wenig mit Gottesfurcht als reicher Besitz und dabei Unruhe“ (Spr 15,16). Im Hinblick auf die sittlichen Gefahren des Reichtums suchte das Alte Testament das wirtschaftliche und soziale Ideal im Mittelstand: „Gib mir nicht Armut und Reichtum! Laß mich genießen mein Stückchen Brot! Sonst könnte ich, wäre ich satt, Dich verleugnen und fragen: Wer ist der Herr? Oder wäre ich arm, könnte ich zum Diebe werden und mich am Namen meines Gottes vergreifen“ (Spr 30,8f.).

Auch die christliche Ethik hat, namentlich bei *Thomas von Aquin*, den Mittelstand als das dem sittlich-religiösen Ideal förderlichste Maß von Besitz erkannt. Man könnte diese Einstellung in der Vaterunser-Bitte um das „tägliche Brot“ wiederfinden. Und doch tritt in den Evangelien des Heroische stärker in Erscheinung: die Armut um des Himmelreichs willen. Bezeichnend dafür ist auch, daß Christus sich gerade die Armen und Ärmsten ausgesucht hat, derart, daß *Alfred Weber* die Bergpredigt Jesu als die Rede des größten Sklavenaufstandes bezeichnete.

Die Urkirche in Jerusalem war von diesem Ideal völlig eingenommen, so daß sich eine freie, spontane Gütergemeinschaft bildete. Es bestand zwar kein rechtlicher Kommunismus. Immerhin aber gehörte es zum guten Ton des Christseins, alles in die Gemeinschaft zu tragen, so daß derjenige, der sich dieser Gepflogenheit nicht anschloß, wohl erröten mußte.

Die spontane Gütergemeinschaft in Jerusalem machte aber weiter keine Schule. Der Scharfblick des Völkerapostels erkannte, daß in den aus Heidenchristen bestehenden Gemeinden kein Raum für solche Bestrebungen war. Im übrigen hat das Beispiel Jerusalems, das chronischer Armut verfiel (wohl nicht zuletzt, wenn auch nicht vordringlich wegen der dortigen Gütergemeinschaft) und auf die Hilfe der anderen Christengemeinden angewiesen war, von selbst seine Anziehungskraft verloren.

Die Gütergemeinschaft in der christlichen Gemeinde von Jerusalem hatte übrigens ihre Vorbilder bei den Griechen, wovon der in der griechischen Literatur bewanderte Evangelist *Lukas* sehr wahrscheinlich gewußt hat. Es gehörte zum sozialpolitischen Ideal des Hellenentums, daß der Reiche seinen Besitz der gemeinsamen Nutzung zur Verfügung stellte. Der griechische Stadt-Staat mit seiner räumlichen Beschränkung ermöglichte die Verwirklichung eines solchen Ideals. *Aristoteles* berichtet im 6. Buch der Politik (c. 5; 1320 b 9), daß die Reichen von *Tarent* den Armen den Mitgebrauch ihrer Güter zugestanden und sich auf diese Weise die Zuneigung der Armen erworben haben. *Aristoteles* selbst tritt für die Privateigentumsordnung ein auf Grund der üblen Erfahrungen, die man in einer völlig gemeinschaftlich verwalteten Wirtschaftsgesellschaft machen kann. Er meint aber doch, daß in einem gewissen Sinne die Güter gemeinsam verwaltet werden sollten. Wenn jeder für das Seine Sorge, dann würde zwar tüchtiger gesorgt. Andererseits aber müßte doch das Gesetz der gegenseitigen Hilfsbereitschaft gelten, das auch durch staatliche Maßnahmen unterstützt werden sollte: „Schon jetzt ist hiermit in der Gesetzgebung einzelner Staaten ein Anfang gemacht, so daß man sieht, die Sache ist nicht unmöglich; und zumeist in wohl-eingerichteten Staaten ist in diesem Sinne manches teils schon verwirklicht, teils in der Vorbereitung begriffen. Ein jeder hat da seinen Eigenbesitz, aber manches überläßt er seinen Freunden zur Mitbenutzung, anderes benutzt er selbst als Gemeingut mit, wie z. B. in *Lazedämon* der eine sich der Sklaven des andern gleichsam wie seiner eigenen bedient, und ebenso seiner Pferde und Hunde wie auch der Früchte, wenn man ihrer auf den Feldern im Lande als Wegzehrung bedarf. Man sieht also, es ist besser, daß der Besitz Privateigentum bleibe, aber durch die Benutzung gemeinsam wird. Daß aber die Bürger ihrer Gesinnung nach dahin gebracht werden, ist die eigenste Aufgabe des Gesetzgebers“ (Politeia II, 5; 1263a 30—40).

In der christlichen Urgemeinde waren die Motive solcher Gütergemeinschaft allerdings andere, weniger wirtschaftspolitische, sondern von Grund auf religiöse.

Zum Beweis dafür, wie stark die ethische Betrachtung in der Eigentumsfrage bei den Vätern unterstrichen wird und wie wenig die eigentlich *naturrechtliche* Seite zur Geltung kommt, machen wir nur einige wenige Angaben, die für die thomasische Gedankenwelt von besonderem Interesse sind⁸.

Irenäus (Adv. Haereses, aus der Zeit 174—189) betont die Freiheit der christlichen Liebe, im Gegensatz etwa zu den jüdischen sozialen Gesetzgebungen wie dem Armenzehnten. Allerdings meint er, daß diese Freiheit sich dem Gebot

⁸ Vgl. zum Ganzen: O. SCHILLING, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage, Freiburg i. Br. 1908; DERS., Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg i. Br. 1930. Ebenso: H. SCHUMACHER, The Social Message of the New Testament, Milwaukee 1937; I. SEIPEL, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907; JOHN A. RYAN, Alleged Socialism of the Church Fathers, St. Louis 1913; die Artikel von PATRICK J. HEALY „Historic Christianity and the Social Question“, in: The Catholic University Bulletin, XVII, 1911. Die Gedanken finden ihre moderne Auswertung bzgl. des Problems „Religion und Kapitalismus“ bei TAWNEY, LASKI, FANFANI, O'BRIEN, TROELTSCH, M. WEBER u. a.

Christi füge, nicht nur den Zehnten, sondern die ganze Habe an die Armen zu verteilen. Er hält sogar dafür, daß diese Pflicht vom Christen mit innerer Freude erfüllt werde. In rhetorischer Übertreibung meint *Irenäus* sogar, es könne sich niemand von uns zum Besitzer von irdischen Gütern aufwerfen. Im Grunde genommen ist dies gar keine Übertreibung, da es hier nur um die ethische Sicht geht, d. h. um das Verhältnis des Menschen zu Gott, nicht um die zwischenmenschlichen rechtlichen Beziehungen.

Irenäus aber dehnt seine Lehre vom „ungerechten Mammon“ den ein jeder sein eigen nennen möchte, auch auf die zwischenmenschlichen Beziehungen aus. Jedoch ist auch hier nur der ethische Teil gesehen, nicht die rechtliche Seite, d. h. es wird Mensch zu Mensch betrachtet in der Verpflichtung um des Gewissens, also im Grunde um Gottes willen, nicht vom Rechtsanspruch des Nächsten her. In diesem Sinne ist die eigentümlich erscheinende Stelle zu verstehen, wo *Irenäus* den Einwand, die Juden hätten auf Befehl Gottes durch Mitnahme der Gefäße und Gewänder die Ägypter bestohlen und beraubt, mit der Begründung zurückweist, daß wir überhaupt alles, was wir unser eigen nennen, zu Unrecht besäßen: „Wenn nämlich bei der vorbildlichen Auswanderung Gott dies nicht gestattet hätte, so könnte jetzt bei unserer wahren Auswanderung, d. h. im Glauben, in den wir versetzt und durch den wir aus der Zahl der Heiden ausgeschieden sind, niemand gerettet werden. Uns allen nämlich folgt ein — sei es kleiner oder großer — Besitz, den wir aus ‚dem Mammon des Unrechts‘ erworben haben. Denn woher haben wir die Häuser, worin wir wohnen, die Gewänder, womit wir uns bekleiden, die Gefäße, deren wir uns bedienen, und was sonst uns alles zum fortwährenden Gebrauch dient, als aus dem, was wir noch als Heiden habsüchtig erworben oder aus dem ungerechten Erwerb von heidnischen Eltern, Verwandten oder Freunden bekommen haben? Um davon zu schweigen, daß wir auch jetzt noch im Stande des Glaubens Erwerb suchen. Denn wer verkauft und will nicht gewinnen vom Käufer? Und wer kauft und will nicht, daß das Geschäft mit dem Verkäufer zum eigenen Nutzen ausfalle? Welcher Händler aber handelt nicht, um sich (vom Gewinn) zu nähren?“ (Adv. haer. IV, c. XXX; PG 7, 1065). *Irenäus* will den Einwand ad absurdum führen mit der Begründung, wenn die Juden damals das, was sie mitgenommen haben, aus Diebstahl gehabt hätten, dann könnte man mit demselben Recht auch behaupten, wir Christen hätten alles nur aus Raub.

Den Gedanken, daß aller Reichtum und Besitz im Grunde nur ungerechter Mammon sei, finden wir auch bei *Klemens von Alexandrien*, der von etwa 190—202/3 in Alexandrien lehrte. Auch bei ihm fällt die rein sittliche Betrachtung des Eigentumsproblems, wie die Stoa sie hatte, auf. Es ist schon ein echt stoischer, nicht erst christlicher Gedanke, daß nicht der Reiche, sondern der gute Mensch der wertvolle Mensch sei. Mit der Stoa unterstreicht *Klemens* das „Adiaphoron“, die gleichgültige Gesinnung gegenüber Reichtum und Genuß. Der schlecht verwaltete Reichtum wird als eine „Akropolis der Sünde“ bezeichnet, die Liebe zum

Geld als die „Mutterstadt aller Übel“ (*Diogenes* aus der kynischen Schule). Ganz stoisch ist die Lehre, daß der beste Reichtum die Armut an Begierden sei. Es ist klar, daß *Klemens* der in diesen Gedankengängen sich heimisch fühlt, den Überfluß verwerfen, ja überhaupt den Genuß der Güter als für die Gemeinschaft bestimmt bezeichnen muß. *Klemens* ist sehr stark beeindruckt durch das stoische Dogma, daß es von Natur kein Privateigentum gebe, daß Eigentum eigentlich erst durch den guten Gebrauch zustande komme. Der Stoiker *Chrysipp* war z. B. der Meinung, daß dem Bösen nichts nützlich sein und der Schlechte keinen wirklichen Gebrauch von den Dingen machen könne, demgemäß besitze der Gute niemals etwas Fremdes. *Klemens* übernimmt diese Philosophie und verbindet sie mit dem Ausspruch des Evangeliums vom „ungerechten Mammon“ (Lk 16, 9) und dem christlichen Gedanken, daß man, um eine gute Tat zu setzen, also um guten Gebrauch von den Dingen zu machen, eigentlich Christ sein müsse. So bleibt im Grunde der unangefochtene Besitz dem Christen vorbehalten. Daß nur die Christen Güter eigentlich erwerben können, erklärt *Klemens* außerdem mit einer typisch theologischen Wendung, daß nämlich Gott den Christen alles auf deren Bitte hin gewähre. Darum gehöre alles den Gottesfürchtigen⁹. Es wird von dieser Schauweise noch mehrmals die Rede sein. Sie steht in engem Zusammenhang mit der christlichen Bewertung des sittlichen Lebens des Heiden. Eine streng theologische Sicht, die alles vom Ewigkeitwert her sieht, muß notgedrungen den immanenten sittlichen Wert einer jeden guten Tat, erst recht, wenn sie nicht begnadet ist, geringschätzen oder sogar tilgen. Das Problem hat vor allem *Augustinus* beschäftigt und wurde endgültig dann von *Thomas* mit klarer Unterscheidung zwischen philosophischem und theologischem Wert gelöst in I-II 65, 2 (vgl. Kommentar in Bd. 11, 618ff.).

Die rein theologische, d. h. die vertikale Sicht tritt bei *Origenes*, dem Schüler von *Klemens von Alexandrien*, noch deutlicher hervor. Das Mißtrauen gegen den Reichtum steigert sich hier fast zur völligen Mißkennung. Gegen *Celsus*, nach dessen Ansicht alles Irdische zunächst dem König verliehen ist, so daß wir das, was wir besitzen, diesem zu verdanken haben, betont *Origenes*, daß wir die Güter unmittelbar von Gott, durch Seine Vorsehung besitzen. An sich drückt hiermit *Origenes* eine philosophische Lehre aus. Doch erhält bei ihm diese Unmittelbarkeit Gottes zu unserem Besitz einen stark transzendental-religiösen Sinn, so daß man fast an eine Parallele des theokratischen Staatsgedankens in Israel denkt.

Der Kampf gegen Reichtum und Luxus nimmt bei *Tertullian* solche Formen an, daß das Ideal der christlichen Gemeinschaft auch auf die Gemeinsamkeit der Familiengüter ausgedehnt wird. Man spürt hier deutlich die Begeisterung für die wirtschaftliche Regelung, wie sie in der Urgemeinde von Jerusalem in Übung war. Die Pflicht zur Liebe erscheint stark als Gesetz. Der Christ soll nicht nur

⁹ Vgl. o. SCHILLING, Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg 1930, 37, 43.

nicht Zins verlangen, sondern auch demjenigen gerne leihen, von dem er das Geliehene aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr zurückerhalten wird.

Cyprians Lehre trägt stark die Züge der *Tertullianschen* Doktrin. Die Pflichten dem Nächsten gegenüber werden in schärfsten Worten eingepreßt. Er meint sogar, daß die Sorge um eine kinderreiche Familie den Familienvater von der Pflicht des Almosens nicht entbinde. Im Gegenteil böte sich gerade dann Gelegenheit, durch reichlicheres Almosengeben die eigene zahlreiche Schar Gott anzuempfehlen (De op. et eleemos., c. 16 u. 18; PL 4, 637ff.). Überweise, so rät *Cyprian*, deine Schätze, die du für die Erben aufbewahrst, Gott. „Er ist deiner Kinder Vormund . . . Das Gott anvertraute Vermögen entreißt weder der Staat, noch zieht der Fiskus es ein“ (a. a. O. c. 19).

Der Lehre vom gemeinsamen Gebrauch aller Dinge, wie wir sie in Art. 2 unserer Frage beim *hl. Thomas* finden, begegnen wir bei *Cyprian* in einer eigenartigen Formulierung: „Quodcumque Dei est, in nostra usurpatione commune est“ (De op. et eleemos., c. 25). *L. Brentano*¹⁰ sucht hier kommunistische Gedanken und übersetzt: „Alles, was Gottes ist, ist uns, die wir es usurpiert haben, zu gemeinsamem Gebrauch gegeben“. Doch scheint *Cyprian* unter „usurpatio“ hier nichts anderes zu verstehen als „Benutzung“. Es wäre allerdings nicht ausgeschlossen, daß wir hier denselben Begriff haben, wie wir ihm bei *Ambrosius* begegnen (vgl. unten).

Laktanz, der tüchtige Kenner der klassischen Literatur, erinnert mit seinem Begriff der Gerechtigkeit und der damit verbundenen Auffassung von der Gleichheit aller an seine griechischen Vorbilder. Er bewegt sich zwischen *Plato* einerseits, *Aristoteles* und *Cicero* andererseits, wobei typisch Christliches, wie z. B. die Vorstellung von Gott als dem Herrn der Welt und aller Dinge sich einfügt. Die Gerechtigkeit ist bei ihm der Inbegriff der Tugenden. Innerhalb der Gerechtigkeit nehmen Frommheit und Gotteserkenntnis sowie die ciceronianische Tugend der „*aequabilitas*“, d. h. die Bereitschaft, sich mit jedem andern zu verständigen, die vornehmste Stelle ein. Von Gott her sind alle Menschen gleich. Es kann sich keiner über den andern erheben. Keiner ist von den göttlichen Wohltaten ausgeschlossen. Allen leuchtet die Sonne, für alle sprudeln die Quellen, allen ist Nahrung gegeben, alle dürfen die Ruhe des Schlafes genießen. Niemand ist vor Gott Sklave, niemand Herr. Die stoische Auffassung der Menschenrechte wird hier gänzlich ins Theologische übertragen. Die Darstellung der Gerechtigkeit bei *Laktanz* sieht allerdings entsprechend dem platonischen Vorbild sehr nach Kommunismus aus. Doch ist *Laktanz* viel geistiger, weniger wirtschaftlich zu verstehen. *Laktanz* besieht die *platonische* Gütergemeinschaft mit kritischen Augen, wenngleich er — übrigens mit Recht — meint, daß dieser Kommunismus im Bereich des Geldes vielleicht noch erträglich wäre im Gegensatz zur Weiber-

¹⁰ L. BRENTANO, Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums. Sitzungsbericht der philosophisch-philologischen Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften, Jhg. 1902, München 1903, 151. Vgl. O. SCHILLING a. a. O., 59.

gemeinschaft der platonischen Ideologie. Im übrigen ist der Begriff der Gleichheit bei *Laktanz* doch mehr *aristotelisch* als platonisch gefärbt. Es handelt sich nicht um eine Gleichheit im materiellen Sinn, sondern vielmehr um eine Gleichheit der persönlichen Würde, des rechtlichen Trägers. Im Anschluß an die Fabel vom saturnischen Zeitalter kommt *Laktanz* auf den Urzustand im Paradies zu sprechen und meint, daß damals die einzelnen ihre Früchte nicht eingesperrt, sondern vielmehr mit Freigebigkeit den Armen mitgeteilt hätten. Er denkt also an einen Kommunismus aus Liebe, nicht aus Zwang.

Nicht unerwähnt sollen die *Rekognitionen* bleiben, eine Schrift aus zehn Büchern, die dem *hl. Klemens von Rom* zugeschrieben wurde, aber ins vierte (oder schon ins dritte) Jahrhundert gehört. Dort (c. X) steht ein Satz, dem einige Aufmerksamkeit gebührt, weil er als klementinische Lehre im Dekret *Gratians* (p. II, causa XII, q. 1, c. 1; Frdb I 676) erwähnt und dann als klementinisches Gedankengut durch das ganze Mittelalter geschleppt wird: „In Ungerechtigkeit nennt der eine dies, der andere jenes sein eigen, und so ist unter den Menschen die Teilung eingetreten.“ Diese Worte werden in den *Rekognitionen* einem Heiden in den Mund gelegt. Die Sünde wird also für die Aufteilung der Güter in Privateigentum verantwortlich gemacht. Wir finden diesen Gedanken mit aller Deutlichkeit ausgesprochen bei *Gregor von Nazianz*. Er hat namentlich die Scholastik beschäftigt in der Frage, ob im paradiesischen Zustand der Mensch Privateigentum besessen habe¹¹. Abgesehen von *Platons* kommunistischer Ideologie finden wir diesen Gedanken bereits bei den Heiden *Cicero*, *Seneca* und *Posidonius*. *Cicero* sagt ausdrücklich: „Alles Private stammt nicht aus der Natur“ (De offic. I, 7; vgl. ebenso I, 16; *Seneca*, Epist. IV, 10; XIV, 2).

Cyrrill von Jerusalem, der zwar gegen die *Manichäer* die Gutheit der materiellen Dinge verteidigt, lehnt sich doch engstens an die *stoische* Lehre an, wonach die Güter nur im edlen Gebrauch erworben werden. Man wird ganz an *Klemens von Alexandrien* erinnert, wenn *Cyrrill* aus der *Septuaginta* (Spr 17, 6) den Text zitiert: „Dem Gläubigen gehört die ganze Welt mit ihren Schätzen, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus“ (Cat. 5, 2; PG 33, 632).

Basilius d. Gr. zeigt dieselbe Grundanschauung. Die Güter dürfen nicht totes Kapital bleiben. „Werden Brunnen ausgeschöpft, so geben sie reichlicheres Wasser, werden sie aber nicht benützt, so wird das Wasser faul. So ist auch der Reichtum, wenn er ruhig daliegt, unnütz, wird er aber aufgerüttelt und geht er von einem zum andern, so wird er gemeinnützig und fruchtreich“ (In Luc. 12, 18: 5, PG 31, 272; 3, PG 31, 265). Der Mensch ist auch hier nur von Gott bestellter Verwalter, nicht Besitzer der Güter. Aus der inneren Bestimmung der Güter, dem Menschen zu dienen, folgert *Basilius*, daß ein jeder sich in den Grenzen des Notwendigen halte. Prächtige Kleider, kostbare Hauseinrichtungen, Marmor an Häusern, großer Besitz an Pferden und Dienerschaft werden verurteilt, wie

¹¹ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Arbeit von WILLIAM J. McDONALD, *Communism in Eden?*, in: *The New Scholasticism*, XX (1946) 101—125.

ähnlich *Plato* den Luxus als Fieberzustand der Gesellschaft kritisierte. Den Naturzustand sieht *Basilius* wie ähnlich *Plato* in der Gemeinsamkeit der Güter. Den Plan der Natur liest er aus dem Tierreich ab: die Fische befolgen in allem, was sie tun, das in sie gelegte Gesetz der Natur. Und wir? Wir teilen die Erde, fügen Haus an Haus, Acker an Acker, um den Nächsten zu berauben (Hom. 7 in Hexaem. 3—4; PG 29, 156). *Basilius* rühmt die sozialen Einrichtungen der Hellenen, wobei er an die Tischgemeinschaft (Syssitien) der *Spartaner* und *Kreter* dachte (PG 31, 326). Er feiert das Beispiel der ersten Christengemeinde in Jerusalem. All das, um die ursprüngliche Bestimmung der materiellen Güter (Dienst an der Menschheit) darzustellen. Kennzeichnend ist folgende Stelle: „Wer einem ein Kleid wegnimmt, wird Dieb genannt; wer aber den Nackten nicht kleidet, obgleich er es könnte, verdient er eine andere Bezeichnung? Dem Hungernden gehört das Brot, das du zurückhältst, dem Unbekleideten das Kleid, das du im Schranke hütetest, dem Barfüßigen der Schuh, der bei dir vermodert, dem Bedürftigen das Geld, das du vergraben hütetest. So handelst du an allen diesen unrecht, denen du helfen könntest“ (PG 31, 277). In diese Gedankengänge paßt natürlich nur die Auffassung von der ursprünglichen Gemeinschaft nicht nur in sozialer, sondern auch in wirtschaftlicher Hinsicht. Besonderer Erwähnung bedarf hier jene berühmt gewordene, auch von *Thomas* (Art. 2, Einw. 2) zitierte Stelle, an welcher *Basilius* das bei *Cicero* (De fin. 3,20) überlieferte Beispiel des Stoikers *Chrysipp* von den Theaterbesuchern anführt: „Wem, sagt er (der Habsüchtige), tue ich unrecht, wenn ich das Meinige behalte? Aber sage mir, was ist dein? Woher hast du es genommen und in dein Leben gebracht? Gerade so wie einer, der im Theater einen Sitz einnahm und dann die später Eintretenden fernhielt, als sein eigen ansehend, was allen zu gemeinsamem Gebrauche bestimmt ist. Solcher Art sind auch die Reichen, denn nachdem sie das Gemeinsame vorsorglich besetzt, machen sie es kraft dieser Vorwegnahme zu ihrem Eigentum. Wenn jeder nur das zur Befriedigung seines eigenen Bedarfs Erforderliche in Anspruch nähme und das Übrige dem ließe, der es seinerseits braucht, dann wäre keiner reich, keiner arm“ (PG 31, 275). *Chrysipp* hatte allerdings das Beispiel im Sinne des Privateigentums aufgefaßt: „Wie im Theater, das zwar allen gemeinsam ist, man doch jenen Platz, den ein jeder besetzt hat, als diesem zu eigen betrachten kann, so widerspricht es in der gemeinsamen Stadt oder Welt nicht dem Recht, daß einem jeden das Seine gehöre.“ *Basilius* dagegen gebraucht es im Sinne der ursprünglichen Gemeinschaftsbestimmung der Güter. *K. Farner*¹² deutet gemäß seiner kommunistischen Tendenz diese Stelle im Sinne eines positiven Kommunismus. Und *Th. Sommerlad*¹³ meint, *Basilius* sei der erste, der unter Auswertung griechischer Sozialbegriffe dem Bericht der Apostelgeschichte über die Urgemeinde von Jerusalem eine kommunistische Auslegung gegeben und dem-

¹² Christentum und Eigentum bis *Thomas von Aquin*; Mensch und Gesellschaft, hrg. von K. FARNER, Bd. XII, Bern 1947.

¹³ TH. SOMMERLAD, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903, 130.

zufolge eine positiv kommunistische Wirtschaftsordnung gefordert habe. Mit solchen Schlüssen muß man sehr vorsichtig sein. Die Unterscheidung zwischen positivem und negativem Kommunismus ist, nicht nur dem Namen, sondern auch dem Inhalt nach, neueren Datums. Die rein ethische Betrachtung, die bei allen Kirchenvätern vorherrscht, läßt überhaupt nicht mit Klarheit die Idee eines rechtlichen, d. h. zwangsmäßigen Kommunismus zu. Wenn *Basilius* erklärt, alles gehöre allen, dann ist dies grundsätzlich richtig in der theologisch-vertikalen Ordnung. Niemand ist vor Gott Eigentümer der Dinge. Und die Dinge sind von sich aus niemandem zugeeignet. Darin besteht der negative Kommunismus. Es soll sich jeder vor Gott in seinem Gewissen sagen, daß er dem Nächsten gegenüber in dieser göttlichen Sicht nur Verpflichtungen, keine Rechte hat. Steigt man dagegen in den zwischenmenschlichen Raum hinab und betrachtet man Mensch und Mensch, sofern sie gegen sich abgegrenzte Rechtsträger sind und ein jeder als ein „anderer“ dem andern gegenüber erscheint, dann befindet man sich im Gebiet des Rechtsanspruchs, in welchem rechtliche Verfolgung und Zwang möglich sind. Wer in diesem ausgesprochenen Sinne den Kommunismus verteidigt, der vertritt einen positiven Kommunismus. *Basilius* konnte in dieser Zuspitzung das Problem noch gar nicht kennen. Dazu war die Zeit noch nicht reif. Es bedurfte schon des ausgebauten *Aristotelismus*, wie wir ihm erst bei *Thomas von Aquin* begegnen, um die ethischen und rechtlichen Gesichtspunkte klar auseinanderzuhalten. *Basilius* kommt als Prediger und Rhetor an die Frage vom Eigentum heran, etwa entsprechend der Lehre von *Plato*, der meint, der Besitzer außerordentlichen Reichtums könne kaum ein wahrhaft vollkommener Mensch sein; wer ehrenvoll bleibe und der dem Besitze immanenten Pflicht des Opferbringens für edle und gute Zwecke gerecht werde, bei dem werde es kaum zur Anhäufung übermäßiger Schätze kommen. Die Grundanschauung ist bei *Basilius* und überhaupt bei den Kirchenvätern beherrscht von der Finalität der materiellen Güter: den Menschen zu dienen, nicht diesem oder jenem, sondern der Menschheit insgesamt. Damit ist noch gar nichts über die private Aufteilung gesagt, wie dies aus Art. 2 unserer Frage bei *Thomas* sehr deutlich wird. Die Betrachtung der Finalität ist aber eben die typisch ethische Sicht eines Problems. Wir müssen daher den Begriff der „gemeinsamen Güter des Lebens“ als „zum gemeinsamen Gebrauch bestimmte Güter“ verstehen in dem Text: „Wir müssen denjenigen, der Überfluß an Reichtum hat . . . und davon guten Gebrauch macht, lieben und achten als einen Mann, der die gemeinsamen Güter des Lebens besitzt, sie aber auch auf die rechte Weise handhabt, indem er dem Dürftigen von seinem Geld reichlich spendet . . . und seine übrige Habe nicht so sehr für seine als der Dürftigen Eigentum ansieht“ (*De invidia* 5; PG 31, 384).

Während *Basilius* sich noch hellenistischer Gedankengänge bedient, ist *Gregor von Nazianz* völlig theologisch eingestellt. Der negative Kommunismus wird hier aus dem Bericht der Genesis (1—3) über die Erschaffung der Welt und des ersten Menschenpaares sowie dessen erster Sünde geschöpft. „Anfangs war es nicht so!“

Nach Ansicht von *Gregor von Nazianz* hat Gott ursprünglich alles unterschiedslos allen zur Verfügung gestellt und nichts der menschlichen Willkür oder menschlicher Gesetzgebung unterworfen. Reichtum und Armut sind eine Erscheinung der Bosheit und Schwäche des Menschen. *Gregor* nimmt diesen Zustand der privaten Eigentumsordnung hin. Er denkt nicht daran, ihn irgendwie auf dem Wege sozialer Zwangsmaßnahmen abzuschaffen, sondern möchte nur durch die Erinnerung an den ursprünglichen Zustand der Gütergemeinschaft die Reichen ermahnen, freiwillig von ihrem Reichtum abzugeben. Man wird also auch hier angesichts der rein ethischen Betrachtung nicht von einem positiven Kommunismus reden können.

Bei *Gregor von Nyssa*, dem um vieles jüngeren Bruder des *hl. Basilus*, verbindet sich die *stoische* Auffassung von den gleichen Menschenrechten aller mit dem christlichen Gedanken, daß wir alle in gleicher Weise Kinder desselben Vaters seien. Gott wird als der eigentliche Eigentümer bezeichnet, darum soll keiner mehr beanspruchen als der andere. Die Lehre vom Eigentuserwerb durch den rechten Gebrauch wird hier abgeschwächt und in die paulinische Ermahnung verwandelt: „Mache Gebrauch, aber treibe keinen Mißbrauch“ (De pauperibus amandis; or. 1: PG 46, 465).

Johannes Chrysostomus macht mit der christlichen Lehre, daß wir vor Gott niemals als eigenmächtige Eigentümer auftreten können, konsequentesten Ernst. Der rechtliche Gedanke der innermenschlichen Beziehung tritt völlig zurück. Mensch und Mensch stehen einander gegenüber auf Grund ihrer gemeinsamen Verantwortung vor Gott. Aus diesem Grunde wird die *stoische* Ansicht, daß die gesamte Wertung der Eigentumsverhältnisse nur vom richtigen, auf das Gute abzielenden Gebrauch vorgenommen werden kann, ohne jede Korrektur übernommen: „Sage nicht, ich verzehre das Meinige. Du tust es von Fremdem. Der schwelgerische, egoistische Gebrauch macht, was dein ist, zu fremdem Gut, darum nenne ich es fremdes Gut, weil du es hartherzig verzehrst und behauptest, es sei recht, daß du allein von dem Deinigen lebest“ (In ep. 1 ad Cor., hom. 10, 3; PG 61, 86). Da das gesamte gesellschaftliche Leben nur von der religiösen Ethik her gesehen wird und in dieser Ethik der einzelne Mensch niemals als Eigentümer erscheint, sondern nur als von Gott bestellter Verwalter, ist es klar, daß das Ideal der Gütergemeinschaft nicht nur für die ursprüngliche menschliche Gesellschaft, sondern auch für uns zu gelten hat, so daß das Privateigentum als Ordnungsprinzip abgelehnt wird. In diesem Sinne ist folgender, von modernen Autoren fälschlicherweise rein kommunistisch verstandene Text auszulegen: „Sage mir, woher stammt dein Reichtum? Du verdankst ihn einem andern? Und dieser Andere, wem verdankt er ihn? Seinem Großvater, sagt man, dem Vater. Wirst du nun, im Stammbaum weiter zurückgehend, den Beweis liefern können, daß dieser Besitz auf rechtem Wege erworben ist? Das kannst du nicht. Im Gegenteil, der Anfang, die Wurzel desselben liegt notwendigerweise in einem Unrecht. Warum? Weil Gott von Anfang nicht den einen reich, den andern arm erschaffen

und keine Ausnahme gemacht hat, indem er dem einen den Weg zu Goldschätzen zeigte und den andern hinderte, solche aufzuspüren, sondern allen dieselbe Erde zum Besitze überlassen hat. Wenn also diese ein Gemeingut aller ist, woher hast du dann soundsoviel Tagwerk davon, dein Nachbar aber keine Scholle Land? Mein Vater hat es mir vererbt, antwortet man. Von wem hat es dieser geerbt? Von seinem Vorfahren. Man kommt freilich in jedem Falle zu einem Anfang, wenn man zurückgeht. Jakob war reich, aber sein Besitz war Arbeitslohn. Der Reichtum muß gerecht erworben sein, es darf kein Raub daran kleben. Allerdings, du bist nicht verantwortlich für das, was dein habgieriger Vater zusammengescharrt hat. Du besitzest die Frucht des Raubes, doch der Räuber warst nicht du. Aber zugegeben, daß auch dein Vater keinen Raub beging, sondern daß sein Reichtum irgendwo aus dem Boden quoll, wie steht es dann? Macht das den Reichtum zu einem Gut? Durchaus nicht. Aber etwas Schlechtes ist er auch nicht, sagst du. Ist man nicht habgierig, teilt man den Bedürftigen mit, so ist er nichts Schlechtes. Ist das nicht der Fall, so ist er schlecht und ein gefährliches Ding. Ja, erwidert man, wenn einer nichts Böses tut, so ist er nicht böse, auch wenn er nichts Gutes tut. Schön! Heißt das aber nicht etwas Böses tun, wenn einer für sich allein über alles Herr sein, wenn er Gemeinsames allein genießen will? Oder ist nicht die Erde und alles, was darin ist, Eigentum Gottes? Wenn also all unser Besitz Gott gehört, gehört er auch unseren Mitbrüdern im Dienste Gottes. Was Gott dem Herrn gehört, ist alles Gemeingut. Oder sehen wir nicht, daß es auch in einem großen Hauswesen so gehalten wird? Zum Beispiel bekommen alle das gleiche Quantum Brot. Es kommt ja aus den Vorräten des Herrn. Das Haus des Herrn steht allen offen. Auch alles königliche Eigentum ist Gemeingut, und Städte, Marktplätze, Arkaden gehören allen zusammen, alle haben wir daran teil. Man betrachte einmal den Haushalt Gottes! Er hat gewisse Dinge zu einem Gemeingut gemacht, womit er das Menschengeschlecht beschämt: z. B. Luft, Sonne, Wasser, Erde, Himmel, Licht, Sterne — das verteilt er alles gleichmäßig wie unter Brüder. Allen schuf er dieselben Augen, denselben Körper, dieselbe Seele; es ist bei allen dasselbe Gebilde. Von der Erde, von einem einzigen Manne ließ er alle abstammen, allen wies er dasselbe Haus an. Aber all das half nichts bei uns. Gott hat auch andere Dinge zu Gemeingut gemacht, z. B. Bäder, Städte, Plätze, Promenaden. Und man beachte, wie es bei solchem Gemeingut keinen Hader gibt, sondern alles friedlich hergeht. Sobald aber einer etwas an sich zu ziehen sucht und es zu seinem Privateigentum macht, dann hebt der Streit an, gleich als wäre die Natur selbst darüber empört, daß, während Gott uns durch alle möglichen Mittel friedlich beisammenhalten will, wir es auf eine Trennung voneinander absehen, auf Aneignung von Sondergut, daß wir das ‚Mein und Dein‘ aussprechen, dieses frostige Wort. Von da an beginnt der Kampf, von da an die Niedertracht. Wo aber dieses Wort nicht ist, da entsteht kein Kampf und Streit. Also ist die Gütergemeinschaft in höherem Maße die angemessene Form unseres Lebens als der Privatbesitz, und sie ist naturgemäß. Warum streitet niemand vor Gericht über

den Marktplatz? Darum nicht, weil er Gemeingut aller ist. Über Häuser dagegen oder über Geld sehen wir ewige Gerichtsprozesse. Was wir notwendig haben, das liegt alles da zum gemeinsamen Gebrauch; wir aber beobachten diese Gemeinsamkeit¹⁴ nicht einmal in den kleinsten Dingen. Dafür hat Gott uns jene notwendigen Dinge vorsorglich als Gemeingut gegeben, daß wir daran lernen, auch die anderen Dinge in gemeinschaftlicher Weise¹⁵ zu besitzen. Doch lassen wir uns selbst auf diesem Wege nicht belehren! — Aber um auf das Gesagte zurückzukommen: Wie wäre es denkbar, daß der Reiche ein guter Mensch ist? Das ist unmöglich. Gut kann er nur sein, wenn er andern von seinem Reichtum mitteilt. Besitzt er nichts, dann ist er gut; teilt er andern mit, dann ist er gut. Solange er bloß besitzt, kann er wohl kein guter Mensch sein“ (In 1 ad Tim 4; PG 62, 563f.).

Für das Verständnis dieses Textes ist folgendes wichtig: *Chrysostomus* beurteilt das Privateigentum einzig vom ethischen Standpunkt aus. Der einzelne soll vor seinem Gewissen nicht meinen, er habe das Eigentum geschaffen: „Heißt es aber nicht etwas Böses tun, wenn einer für sich allein über alles Herr sein, wenn er Gemeinsames allein genießen will?“ Auch die Gemeinschaft wird rein ethisch gefaßt; d. h., hier wird eine Sozialethik im Sinne einer Individualethik aller getrieben. *Chrysostomus* ist der Überzeugung, daß, wenn ein jeder für sich wirklich ethisch vollkommen leben würde, wie man dies für den paradiesischen Menschen auch annahm, dann wäre die Aufteilung in Privateigentum unnütz. Die rechtliche Organisation gründet also bei *Chrysostomus* ganz auf der Vorstellung des ethischen Ideals. Ethisch ideal ist, daß ein jeder auf das Gemeinwohl bedacht sei. Die Aneignung von materiellen Gütern zu rein persönlichen Zwecken unter Ausschluß der andern bedeutet darum einen Abfall von diesem Ideal und — da dieses Ideal als rechtliche Ordnung supponiert wird — eine Ungerechtigkeit gegen die andern. Eine Ungerechtigkeit gegen das Naturrecht in unserem Sinne oder im Sinne des hl. Thomas? Keineswegs, weil *Chrysostomus* überhaupt diese Vorstellung des Rechts nicht hat. Bei ihm wird die Ethik, wie sie für das Einzelgewissen *an sich*, außerhalb einer aktuellen Gesellschaft, gilt, zum zwischenmenschlichen Gesetz gemacht, so daß jeder, der diese moralische Forderung nicht erfüllt, unmittelbar auch ungerecht gegen die Gemeinschaft wird. *Chrysostomus* fragt darum gar nicht danach, wie der Gute, der wirklich alles ins Gemeinwohl trägt und durch die Trägheit des andern benachteiligt ist, zu seinem Recht komme. Daß der eine oder andere das sittliche Gesetz seines Gewissens nicht erfüllt, kann für *Chrysostomus* noch kein Anlaß sein, eine zwischenmenschliche Regelung zu suchen, welche allen persönlichen rechtlichen Ansprüchen am besten gerecht und so eine sozialrechtliche Ordnung verwirklichen würde, die von der rein sozial-ethischen unterschieden ist, wenngleich sie dieser wohl nie entraten kann. *Thomas*, so werden wir sehen, hat diese Lösung gesucht und auch in etwa gefunden,

¹⁴ K. FARNER (a. a. O., 73) übersetzt hier *koinon* mit „Kommunismus“.

¹⁵ Bei K. FARNER (a. a. O.): „in kommunistischer Weise“.

allerdings noch nicht soweit durchgeführt wie die moderne, etwa *leonische* Auffassung vom Naturrecht auf Privateigentum. Mit anderen Worten: *Chrysostomus* treibt reine *Sozialethik*, und das unter Zugrundelegung eines irrealen Menschentyps, nämlich des nicht mehr existierenden paradiesischen Menschen. Man kann ihn also nicht einfach im heutigen Sinne des Wortes als einen Kommunisten bezeichnen. Er bleibt durch und durch Ethiker, ist nie, auf keiner Seite, eigentlich naturrechtlicher Sozialpolitiker. Allerdings hat *Chrysostomus* sattsam die Bosheit der Menschen erfahren müssen und so aus unmittelbarer Lebensnähe die tatsächliche Entfernung vom paradiesischen Menschen festgestellt. Dennoch liegt seinem Ordnungsplan eben ein hochgespanntes ethisches Soll zugrunde, für dessen Verwirklichung der paradiesische Mensch vonnöten wäre.

Wenngleich *Ambrosius* die kapitalistischen Äußerungen *Ciceros* gegenüber den Armen rügt und mit dem Hinweis auf das Gebot der christlichen Liebe und Barmherzigkeit zurückweist, so bewegt er sich natürlich doch in dessen *stoischer* Grundanschauung, daß wir nur das besitzen, wovon wir Gebrauch machen. Es konnte auch nicht anders sein, da die stoische Lehre von der Wertlosigkeit der nicht benützten Güter dem christlichen Gedanken, wonach die materiellen Güter allen Menschen zum Gebrauch anheimgegeben ist, entsprach. Die Natur, so meint er, hat das allgemeine Recht hervorgebracht, die Usurpation hat die private Teilung geschaffen (De off. 1, 28, 132; PL 16, 67). Die Sünde spielt also in der Einführung des Privateigentums die entscheidende Rolle. Es klingt ganz nach *Seneca* — übrigens paradoxerweise der Millionär unter den Philosophen! — wenn *Ambrosius* die Habsucht für die Verteilung der Besitzrechte verantwortlich macht (Expos. in Ps 118,22). Das Ideal ist darum der ursprüngliche Kommunismus. *O. Schilling* (Der kirchl. Eigentumsbegriff, 49) meint, daß *Ambrosius* den nun einmal durch den Sündenfall eingetretenen Zustand als Zustand des sekundären Naturrechts verstanden habe, den Gott angesichts der Bosheit der Menschen gewissermaßen legitimiert habe. Doch geht diese Auslegung weit über *Ambrosius* hinaus, wenngleich etwas Ähnliches sich bei *Augustinus* findet. *Ambrosius* war sicherlich nicht Kommunist (wiewohl er vom Eigentum als einer Usurpation spricht), da er als Nur-Ethiker noch weit von der rechtlichen Betrachtung der Gesellschaft entfernt ist. Ethisch gesehen gilt immer, daß die sorgsame, rechtliche Aufteilung der Güter in Privateigentum auf einen Abfall vom ursprünglichen Ideal hinweist. Allerdings besteht dieser Abfall nicht in der Aneignung, wie *Ambrosius* gemeint hat, sondern vielmehr in der Habgier und übrigens, was immer von den Vätern übersehen wird, auch in der Trägheit. Die private Eigentumsordnung bedeutet den einzigen Ausweg aus der Unordnung. Sie wird darum aus Vernunftprinzipien „gefolgert“ und als solche, d. h. als durch Vernunft vollzogene Folgerung, von *Thomas* zum „jus gentium“ gerechnet. So hat *Thomas*, wie noch gezeigt wird, mit klarer Unterscheidung Ordnung in eine bisher nicht falsche, aber verschwommene Theorie vom Eigentum gebracht.

Bei *Augustinus*, der das gesellschaftliche und politische Geschehen unter letztem theologischen Gesichtspunkt betrachtet, mußte die stoische Lehre vom guten Gebrauch als dem einzigen Titel der Aneignung von Gütern dahin umgedeutet werden, daß nur der Gläubige Besitz erwerben könne. *Augustinus* beruft sich dabei auf den schon zitierten Text aus der Septuaginta Spr 17, 6: „Dem Gläubigen gehört die ganze Welt von Schätzen, dem Ungläubigen auch nicht ein Obolus“¹⁶. Wir sind diesem Gedanken bereits früher begegnet. *Augustinus* geht ihm noch weiter nach und erklärt, daß die Schlechten die Güter an die Guten zurückerstatten müßten, denen sie im eigentlichen Sinne gehörten. Allerdings würden es wohl, so meint er, nur wenige sein, denen eine solche Rückerstattung zuteil werden würde, weil es faktisch nur wenige sind, die gut mit den Dingen umzugehen wissen. „Unter diesen Umständen aber duldet man die Ungerechtigkeit der schlechten Besitzer und stellt zwischen ihnen gewisse Rechte fest, die bürgerliche Rechte heißen, nicht als ob diese bewirkten, daß sie einen guten Gebrauch machen, sondern damit jene, die einen schlechten Gebrauch machen, minder lästig seien. Dieser Zustand dauert so lange, bis die Gläubigen und Frommen — denen von Rechts wegen alles gehört und die entweder aus der Schar jener hervorgehen oder unter ihnen eine Zeitlang leben, aber sich nicht in ihre Übeltaten verstricken lassen, sondern dadurch erprobt werden — zu der Stadt gelangen, wo ihr ewiges Erbteil sich befindet, wo nur der Gerechte einen Platz hat und nur der Weise die Regierung, wo alle Bewohner in Wahrheit ihr Eigentum besitzen“ (Ep. 153, 6, 26; PL 32, 665; vgl. auch Sermo 50, 2, 4; PL 38, 327). *Augustinus* scheint sich also mit dem Zustand der privaten Eigentumsordnung abzufinden. Doch bezeichnet er diesen Zustand nicht als Naturrecht, auch nicht als sekundäres Naturrecht, sondern sieht in ihm vielmehr einen durch die Bosheit der Menschen notwendig gewordenen, aber in sich nicht schlechten Zustand, weil in ihm immerhin das Recht der Guten einigermaßen gerettet wird. Er kommt aber noch nicht so weit, diesen Zustand, wie später *Thomas*, als „vernünftig“ zu bezeichnen.

Da der gute Gebrauch den Titel des Eigentumserwerbs ausmacht, ergibt sich für *Augustinus* ohne weiteres, daß der Überfluß nie rechtmäßiger Besitz werden kann: „Fremdes besitzt, wer Überfluß besitzt“ (De bono conj. 14, 16; PL 40, 384). Aber auch hier ist nicht an ein eigentlich zwischenmenschliches Rechtsverhältnis gedacht, sondern an die typisch theologisch vertikale Sicht, wonach vor dem Gewissen nur jener Besitzer sein kann, der die Dinge gemäß den ewigen Sittengesetzen und dem Willen Gottes benützt. Der Reiche ist daher vor Gott ungerecht, solange er den Überfluß behält. *Thomas* findet dafür die viel diskutierte Formulierung: „Der Überfluß, den einige haben, ist auf Grund des Naturrechtes dem Unterhalt der Armen geschuldet“ (Art. 7).

¹⁶ Vgl. auch Spr 13, 22: „Ein Erbe hinterläßt der Heilige den Kindeskindern. Dem Frommen ist des Sünders Habe vorbehalten.“

An die augustinische Ansicht, daß das Privateigentum eine Einrichtung des bürgerlichen Lebens, nicht aber des Naturrechts sei, knüpft das *Dekret Gratians* an: „Gemäß dem Recht der Natur ist alles allen gemeinsam . . . Durch das Recht der Gewohnheit oder das gesatzte Recht ist dies mein, jenes einem andern“ (Init. D. VIII; Friedb. Bd. I, 12). *Gratian* weist dabei auf die Urgemeinde von Jerusalem hin und erinnert an die Philosophen, von denen diese Lehre stamme: „Darum wird gemäß Überlieferung seit *Plato* jener Staat als am gerechtesten geordnet bezeichnet, in dem niemand persönliche Triebe kennt“ (a. a. O.).

Die starke Befürwortung des ursprünglichen Zustandes der Gütergemeinschaft konnte zur Zeit der Väter nichts schaden, da es dort darum ging, schwerste Mißstände zu geißeln und die Reichen zum Wohltun anzueifern. Es lag durchaus nicht in der Absicht der Väter, eine sozialpolitische Aktion zu unternehmen, sondern Bußprediger zu sein im Sinne der im Neuen Bunde verkündeten Liebe. Ganz anders verhält es sich in der Zeit des Mittelalters, als die verschiedenen *spiritualistischen* Armutsbewegungen, wie z. B. die der *Waldenser*, aus ihrem zunächst geschlossenen Raum sozialpolitische Bewegungen zu entfesseln drohten. Die Gruppe um *Girald von Monteforte* in der Gegend von *Turin* (1130) hatte den typischen Charakter einer kommunistischen Bewegung. Die *Waldenser*, obwohl zunächst nur geistige Erneuerer im Sinne der moralischen Ausstrahlung eines Ordens, lassen die sozialpolitische Propaganda in ihrem Programm nicht vermissen. *Thomas* hat dies alles mit feinem Gespür gefühlt und darum seiner Lehre vom Eigentum eine ganz andere Färbung gegeben als etwa die Kirchenväter, vorab *Chrysostomus* (vgl. Art. 2 Anders.). *J. D. Kraus* kommt auf dieses zeitgeschichtliche Element der thomasischen Eigentumslehre zu sprechen: „Zur Zeit des *hl. Thomas* hatte die Fragestellung nach der Erlaubtheit des Privateigentums auch einen praktischen Hintergrund. In der Provence verurteilten die *Waldenser* die *Saccati*, in Oberitalien die schwärmenden Bettelscharen der ‚*Lombardischen Armen*‘ allen Privatbesitz und predigten Gütergemeinschaft, und innerhalb des Franziskanerordens gab es unter dem Generalat *Bonaventuras*, des Freundes von *Thomas*, eine schwere Krise im Streite über die Erlaubtheit von Ordenseigentum. Wie stark das Problem nachzitterte, sollte der bald danach entbrennende Kampf der *Spiritualen*, der *Fratricelli* und *Beghinen* offenbaren, den selbst das Eingreifen des Papstes *Johann XXII.* nicht zum Stillstand brachte“¹⁷.

4. Die Lehre über das Eigentum beim *hl. Thomas*

a) Der Zweck der Güterwelt. Ihre soziale Bestimmung

Übersieht man die gesamte Entwicklung der christlichen Lehre vom Eigentum bis zu *Thomas von Aquin*, dann wird man von selbst zur Überzeugung kommen, daß etwa die Formulierung eines Traktates wie „Das Recht auf Privateigentum beim *hl. Thomas von Aquin*“ von vornherein den Gesichtspunkt etwas ver-

¹⁷ J. D. KRAUS, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, München und Leipzig 1930, 25.

schiebt. Denn diese Formulierung ist schon zu sehr von der modernen Sicht her beeinflußt, in welcher der einzelne Mensch als individueller Besitzer gegen den Nächsten und den Staat auftritt. *Thomas* konnte niemals von diesem Standort her kommen. Ihm lagen als Traktanden der Diskussion folgende Punkte vor: 1. Die Lehre des negativen Kommunismus, gemäß welchem keine Güter von sich aus irgendeinem Menschen zugeeignet, sondern alle grundsätzlich allen zur Verfügung gestellt sind. 2. Die ethische Wertung, daß an sich der Idealzustand der Güterordnung die kollektive Bewirtschaftung wäre, wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte. Diese beiden Punkte sind durchgängige Lehren der christlichen Tradition. 3. Die historische Situation der Zeit, in welcher die Leugnung des privaten Besitzes durch die Spiritualisten eine grundsätzliche Umkehrung der sozialen Ordnung gebracht hätte. Es konnte also *Thomas* nicht darum gehen, das Eigentumsrecht des einzelnen nachzuweisen, sondern unter Wahrung der Gedanken der christlichen Tradition die Angemessenheit und auch Notwendigkeit einer sozialen Ordnung zu zeigen, in welcher eine Aufteilung in Privatbesitz vorgenommen wird. *Thomas* mußte vom Sozialen her kommen. Er konnte seinen Ausgangspunkt nicht im Individualen suchen, wie wir dies heute tun. Die drei Punkte, mit welchen er im zweiten Artikel die Angemessenheit und Notwendigkeit der privaten Eigentumsordnung aufweist, sind durchweg sozial, nicht individual bestimmt.

Es ist nach alldem einfach unvorstellbar, daß *Thomas* im ersten Artikel hätte behaupten wollen, der Einzelmensch habe ein Recht auf Privateigentum. Privateigentum schließt immer Differenzierung in den Besitzverhältnissen der Menschen ein. Davon hat aber *Thomas* hier unmöglich reden können. Der erste Artikel sagt nichts anderes, als was die ganze Tradition betont hat: Die materiellen Güter sind dem Menschen zum Gebrauch überlassen. Er darf sie benützen. Und er soll sie benützen, um den Ordnungsgedanken des Kosmos zu erfüllen. Es tut dieser Behauptung keinen Eintrag, wenn man einwendet, *Thomas* rede doch vom Besitz, was bei ihm hier gleichlautend sei mit Eigentum¹⁸. Natürlich soll der Mensch die

¹⁸ Der Ausdruck „Besitz“ darf nicht etwa schon im Sinne von Privateigentum aufgefaßt werden. Im Vergleich zu dem Begriff *proprietas* (Eigentum) und *dominium* (Herrschaft) ist der Begriff *possessio* (Besitz) der allgemeinste bei *Thomas* (vgl. hierzu: c. *spico*, Notes de lexicographie philosophique médiévale: „*Dominium, possessio, proprietas*“ chez S. Th. et chez les juristes romains, RSPTh 18, 1929, 269—281; *ЕВД.*, La notion analogique de „*Dominium*“ et le droit de propriété, RSPTh 20, 1931, 52—76). Wenn also *Thomas* hier erklärt, daß es dem Menschen natürlich sei, die äußeren Güter zu besitzen, dann hat dies noch nichts mit einer Verteidigung des Naturrechts auf Privateigentum zu tun. Der Artikel ist keineswegs aristotelisch. Er hält sich voll und ganz in der Linie der Väter. Eine aristotelische Auslegung allerdings müßte aus diesem Artikel herauslesen, der Einzelmensch habe eine natürliche Veranlagung, die Dinge für sich selbst zu besitzen, entsprechend dem aristotelischen Gedanken, daß der Mensch von Natur (!) zunächst auf das eigene Wohl und dann erst auf das Gemeinwohl abziele. Doch kann hiervon in unserem Artikel keine Rede sein, wenngleich *Thomas* den Philosophen Aristoteles als Gewährsmann heranzieht. *Thomas* bleibt hier dem altchristlichen Gedankengut treu, daß Gott die Welt für den Menschen geschaffen habe, damit der Mensch, nicht irgendein einzelner, sondern der Mensch überhaupt, sie zu Seiner Ehre „benütze“, d. h. über die Dinge herrsche, sie sich zu eigen mache, soweit die Dinge überhaupt dem Menschen gehorchen können. Es ist also auch nicht, wie man es gemeint hat, davon

Dinge besitzen, soweit er es überhaupt kann. Aber man achte darauf, *wer* als Besitzer bezeichnet wird. Nicht dieser oder jener Mensch, sondern der „Mensch überhaupt“, jeder Mensch. Es ist also für eine Vorstellung vom Privateigentum wenig gewonnen. Man erkennt noch nichts von der Differenziertheit des Individuellen und Privaten. Der Mensch als solcher, wie er zwischen der materiellen Welt und Gott steht, soll sich die Güter dieser Erde dienstbar machen, indem er über sie herrscht, sie zu seinen Diensten benützt. Um zur Idee des Privateigentums vorzustoßen, braucht es über diese ethische Betrachtung hinaus den Begriff der rechtlichen zwischenmenschlichen Beziehung. Davon aber ist im ersten Artikel mit dem besten Willen nichts zu vernehmen. Dies ist deutlich ausgedrückt in der Antwort auf den ersten Einwand: „Gott hat die Oberherrschaft über alle Dinge. Und Er selbst hat in Seiner Vorsehung einige Dinge für den leiblichen Unterhalt des Menschen bestimmt. *Daher hat der Mensch eine natürliche Herrschaft über die Dinge, sofern ihm die Macht verliehen ist, sich ihrer zu bedienen.*“

Thomas übernimmt also im ersten Artikel den negativen Kommunismus der Väter, indem er aber dieser Lehre bereits die bei den Vätern noch bemerkbare innere Neigung zur Polemik gegen Reichtum und Eigentum nimmt und betont, der Mensch *dürfe* die Dinge wirklich als sein gebrauchen. Wie nun dieser gute Gebrauch entsprechend der inneren Finalität der Dinge, entsprechend der Ordnung im Kosmos am besten sich vollzieht, ob in gemeinsamer oder in privater Verwaltung, darüber äußert sich *Thomas* vorerst noch nicht. Es ist dies Gegenstand des zweiten Artikels. Soviel allerdings ist bereits im ersten Artikel enthalten,

die Rede, daß der Einzelmensch nur ein Nutzrecht habe. Denn sobald man den Einzelmenschen einführt, steigt man ins Private hinab. *Thomas* will aber hier nicht vom Individuellen und Privaten reden. Der Einzelne wird gegen den Einzelnen nicht abgehoben. Es ist nur die Rede vom Menschen als solchem. Dieser Mensch ist eine abstrakte, ideelle Größe, die zwar potentiell die einzelnen in sich birgt, aber nicht ausspricht. Es ist daher metaphysisch unmöglich, daß im ersten Artikel von Privateigentum gesprochen werde. Aus demselben Grunde ist es aber auch ausgeschlossen, daß irgendwie ein Kollektiv gemeint sei; denn die Vorstellung des Kollektivs schließt bereits den ausdrücklichen Gedanken an die vielen in sich, die als viele eins sein sollen. Der Universalbegriff „Mensch“ ist kein Kollektivbegriff, er ist eine Einheit, die potentiell viele einschließt. In diesem Zusammenhang ist es zu begreifen, daß *Thomas*, der die ganze Ethik des Rechts unter dem Gesichtspunkt der universalen *natura humana* sieht, nicht sagen konnte, das „Privateigentum“ sei „naturrechtlich“ im Sinne der *natura humana*. In der *natura humana* gibt es eben noch kein „privat“, wie ebensowenig ein „kollektiv“.

Dieses nach dem Privaten und dem Kommunistischen (Kollektiven) hin noch Indifferentsein der materiellen Güter bezeichnet man als negativen Kommunismus.

Von hier aus ergeben sich nun zunächst zwei Möglichkeiten des Abstiegs ins Individuelle:

1. Privateigentum, 2. Gütergemeinschaft (Kollektivbesitz), d. h. positiver Kommunismus, der natürlich verschieden stark ausgeprägt sein kann (bezüglich der Produktionsgüter und Konsumgüter). Der positive Kommunismus aber ist wiederum doppelt möglich: a) als ethischer Kommunismus, insofern alle Einzelglieder aus innerer Freiheit und Idealismus alles ins Gemeinwohl tragen (in diesem Sinne sprachen die Kirchenväter im allgemeinen von der Gütergemeinschaft des Paradiesesmenschen und sprachen sich manche Väter für das Ideal des Kommunismus auch nach dem Sündenfalle aus); b) als rechtlicher Zwangskommunismus. *Thomas* nimmt nun erst hier, wo es darum geht, vom negativen Kommunismus aus sich für eine der potentiell denkbaren Formen der konkreten Verwirklichung der Eigentumsordnung zu entscheiden, den aristotelischen Gedanken auf. Das Privateigentum wird darum bei ihm erst zum Naturrecht in der konkreten Situation der menschlichen Natur, nicht schon in der *natura humana* als solcher.

daß der Gebrauch der Dinge, d. h. die Nutzung der Dinge, von Natur der Gemeinschaft der Menschen, näherhin allen Menschen zugänglich sein muß, weil eben dem Menschen überhaupt zugeordnet. Denn am Schluß des zweiten Artikels kommt *Thomas* nochmals darauf zurück, indem er erklärt, daß, wenngleich die Verwaltung privat sein mag, der *Gebrauch* immer gemeinsam sein müsse. Wir wollen darüber noch sprechen. Wichtig ist aber schon hier, daß *Thomas* von der Natur der Dinge her ihren Gebrauch als etwas Gemeinsames bezeichnet.

Heißt dies aber, daß die Gebrauchsgüter in gleicher Weise auf alle zu verteilen seien? Was soll dem schließlich anderes unter dem gemeinsamen Gebrauch gemeint sein? Wenn dies der Fall wäre, dann hätten wir bezüglich der Gebrauchsgüter bereits einen positiven Kommunismus. *Thomas* sagt aber ausdrücklich in Art. 2 Zu 1, daß die Gemeinsamkeit der Dinge nicht deswegen auf das Naturrecht zurückgehe, weil etwa das Naturrecht gebieten würde, alles in Gemeinschaft und nichts als Eigentum zu besitzen, sondern weil es auf Grund des Naturrechts keine Unterscheidung des Besitzes gebe. Mit anderen Worten, es handelt sich um nichts anderes als um den negativen Kommunismus. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist deswegen bedeutend, weil sonst die Bemerkung des hl. *Thomas* in Art. 7, der Überfluß sei auf Grund des Naturrechts den Armen geschuldet, mißverstanden würde, als ob der Arme von vornherein den Überfluß des andern als sein Recht betrachten könne. Der Arme hat ein Recht, aber aus einem ganz anderen Grunde; nicht, weil es Überfluß ist, sondern weil er nichts hat, während auf der anderen Seite nicht-gebrauchte Gebrauchsgüter sind. Die *stoische* Auffassung vom guten Gebrauch als dem einzigen Erwerbstitel, wie sie sich bei so vielen Vätern fand, ist also völlig umgewandelt. Zwar wird der Gebrauch noch als für die Gemeinschaft der Menschen bestimmt bezeichnet, so daß die Güter von hier aus von vornherein sozial belastet sind, und zwar von ihrer ersten Bestimmung her. Und doch sagt *Thomas* nicht, die unbenützten Güter, wie z. B. der Überfluß, könnten überhaupt nicht Eigentum des Reichen sein, sondern nur: sie seien, solange es Arme gibt, diesen geschuldet.

Auch die moderne, etwa *leoninische* Auffassung sieht in dieser „Schuld“ eine naturrechtliche Pflicht, aber eben eine Pflicht, die in der zwischenmenschlichen Beziehung den Besitzer noch nicht entrechtet. In der zwischenmenschlichen Rechtsordnung, d. h. in der sozialen Friedensordnung, bleibt dabei der Besitzer noch rechtlicher Eigentümer, und zwar rechtlicher im Sinne von individuellem Naturrecht. Es möchte dies als Widerspruch erscheinen, von naturrechtlicher Pflicht zur Abgabe und im gleichen Atem von naturrechtlichem Eigentum zu reden. Es wäre wahrhaftig ein Widerspruch, wenn in beiden Fällen der Begriff „naturrechtlich“ auf gleicher Ebene stände. Die naturrechtliche Pflicht zur Abgabe des Überflusses an die Armen befindet sich auf der allerersten Linie des Naturrechts dort, wo man überhaupt über die materiellen Güter und den Menschen nachzudenken anfängt. Die Güter sind sozial bestimmt, noch bevor man an das Problem denkt, ob man kommunistische oder private Aufgliederung

vornehmen soll. Mit dem Augenblick aber, wo man aus Gründen des sozialen Friedens und der sozialen Ordnung die Aufteilung der Güter in Privateigentum vornimmt, hat dieses praktisch das Vorrecht, bis die soziale Friedensordnung durch das Gesetz jene Urbestimmung der materiellen Güter, dem Gebrauche aller zu dienen, rechtlich neu regelt. Bis dahin ist jenes „naturrechtliche Geschuldesein“ nichts anderes als eine ethische Verpflichtung, allerdings eine ethische Verpflichtung, die trotz allem eine rechtliche werden *kann*, weil alle Pflichten der *natura humana* nicht nur ethische Forderungen, sondern zugleich auch rechtliche Organisationsprinzipien sind.

Doch wir greifen bereits unserem Gedankengang vor. Es geht vorläufig noch nicht darum, die Aufteilung in *privates* Eigentum zu begründen und die damit sich ergebende soziale Ordnung aufzuzeigen. Es kam bisher vielmehr darauf an, den ersten Artikel mit den in ihm liegenden Folgerungen aufzuzeigen. *Thomas* behandelt also darin, wie wir sahen, nichts anderes als das von der Tradition beliebte Thema der ursprünglichen Hinordnung der Güter auf den Menschen, der (als Mensch, auf Grund der *natura humana*) sie gebrauchen, in Dienst nehmen soll. Von hier stammt die soziale Belastung jeglichen Besitzes, wovon die Väter im Kampf gegen Mißbräuche in so scharfen Worten gesprochen haben. Unter „Gebrauch“ versteht *Thomas* das Indienstnehmen eines Gegenstandes zu irgendeinem Zweck des menschlichen Lebens, sei dies nun in Form des Verbrauchens bezüglich der Konsumtionsgüter oder des Verausgabens beim Geld (117,4: Bd. 20), sei es in Form des einfachen Benützens, wie dies bei den nichtkonsumtionsfähigen Gütern der Fall ist, wie etwa beim Bewohnen eines Hauses (78, 1).

b) Kommunismus oder private Eigentumsordnung?

Spricht *Thomas* im ersten Artikel bereits vom Recht des einzelnen Menschen, irgend etwas privat zu besitzen? Wir können diese Frage nur verneinen. Denn die Vorstellung, daß ein einzelner Mensch aus sich erklärte, er habe von Natur das Recht, die Dinge, die er erarbeitet, gegen alle Anfechtungen von seiten der Gemeinschaft zu besitzen, würde den Gedankengang völlig stören. Ohne Zweifel schließt *Thomas* im ersten Artikel das Recht auf Privateigentum nicht aus, wie wir bei der Erklärung des zweiten Artikels noch näherhin sehen werden. Aber er meint noch keineswegs jenes private Recht auf Eigentum, wovon wir gemeinlich heute reden, wenn wir vom Naturrecht des einzelnen Menschen auf sein Erarbeitetes sprechen. Wir gehen vom einzelnen aus; *Thomas* spricht im ersten Artikel nur vom Menschen. Dieser kann die Güter besitzen. Ja, es ist sogar erlaubt, daß er sie privat besitze. Auch dies steht im Ganzen des ersten Artikels. Aber achten wir: warum erlaubt? Etwa, weil dieser oder jener sich etwas erarbeitet hat und nun gegen die Gemeinschaft darauf pochen kann? Durchaus nicht, sondern vielmehr nur, sofern die soziale Ordnung die private Eigentumsordnung gebietet, so daß erst um des Ordnungsgedankens willen der einzelne

das Seine in die Hand nimmt. Wir müssen uns einmal grundsätzlich von unserer modernen Auffassung der Freiheitsrechte lösen, um den Gedankengang des *hl. Thomas* zu verstehen. In dem: „Es ist erlaubt, Privateigentum zu besitzen“, wovon *Thomas* zu Beginn des zweiten Artikels redet und was er bereits im ersten Artikel miteinschließt, ist nur so viel ausgesprochen, daß die Menschen auch eine private *Eigentumsordnung* einführen können. Es heißt aber nicht oder sagen wir besser „noch“ nicht, daß der *Einzelne* naturrechtlich auf sein Eigenerworbenes pochen könne, weil er Einzelner, weil er Individuum und Person ist. In unserer Fassung vom Eigentumsrecht ist von vornherein die Verschiedenheit des Besitzes mitgegeben. Jeder hat das Seine. In der thomasischen Formulierung des ersten Artikels hat jeder Mensch gleiches Recht auf Zugang zum Eigentum, weil der *Mensch* erlaubterweise die Güter dieser Erde in Dienst nehmen darf. Potentiell liegt darin auch das Recht eines jeden auf das je verschiedene Seine. Aber nur potentiell, möglicherweise. *Daß* dieses Recht wirklich eintritt und zur Regel gemacht werden soll, das hängt von Momenten ab, *die nicht vom Individuum, sondern vom Gemeinschaftsganzen herkommen.*

Damit eröffnet sich uns die Fragestellung des *zweiten Artikels*. Es geht hier darum, welche soziale Ordnung vorzuziehen sei, die kollektiv- oder die privatrechtlich bestimmte?

Für den paradiesischen Menschen nahm *Thomas* das Ideal des freien Kommunismus an wie die Väter: „Im Unschuldszustande wäre der Wille der Menschen so geordnet gewesen, daß sie ohne jede Gefahr der Zwietracht von allem, was ihrer Herrschaftsmacht unterstand, Gebrauch gemacht hätten, wie es ein jeder bedurfte. Denn das wird ja auch bei uns von vielen guten Menschen so gehalten“ (I 98,1 Zu 3: Bd. 7). Ohne Zweifel sieht *Thomas* in der Gütergemeinschaft ein hohes Ideal, das er im Mendikantenstreit mit Erfolg verteidigte. In der Ordnung der Engel konnte er dafür ein Vorbild finden: „In der Gemeinschaft der Engel ist aller Besitz gemeinsam“ (I 108,2 Zu 2: Bd. 8). *Thomas* denkt natürlich bei diesem idealen Zustand nicht an einen rechtlichen, sondern nur an einen ethischen Kommunismus. Ein jeder Mensch wäre gescheit und auch hochgemut genug, um alles ins Gemeinwohl zu bringen und von dort das zu nehmen, was er gerade braucht. Allerdings hat sich der hl. *Thomas* genau so wenig wie die Väter darüber Gedanken gemacht, wie im einzelnen die soziale Ordnung zustande kommen soll, da wohl auch ohne Bosheit eine Unordnung sich hätte ergeben können. *Suarez* (De Opere Sex Dierum, lib. V, n. 18) ist diesem Gedanken nachgegangen und hat sich dabei überlegt, ob es denn wirklich so weit hergewesen sei mit dem Kommunismus im Paradies: „Zuallererst scheint in jedem Stand kein Verbot bezüglich der Aufteilung der Güter bestanden zu haben, denn ein positives Verbot läßt sich nicht ermitteln, noch wird ein natürliches Verbot aus den Grundsätzen der rechten Vernunft abgeleitet, denn eine solche Aufteilung wäre weder gegen die Gerechtigkeit noch gegen eine andere Tugend . . . Darum ist weiterhin zu unterscheiden zwischen beweglichen und unbeweglichen Gütern. Denn die

beweglichen Güter sind eher Gegenstand der Aufteilung, weil sie eben dadurch, daß man sie in Besitz oder an sich nimmt, dem gehören, der sie nimmt. Und dieses Recht scheint auch im Stand der Unschuld notwendig gewesen zu sein. Wenn nämlich jemand zum Essen Früchte eines Baumes sammeln würde, dann würde er unmittelbar dadurch ein besonderes Recht auf sie erwerben, um sie frei zu gebrauchen, und sie könnten ohne Ungerechtigkeit gegen seinen Willen ihm nicht abgenommen werden. Jedoch wäre hinsichtlich der unbeweglichen Güter eine solche Aufteilung nicht nötig. Und von diesen reden hauptsächlich die Autoren. Es ist allerdings darüber hinaus zu beachten, daß die Menschen in jenem Stand die Erde bebauen und vielleicht einen Teil davon besäen konnten. Daraus also wäre notwendigerweise gefolgt, daß derjenige, der einen Teil der Erde bebaut hat, gerechterweise nicht von einem andern seiner Benutzung und gewissermaßen seines Besitzes beraubt werden konnte, denn die natürliche Vernunft selbst und die angemessene Ordnung verlangen dies.“ *Suarez* nimmt dieselbe Angemessenheit einer Aufteilung in Privatbesitz für andere unbewegliche Güter, wie z. B. Häuser, an.

Sehr lehrreich ist hier die Entwicklung des Eigentumsbegriffs. *Thomas* hätte noch nicht daran gedacht, ausdrücklich vom Recht des einzelnen im Paradies zu sprechen. Es liegt ihm die Vorstellung fern, daß der eine oder andere im Paradies auf sein privates Recht pochen könnte. Dagegen sagt *Suarez*, daß auch im Paradies demjenigen, der sich etwas erarbeitet hatte, das Erarbeitete gerechterweise nicht genommen werden durfte, da es ja ihm gehörte. Hier taucht bereits ein Schimmer des individualrechtlichen Gesichtspunktes auf. Der einzelne wird erfaßt als Träger von Rechten, die ihm zustehen gegenüber dem Nächsten und dem Ganzen. *Suarez* steht durchaus nicht gegen *Thomas*. Doch bleibt diese rechtliche Sicht bei *Thomas* noch verborgen: Es ist *erlaubt*, daß der *Mensch als solcher*, also auch im paradiesischen Zustand, etwas als sein betrachten kann. Aber der Einzelmensch tut es nicht, er denkt gar nicht daran, weil sich alles durch die ethische Vollkommenheit aller von selbst regelt. *Thomas* verbleibt noch viel zu sehr in der ethischen Sicht des Gemeinschaftslebens der paradiesischen Menschen, um überhaupt an eine solche Entwicklung und Entfaltung des latenten privaten Rechts zu denken, von dem *Suarez* ausdrücklich spricht. Das Recht ist an sich da, es besteht auf Grund der menschlichen Natur. Aber es ist in keiner Weise ein Gegenstand der Forderung. Es wird nur in seiner *ethischen* Bewandnis gesehen: der einzelne achtet den andern. Es wird daher keiner die Veranlassung haben, an „sein“ Recht zu denken. Es wird also gerade das, was wir in der modernen Auffassung der Freiheitsrechte besonders feststellen, das Individuelle und Vorgesellschaftliche, überhaupt nicht hervorgekehrt.

Entsprechend dieser grundsätzlich ethischen Sicht der ursprünglichen Gemeinschaft und der Gemeinschaft überhaupt, konnte *Thomas* die Verteidigung des Privateigentums, d. h. der allgemeinen Aufteilung in privaten Besitz, wobei ein jeder zunächst als Einzelner auftritt, nur vornehmen von dem Gesichtspunkt des

Gemeinschaftlichen, nicht etwa vom Gesichtspunkt des Individuellen aus. *Thomas* erklärt nun, daß der Kommunismus aus Freiheit und ethischer Vollkommenheit nicht mehr möglich, daß vielmehr die private Aufteilung eine Notwendigkeit geworden sei. Ein Zwangskommunismus wäre dagegen das Naturrecht, denn „das Naturrecht *diktiert nicht*, alles sei gemeinsam zu besitzen“ (Art. 1 Zu 1). Das Recht auf Eigentum, und zwar das Recht eines *jeden* Menschen, weil es ein Recht des Menschen überhaupt ist, wird stillschweigend vorausgesetzt. Aber dieses Recht ist nach Artikel 1 noch kein proklamiertes Recht. Darum fragt *Thomas* nun im zweiten Artikel, ob man die Differenzierung vornehmen soll, so daß der eine mehr, der andere weniger besitze, ohne daß dem allgemeinen Sinn der Güter (Dienst an der Gesamtheit) irgendwie Eintrag geschieht.

Man achte wohl auf die Verschiedenheit der Zugänge, die damals *Thomas* und heute uns zum differenzierten, d. h. individuell bestimmten Recht auf Eigentum führen. *Thomas* sieht die soziale Bestimmung der Güter, den sogenannten negativen Kommunismus; er erkennt die grundsätzliche Erlaubtheit des Einzelbesitzes, sofern die soziale Finalität der Güterwelt erfüllt wird. Für die Aktualisierung des allgemeinen Naturrechts auf die Güter in Form von differenzierten Einzelrechten kommt daher für *Thomas* nur ein sozialbestimmter Grund in Frage: der Sinn der Güterwelt, allen zu dienen. Wir dagegen machen diesen langen logischen Prozeß nicht mehr, sondern kommen direkt zum differenzierten Privateigentumsrecht, indem wir von der Menschenwürde des einzelnen ausgehen, von seinem bereits differenzierten Individuum-Sein, näherhin vom Vorstaatlichen, Vorgemeinschaftlichen.

Welches sind nun die sozialen Gründe, welche die Verwirklichung der allgemeinen Menschenrechte in Form von differenzierten, d. h. Individualrechten fordern? *Thomas* führt deren drei an: 1. Anspornung zum Fleiß, denn im allgemeinen besorgt der Mensch das Gemeinwohl schlechter als das Eigenwohl, also Hebung der Produktivität der Arbeit; 2. bessere Behandlung der Güter, also Vermeidung von Kapitalvergeudung; 3. Ruhe und Friede unter den Menschen, weil durch rechtliche Abgrenzung der Streit vermieden wird¹⁹.

¹⁹ Die drei Gründe haben ihr Fundament bei *Aristoteles*.

Aristoteles (Pol. 2, 5) hat sich schon sehr präzise die Frage gestellt, „ob es besser ist, daß Besitzungen und Nutznießungen gemeinsam sind, nämlich entweder so, daß die Grundstücke Privateigentum bleiben, die Erträgnisse aber als Gemeingut zusammengetan und verbraucht werden — wie dies einige Völkerstämme tun —, oder umgekehrt so, daß das Land gemeinsam ist und seine Bestellung gemeinsam geschieht, dagegen die Erträgnisse zum Privatverbrauch verteilt werden — auch diese Art von Gemeinschaft soll sich bei einigen Barbarenvölkern finden —, oder endlich so, daß Grundstücke so gut wie Erträgnisse Gemeingut sind“.

Aristoteles setzt sich mit dem von *Plato* befürworteten Kommunismus auseinander. Er meint zwar, daß trotz der privaten Aufteilung eine gewisse Gemeinsamkeit im Gebrauch und in der Benutzung der Güter das Gemeinschaftsgefühl steigern würde. Er verweist dabei auch auf die Verwirklichung einer gewissen Gütergemeinschaft in Lazedämon (vgl. den Text im Kommentar zu 66, 2). Er findet aber doch, daß *Plato* sehr übertrieben hat. Außerdem meint er, daß die Befürwortung des Kommunismus bei *Plato* doch nur bei reichlich allgemeinen Angaben stehengeblieben sei. Wenn man der Sache einmal auf den Grund gehe, dann sei nicht abzusehen, wie im einzelnen die Durchführung gedacht sei. „Man darf aber auch nicht über-

sehen, daß die lange Zeit und die vielen Jahre bedenklich machen müssen, in denen es nicht verborgen geblieben wäre, wenn solche Einrichtungen wirklich etwas für sich hätten. Denn man ist schon so ziemlich auf alles verfallen, aber manches hat man nicht gesammelt, und manches war zwar gesammelt und bekannt, aber es wird doch nicht eingeführt. Die Sache würde aber am klarsten werden, wenn man eine solche Verfassung einmal tatsächlich durchgeführt sähe. Denn man würde mit der Einrichtung des Staates nicht zurechtkommen ohne Teilung und Sonderung der gemeinsamen Güter, einmal unter Tischgenossenschaften und dann unter Geschlechterverbänden und Stämmen, so daß bei dieser Gesetzgebung keine andere besondere Bestimmung sich ergäbe als die, daß die Wächter des Staates keinen Ackerbau treiben sollen, was ja auch die Lazedämonier schon jetzt bei sich einführen wollen.“ *Aristoteles* ist also gegenüber *Plato* sehr skeptisch. Er nimmt den Menschen, wie er nun einmal ist, und meint, daß das Zusammenleben und die Gemeinschaft in allen menschlichen Dingen schwer sei, besonders aber in den materiellen Gütern. „Man sieht das an den Gesellschaften der Reisegefährten, wo fast die meisten über Kleinigkeiten und das erste beste, was ihnen in den Weg kommt, sich entzweien und aneinandergeraten.“ *Aristoteles* schätzt auch das ganz eigene Gefühl, das der Mensch empfindet, wenn er etwas als sein eigen bezeichnen kann: „Es ist auch mit Worten nicht zu sagen, welche eigenartige Befriedigung es gewährt, wenn man etwas sein eigen nennen kann. Sicherlich nicht umsonst hat jeder die Liebe zu sich selbst, sondern es ist uns von der Natur so eingepflanzt, und nur die egoistische Liebe erfährt gerechten Tadel; sie ist aber auch nicht dasselbe wie die Selbstliebe, sondern ist übertriebene Liebe zu sich selbst, wie man auch den Habsüchtigen tadelt, obgleich doch im einzelnen jeder an seiner Habe Freude hat.“ Nur in einer gesellschaftlichen Ordnung, in welcher das Privateigentum ordnendes Prinzip ist, kann auch, so meint *Aristoteles*, die Tugend der Freigebigkeit und die Gastfreundschaft geübt werden: „Aber auch das bereitet hohe Lust, den Freunden oder Gästen oder Gefährten Gunst und Hilfe zu erweisen, was nur geschehen kann, wenn es ein Eigentum gibt.“ Darum bleibt Grundsatz der gesellschaftlichen Ordnung für *Aristoteles* das Privateigentum.

Allerdings solle zugleich der Eigentümer aus sittlicher Verantwortung, d. h. „um der Tugend willen“, gerne von seinem Eigentum an andere abgeben und vor allem die Benutzung und den Gebrauch seiner Güter als etwas Gemeinsames betrachten; „Freunden ist alles gemein.“ Und *Aristoteles* meint sogar, daß die Gesetzgeber eine solche Gesinnung in den Bürgern wachrufen sollten.

Den Einwand, daß mit der Teilung in Privateigentum die Rechtshändel sich mehren und Unfrieden entstehen, erledigt *Aristoteles* mit der Bemerkung, daß solche Händel nicht von der fehlenden Gütergemeinschaft, sondern von der menschlichen Schlechtheit herrühren, „da ja doch erfahrungsgemäß solche, die etwas gemeinsam haben und nutzen, viel mehr Streit miteinander bekommen als die Inhaber von Privateigentum.“

Thomas hat nun diese aristotelische Lehre in ihren Einzelheiten übernommen, ohne allerdings sich ihr ganz zu ergeben. Er hat bei *Aristoteles* gelernt, die menschliche Schwäche, wie sie nun einmal besteht, als einen soziologischen Bestand hinzunehmen und danach die soziale Ordnung einzurichten. Das Argument mancher Kirchenväter (vgl. Kommentar zu 66,2), daß die Aneignung privaten Gutes eigentlich einem egoistischen Triebe folge und somit grundsätzlich ein moralisches Übel sei, dem man zu Leibe rücken müsse, ist somit entkräftet. Das Übel wird als unabwendbar erkannt und, wie gesagt, als soziologischer Tatbestand hingenommen, um wenigstens zu einer durchführbaren Ordnung zu kommen. *Thomas* konnte hierfür aus der Theologie der Erbsünde, deren psychische und moralische Folgen nun einmal nicht aus der Welt zu schaffen sind, eine noch tiefere Begründung für die Befürwortung der privaten Ordnung schöpfen.

Ganz abgesehen aber davon, daß in der notwendig gewordenen Aufteilung in Privateigentum eine unausfügbare menschliche Dekadenz mitspricht, so hat *Thomas* von *Aristoteles* noch gelernt, die Selbstliebe, die zunächst das eigene Individuum betrachtet und erst in der Folge das Gemeinwohl, als einen ganz natürlichen Befund einzuschätzen. Dieser Gedanke kommt allerdings bei ihm weniger in der Lehre vom Eigentum als vielmehr in der Erklärung der Autorität zur Geltung. Aus der Einsicht, daß der Mensch eben naturgemäß zunächst sein privates Wohl sucht und dann erst das Gemeinwohl, ergibt sich die Notwendigkeit, daß eine Instanz geschaffen werde, welche wesentlich für das Gemeinwohl besorgt ist, und diese ist die Autorität der Gesellschaft (vgl. *De reg. princ.* 1,1).

Mit *Aristoteles* betont dann *Thomas* die gemeinsame Nutzung der Güter. Mit ihm unterstreicht er ebenfalls die sittliche Gestalt der Verpflichtung, welche jedem Besitzer in dieser Hinsicht obliegt. Hier greift er allerdings zu schärferen Formulierungen als etwa *Aristoteles*, indem er erklärt, daß der Überfluß den Armen vom Naturrecht her geschuldet sei (66,7). Damit spricht nun eigentlich der Theologe in *Thomas*, der von den Vätern den negativen Kommunismus (vgl. Kommentar zu 66,2) kennen und schätzen gelernt hat, und der selbst mit den Vätern für den ethischen Kommunismus des Paradiesesmenschen eintritt.

So bringt die Übernahme des negativen Kommunismus, wie die Väter ihn lehrten, in die aristotelisch-thomatische Eigentumslehre eine ganz neue Note, dergestalt, daß die aristotelische Sicht im Grunde doch

Er kehrt also das Argument von *Chrysostomus* gerade um. Während *Chrysostomus* in der Aufteilung einen Anlaß zum Unfrieden sah, faßt sie *Thomas* als Mittel des Friedens. So gegensätzlich die beiden Stellungnahmen sein mögen, es ist der verschiedene Gesichtspunkt nicht außer acht zu lassen. Äußerer Anlaß zur rechtlichen Teilung mag die menschliche Schwäche und Sündhaftigkeit sein. Diese sieht der Moralprediger *Chrysostomus*. Innerer Sinn des Rechtes aber ist Friedensordnung. Diese hat *Thomas* im Auge, er klärt also hier die Tradition ab. Die durchgängig geforderte soziale Zielsetzung der materiellen Güterwelt wird voll und ganz gewahrt. Aus dem moralpessimistischen Argument, daß die Aufteilung der Bosheit der Menschen zu verdanken sei, wird die optimistische Formulierung: Die Aufteilung, die an sich grundsätzlich erlaubt ist, wird gefordert im Hinblick auf die Sünde der Menschheit, nicht um der Sünde, sondern um dem Ziel der Schöpfung, dem Frieden der Menschheit zu dienen: „Die Verteilung und Aneignung der Dinge, die nach dem menschlichen Recht vor sich geht, hindert nicht, daß der Not des Menschen durch eben diese Dinge begegnet werden muß“ (Art. 7).

c) Das Recht auf Eigentum ein Naturrecht?

So entsteht also um der sozialen Ordnung willen die privatrechtliche Ordnung. Ist nun dieses Privatrecht bei *Thomas* ein Naturrecht oder nicht? Dies ist die entscheidende Frage, von der abhängt, ob die moderne Schauweise irgendwelche innere Beziehung zur Lehre des hl. *Thomas* hat oder nicht.

In der Tat spricht *Thomas* nicht ausdrücklich vom Naturrecht auf Privateigentum. Er konnte es auch gar nicht im Hinblick auf die naturgemäße Zielbestimmung aller Güter auf das Gemeinwohl. Die private Eigentumsordnung wird bei ihm erschlossen aus dieser Zielsetzung und der Betrachtung der konkreten Befindlichkeit der Menschen. Darum sagt *Thomas* (Art. 2 Zu 1), daß die Aufteilung in privaten Besitz durch die menschliche Vernunft „gefunden“ worden sei. Sie geht also über das Naturrecht hinaus, wie er ausdrücklich betont: „wird hinzugefügt“ (a. a. O.), nicht, als ob damit das Naturrecht umgebogen wäre

verlassen ist, wenngleich die einzelnen Elemente noch deutlich erkennbar bleiben. Indem nämlich *Thomas* mit den Vätern dafür einsteht, daß die Güter aus sich niemandem gehören und daß auch die menschliche Natur als solche eine Aufteilung nicht fordert, wird der aristotelische Gedanke, daß das Privateigentum der „Natur“ des Menschen entspreche, zurückgestellt. Das — im Zustand der Erbsünde leider nicht durchführbare — Ideal der Natur bleibt für *Thomas* eben doch der freie Kommunismus. Zwar hat auch *Aristoteles* um des Guten der Tugend willen die Gemeinsamkeit der Güter gepriesen. *Thomas* kommt aber zu diesem Gedanken aus einer ganz anderen Richtung, nicht etwa nur wegen irgendwelcher Übung sittlicher Tugenden wie der Freundschaft oder der Freigebigkeit, sondern aus der Überlegung, daß der innere Sinn der Güter niemals auf diesen oder jenen Menschen abzielen kann, sondern nur auf den Menschen überhaupt. Er kommt daher zur Formulierung, daß es nach dem „Naturrecht“ keine Unterscheidung im Besitze gäbe (66,2 Zu 1). Und da für *Thomas*, den Theologen, die innere Zweckbestimmung der Güter einer ewigen Absicht Gottes entspricht, lastet in seiner Lehre die soziale Verpflichtung auf dem Menschen zugleich als eine religiöse Verantwortung. So hat es *Thomas* verstanden, *Aristoteles* aufzunehmen und ihn mit christlichem Geiste zu taufen.

(I-II 94, 5 Zu 3: Bd. 13), sondern hinzugefügt durch logische Anwendung der Prinzipien auf konkrete Verhältnisse. Dabei handelt es sich nicht etwa nur um eine innere logische Entfaltung von Naturrechtsprinzipien im Sinne der rationalistischen Naturrechtslehre, sondern um eine Logik, die eine neue, aus der Erfahrung stammende Erkenntnis in sich aufnimmt, nämlich die Erfahrung, daß bei Aufteilung der Sinn der Güterwelt besser gewahrt sei. Daraus ergibt sich als ermittelte, hinzugewonnene Erkenntnis: Das latente allgemeine Recht auf die Güter dieser Welt muß als privates Eigentumsrecht akuiert werden. Nichts anderes ist gemeint durch die „Hinzufügung“, was dadurch erwiesen ist, daß *Thomas* das Privateigentum zum „*jus gentium*“ rechnet (57,3).

Damit aber sind wir bei der Lösung unserer Frage: *Thomas* sieht im privaten Eigentum, das sich einer erworben hat, ein Naturrecht; denn alles, was in der konkreten Situation der menschlichen Natur entspricht, auch wenn es erschlossen, also auch wenn es zum „*jus gentium*“ gehört, ist ein natürliches Recht. Allerdings beachte man wohl, unter welchen logischen Voraussetzungen *Thomas* zu diesem Naturrecht kommt. Der einzelne kann tatsächlich das von ihm Erworbene nur als „sein“ Naturrecht bezeichnen, insofern vom Gemeinwohl her bereits die private Eigentumsordnung als naturgemäß erwiesen ist und insofern das von ihm Erworbene den Ursinn der privaten Eigentumsordnung nicht vernichtet, nämlich die Güter möglichst allen zugänglich zu machen. Es gehen also diesem individuellen „Naturrecht“ Bedingungen voraus, die als vordringlichere Naturprinzipien zuerst erfüllt sein müssen. Die private Eigentumsordnung als allgemeines Prinzip verteidigt *Thomas* in umfassender Weise für die Menschheit als solche, nachdem sie in die Sünde gefallen ist. Damit aber ist das individuell Erworbene noch nicht ausreichend als „Naturrecht“ gerechtfertigt. Es muß die nächste Bedingung erfüllt sein, daß nämlich das jeweils konkret Erworbene dem ursprünglichen Sinn der Güter wirklich gerecht wird. Da die private Eigentumsordnung eine Rechtsordnung ist, bleibt als Instanz, welche diese kontingente und wechselnde Bedingung stets neu bestimmt, nur eine menschliche Institution, nämlich „die menschliche Verfügung, die zum gesetzten Recht gehört“ (Art. 2 Zu 1).

Das gesetzte Recht spielt in der Bestimmung des Privateigentums eine große Rolle. Dabei denkt aber *Thomas* nicht so sehr an die Willensäußerung der staatlichen Autorität als solcher, sondern vielmehr an das Gemeinwohl, das in dieser Willensäußerung bestimmt werden soll. In diesem Sinne wird nach *Thomas* das Recht auf Eigentum sogar erst wirklich. So gehört ein gefundener Gegenstand dem Finder nicht mehr, wenn die bürgerlichen Gesetze so bestimmen (Art. 5 Zu 2). Auch sagt *Thomas* (Art. 5 Zu 1), daß in dem Augenblick, da der Richter einen Gegenstand irgend jemandem zuspricht, dieser Gegenstand jenem gehöre, so daß der Betreffende ihn bei dem, der ihn noch zurückhalten wollte, heimlich holen könne, ohne Diebstahl zu begehen.

Soll dies aber heißen, daß *Thomas* bezüglich des Privateigentums doch einen reinen Positivismus vertrete? In der Beantwortung dieser Frage stoßen wir wohl auf jenen Punkt, von dem aus die alte und die neue Sicht in ihrer gegenseitigen Zuordnung erst verstanden werden können. Unter Voraussetzung des *wahren Gemeinwohls* gilt immer, daß das Recht auf Privateigentum ein *Nachfabre* des Gemeinwohls ist, niemals aber vorgemeinschaftlich. Auch die moderne christliche Schauweise anerkennt keine vorgemeinschaftlichen Rechte, sondern sieht alle Menschenrechte nur innerhalb der Gemeinschaft. *Leo XIII.* hat niemals im Sinn gehabt, das *vorstaatliche* Recht auf Eigentum als ein *vorgemeinschaftliches* Recht zu bezeichnen. *Thomas* sieht nun auf der abstrakten Höhe, auf welcher sich seine Philosophie vom Privateigentum hält, in dem menschlichen Gesetz das Sprachrohr des Gemeinwohls. Darum kann er ohne Sorge sagen, daß das Privateigentum eine „Institution“ des menschlichen Gesetzes sei. Für den Fall, daß ein Machthaber gegen das wahre Gemeinwohl, also gegen die Gerechtigkeit, das Gut eines Gliedes der Gemeinschaft an sich reißen würde, begeht er Raub, wie *Thomas* ausdrücklich erklärt (Art. 8). *Diese* Sicht halte man fest, und wir werden den Zugang zu den vorstaatlichen Naturrechten im modernen Sinne bekommen. Heute ist der Staat praktisch jene Hoheit, welche mit Macht auch *gegen* die soziale Gerechtigkeit etwas zu erzwingen imstande ist. Wir erklären darum mit viel größerem Gewicht als etwa *Thomas*, daß der Staat sich an die von der Natur vorgegebenen Rechte zu halten habe. Diese vorgegebenen Rechte sind niemals gemeinschaftsfremd, sie sind immer sozialbestimmt, aber der Willensbildung, dem Machtrausch des Staates übergeordnet. Da nun die vorgegebene soziale Ordnung die Ordnung der privaten Rechtsordnung ist, steht *zunächst* die Präsuntion für das Individuum. So kommen wir dazu zu sagen, der Einzelmensch habe ein natürliches Recht auf sein Eigentum. Philosophisch aber bleibt dieses „vorstaatliche“ Recht naturrechtlich ein soziales und damit im Grunde — abstrakt gesehen (!) — auch ein staatliches Recht.

Um also *Thomas* und uns heute bezüglich der Eigentumsfrage überhaupt in Vergleich bringen zu können, muß man sich die Entwicklung der Idee von Staat und Gemeinwohl seit *Thomas* bis heute vor Augen halten. *Thomas* sprach vom Staat wie von einer Abstraktion, als der umfassendsten Gesellschaft, die überhaupt denkbar ist. Das Gemeinwohl war ihm das Wohl der *natura humana*, an welcher alle teilnehmen. Uns ruft heute der Begriff „Staat“ die Assoziation „Nation“, deren jede für sich eine letztgültige Rechtshoheit besagt, ins Bewußtsein. Der Staat, von dem wir heute reden, ist keine letztgültige Größe mehr im Sinne der Philosophie, des Naturrechts, sondern nur im Bereich des positiven Rechts. Diesem Staat gegenüber besteht naturgemäß ein persönliches *privates* Recht auf Eigentum, das durch das Gemeinwohl aller wohl begrenzt und näherhin umschrieben, niemals aber im eigentlichen Sinne konstituiert wird, wie dies etwa noch in der Schauweise des *hl. Thomas* der Fall war. Außerdem ist diese Begrenzung durch den Staat nicht einmal ein derart unabhängiges Recht, so

unabhängig vielleicht der Staat selbst im positiven Recht sein mag, weil die Begrenzung des Eigentums nicht eigentlich vom Gemeinwohl dieses oder jenes Staates abgeleitet wird, sondern vom allgemein menschlichen Wohl, vom *bonum humanum*, das durch die Welt im Gesamten verwirklicht werden soll. Nimmt man den modernen Staatsbegriff, dann muß man auch die Familie als vorstaatlich bezeichnen und ihr Rechte zuerkennen, die in keiner Weise vom Staat abgeleitet werden können, sondern der Natur nach vor ihm bestehen.

Es dürfte nicht müßig sein, noch eigens zu betonen, daß auch im großen Weltraum die Präsumtion stets für das Private steht, nachdem mit *Thomas* nachgewiesen ist, daß die Privatordnung grundsätzlich den sozialen Sinn der Güterwelt besser erfüllt als eine kommunistische Ordnung. Allerdings ist in diesem Raum das Private in viel größerem Ausmaß sozial belastet als nur innerhalb eines einzelnen Staates. Es mag diese Feststellung überraschen, weil wir heute in unserem Staatsdenken gerade umgekehrte Vorstellungen haben.

d) Die Reichweite des Privaten

Worin sieht nun eigentlich *Thomas* den privaten Bereich im Eigentum, da doch der Gebrauch selbst gemeinsam sein soll? Diese Frage bedarf der Klärung, weil davon die Anwendungsmöglichkeit des thomasischen Eigentumsbegriffs auf moderne wirtschaftliche Verhältnisse abhängt.

Thomas meint (Art. 2), daß die Gewalt, etwas anzuschaffen und zu verwalten, privat sei, dagegen müßte der Gebrauch gemeinsam sein.

In dem Begriff der Gewalt liegt ein Moment der Freiheit und Selbstbestimmung, nichts jedoch von Freizügigkeit und Ungebundenheit. Es ergeht dieser Art von freier Bestimmung nicht anders als der Freiheit in der Ethik überhaupt (und jede willentliche Freiheit ist wesentlich ein ethischer Begriff). „Daß einer etwas zu tun die Gewalt habe, besagt nicht, er könne etwas Unerlaubtes tun“ (187,3: Bd. 24). Damit ist auch die Gewalt, sich in stetem Fleiß Güter zu besorgen, von vornherein begrenzt, entsprechend der jeder menschlichen Handlung gesetzten Begrenzung durch die menschliche Vernunft, das vielfältig normierte Gewissen. Sünde des Geizes liegt nicht nur dann vor, wenn einer einen Überfluß krampfhaft zurückhält, sondern auch, wenn er „mehr als ihm gebührt erwirbt“ (118,1 Zu 2: Bd. 20). Allerdings ist die rechtliche Seite des Erwerbens nach *Thomas* privat, so schwer auch die ethischen Lasten zugunsten des Nächsten sein mögen.

Dasselbe gilt von der Verwaltung. Die Verwaltung versteht *Thomas* als „die Zumessung von etwas Gemeinsamem auf die einzelnen; darum wird auch der Leiter der Familie Verwalter genannt, insofern er jedem Glied der Familie mit Gewicht und Maß sowohl Beschäftigung wie auch das zum Leben Notwendige zuteilt“ (I-II 97,4: Bd. 13). Ähnlich in 88,10 (Bd. 19): „Die Verwaltung bezeichnet offenbar eine gewisse abgewogene Austeilung oder Zuwendung von

etwas Gemeinsamem an die Teile, die in ihm beschlossen sind. Auf diese Weise sagt man, es würde jemand die Speise der Familie verwalten.“

Der Gebrauch der Dinge ist sozial bestimmt, allerdings in der Weise, daß das Recht auf den Gebrauch zunächst beim Eigentümer liegt und die Einschränkung erst durch gesetzliche Maßnahmen erfährt, wobei aber bereits vor dem gesetzten Recht die ethische Pflicht besteht, die natürliche Zweckbestimmung der Dinge zu erfüllen und sie darum aus freien Stücken dem Nächsten zur Verfügung zu stellen. Diese freie Tat ist Liebe, zugleich aber zu einem bedeutenden Stück soziale Gerechtigkeit²⁰.

In der Enzyklika „*Rerum Novarum*“ ist jedoch nicht nur vom Recht auf die Verwaltung als einem privaten Moment im Eigentum die Rede, sondern auch vom Recht auf die Sache selbst. Was sagt *Thomas* hierzu? Es ist keine Frage, daß *Thomas* dieses Recht miteinschließt in dem Begriff des „Anschaffens“ (*procurare* = besorgen). Somit gehört nach *Thomas* auch der Boden demjenigen, der ihn durch Arbeit oder sonst auf Grund irgendeines Titels erworben hat. Um dieses substantiellen Eigentumsrechts willen besitzt der Eigentümer das Recht der Verwaltung und Verfügung.

e) Der Eigentumsbegriff des hl. Thomas und der Wandel der Wirtschaft²¹

Für den mittelalterlichen Menschen war das Eigentum unmittelbar dem Zweck unterstellt, den in letzter Entscheidung die irdischen Güter immer haben müssen: Erhaltung und Sicherung des menschlichen Lebens. Darum begegnen wir der sozialen Bindung des Eigentums sozusagen nur in der Form der Zuteilung von Konsumgütern an den Armen. Fast endlos sind die Traktate über den Überfluß und seine Abschöpfung durch das Almosen. Da der Kleinbürger immer noch unterhalb des Randes blieb, über welchen der Überfluß abfloß bzw. abfließen mußte, war er der unbelastete, privilegierte und unumstrittene Träger seiner Rechte. So war und blieb es durch die ganze Zeit des Handwerks und des bäuerlichen Lebensstils. Es herrschte also die rein quantitative Sicht des Eigentums vor. Man dachte nicht an eine qualitative Bindung des Eigentums innerhalb der Produktion, daß z. B. die Verfügungsgewalt in irgendeiner Weise durch die Vertreter der Arbeit mitbeansprucht werden könnte. Heute sind wir gewohnt, in den Großbetrieben die Verwaltung in den Händen von vertraglich verpflichteten Direktoren zu sehen. Der Manager ist ein neuer Typ im wirtschaftlichen Leben. Immer noch allerdings ist er sozialer Vertreter des Kapitalbesitzers. Insofern bleibt die Verbindung zum Eigentümer noch gewahrt, wenngleich sie gerade im Hinblick auf das umfangreiche Kreditwesen äußerst locker geworden ist. Wir sind heute auch so weit vorgedrungen, daß auf der Ebene der Berufs-

²⁰ Vgl. A. F. UTZ, *Freiheit und Bindung des Eigentums*, Heidelberg 1949, 72–83.

²¹ Vgl. A. F. UTZ, ebd. 119 ff.

stände eine volle Parität zwischen Kapitalbesitzer und Arbeitnehmer besteht. Unsere Vorstellung vom Eigentum und der damit verbundenen privaten Verfügung findet also in einer gewissen, wenn auch indirekten (nämlich über den Berufsstand und die Wirtschaftspolitik sich bildenden) Verfügungsbeschränkung nichts Fremdes mehr; d. h., wir haben auch eine qualitative soziale Belastung des Eigentums anerkannt. Neuerdings geht sogar der Streit so weit, daß die Parität auch auf der Basis des Betriebes betont wird, so daß das Zentrale des Privaten, nämlich die Verfügung, getroffen zu sein scheint. Es ist dies die bekannte Frage nach dem wirtschaftlichen Mitbestimmungsrecht im Betrieb.

Darüber haben wir nicht zu befinden. Es geht hier um etwas ganz anderes, nämlich um die Frage, in welchem Sinne die freie Verfügungsgewalt bei *Thomas* zu verstehen sei: ob sie die Entwicklung des Eigentumsbegriffs, wie sie bereits durch die Lehre von der berufsständischen Ordnung vollzogen worden ist, noch ertrage, oder ob mit dieser Entwicklung nicht bereits der alte Eigentumsbegriff unterhöhlt sei, und, sofern diese Entwicklung noch ganz im Rahmen des alten Eigentumsbegriffs liegt, ob dann die Forderung nach einer unmittelbaren wirtschaftlichen Mitbestimmung im Betrieb noch innerhalb der Möglichkeiten des alten Eigentumsbegriffs liege.

Von einer völligen Unbrauchbarkeit und darum Unterhöhung des alten, etwa thomasischen Eigentumsbegriffs zu reden, kann nur der wagen, der den Kern der thomasischen Lehre überhaupt nicht verstanden hat. Die Verfügungsgewalt, die als der Mittelpunkt des Privateigentums bezeichnet worden ist, besteht nach *Thomas* nur um des Gemeinwohls willen. *Thomas* hat darum diese Verfügungsfreiheit unmöglich im Sinne einer isolierten Freiheit verstehen können. Sie ist wesentlich bestimmt vom Gemeinwohl her wie die gesamte private Eigentumsordnung. Aus diesem Grunde besteht keine Schwierigkeit für das thomasische Denken, eine Beschränkung der Verfügungsgewalt dort anzuerkennen, wo das Gemeinwohl sie fordert. Es ist darum bei *Thomas* mit der Verteidigung der privaten Eigentumsordnung noch gar nichts über die Notwendigkeit einer freien oder einer gelenkten Wirtschaft ausgemacht. Gewiß, die Präsuumtion steht für die freie, aber: *im* Rahmen des Gemeinwohls, und nicht nur das, sondern sogar nur *zur Wahrung* des Gemeinwohls. Es ist nun eine Frage des wirtschaftswissenschaftlichen Wissens und der klugen, verantwortungsvollen Wirtschaftspolitik zu entscheiden, ob im einzelnen Fall eine qualitative Beschränkung des Eigentums, eine Beschränkung der Verfügungsgewalt durch irgendwelche beteiligte Nicht-Eigentümer um des Gemeinwohls willen gefordert werden müsse.

Daß zur Wahrung des Gemeinwohls sogar eine völlige Enteignung möglich ist, bedarf nach all dem Gesagten kaum mehr der Erwähnung.

Die Grundlegung der privaten Eigentumsordnung im Gemeinwohl wirkt sich in bemerkenswerter Weise auf das moderne Problem des *Kapitalismus* aus. Kapitalismus hat dabei nicht eine rein wirtschaftliche Funktion, bedeutet hier auch nicht irgendeine moralische Einstellung auf Gewinn, sondern umfaßt einen

wirtschaftsrechtlichen Inhalt, die Beziehung der wirtschaftlichen Größe „Kapital“ zum Eigentümer: Ein anderer ist es, der die Arbeit leistet, und ein anderer, der das Kapital gibt (Entsprechendes gilt auch vom Zinsproblem). Die katholische Soziallehre hält heute dafür, daß die kapitalistische Wirtschaftsweise sich unmittelbar aus der privaten Eigentumsordnung ergibt. Darüber kann kein Streit bestehen. So lange im Produktionsprozeß die Betonung auf dem *Privaten* ruht, so lange ist auch die kapitalistische Wirtschaftsweise eine logische Notwendigkeit. Es kommt demnach ganz darauf an, sich über den metaphysisch-ethischen Ort der privaten Eigentumsordnung klar zu sein. Es wäre — jedenfalls in der Denkweise des *hl. Thomas* — grundweg falsch, die private Eigentumsordnung als ein Apriori aufzufassen im Sinne des unwandelbaren, ewig gleichbleibenden Naturrechts. *Thomas* selbst hat sich in seinem Nachweis des Privateigentums sehr vorsichtig ausgedrückt, indem er bei allen drei Gründen die komparativische, nicht die absolute Form benützt: *mehr* Fleißaufwendung des arbeitenden Menschen, *bessere* Behandlung der Güter, *bessere* Bewahrung des allgemeinen Friedens (Art. 2). Das Apriori in der Eigentumsfrage ist bei *Thomas* das *Gemeinwohl*. Wenn einmal die privatrechtliche Scheidung von Arbeit und Kapital im Produktionsprozeß vom Gemeinwohl her nicht mehr empfohlen oder angezeigt wäre, dann würde logischerweise die kapitalistische Wirtschaftsweise abgeschafft werden müssen. Gemäß der kirchlichen Lehre besteht zu dieser Abschaffung noch kein Grund. Im Raume des An-sich wäre sie aber durchaus denkbar. Man würde die kirchliche Soziallehre völlig verdrehen, wollte man die kapitalistische Wirtschaftsweise als ein *Dogma* bezeichnen. Der Blick auf die Tradition der kirchlichen Lehre dürfte hierüber genügend Aufschluß gegeben haben. Den Schlüssel zum Verständnis der gesamten Zusammenhänge bietet nur ein gründliches Studium des Wesens des Naturrechts.

ZUSTÄNDIGKEIT UND GRENZEN DER SOZIALETHIK IN FRAGEN DER MITBESTIMMUNG

Rückblick in die Geschichte

Die Diskussion über das Recht der Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb ist eines der vielen bisher über die Bühne der Gesellschaft gegangenen sozialetischen Themen. Es ist darum nicht verwunderlich, wenn sie in der Art der Argumente und Gegenargumente wie auch in der Heftigkeit allen anderen sozialetischen Auseinandersetzungen gleicht. Im Jahre 1545 veröffentlichte der Dominikaner *Dominicus Soto*, Professor an der Universität Salamanca und Prior des dortigen Dominikanerklosters St. Stephan, seine Schrift , *Deliberación en le causa de los probres*‘ (neu herausgegeben in Madrid 1965). Im gleichen Jahr erschien die Antwort des Benediktiners *Juan de Robles* ,*De la orden que in algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna: para remedio de los verdaderos pobres*‘ (veröffentlicht im gleichen Band). Beide Schriften waren an den spanischen König *Philipp II.* gerichtet. Es ging um die naturrechtliche, somit sozialetische Berechtigung der staatlich eingerichteten und für die Armen obligatorischen Versorgungshäuser. Das Armenwesen war damals mehr ein Armenunwesen, wie wir es z. B. auch heute noch in Indien erleben. Eltern hatten ihre Kinder verstümmelt, ihnen frühzeitig ein Auge ausgestochen, um sie als Almosenköder auf den Straßen zu benützen. *Juan de Robles* war ein leidenschaftlicher Verteidiger der zwangsmäßigen Kasernierung der Armen, um diesem Unwesen ein Ende zu bereiten, weil er nur auf diese Weise die Möglichkeit erkannte, echte von unechten Armen zu unterscheiden. *Dominicus Soto* argumentierte dagegen mit dem Hinweis auf menschliche Grundrechte, nämlich mit der Konsumwahlfreiheit der Armen und mit dem Recht, von staatlichen Kontrollen unbehelligt zu sein. Der Arme solle selbst entscheiden dürfen, was er mit dem von den Reichen erhaltenen Gelde mache. Es sei außerdem unwürdig, sie einer staatlichen Untersuchung zu unterstellen. Gegenüber dem Argument, daß das System der öffentlichen Armenversorgung im Norden, vor allem in Köln, von Erfolg gekrönt gewesen sei, antwortet *Dominicus Soto*, in der Gegend von Köln seien die Leute organisatorischer und politischer veranlagt, auch hätte dort der Staat ganz andere Einkünfte als in Spanien.

Eine nicht sehr unähnliche politische Auseinandersetzung hat sich nach dem zweiten Weltkrieg in der Schweiz abgespielt. Im Interesse der Volksgesundheit und vor allem im Hinblick darauf, daß für die Tuberkulosebekämpfung der Staat viel Geld ausgibt, sollte eine allgemeine, alle in der Schweiz Ansässigen erfassende periodische Lungendurchleuchtung eingeführt werden. In einer Volksabstimmung wurde das Projekt verworfen. Entscheidend wirkte hierbei das Plakat, auf welchem man einen korpulenten Herrn sehen konnte, der im Anblick einer Menschenmenge sein Hemd auszog. Unter dem spöttischen Bild stand die ebenso spöttische Bemerkung: „Wir ziehen uns nicht aus.“ Man empfand das von Ärzten verteidigte Projekt als einen Eingriff in die Privatsphäre.

Im Dezember 1967 wurden vom Luzerner Gericht zwei Journalisten zu einer Strafe von 100 Franken verurteilt, weil sie ihre Informationsquelle nicht angeben wollten. Der Schweizerische Presseverband hat dem einen der Verurteilten, der ihr Mitglied war, den Betrag vergütet und zugleich Protest erhoben mit dem Hinweis, ohne Schutz der Informationsquellen könne es keine Pressefreiheit geben (vgl. *La Liberté, Fribourg*, vom 16./17. Dezember 1967, 4). Die Beispiele ließen sich ins Unendliche vermehren. Man braucht nur an die Spiegelaffäre, an die Diskussionen um die Religionsfreiheit, um die katholische Schule zu erinnern.

Die hauptsächlichsten sozialethischen Argumente für die Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb

Die entscheidenden sozialethischen Argumente für die Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb sind wohl 1. der höhere Wert der Arbeit gegenüber dem Kapital, 2. die Definition des Betriebes als soziale Einheit, die eine vollmenschliche Integration des Arbeitnehmers in das Betriebs- und Unternehmensgeschehen fordert. Bevor wir an die sozialethische Analyse dieser Argumente gehen, ist zunächst einmal über die sozialethische Argumentation überhaupt zu reden.

Das sozialethische Apriori

Jedes ethische Argument muß auf ein Apriori zurückzuführen sein. Darüber sind sich alle Ethiker einig. Der Streit geht nur darum, ob es inhaltliche, d. h. materiale Aprioris gibt oder nicht. Innerhalb der katholischen Ethik zweifelt man an den absolut geltenden materialen Werten nicht. Wenn es nun eine echte Sozialethik gibt, dann nur unter der Voraussetzung, daß es auch ein *soziales* Wertapriori gibt, d. h. Integrationswerte, die nicht erst dadurch entstehen, daß sie die Werte einer überwiegenden Zahl der Gesellschaftsglieder sind, die also nicht kumulierte Werte darstellen, sondern ihre ethische Geltung dem Ganzen der Gesellschaft gegenüber besitzen, bevor man überhaupt an das eine oder andere Gesellschaftsglied denkt. Die Annahme solcher a priori gültiger Werte ist allerdings innerhalb der katholischen Sozialdoktrin nicht gleichförmig.

Es war allerdings ein schweres Mißverständnis vieler katholischer Sozialphilosophen, die universalen Normen in sozusagen unabänderliche essentialistische Formen zu gießen. Kaum ein Autor ist auf den Gedanken gekommen, daß es neben der essentialistisch-univoken Abstraktion auch eine analoge gibt. Die analoge Abstraktion ermöglicht nur konfuse Begriffsbildung. Die Determinierung solcher Begriffe hat stets im Kontakt mit der konkreten Wirklichkeit zu geschehen. Hier wäre der Ort, an dem man die in der Jurisprudenz vielgepriesene Methode der Topologie wertvoll in das Sozial- und Rechtsdenken einbauen könnte. Gemäß der topologischen Methode gibt es keine Lösung von praktischen Problemen aus Prinzipien, sondern nur den Aufweis der Problematik, die Lokalisierung des Problems¹. Diese Lokalisierung ist aber ohne irgendeine, eben die analoge Universalerkenntnis nicht möglich. Wie sollte man Verschiedenes vergleichen können, ohne einen wenigstens verschwommen erkannten Gleichheitsfaktor zu besitzen oder vorauszusetzen?

Wenn wir die Lehre der Alten bis etwa einschließlich *Thomas von Aquin* näher untersuchen, dann fällt auf, daß die Menschheit und mit ihr die Gesellschaft immer als Ganzes von der Sicht Gottes aus erfaßt wurde. Von vornherein, ob nun geschichtstheologisch wie bei *Augustinus* oder metaphysisch wie bei *Thomas von Aquin*, ist der einzelne mit allem, was er an Strebungen besitzt, eingegliedert, integriert. Das Gesellschaftliche war die Idee Gottes von der Menschheit. Sie zu verwirklichen ist den Menschen a priori aufgetragen. Darum die ungeheure Relativierung des Privateigentums. Man fragte nach dem Sinn der Erdengüter, den Gott bestimmt hatte. Kennzeichnend für diese Einstellung ist die Fragestellung nach dem Privateigentum bei *Thomas von Aquin*. Er fragt (II-II 66,2) nicht, wie es der Sozialethiker des 19. Jahrhunderts tut, ob der einzelne ein Recht habe, sondern ob es ihm erlaubt sei, eine Sache als Eigentum zu besitzen. Das sozialetische Apriori lautet nach ihm, daß die Güter allen Menschen nützen sollen. Diese gottgewollte Idee in die Wirklichkeit überzuführen, dazu sollte die Aufteilung in Privateigentum dienen. Die Aufteilung ist also schon kein Apriori mehr. Es partizipiert am Apriori solange, als es dessen Sinn konkret erfüllt.

Diese echt sozialetische Denkweise, die eine Bejahung der apriorischen Integration alles Individuellen in einen größeren, nämlich sozialen Zusammenhang ist, finden wir in prägnanter Weise bei *Hegel* wieder, nur daß hier die Idee nicht mehr der Gedanke eines persönlichen Gottes ist, sondern die weltimmanente geschichtliche Wirklichkeit. Die „inventio“ der menschlichen Vernunft, von der noch *Thomas von Aquin* bei der Anwendung des sozialetischen Aprioris sprach, ist ausgeschaltet. Unsere Freiheit kann nichts besseres oder überhaupt nur das tun: sich der Notwendigkeit fügen. Immerhin müssen wir anerkennen, daß *Hegel* das alte christliche Erbe der apriorischen Integration zu bewahren verstanden hat.

¹ Vgl. hierzu die gute Darstellung von REINHOLD ZIPPELIUS, „Problemjurisprudenz und Topik“, in: Neue Juristische Wochenschrift 20 (1967) 2229—2234, ebenso meine Besprechung zu diesem Aufsatz in meiner „Bibliographie der Sozialethik“ Bd. V, Freiburg i. Br. 1968.

Die erkenntnistheoretischen, d. h. kriteriologischen Unterschiede zwischen der Integrationslehre des *Thomas von Aquin* und jener *Hegels* sind fundamental. Aufgrund der Erkenntnis, daß Gott die Welt gemäß seiner Idee geschaffen hat, sieht *Thomas* die Möglichkeit, daß Gott diese Idee in Form einer universalen Norm zur Verwirklichung an bewußte Wesen weitergibt. Natürlich mußte der Schöpfer dem Wesen, welches diesen Auftrag erhalten sollte, zugleich ein Organ schenken, mittels dessen es metaphysische Ordnungsprinzipien erkennen und in konkrete Imperative umformen kann. Im System *Hegels* braucht man nicht über metaphysische Normen zur Wirklichkeit vorzustoßen. Die Idee ist bereits Wirklichkeit. Die Vorstellung von abstrakten Ordnungsprinzipien ist darum innerhalb der Integrationslehre *Hegels* abwegig.

Wir brauchen uns mit *Hegel* nicht weiter abzugeben. Er dient uns hier lediglich zur Aufhellung der apriorischen Integration. Die christliche Integrationslehre steht, wenigstens bis zur Zeit des *Thomas von Aquin*, der *Hegelschen* näher als der liberalen. Es gibt objektive Werte, in denen die Individualwerte integriert sind. Die Ordnungsprinzipien, welche das menschliche Gewissen feststellt, sind demnach nicht reine Verkehrsprinzipien zur Abwicklung eines reibungslosen Nebeneinander von Individualentscheidungen. Dieses Mißverständnis kommt in dem Moment auf, wo man die auf der Schöpfungsidee Gottes basierenden apriorischen Integrationsnormen verläßt und die vielen Einzelwesen, denen man je im einzelnen eine eigene, mit anderen nicht a priori kommunizierende Berufung zudichtet, zum Ausgangspunkt sozialemischen Ordnungsdenkens macht. In der kosmischen Denkweise des Mittelalters ist die Berufung des einzelnen zum ewigen Leben immer eine Berufung in Christus, der seinerseits das Haupt eines Organismus ist. So individuell diese Berufung auch sein mag, sie ist immer integriert. Auch die individuellste Heiligkeit ist ein den ganzen Organismus der erlösten Gemeinschaft aufbauendes Element, und, was besonders wichtig ist, sie ist nur als solche gewollt. Ihr Sinn stammt aus dem Sinn, den der Erlöser dem Ganzen gegeben hat.

Vom handelnden Subjekt aus sieht es allerdings so aus, als ob der Christ von sich aus mit seiner sittlichen und religiösen Tat den Leib Christi aufbaue. Tatsächlich tut er es, aber nur, weil er in seinem vom Glauben erleuchteten Gewissen die universale Idee Gottes als Auftrag erkennt, sie also in seinem Handeln zur Norm nimmt.

Was von der Kirche gesagt wurde, gilt entsprechend auch von der menschlichen Gesellschaft im allgemeinen. Auch hier geht eine universale Idee voraus, innerhalb deren der einzelne mit seinem ganzen Wesen, mit allen seinen Fähigkeiten und Strebungen a priori integriert ist. Wer diese Idee nicht in der göttlichen Schöpfung verwurzelt sieht, muß sie, wie gesagt, in die konkrete Wirklichkeit verlagern. Er kann darum auch keine abstrakte Normenwelt sittlichen Handelns annehmen. Man mag, dies sei nebenbei bemerkt, daraus erkennen, wie eng die universal geltenden Normen mit dem Schöpfungsgedanken verbunden sind.

Die Erkenntnistheorie bei *Thomas* hat ihre eigentliche Wurzel nicht in der aristotelischen Philosophie, sondern in der Theodizee.

Die rationalistische Naturrechtslehre hat mit der apriorischen Integration gründlich aufgeräumt. Sie beginnt nicht mehr beim Kosmos, sondern beim Individuum. Nicht die Menschheit, sondern der einzelne Mensch wird unvermittelt unter den Begriff der ‚menschlichen Natur‘ subsumiert. So wird der einzelne das erste Beziehungsobjekt der Rechtsordnung. Was immer ausgesagt werden kann von der menschlichen Natur als solcher, gilt zunächst vom einzelnen Individuum und erst von da aus für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Diese Denkweise hat ihre unbestreitbaren Vorteile. Sie kann unvermittelt zur Regelung der zwischenmenschlichen Beziehungen benützt werden. In der konkreten Ordnung sind wir Einzelmenschen die tätigen Subjekte. Wir können nur ordnen, soweit wir konkret tätig werden. In unserer konkreten Handlung erstreben wir von uns aus unsere eigene Vervollkommnung, ohne zunächst von der Integrationsidee, innerhalb deren unsere individuelle Berufung zur Vollendung eigentlich konzipiert wurde, Kenntnis zu nehmen.

Wenn wir nun nicht mit den rationalistischen Naturrechtslehrern das Zusammenleben nur im Sinne eines reibungslosen Nebeneinander verstehen, sondern der Gesellschaft als Ganzes noch einen Sinn verleihen wollen, dann müssen wir von den Tätigkeiten und Ansprüchen des einzelnen aus dauernd nach der konkreten Integrationsform suchen. Daß es sich dabei nicht nur um ein Aushandeln von privaten Interessen, sondern um die Suche nach einer echten, die einzelnen transzendierenden Integration handelt, liegt auf der Hand.

Aus dieser Sicht heraus ergibt sich das Denken gemäß individuellen Ur- oder Naturrechten und deren sozialer Belastung. So kam es zur Formulierung des Eigentumsrechtes in der Enzyklika ‚*Rerum novarum*‘. Wenn man, aus welchen Gründen immer, die Individualrechte zum Ausgangspunkt nimmt, um von da aus die soziale Integration zu finden, dann bleibt nichts anderes übrig, als von den existenten Verhältnissen auszugehen und von da aus die soziale Belastung zu bestimmen. Die apriorische Integration (z. B. in der Wirtschaft die grundsätzlich soziale Bestimmung der Erdengüter) muß hinter die Individualordnung, zwar als dauernd wirksam, aber doch als nur korrigierendes Element treten. Man hat es der Enzyklika als „beklagenswertes Opfer an den Zeitgeist“ angekreidet, daß sie die metaphysische Zweckbestimmung der Erdengüter von der damals bestehenden Eigentumsordnung und Eigentumsverteilung aus gesehen habe². Aber es blieb *Leo XIII.* nichts anderes übrig, als die soziale Seite des Eigentums zugunsten der erworbenen und darum konkreten Individualrechte zurücktreten zu lassen, nachdem man einmal den von der rationalistischen Naturrechtslehre herkommenden Begriff der Naturrechte des Individuums übernommen, also nicht wie früher bei der apriorischen Integrationsidee begonnen hatte. Die dauern-

² O. V. NELL-BRENNING, Warum so viel Aufregung?, in: *Soziale Ordnung* (1967) 8—9.

den Korrekturen blieben unvermeidlich. Die Frage ist nur, ob man auf dem Weg der Korrekturen weiterschreiten soll, oder ob es nicht besser ist, sich wiederum auf die apriorische Integrationsidee zurückzubedenken und von da aus die sozial-ethischen Überlegungen neu zu beginnen. Dies gilt besonders für die diskutierte Frage der Mitbestimmung.

Halten wir aus dem bisher Gesagten folgendes fest: Die Sozialethik muß von einem apriorischen gesellschaftlichen Gesamtwert, von einer Integrationsidee ausgehen, die ihrerseits aus der Natur des Menschen gewonnen, aber nicht unvermittelt auf das Individuum als einzelnen Rechtsträger, sondern nur auf das integrierte und in der Gesamtordnung stehende Individuum angewandt wird. Alle sittlichen und rechtlichen Inhalte, handle es sich nun um den Wert der Arbeit, um Besitz und Gebrauch der Güter, um Entscheidungsfreiheit, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit usw. sind zunächst als integrierte Werte zu verstehen. Nur in dieser Weise werden sie der Forderung der Ethik, als Apriori zu gelten, gerecht.

Der Weg vom sozialetischen Apriori zu den praktischen sozialen Ordnungsprinzipien

In der Familie werden die apriorischen Normen vom Vater von Fall zu Fall in verantworteter Abwägung angewandt. In der umfassenden Gesellschaft, vorab im Staat, sind rechtlich statuierte Grundregeln nötig, die sowohl die Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen und Körperschaften wie auch zwischen diesen und dem Staat festlegen. Wir brauchen dazu also Ordnungsprinzipien, die als vordringliche Grundnormen zu gelten haben. Diese Ordnungsprinzipien werden gewonnen aus dem Vergleich der apriorischen Normen mit dem durchschnittlichen sozialen Verhalten der Gesellschaftsglieder. Das durchschnittliche soziale Verhalten der Gesellschaftsglieder kann auf zwei Weisen erforscht werden: aus dem philosophisch-theologisch ermittelten Wertverhalten der Menschen überhaupt oder aus der rein empirisch erstellten und darum immer nur hypothetisch geltenden Theorie, wie sie bei den Soziologen üblich ist.

Thomas von Aquin hat nun supponiert, daß der Mensch überhaupt, also nicht nur dieser oder jener in einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe existierende und durch eine bestimmte Kultur geprägte Mensch, leichter das Eigenwohl als das Gemeinwohl sucht. Philosophisch ist wohl an diese Behauptung nicht heranzukommen, da man aus der menschlichen Natur als solcher nicht ablesen kann, wie der Mensch sich tatsächlich verhält. Im rein natürlichen Bereich bleibt darum diese Supposition eine Annahme, also eine hypothetisch geltende Theorie. *Thomas* hat aber offenbar an die kirchliche Lehre von der Erbsünde, an die aufgrund der ersten Sünde in der Natur des Menschen zurückgelassenen Schäden gedacht. Dadurch gewinnt seine Feststellung den Rang echter allgemeingültiger Erkenntnis. Von da aus sieht er als einzigen Weg zur Erhaltung der Erdengüter in ihrer allgemein menschlichen Bestimmung die Aufteilung in Privateigentum. Geht es

doch, bevor man an die Nutzung der Güter denkt, darum, die Güter zu erhalten und zu vermehren. Im Interesse einer produktiven Verwaltung der Güter ist demnach eine private Aufteilung des Besitzes angezeigt.

Allerdings hätte sich *Thomas* die Frage stellen können, ob nicht die staatliche Macht in der Lage wäre, für die im Gemeinbesitz gehaltenen Erdengüter entsprechend zu sorgen. Auch das andere Argument, das *Thomas* anführt, daß durch individuelle Aufteilung der soziale Friede gewahrt würde, könnte als allgemeingültige Empirie angezweifelt werden, insofern man auch annehmen konnte, daß die Gesellschaftsglieder dazu erziehbar wären, die vom Staat vorgenommene Verteilung als gerecht hinzunehmen, zumal dann, wenn, wie dies in der demokratisierten Wirtschaft der Fall wäre, die Gesellschaftsglieder auf der politischen Ebene ihren Willen geltend machen können. *Thomas* war doch auch sonst nicht so skeptisch gegenüber der konzentrierten Gewalt. Im politischen Bereich erkannte er als beste Regierungsform die Monarchie. Es lag ihm fern, hier an eine Aufteilung der Staatsgewalt zu denken, um den sozialen Frieden zu sichern. Auf dem wirtschaftlichen Sektor übernahm er das Argument des *Aristoteles*, wobei ihn aber, wie es scheint, die Erbsündelehre der Theologie entscheidend geführt hat. Halten wir aber fest, daß in der Eigentumslehre des *Thomas von Aquin* die entscheidende Prämisse eine empirische Erkenntnis ist, die Annahme, daß der Mensch allgemein Eigenes besser verwalte als Fremdes.

Man könnte nun allerdings einwenden, daß diese Empirie doch nicht so allgemein sei. Es sei im Grunde gar nicht nötig, daß der einzelne im Interesse der besseren Verwaltung (sagen wir es modern: Investition und Management) (wegen) Eigentümer sei. In großen Firmen würden Investitionen und Management von tüchtigen Fachleuten bestimmt, ohne daß diese Eigentümer seien. Ihr Arbeitseifer werde stimuliert durch höheres Einkommen, also durch größeren Eigentumserwerb im Konsumsektor, aber unter Umständen nicht einmal entscheidend durch das erhöhte Einkommen, sehr oft durch die Freude an der Leistung selbst, die verbunden sei mit einem erhöhten sozialen Prestige.

Dennoch ist das Argument zugunsten des Privateigentums im Produktionssektor nicht ganz abgeschwächt. Wir brauchen die Risikofreudigkeit des Eigenunternehmers aus verschiedenen, hier weiter nicht zu erörternden Gründen (z. B. zur raschen Deckung von Bedarf durch Unternehmen von mittlerer Betriebsgröße und in Bereichen, wo die Nachfrage nur durch unmittelbaren Kontakt spürbar wird, also größerer Planung entgeht, usw.). Daß der möglichst gestreute Besitz von Aktien in der Arbeitnehmerhand ein Erfordernis der Eigentumsordnung sei, ist eine rein empirische Frage, ob es nämlich damit gelingt, die wirtschaftlichen Entscheidungen dem politischen Interessenstreit zu entziehen und als wirklich wirtschaftliche Entscheidungen zu retten, und ob die Arbeitnehmer im Sinne der Wirtschaftsziele etwas mit den Aktien anzufangen wissen. Jedenfalls ist der berühmte Slogan ‚Eigentum in Arbeiterhand‘, wenn er auf dem Recht eines jeden auf Produktiveigentum begründet wird, nichts anderes als eine Reliquie der

rationalistischen Vorstellung der Menschenrechte. Also eine Reparatur an einem falsch montierten Apparat. Die Frage, ob es sich nicht genauso mit der Begründung des Mitbestimmungsrechtes verhalte, wird noch zu erörtern sein.

Das Argument des *Thomas*, daß man zunächst den einzelnen um seines Eigenwohles willen wirken lassen und von da aus eventuelle Korrekturen (über die Liebe oder die soziale Gesetzgebung) im Sinne der Integration suchen soll, hat aber auf einer höheren Ebene als der nur wirtschaftlichen Entscheidung (um der Wirtschaftlichkeit willen) seine Bedeutung. Die Integration des Einzelwohles in das Gesamtwohl ist zwar a priori gefordert, nicht aber durch den geschichtlichen Prozeß verwirklicht. Die besonders von der katholischen Sozialdoktrin als apriorisch aufgefaßte Norm, daß die Integration eine Integration aller persönlichen Vollkommenheiten sein muß, führt zwingend zur Auffassung, daß das wirtschaftliche Gesamtwohl nicht einfach in der möglichst großen Güterfülle bestehen kann. Immer handelt es sich um jene Güterfülle, welche auf die Vollendung aller in der Gesellschaft lebenden Glieder ausgerichtet ist. Das Wissen um diese personale Integration ist niemandem von Natur gegeben. Auf jeden Fall haben wir keinerlei Garantie dafür, daß irgendein Autoritätsträger von Natur das Wissen mitbringt, wo der gerechte Platz eines jeden im Ganzen sei. *Plato* hat zwar geglaubt, die Philosophen seien dazu in der Lage. Und *Thomas von Aquin* hat auf politischem Gebiet gemeint, ein einzelner, nämlich der Monarch, wisse besser als mehrere oder erst recht als die Gesamtheit, was dem Gemeinwohl diene. Das mag vielleicht stimmen, wenn man den status quo zur Norm nimmt. Der status quo gehört aber bereits der Vergangenheit an. Der Mensch muß als geschichtliches Wesen die Gesellschaft stets neu aufbauen. Wir müssen also auf die Urkraft des Menschen zurückgreifen, welche das Gemeinwohl stets neu erstellt.

Diese Urkraft ist nicht die Befehlsgewalt des Autoritätsträgers. Auch diese Erkenntnis ist empirischer Natur, sie ist aber universaler Art. Der logische Gedankengang ist hierbei folgender: Aus der Natur des Menschen (also im Sinne einer apriorisch gültigen Erkenntnis) wissen wir, daß der Mensch als sittliches Wesen den Gehorsam persönlich verantworten muß. Er kann dies nur, wenn er sein Vertrauen in das Wissen und in die sittliche Integrität des Autoritätsträgers setzen kann. Daß er dies aber nur in bestimmten Fällen, nicht grundsätzlich, kann, ist eine universal-empirische Erkenntnis, die, wie bereits erwähnt, auf der Feststellung aufruht, daß die wissende und sittlich integre Autorität von Natur in der Welt nicht besteht.

So bleibt uns nichts anderes übrig, als in der Verwirklichung einer echt personalen Integrationsidee auf den Handlungstrieb oder, besser gesagt, auf das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen abzustellen. Mit anderen Worten: Die privatrechtliche Ordnung ist das Ordnungsschema der Gesellschaft. Die Orientierung nach dem personalen und individuellen Interesse ist demnach im Hinblick auf die Funktionsfähigkeit der Eigeninteressen zur Erstellung des Gesamtwohles

gefordert. Je reifer eine Gesellschaft ist, um so besser sind die Bedingungen zur echten Integration auf der Basis des Interessenausgleichs gegeben. Je unreifer dagegen eine Gesellschaft ist, um so mehr ergibt sich die Notwendigkeit des Zwanges. Wo dieser Zwang wegen des Fehlens einer starken Autorität nicht realisierbar ist, wird, da das Eigeninteresse nicht als Integrationsfaktor funktioniert, Gesellschaft unmöglich. Wir haben dafür ausreichende Beispiele aus den selbständig werdenden Entwicklungsländern.

Wenn gegen die soziale Zentrierung des Individualinteresses ins Feld geführt wird, daß gerade das christliche Ideal den Gehorsam gegenüber der gegebenen Autorität und die Zurückstellung des Eigeninteresses betone, dann ist an den Unterschied zwischen rein sittlicher Forderung und rechtlicher Ordnung zu erinnern. Die rechtlichen Normen stellen stets einen Kompromiß zwischen sittlichem Soll und Wirklichkeit dar, wobei die Wirklichkeit nicht nur metaphysisch-ontisch zu verstehen ist, sondern auch im Sinne des faktischen, oft genug sittlich deformierten Wollens der Gesellschaftsglieder³. Die Begründung des Privatinteresses als Faktor der Integration ist also nicht nur, wie es vielleicht *Thomas von Aquin* meinte, in der Erbsünde zu suchen. Diese spielt gewiß eine Rolle, insofern ihretwegen der Leistungstrieb im allgemeinen spontaner erfolgt, wenn es um das Eigeninteresse geht. Entscheidend ist aber die allgemeingültige empirische Feststellung, daß keine Autorität von Natur gegeben ist, welche den konkreten Integrationsentwurf garantiert.

Ausgangspunkt beim Denken über die Wirtschaftsordnung ist somit die Wertschätzung der personalen Interessen, und zwar bezüglich aller wirtschaftlichen Faktoren: Arbeit, Kapital und Boden. Der Begriff des Interesses ist viel umfassender als der des Privateigentums. Er führt allerdings in bestimmten Sektoren zum Privateigentum, worüber wir hier nicht weiter zu diskutieren haben. Auf jeden Fall wird ohne weiteres einsichtig sein, daß es ein anderes Interesse ist, das derjenige in sich trägt, der die Arbeit leistet, als das Interesse dessen, der das Kapital vertritt, sei es als Eigentümer oder als Verwalter.

Da das soziale Handlungsprinzip zwar eine allgemeingültige, aber doch empirische Grundlage hat, werden wir in jeder Situation kontrollieren müssen, wieweit dieses Prinzip die je und je konkret zu erstellende Integrationsforderung erfüllt. Daher das Denken nach zwei Kategorien: zunächst private Entscheidung, dann soziale Belastung. Wir müssen uns aber bei allem Nachdenken über die soziale Belastung bewußt bleiben, daß wir uns zum Interessenausgleich, also zugunsten des Vorranges der privaten Entscheidung, gerade um der sicheren Verwirklichung der Integrationsidee entschlossen haben. Es geht also nicht an, von der sogenannten sozialen Belastung aus die grundsätzliche Wertschätzung des Eigeninteresses und des damit verbundenen Interessenausgleichs in Zweifel zu setzen.

³ Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik Bd. I, 90ff.; Bd. II, 89f.

Anwendung auf konkrete Beispiele

In seiner Auseinandersetzung mit *Juan de Robles* faßt *Dominicus Soto* das Recht auf Konsumwahlfreiheit bereits im Sinne der rationalistischen Menschenrechtsidee, als ob die Konsumwahlfreiheit vor der Integrationsidee stände. Er glaubt also, dieses Recht müsse unbedingt gewahrt werden, so sehr daraus eine Fehlleitung der Almosen erfolge. *Robles* lenkt das Augenmerk auf die öffentliche Ordnung und sieht von da aus keinerlei Probleme für eine Beschränkung der Konsumwahlfreiheit. Allerdings braucht man deswegen nicht notwendigerweise zu seiner Schlußfolgerung, nämlich der eifrigen Befürwortung der obligatorischen Armenhäuser zu kommen. Man könnte immer noch abwägen, ob innerhalb einer Gesellschaft die Konsumwahlfreiheit des einzelnen als höheres Gut zu werten ist als die Vermeidung von Kapitalvergeudung. Betrachtet man in diesem Lichte das Argument von *Dominicus Soto*, dann könnte man unter Umständen seine Schlußfolgerung annehmen. Sie stände aber nicht mehr auf der absoluten Wertschätzung der Konsumwahlfreiheit als eines individual geltenden Menschenrechts. Die Verifizierung des Arguments von *Soto* geschieht demnach nicht mehr rein ethisch, sondern vordergründig empirisch.

In der Frage nach der Lungendurchleuchtung ging der Schweizer Bürger, der auf seinen Stimmzettel ein entschiedenes ‚Nein‘ schrieb, ganz von seinem persönlichen Interesse aus, jedenfalls der größere Teil der Stimmenden. Da der Stimmbürger souverän ist, wurde mit dieser Entscheidung jede weitere, auf höherer Ebene liegende Überlegung abgeriegelt. Wenn die Entscheidung gegen die öffentliche Ordnung war, dann müssen eben die Stimmbürger die natürlichen Sanktionen in Kauf nehmen, die sich ergeben können. Sie werden eben dann, wenn sie die Strafe dafür zu spüren bekommen, nochmals auf ihre Entscheidung zurückkommen müssen. Man kann sich fragen, ob auf dem Gebiet der Volksgesundheit das individual beurteilte Eigeninteresse des einzelnen Staatsbürgers das geeignete Instrument sei zur Bestimmung dessen, was unter Volksgesundheit zu verstehen sei. Gehen wir in der Überlegung nicht von dem vermeintlich apriorisch geltenden Individualrecht, sondern von dem personalbestimmten Gemeinwohlbegriff aus, dann könnten wir, wenngleich mit anderer Logik, ebenfalls zum Nein des Schweizer Bürgers kommen, indem wir nämlich die empirische Erkenntnis hinzu nehmen, daß die Experten oft genug daneben geraten haben, weil sie nur ihren Bereich, nicht aber zugleich auch die anderen Lebenszusammenhänge ins Auge gefaßt haben. Wir wollen ja nicht nur gesund sein, wir wollen auch frei leben können. Wir wünschen nicht nur Eugenik, sondern auch sittliche Lebenserfüllung. Von dieser Integrationsidee aus können wir, die Erfahrung hinzunehmend, uns gar wohl gegen die Dezisionsgewalt der Berufsverbände wenden und dem Ärzteverband sagen, daß wir als Bürger uns die letzte Entscheidung nach eigener Verantwortung vor uns selbst und vor dem Gesamtwohl vorbehalten. Die Folgen von dummen Entscheidungen müssen wir natürlich

dann in Kauf nehmen. Im übrigen konnte man damals nach der schweizerischen Abstimmung in Zeitungen lesen, der Souverän habe nicht so schlecht entschieden, da das vorgeschlagene Verfahren noch gar nicht so sicher gewesen sei. Man kann natürlich auch, durch die Erfahrung belehrt, daß in reinen Sachfragen die Volksabstimmung weniger Chancen zur Erstellung der sozialen Ordnung hat, der Auffassung sein, man müsse die Interessenvertretung der vielen einzelnen nicht direkt, sondern über das Parlament verwirklichen. Das Für und Wider hängt ganz von der Wertabwägung empirischer Daten ab. Mit sozialetisch apriorischen Werten zu kommen, wäre wenig nützlich.

Wenn der Schweizerische Presseverband mit Berufung auf die Pressefreiheit den Schutz der Informationsquellen verlangt, dann ist diese Forderung in dieser Form empirisch, nicht rein sozialwertig orientiert. Die Pressefreiheit, wie wir sie in den westlichen Demokratien konzipieren, ist ohnehin nur unter bestimmten empirischen Daten vertretbar. D. h. sie ist ohne bestimmte, durch die Empirie bestätigte Integration gar nicht denkbar.

Alle Freiheitsrechte einschließlich der Religionsfreiheit sind zunächst als integrierte zu denken. Nur so sind sie als sozialetische Aprioris faßbar. Wir sortieren sie aber aus dem ideellen Zusammenhang heraus, weil wir in ihrer relativen Befreiung von staatlicher Intervention das einzige Mittel erkennen, sie durchzusetzen als Elemente eines freien gesellschaftlichen und staatlichen Aufbaus. Diese letzte Erkenntnis ist aber empirischer Natur. Die Gültigkeit und das Ausmaß der Individualfreiheiten hängen darum entscheidend von der empirischen Verifizierung ab, wieweit sie die Funktion des positiven Beitrags zur Erhaltung der Demokratie erfüllen, einer Demokratie, die nicht nur formell Demokratie ist, sondern zugleich dem Zweck echter staatlicher Gemeinschaft gerecht wird. Als Restbestand der apriorischen Integration der Individualfreiheiten und -rechte finden wir in ihren juristischen Formulierungen den Begriff der ‚Begrenzung durch die öffentliche Ordnung‘. Die öffentliche Ordnung ist hierbei bereits nicht mehr das apriorisch gültige Gemeinwohl, sondern ein empirisch gefundener Begriff, der z. B. das tatsächliche Wertempfinden der Gesellschaftsglieder miteinschließt. In der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils bezüglich der Religionsfreiheit ist dieser Begriff der öffentlichen Ordnung, wie er in der (vor allem französischen) juristischen Literatur definiert und gegen absolute Werte abgegrenzt ist, in diesem Sinne verstanden⁴. Aus der Transformierung des Absoluten in das Empirische hinein versteht man wohl auch leichter die neue Stellungnahme der Kirche bezüglich der Religionsfreiheit gegenüber den Äußerungen etwa *Leos XIII.*, der noch ganz auf der Ebene der theologisch-apriorischen Integration

⁴ Der Rabbiner ARTHUR GILBERT (Religionsfreiheit in der jüdischen Tradition und Erfahrung, Concilium, Einsiedeln-Zürich-Mainz, 2 (1966) 582) fürchtete offenbar, daß die Konzilerklärung am alten theologischen Begriff der Integration der Glaubensfreiheit in eine vom kirchlichen Lehramt abhängige Gesellschaft festhalte. Er stellte darum die Frage: „Was versteht die Kirche genau unter den Worten ‚innerhalb der gebührenden Grenzen‘, und wer zieht diese Grenzen und bestimmt sie? ... Was versteht die Kirche unter der Einschränkung einer solchen Freiheit durch die ‚gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung‘?“

verblieb. Man begreift aber auch zugleich, daß die kirchlichen Verlautbarungen, die sich in die empirisch bedingte Normenwelt hineinbegeben, nach ihrer geschichtlichen und örtlichen Gültigkeit verifiziert werden können und müssen.

Die sozialethische Logik in ihrer Anwendung auf das Mitbestimmungsrecht

Das sozialethische Hauptargument der Vertreter des Mitbestimmungsrechts ist wohl die überragende Werthaltigkeit der Arbeit gegenüber dem Produktionsfaktor Kapital. Man erklärt, die Arbeit sei wesentlich auf die Vervollkommnung des Arbeitenden hingeordnet, während die Disposition über das Kapital diesen unmittelbaren persönlichen Bezug nicht habe. Der direkte Bezug zum Besitzer könne generell nur vom Einkommensmotiv her gesehen werden. Wenigstens gelte dies für die Eigentümer von Wertpapieren.

Ob dies stimmt, kann a priori nicht gesagt werden. Wenn wir an die mittelalterlichen Mönche denken, welche uns die antiken Manuskripte überliefert haben und denen wir zu unendlichem Dank verpflichtet sind, dann müssen wir wohl sagen, daß nur ihr Opfergeist, den sie in der Arbeit gefunden haben, die Kulturleistung vollbracht hat, nicht aber ihre persönliche Befriedigung aufgrund des inneren Persönlichkeitsbezugs der Arbeit. Wenn es gelänge, unsere Arbeitszeit auf zwei oder drei Stunden zu reduzieren, um nachher für geistige Beschäftigung frei zu sein, dann würden wir wohl auf den direkten Bezug der Arbeit zu unserer seelischen Verfassung verzichten können im Hinblick auf die daraus gewonnene Freizeit. Die Automatisierung trennt Arbeit und Persönlichkeits-erfüllung immer mehr voneinander.

Die Verteidiger des Mitbestimmungsrechts werden erwidern, daß es nicht eigentlich auf den Persönlichkeitsbezug der Arbeit ankomme, sondern auf die Lebenssicherung durch den Betrieb, in dem man arbeite, d. h. daß der darin Arbeitende nicht planlos freigesetzt werden könne, wenn immer es den Besitzern des Kapitals gefele. Das würde aber heißen, daß die Belegschaft mitbestimmt, wann das eingesetzte Kapital noch rentabel ist und wann nicht.

Machen wir ernst mit dem Prinzip des Interesses als Ausgangspunkt der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung, dann werden wir die Lösung des Problems nicht dadurch suchen können, daß wir a priori der im Betrieb investierten Arbeit die Funktion zuteilen, in genügender Weise das Interesse des Kapitals zu vertreten. Das kann vielleicht da und dort der Fall sein. Doch dies müßte durch die Erfahrung zunächst erhärtet werden. Dann aber müßte man voraussetzen, daß die im Betrieb Arbeitenden unter Umständen das Interesse des Faktors Arbeit in jenem Betrieb aufgeben zugunsten der besseren Plazierung des Kapitals. Der Gedanke klingt wohl utopisch. Er wird erst realistisch, wenn im einzelnen Betrieb nicht mehr die darin Arbeitenden den Ausschlag geben, sondern die Gewerkschaften von höherer Ebene aus. Um aber wirklich die Integrierung des Kapitals in das Gesamtwohl zu erreichen, müßte man wohl voraussetzen, daß die

Gewerkschaftsvertretung nicht eine einzelne Branche präsentiere, sondern die gesamte Arbeiterschaft. Wir wären somit beim Mitbestimmungsrecht der Arbeiterschaft auf der Ebene der Wirtschaftspolitik angelangt. Wer wollte dieses Recht abstreiten, da sich auf dieser Ebene alle Interessengruppen zusammenfinden, um eine Lösung zu suchen, die über die Interessen aller hinausgeht, nämlich um eine Lösung der Integration der Interessen ins Gemeinwohl?

Das andere Argument zugunsten der Mitbestimmung, das von der Definition des Betriebes als sozialem Gebilde ausgeht, dürfte noch mehr in die Empirie hineinreichen, also noch entfernter vom sozialetischen Apriori stehen als die Überlegungen bezüglich des personalen Wertes der Arbeit. Für eine begrenzte Zeit mag die Definition stimmen. Sie ist aber keine Definition per se. Wenn man erklärt, die Interessen des Kapitals seien immer im Sinne der arbeitenden Bevölkerung zu verstehen, dann stimmt dies cum grano salis auf wirtschaftspolitischer Ebene. Es stimmt aber auch dort nicht ganz, weil zur Wirtschaftsgesellschaft nicht nur die aktiv Arbeitenden gehören, sondern auch die Inaktiven. Der Gedanke ist in der dynamischen Rente verwirklicht.

Ist nun nach dem Gesagten die Mitbestimmung sozialetisch ein Monstrum? Auch das läßt sich nicht a priori sagen. Wir werden die Erfahrung sprechen lassen müssen, wo die Mitbestimmung wirklich die volkswirtschaftlichen (nicht nur betriebswirtschaftlichen) Interessen des Kapitals vertritt und wo nicht.

Jedenfalls läßt sich das Mitbestimmungsrecht nicht aus der individualrechtlichen Vorstellung der Menschenrechte ableiten. Hier ist eigentlich die kranke Stelle in der Diskussion um das Mitbestimmungsrecht. Gegenüber der Auffassung vom ‚Naturrecht‘ des Privateigentums als eines a priori geltenden Rechtes setzte man das ‚Naturrecht‘ der Arbeit. Beide sind keine ‚Naturrechte‘ im apriorischen Sinne. Beide sind a priori integriert. Man kommt zur Entflechtung der beiden aus dem Gesamt der Sozialwerte erst auf dem Feld der erfahrbaren Wirklichkeit. Hier allerdings gelangt man zu einer universell gültigen Erfahrung, daß im Interessenausgleich das erste Element der Ordnung liege. Wo dieser Interessenausgleich die Integration der beiden Faktoren (Arbeit und Kapital) nicht mehr bewirkt, werden wir uns durch die Erfahrung belehren lassen müssen, nicht aber durch Reflexionen über ein vermeintliches Wertapriori.

Nun könnte man allerdings zugunsten des Mitbestimmungsrechts auf Grund einer Wertvergleichen argumentieren, etwa mit dem Hinweis, daß, unter der Voraussetzung, das Mitbestimmungsrecht fördere die unternehmerische Leistung im Sinne der Volkswirtschaftsziele ebensogut wie eine nicht mitbestimmte Unternehmensregelung, das Mitbestimmungsrecht eine ‚vollkommenere‘ Lösung darstelle. Auf politischer Ebene könnte man diesen Wertvergleich auf folgende Formel bringen: Dort, wo die Demokratie die Staatlichkeit wirklich erfüllt, ist sie eine bessere Staatsform als die Monarchie oder überhaupt jede nicht-demokratische Staatsform. Die Perfektion wäre bei dieser Sicht also doch, wenngleich nur unter bestimmten Bedingungen, der Mitbestimmung zuzusprechen. Was ist dazu zu sagen?

Seien wir vorsichtig mit der Aufstellung von Perfektionsidealen! Wir kennen diese idealtypischen Formulierungen in der Ethik reichlich aus der Geschichte. Wenn das Mittelalter mit der Wertabwägung der Theologen zwischen Ehe und Zölibat Ernst gemacht hätte, d. h. wenn es den Idealzustand des Zölibats sich zum Ziel gesetzt hätte, wären wir alle nie geboren worden. Die Wertabwägungen, die an Funktionsbedingungen geknüpft sind, können nicht idealisiert werden, weil sie unreal würden. Ferner sind sie auch bei Verwirklichung der Bedingungen *nicht* zwingend. Von einer Notwendigkeit kann also nicht die Rede sein. Wäre aber etwa von Wünschbarkeit zu sprechen? Wünschbar kann ein Idealwert erst dadurch werden, daß er von dem Subjekt, dem man ihn wünscht, selbst angestrebt wird. Nicht jeder, der die sittliche Kraft zum Zölibat hat, ist in irgendeiner Weise veranlaßt, diesen auch zu wünschen. Wünschbar, echt erstrebenswert wird er, wenn der dazu Fähige in ihm das Instrument einer höheren Leistungskraft für Gesellschaft und Kirche erkennt. Übertragen auf die Mitbestimmungsfrage: Die Mitbestimmung ist ein wünschbarer Zustand erst, wenn der mündige Arbeiter in ihr ein höheres Leistungsinstrument zum Besten der Gesellschaft erkennt, vorausgesetzt natürlich, daß die anderen sachlich begründeten volkswirtschaftlichen Bedingungen schon realisiert sind. Wer möchte aber annehmen, daß der mündige Arbeiter dauerhaft sich zunächst für die Erhaltung des volkswirtschaftlichen Gemeinwohls einsetze und erst in zweiter Linie sein Eigeninteresse anstrebe? Wer sich zu dieser Annahme bekennt, muß wohl oder übel den Optimismus des sozialistischen Menschen übernehmen, daß der Mensch in seiner Ganzheit von der erbsündigen Last durch gesellschaftliche Erziehung zu befreien wäre.

ZUR ETHIK DES GEWINNSTREBENS UND LEISTUNGSWETTBEWERBS

Die Stimme des Menschheitsgewissens

Das französische Wort „conscience humaine“ spricht viel deutlicher aus, was eigentlich mit dem Ausdruck „das menschliche Gewissen“ bezeichnet werden müßte. In der deutschen Formulierung klingt zu sehr die kantische Lehre von der Verantwortung mit. Der französische Gebrauch des Wortes „menschliches Gewissen“ weist eindeutig auf Werte hin, die wir nicht verlieren dürfen, wenn wir menschlich miteinander leben wollen, Werte, die von jedem absolute Anerkennung verlangen. Die moderne Geschichte ist zu sehr von der Vorstellung absoluter menschlicher Werte bestimmt, als daß sie eine Entwicklung des Begriffes „menschliches Gewissen“ zulassen könnte, die bei einer formalen Verantwortung für irgend etwas stehenbleiben könnte. Nicht eine leere Freiheit, die meistens nur imaginär ist, weil ihr die Kräfte zur Bewegung fehlen, sondern eine Freiheit mit Chancen verlangten die Revolutionäre.

Als am 25. Februar 1848 der Proletarier *Marche* in der Nationalversammlung in Paris, mit dem Gewehrkolben auf den Boden stoßend, das Recht auf Arbeit verlangte, dachte er nicht an die Freiheit zu arbeiten, sondern an das Recht eines jeden Menschen, mit Arbeit sein Brot zu verdienen. Allerdings hatte er geglaubt, daß dieses Recht auf Arbeit um jeden Preis vom Staat verwirklicht werden müsse, selbst auch in der Form von künstlich geschaffenen Arbeitsplätzen. Das war sein Irrtum. Hat er sich aber in der Wertforderung des Rechts auf Arbeit getäuscht? Die deutschen neukantianischen Philosophen würden diese Frage bejahen. Für sie sind alle Forderungen von objektiven Werten nur konkret möglich. Das menschliche Gewissen ist ihrer Ansicht nach nicht das Bewußtsein von Grundwerten, sondern einzig die verantwortende Instanz eines konkreten Sachverhalts. Daß in uns eine Wertwelt lebt, die wir vielleicht nicht ganz korrekt zu formulieren verstehen, die aber doch irgendwie in Worten ausdrückbar ist, die wir wiederum auch selbst mit dem Risiko, wir könnten nicht ganz die konkrete Wirklichkeit treffen, als absolute Forderung aussprechen, kommt ihnen als leeres, sinnloses Gerede vor, höchstens als Ausdruck einer momentanen subjektiven Überzeugung.

Es ist wahr, daß, wenn man unsere allgemeinen Wertforderungen unter die logische Lupe nimmt, nicht mehr viel von ihrer Richtigkeit übrigzubleiben scheint. Im fünften Gebot heißt es, „Du sollst nicht töten“, und doch sagt es unser Wertinstinkt, daß wir dann und wann töten müssen, weil unser eigenes Leben gegenüber dem eines Angreifers vorgeht. Es sind viele Klauseln nötig, um das Verbot zu töten, in eine allseits gültige Formel zu bringen. Und doch sind die Menschen dabei geblieben zu sagen, wir dürfen nicht töten. Der Vater des Pragmatismus, *Charles S. Peirce*, hat diese Hartnäckigkeit streng gegeißelt. Er sah in ihr die Versteifung eines Einsiedlers in der individuell gefaßten Meinung. Er verlangt, man solle in die Gesellschaft gehen, sich umhören und dadurch die eigene Meinung als relativ begreifen lernen. Was allerdings hierbei herauskommt, ist nichts anderes als eine „public opinion“ (öffentliche Meinung). Damit diese public opinion irgendwelchen Absolutheitsanspruch gewinnt, muß man sie nach der Ansicht *Peirces* als Meinung einer „indefinite community“ (unbestimmte Gemeinschaft) verstehen, in welcher sich mehr oder weniger das menschliche „Bewußtsein überhaupt“ verkörpert. Diese Überlegungen eines Pragmatikers oder besser gesagt des Pragmatikers überhaupt, der sich selbst, um sich von den Utilitaristen zu unterscheiden, einen „Pragmatizisten“ nannte, zeigt deutlich, daß wir naturnotwendig absolut gültige Überzeugungen anstreben, die nicht nur formale Verantwortung für was immer bezeichnen, sondern Wertvorstellungen sind, ohne die nicht nur der einzelne, sondern auch die Gemeinschaft nicht auskommt. Wie sollte sonst ein Fortschritt in der Kultur überhaupt möglich sein?

Aus diesem Naturinstinkt unserer Vernunft heraus werden wir darum immer absolute Wertforderungen stellen, so sehr wir uns bei der einzelnen Formulierung bewußt sind, daß in der konkreten Erfahrung wir immer hinzulernen, wie wir eigentlich im Grunde unser Handlungsprinzip unbewußt und doch sehr bewußt verstanden haben.

Diese Gedanken bedeuten nicht etwa eine Abschweifung. Sie sind wichtig, um die soziale und politische Geschichte, vor allem die sozialen und politischen Revolutionen zu begreifen. In entscheidenden Momenten, wo ganz offensichtlich und handgreiflich das menschheitliche Gewissen verletzt wird, greift der Mensch zu verzweifelten Mitteln, ob diese nun Erfolg haben oder nicht. Es kommt dann von selbst zur Überbewertung eines Einzelwertes. Aber es muß notwendigerweise so kommen, weil das menschliche Gewissen einer Gruppe durch die Unbekümmertheit einer anderen zu tief verletzt worden ist. Die Logiker, die allseits abgeschirmte und tausendfältig verklausulierte Formulierungen wünschen, diese aber andererseits, weil es sie nicht gibt, als unnütz verwerfen, können in Wertprinzipien nur verhängnisvolle Ideologien sehen. Sie werden aber darum auch immer ratlos vor dem geschichtlichen Phänomen der Auflehnung und Revolution stehen.

Glücklicherweise haben die sozialen Revolutionäre nicht nach den Logikern gefragt. Sie haben gehandelt, und zwar aus der Überzeugung, daß sie für echte

menschliche Werte kämpfen. Für einen Wirtschafts- und Sozialpolitiker kann es nichts Dringlicheres geben, als die Urüberzeugungen des menschlichen Gewissens zu analysieren, um zu ermessen, welche Reaktionen sich aus der Verkennung solcher Urwerte in der Praxis ergeben können. Es hätte wohl niemals einen *Karl Marx* gegeben, jedenfalls nicht den mit der Mehrwertlehre und dem Anspruch auf den vollen Arbeitsertrag, wenn die Eigentüermoral nicht derart deformiert gewesen wäre, d. h. wenn die Eigentümer nicht in so krasser Weise die Grundforderungen der Eigentumsethik mißachtet hätten.

Um wirtschaftsethische Wertmaßstäbe zu gewinnen, muß man den wirtschaftlichen Vorgang, wie es sonst auch der Wirtschaftstheoretiker tut, analytisch modellieren. Wenngleich wir wissen, daß Modelle als solche nicht existieren, so helfen sie uns doch, aus dem verschlungenen Gewirr von Einzel Tatsachen und Sonderbewertungen herauszukommen. Nur so kommt System in das Wertdenken. Erst wenn wir einmal das Urphänomen eines Werturteils modelliert haben, wissen wir, warum wir in der Praxis etwas als „übertrieben“, „zuviel“ und „unhaltbar“ bezeichnen. Die Unterscheidung zwischen Preiswettbewerb und Leistungswettbewerb, um den man heute in der Wirtschaftspolitik (und übrigens auch in der Wirtschaftswissenschaft) ringt, hat wirtschaftsethischen Charakter. Diesen zu erkennen ist nur möglich, wenn wir dem wirtschaftstheoretischen Modell des vollkommenen Wettbewerbs nachgehen und daran die Wertreaktionen unserer „conscience humaine“ analysieren. Wir werden auf diesen Sachverhalt noch zu sprechen kommen. Untersuchen wir aber zunächst einmal, welche geheimen, echt menschlichen Wertforderungen auf dem Untergrund der marxistischen Eigentumskritik wirksam sind.

Der Marxismus in christlicher Sicht

Sehen wir von der rein wirtschaftswissenschaftlichen Diskussion ab, in welcher Weise dem Kapital eine eigene produktive Kraft zukomme. Betrachten wir den Marxismus aus der Sicht des menschheitlichen Gewissens, dessen Anwalt die christliche Tradition gewesen ist.

Es war durch alle Jahrhunderte hindurch die Überzeugung der Christen, daß die irdischen Güter niemandem gehören. Ihre produktive Kraft, auch als Kapital, ist, rein seinsmäßig gesehen, wenn wir von der in ihnen investierten Arbeit absehen, ein Geschenk der Natur, christlich ausgedrückt, ein Geschenk Gottes. Wenn der Mensch in privater Weise über diese Kräfte verfügt, dann doch nur, um sie im Sinne der Menschheitskultur auszuschöpfen. Er kann doch zunächst nicht an sich denken, als ob alles, was er erarbeitet, grundsätzlich sein wäre. Bei *Thomas von Aquin* findet sich nicht ein einziger Text, wo er davon spräche, daß der Mensch ein natürliches Recht habe, das, was er erarbeitet hat, als sein Eigentum zu behalten. Gewiß soll der Mensch von seiner Arbeit leben. Er muß also das Erarbeitete auch irgendwie gebrauchen, ja sogar konsumieren dürfen. Dieser

Gedanke hat aber noch nichts zu tun mit dem, was man heute unter dem subjektiven Recht auf Privateigentum verstehen möchte. Er besagt nur, daß alle Menschen von ihrer Arbeit und nicht von der Ausbeutung fremder Arbeit leben sollen und daß der Mensch von dem, was er erarbeitet hat, auch zu leben das Recht habe.

Diese Regel gilt in gleicher Weise für alle. Es gibt da kein Ausschlußrecht. Was wir zu einem geordneten, d. h. an der sozialen Umwelt orientierten, Leben nicht brauchen, steht grundsätzlich im Dienst des Nächsten. Daß diese Wertung der Arbeit und des Erarbeiteten nicht etwa eine Idealforderung darstellt, sondern im Grunde in eines jeden Menschen Gewissen lebt, beweist die Selbstrechtfertigung des modernen Unternehmers, er leite sein Unternehmen nicht aus Freude am Einkassieren zu eigenem Vorteil, sondern aus der sittlichen Verantwortung, Werte für die Gesellschaft zu schaffen. Das stimmt just mit dem überein, was *Thomas von Aquin* als Begründung der Privateigentumsordnung anführte. Die Institution des Privateigentums soll nach ihm zur intensiven Arbeit anregen, soll den Einsatz des Kapitals produktiver gestalten und soll den sozialen Frieden erhalten. Sie soll nichts anderes tun, als die beste Verwirklichung des vom Schöpfer in die Güterwelt hineingelegten Sinnes zu garantieren. An Gewinnerzielung kann von dieser Sicht aus nicht gedacht werden.

Woher sollen denn die Gewinne kommen? Man wird vielleicht antworten, aus dem Umstand, daß der eine Unternehmer besser als der andere wirtschaftet. Das ist aber noch kein Gewinn. Es fällt niemandem ein, von einem Gewinn zu sprechen, wenn er aufgrund höherer Arbeitsleistung einen höheren Lohn erhält. In der Tat aber bietet die Marktwirtschaft dem Unternehmer, wie wir noch sehen werden, die Möglichkeit, waschechten Gewinn mit der Marke „bessere Leistung“ zu tarnen. Gewinne über die eigene Leistung hinaus machen heißt soviel wie Vorteile, die einem anderen gehören, einkassieren. Daß dieses Werturteil keine „Moralinforderung“ ist, beweist die Einstellung aller rechtsdenkenden Wirtschaftspolitiker, gemäß denen Wirtschaften nicht Gewinne machen, sondern Werte, und zwar immer bessere und billigere Werte im Dienst des Konsumenten schaffen heißt.

Der Abscheu vor dem Gewinn, der auf Kosten anderer geht, war ja auch der Grund des Zinsverbots. Wie kann einer eine an sich fruchtlose Sache einem andern ausleihen und von ihm jenen Vorteil verlangen, den der andere durch den Einsatz des Darlehens verwirklicht, während er, der Darlehensgeber, sich nicht für den Einsatz entschieden hätte? Aus fremder Leistung für sich einen Gewinn herauschlagen kann sittlich nur verwerflich sein.

Marx hat sich allerdings getäuscht in der Annahme, das Kapital besitze keine eigene Produktivkraft. Er mußte in diesem Irrtum das arbeitslose Einkommen verwerfen. Er hat sich aber nicht getäuscht in der Verdammung von Einkommen aus fremder Leistung.

Daß der Eigentümer einer fruchtbringenden Sache die Früchte als sein Eigentum betrachtet, ist auf dem Boden der privaten Eigentumsordnung ganz in Ordnung (natürlich immer im Rahmen des allgemeinen Ziels der Privateigentumsordnung). Und daß eine an sich fruchtlose Sache wie Geld einen Vermögenszuwachs für den Eigentümer schafft, der selbst nicht mit dem Kapital arbeitet, ist solange noch ethisch einsichtig, als er nicht mehr verlangt, als das Darlehen auf dem Gesamtmarkt wert ist. Die marktwirtschaftliche Ordnung greift nämlich über den einzelnen Darlehensgeber hinaus. Sie ist nur verständlich im Sinne einer gesellschaftlichen Einheit. Der einzelne Gelddarlehensgeber figuriert dabei nicht mehr als einzelner, sondern als Glied des Aggregats „Sparer“ gegenüber der anderen gesellschaftlichen Gruppe, die Darlehen nimmt, d. h. des Aggregats der investierenden Produzenten. Beide Gruppen treten in ein echt gesellschaftliches Verhältnis. Der einzelne Darlehensgeber ist darum, auch ohne daß er Aktien kauft, sachlich als Gesellschafter zu bezeichnen. Er kassiert demnach mit dem Zins nichts ein, was ein anderer erarbeitet hat, wie dies in der mittelalterlichen Zinsvorstellung, die das Darlehen von Person zu Person verstanden hatte, der Fall war. Soweit ist also alles in Ordnung. Es wird nichts aus fremder Leistung bezogen.

Erst recht sind keine ethischen Einwände zu machen, wenn der Geldgeber durch Aktienkauf direkt Kapitalbeteiligung vornimmt, wengleich er selbst keine Unternehmerleistung vollbringt. Er ist mit der Dividende und auf dem Markt zustande kommenden Aktienkurs abgegolten. Der Käufer von Obligationen, der nicht das Risiko der Erfolgsschwankungen auf sich nimmt, kann sich mit dem vereinbarten Zins zufriedengeben. Einen Anspruch auf den Mehrwert, der im Unternehmen entstanden ist, wird er nicht stellen können, da er sich auch nicht an einer Unterbilanz beteiligen will. Der Mehrwert, der gerade durch seine Beteiligung unter Umständen entstanden ist, ist ursächlich der Managerleistung zuzuschreiben. Damit ist aber nicht der ganze Mehrwert erfaßt. Auch die Arbeitnehmer tragen zum Zuwachs bei. Ferner ist an den Standort des Betriebes zu denken, den in vielen Fällen weder die Arbeitnehmer noch der oder die Eigentümer des Betriebes geschaffen haben. Nicht zu vergessen ist die Konjunktur, für die die ganze Wirtschaftsgesellschaft als Ursache zu zeichnen berechtigt ist. Das Verantwortungsgefühl für die gerechte Verteilung im Sinne der Ursachen wird dadurch beruhigt, daß man den Arbeitnehmer durch Gratifikation, Investivlohn und ähnliches abgilt. Die Wirtschaftsgesellschaft wird insofern abgegolten, als der Mehrwert im Rahmen der Ertragssteuer belastet wird. Beachten wir aber, daß dies alles uns erst eingefallen ist, nachdem von Nichteigentümerseite aus das Gewissen der Eigentümer für die gerechte Verteilung aufgeweckt worden ist. Daß die alte Eigentüermoral immer noch lebt, könnte man am Posten der Reserven nachweisen. Daß eine bestimmte Quote des Zuwachses für die Neuinvestitionen frei gemacht werden muß, ist selbstverständlich. Eigentlich handelt es sich hier um einen Kostenposten, der sich aus dem Wesen der dynamischen Wirtschaft ergibt.

Das Eigentümerdenken des Unternehmers wird in dem Moment erst richtig problematisch, wo die Wirtschaft über das Gesamtsparen hinaus aus zusätzlicher Kreditschöpfung investiert. Wenn am Schluß das künstlich geschaffene Geld nicht mit Realwerten gedeckt wird, wenn also das Gespenst der Inflation durchbricht, stellt sich die Frage, wer eigentlich dafür bezahle. Die Inflationskosten bezahlen auf jeden Fall zu guter Letzt nicht diejenigen, welche den entsprechend der Kreditschöpfung erwarteten Realwert nicht realisiert haben, sondern die Gesamtheit der Sparer, also gerade diejenigen, welche eigentlich aus dem Zuwachs, wenn er entstanden wäre, keinen Profit gezogen hätten, weil ihnen auf jeden Fall nur der Zins zufällt. Alle anderen können sich salvieren. Der Unternehmer, indem er die durch die Inflation entstandenen erhöhten Kosten auf die Preise abwälzt, der Arbeitnehmer, indem er höheren Lohn fordert. Wer denkt an den Sparer? Ihm zerrinnt das Geld auf dem Sparkonto, obwohl dieses gesparte Geld überhaupt erst die Möglichkeit schafft, daß man an zusätzliche Kreditschöpfung denken kann. Und wer denkt an ihn, wenn die Kreditschöpfung real gedeckt wird? Er hätte eigentlich auf jeden Fall ein Anrecht auf eine Geldwertstabilität berücksichtigende Investitionspolitik und eine Politik der sinkenden Preise. *Wilhelm Weber* hat im Hinblick auf dieses Phänomen der Ausbeutung vom „institutionalisierten Wucher“ gesprochen¹.

Das wirtschaftsethische Prinzip der Kostenrechnung

Die bisherigen Analysen haben das Phänomen des Gewinnes aufgewiesen. Der Gewinn ergibt sich, wie wir gesehen haben, aus verschiedenen Tatsachen. Die Kostenrechnung kann nicht absolut, d. h. nach ontologischen Grundsätzen, aufgestellt werden, weil sie nach den Marktpreisen gestaltet werden muß (sofern wir eine Marktwirtschaft voraussetzen). Der Verkaufspreis richtet sich wiederum nach dem Markt, aber gemäß einer ganz anderen Marktsituation als die Produktion. Nicht nur die Zeit zwischen der Herstellung und dem Verkauf spielt hierbei eine Rolle, auch nicht nur die unter Umständen inzwischen veränderte Konjunktur, sondern in erster Linie die Verschiedenheit der Marktsektoren: einmal Angebot und Nachfrage auf dem Markt der Produktionsfaktoren (Arbeitsmarkt, Kapitalmarkt), das andere Mal Angebot und Nachfrage auf dem Konsummarkt. Unter Umständen besteht eine mächtige Nachfrage nach dem Produkt, welche den Verkaufspreis hinaufschraubt, so daß ein viel günstigeres Resultat herauskommt als in der Kostenrechnung steht. Ein Unternehmer, der um seine Monopolstellung im Angebot seines Produkts weiß und der auch, nehmen wir es einmal an, in genauer Kenntnis um die Quantität der zur Deckung der Nachfrage notwendigen Ausbringung weiß, der aber dennoch den Verkaufspreis so kalkuliert, als ob 25 Prozent der Ausbringung liegenblieben, wird nach allgemeinem Wertempfinden als Wucherer angesehen. Diese Wuchermöglichkeit abzu-

¹ WILH. WEBER, *Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft*, Münster i. W. 1965, 270 ff.

riegeln war immer Anliegen der Wirtschaftspolitiker. Dies beweist doch, daß in unserem Wertempfinden, mit dem wir den Preis beurteilen, irgendwie die Kostenfrage eine Rolle spielt.

Gehen wir dieser Sache einmal nach und untersuchen wir unsere Wertreaktionen an einem Beispiel der stationären Wirtschaft. Die Wirtschaftstheoretiker haben erklärt, daß der wirtschaftliche Preis gleich Kosten sei. Jedenfalls sei bei der Ausbringung, in der Kosten gleich Preis sind, die wirtschaftliche Rechnung perfekt. Was der Produzent über die Kostenrechnung hinaus verlangt, hat mit Wirtschaft nichts mehr zu tun. Natürlich immer in der stationären Wirtschaft! Nehmen wir zu dieser rein wirtschaftlichen Betrachtung die sittliche Bewertung, dann müssen wir sagen, daß die wirtschaftliche Beurteilung in frappanter Weise mit der ethischen zusammenfällt. Aus welchem Grund soll der Produzent oder der Händler mehr verlangen, da seine ganze Leistung mit dem Preis abgegolten ist? Sollte er es etwa tun, weil er glaubte, der andere sei reicher als er? Das wäre aber kein Tausch mehr, sondern eine üble Taschenspielerlei. Es gehört zur Grundvoraussetzung, die ein Käufer macht, nur für die Ware, nicht aber für sein persönliches Aussehen bezahlen zu müssen. Empfinden nicht wir alle es als schmierig, wenn Touristen Überpreise bezahlen müssen, weil sie die echten Preise nicht kennen und weil man da und dort annimmt, daß einer, der auf Ferienreise geht, begütert genug sein müsse, um teurer einzukaufen als andere. Gewiß, der erwähnte Fall hat zugleich auch die Note der Diskriminierung. Was aber auf dem Grund der Verwerfung der Diskriminierung liegt, ist die Bezeichnung „gerecht“ für den Verkauf zum Gleichgewichtspreis. Und in der Tiefe der Hochschätzung des Gleichgewichtspreises lebt die Überzeugung, daß der Preis, der die Kosten (Kosten im weitesten Sinne) übersteigt, unsittlich ist. In der dynamischen Wirtschaft beinhalten die Kosten noch etwas mehr (Investition für die Expansion). Aber es sind immer die Kosten, die uns bei der Beurteilung von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Preises leiten.

Denkt man an den Sinn der Erdengüter, auch in ihrer privaten Aufteilung, dann kommt man zum gleichen Ergebnis. Wir sind verpflichtet, die Güter gut zu verwalten, um sie in den Dienst der Menschheit, zu der wir natürlich auch gehören, zu stellen. Wie wir sie nicht zur eigenen Bereicherung unter Ausschluß der Mitwelt benützen dürfen, so können wir für einen Gegenstand auch nicht mehr verlangen, als was er gemäß seiner allgemein beurteilten Nützlichkeit wert ist. Würden wir aber von unserem Käufer einen höheren Preis verlangen, nur weil dieser dringend auf die in Frage stehende Tauschware angewiesen ist, dann hieße dies doch Ausnützung fremder Notlage.

Gewiß ist der allgemeine Nutzen schwer zu bestimmen. Er drückt sich im Marktpreis der vollkommenen Konkurrenz aus. Wenn wir selbst den Gegenstand kaufen müßten, dann würden wir auch darauf achten, was in ihm eigentlich an wirtschaftlicher Leistung liegt. Wir rechneten aus, was wohl der Rohstoff gekostet haben mag, wir schätzten die Arbeitszeit, die weiteren zusätzlichen Kosten der

Verarbeitung usw. und überlegten uns, ob man von uns keinen „Überpreis“ verlange. Die Furcht, übers Ohr gehauen zu werden, ist nichts anderes als die Empfindung, die sich aus der Forderung ergibt, daß der Preis die Kosten nicht übersteigen sollte. Nichts anderes liegt vor in der allgemeinen Befürchtung, Monopolpreise könnten übersteigert sein. Wo ein Monopol diese Gefahr nicht in sich birgt, wo es vielmehr aufgrund strenger Kontrolle bei der Preisbildung im Kostenbereich bleiben muß, haben wir keine Einwendungen mehr zu machen. Mit der Erhöhung der Posttarife müßte sich jeder rechtmäßig Denkende abfinden können, wenn die Kostenrechnung der Post stimmt. Sehen wir einmal ab von den etwaigen sozialen Zielen, welchen öffentliche Unternehmen zu dienen haben und die auf anderem Wege (über Subventionen aus Steuergeldern) bezahlt werden müssen.

Überdenken wir diese Zusammenhänge speziell in der dynamischen Wirtschaft, dann kommt, wie schon gesagt, die Bewertung der Expansion hinzu. Auch sie gehört zu den Kosten. In der atomisierten Marktwirtschaft betrachtet aber jeder Unternehmer die weitmöglichste Expansion als seine Aufgabe. Er zielt also geradezu naturnotwendig auf eine auf dem Markt noch tragbare Erhöhung des Preises ab. Die Expansionskosten wachsen somit intentional, d. h. in der Absicht und im Wunsch des Unternehmers, geradezu ins unendliche. Man sagt dafür: Gewinnmaximierung. Im Grunde handelt es sich um eine Expansionsmaximierung. Diese nimmt aber wegen der „Maximierungs“-Tendenz das Gebaren des Haschens nach Gewinn an. Die Expansionsmaximierung ist solange als kostengerechte Expansion zu bezeichnen, als sie durch vollkommene Konkurrenz auf dem untersten Niveau gehalten wird. Wo das nicht der Fall ist, verwandelt sich das Ziel der Expansionsmaximierung in das Streben nach einer jedwede Kostenberechnung ignorierenden Gewinnmaximierung. Hier liegt das Phänomen, das nicht nur der Marxist, sondern jeder „gerecht“ Denkende verabscheut. Es wird eine nichtwirtschaftliche Intention als wirtschaftliche Leistung verkauft. Das ist es, was jeden Käufer ärgert und was der anständige Mensch und Christ als Wucher bezeichnet.

Preiswettbewerb und Leistungswettbewerb

Preiswettbewerb und Leistungswettbewerb sind in der vollkommenen Konkurrenz identisch. Sie sind es, weil der Preiswettbewerb die Expansionsmaximierung und damit auch das, was man, wenn man vom engen Begriff der Kosten als Entstehungskosten ausgeht, als Gewinn bezeichnet, auf dem untersten Niveau hält. Wie schon gesagt, handelt es sich hier eigentlich gar nicht um einen Gewinn, sondern um die Kosten der sozialgerechten Expansion. Da es aber die vollkommene Konkurrenz in der Wirklichkeit nicht gibt, klaffen die beiden Begriffe „Preiswettbewerb“ und „Leistungswettbewerb“ auseinander. Da der einzelne Unternehmer und Kaufmann stillschweigend den vorgegebenen Markt als

gerecht hinnimmt, betrachtet er jede Preiserhöhung, die von den Marktteilnehmern noch geschluckt wird, als zulässig. Er strebt also mit ruhigem Gewissen einfach nach Gewinnmaximierung. Das ist sein betriebswirtschaftlicher Gesichtspunkt. Über die makroökonomische Ordnung macht er sich erst Gedanken, wenn er sich in diesem Streben durch reale oder auch nur vermeintliche Marktprivilegierungen der anderen behindert sieht. Im Bestreben, weitere hohe Gewinne zu machen, wird er in seiner Bilanz nach der Ursache suchen, woher die relativ zum Umsatz hohen Gewinne kamen. Gewissensbisse wird er aber deshalb nicht bekommen.

Es sei allerdings nicht abgestritten, daß es Unternehmer gibt, die um die moralische Pflicht und Anständigkeit wissen, die Gewinnmaximierung auch betriebswirtschaftlich nur im Sinne von sozialgerechter Expansionsmaximierung zu verstehen. Es sei ein Beispiel hierfür angeführt: Ein tatsächlich existierendes Sportgeschäft vermietet während einer Saison neue Skier. Der Mietpreis entspricht der jährlichen Amortisierungsquote. Wenn nun der Mieter die Skier nicht benützt hat und dieselben in sozusagen neuem Zustand zurückbringt, dann schreibt der Inhaber des Sportgeschäftes den einkassierten Mietbetrag nicht etwa sich, sondern dem Kunden gut, der nach Schluß der Saison oder zu Beginn der kommenden Saison die „gebrauchten“ Skier kaufen will. An sich könnte der Geschäftsinhaber auf dem Standpunkt stehen, einen Teil der einkassierten Abschreibungssumme behalten zu dürfen, d. h. die Skier als neuwertig zu einem höheren Preis zu verkaufen im Hinblick darauf, daß vielleicht andere Leihski nicht in diesem tadellosen Zustand zurückkommen. Da er aber alle Skier in der normalen Abschreibung verleiht und gegen substantielle Schäden versichert ist, sieht er keinen rechtfertigenden Grund für Preiserhöhung. Er verbleibt also auf dem sauberen Gedanken der Kostenrechnung. Er tut dies aus moralischer Pflicht, nicht etwa um des Konkurrenzdrucks willen. Das Beispiel ist nicht erfunden, sondern Wirklichkeit, nämlich in der Schweiz. In der Schweiz ist dieser Unternehmertyp nicht so selten, namentlich bezüglich jener (mittelständischen) Unternehmen und in jenen Gegenden, wo zwischen dem Geschäftsmann und dem Konsumenten noch eine echte soziologische Bindung besteht.

Nun darf man in den moralischen Erwartungen allerdings auch nicht übertreiben. Denn die Tatsache, daß mit aller Wahrscheinlichkeit die Konkurrenten weitmöglichst, sofern sie nicht der Wettbewerb zu anderem Handeln zwingt, die Preise hinaufschrauben, bringt den „soliden“ Geschäftsmann hinsichtlich der aus den Gewinnen zu finanzierenden Neuinvestitionen ins Hintertreffen. Auf diese Weise aber bildet sich das heraus, was man als „Grenzmoral“ zu bezeichnen hat: die allgemeine Tendenz zur Gewinnmaximierung auf Kosten des Konsumenten. Mit dem Hinweis auf die Preiskonkurrenz im Modell des vollkommenen Wettbewerbs machen sich die Unternehmer unserer Wirtschaftsgesellschaft vor, es handle sich bei der Devise der „Gewinnmaximierung“ um einen echten Leistungswettbewerb. Das ist aber eben nur soweit wahr, als wirklich vollkommener

Wettbewerb existiert. Da er aber nicht, auf jeden Fall nur zerstückelt existiert, müssen Dämme gegen das Überordnen der Grenzmodal gebaut werden. Dies geschieht vor allem in Form von Wettbewerbsregeln und Wettbewerbsgesetzen. Orientierungspunkt für die Definition des Leistungswettbewerbs ist aber, wie wir gesehen haben, eine saubere Kostenrechnung. Wenn man also aus dem Preiswettbewerb der Grenzmodal hinaus zum echten Leistungswettbewerb gelangen will, dann wird man nicht darum herumkommen, eine Mindestorientierung der Preisbildung an den Erstehungskosten zu verlangen. Eine weitere, allerdings nicht direkt wettbewerbliche, aber doch den Wettbewerb tangierende Maßnahme ist die mit der deutschen Mehrwertsteuer (eine wettbewerbsneutrale Umsatzsteuer) nicht zu verwechselnde Ertragssteuer, die allerdings die je nach Produktionsobjekt sehr verschiedenen Expansionsbedürfnisse berücksichtigen müßte, da diese, wie schon dargestellt wurde, in einer dynamischen Wirtschaft zu den Kosten zu zählen sind.

Die Verordnung vom 30. Juni 1945 und das Gesetz vom 9. Juli 1965 haben in Frankreich der Behörde reichste Machtbefugnis in der Preiskontrolle eingeräumt. Man war zur Überzeugung gelangt, daß das rein betriebswirtschaftliche Streben nach Gewinnmaximierung das Ziel der Wirtschaft, dem Konsumenten zu dienen, zu verwirklichen außerstande ist. Den Behörden liegt daran, die kostengerechte Preisgestaltung durch das Zwangsmittel der Kontrolle und Bestrafung zu garantieren, da der Markt diese Garantie nicht leisten kann. Die Maßnahmen sind drastisch. Seit dem 1. September 1963 wurden 3 300 000 Kontrollen vorgenommen, im Sektor der Distribution 3 Millionen, in dem der Produktion 300 000. Hierbei ergaben sich ungefähr 100 000 Strafmaßnahmen. Abgesehen von den psychologischen Wirkungen, die beachtlich sind, wurde auch wirtschaftlich manches erreicht. So stellte man das Bestreben der Unternehmer fest, die Erstehungskosten möglichst herunterzusetzen (durch Rationalisierung, Kooperation, Preisdruck vom Einzelhandel bis hinauf zu den Produzenten usw.). Wir haben hier diese einem liberalen Wirtschaftspolitiker unerhört vorkommenden Maßnahmen nicht zu besprechen. Um was es geht, ist die Erkenntnis, daß es einem um die Gerechtigkeit besorgten Wirtschaftspolitiker auf eine an den Kosten orientierte Preisbildung ankommt. Es erweist sich auch hier das wirtschaftsethische Werturteil als richtungweisend, wonach Gewinnmaximierung echte Expansionsmaximierung sein muß, d. h. echte wirtschaftliche Leistung voraussetzt, der Preis demnach nicht einfach „gemacht“ werden darf. Zu dem Begriff der Kostenrechnung ist aber noch einiges zu bemerken.

Der Unterkostenverkauf und die Mischkalkulation

Der Unternehmer betrachtet natürlicherweise sein Unternehmen als eine geschlossene Einheit. Die Gewinnmaximierung, die er anstrebt, wird darum von ihm auch gesamtunternehmerisch beurteilt. Da er fast durchweg nicht nur einen einzigen Gegenstand produziert oder mit einer einzigen Ware handelt, verrechnet

er im Preis die verschiedenen Waren, um den Umsatz eines weniger gängigen Artikels zu erhöhen. Man nennt dies Mischkalkulation. Unter Umständen leiten ihn auch soziale Überlegungen, indem er auf Luxusartikel das schlägt, was er vom Preis der allgemein benötigten Waren abzieht. Wenn es nicht das soziale Denken ist, das ihn hierzu veranlaßt, dann ist es mindestens das kaufmännische Kalkül, daß der Käufer von Luxusgegenständen sich schon psychisch auf einen hohen Preis eingestellt hat. In all diesen Fällen der Mischkalkulation bezahlt ein Käufer beim Kauf von bestimmten Objekten für die anderen Käufer. Wenn die einzelnen Artikel genau nach Kosten kalkuliert würden, wäre dies nicht der Fall. Im modellierten Leistungswettbewerb bezahlt keiner für den anderen. Im Modell des Leistungswettbewerbs, der nicht zunächst ein Wettbewerb von Unternehmen zu Unternehmen, sondern von Angebot einer Ware zu Angebot derselben Ware ist, hat die Mischkalkulation darum keinen Platz. Dies zu erkennen ist wichtig, weil wir immerhin einen theoretischen Wertmaßstab brauchen, um zu beurteilen, wann eine Mischkalkulation untragbar wird. Der für ein bestimmtes Produkt spezialisierte Betrieb kann eine Mischkalkulation auf breiter Basis nicht vornehmen. Seine Leistung wird darum in einem reinen Preiswettbewerb nicht honoriert, und zwar gerade deswegen, weil beim Mitbewerber der Preis für den bestimmten Gegenstand künstlich tiefer gehalten wird. Daraus erklärt sich die Klage mancher mittelständischer Unternehmer, durch das „kostenungerechte“ Verhalten von anderen Unternehmen an die Wand gedrückt zu werden.

Worauf es hier ankommt ist nicht, die Mischkalkulation in globo zu verwerfen, wohl aber ihre Problematik vom Standpunkt der Leistungsgerechtigkeit aufzuweisen. Die Mischkalkulation ist ein typisches Angebinde der Tendenz zur Gewinnmaximierung des Unternehmens, weniger des Bestrebens zur eigentlichen Leistungsmaximierung. Die Leistungsmaximierung ergibt sich erst dadurch, daß es einem mit einer umfangreichen Mischkalkulation arbeitenden Unternehmen gelingt, im gesamten einen größeren Umsatz zu erreichen und darum zu billigeren Verkaufspreisen zu kommen. Erst von diesem Gesichtspunkt aus erhält die Mischkalkulation ihre ethische Rechtfertigung. Die sozialen Überlegungen, allgemeine Gebrauchsgegenstände billiger und Luxusgegenstände teurer zu verkaufen, gehören nicht in das wirtschaftliche Kalkül des Unternehmers. Aus ähnlichen Reflexionen heraus hat man den sozialen Wohnungsbau als Deformierung des Marktes bezeichnet, weil eigentlich nicht die Wohnungen, sondern die lohn-schwachen Mieter subventioniert gehören.

Solange ein Unternehmen ein einzelnes Produkt nicht unter Kosten anbietet, kann die Mischkalkulation immer noch im Rahmen des Leistungswettbewerbs gesehen werden aus dem Grunde, der soeben angeführt wurde, insofern im Gesamtangebot eine höhere Leistung (nicht nur ein höherer Gewinn) erzielt wird. Vom Angebot unter Kosten zum Zweck der Liquidation wird hier nicht geredet. In einer freien Wirtschaft muß es dem Unternehmer ebenso freigestellt sein, sein Unternehmen zu liquidieren, wie er frei war, es zu gründen. Wo diese

Begründung nicht vorliegt, steht einwandfrei fest, daß der unter Kosten verkaufende Unternehmer weiterhin im Wettbewerb verbleiben, dabei aber die immanenten, d. h. natürlichen, Gesetze des Leistungswettbewerbs nicht befolgen will. Eine solche Mischkalkulation ist, modelliert betrachtet, als unsittlich zu bezeichnen.

In der konkreten Wirklichkeit können allerdings äußere Umstände eine vorübergehende Preisbildung unter Kosten ethisch rechtfertigen, z. B. zur Selbstwehr, wenn ein anderer, liquidierender und darum zu Recht unter Kosten verkaufender Unternehmer das Preisgefüge in Unordnung bringt. An sich könnte man auch an den Fall denken, daß sich ein Unternehmer gegen den Schleuderverkauf des Mitbewerbers in ähnlicher Weise verteidigen zu müssen glaubt. Es wäre aber um eine solche Wettbewerbssituation schlimm bestellt. Man kann diesem Übel in der Wurzel nur durch entsprechende gesetzliche Maßnahmen begegnen, um offensichtliche Preisschleuderei zu unterbinden. Rechtlich ist natürlich den Kosten nicht oder kaum beizukommen. Dagegen läßt sich wenigstens im Handel der Ankaufspreis kontrollieren. Daß das Modell der an den Kosten orientierten Preisgerechtigkeit Bedeutung für die wirtschaftliche Wirklichkeit hat, wenngleich es nur immer in einer Kompromißformel rechtlich ausdrückbar ist, beweist auch die innerhalb der EWG geführte Diskussion über die Subventionen zum Zweck des Preisausgleichs.

Nun könnte der Unternehmer, der einen unter Kosten angebotenen Gegenstand im Preis mit seinen anderen Angeboten mischt, erklären, er tue dies, weil seine Konkurrenz geringere Löhne zahle wie etwa im Bereich der EWG die italienischen Produzenten im Vergleich zu den deutschen. An sich ist das Argument nicht von der Hand zu weisen, da zu erwarten ist, daß der eindringende Konkurrent später seine Preise hinaufsetzen wird, sobald er den Markt erobert hat. Mit dieser Theorie kommen wir aber im Wettbewerb an kein Ende mehr. Es fehlt jeder Maßstab, der zum Leistungswettbewerb gehört, die Orientierung des Preises an den Kosten ist völlig aufgegeben. Es fragt sich daher, ob man mit einem solchen Preiswettbewerb überhaupt beginnen dürfe. Erst recht darf man dann nicht mehr von wirtschaftlicher Entwicklungshilfe sprechen gegenüber jenen Ländern, denen man versprochen hat, sie in die Wirtschaftsgemeinschaft aufzunehmen. Daß die Mittelstandspolitik bei einer solchen Preisgestaltung begraben ist, dürfte ebenfalls einleuchtend sein. Wenn wir den Wettbewerb im Sinne des Leistungswettbewerbs und nicht als Preiskampf aller gegen alle verstehen, dann dürfen wir die Orientierung an den Kosten nicht aus dem Auge verlieren, sosehr wir in der wirtschaftlichen Wirklichkeit mit Kompromissen uns abfinden müssen.

GRUNDSÄTZE DER HANDELSMORAL

In seinem Fastenhirtenbrief (datiert vom 13. Februar 1956) beschäftigte sich der Bischof von Basel und Lugano *Dr. Franziscus von Streng* in sehr eingehender und konkreter Weise mit den sittlichen Schwierigkeiten, denen der Kaufmann ausgesetzt ist. Das Hirtenschreiben hat in aller Welt verdiente Beachtung gefunden. Nur wenige Tage nach der Veröffentlichung dieses bischöflichen Hirtenwortes ergriff der Heilige Vater das Wort zu Fragen des Handels in seiner Ansprache an die Leiter des Italienischen Handelsverbandes (17. Febr. 1956). Am 22. Juni 1956 war das Thema des Handels erneut Gegenstand einer päpstlichen Ansprache anlässlich des 3. Internationalen Kongresses der Lebensmittelverteilung. Es lohnt sich, die Gedanken dieser drei kirchlichen Verlautbarungen zu verfolgen, weil kein Thema wie das des Handels besser geeignet ist, die dauernde, enge Fühlungnahme der Kirche mit der unaufhörlich fortschreitenden Sozialentwicklung zu beobachten.

Der wirtschaftsethische Auftrag des Kaufmanns

Ein kurzer Blick in die sittliche Bewertung des Kaufmanns durch *Thomas von Aquin* und durch die modernen kirchlichen Verlautbarungen zeigt den ungeheuren Fortschritt, den die Moralthologie in dieser Frage durchgemacht hat, ohne daß sie sich deswegen von einem Extrem zum andern bewegt hätte.

Das Eigenartige an der mittelalterlichen Betrachtung des Preisgefüges ist, daß das Mittelalter sich eigentlich nicht darüber Rechenschaft gegeben hat, was zu tun sei, um überhaupt einen richtigen, d. h. sozialgerechten Preis zustande zu bringen, sondern daß es den einmal in der Wirtschaftsgesellschaft entstandenen und durch behördliche Autorität festgesetzten Preis als Richtpreis voraussetzte und von hier aus das Gebaren des Kaufmanns beurteilte. So konnte die Frage, welche Bedeutung dem Kaufmann in der richtigen Organisation der Wirtschaft zukommt, gar nicht gestellt werden. Wiederum ein Beweis, wie wenig man im Mittelalter an die nach überzeitlichen sozialen Normen zu formende Gesellschaftsordnung dachte, sondern einzig an die Reinerhaltung der bestehenden Ordnung, an die Beseitigung eventueller Schäden im *gegebenen* Gefüge. Gerade das, was wir heute unter Sozialethik verstehen, nämlich die Frage nach einem grundsätzlich gesehenen Aufbau der Gesellschaft, war für das Mittelalter kein Problem. Aus diesem Grunde gab es

auch keine Sozialethik als eigenen Wissenschaftszweig. Sie war nichts anderes als die Lehre vom sittlichen Verhalten des Menschen, der in der, und zwar in der gegebenen, sogar gottgegebenen Gesellschaft lebt.

Die Bedeutung des Kaufmanns als des wichtigen Zwischengliedes zwischen Erzeuger und Verbraucher im Sinne der Verteilung der Ware wurde von *Thomas* wie überhaupt vom Mittelalter hoch eingeschätzt. Aber der Kaufmann war eben doch nur der Verteiler. Darum wertete in ihm *Thomas* in erster Linie die Arbeitsleistung, also den Transport, den er vollbrachte. Die eigentliche sozialwirtschaftliche Leistung, wie wir sie heute sehen, entging ihm dabei völlig. Sonst hätte er nicht erklären können, der händlerische Gewinn sei in sich nichts Moralisches, er werde erst gut oder schlecht durch das Ziel, auf welches man ihn ausrichtet. Sozialwirtschaftlich dagegen ist der Gewinn eine sittliche Größe, entweder gut oder schlecht, nämlich unter dem Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit, wenn man auch gar nicht an seine Verwendung durch den Kaufmann denkt. Die Ausnutzung der Marktkonjunktur hat *Thomas* dem Kaufmann zugestanden, sofern dies in gewissen Grenzen bleibt und zugunsten des Familienunterhalts geschieht¹.

Von dieser individualethischen Sicht her ist es erklärlich, daß das Mittelalter dem persönlich sittlichen Verhalten des Kaufmanns, d. h. seinen eigenen Absichten und Motiven im Handel, gesteigerte, sogar einzige Aufmerksamkeit schenken mußte. Darum die geharnischten Predigten gegen den Gewinn- und Wuchergeist der Kaufleute.

Die individualethischen Aspekte behalten sicherlich auch heute noch ihre Berechtigung, insofern die Sucht nach übermäßigem Gewinn zu allen Zeiten verwerflich ist. Andererseits hat heute der Moralthologe die berufliche Stellung des Kaufmanns doch viel positiver zu beurteilen: 1. weil die dem Kaufmann in einer erwerbsorientierten Wirtschaft zukommende Stellung durch die Wirtschaftswissenschaft eindeutig erhellt ist, und 2. weil es dem Kaufmannsstand heute gar nicht mehr um die Erhaschung eines arbeitslosen Gewinnes, sondern vielmehr um die durch berufliche Leistung zu sichernde Existenz geht. Gerade aus letzterem Grunde legen die Inhaber der freien Groß- und Einzelhandelsgeschäfte Wert darauf, nicht als Blutegel, sondern als ehrliche Menschen, die wie die anderen an der Volkswirtschaft teilnehmen wollen, angesehen zu werden.

Mit Nachdruck betont das Hirtenschreiben des Bischofs von Basel, daß neben der Verteilung der produzierten Güter vor allem die Beeinflussung der Produktion Aufgabe des Handels ist, damit die Produktion das Ziel der Wirtschaft erreicht, Bedarfsdeckung der Gesellschaftsglieder zu sein. Nur auf diese Weise würde eine nicht dienliche Produktion vermieden, also Kapitalvergeudung verhütet. Die päpstliche Ansprache vom 17. Februar hebt dabei noch die Bedeutung des Handels für die Preisbildung hervor und weist darauf hin, daß die Orientierung,

¹ Zur Lehre des *bl. Thomas* über den Handel vgl. den Kommentar des 18. Bandes der Deutschen Thomasausgabe, 541 ff.

welche die Produktion durch den Handel erfährt, dem Fortschritt stärksten Antrieb zu geben imstande sei: „Heute, wie zu allen Zeiten, übt der Kaufmann eine spezifische Funktion aus. Man würde ihn schlecht einschätzen, wollte man in ihm nur den Vermittler zwischen Erzeuger und Verbraucher sehen. Ohne Zweifel ist er auch das, und er besitzt zu diesem Zwecke eine nicht ohne Mühe und Risiken erworbene kostbare Erfahrung. Aber er ist auch, und zwar an erster Stelle, ein belebender Faktor der Wirtschaft, fähig, nicht nur die richtige Verteilung der Güter zu sichern, sondern gleichfalls den Erzeuger wirksam anzuregen, Waren besserer Qualität und zu niedrigerem Preis zu liefern, und dem Verbraucher in größerem Maße den Zugang zum Markt zu eröffnen. In der Tat macht jeder Gütertausch, abgesehen davon, daß er bestimmte Bedürfnisse und Wünsche befriedigt, den Einsatz von neuen Mitteln möglich. Er erweckt verborgene und bisweilen unerwartete Kräfte, eifert den Unternehmungs- und Erfindungsgeist an.“

Das alles bedeutet also eine sozialwirtschaftliche Leistung, auf die heute namentlich die freien Kaufleute mit Stolz den Finger legen, wenn sie sich gegen den Vorwurf gewinnsüchtigen Handelns wehren oder wenn sie sich gegen Anfeindung von seiten der Genossenschaften verteidigen. Sieht man sich das heutige Genossenschaftswesen näher an, dann erkennt man zwar den mächtigen Schutz, den der Genosse im An- oder Verkauf durch eine gewisse Preissicherheit erfährt. Andererseits aber muß man sich doch fragen, ob da und dort die volkswirtschaftliche Aufgabe des Handels, von welcher das Hirtenschreiben des Basler Bischofs und die päpstliche Ansprache sprechen, noch vollgültig erfüllt werden. Der freie Handel ist auf jeden Fall ein unentbehrliches Glied im gesamten Handelwesen. Es wäre schlimm bestellt, wenn durch seine Erdrosselung die An- und Verkaufsgenossenschaften allmächtiges Monopol erringen könnten. Dies gilt auch für die landwirtschaftlichen Produkte. Weithin dürfen die freien Kaufleute erklären, daß die Worte *Pius' XII.* (17. Februar 1956) ihnen aus der Seele gesprochen sind: „Dieser den Menschen angeborene Instinkt, schöpferisch tätig zu sein, zu verbessern, voranzuschreiten, begründet gleichfalls die kaufmännische Tätigkeit, und zwar noch mehr als die niedrige Sucht nach Gewinn.“

Ethische Forderungen aus dem Wesen des Handels

Vorausgesetzt, daß dem Handel eine ganz eigene, in keiner Weise ersetzbare Tätigkeit zukommt, wird man zunächst die sozial-, näherhin wirtschaftsethische Forderung aufstellen, daß die rechtlichen Bedingungen im Wirtschaftsleben so zu gestalten sind, daß der Handel seine ganze regulative und stimulierende Kraft zu entfalten vermag. Das ist die erste Aufgabe. Sie lastet auf der ganzen Wirtschaftsgesellschaft, vor allem dem Staat. Dieser aber folgt dann die Pflicht, welche dem Berufsstand Handel und seinen Mitgliedern aufgetragen ist. Diese ist wiederum dreifach: 1. Die Pflicht des Berufsstandes Handel gegenüber der Wirtschafts-

gesellschaft als Ganzer, 2. die Pflicht, den Handel *innerlich* so zu organisieren, daß innerhalb des Berufsstandes Handel die der Wirtschaftsgesellschaft schädlichen Friktionen weitmöglichst vermieden werden. Es geht hier vor allem um Regelung der Konkurrenz innerhalb der im Handel tätigen Subjekte; 3. die sittlichen Pflichten, die dem einzelnen Kaufmann auferlegt sind, die sich an seine kaufmännische Gesinnung, seine Berufsauffassung richten, und zwar in der Beziehung a) zum Kunden, b) zum Konkurrenten, c) zum Lieferanten und d) zum Staat.

Die Forderungen des Handels an die gesamte Wirtschaftsgesellschaft

Wenn der Handel die besprochene preisausgleichende und stimulierende Funktion in der Wirtschaft erfüllen soll, dann muß die rechtliche Organisation der Wirtschaft ihm jene Freiheit belassen, welche ihn zugleich zwingt, den Einsatz in einer fairen Konkurrenz zu wagen. Allzu leicht versuchen namentlich die Erzeuger, gewisse Handelskreise durch Preisbindung zweiter Hand, welche den Kaufleuten eine Rente sine cura vermittelt, zu ködern und damit sich selbst gegen eine Marktbeeinflussung abzuschirmen. Natürlich ist für die eine oder andere Ware die Preisbindung zweiter Hand wirtschaftlich zweckmäßig. Andererseits wäre es doch verhängnisvoll, wenn diese immer stärker werdende Tendenz die Ware aus der Konkurrenz ziehen würde. Während die Erzeuger zu ihrer eigenen Absicherung gegen den Handel die Preisbindung zweiter Hand erstreben, unterliegen die Kaufleute ihrerseits leicht der Versuchung, eine solche Preisfixierung anzunehmen, um aller Sorgen entoben zu sein.

Da nun solche hohen sozialwirtschaftlichen Anforderungen an den Kaufmann gestellt werden, sollte ihm auch nicht durch übertriebene Steuern die Freude am Einsatz vergällt werden. Die Weisungen *Pius' XII.* zu diesem ganzen Fragenkomplex verdienen alle Beachtung: „Damit der Kaufmann in nützlicher Weise sich zu betätigen vermag, muß er sich gegenüber einem freien Feld sehen können, dem nicht etwa eine zu komplizierte und zu enge Reglementierung den Weg durch viele Hindernisse versperrt. Er schätzt sich glücklich, einer loyalen Konkurrenz zu begegnen, die unter denselben Bedingungen arbeitet, in denen er selbst sich findet, und die nicht über ungerechtfertigte Privilegien verfügt. Und er wagt zugleich zu hoffen, daß nicht zu zahlreiche und lastende Steuern ihm einen ungebührlichen Teil der verdienten Gewinne entziehen. Ohne Zweifel hegt man heute mehr als früher den Wunsch, allen Klassen der Gesellschaft Garantien zu geben, die sie vor Rückschlägen und Zufällen, die den Schwankungen der Wirtschaft innerlich sind, bewahren sollten, Garantien, welche Beschäftigung und Einkommen sichern und Vorsorge treffen für Krankheitsfälle und Arbeitsunfähigkeit, wodurch ein Mensch, zur Untätigkeit verurteilt, der Mittel des Unterhalts beraubt wird. Das sind wirklich berechtigte Sorgen. Übrigens gelingt es in vielen Fällen dem System der sozialen Sicherheit noch nicht, leidvollen

Zuständen abzuhefen und offene Wunden, die es immer gibt, zu heilen. Es ist jedoch wichtig, daß die Sorge um Sicherheit die Bereitwilligkeit zur Risikoübernahme nicht soweit überwiege, daß sie jedes schöpferische Wollen erstarren läßt, der unternehmerischen Tätigkeit allzu schwere Bedingungen auferlegt und diejenigen entmutigt, die sich ihr widmen. Es ist leider eine allzu menschliche Neigung, dem Gesetz des geringsten Widerstandes zu gehorchen, Lasten zu umgehen, sich von persönlichem Einsatz zu dispensieren, um Unterstützung bei der Gesellschaft zu suchen und auf ihre Kosten zu leben. Es sind dies sehr leichte Lösungen, auf Grund deren die Verantwortung des einzelnen sich hinter jener der anonymen Kollektivität verschanzte. Wenn der Kaufmann ein persönliches Interesse an der Verteidigung und am Aufstieg hat, wenn er selbst die Folgen seiner Handlungen trägt, dann wird er die wirtschaftlichen Probleme mit größerem Schwung, mit größerer Geschicklichkeit und größerer Klugheit anfassen und lösen. Niemand wird die Notwendigkeit von Sicherungen, einer sowohl zum Vorteil der Kaufleute selbst wie des Gemeinwohls geübten Überwachung von seiten der öffentlichen Gewalt bestreiten. Aber man gestatte den Wunsch, daß der Staat sich innerhalb der Grenzen seiner, die private Unternehmung ergänzenden Funktion zu halten verstehe, daß er dieser erst folge, ihr im Notfalle helfe, sich jedoch nicht an ihre Stelle setze, solange sie mit Nutzen und gutem Erfolg tätig sein kann. Zwischen den beiden Bestandteilen der wirtschaftlichen Bewegung, den Kräften des Fortschrittes und den Elementen der Organisation, muß das Gleichgewicht gehalten werden, wenn man nicht der Anarchie oder der Stagnation anheimfallen will.“

Die zitierten Ausführungen des Papstes haben mehr oder weniger die Forderungen des Handels an die staatliche Gemeinschaft im Auge. Nicht zu vergessen sind aber auch die berechtigten Ansprüche des Handels, die sich direkt an die Wirtschaftsgesellschaft richten. Die volkswirtschaftliche Funktion des Handels wird z. B. durch den Werks- und behördlichen Handel geradezu außer Kurs gesetzt. Es gehört zu den ungesunden Erscheinungen, die immer mehr zu wuchern beginnen, daß einzelne Werke en gros Waren einkaufen und zu verbilligten Preisen an ihre Gefolgschaft abgeben. Der Buchhändler klagt besonders darüber, daß die Bücher weithin direkt vom Verleger zum Publikum gelangen. Daß der Buchhändler sich zu wenig für das gediegene Buch einsetzen kann, hat, abgesehen von der fast unüberschaubaren Produktion, seinen Grund nicht zuletzt auch darin, daß seine Vermittlerrolle sehr oft umgangen wird.

Die Forderungen der Wirtschaft an den Berufsstand Handel

Unter den vordringlichen Pflichten, die dem Kaufmann obliegen, sind jene die ersten, welche dem Kaufmannsstand als solchem gelten, und hier vorab diejenigen, die den Erwartungen der gesamten Wirtschaftsgesellschaft zu dienen haben.

Es war davon bereits in dem zitierten Papstwort die Rede. Um seine Vermittlerrolle von Produzent zu Konsument und umgekehrt wirksam im Interesse der ganzen Wirtschaft auszuführen, bedarf der Kaufmann, wie gesagt, der Freiheit. Mit der Zusicherung der kaufmännischen Freiheit erwartet aber die Wirtschaftsgesellschaft vom Kaufmann, daß er nicht eine durch Faulheit erworbene Rente sucht, die ihn und sein Geschäft gegen alle wirtschaftlichen Überlegungen erhält. Die Bildung der Kauf- und Verkaufsgenossenschaften hat der Tendenz solcher Selbstsicherung heilsame Riegel vorgeschoben. Auch hätte der Selbstvertrieb vieler Produzenten nicht so großes Ausmaß angenommen, wenn der Kaufmann dem Produzenten deutliche Beweise seines Einsatzes für eine an sich gute und brauchbare, aber vom Konsumenten nur schwer einzuschätzende Ware geboten hätte. Man könnte hier mit dem Finger auf bestimmte Branchen zeigen, in denen der Kaufmann leider zu sehr versagt hat. Doch ist es etwas gefährlich, eine oder mehrere einzelne solcher Zweige zu nennen, weil sich erfahrungsgemäß sogleich ganze Verbände zu Protest melden, um ihre edle kaufmännische Gesinnung zu beteuern.

Zu den verantwortungsgeladenen Pflichten des Kaufmanns gegenüber der Gesamtwirtschaft gehört nicht zuletzt eine tüchtige kaufmännische Bildung. Ganz abgesehen davon, daß es schon persönliches Interesse ist, keine Dummheiten zu begehen, muß der Kaufmann zum Besten einer ruhigen Preisbildung jene Kenntnis besitzen, welche das Marktgeschehen begreift und damit fertig zu werden versteht.

In den Worten *Pius' XII.* wird die Forderung der beruflichen Ausbildung, wie auch jene des persönlichen Einsatzes in enge Verbindung mit der Sozialwirtschaft gebracht: „Der Kaufmann braucht eine genaue und wohl ausgeglichene *berufliche Bildung*. Er benötigt einen stets wachen Geist, um die wirtschaftlichen Ereignisse in ihrer Entwicklung zu begreifen und zu verfolgen, um die Geschäfte mit glücklichem Erfolg zu tätigen, um die Reaktion der Massen und deren seelisches Verhalten — mitunter von so großem Gewicht im Spiel des Austausches — im voraus abzuschätzen. Die gediegenen *sittlichen* Eigenschaften sind nicht weniger unentbehrlich: der Mut in Krisenzeiten, die Hartnäckigkeit in den Bemühungen, die Apathie und das Unverständnis zu überwinden, der Optimismus, Grundformen und Methoden des Vorgehens zu erneuern, um die Wahrscheinlichkeiten des guten Erfolges zu treffen und aufs Beste auszunützen. Setzt diese Eigenschaften ein im Dienst an der Volksgemeinschaft und Ihr habt damit Anspruch auf Achtung und Ansehen bei allen.“

In der Ansprache vom 22. Juni 1956 unterstreicht der Papst noch eine vom Gesichtspunkt der Gemeinwirtschaft her sehr bedeutungsvolle Forderung an die Kaufleute: Zusammenarbeit von Produzenten, Grossisten und Einzelhändlern. „Diese Zusammenarbeit ist einerseits notwendig als unmittelbare Folge der technischen Entwicklung, welche die Massenproduktion und Spezialisierung mit sich gebracht hat, und andererseits als Antwort auf die berechtigten Wünsche

der Einzelnen, nicht dem Druck der großen Unternehmen zu erliegen und soweit wie möglich ihre Unabhängigkeit und Initiative zu bewahren.“ Die Zusammenarbeit nützt dem einzelnen Kaufmann, sie hat aber in erster Linie zum Objekt das Wohl der Allgemeinheit: „Die Zeiten sind also endgültig vorbei, wo der Händler seine Funktion isoliert und allein als Quelle persönlichen Gewinns betrachten konnte und sich eben dadurch einem erbarmungslosen Konkurrenzkampf ausgeliefert sah. Heute hat zu Recht die Idee des sozialen Nutzens, des wirklichen Ertrags einer Tätigkeit in Beziehung zu allen anderen den Vorzug, und die Verbesserungen, die zur erfolgreichen Durchführung der Verteilung eingeführt werden, haben alle das gleiche Ziel im Auge: den tatsächlichen Dienst an der Allgemeinheit zu steigern.“

Die Organisation des Handels

Im Interesse einer sauberen Preisbildung der einzelnen Waren darf die Verbraucherschaft gewisse rechtliche Regelungen verlangen, wodurch sich die Kaufleute in ihrer gegenseitigen Konkurrenz sichtbar binden. Der Hirtenbrief des Basler Bischofs macht hier auf einen Mißbrauch aufmerksam, der nicht nur die kleinen Einzelhändler ertötet, sondern den Verbraucher völlig unbefriedigt läßt: die übertriebene Mischkalkulation. Er anerkennt zwar mit Recht die soziale Bedeutung solcher Preisfestsetzung, vor allem dort, wo eine allgemein benötigte Ware, z. B. die Arbeitsanzüge, zu Lasten eines weniger wichtigen und nur von geldkräftigen Käufern gefragten Artikels billiger verkauft wird. Die Kleinpreisgeschäfte, die auf dem System der Mischkalkulation aufbauen, können sogar eine sozialwirtschaftlich einschneidende Bedeutung gewinnen. So hat kürzlich die italienische Regierung zur Abbrechung des Preisanstieges die Einführung oder größere Verbreitung der Kleinpreisgeschäfte gewünscht. Andererseits ist aber doch zu bedenken, daß mit der Mischkalkulation grober Unfug getrieben werden kann, sobald Waren verschiedener Branchen in der Rechnung durcheinandergeworfen werden. Das Warenhaus vermag hierdurch mittelständische Einzelhändler, die nur eine bestimmte Warengattung umsetzen, empfindlich zu treffen, dann nämlich, wenn es einzelne Artikel unter dem Einkaufspreis anbietet. Da es sich bei den Waren, die in die Mischkalkulation kommen, durchweg um recht gangbare Dinge handelt, wird diese Absatzchance dem kleinen Einzelhändler gewaltsam genommen. Damit aber wird ihm zugleich das breite Publikum entführt, von dem sein Geschäft vielleicht bis zu 75 Prozent abhängt. Mit anderen Worten: sein Geschäft wird erdrückt, und mit ihm verschwinden auch jene, an sich nur vom branchenmäßig spezialisierten kleinen Einzelhändler vertriebenen Waren vom Markte, nach denen an sich ein Bedarf besteht, jedoch kein so großer Bedarf, daß der kleine Einzelhändler davon sein Geschäft nähren könnte. Die Folge hiervon ist, daß der Verbraucher wegen eines Systemfehlers in der Konkurrenz einen Teil seiner Wünsche opfern muß.

Das Hirtenschreiben des Basler Bischofs schlägt daher eine berufsständische Regelung vor, gemäß welcher zur Erhaltung der gleichen Chancen in der Konkurrenz der Einkaufspreis die unterste Grenze des Verkaufspreises sein sollte².

Der Kaufmann gegenüber dem Kunden

Dem Ziel des Handels, der Bedarfsdeckung der Gesellschaftsglieder zu dienen, entspricht die von hohem Ethos getragene Wertschätzung des Kunden durch den Kaufmann. Das Hirtenschreiben des Bischofs von Basel legt auf diesen Pflichtenkreis besonderes Gewicht. Bei allem lobenswerten Bestreben, für gute Artikel neue Absatzmärkte zu finden, hat der Kaufmann doch das sittlich untadelige Bedürfnis des Kunden zu beachten. Das Drängen zum Kauf, wo der Kunde das Maß seiner wirtschaftlichen Möglichkeiten überschreiten würde, schafft größtes Unheil. Junge Ehen beginnen mit Schulden, die Ausbildung der Kinder muß leiden einzig deswegen, weil man sich einen teuren Luxusartikel aufschwätzen und sich in Schulden stürzen ließ. Der Basler Bischof möchte durchaus nicht die Abschlagzahlung in Bausch und Bogen verwerfen. Er meint aber doch, daß der altbewährte Wahlspruch: „Zahle bar und du lebst in Frieden“ auch heute noch seine Geltung habe. In Amerika mag die Sitte der Teilzahlung dann und wann wirtschaftlicher sein, insofern man das auf der Bank liegende Kapital höher verzinsen lassen kann. Auch mag es dort der Psychologie des Kunden bekömmlicher sein, auf Raten zu zahlen und dafür das Bankkonto unberührt zu lassen, weil nicht nur der Grundstock des Gesparten, sondern auch dessen zu erwartender Zuwachs größer ist als bei uns. Wer ein Riesensparkonto besitzt, mag sich durch Ratenzahlung zu intensiverem Sparen anfeuern. Bei uns dient jedoch die Ratenzahlung nicht selten, namentlich dort, wo sie direkt von der Kreditgewährung des Kaufmanns abhängt, zu mehr oder weniger risikogeladenen Anschaffungen, die sowohl dem Familienvater als auch dem Junggesellen Sorgen bereiten. Der Kaufmann sollte diese üblen Folgen eines rücksichtslosen Aufschwätzens von Waren überdenken. Dabei ist sich der Bischof von Basel gar wohl bewußt, daß es oft schwer ist, die Kaufkraft des Kunden vom äußeren Ansehen zu ermessen, da heute, wie er sagt, die ärmste Hausfrau oft in vornehmerer Aufmachung kommt als die begüterte Dame. Dafür aber sei, so erklärt er, die Barzahlung ein echter Gradmesser für wirkliche Kaufkraft.

Einen wirtschaftlich nützlichen und sittlich segensreichen Sinn erfüllt jedoch jene Ratenzahlung, die über die für Konsumgüter eingerichteten Kreditgeschäfte geht. Ein solches Kreditgeschäft gibt sich über die Kreditwürdigkeit des Käufers zuerst Rechenschaft. Dadurch werden überspannte Käufe vermieden. Der Konsument kommt frühzeitig, nicht erst nach langem, entbehrungsvollem Warten in den Besitz von nützlichen Gütern. Er wird zum Sparen angehalten. Erfahrungs-

² Ausgenommen sind natürlich Preisherabsetzungen aus echten Liquiditätsschwierigkeiten, aus Fehldispositionen oder bei Ausverkäufen.

gemäß werden auf diese Weise die Ausgaben mit gewissem moralischem Zwang gelenkt, statt auf alkoholische Getränke in nutzbringende Gebrauchsgegenstände, z. B. auf ein dem Arbeiter notwendiges Moped oder auf einen der Hausfrau dienlichen Kühlschrank.

Das Hirtenschreiben des Bischofs von Basel weist sodann auf die Unsitte hin, religiöse Motive in die Reklame einzuschalten: geräuschvolles Abspielen von Weihnachtsliedern, Ausstellen der Krippe von Bethlehem zwischen profanen Dingen. Dadurch wird, so erklärt der Bischof, das religiöse Empfinden der Menschen abgestumpft, zum Teil sogar auf das tiefste verletzt³.

Die Kaufleute untereinander

„Der Grundsatz für das gegenseitige Verhalten der Kaufleute heißt: ‚Leben und leben lassen‘“, erklärt der Bischof von Basel. Er drängt auf Offenheit in der Preisfestsetzung. Der einzelne Kaufmann sollte nicht durch geheim gewährten Rabatt Kunden anwerben. Vor allem unterstreicht das bischöfliche Hirtenschreiben die Zusammenarbeit der Kaufleute. Es meint sogar, daß es zur Rettung der mittelständischen Betriebe wohl angebracht sei, daß — abgesehen von der rechtlichen Regelung des Einkaufspreises als Mindestverkaufspreis — Großbetriebe mittelständischen Handelsgeschäften bei der Rationalisierung des Betriebes helfen. Man könnte geneigt sein, hier an die Investitions-Hilfe zu denken, wie sie tatsächlich in der Schweiz da und dort in freier Weise geübt wird. Das Hirtenschreiben drückt sich jedoch bewußt nicht näher aus, sondern überläßt die Konkretisierung den Praktikern. Es ist wohl mehr an die Rationalisierungshilfe zu denken, d. h. an die Orientierung der kleineren und mittleren Einzelhändler durch Großbetriebe oder an die Bürgschaftsleistung der Großbetriebe an die Kreditgarantiegemeinschaft des Einzelhandels.

Im übrigen geht es wirklich nicht darum, kleine, unrentable Betriebe um jeden Preis zu retten. Wie Groß-sein noch keine Sünde ist, so ist auch Klein-sein keine Tugend, erklärt der Bischof von Basel in seinem Hirtenschreiben.

Der Papst macht in seiner Ansprache vom 22. Juni 1956 auf eine besondere Art der Zusammenarbeit aufmerksam, wodurch der kleinere Einzelhändler seine Existenz auch in der Konkurrenz in etwa zu sichern versteht und wodurch der Grossist seinerseits sich gegen die augenblickliche Bedrohung zu wahren imstande ist: „die freiwilligen Ketten“.

³ Sehr vorbildlich ist dieses Problem gelöst durch die „Richtlinien für die Weihnachtswerbung“, herausgegeben von der deutschen Bundesarbeitsgemeinschaft der Mittel- und Großbetriebe des Einzelhandels.

Die Kaufleute und der Produzent

Hinsichtlich des Verhaltens des Kaufmanns gegenüber dem Produzenten sieht der Basler Hirtenbrief im Boykott eines Lieferanten ein verwerfliches Handeln. Der „Organisator“ (Zürich, Mai 1956), der das Hirtenschreiben sonst durchaus würdigt, meint dagegen, daß dieser Boykott erlaubt sei. Offenbar hat er aber den Sinn des vom Basler Bischof formulierten Gedankens nicht erfaßt. Das Hirtenschreiben hat jenen Fall im Auge, wo mehrere Kaufleute einen Lieferanten boykottieren, wenn er an irgendeinen andern Kaufmann liefern sollte. Es geht also hier um einen Boykott des Lieferanten aus Konkurrenzgründen gegenüber einem Kollegen im Kaufmannsstand. Sollte es wirklich undenkbar sein, daß die Kaufleute sich auf berufsständischer Ebene über solche Differenzen einigen? Daß aber die Kaufleute irgendeinen Produzenten wegen Schundlieferungen oder aus sonstwie gerechtfertigten Gründen boykottieren, dagegen kann wahrhaftig niemand etwas einwenden. Im Gegenteil wird man dieses Verhalten als überaus edel zu bezeichnen haben.

Das Hirtenschreiben des Basler Bischofs kommt sodann auf die Pflicht des landwirtschaftlichen Kaufmanns gegenüber dem Bauern zu sprechen. Ohne Zweifel ist auf diesem Gebiet auf seiten des Handels in früheren Zeiten vieles faul gewesen. Die landwirtschaftlichen Genossenschaften waren darum eine dringliche Notwendigkeit. Andererseits wäre es falsch, wollte man das Hirtenschreiben des Basler Bischofs dahin auslegen, als würde er die Genossenschaften als das Non-plus-ultra bezeichnen und den freien landwirtschaftlichen Handel verurteilen. Gerade in der Schweiz weiß man nur zu gut, welche Bedeutung der freie landwirtschaftliche Handel besitzt, um die Monopolstellung der landwirtschaftlichen Genossenschaften zu verhindern. Mancher Weinbauer ist um den privaten Kaufmann froh, weil er mit ihm bezüglich seiner vielfältig differenzierten Weinsorten günstigere Geschäfte abschließen kann als etwa mit der Genossenschaft. Da das bischöfliche Hirtenschreiben sich an das einzelne Gewissen richtet, um es an der Gerechtigkeit zu orientieren, lag es nicht in seinem Aufgabenkreis, sich über die wirtschaftliche Auseinandersetzung zwischen Genossenschaft und freiem Handel zu verbreiten. In der Genossenschaft wird das Preisgewissen des einzelnen Angestellten gesteuert. Im freien Handel dagegen kommt es in gesteigertem Maße auf die Verantwortung des einzelnen an, so daß hier die Mahnung zur Preisgerechtigkeit besonders angebracht ist, da der andere, dem Gerechtigkeit widerfahren soll, nämlich der Bauer, ein sowohl wirtschaftlich wie sozial, wie auch und nicht zuletzt religiös kostbares und wesentliches Glied in der Volksgemeinschaft darstellt, wie der Basler Bischof mit trefflichen Worten ausführt.

Der Kaufmann gegenüber dem Staat

Die Steuerpflicht gehört, wie der Basler Bischof erklärt, im Geschäftsleben zugleich in den Bereich der loyalen Konkurrenz. Denn jede Steuerhinterziehung bedeutet hier nicht nur eine Verfehlung gegen die soziale Gerechtigkeit im allgemeinen, sondern auch ein Vereiteln der gleichen Startbedingungen im Geschäftsleben. Die Folge davon ist, daß eine allgemeine Steuerflucht einsetzt und sowohl die Wirtschaft aus dem Gleichgewicht kommt, wie auch der Staat ausgehöhlt wird. Im Sektor „Steuern“ kann der Kaufmann jene sittliche Haltung erproben, die nicht den Gewinn, sondern den Dienst am allgemeinen Wohl erstrebt.

Die soziale Verpflichtung des Kaufmanns gegenüber seinen Angestellten

Ein heikles Kapitel ist das Verhalten des Kaufmanns zu seinen Angestellten. Eigentlich handelt es sich hier nicht mehr um ein typisch kaufmännisches Tun. Darum bringen wir diese Betrachtung am Schluß gewissermaßen als Anhang, wie ebenso die Überlegungen über das religiöse Leben des Kaufmanns.

Die Arbeitsbedingungen der Angestellten sind — von rühmlichen Ausnahmen abgesehen — nirgendwo so schlecht wie in den mittelständischen Betrieben des Einzelhandels. Da in solchen Betrieben meistens nur ein, höchstens zwei Angestellte arbeiten, ist eine gewerkschaftliche Absicherung nicht möglich. So ist die Arbeitskraft des Angestellten der geradezu willkürlichen Ausnutzung durch den Arbeitgeber ausgesetzt. Nicht selten werden die Hausbedienten ohne jede Lohn-erhöhung mit im Geschäft eingesetzt. Oder die im Geschäft Angestellten werden zu allen möglichen und unmöglichen Hausarbeiten mitbenützt. Dabei steht der Lohn sehr oft nicht über dem einer Dienstmagd oder Putzfrau.

Der Kaufmann und die Religion

Über allen wirtschaftsethischen Betrachtungen, über den Erwägungen über Gerechtigkeit und Billigkeit im Geschäftsleben steht schließlich die personal-ethische Frage, in welcher Weise der Kaufmann den seinem Beruf geradezu immanenten religiösen Gefahren begegnen soll. Die nervöse Hast, die fieberhafte Eile, in welcher der Kaufmann seine Geschäfte abzuwickeln hat, erzeugen zu leicht eine Neigung zum Materialismus. Dieser Gefahr ist nur zu begegnen mit einem echt übernatürlichen religiösen Leben, das genährt ist von der unwiderstehlichen Hoffnung, letzten Ausgleich einzig und allein im Jenseits zu erwarten.

DIE WIRTSCHAFTS- UND GESELLSCHAFTSPOLITISCHE
BEDEUTUNG DER IM PRIVATEIGENTUM
BEGRÜNDETEN SELBSTÄNDIGKEIT
NACH DER LEHRE DES 2. VATIKANISCHEN KONZILS

Die Eigentumslehre der Pastoralconstitution steht ganz im Zeichen der traditionellen Lehre der Kirche seit *Leo XIII.* Der eine oder andere Leser hätte vielleicht eine Weiterführung des Eigentumsproblems gewünscht, etwa in konkreten Fragen wie die der Kapitalbeteiligung mit ihrer Problematik der Produktivität oder die der Sozialversicherung, wo das Privateigentum eine ganz eigene Transformation erlebt, an der keine Sozialdoktrin vorübergehen darf. Aber das Konzil wollte nur zusammenfassen. Diese Zusammenfassung ist gut gelungen. Das Konzil spricht zunächst von der fünffachen Bedeutung des Privateigentums, dann von der begrenzten Berechtigung öffentlichen Eigentums, schließlich von der sozialen Ausrichtung und Funktion des Privateigentums. Der Gedankengang ist wichtig. Der Ansatz ist nämlich bei der menschlichen Person als Einzelwesen. Diesem gegenüber steht die Gesamtgesellschaft des Staates. Da aber die beiden nicht Opponenten sind, stellt sich die Frage nach der polaren Beziehung, die begründet ist auf der grundsätzlichen sozialen Integration aller Privaten, also auch des Privateigentums.

Das Privateigentum ermöglicht, wie das Konzil ausführt, *erstens* die Entfaltung der Person in ihrem eigenen Bereich, *zweitens* die Ausübung der persönlichen Funktion in Gesellschaft und Wirtschaft, *drittens* die persönliche und familiäre Autonomie, *viertens* die freie, selbstverantwortete politische Entscheidung und Tätigkeit, *fünftens* eine besondere Art von sozialer Sicherheit.

I. Das Privateigentum und die Personenwürde

Die Enzyklika ‚*Rerum novarum*‘ (RN) hat die Lehre, daß „der Mensch das Recht zum Besitze privaten Eigentums von der Natur erhalten hat“ (RN 5), unmittelbar aus der Natur des Menschen als vernunftbegabtem Wesen abgeleitet. „Was den Menschen adelt und ihn zu der ihm eigenen Würde erhebt, das ist der vernünftige Geist; dieser verleiht ihm seinen Charakter als Mensch und trennt

ihn seiner ganzen Wesenheit nach vom Tiere. Eben weil er aber mit Vernunft ausgestattet ist, sind ihm die irdischen Güter nicht zum bloßen Gebrauche anheimgegeben wie dem Tiere, sondern er hat persönliches Besitzrecht, und zwar nicht bloß auf Dinge, die beim Gebrauche verzehrt werden, sondern auch auf solche, welche in und nach dem Gebrauche bestehenbleiben“ (RN 5). Dieser Gedanke wird in der Folge von *Leo XIII.* noch unterstrichen durch den Hinweis, daß der Mensch als freies Wesen die Auswahl der Bedarfsgüter und die Sorge für die Zukunft nach freiem Ermessen trifft. Die Freiheit wird also zugleich auch als Konsumfreiheit begriffen. „Da der Mensch mit seinem Denken unzählige Gegenstände umfaßt, mit den gegenwärtigen die zukünftigen verbindet und Herr seiner Handlungen ist, so bestimmt er unter dem ewigen Gesetze und unter der allweisen Vorsehung Gottes sich selbst nach freiem Ermessen; es liegt darum in seiner Macht, unter den Dingen die Wahl zu treffen, die er zu seinem eigenen Wohle nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft als die ersprißlichste erachtet“ (RN 6). Daraus leitet *Leo XIII.* nicht nur das Recht auf die Früchte der Erde, sondern auch auf den Boden selbst ab (RN 6).

Einen zusätzlichen Beweis für die Naturgemäßheit des privaten Eigentums erbringt *Leo XIII.* aus dem Titel der Arbeit, durch die der Sachwelt der Charakter des Persönlichen eingeprägt wird: „Indem der Mensch an die Gewinnung der Güter der Natur körperlichen Fleiß und geistige Sorge setzt, macht er sich eben dadurch den bearbeiteten Teil zu eigen; es wird dem letzteren sozusagen der Stempel des Bearbeiters aufgedrückt“ (RN 7). *Leo* kennt sehr wohl den Fall, daß die Arbeit auch an fremder Sache geleistet werden kann und dann nicht mit dem Recht auf die Sache, sondern mit Lohn abgegolten wird (RN 7). Um die nach ‚*Rerum novarum*‘ entstandene Diskussion über den eigentlichen Titel des Eigentumserwerbs zu beenden, hat *Pius XI.* in ‚*Quadragesimo anno*‘ (QA) ausdrücklich auch die Besitzergreifung herrenloser Sache als naturgemäßen Titel verteidigt. Ja, er bezeichnet sie sogar als „ursprünglichen Eigentumserwerb“. Bei aller Anerkennung der persönlichen Note der Arbeit und ihrer damit gegebenen „eigentumschaffenden Kraft“ (QA 52) verwirft *Pius XI.* die sozialistische Lehre, wonach der Arbeit das Recht auf den vollen Ertrag zufällt. Damit würde der ganze Sinn des Privateigentums wieder aufgehoben. „Soweit daher jemand nicht gerade sein Eigentum bearbeitet, müssen der Produktionsfaktor Arbeit des einen und die sachlichen Produktionsmittel des andern eine Verbindung eingehen, da kein Teil ohne den andern etwas ausrichten kann“ (QA 53).

Der personale Charakter des Privateigentums, dessen geradezu unvermittelte Verbindung mit dem Wesen der menschlichen Person, kann nicht klar genug herausgestellt werden. Das allgemeine Nutzungsrecht, von dem die ganze christliche Tradition und im Anschluß an sie auch das Konzil sprach, wird bei *Leo XIII.* und in seinem Gefolge in allen päpstlichen Verlautbarungen unmittelbar im Sinne eines allgemeinen Rechts auf Privateigentumserwerb ausgelegt, weil es eben die menschliche Person ist, welche die Güter der Erde nutzen soll. Bei *Thomas*

von Aquin war diese Argumentierung noch nicht vollzogen worden. Das allgemeine Nutzungsrecht ist auch bei ihm unmittelbar ein Recht der menschlichen Natur. Um aber dieses allgemeine Recht als ein umschriebenes Individualrecht auf Eigentum zu verstehen, brauchte Thomas nur von der Gesamtheit der Güterwelt und der Gesellschaft her gesehene Ordnungsfaktoren des Zusammenlebens: 1. Anreiz zum Fleiß im Hinblick auf die menschlich begreifliche Scheu vor der Arbeit, 2. produktivere Nutzung der Güter, 3. gesellschaftlicher Friede, d. h. Vermeidung von Streitigkeiten, die durch gemeinsamen Besitz entstehen würden¹. Auch die päpstlichen Dokumente verstehen zwar das Eigentum als ein soziales Ordnungsmittel. Doch ist diese Ordnung von einer höheren Ebene aus begründet, wie wir noch sehen werden. Es ist die Ordnung der im Staat geeinten Gesellschaft, die in sich einen eigenen, nämlich gesellschaftlichen, dem Staat gegenüber autonomen Sektor birgt.

Kennzeichnend für die päpstliche Lehre sind die Worte, die Pius XII. an die Mitglieder des Internationalen Instituts für Vereinheitlichung des Privatrechts am 20. Mai 1948 richtete. Pius liegt daran, bereits vor dem Staat das gesellschaftliche Element freizulegen. Darum würde sich das öffentliche Recht im gleichen Augenblick auflösen, „wo die menschliche Person mit ihren Eigenschaften nicht mehr als der Ursprung und das Ziel des ganzen sozialen Lebens angesehen wird“ (UG 416)². Auf die Eigentumsfrage zu sprechen kommend, sagt dann Pius XII.: „Diese Gedanken gelten insbesondere in den Fragen des privaten Rechts, die sich auf das Eigentum beziehen. Die Anerkennung dieses Rechts steht und fällt ... mit der Anerkennung der unveräußerlichen Rechte und Pflichten, die der freien Persönlichkeit unzertrennbar innewohnen und die sie von Gott empfangen hat. Nur wer dem Menschen die Würde der freien Persönlichkeit abspricht, kann die Möglichkeit zugeben, daß das Recht auf Privateigentum (und folglich auch das Privateigentum selbst) durch irgendein System von gesetzlichen Versicherungen oder Garantien des öffentlichen Rechts abgelöst wird“ (UG 417). Die unmittelbare Verknüpfung vom allgemeinen, allen Menschen zukommenden Nutzungsrecht mit dem privaten Eigentumsrecht ist markant herausgehoben in der Weihnachtsansprache Pius' XII. vom 24. Dezember 1942: „Die Persönlichkeitswürde des Menschen erheischt also das persönliche Nutzungsrecht an den Gütern der Erde als normale und naturgemäße Lebensgrundlage. Dem entspricht die grundsätzliche Forderung des Privateigentums soweit möglich für alle“ (UG 243). Johannes XXIII. zitierte diesen Text in der Enzyklika ‚Mater et magistra‘ (MM 114). Wie Leo XIII. und Pius XI. betont Johannes XXIII., daß „der einzelne Mensch früher ist als die bürgerliche Gesellschaft und daß diese zielhaft auf den Menschen

¹ THOMAS VON AQUIN, S. theol., II-II 66,1f.

² Alle Zitationen aus Reden oder Schreiben PIUS' XII. sind gekennzeichnet durch UG = UTZ, A. F. und GRONER, J. F., Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., 3 Bde., Freiburg/Schweiz 1954/1961.

hingeordnet sein muß“³. Darum „muß das naturgegebene Recht auf Sonder-eigentum, eingeschlossen das Erbrecht, immer unberührt und unverletzt bleiben“ (RN 6). Keinen Zweifel über die wesentliche Verbindung zwischen Person und Privateigentum läßt *Pius XII.* in seiner Ansprache an die Mitglieder der ‚Internationalen Vereinigung der Institute für Archäologie, Geschichte und Kunstgeschichte in Rom‘ vom 9. März 1956. „Das Recht auf Eigentum, das mit der persönlichen Würde zugleich erteilt worden ist wie ein moralischer Titel, der vor Gott und dem Nächsten gilt und jede Art unrechtmäßiger Ausbeutung verurteilt“, wird auf einer Ebene genannt mit der von der öffentlichen Gewalt unabhängigen geistlichen Jurisdiktion der Kirche, mit der Forderung der unauflöslichen Eihe (UG 4356). Die grundsätzliche Unantastbarkeit des Privateigentums (UG 709) ist mit der Unantastbarkeit der Person gegeben. Und wie die Person nie nur Funktion innerhalb der Gesellschaft sein kann, so auch nicht das Privateigentum: „Das Recht des einzelnen und der Familie ist unmittelbarer Ausfluß des Personseins, ein Recht der persönlichen Würde, freilich ein mit sozialen Pflichten behaftetes Recht; es ist aber nicht lediglich eine soziale Funktion“ (UG 628). Der Mensch ist eben „zuerst ein nach Gottes Ebenbild geschaffener Geist, der für seine Taten und sein Schicksal verantwortlich und befähigt ist, sich selbst zu lenken und darin seine höchste Würde zu finden“ (UG 6386). Dieser theologische Gesichtspunkt im Bilde des Menschen ist nicht aus dem Auge zu verlieren. „Worauf die Kirche abzielt, das ist, die Einrichtung des Privateigentums zu dem zu machen, was sie nach den Plänen der göttlichen Weisheit und den Anordnungen der Natur sein soll: ein Element der Gesellschaftsordnung, eine notwendige Voraussetzung für die menschliche Unternehmungslust, ein Ansporn zum Wirken für die zeitlichen und ewigen Lebensziele und damit für die Freiheit und Würde des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen, desselben Gottes, der ihm gleich von Anfang an zu seinem Nutz und Frommen eine Herrschaft über die materiellen Dinge zuwies“ (UG 734). Der theologische Akzent gibt der Personenwürde eine besondere Note. Nur von hier aus versteht man die Dimension der persönlichen Autonomie und der damit verbundenen Privatgesellschaft, von der noch zu reden sein wird. An diesem Element der Gesellschaftslehre entscheidet sich, wieweit irgendeine Form von Sozialismus, wie immer dieser sich sonst in wirtschaftspolitischen Grundsatzfragen der christlichen Eigentumsauffassung nähern mag, christlichen Boden wirklich gefaßt hat. „Der Gegensatz zwischen sozialistischer und christlicher Gesellschaftsauffassung ist unüberbrückbar“ (QA 117). Dieser Gegensatz ist tatsächlich unüberbrückbar, solange die Vertreter des Sozialismus nicht zum Ansatz aller, sowohl der sozialpolitischen wie wirtschaftspolitischen und auch staatspolitischen Reflexionen den von Gott geschaffenen Menschen nehmen, dessen gesellschaftliche Anlage nichts anderes besagt, als daß „er in der Gesellschaft und in Unterordnung unter die gottgesetzte

³ MM 109; vgl. RN 6 und QA 49.

gesellschaftliche Autorität (vgl. Röm 13,1ff.) sich zur ganzen Fülle und zum ganzen Reichtum dessen, was Gott an Anlagen in ihn hineingelegt hat, zur Ehre Gottes entfalte und durch treue Erfüllung seines irdischen Lebensberufes sein zeitliches und zugleich sein ewiges Glück wirke“ (QA 118). Damit sind die Wirtschaftspolitik wie auch das Eigentum auf eine Ebene gehoben, die nicht dieselbe ist, noch jemals sein kann, wie jene, auf welcher Überlegungen über die wirtschaftliche Expansion, die Produktivität und den technischen Fortschritt stehen (vgl. QA 119).

Es ist zwar nicht nötig, diese theologischen Gedanken unbedingt im Sinne der übernatürlichen Theologie zu verstehen, wonach Freiheit im menschlichen Raum den tieferen Sinn hat, die Bedingung zu schaffen, damit jeder entsprechend dem Anruf Gottes am Aufbau des Reiches Christi mitarbeite und so sein ewiges Heil finde. Die päpstlichen Texte, die vom Ebenbild Gottes sprechen, sind schon aus dem allgemeinen Gedanken eines Schöpfergottes heraus gültig, was sich schon aus den vielen Hinweisen auf die menschliche Freiheit als Naturgabe ergibt. Darum konnte *Pius XII.* sagen, daß nicht nur die Religion, sondern auch die Wirklichkeit der Vergangenheit lehrt, daß „die sozialen Gebilde, wie Ehe und Familie, Gemeinde und berufliche Gemeinschaft, und die im persönlichen Eigentum begründete soziale Einheit wesentliche Zellen sind, 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“ (UG 4399).

Man beachte in diesem Text die Parallelität von Ehe, Familie, Gemeinde und beruflicher Gemeinschaft mit der Institution des privaten Eigentums. Diese Ausdrucksweise ist nur denkbar auf der Grundidee, daß es innerhalb der staatlichen Gemeinschaft autonome Bereiche gibt, die nicht etwa aus dem staatlichen Leben ausgeklammert, sondern vielmehr darin integriert sind, und zwar in der Weise, daß sie als autonome Gebilde zum Staat gehören, mit anderen Worten, daß die Privatgesellschaft zum Staat gehört. *Pius XII.* zählt die Lebensgrundlagen des Menschen in folgender Reihenfolge auf: „Familie, Eigentum, Beruf, Gemeinschaft, Staat“ (UG 6385). In diesem Sinnzusammenhang steht der Satz, den ‚*Quadragesimo anno*‘ (49) aus ‚*Rerum novarum*‘ (35) entnimmt: „Das Recht auf Sondereigentum, das nicht durch Menschengesetz, sondern von der Natur verliehen ist, kann der Staat nicht aufheben, vielmehr nur seine Handhabung regeln und mit dem Gemeinwohl in Einklang bringen.“

2. Die Funktion des Privateigentums in Wirtschaft und Gesellschaft

Das Privateigentum soll, wie aus dem Gesagten hervorgeht, die Rolle des freien Menschen in der Geschichte sichern. Der Gegensatz zu dieser These ist die *Hegelsche* Auffassung, wonach der geschichtliche Prozeß eine unvermeidliche Ganzheit bildet, die nicht zu gestalten, sondern in die sich einzuordnen die Freiheit

dienen soll. Wer dagegen die Freiheit als geschichtsmächtigen Faktor proklamiert, muß den Einzelmenschen frei machen und, wie *Pius XII.* im Anschluß an ‚*Rerum novarum*‘ sagt, „das Recht auf Privateigentum als unerschütterliches Fundament für jede richtige Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung“ betrachten (UG 731). Das Privateigentum ist so „Eckstein der Gesellschaftsordnung“ (UG 737). Es handelt sich also beim Privateigentum um eine Forderung, die nur von einem „hohen ethisch-sozialen Ziel“ (UG 734) aus verständlich ist.

Es geht bei der Sicherung der persönlichen Freiheit durch das Privateigentum um die Wahrung eines individuellen und privaten Rechts. Schon in der Schaffung des privaten, der öffentlichen Macht zunächst entzogenen Bereiches wird aber ein soziales Anliegen erfüllt. Wenn von der sozialen Funktion des Eigentums die Rede ist, dann ist dieser Gesichtspunkt nicht aus dem Auge zu verlieren. Die Freiheit, den Motor allen menschlichen, somit auch des gesellschaftlichen Handelns in Gang zu halten, ist bereits gesellschaftliche Leistung. In der Diskussion über die Mitbestimmung ist diese erste soziale Funktion des Privateigentums wohl da und dort übersehen worden. In diesem Zusammenhang versteht sich die von *Pius XII.* unterstrichene „lebenswichtige Rolle des Privateigentums in seiner persönlichen und sozialen Bedeutung“ (UG 736). Im gleichen Sinne sagt *Johannes XXIII.*: „Das Privateigentum muß das Recht des Menschen auf Freiheit schützen und zugleich einen unentbehrlichen Beitrag leisten zum Aufbau der rechten gesellschaftlichen Ordnung“ (MM 111). Der in der Erhaltung des Privaten gelegene soziale Wert, die enge Bindung des Sozialen an das Private ist unmißverständlich zum Ausdruck gebracht in den Worten *Pius' XII.*: „Kapital und Eigentum müssen der Produktion dienen zum Nutzen der ganzen Gesellschaft, wie auch zur Erhaltung und Entfaltung persönlicher Freiheit und menschlicher Würde“ (UG 2832).

Die sogenannte ‚soziale Belastung‘ des Privateigentums, die über die soziale Funktion des Privaten hinausgeht, ergibt sich aus einem doppelten Gesichtspunkt: 1. aus dem allgemeinen Nutzungsrecht, 2. aus dem Recht aller auf Zugang zum Privateigentumserwerb.

Da die Güter ihrer Natur nach nicht privat sind, da vielmehr die Privatisierung von der menschlichen Person her vorgenommen wird, ist dem privaten Eigentümer trotz des ersten Zweckes des Eigentums, die private Sphäre des Eigentümers zu sichern, *zugleich* der Auftrag gegeben, für eine möglichst sozial nützliche Ausbeute der Güterwelt besorgt zu sein. Diese soziale Funktion kann vom privaten Eigentum niemals abgetrennt werden. Da aber der Zugang zum Eigentumserwerb niemandem verriegelt werden darf, muß auch die Eigentumsverteilung sozial, d. h. das Eigentum muß gestreut sein.

Diese Stufenfolge der privaten und der doppelt sozialen Bedeutung des Eigentums ist wichtig für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Es muß demgemäß die Aufmerksamkeit zunächst auf eine Schaffung der privaten Sphäre gerichtet

werden, wobei allerdings zugleich beachtet werden muß, daß die private Disposition ebenso auch eine Mehrung des allgemeinen Wohlstandes erzeugt. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß deswegen die Produktivgüter möglichst breit in Privatbesitz gestreut sein müßten. Ein gut geleiteter Großbetrieb vermag sehr oft produktiver zu sein als viele Kleinbetriebe. Es erwächst also aus ihm unter Umständen ein viel größerer Konsumnutzen für die Gesamtgesellschaft als aus der Aufteilung. Aus diesem Grunde mahnt *Pius XII.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses des ‚Nationalen Bauernbundes Italiens‘ (15. Nov. 1946) zur Vorsicht beim Vorhaben, irgendwelche konkreten Eigentumsverhältnisse zu reformieren: „Abgesehen von der Behebung von Kriegsschäden sind in vielen Gegenden vorerst sorgfältige und wohlabgewogene Maßnahmen nötig, bevor man an eine Reform der Eigentumsverhältnisse und der vertraglichen Beziehungen gehen kann. Sonst würde, wie Erfahrung und Geschichte lehren, eine solche aus dem Stegreif bewerkstelligte Reform auf eine reine Demagogie hinauslaufen und würde so anstatt förderlich vielmehr unnützlich und schädlich sein, besonders heute, wo die Menschheit noch um ihr tägliches Brot fürchten muß. Schon mehrere Male in der Geschichte hat das wühlerische Geschrei von Aufwieglern die Landbevölkerung zu Sklaven einer Herrschaft, die sie im Innern ablehnten, und zum willenlosen Objekt der Ausbeutung gemacht“ (UG 2422).

Die breite Streuung des Produktiveigentums und damit auch der Dispositionsgewalt ist strenggenommen nicht ein Angebinde der sozialen Funktion des einzelnen Eigentums, sondern der gesellschaftspolitischen Forderung, möglichst vielen Gesellschaftsgliedern die Möglichkeit der Disposition über Produktivgüter zu eröffnen und damit das Recht aller auf Zugang zu Privateigentum im vollen Sinne zu garantieren. Die Ableitung der Privateigentumsordnung aus der menschlichen Personenwürde macht diese Forderung verständlich. Es sind also nicht Überlegungen der erhöhten wirtschaftlichen Produktivität oder der vermehrten materiellen Wohlfahrt, sondern typisch gesellschaftspolitische Motive, welche die Wirtschaftspolitik zugunsten des selbständigen Unternehmers, oder, wie man besser sagt, des Eigenunternehmers verlangen. Hier liegt der Kern und zugleich das Grundproblem der kirchlichen Eigentumslehre.

Bevor wir diesen Gedanken weiterentwickeln, sei kurz der systematische Ort umschrieben, an dem wir in der Eigentumsfrage stehen. Wir haben festgestellt, daß gemäß der kirchlichen Lehre das Eigentumsrecht zur menschlichen Person gehört, daß es die Privatsphäre des Menschen in der Gesellschaft schützen und ihn damit zugleich befähigen soll, geschichtsmächtig die gesellschaftlichen Ereignisse mitzugestalten. Unter Privateigentum wurde dabei unterschiedslos das Eigentum sowohl an Konsum- wie an Produktivgütern verstanden.

Nun haben die sogenannten Menschenrechte ihre eigene Bewandnis. Es nützt nämlich nichts, auf Rechte zu pochen, wenn derjenige, gegen den sich das Recht wendet, leistungsunfähig ist. Wenn in einer Gesellschaft nichts produziert wird, nützt das Recht auf Existenz- und Lebenssicherung nicht viel. Bevor man ver-

teilen will, muß man etwas produziert haben. In der Entwicklungshilfe wissen wir, daß für die Behebung der schlimmsten Not Konsumgeschenke, die in die Hand eines jeden einzelnen Hungernden gelangen, angebracht sind, daß es aber dann zunächst besser ist, Kollektivunternehmen zu gründen, die wenigstens anfänglich unter Staatskontrolle stehen, um so Arbeitsplätze zu schaffen und den Lebensstandard durch Fleiß und Hingabe zu erhöhen. Erst später stellt sich die Aufgabe der Privatisierung. Das Beispiel zeigt, daß man sich nicht nur die Frage nach den Menschenrechten stellen darf, sondern sich auch fragen muß, wie die auf den Menschenrechten aufgebaute Ordnung funktioniert. Die Menschenrechte sind noch kein fertiges wirtschafts- und sozialpolitisches Rezept. In der wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeit gibt es kaum ein Menschenrecht als solches. Einzig sogenannte negative Rechte können in abstracto und in concreto dieselbe Definition haben, z. B. das Verbot, einen Schuldlosen zu töten. Aber auch bei den negativen Formulierungen geht nicht alles so glatt.

Wir müssen uns also fragen, welche wirtschafts- und sozialpolitischen Erfolge die private Eigentumsordnung zeitigt. Um die Effekte des Privateigentums zu bestimmen, müßte man scharf unterscheiden zwischen den Effekten des Konsumeigentums und den Effekten des Produktiveigentums. Bei beiden müßte wiederum unterschieden werden zwischen dem privaten und dem sozialen Effekt. Der private Effekt sollte eigentlich zugleich auch einen sozialen darstellen. So hat das Sparen im allgemeinen nicht nur den individuellen Effekt der Lebenssicherung des Eigentümers, sondern zugleich auch den sozialen der Kapitalbildung in der Wirtschaft. Doch verknüpfen sich individuelle und soziale Wirkungen des Eigentums nicht immer so leicht. Das Eigentum an Konsumgütern in der Hand einiger weniger Überreichen hat einen privaten, aber keinen sozialen Effekt. Um den sozialen Effekt zu bewirken, muß das Eigentum weit gestreut sein. Dagegen kann wie¹ gesagt das Eigentum an Produktivgütern in der Hand von wenigen unter Umständen² produktiver sein und damit einen größeren sozialen Effekt hervorrufen, als wenn es weit gestreut wäre. Da in den kirchlichen Dokumenten sehr oft ganz allgemein vom privaten Eigentum gesprochen wird, das zugleich als gestreutes Eigentum verstanden wird, und da andererseits mit der Klausel gearbeitet wird, daß das Gemeinwohl die letzte Entscheidung über die konkrete Ordnung gibt, fragt sich der Fachmann, der die Dinge rein wirtschaftspolitisch sieht, ob es dann überhaupt noch einen Sinn habe, vom Menschenrecht auf Privateigentum zu sprechen, wenn die Rechte doch funktionell konkretisiert werden müssen.

Wir haben im Augenblick nur die sozialen Wirkungen der privaten Eigentumsordnung in der kirchlichen Lehre zu untersuchen. Die Frage nach dem privaten Effekt sowohl des Konsum- wie des Produktiveigentums gehört unter die Überschrift ‚Existenz- und Lebenssicherung durch privates Eigentum‘.

Vom Gesichtspunkt der sozialen Wirkungen aus, wozu natürlich auch die sozialwirtschaftlichen gehören, sind entsprechend den kirchlichen Verlaut-

barungen hauptsächlich zu nennen: 1. Ansporn zur Arbeit, d. h. erhöhte Produktivität der Arbeit (UG 735)⁴, 2. verstärkter Unternehmereinsatz beim Eigenunternehmer (UG 3265, 6192), 3. Streuung der wirtschaftlichen Macht bei größtmöglicher Privatisierung der Unternehmen (UG 3129), 4. Entproletarisierung und sozialer Frieden bei ausgebreitetem Privateigentum, wobei besonders an dauerhafte Vermögensanlage gedacht ist⁵.

Daß die Hoffnung auf Eigentum die Produktivität der Arbeit fördert, ist eine allgemein anerkannte Tatsache. Auch im kommunistischen Osten ist der Lohn nach der Leistung gestuft. Daß die Streuung von dauerhaften Konsumgütern (z. B. Eigenheim, Vermögensanlagen) die Klassenunterschiede ausglättet und den sozialen Frieden fördert, dürfte auch fraglos sein. Schwieriger wird die Frage beim Produktiveigentum. Bedeutet die gestreute Kapitalbeteiligung an Unternehmen bereits eine Dezentralisierung der wirtschaftlichen Macht? Und kann man ohne weiteres beim Eigenunternehmer eine erhöhte Unternehmensproduktivität voraussetzen?

Bezüglich der erstgestellten Frage dürften einige Zweifel bestehen. Bis jetzt wurde in unseren freien Wirtschaften der Ankauf von Wertpapieren von seiten der Arbeitnehmerschaft sozusagen einzig unter dem Gesichtspunkt der Vermögensanlage, kaum oder gar nicht von dem gesellschaftspolitischen Anliegen der eigenen Risikübernahme im Produktionsprozeß aus gesehen. Dies wäre aber der eigentliche Sinn der möglichst breiten Streuung von Produktiveigentum. Ihn sozusagen zwangsweise im Auge behalten zu müssen, ist das Los der selbständigen Unternehmer. Bis heute war nicht nur ihre Existenz-, sondern auch ihre Alterssicherung ganz von der Erfüllung dieser gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Aufgabe abhängig. Mit der Hereinnahme der Selbständigen in die soziale Altersversicherung ist allerdings diese Bindung etwas gelockert. Das entscheidende Element, worauf es der kirchlichen Lehre von der Streuung des Produktiveigentums ankommt, ist aber im Eigenunternehmer weiterhin geblieben: die personale Verantwortung im Produktions- und Dienstleistungssektor, die sanktioniert ist durch das Risiko des Eigentums.

Thomas von Aquin hat diese Begründung der Privatisierung von Produktiveigentum bereits ebenfalls unterstrichen, wenn er erklärt, die Güter würden privat sorgfältiger verwaltet als kollektiv⁶. Damit hat er aber, wenigstens scheinbar, einen rein wirtschaftspolitischen Gesichtspunkt herausgestellt. Die päpstlichen Verlautbarungen seit ‚*Rerum novarum*‘ heben zudem noch ein entscheidenderes und offenbar grundlegenderes Motiv hervor: die Personenwürde als gesellschaftspolitisches Anliegen. Allerdings ist dabei zu bedenken, daß der Begriff des Privateigentums in den meisten Texten allgemein genommen wird, so daß darunter sowohl das Eigentum an Konsum- als auch jenes an Produktiv-

⁴ Vgl. hierzu die enge Verbindung von Arbeit und Eigentum in RN 7f.

⁵ RN 35, QA 61, UG 687, A. Dell' Acqua: UG 6093, MM 115.

⁶ THOMAS VON AQUIN, S. theol., II-II 66,2.

gütern verstanden wird. Aber diese Vermischung ist nur möglich, weil bei beiden die Personenwürde im Vordergrund steht. Wenn man nur den Gesichtspunkt der Produktivität ins Auge faßt, dann kann der Nachweis, daß konzentriertes Eigentum produktiver ist, diese Beweisführung umstoßen. Von diesem Standpunkt aus versuchte *Erhard Kantzenbach*⁷ die Haltlosigkeit des Prinzips „Möglichst viele Produzenten und Anbieter“ zu beweisen.

Allerdings ist zu beachten, daß das von *Thomas von Aquin* zugunsten des Privateigentums angeführte Argument der höheren Produktivität nicht etwa besagt, daß dort, wo de facto der Eigenunternehmer die erwartete Produktivität nicht aufweist, das Privateigentum sinnlos würde. Für *Thomas* ist die Entscheidung zugunsten des Eigenunternehmers eine Grundsatzentscheidung, die auf Grund einer allgemeinen Wertung vorgenommen wird: auf das, was in Eigenverantwortung und in Eigenrisiko verwaltet wird, verwendet der Mensch mehr Sorgfalt als auf das, was ihm nicht gehört. Damit wird nicht ausgeschlossen, daß es auch Menschen gibt, die Kollektiveigentum ebenso wirtschaftlich verwalten wie Privateigentum. Die Option, die sich aus einer realistischen Betrachtung der menschlichen Natur ergibt, steht aber grundsätzlich zugunsten des Eigenunternehmers. Das heißt, wenn er nicht da ist, oder wenn er irgendwo de facto die von ihm erwartete Produktivität nicht erbringt, dann wird man zunächst nach den Ursachen suchen müssen, warum er nicht da ist oder warum er nicht produktiv ist oder sein kann. Immerhin ist die thomasische Wertentscheidung für das Produktiveigentum und damit für den Eigenunternehmer stark wirtschaftspolitisch geprägt, weniger also naturrechtlich in dem Sinne, daß die Menschenwürde als solche eine breite Streuung des Produktiveigentums forderte. Jedenfalls ist die allgemein und unterschiedslos vom konsumorientierten, d. h. auf persönliche Existenz- und Lebenssicherung zielenden Eigentum und vom Produktiveigentum sprechende naturrechtliche Argumentation seit *Leo XIII.* in der Weise zu verstehen, daß es die Personenwürde und die mit dieser verbundenen Rechte und Pflichten sind, welche das Sondereigentum, welches es immer sei, begründen.

Darum wendet *Leo XIII.* die Argumente, mit denen er das persönliche Recht auf Lebenssicherung durch Eigentum verteidigt, auch auf das Recht auf Bodeneigentum an. Und in der Abwehr des sozialistischen Planes, „alles in Gemeineigentum überzuführen“ (RN 12), wird ganz allgemein erklärt: „Dieser Plan verletzt ein natürliches Recht des einzelnen Menschen“ (RN 12).

Das naturrechtliche Argument aus der Personenwürde wird allerdings bezüglich des Produktiveigentums insofern etwas schwächer, als hier die soziale Belastung deutlicher in Erscheinung tritt. Dieser Gedanke ist vor allem in der letzten Sozialenzyklika *Pauls VI.* ‚*Populorum progressio*‘ unterstrichen worden (23, 24).

⁷ E. KANTZENBACH, Die Funktionsfähigkeit des Wettbewerbs, 1966.

Die Güter müssen schließlich allen nützen. Wirtschaftliches Wachstum und technischer Fortschritt sind Zielsetzungen, die, wenn sie für sich genommen werden, das Argument der Aufteilung in Sonderbesitz nicht stärken, sondern eher abschwächen oder zumindest abzuschwächen scheinen.

Wird also nicht gerade im Produktivsektor, sofern man ihn unter das Motto ‚Wachstum und Fortschritt‘ stellt, das natürliche Privatrecht der Personenwürde ausgehöhlt?

Die thomasischen Argumente für das Privateigentum sind alle ordnungspolitisch sowohl gesellschaftlich wie wirtschaftlich orientiert. Die seit *Leo XIII.* auf der Personenwürde aufbauende Beweisführung hat zwar auch grundsätzlich ordnungspolitische Bewandnis, wie in den kirchlichen Dokumenten immer wieder betont wird, da alles Gesellschaftliche auf die Entfaltung der Person, und zwar nicht etwa irgendwelcher bereits besitzenden Personen, sondern aller Personen gerichtet ist oder sein muß (UG 734). Doch ist dies ein ganz anders gearteter Gesichtspunkt. Das zweite Argument von *Thomas* (bessere, d. h. produktivere Verwaltung der Güter), das eigentlich die Produktivgüter betrifft, geht nicht von der Personenwürde, sondern von dem Nutzwert der Güter aus, der je und je verschieden ist, ob die Güter privat oder kollektiv verwaltet werden.

Besieht man sich das thomasische Argument im Zusammenhang zur gesamten Ethik des *hl. Thomas*, dann muß man sagen, daß der Akzent, der seit *Leo XIII.* auf die Personenwürde im Wirtschaftsprozeß gelegt wird, eine wertvolle Präzisierung und Verdeutlichung der Eigentumsphilosophie bedeutet. Für *Thomas* war es klar, daß der materielle Wohlstand nicht das Ziel menschlichen Schaffens sein kann. Die materiellen Güter sind nur Hilfsmittel auf dem Wege zur menschlichen Vollendung⁸. Wirtschaftliche Produktivität, Expansion und Güterfülle sind also nur von der Entfaltung der gesamtpersönlichen Vollkommenheit her zu beurteilen. Die produktivere Verwaltung der Güter durch den Privateigentümer muß also nach *Thomas von Aquin* in diesem Zusammenhang gesehen werden. Diesen Kontext formuliert zu haben, ist das Verdienst der päpstlichen Eigentumslehre seit *Leo XIII.* Deutlich weist *Pius XII.* darauf hin: „Der wirtschaftliche Reichtum eines Volkes liegt an sich nicht eigentlich in der Fülle der in ihrem Wesen rein materiell zählbaren Güter, sondern darin, daß diese Fülle wirklich und wirksam die hinreichende materielle Grundlage bildet für eine berechtigte persönliche Entfaltung seiner Glieder. Wäre dies nicht oder nur sehr unvollkommen der Fall, dann wäre der wahre Zweck der nationalen Wirtschaft nicht erreicht. Trotz der etwa verfügbaren Güterfülle wäre ein solches um seinen Anspruch betrogenes Volk keineswegs wirtschaftlich reich, sondern arm. Wo aber die genannte gerechte Verteilung wirklich und dauernd erreicht wird, kann ein Volk auch bei geringerer Menge verfügbarer Güter ein wirtschaftlich gesundes Volk sein“ (UG 510). Die Kirche war, wie ebenfalls *Pius XII.* betont, immer

⁸ THOMAS VON AQUIN, S. theol., I-II 4, 7.

darum bemüht, „daß man mehr den Menschen als die wirtschaftlichen und technischen Errungenschaften in Rechnung stelle und daß alle ihrerseits das Mögliche tun und ein christliches und menschenwürdiges Leben führen“ (UG 708). Unmittelbar darauf steht dann der Satz: „Daher verteidigt die Kirche das Recht auf das Privateigentum, ein Recht, das sie grundsätzlich für unantastbar hält“ (UG 709).

Dieser ganzheitliche Faktor der wirtschaftlichen Entscheidung fordert eine möglichst enge Bindung an die Person. Darum beklagt *Pius XII.* den Fehler, „die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel — namentlich in den Riesenunternehmungen — der persönlichen Verantwortlichkeit des privaten Eigentümers (sei dieser ein einzelner, sei es eine Personengemeinschaft) zu entziehen, um sie der Verantwortlichkeit von anonymen Kollektivformen zu übertragen“ (UG 3264). An dieser Stelle wird der Unterschied zum sozialistischen Denken wiederum offenbar, das nur auf erhöhte Produktivität und materielle Wohlstandsmehrung gerichtet ist. Darum sagt *Pius XII.*, sozialistisches Denken könnte sich sehr wohl mit einer solchen, nur auf das materiell Große ausgerichteten Gestaltung der Wirtschaft befreunden. „Beunruhigen aber muß diese denjenigen, der darum weiß, welche grundlegende Bedeutung dem Recht auf Eigentum zukommt, um in der Wirtschaft die Entschlußfreudigkeit zu selbständigem Handeln zu wecken und die Verantwortungsbereiche klar zu umschreiben“ (UG 3265).

Damit dürfte der ordnungspolitische Gesichtspunkt der päpstlichen Eigentumslehre klar sein. Er ist nicht rein wirtschaftspolitischer Natur, in dem Sinne, wie man gerne Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik voneinander säuberlich zu trennen versucht, sondern von sozial-wirtschaftspolitischer Art im Sinne der Orientierung von Produktivität und Wohlstandsmehrung an einem personalen Menschenbild. Nichts anderes wollte im Grunde *Thomas von Aquin.*

Nun sind allerdings die Nuancen oder Akzente nicht zu übersehen. In der thomasischen Darstellung, im gesamten Kontext seiner ‚Theologischen Summe‘ betrachtet, wird sogleich offenbar, daß es sich beim Privateigentum um ein wirtschafts-gesellschaftliches Ordnungsprinzip handelt. Der Ansatz der päpstlichen Sozialdoktrin, vor allem in der Darstellung *Leos XIII.*, könnte, weil die Unantastbarkeit und Unverletzlichkeit so stark betont wird, in manchem unbefangenen Leser zunächst den Eindruck erwecken, als befände er sich in Gesellschaft der rationalistischen und individualistischen Naturrechtslehrer, wenn er nicht dauernd sich in Erinnerung rufen würde, daß ein Grundelement der Gesellschaftsordnung gemeint ist, daß darum mit der Individualnatur auch die Sozialfunktion des Privateigentums gesehen werden muß. Wer aber die nominalistisch-individualistische Eigentumslehre mit der *Leos XIII.* genau vergleicht, wird den ganz verschiedenen erkenntnistheoretischen Standpunkt der leoninischen und der nominalistischen Denkweise vom Privateigentum herausmerken. *Leo* spricht nämlich vom Recht des Einzelmenschen, sofern sich dieses aus der Natur des Menschen als vernünftigen und personalem Wesen ergibt. Das Individuelle ist

also begriffen im Sinne der allgemeinen, allen zukommenden menschlichen Natur. Das sogenannte ‚Recht‘ des einzelnen ist demnach, entsprechend dem abstrakten Charakter der menschlichen Natur, im strengen Sinne eine Rechtsnorm, gemäß welcher die Gesamtordnung zwischen den konkreten Individuen zu gestalten ist. Im Nominalismus dagegen gibt es kein Universale. Es gibt demnach auch nicht ein normatives Gemeinwohl. Das Gemeinwohl ist vielmehr das Wohl der möglichst großen Zahl.

Zwischen der leoninischen und der thomasischen Formulierung wären noch andere Unterschiede zu erwähnen. Es sei nur noch auf eine Nuance hingewiesen. *Thomas* spricht noch nicht vom Staat im Sinne der existentiellen Staaten, sondern von dem ideellen, abstrakt betrachteten Staat als letzter, universaler, gesamt-menschlicher Gemeinschaft. In diesem Sinne ist natürlich der Mensch als soziales Wesen grundsätzlich ein im Staat integrierter Einzelmensch. Er kann also in diesem Betracht nicht zunächst individuell und dann sozial betrachtet werden. Er ist beides zugleich, wobei das Soziale seinerseits das Personale einschließt. Auf dieser Ebene der Abstraktion kann man darum nicht unvermittelt sagen, der Mensch sei vor dem Staat. *Leo XIII.* hat dagegen die staatliche Gemeinschaft im Auge, welche auf Grund der Sozialanlage des Menschen geschaffen worden ist und weiter ausgebaut wird. Auf dieser Ebene, die eine Ebene der Realisierung der Sozialnatur ist, muß selbstverständlich das Individuum vor dem Staat begriffen werden. Dieser hat sich nur zu betrachten als oberstes Gebilde, welches die Sozialfunktionen der freien Glieder endgültig koordiniert und auf das Gemeinwohl ausrichtet. Auf dem Niveau der Realisierung der Staatsgemeinschaft ist es möglich, entsprechend der gegebenen Situation einmal das Individuelle mehr zu betonen (namentlich im Hinblick auf die Gefahr der Überbordung der Staatsmacht), und ein anderes Mal mehr das Soziale hervorzuheben (im Hinblick auf die durch die Privatisierung nicht verwirklichten Gesamtaspekte). Daraus erklärt sich der verschiedene Akzent in den einzelnen päpstlichen Verlautbarungen.

Wie sehr das Recht auf Privateigentum eine gesellschaftliche Ordnungsnorm ist, zeigt die weitere Lehrentfaltung der Päpste bis zur letzten Sozialenzyklika ‚*Populorum progressio*‘. Deutlicher kann man wohl dies nicht ersehen als aus dem Satz: „Das Gemeinwohl verlangt deshalb manchmal eine Enteignung, wenn ein Besitz wegen seiner Größe, seiner geringen oder überhaupt nicht erfolgten Nutzung, wegen des Elends, das die Bevölkerung durch ihn erfährt, wegen eines beträchtlichen Schadens, den die Interessen des Landes erleiden, dem Gemeinwohl hemmend im Wege steht“ (Pop. progr. 24). In diesem Satz ist nicht einmal die Entschädigung erwähnt. Sie ist aber wohl mitverstanden, da sich der Papst auf ‚*Gaudium et spes*‘ (71) beruft: „Sooft aber das allgemeine Wohl eine Enteignung notwendig erscheinen läßt, muß, unter Abwägung aller Umstände, eine billige Entschädigung klug überlegt werden.“

Der gesellschaftspolitische Tenor der päpstlichen Eigentumsauffassung, wonach weitmöglichst die menschliche Person mit ihrer selbständigen Entscheidung

zur Geltung kommen soll, zeigt im Bereich der Produktion deutlicher als die thomasische Formulierung (produktivere Verwaltung des Kapitals), daß es nicht allein auf die wirtschaftliche Produktivität ankommt, sondern zugleich auch auf die Streuung der Verantwortlichkeit, und zwar nicht zuletzt jener Verantwortlichkeit, die mit dem Risiko des Eigentums verbunden ist. Die Mittelstandspolitik, d. h. die Wirtschaftspolitik, die ihr Augenmerk auch auf die Erhaltung von Eigenunternehmern richtet, ist darum nicht eine ‚reine‘ Wirtschaftspolitik, sondern hat auch eine gesellschaftspolitische Note. Im konkreten Fall muß natürlich sorgsam abgewogen werden, inwieweit die gesellschaftspolitische Note der wirtschaftlichen Überlegung weichen muß. Auch die Selbständigkeit ist nur eine Ordnungsnorm. Man kann also aus ihr nicht die Forderung ableiten, Kümmerbetriebe müßten um der Selbständigkeit des Unternehmers willen erhalten werden. Immerhin aber ergibt sich aus dieser Norm, daß der Wirtschaftspolitiker alles daransetzen muß, jene wirtschaftsrechtlichen Maßnahmen zu ergreifen, welche die selbständige Unternehmerleistung im echten Leistungswettbewerb zur Geltung bringen (vgl. UG 6192).

3. Die persönliche und familiäre Selbständigkeit

Wenn das Konzil von der persönlichen und familiären Selbständigkeit, die durch das Eigentum garantiert werden soll, spricht, dann ist wohl in erster Linie an die Erhaltung der privaten Sphäre des einzelnen und der Familie gedacht. Die häusliche Gemeinschaft ist wie der Einzelmensch begrifflich und sachlich vor der staatlichen Gemeinschaft (RN 10, QA 49). Die vorstaatlichen Existenzen verlangen daher einen Raum der Selbständigkeit, „damit jeder für sich und die Seinen sorgen könne“ (QA 45). Zwar macht die Technisierung und Automatisierung immer mehr eine ausgedehnte Planung notwendig. Dennoch darf diese nicht, wie *Pius XII.* betont, in einen Dirigismus ausarten, der die Unabhängigkeit des einzelnen und der Familien unterbindet (UG 6227). Wenngleich alle in ein und demselben Wirtschaftsprozeß stehen und jeder eine andere Funktion und Verantwortung übernimmt, so ist doch die oberste Gesellschaftsnorm zu beachten, „daß der Anteil eines jeden der allgemeinen Menschenwürde gerecht werde“ (UG 3392). Dies heißt aber: „Auf diese Weise sollte vor allem eine größere Zahl in den Stand gesetzt werden, zu jener Unabhängigkeit und Sicherheit aufzusteigen, die das persönliche Eigentum verleiht, und so mit ihren Familien an den geistigen und kulturellen Gütern teilnehmen, zu denen die materiellen Güter den Weg erschließen sollen“ (UG 3392).

Echte Kultur beginnt in der Familie. Allerdings dürfen wir uns hier nicht irgendwelcher Romantik hingeben. Das Familienleben als enge Lebensgemeinschaft ist stark dem Wandel unserer Industriegesellschaft unterworfen. Erziehung und Ausbildung vollziehen sich, wenigstens quantitativ betrachtet, zu einem beträchtlichen Teil außerhalb der Familie. Die Finanzierung der Ausbildung

wird immer mehr von der Gesamtgesellschaft besorgt. Die Großfamilie ist beinahe zum Museumsgegenstand geworden. Auch das Familienerbe ist industrialisiert. Das Eigenheim, das die Eltern gebaut haben im Gedanken, sie könnten es ihren Kindern vererben, wird bei der Teilung verkauft, weil die Kinder beruflich schon anderswo beschäftigt sind.

Die kulturellen und wirtschaftlichen Bedingungen und mit ihnen die einzelrechtlichen Bestimmungen bezüglich des Privateigentums mögen sich ändern, die Abhängigkeit und Unfreiheit nicht nur des einzelnen, sondern auch der Familien muß aber verhindert werden (vgl. UG 243). Das ist Aufgabe des Privateigentums. Das Privateigentum wird immer „Grundlage für den Bestand der Familie“ (UG 687, vgl. auch UG 732) bleiben. *Pius XII.* nennt darum das Privateigentum eine nicht nur für das Leben der Menschheit, sondern auch „besonders der Familie unentbehrliche Einrichtung“ (UG 3435).

Die besondere Verbindung zwischen Familie und Privateigentum versteht sich aus der kirchlichen Auffassung, daß die Familie, wie übrigens vorrangig auch die Ehe, eine naturrechtliche, gottgewollte Institution ist. „In der Familie findet das Volk die naturgegebene, fruchtbare Wurzel für seine Größe und Macht. Hat das Privateigentum dem Wohl der Familie zu dienen, so müssen alle öffentlichen, vor allem staatlichen Maßnahmen im Bereich des Privateigentums darauf abzielen, seine in gewisser Hinsicht jeglichem anderen Zweck übergeordnete Funktion für die Familie nicht allein zu ermöglichen und zu erhalten, sondern immer weiter zu vervollkommen. Deshalb ist eine Entwicklung naturwidrig, die — sei es durch übermäßige Abgaben, sei es durch zu starken unmittelbaren Eingriff — das Privateigentum aushöhlt und damit der Familie und ihrem Oberhaupt die tatsächliche Freiheit nimmt, den von Gott gewollten Zweck eines vollkommenen Familienlebens zu erfüllen“ (UG 517).

Heikel ist die Frage, ob unter dem Eigentum, das der Familie die Selbständigkeit sichern soll, auch das Produktiveigentum verstanden werden müsse. Wie steht es um den Familienbetrieb?

Die Frage kann naturgemäß nur den handwerklichen und den bäuerlichen Betrieb betreffen. Unter den Vorzügen des Handwerks erwähnt *Pius XII.* den „familienhaften Zug“ (UG 5759). Im gleichen Sinn wertet derselbe Papst den bäuerlichen Stand, in dem die Familien nicht nur Güterverbrauchsgemeinschaften, „sondern auch und insbesondere Erzeugergemeinschaften sind“ (UG 2415). Mit Recht betont allerdings *Pius XII.*, daß man einer „Rückkehr zur patriarchalischen Wirtschaftsform“ nicht das Wort reden dürfe (UG 5759). Tatsächlich kann der Familienbetrieb ein schweres Hemmnis für die Anpassung an die Zivilisation und Kultur der Zeit sein. Die Kinder werden zu Arbeiten im Familienbetrieb herangezogen, während sie eigentlich eine schulische oder handwerkliche Ausbildung genießen sollten, um später ihren Lebensweg zu finden, da der Familienbetrieb doch nicht in der Lage sein wird, alle Familienglieder zu erhalten. Das Dilemma entsteht meistens daraus, daß der Familienbetrieb nicht nur zu klein,

sondern auch zu wenig rationalisiert ist, nicht zuletzt auch daraus, daß die Schulpolitik jene entlegenen Gebiete vergessen hat, in denen sich diese Familienbetriebe befinden.

Will man die Selbständigkeit des Familienbetriebes, der namentlich auf dem Lande seine Bedeutung behalten wird, nicht zur Last der Familienglieder werden lassen, dann wird man auch an die Alterssicherung der Selbständigen denken müssen in einer Art und Weise, daß die alternden Inhaber ohne Sorge um ihre Existenz den Betrieb an die junge Generation übergeben können. Es ist nicht tragbar, daß die Alten gezwungen sind, entweder den Betrieb bis zu ihrem Ableben zu behalten und so das Emporkommen der Jungen verhindern, oder aber die Jungen, denen sie ihren Betrieb frühzeitig überlassen haben, mit der Pflicht zu belasten, die Sorge für die Alten ganz zu tragen, wo der Betrieb dazu gar nicht imstande ist. Gerade im Hinblick auf die Wahrung der im Produktionseigentum begründeten selbständigen Unternehmerleistung ist die Altersversicherung der Eigenunternehmer von höchster Wichtigkeit.

Besondere Bedeutung gewinnt das Eigentumsrecht für die Selbständigkeit der Familie, wenn man mit ihm das Erbrecht verbindet. *Leo XIII.* hat diesen Aspekt des Eigentums unterstrichen (RN 10). *Pius XI.* hat diese enge Verknüpfung zwischen Eigentumsrecht und Erbrecht ebenfalls hervorgehoben (QA 49). Die soziale Altersversicherung mag die Abhängigkeit vom Erbe stark gemildert haben. Das Argument *Leos XIII.* bleibt aber weiterhin in Kraft. Im Erbrecht liegt nämlich der Akzent zunächst auf dem Recht des Vererbenden. Es gehört zur natürlichen Aufgabe des Vaters, für seine Kinder auch über seinen Tod hinaus zu sorgen. Dieses Recht und diese Pflicht gelten auch heute noch, wengleich wir wissen, daß eine gute berufliche Ausbildung der Kinder mehr nützt als ein großes Erbe, das unter Umständen in einer Inflation zerfließt. Man würde aber die Elternsorge in einem wesentlichen Teil beschneiden, wollte man ihr die natürliche Sorge um die Zukunft der Kinder auf dem Wege über die Leugnung des Erbrechtes streitig machen. Diese Elternsorge ist ein wichtiges Band des Familiengeistes. Besonders deutlich tritt diese Funktion im bäuerlichen Eigentum zutage. Die Weitergabe des Bodens, den man selbst bebaut hat, ist ein Fundament der Familientradition (vgl. UG 2427).

4. Das Eigentum als Sicherung der freien, selbstverantworteten politischen Entscheidung und Tätigkeit

Die kommunistischen Staaten des Ostens nennen sich ‚Volksdemokratien‘, um anzudeuten, daß es ein demokratisches bürgerliches Leben auch im Kommunismus gebe. Nun wissen wir im Westen, daß dort der Begriff der Demokratie nicht mit der Freiheit der Bürger zusammengeht. Andererseits könnte man sich modellartig eine Demokratie vorstellen, die auf den freien bürgerlichen Rechten (freie Wahlen, freie Meinungsäußerung) aufbaut, die aber auf der Produktionsebene das private

Eigentum nicht oder nur in geringem Umfang anerkennt. Demokratie ohne Konsumfreiheit und ohne die Freiheit, zu sparen und sich eine eigene Existenzgrundlage in dauerhaften Vermögensanlagen zu schaffen, dürfte allerdings ein monströser Gedanke sein. Dagegen sehen viele Westliche in einer weitgehend verstaatlichten oder zumindest in Gemeineigentum aufgeteilten Wirtschaft keinerlei Hindernisse für die Gestaltung einer echten Demokratie. Die Kleinbetriebe, die unmittelbar unter der Leitung dessen stehen, der für sich und seine Familie davon lebt, bleiben unbehelligt. Sie werden als Hintersassen der Großbetriebe betrachtet, die entstehen und vergehen, wie man sie braucht. Der Gedanke der Demokratisierung der Wirtschaft, der hinter dieser wirtschaftspolitischen Konzeption steht, hat wohl das Verlockende an sich, daß damit die Beteiligung aller Staatsbürger am Wirtschaftsgeschehen manifester realisiert zu sein scheint, als wenn nur private Besitzer, und wäre es auch ‚eine größtmögliche Zahl‘, die wirtschaftlichen Entscheidungen treffen. In abgewandelter Form lebt diese Idee in der Forderung nach Mitbestimmung der Arbeitnehmer (ohne Risikobeteiligung). Über die Produktivität solcher demokratisierter Wirtschaftsentscheidungen haben wir uns hier nicht zu unterhalten. Es geht um die Frage, ob damit die Demokratie als Staatsform der politischen Freiheit aller gewahrt bleibt. Das aber dürfte mit Fug und Recht bezweifelt werden. Es sei nur auf den für die Demokratie unentbehrlichen Sektor der Pressefreiheit hingewiesen. Jetzt schon, wo wir noch in der Privatwirtschaftsgesellschaft leben, stellen wir mit Schrecken fest, wie die Zahl der Verleger von Tageszeitungen immer mehr zusammenschrumpft. Es gibt also zunehmend weniger Pressefreiheit nach dem Motto: ‚Wes’ Brot ich eß’, des’ Lied ich sing‘.“ Oder sollte man sich in den Gedanken versteigen, ein Gesetz zu schaffen, gemäß welchem jedes Verlagshaus jedwedes Manuskript annehmen muß, wenn es einigermaßen Niveau und Absatzaussichten hat, welche Meinung darin auch immer vertreten wird?

Nun spricht die Pastoralkonstitution davon, das Privateigentum gebe durch Schaffung persönlicher und familiärer Selbständigkeit den Anreiz für die Übernahme von Amt und Bürde und stelle so in gewisser Weise eine Bedingung der bürgerlichen Freiheit dar. Es ist keine Frage, daß gerade die wirtschaftliche Selbständigkeit, die durch das Eigentum gesichert wird, zugleich auch eine unabhängigere Mitarbeit am politischen Leben möglich macht. Die politische Gesellschaft hat alles Interesse daran, daß nicht nur von Interessenverbänden bezahlte Funktionäre auf die politische Bühne treten. Doch wird man hierbei wohl mehr an Leute denken, die durch ihre berufliche Stellung bereits gesichert sind und darum niemanden zu fragen haben, welcher wirtschafts- oder sozialpolitischen Meinung sie sich anschließen sollen. Ob auch der Eigenunternehmer diese Bedingungen erfüllt, steht nicht so fest. Man hat viel vom Mittelständler als dem politischen Stabilisator gesprochen. Er ist es ohne Zweifel, insofern er zu den Verfechtern* der privatrechtlich organisierten Wirtschaft gehört. Andererseits ist er doch durch die Interessen seiner Unternehmergruppe geprägt. *Roland Ruffieux*

hat in einem Aufsatz die prekären Situationen der mittelständischen Unternehmer aufgewiesen, in denen diese zu einem Hinüberschwenken zu den Extremisten versucht waren⁹. Auch ist die Übernahme von Amt und Bürde im politischen Leben heute dem Eigenunternehmer erschwert, da er nicht über die Freizeit verfügt wie ein Arbeitnehmer. Selbst bei diesen ist die Freizeit zu politischer Aktivität unterschiedlich. Der hohe Prozentsatz an Beamten im Deutschen Bundestag dürfte dafür kennzeichnend sein.

5. *Das Eigentum als Quelle der sozialen Sicherheit*

Die kirchliche Eigentumslehre betrachtet das Eigentum auch als ein Mittel der Sicherung im Alter. Es handelt sich also wesentlich um Konsumeigentum, womit der aus dem Erwerbsleben ausgeschiedene Mensch immer noch ein menschenwürdiges Dasein zu fristen in der Lage sein soll. Dieses Eigentum mußte vorher zurückgelegt worden sein. Die Formen dieser Rücklage können sehr verschieden sein. Es ist an Bodeneigentum gedacht, an Eigenheim, an Vermögensanlagen jeglicher Art, nicht zuletzt auch an Versicherungsabschlüsse. Voraussetzung für die Verwirklichung und das Funktionieren solcher Ersparnisse ist natürlich ein entsprechendes Einkommen während der Erwerbszeit, wie auch die Wirtschaftsstabilität, einschließlich der Währungsstabilität. Über diese Voraussetzungen haben wir hier nicht zu diskutieren. Es müßte von der gerechten Einkommensverteilung, vor allem der Lohnpolitik und der Währungspolitik, wie überhaupt der Wirtschaftspolitik im allgemeinen die Rede sein.

Um die päpstlichen Äußerungen über die Alterssicherung durch Eigentum zu verstehen, ist vor allem zu beachten, daß es sich bei der ganzen Eigentumslehre um ein ‚hohes ethisch-soziales Ziel‘ handelt. Die Kritik, die Vorstellung der Alterssicherung durch Eigentum sei utopisch, wäre voreilig, wenn man nur von der augenblicklichen Lohnstruktur, augenblicklichen Eigentumsverteilung, irgendwelchen erlebten Wirtschafts- und Währungskrisen ausgehen würde. Wie die gesamte Eigentumslehre der Päpste, so ist auch die Konzeption der Alterssicherung durch Eigentum ein sozialetischer Entwurf, bei dessen Realisierung man sich sorgfältig überlegen muß, worin das eigentlich Normative der kirchlichen Lehre besteht, das es immer zu beachten gilt, wie sehr sich auch die konkreten Formen der Alterssicherung ändern mögen.

Der Grundgedanke ist doch wohl dieser, daß der einzelne Mensch ein Recht hat, während seines Erwerbslebens sich nicht nur die nötigen Mittel für seinen täglichen Bedarf, sondern auch für das Alter anzueignen. Daß dieses Recht voraussetzt, daß der arbeitende Mensch überhaupt die Möglichkeit erhält, ein entsprechendes Einkommen zu verdienen, durch das die Alterssicherung möglich

⁹ R. RUFFIEUX, Der politische Einfluß des Mittelstandes, in: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses in Madrid, hrsg. von A. F. UTZ, Sammlung Politeia Bd. XII, Heidelberg 1959, 457—494.

wird, ist klar. Dies Problem steht hier wie gesagt nicht zur Debatte. Ob die Mittel der Bedarfsdeckung im Alter nun in einem Eigenheim, in Grund und Boden oder sonstwie dauerhaften Konsumgütern bestehen oder die Form eines persönlichen, während des Erwerbslebens erworbenen Rechtsanspruches auf Alterssicherung annehmen, gehört nicht zum Normativen, sondern zur konkreten Verwirklichung der Norm. Da mit der Konzeption des Privateigentums der Gedanke der Freiheit des Menschen verbunden ist, muß der Rechtsanspruch auf Alterssicherung durch Eigentum oder durch einen entsprechenden Vermögens- oder Einkommenstitel so verwirklicht werden, daß die Konsumfreiheit des alten Menschen nicht beengt wird. Eine soziale Altersversicherung, welche dem Versicherten lediglich das Recht einräumt, in ein vielleicht sogar nur staatliches Altersheim aufgenommen zu werden, würde der Norm nicht entsprechen.

Daß der einzelne Mensch frei sein müsse, für sein Alter zu sorgen oder nicht zu sorgen, liegt nicht in der privaten Eigentumsordnung. Erinnern wir uns an die Begründung der Privateigentumsordnung, welche *Thomas von Aquin* gegeben hat und die auch in der päpstlichen Eigentumsauffassung wirksam ist, daß nämlich die Aufteilung in Privatbesitz ein Anreiz zur persönlichen Vorsorge und damit ein wirksames gesellschaftliches Ordnungsprinzip sei. Dieses Argument ist nicht etwa ein rein induktiv gewonnenes Beweismittel. Wäre es nur das, dann könnte man sagen, daß dort, wo die Lust zur privaten Vorsorge und privaten Verantwortung verlorengegangen ist, eben Kollektivbesitz und Kollektivvorsorge das beste sei. Man würde also einen Systemwechsel vornehmen und dadurch den Kurs auch für die kommende Generation bestimmen, die vielleicht wieder mehr Sinn für die persönliche Verantwortung hätte. Das besagte Argument hat vielmehr philosophischen Gehalt. Dieser kommt in der leoninischen wie überhaupt in der päpstlichen Formulierung der Eigentumslehre deutlicher als bei *Thomas* zum Ausdruck. Das Privateigentum soll dem Personalen in der materiellen Vorsorge den Weg freimachen. Zur Gesellschaftspolitik gehört es darum, den Anreiz zur privaten Vorsorge nicht nur zu ermöglichen, sondern auch zu stimulieren. Wie kann man nun die Menschen dazu veranlassen, daß sie ihre persönliche Verantwortung nicht scheuen, sondern einsetzen? In der privaten Eigentumsordnung liegt bereits eine immanente Sanktion. Wer nicht gerne arbeitet, muß sich notgedrungen auch mit wenigem zufriedengeben. Unter Umständen könnte aber diese immanente Sanktion nicht ausreichen. Es gibt immer Menschen, die lieber im Gefängnis sitzen, als im normalen Betrieb zu arbeiten. Und wenn es um die Sorge um das Alter geht, dann stellt man fest, daß sogar ein Großteil der Gesellschaft nur mit Widerstreben zugunsten der Alterssicherung den Konsum einschränkt. Teilweise ist die durch die Inflation erlebte Enttäuschung schuld, teilweise auch, und nicht zum geringen Teil, die Tatsache, daß der Lohn ohnehin knapp genug bemessen ist. Ein zusätzlicher Konsumverzicht kann also unter Umständen unzumutbar sein. Doch diesem Übel abzuhelfen, schlugen die Päpste eine entsprechende Lohnpolitik vor, nicht Abschaffung der privaten Vorsorge.

Wir haben uns darüber, wie schon gesagt, nicht zu unterhalten. Es geht um die Frage, welche Bedeutung die private Eigentumsordnung für die Alterssicherung haben könnte, wenn die Forderung erfüllt wird, daß alle Glieder der Gesellschaft die Möglichkeit zur Vermögensanlage haben. Und hierbei handelt es sich um das Problem, ob es bei ausreichendem Einkommen entsprechend dem Sinn der privaten Eigentumsordnung dem einzelnen freigestellt sein müsse, ob er für das Alter vorsorge oder nicht. Wie niemand frei ist zu entscheiden, ob er arbeiten will oder nicht, wie die Gesellschaft ein Recht hat, die Arbeitsfähigkeit eines Gesellschaftsgliedes zu kontrollieren, bevor sie ihm Unterstützung gewährt, so kann man es der Gesellschaft auch nicht von vornherein zumuten, für diejenigen Alten aufzukommen, die während ihrer Erwerbszeit trotz ausreichenden Einkommens den für die Altersvorsorge notwendigen Konsumverzicht nicht leisten wollten. Um aber nicht vor eine vollendete Tatsache gestellt zu werden, bleibt der Gesellschaft nichts anderes übrig, als das Sparszwang im Hinblick auf die Altersvorsorge widerspricht also durchaus nicht der privaten Eigentumsordnung.

Wenn nun weiterhin nachgewiesen werden kann, daß keine private Vorsorge, weder in Form von Grund- und Hausbesitz, noch in Form von anderen Vermögensanlagen wie Wertpapieren oder privatem Versicherungsabschluß eine effektive Lösung des Problems der Alterssicherung herbeiführt, dann stellt sich die Frage, welche Grenzen die in der Privateigentumsordnung gelegene Norm einer sozialen Alterssicherung setzt.

Der Besitz eines Eigenheims, so erstrebenswert er ist und so bedeutsam er auch sein mag, kann naturgemäß nur einen geringen Teil der Aufgabe erfüllen, wobei noch zu bedenken ist, daß niemals alle zu diesem Glück gelangen. Erwerb von Grund und Boden, der wertmäßig den Alterserwartungen entsprechen würde, ist nur denen möglich, die mit ihrem großen Reichtum zu spekulieren imstande sind. Davon im Alter zu leben, gelingt aber auch nur dann, wenn die Konjunktur den Verkauf zu günstigem Preis ermöglicht. Eigenbebauung kommt ohnehin nicht in Frage. Die Vermögensanlage in Wertpapieren wie auch der private Abschluß einer Lebensversicherung sind ein Privileg der Bezieher hohen Einkommens. Was die Kleinen sich auf dem Feld der Vermögensanlage erlauben können, wird wohl nie an die Sicherung des Existenzminimums heranreichen. Hier eine Besserung zu erwarten, dürfte utopisch sein, vor allem auch aus dem Grunde, weil wir das Rezept einer stabilen Währung noch nicht gefunden haben. Die Mindestsicherung des Lebensabends muß aber sozusagen absolut sein, da die Hoffnung auf Erwerb durch eigene Arbeit ausgeschlossen ist.

Da alle ein Recht auf Existenz haben, muß auf jeden Fall eine allgemeine Sicherung des Alters gefunden werden, welche das Existenzminimum nicht unterschreitet. Die soziale, d. h. die durch die Solidarität der ganzen Gesellschaft getragene Sicherung des Alters ist demnach unausweichlich. Diese Solidarität darf aber nicht einseitig sein. Entsprechend der Privateigentumsordnung, die

zunächst eine Ordnung der privaten Leistung und Ernte ist und erst dort durchbrochen werden darf, wo andere Menschenrechte als das Recht auf Eigentum in Frage stehen, muß die von der Versicherungsinstitution zu erwartende Leistung von seiten der Versicherten irgendwie vorgeleistet sein. Das heißt, die Versicherten müssen während ihres Erwerbslebens Konsumverzicht auf sich genommen, also gespart haben. Natürlich mußten sie dazu in der Lage oder in die Lage versetzt worden sein (entsprechende Lohnpolitik). Wer nicht in der Lage dazu war, bezieht sein Recht nicht auf dem Anspruch auf ‚Eigentum‘, sondern auf Existenz. Die Erfüllung dieses Rechts fällt zu Lasten der solidarischen Hilfespflicht der Gesamtgesellschaft, die aber nicht identifiziert werden darf mit der Altersversicherung. Allerdings müßte vermieden werden, daß die durch die Sozialhilfe Betreten als Almosenbezieher angesehen werden.

Aus dem Gesagten erhellt, daß eine Staatsbürgerrente, finanziert aus Steuermitteln, dem Prinzip der Privateigentumsordnung nicht mehr entspricht. Sozialethisch ist sie als letzte Notlösung zu betrachten, wie ähnlich die Enteignung das letzte Mittel ist, um dringende Gemeinwohlforderungen zu verwirklichen, die durch die private Eigentumsordnung nicht mehr erfüllt werden können.

Die soziale Altersversicherung ist naturgemäß eine Zwangsversicherung. Im Hinblick darauf, daß das Existenzminimum mit ‚absoluter‘ Sicherheit für das Alter in Aussicht stehen muß, und da keine noch so hohe Privatversicherung oder Vermögensanlage diese Sicherheit bieten kann, müßte man die Solidarität auf alle Erwerbstätigen ausdehnen und demnach sie alle zum entsprechenden Beitrag verpflichten. Es wären also auch die Selbständigen einzubeziehen. Von den Beziehern höherer Einkommen für die Existenzminimumrente einen höheren Beitrag zu verlangen, käme einer zusätzlichen Steuer gleich. Der Unterschied zwischen der auf der Norm der Privateigentumsordnung, nämlich dem personalen Leistungsprinzip aufbauenden Altersversicherung und der Staatsbürgerrente wäre verwischt.

Die Frage, ob man ein Umlageverfahren oder ein Kapitaldeckungsverfahren wählt, ist ein finanztechnisches Problem, das sozialethisch nicht ins Gewicht fällt. Entscheidend ist nur, daß das gewählte System eine Realdeckung der Existenzminimumbedürfnisse zuwege bringt, nicht also eine etwaige Teuerung auf diesem Niveau fühlbar werden läßt.

Es sei nur beiläufig noch erwähnt, daß die soziale Altersversicherung auf jeden Fall das im Recht auf Privateigentum gelegene Erbrecht ausschaltet, so sehr sie sonst das Kernanliegen der Privateigentumsordnung, nämlich den Grundsatz der personalen Leistung noch zu berücksichtigen vermag. Die Nichterblichkeit der Sozialrente ergibt sich nicht nur aus der wirtschaftlichen Rechnung, sondern auch aus dem Begriff der Gerechtigkeit, der in der Sozialversicherung verwirklicht ist: solidarische Verteilung des Lebensrisikos.

Soll man nun die Existenzminimumrente noch weiter ausbauen und daraus eine Lebensstandardrente für alle machen? Daß man für eine bestimmte Arbeitnehmerschicht die Lebensstandardrente befürwortet, dürfte, sozialethisch

betrachtet, insofern in Ordnung sein, als die unteren Einkommensbezieher nicht wie die Reichen zur Grenze der Konsumsättigung gelangen, zum Sparen für das Alter also keinen automatisch funktionierenden Antrieb haben. Der zwangsmäßig in die Altersversicherung bezahlte Beitrag (einschließlich des Arbeitgeberbeitrages) stellt einen zusätzlichen Lohn dar. Da dieser Zusatzlohn, privat angelegt, nicht zur Alterssicherung ausreichen würde, bleibt nur die solidarische Versicherungsgemeinschaft als Lösung. Das Leistungsprinzip, das wie gesagt ein Kernstück der privaten Eigentumsordnung ist, wird dadurch gewahrt, daß die Leistung der Versicherung an den einzelnen vom einbezahlten Beitrag abhängt. Die dynamische Anpassung an die Teuerung und an die allgemeine Hebung des Lebensstandards erfordert die Generationensolidarität. Das heißt, die augenblicklich tätigen Arbeitnehmer müssen für die ruhenden Alten aufkommen. Als Bemessungsgrundlage müssen aus Gründen der Gerechtigkeit die Bruttolöhne gewählt werden, weil die Berechnung nach den Nettolöhnen sehr ungleiche Abzüge gestatten, demnach gegen die Solidarität der Versicherten verstoßen würde. In dem Augenblick, wo die Beiträge der Versicherten verschieden aufgeschlüsselt werden in der Weise, daß z. B. die höheren Einkommen einen Solidarbeitrag zugunsten der niederen Einkommen leisten müssen oder daß für eine Gruppe von Berufen das Renteneintrittsalter heraufgesetzt wird, wird das Prinzip der privaten Eigentumsordnung zugunsten der Solidarität naturgemäß abgeschwächt. Ob dies zu rechtfertigen ist oder nicht, hängt von den unvermeidlichen konkreten Bedingungen ab, die wir hier nicht besprechen können. Es geht hier nur um den Aufweis, wie in der sozialen Altersversicherung entsprechend den konkreten Bedingungen die Norm der privaten Eigentumsordnung eine je verschiedene Realisierung der Alterssicherung erfordert oder zuläßt. Immer aber muß das Grundanliegen der Privateigentumsordnung beachtet werden, daß die gewählte Form der Alterssicherung den Menschen nicht dazu verleite, seine Lebenssorgen einfach auf die andern abzuwälzen.

Aus diesem Grunde sollte man nicht von vornherein die Lebensstandardrente so hoch ansetzen, daß jedes private Sparen für das Alter reizlos wird. Allerdings müßte dann die Lohnpolitik auch die entsprechenden Voraussetzungen schaffen.

Da die Lebensstandardrente einer Lohnzahlungsfortsetzung gleichkommt (wenngleich sie naturgemäß nur einen bestimmten Prozentsatz der Bruttolöhne ausmacht), müßte sie auch durch die Steuer belastet werden. Auch diese Forderung ist ein Restbestand der privaten Eigentumsordnung.

Ist es sozialethisch vertretbar, alle im Wirtschaftsleben tätigen Gesellschaftsglieder, also z. B. auch die Selbständigen, in das System der sozialen Lebensstandardversicherung einzubeziehen? Die private Eigentumsordnung würde so, was die Alterssicherung angeht, zugunsten der Solidarität noch mehr aufgeweicht. Andererseits ist zu bedenken, daß die private Alterssicherung sozial bedingt ist, weil ihre Leistungskraft vom Wirtschaftsprozeß abhängt. Diejenigen, die durch

private Spartätigkeit ihr Alter sichern, leisten etwas für die Wirtschaftsgesellschaft. Diese aber dankt es ihnen nicht durch Aufwertung ihrer Leistung im Falle einer Inflation. Die privat Versicherten sind im Gegenteil die Erstgeschädigten. Da offenbar kein wirtschaftspolitisches Instrumentarium vorliegt, diesem Übel im Sinne der Privatwirtschaftsordnung abzuhelfen, ist die Einbeziehung aller in die soziale Lebensstandardversicherung nicht nur vertretbar, sondern offenbar von der sozialen Gerechtigkeit sogar gefordert. Natürlich kann es sich nicht darum handeln, den hohen Lebensstandard der Bezieher hoher Einkommen sozial zu garantieren. Eine Beitragsbemessungsgrenze, über die hinaus sich die bessergestellten Einkommensbezieher privat versichern müssen, wenn sie mehr wollen, ist unabdingbar.

Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip, das die gesellschaftliche Organisation von unten her fordert, also vor dem Einsatz der Gesamtgesellschaft die intermediären Gruppen (Berufsverbände) wirksam werden läßt, könnte man versucht sein, grundsätzlich institutionell getrennte Versicherungsträger für die soziale Altersversicherung zu befürworten. Nun ist aber an den Strukturwandel in den einzelnen Wirtschaftsbereichen zu denken. Es kann dadurch ein großes Ungleichgewicht zwischen den solidarisch verbundenen Generationen eintreten (hohe Zahl der Alten, geringe Zahl der Aktiven). Um solche Finanzlücken zu verhindern, wird man um einen gesamtheitlichen Versicherungsträger nicht herumkommen.

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß die Privateigentumsordnung durchaus keine antiquierte Alterssicherung verlangt. Was sie fordert, ist Vorsicht beim Abbau des Privaten und stete Beachtung der persönlichen Leistung. In diesem Sinne gilt die Mahnung, die *Pius XII.* im Hinblick auf die zunehmenden Fürsorgemaßnahmen der Gemeinschaft ausgesprochen hat: „Irgendwie müssen, wenn auch mit der notwendigen Anpassung an die Zeit, Familie und Eigentum unter den Grundlagen der freien persönlichen Lebensgestaltung bestehen bleiben“ (UG 6352).

BERUFSSTÄNDISCHE ORGANISATION DER WIRTSCHAFT

I. Die unabänderlichen Tatsachen, die sich aus der privaten Eigentumsordnung ergeben

Es ist mir als Aufgabe gestellt worden, die gegenseitigen Pflichten von Betrieb, Berufsorganisationen und Staat zu behandeln. Diese Formulierung bereitet mir allerdings große Schwierigkeiten, da es um die Frage geht, ob die Betriebe jene Einheiten sind, von welchen wir zuerst auszugehen haben. Viel zu leicht verbindet sich die Vorstellung der Berufsorganisationen mit der Meinung, darin würden sich die verschiedenen Betriebe sammeln, um die gemeinsamen Aufgaben im Ganzen der Gesellschaft zu planen. Diese Vorstellung hat nur begrenzte Berechtigung. Sie ist nämlich nur dort richtig, wo sich die gesellschaftliche und die wirtschaftliche Struktur im Betrieb decken. Man stelle sich den Betrieb eines bäuerlichen Hofes vor, in welchem nur die Familienmitglieder arbeiten oder einen Handwerksbetrieb, in welchem der Vater mit seinem Sohn produziert. Diese Einheit löst sich aber in dem Moment auf, wo Besitzer des Kapitals und Arbeiter verschiedene Rechtssubjekte sind, wo also der Betrieb keine unteilbare Einheit mehr im rechtlichen Sinne ist. Als Produktionsstätte ist der Betrieb rechtlich durch den Kapitalbesitzer repräsentiert. Als Arbeitsgemeinschaft bildet der Betrieb eine neue Einheit, die aber nicht das ist, was als Unternehmen auf dem Markt erscheint. Zwar gehen heute die Bestrebungen dahin, das Unternehmen nicht nur soziologisch, sondern auch wirtschaftlich als unteilbare Einheit zur Geltung zu bringen in einer Weise, daß die soziologische Einheit mit der wirtschaftlichen zusammenfällt. Es sind dies die berüchtigten Bestrebungen der wirtschaftlichen Mitbestimmung im Betrieb. Wenn diese Bewegung siegt, dann fallen wir wiederum in die alte Ordnung der mittelalterlichen Betriebsvorstellung zurück. Der Betrieb wird dann wieder die letzte Einheit in der wirtschaftlichen Ordnung sein. Da aber diesmal der Arbeiter nicht zugleich auch derjenige ist, welcher als Eigentümer das Risiko für das Kapital trägt, bleibt nichts anderes übrig, als den Arbeiter mit seiner Arbeit an den Betrieb zu binden, d. h. die Mobilität der Arbeit aufzuheben. Eine echte Konkurrenz zwischen den Betrieben ist aber dann nicht mehr möglich. Jedenfalls wäre sie sehr stark eingeschränkt. Auch ein guter Betrieb, der den anderen Betrieben vielleicht wirtschaftlich voraus ist, könnte nicht weiterkommen, da er keine Arbeitskräfte anwerben könnte,

denn diese wären bereits in dem schlechter gehenden Betrieb fixiert. Die Arbeiter und Angestellten in den schlecht laufenden Betrieben müßten solange ihr soziales Leid ertragen, als der Betrieb kapitalmäßig besteht.

Wenn man dieses Dilemma der Fixierung der Arbeiter an den Betrieb vermeiden will, wenn man also die Mobilität der Arbeit aufrechterhalten, aber trotzdem den Betrieb in seiner Ganzheit, d. h. soziologisch und wirtschaftlich als eine unteilbare Zelle der wirtschaftlichen Ordnung auffassen will, dann bleibt nichts anderes übrig, als im Großen so zu planen, daß Fehlinvestitionen vermieden werden. Der Betrieb würde also ganz in seine berufsständische Ordnung inkorporiert und von dort her geführt. Ja auch die berufsständische Körperschaft würde nicht ausreichen. Man könnte das Problem nur mit einer staatlichen Lenkung lösen. Damit ist aber wiederum die Mobilität der Arbeit begraben, denn zu jeder Investition gehören auch Arbeitskräfte. Daß dann auch das Privateigentum ruiniert ist, braucht weiter keiner Worte.

Wenn wir also das Problem der Ordnung zwischen Betrieb, Berufsverbänden und Staat besprechen wollen, dann müssen wir genau wissen, in welcher Wirtschaftsordnung wir uns befinden. Wenn wir wirklich die private Eigentumsordnung aufrechterhalten wollen, dann bleibt nichts anderes übrig, als zunächst nicht beim Betrieb anzufangen, sondern bei der freien Disposition über die Arbeitskraft und über das Kapital. Die private Eigentumsordnung stellt sich grundsätzlich auf den Standpunkt, daß es ein anderer ist, der das Kapital gibt, und ein anderer, der die Arbeit anbietet. Das hindert nicht, daß in dem einen oder anderen Betrieb (Handwerk, Bauernbetrieb) diese beiden Rechtsfunktionen in einer Person zusammenfallen. Ein solcher Ein-Mann-Betrieb könnte aber immerhin aufgelöst werden, indem der Besitzer seinen Betrieb verkauft und aus freier Entscheidung seine Arbeitskraft einem fremden Betrieb zur Verfügung stellt.

Die Betriebsgemeinschaft, die mit dem Mitbestimmungsrecht angestrebt wird, kann nicht die Lösung der Arbeiterfrage sein. Es geht dem Arbeiter besser, wenn er in Konkurrenz mit dem Kapital treten kann. Man muß also den Gewerkschaftsvertretern dahin recht geben, wenn sie sich skeptisch und gegnerisch dem betrieblichen Mitbestimmungsrecht gegenüber verhalten, weil sie ihren Einfluß auf die Arbeitnehmer verlieren. Das betriebliche Mitbestimmungsrecht und mit ihm die langsame Auflösung der Mobilität der Arbeit verhindert oder lähmt das einheitliche Vorgehen der Arbeiterschaft auf hoher Ebene. Mit der privaten Eigentumsordnung ist nun einmal notwendigerweise das System der Konkurrenz gegeben. Diese Konkurrenz hat aber nicht nur zwischen den einzelnen Investitionen zu bestehen, sondern ebenfalls zwischen Kapital und Arbeit. Damit ergibt sich aber von vornherein, daß der Betrieb nicht die letzte oder, wenn man will, erste, unteilbare Einheit der wirtschaftlichen Ordnung ist. Jedenfalls ist die Befürwortung der berufsständischen Ordnung durch die katholische Soziallehre nicht

auf dieser Idee aufgebaut, als wäre der Betrieb die unteilbare Einheit der Produktion. Vielmehr setzt sie wesentlich die Anerkennung der juristischen Trennung von Kapital und Arbeit im Betrieb voraus.

Die berufsständische Ordnung sollte den Klassenkampf überwinden, indem sie die Integration aller an der Wirtschaft Beteiligten verwirklichen sollte. Sie war aber nicht gedacht als Mittel zur Aufhebung der rechtlich verschiedenen Funktionen von Kapital und Arbeit auf betrieblicher Ebene.

Um also das Problem „Unternehmung, Berufsverbände und Staat“ richtig zu behandeln, müssen wir uns der ursprünglichsten Wirtschaftssubjekte bewußt werden: Kapitalbesitzer und Arbeitnehmer. Gewiß müssen wir uns bewußt bleiben, daß das Eigentum sozial belastet ist, daß wir die Wirtschaft humanisieren und sogar demokratisieren müssen. Dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß unsere ganze Wirtschaftsordnung auf zwei Grundpfeilern ruht: Freiheit in der Disposition des Eigentums und Freiheit im Angebot der Arbeit. Der Arbeitsvertrag behält also seine volle Bedeutung als Ausgangspunkt des wirtschaftlichen Denkens. Gewiß will das nicht heißen, daß wir beim Arbeitsvertrag stehenbleiben und nicht den Gesellschaftsvertrag anstreben dürfen und müssen. Es heißt aber, daß wir im Denken über die Wirtschaftsordnung bei aller Demokratisierung und Humanisierung die Freiheit der Disposition über das Kapital und die Freiheit des Angebots der Arbeit berücksichtigen müssen. Damit ist auch gesagt, daß der Arbeitnehmer aufgrund des Titels der Arbeit *zunächst* keine Dispositionsgewalt über das Kapital besitzt. Die erste Dispositionsgewalt über das Kapital liegt beim Eigentumsrecht und damit auch bei demjenigen, der die Verpflichtung zum Risiko übernimmt. Der Gesellschaftsvertrag ist daher nicht ein Vertrag, aufgrund dessen die Arbeit um der Arbeit willen wirtschaftliche Mitbestimmung verlangen kann, sondern ein Vertrag, aufgrund dessen dem Arbeitnehmer das Recht zugestanden wird, sich durch Spartätigkeit investierend am Kapitalbesitz zu beteiligen. Ein striktes Recht auf wirtschaftliche Mitbestimmung im Betrieb hat der Arbeiter aufgrund des Titels der Arbeit nur dort, wo er seine ganze Arbeitskraft auf lange Dauer, und zwar sogar auf Lebensdauer zur Verfügung stellt, also im Arbeitsvertrag die Mobilität seiner Arbeitskraft riskiert. Vom Recht auf Mitbestimmung in personalen und sozialen Fragen ist hier nicht die Rede; auch nicht vom Recht auf Information in wirtschaftlichen Dingen, ebenso nicht vom Recht auf beratende Tätigkeit in technischen Fragen.

Wenn aber der Arbeitsvertrag Grundform einer freien Wirtschaft ist, dann müssen wir die Existenz der Arbeitnehmerverbände, d. h. der Gewerkschaften, als eine normale Erscheinung des Wirtschaftslebens nicht nur hinnehmen, sondern auch fordern. Die Mobilität der Arbeit ist die grundsätzliche Voraussetzung der Arbeiterkoalitionen. Die Kündigungsmöglichkeit ist eine Macht, welche dem Arbeiter als Kontrahenten nicht genommen werden dürfte. Natürlich entspricht dem Kündigungsrecht des Arbeiters auf der anderen Seite das Recht der Entlassung. Solange Exzesse auf beiden Seiten verhindert werden, ist das Kündigungs-

recht auf seiten des Arbeiters und das Entlassungsrecht auf Seiten des Unternehmers ein wirksames Mittel, um die berechtigten Anliegen sowohl des Kapitals wie der Arbeit ins Gleichgewicht zu bringen.

Wie aber sollen Exzesse auf beiden Seiten verhindert werden? Bei aller Behauptung der Konkurrenz zwischen Kapital und Arbeit müssen wir danach streben, dort einen Schlußpunkt zu setzen, wo die Konkurrenz in einen sinnlosen Kampf auszuarten droht. Der Kampf ist nur solange sinnvoll, als beide Seiten gleich stark sind. In dem Augenblick, wo das Arbeitsangebot eine Monopolstellung gewinnt, wie z. B. in der Überbeschäftigung, vermag die Arbeitnehmerschaft auf das Kapital einen solchen Druck auszuüben, daß das Kapital unterliegt, also überfordert wird. Eine verhängnisvolle Preissteigerung und in der Folge eine Inflation werden unvermeidlich sein.

Der Wettbewerb zwischen Arbeit und Kapital ist zwar kein Krieg. Man kann also auf ihn auch nicht den in der internationalen Politik geltenden Grundsatz anwenden, daß der Krieg keine Lösung von Konflikten sein könne. Der Wettbewerb wird aber zum Krieg, wenn ihn nicht eine höhere Vernunft leitet.

Wo ist aber diese höhere Vernunft? Welche Aufgabe fällt ihr zu? Hier scheiden sich die Geister. Die katholische Sozialdoktrin erklärt, daß der Wettbewerb allein, und wäre er auch so vollkommen, keine Erfüllung jener Aufgaben sein könne, welche an eine gesunde Wirtschaftsordnung gestellt sind. Der Wettbewerb vermag, sofern er vollkommen ist, nur die Leistungen zu steigern, eine Orientierung dieser Leistungen nach echten sozialen Zielen vermag er aus sich nicht zu geben. Es genügt doch schließlich nicht, möglichst viel und möglichst billig zu produzieren und jedwede Nachfrage, die sich mit Kaufkraft auf dem Markte zeigt, zu befriedigen. Vielleicht gibt es eine Nachfrage, die keine Kaufkraft besitzt, die aber unbedingt erfüllt werden muß. Es scheint doch nicht ganz sinnvoll zu sein, wenn wir im Konkurrenzkampf nur die höchste Produktivität intendieren, während hierbei hohe geistige Werte zugrunde gehen. Es braucht z. B. nur an das Gebot des Sonntags erinnert zu werden. Die katholische Soziallehre hat darum die Berufsstände als echte soziale Körperschaften verstanden, die aber nicht nur soziale, etwa kulturelle Fragen zu lösen hätten, sondern zugleich jene Probleme der Wirtschaft anfassen müssen, die nur mit sozialen Wertmaßstäben menschlich gelöst werden können. Hierzu gehören auch entscheidende Elemente des Arbeitsvertrags. Denn auch dieser kann nicht dem reinen Spiel des Wettbewerbs überlassen bleiben.

Nun hat sich gerade gegen diese Auffassung der größte Teil der Nationalökonomien gewandt mit dem Einwand, die Berufsstände seien, sobald sie mit einem sozialen Apriori an die Wirtschaftsgesellschaft herantreten, dirigierende Faktoren, die den Boden der Konkurrenz verlassen und somit in eine planifizierte Wirtschaft hineinstreben, in welcher die Freiheit des Unternehmers nicht mehr garantiert sei. Dieser Wirtschaft fehle der eigentliche Maßstab, nämlich das Leistungsprinzip.

Der Einwand ist nicht von der Hand zu weisen. Es ist keine Frage, daß von katholischer Seite aus die berufsständische Ordnung so stark idealisiert worden ist, daß man in der Praxis der freien Wirtschaft nicht gut damit zurecht kommt. Einerseits ist der Staat völlig ausgeschlossen worden. Dieser wird aber de facto niemals ausgeschlossen werden können, weil er immer da ist und irgendwie eingreift, namentlich in der Demokratie, wo die Interessenverbände sich politisch zu betätigen in der Lage sind. Andererseits wurde die Tatsache der Interessenvertretung, wie sie durch die Privateigentumsordnung legitimiert ist, zu wenig berücksichtigt. *Johannes XXIII.* hat gerade die Bedeutung der Interessenvertretung sehr stark hervorgehoben und damit eine entscheidende Lücke in der Auffassung der berufsständischen Ordnung aufgefüllt. Ebenfalls hat er die Rolle des Staates unterstrichen. Die Vorstellung der Berufsverbände als rein sozialer Gebilde, wengleich vielleicht mit wirtschaftlichen Fragen beauftragt, ist damit ohne Zweifel sehr stark temperiert worden.

Um dieses Dilemma, in welches wir hineingekommen sind, zu lösen, müssen wir uns zuerst einmal die Idee der berufsständischen Ordnung vor Augen führen und dann fragen, welche Realisierung diese Idee verlangt, bzw. welche Realisierung dieser Idee überhaupt möglich ist. Es scheint nämlich, daß die eifrigen Vertreter der berufsständischen Ordnung zu sehr die Idee im Auge hatten, d. h. daß sie ein Ideal sahen, das vielleicht in einer paradiesischen Gesellschaft verwirklicht werden kann, das aber in dieser reinen Form für unsere Welt eine Utopie bleibt. Wir Katholiken müssen uns hüten, in den methodischen Fehler des Marxismus zu verfallen, nämlich ein paradiesisches Ideal als Norm unserer wirklichen Handlungen zu betrachten. Wir müssen uns klar sein, daß eine ideale Vorstellung noch nicht eine Norm ist, sondern vielmehr die vornehmste Realisierung irgendwelcher Norm. Wir müssen uns vor einer entwicklungsgeschichtlichen Konzeption des Naturrechts hüten, d. h. vor einer Gesellschaftsauffassung, die nur von einem Urzustand spricht, aus welchem für uns heute nichts oder doch sehr wenig abgeleitet werden kann. Diesem verhängnisvollen Mißverständnis ist eine Reihe von Denkern erlegen, so z. B. *Rousseau* und *Marx*. Eine echte Naturrechtsauffassung geht nicht von einem Idealzustand aus, sondern von einer universalen Norm, die je und je verschieden auf die verschiedenen Zustände der menschlichen Gesellschaft angewendet werden muß. Versuchen wir also im folgenden einmal, die Idee, nicht das Ideal der berufsständischen Ordnung zu analysieren, um uns dann weiterhin zu fragen, wie wir diese Idee in unserer privatrechtlichen Ordnung zu verwirklichen haben.

II. Die Idee der berufsständischen Ordnung

Wie die Idee der Gesellschaft vom echten Bild des Menschen ausgeht, so geht die Idee der berufsständischen Ordnung von dem aus, was das Wesen des Berufes ausmacht. Wir haben also zunächst vom Menschenbild her den Sinn des Berufes und der beruflichen Tätigkeit zu ermitteln, um dann die Organisation dieses Berufes im Sinn des menschlichen Gemeinwohls zu betrachten.

1. Die Wesensanalyse des Berufes

Die berufliche Tätigkeit ist durch drei Wesensmerkmale gekennzeichnet:

a) die innere Berufung, b) Entfaltung der persönlichen Qualitäten oder Talente, c) Schaffung eines äußeren Wertes, und zwar zu einem doppelten Zweck: einem individuellen und einem sozialen.

a) Der Beruf im Sinne der inneren Berufung

Der Mensch ist wesentlich ein metaphysisches Wesen, das sich vor der Ewigkeit, vor Gott verantwortlich weiß. Was immer er tut, das tut er aus der inneren Verantwortung seines Gewissens, die nichts anderes ist als die Verantwortung vor dem Ewigen Gott. Auch derjenige, der nicht auf christlichem Standpunkt steht, handelt, wenn er vollkommen handeln will, aus dieser metaphysischen Verantwortung heraus. Daraus erklärt sich das Streben eines jeden nach Vollkommenheit ausgerichteten Menschen, Werte zu schaffen, die vor der Ewigkeit Bestand haben. In allen freiheitlichen Gesellschaften achtet man die Geheimsphäre des Gewissens aus dem Bewußtsein heraus, daß hier die Wurzeln persönlichen Handelns liegen. Nimmt man nun den Gedanken hinzu, daß jeder Mensch eine Einheit bildet, die in die Ewigkeit hineinreicht, dann versteht man, daß jeder Mensch ein Sendungsbewußtsein hat, welches das gesamte Leben beherrscht und erleuchtet. Schon im Begriff des Berufs als einer inneren Berufung liegt demnach der Gesichtspunkt der Stabilität, d. h. der einheitlichen Ausrichtung auf ein einziges, großes Ziel des ganzen Lebens.

b) Die berufliche Tätigkeit als Entfaltung der persönlichen Kräfte und Qualitäten

Der Beruf als Berufung ist zwar nach christlicher Auffassung ein Anruf Gottes an den Menschen durch das Gewissen, er ist also zunächst von den persönlichen Qualitäten unabhängig. Wir können uns vorstellen, daß Gott einen Menschen zu einer Aufgabe beruft und ihm erst in dieser Berufung die nötigen Qualitäten mitteilt. In dieser Weise vollzieht sich die Berufung zum Prophetenamte. Dennoch knüpft Gott im normalen Verlauf der Dinge in seinem Ruf an den Menschen an die Qualitäten an, die er dem Menschen bereits in der Erschaffung mitgeteilt hat. Ohne persönliche, private Offenbarung können wir unsere Berufung nur erkennen,

indem wir unsere eigenen persönlichen Kräfte und Qualitäten studieren. Diese müssen wir entwickeln, um zur Vollkommenheit unseres menschlichen Daseins zu gelangen. Jedes Ding erhält seine Vollkommenheit nur dadurch, daß es die in ihm durch die Natur, d. h. durch die Geburt grundgelegten Anlagen entwickelt. *Aristoteles* hat diese Tatsache in seiner Lehre von der Entelechie dargestellt. Jedes Sein ist zielstrebig, d. h. tendiert nach der Entwicklung der eigenen Wesensanlagen. Alle Menschen empfinden das Bedürfnis, ihre Qualitäten zu entwickeln, weil sie überzeugt sind, in dieser Weise glücklich zu sein. Es gehört darum zu den Unrechten des Menschen, jene Tätigkeit zu suchen, welche ihren Qualitäten entspricht. Es ist aber nicht nur ihr Recht, sondern auch ihre Pflicht, in solcher Weise zu handeln. Die Erfüllung dieser Pflicht geschieht nicht in einer einzigen und einmaligen Handlung, sondern nur in dauerndem, geradlinigem Bemühen im Sinne der von Geburt erhaltenen Qualitäten. Auch hier und gerade hier zeigt sich wiederum von neuem, daß die berufliche Betätigung dauerhaft sein, d. h. eine Stabilität besitzen muß, welche das ganze Leben umfaßt.

c) Der Beruf als Schaffung eines Wertes

Da die Tätigkeit des Menschen sich nach außen kundtut, schafft sie mit den inneren Werten, die in der Vervollkommnung des Menschen selbst bestehen, die also mit der Entfaltung der inneren Fähigkeiten und Qualitäten identisch sind, zugleich auch äußere, sichtbare Werte. Zu diesen gehören zunächst jene Werte, die individueller Natur sind, die nämlich der Erhaltung der eigenen Existenz dienen. Es wäre wenig sinnvoll, wollte jemand seine persönlichen Fähigkeiten entwickeln, ohne zugleich daran zu denken, daß seine Tätigkeit die Grundvoraussetzung aller Entwicklung erfüllen muß, nämlich das Leben in seiner Existenz zu erhalten. Jeder Mensch hat darum nicht nur das Recht und die Pflicht, sich in persönlicher, durch seine Qualitäten bestimmten Tätigkeit zu entwickeln, sondern ebenfalls seine Existenz zu erhalten. Die berufliche Betätigung ist darum zugleich eine Betätigung im Sinne des Existenztriebes, wirtschaftlich ausgedrückt: eine Betätigung, durch welche man seinen Lebensunterhalt schafft, d. h. eine durch Lohn zu vergütende Tätigkeit.

Da aber der Mensch ein soziales Wesen ist, darf die Wertschaffung nicht nur individuellen Charakter haben, sondern muß sich in die Gesellschaft integrieren, d. h. die berufliche Tätigkeit muß zugleich auch einen sozialen Wert schaffen. An sich ist es schon eine große soziale Leistung, wenn der einzelne Mensch in der Gesellschaft sich vervollkommnet. Diese Vervollkommnung muß aber zugleich auch in den Dienst der Gesellschaft gestellt werden. Dies geschieht dadurch, daß der Wert, den der Einzelne durch seine berufliche Tätigkeit schafft, zugleich eine Bedeutung im Gemeinwohl besitzt. Welche Werte nun für das Gemeinwohl von Interesse sind, kann der Einzelne aus sich nicht bestimmen, sondern das hängt wesentlich von den Bedürfnissen der Gesamtheit ab. Aus diesem Grunde kann

die Berufswahlfreiheit nicht nur als eine individuelle oder individualistische Freiheit verstanden werden, sondern muß immer zugleich auch in den Rahmen des Gesamtwohls passen. Von hier aus können vom Einzelnen unter Umständen große Opfer verlangt werden, da er vielleicht dasjenige, was seinen Neigungen entspricht, nicht erreichen kann, sondern sich den gesellschaftlichen Umständen beugen muß. Das ist auch der Grund dafür, daß es im Laufe der Geschichte eigentlich nie eine echte Berufswahlfreiheit gegeben hat. Dennoch muß jede Gesellschaft bemüht sein, ihre Organisation so einzurichten, daß sie dem Sinn des Berufs weitmöglichst entspricht. Von den tragenden Ideen, welche für die gesellschaftliche Organisation leitend sein müssen, sei daher im folgenden die Rede.

2. Die Organisation der beruflichen Tätigkeit in der Gesellschaft

Die Wesensanalyse des Berufs hat vier naturrechtliche Forderungen zu Tage gefördert, die für die Organisation der Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind. Es soll aber noch nicht davon die Rede sein, wie diese Forderungen in der Wirklichkeit erfüllt werden. Es handelt sich vielmehr darum, die allgemeinen Prinzipien aufzustellen, die wir in der konkreten Wirklichkeit weitmöglichst erfüllen müssen. Wie wir sie verwirklichen können, ob wir überhaupt alle zu verwirklichen imstande sind, hängt weitgehend von unserer konkreten Situation ab. Davon soll erst später die Rede sein.

Aus der Darlegung über das Wesen des Berufs ergeben sich folgende vier naturrechtliche Forderungen: 1. Berufswahlfreiheit (diese entspricht der Bewandnis des Berufs als innerer Berufung), 2. Recht eines jeden auf Entfaltung seiner menschlichen Person und seiner Qualitäten, 3. Recht eines jeden, durch eigene Tätigkeit seinen Lebensunterhalt zu erwerben, 4. Integration aller beruflichen Leistungen im Sinne eines personalistisch aufgefaßten Gemeinwohls.

Man möchte hier fragen, wo sich eigentlich der Gesichtspunkt der Stabilität auf sozialer Ebene erfülle, von dem ebenfalls die Rede war? Im Mittelalter war man der Auffassung, daß die berufliche Stabilität sich auf der sozialen Ebene durch die Schaffung von sozialen Ständen erfülle. Bei manchen Theologen, vor allem bei Predigern des ausgehenden Mittelalters, hat man den Eindruck, als ob es Sünde gewesen wäre, diese gesellschaftliche Ständeordnung zu durchbrechen und in einen höheren Stand vorzudringen. Dies waren ohne Zweifel Übertreibungen. Denn bereits *Cajetan* (gest. 1534) hat im Sinne des *bl. Thomas* erklärt, daß niemand vom geraden Weg der Vernunft abweiche, wenn er entsprechend seinen geistigen Begabungen eine höhere Stellung im sozialen Ganzen zu erringen suche (Kommentar zu S.Th. II-II 118,1). Trotz dieser Freiheit, die man dem Einzelnen zubilligte, hat man die berufsständische Ordnung im Sinne von traditionellen Ständen aufgefaßt. Dieser Gedanke liegt aber durchaus nicht im Wesen der berufsständischen Ordnung. Diese ist nämlich keine Organisation von

Ständen, sondern von beruflichen Leistungen im Sinne des Gemeinwohls, z. B. der Vollbeschäftigung. Da die Organisation der Berufe auf dem Urrecht der Berufswahlfreiheit (wenngleich begrenzt) aufbaut, kann sie nicht ein für allemal gefunden werden, sondern hängt wesentlich von dem Leistungsvermögen und auch dem Leistungswillen der Gesellschaftsglieder ab. Damit ist von vornherein der sogenannte korporative Staat vom Naturrecht her ausgeschlossen. Der Irrtum des korporativen Staates besteht nicht etwa darin, daß der Staat die Berufsorganisation irgendwie leitet und helfend beeinflußt. Wir werden sehen, daß dies gemäß den naturrechtlichen Normen durchaus möglich ist. Vielmehr besteht sein Irrtum darin, daß er der freien Entfaltung der menschlichen Person vorgreift und diese in einen vorgefaßten kollektiven Plan mit Gewalt einspannt.

III. Die Realisierung der Idee der beruflichen Organisation der Gesellschaft

Ihrer ganzen Idee nach kann die berufsständische Organisation nicht vom Staat diktiert werden, sondern muß von unten her wachsen. Andererseits ist nicht zu vergessen, daß die Gesellschaftsglieder verpflichtet sind, ihre berufliche Tätigkeit zu organisieren, um sie so für die Gesellschaft überhaupt erst fruchtbar zu machen. Wo aber eine gesellschaftliche Pflicht vorliegt, da ist immer auch die Möglichkeit gegeben, daß der Staat, d. h. die oberste Gewalt in der Gesellschaft, eingreift, um die Pflicht zu urgieren. Die Funktion des Staates ist dabei nur subsidiär, d. h. in Ergänzung dessen, was die Glieder der Gesellschaft nicht zu leisten vermögen oder nicht zu leisten gewillt sind. Es ist also gut möglich, daß in einer Gesellschaft, die noch nicht in der Lage ist, sich frei von unten her aufzubauen, der Staat auf Grund seiner Erzieherfunktion die Organisation einleitet und solange führt, bis sie von den Gesellschaftsgliedern selbst in Freiheit getragen werden kann. Wir kennen diese Tatsache genügend aus der Situation der Entwicklungsländer. In dem Maße, wie dort die wirtschaftliche Freiheit eingeschränkt werden muß, ist Lenkung von oben her notwendig. Natürlich muß diese Lenkung die Tendenz haben, sich langsam und schrittweise überflüssig zu machen.

Doch wenden wir uns einer Wirtschaftsgesellschaft zu, die fähig ist, in voller Freiheit und in echtem Wettbewerb zwischen Kapital und Arbeit die Wirtschaft aufzubauen. Wie sieht hier die Verwirklichung der Idee einer berufsständischen Organisation aus?

Die Freiheit ist das entscheidende Element, von dem wir ausgehen müssen. Wir verlangen eine freie Wirtschaft, d. h. eine Wirtschaft, in welcher der einzelne Mensch frei über sein Kapital und über seine Arbeit zu verfügen imstande ist, weil wir 1. eine freie Gesellschaft aufbauen wollen, d. h. also aus dem sozialen und in letzter Hinsicht auch politischen Grund der Freiheit auf der ganzen Ebene unseres gesellschaftlichen Lebens, 2. weil jede andere Wirtschaftsordnung entweder Kapitalvergeudung oder unmenschliche Ausnützung der Arbeit bedeutet.

Beide Gesichtspunkte gehören engstens zusammen und dürfen voneinander nicht getrennt werden. Entgegen der früheren Ansicht, daß nur eine freie Wirtschaft wirtschaftlich zu handeln imstande sei, wird heute von bedeutenden Nationalökonomern vertreten, daß eine diktierte Wirtschaft, wenn sie über die nötigen Machtmittel verfügt, unter Umständen noch wirtschaftlicher sein kann, allerdings um den Preis der Freiheit des Einzelmenschen. Daraus sieht man, daß der Gesichtspunkt der Produktivität nur ins Auge gefaßt werden darf im Hinblick auf das Ziel, welches die Produktion im Auge hat. Dieses Ziel ist die Bedarfsdeckung der Gesellschaft, jedoch nicht eine Bedarfsdeckung, die irgendwie diktiert worden wäre, sondern die der echten Entfaltung der menschlichen Person entspricht. Wir sind aber der Überzeugung, wenigstens hier im Westen, daß diese echt menschliche Bedarfsdeckung nur bestimmt werden kann, wenn wir dem Einzelnen die freie Wahl seines Konsums überlassen.

Eine echte freie Konsumwahl verlangt nun allerdings auf der anderen Seite auch ein freies Angebot. Ein freies Angebot aber kann nur erhalten werden, wenn alle jene, welche an der Erstellung der Produkte beteiligt sind, in gegenseitiger freier Konkurrenz stehen. Das sind die Betriebe, aber auch die Arbeitnehmer und Arbeitgeber.

Nach all dem, was nun soeben gesagt worden ist, scheint für eine berufsständische Organisation wenig Raum mehr übrig zu bleiben. Eines steht jedenfalls fest, wir dürfen die freie Konkurrenz nicht erdrosseln. Andererseits müssen wir uns aber auch klar sein, daß die freie Konkurrenz gewisse Schwächen hat:

1. sie regelt sich nicht von selbst, sondern muß vielmehr institutionalisiert werden.

2. Es fehlt ihr die Ausrichtung auf die sozial- und kulturpolitisch geforderten Ziele. Die Nachfrage nämlich, welcher der Wettbewerb dient, ist nur eine durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage. Auch ist zu bedenken, daß die Nachfrage durch die modernen Kommunikationsmittel aufgepeitscht werden und in die Irre gehen kann. Auch sind dem Wettbewerb bestimmte kulturelle Grenzen gesetzt wie z. B. durch das Gebot der Sonntagsruhe.

3. Der Wettbewerb kann in einen verhängnisvollen Kampf ausarten, der nicht nur die gesamte wirtschaftliche Ordnung, sondern ebenfalls die soziale und politische aufwühlt. Der kürzlich stattgefunden Streik und die darauf verhängte Aussperrung in der süddeutschen Metallindustrie haben bewiesen, daß ein Interessenwettstreit wirtschaftlich nicht nur sinnlos, sondern sehr schädlich werden kann. Er hat außerdem gezeigt, daß das alte Klassenbewußtsein, das man schon lange als tot betrachtet hatte, neu auflebte und schwere Risse in der gesellschaftlichen Ordnung verursachte. Hätte der Streik noch länger gedauert, dann hätte er zugleich auch bewiesen, wie schwach die politische Macht in der heutigen Demokratie ist.

Wenn wir festgestellt haben, daß in einer freien Wirtschaft der Wettbewerb eine absolute Notwendigkeit ist, dann dürfen wir also die Idee einer berufsständischen Ordnung nur in der Weise realisieren, daß das gesunde Gefüge des Wettbewerbs nicht zerstört wird. Den Berufsverbänden fallen demnach folgende Aufgaben zu:

1. Die Regelung des wirtschaftlichen Wettbewerbs. Diese hat nicht nur nach wirtschaftlichen Momenten zu erfolgen, sondern hat auch soziale Gesichtspunkte zu berücksichtigen. So sind wir verpflichtet, um der freien sozialen Ordnung willen den selbständigen Unternehmer weitgehend zu erhalten, d. h. also einen Wettbewerb einzurichten, der den sogenannten mittelständischen Unternehmer nicht erdrückt. Daß eine solche Wettbewerbsregelung zugleich auch unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt auf die Dauer ertragreich ist, sei nur am Rande bemerkt.

2. Die Berufsverbände haben ein entsprechendes Schlichtungsverfahren einzurichten, um einem sinnlosen Kampf ein Ende zu bereiten. Damit soll aber nicht etwa gesagt sein, daß der Streik als Kampfmittel vollständig außer Kurs gesetzt sei. Wenn der Streik ganz ausgeschlossen würde, dann wäre ein dirigierendes Überborden der Berufsverbände wohl unvermeidlich. Immerhin muß es aber möglich sein, auf der Ebene der Berufsverbände, einem sozialen Kampf, der die gesamte Wirtschaft, Gesellschaft und den Staat zu unterhöhlen droht, ein Ende zu bereiten.

3. Die Berufsverbände müssen die *sozialen* Grenzen des Wettbewerbs setzen und eine Orientierung auf echten Bedarf bewirken. Zu den sozialen Grenzen gehören z. B. die Fragen des Arbeitsrechts, der Freizeit usw. Mit der Orientierung auf echten Bedarf ist nicht etwa gemeint, daß von höherer Stelle aus, also etwa vom Berufsverband aus, irgendwelche Investitionsbeschränkungen erlassen werden könnten. Vielmehr geht es darum, mit Mitteln, die den Wettbewerb nicht lahmlegen, eine echter menschlicher Kultur entsprechende Bedarfsdeckung anzustreben.

Natürlich haben die Berufsorganisationen auch unmittelbare soziale Aufgaben, wie z. B. Familienausgleich usw. Doch davon sollte hier nicht gesprochen werden, da es nur darum ging, das Verhältnis der Berufsverbände zur wirtschaftlichen Ordnung abzuklären.

Mit den drei Aufgaben, die wir soeben genannt haben, erfüllen die Berufsverbände in ausreichendem Maße dasjenige, was die Idee der berufsständischen Ordnung von ihnen in einer freien Wirtschaftsgesellschaft fordern kann. Die Forderung der Berufswahlfreiheit, der Entfaltungsmöglichkeit der menschlichen Person sowie jene der Erwerbsmöglichkeit werden erfüllt durch die Wettbewerbsregelung und durch die sozialen Grenz- und Zielsetzungen des Wettbewerbs. Die Forderung der Schaffung eines sozialen Wertes wird einerseits erfüllt durch den echten Wettbewerb, andererseits durch die Begrenzung dieses Wettbewerbs, wo es um die Erhaltung der gesamten Wirtschaft und Gesellschaft geht.

Die Berufsverbände sind also keine dirigierenden Organe. Sie sind aber auch nicht nur tote Grenzblöcke oder Deiche, an welche die wilden Kräfte heranbranden. Sie bilden vielmehr die vorausschauende Vernunft, welcher zunächst die Erhaltung echter Freiheit in der Wirtschaft als Anliegen vorschwebt, welche zugleich aber auch im Sinne dieser Freiheit die Orientierung am sozialen Ziel der Wirtschaft im Auge hat.

Wo ist nun die Aufgabe des Staates?

Wenn wir den Berufsverbänden die Bewandnis öffentlich-rechtlicher Körperschaften zuteilen, dann müssen wir sagen, daß der Staat einzig noch als letzter Retter vernünftiger Ordnung auftreten kann. Ihn könnte man gewissermaßen als den Deich betrachten, an welchen die wogenden Wellen heranbranden und über den hinaus sie nie zu kommen imstande sind. Ein unmittelbares und direktes Tätigwerden in der berufsständischen Ordnung würde man ihm aber billigerweise nicht zugestehen dürfen.

DER MITTELSTAND UND DIE ETHISCHEN NORMEN DER WIRTSCHAFT

Das Problem

Es wäre verfehlt, das Problem des Mittelstandes von vornherein als einen Alarmruf zur Rettung irgendwelcher traditionell erworbener Rechte aufzufassen. Die Frage muß vielmehr unvoreingenommen und sachlich gestellt werden: Wie haben wir die augenblicklich mächtig voranschreitende Großindustrialisierung zu beurteilen, und zwar im Sinne einer Wirtschaftsordnung, die nicht nur für die Wirtschaftsgesellschaft, sondern zugleich auch für die eigentliche soziale und politische Ordnung die beste Garantie einer gesunden Entwicklung darstellt?

Ohne Zweifel gehen große Veränderungen in der Wirtschaft vor sich. Die Produktionsweise ist eine völlig neue gegenüber dem alten Handwerk. Die Folge davon ist auch eine gesellschaftliche Umschichtung. Man könnte diese Entwicklung einfach stillschweigend und konstatierend hinnehmen. Mit größter Wahrscheinlichkeit werden diejenigen, die heute noch ein kleines Handelsgeschäft, einen Handwerksbetrieb führen oder einen mittleren Bauernhof betreiben, auch anderswo unterkommen, wenn ihr Unternehmen im Zug der Konzentration der Wirtschaftskräfte untergegangen ist. Ein Problem der Einkommensverteilung wird sich also kaum stellen. Und die Frage der sozialen Sicherheit wird vielleicht sogar vereinfacht.

Andrerseits müssen wir uns doch sagen, daß Wirtschaften nicht nur Verteilen von Konsumgütern bedeutet, sondern vielmehr eine ganz eigene gesellschaftliche Tätigkeit mit gewissen eigenen Gesetzen. Wirtschaften heißt produzieren, und zwar auf billigste und beste Weise produzieren und dies innerhalb einer arbeitsteiligen Gesellschaft. Die christliche Sozialdoktrin ist der Auffassung, daß diese gesellschaftlich verflochtene Tätigkeit ganz eigenen Normen untersteht, die man nicht mißachten kann, ohne zugleich die Gesellschaft als Ganze zu erschüttern. Die weitgestreute unternehmerische Funktion im Sinne des Eigentümer-Unternehmers steht nun, wie wir sehen werden, in engstem Zusammenhang mit diesen wirtschaftsethischen Normen. Die möglichst große Streuung jener Unternehmerfunktion, die mit dem Eigentumsrecht auf das Unternehmen verknüpft ist, stellt aber eben das Problem des unternehmerischen Mittelstandes dar. Der christliche Sozialethiker kann darum die Entwicklung zur konzentrierten Großindustrie

nicht einfach so hinnehmen, ohne eine sozialetische Wertung vorzunehmen. Er muß sich fragen, welche Folgen diese Tendenz der neuzeitlichen Wirtschaftsweise in sich birgt, welche Rückwirkungen auf das gesamte gesellschaftliche Leben zu erwarten sind. Sind diese Rückwirkungen schlecht, dann wird er seine warnende Stimme erheben müssen. Von dieser gesamtwirtschaftlichen Ordnung her ist das Problem des Mittelstandes zu sehen.

Bevor wir auf dieses genau umschriebene Problem des Mittelstandes in der Unternehmerfunktion eingehen, wird zuerst der geistesgeschichtliche Zusammenhang aufgezeigt, in welchem diese Form des Mittelstandes überhaupt steht.

Worauf es in der wirtschafts- und sozialetischen Wertung des Mittelstandes entscheidend ankommt

Die tiefere Absicht dieser Untersuchung ist die Herausarbeitung jenes Wertes, der dem selbständigen Unternehmen in überzeitlicher Spannweite zukommt. Es geht also hier in erster Linie nicht um die Schilderung von Zuständen, sondern um die Herausschälung von sozialen und wirtschaftlichen Normen.

Dies zu unterstreichen ist besonders angezeigt im Hinblick auf mögliche Mißverständnisse und auch möglichen Mißbrauch der hier vorgetragenen Gedanken. Es wäre nämlich verhängnisvoll, wollte der heutige mittelständische Unternehmer allein deswegen, weil der selbständige Unternehmer für die Wirtschaft einen überzeitlichen Wert darstellt, die Existenzberechtigung seines Betriebes rechtfertigen. Er hätte nämlich zuerst nachzuweisen, daß seine Auffassung von Beruf und Unternehmertum die konkrete Verwirklichung jener ethischen Normen ist, die sich aus der wesentlichen Funktion des selbständigen Unternehmers in einer gesunden Wirtschaftsordnung ergeben.

Wir können uns hier wohl von einer langen Erörterung sozial- und wirtschaftsethischer Normen dispensieren. Entgegen der Meinung, daß die sozialen Normen lediglich aus der konkreten Wirklichkeit gewonnen werden könnten, möchten wir eine soziale und wirtschaftliche Normenwelt verteidigen, die immer gilt, weil sie sich aus der menschlichen Natur, aus der persönlichen Zielordnung des Menschen, aus dem Wesen der verschiedenen gesellschaftlichen Funktionen ablesen läßt. Andererseits steht aber auch fest, daß diese Normen nicht starre praktische Grundsätze sind, sondern zu praktikablen Werten erst werden in der Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit¹.

Die mittelständischen Unternehmer beharren heute noch auf dem Anspruch, jene hohe wirtschaftliche und gesellschaftliche Funktion zeitgemäß zu erfüllen, wie sie in entsprechender Weise dem unternehmerischen Mittelstand von früher zufiel. Eine derartige Selbsteinschätzung scheint nun durchaus nicht mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Freilich besagt dieses Versagen — rühmliche

¹ Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, Mit internationaler Bibliographie, 1. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Sammlung Politeia Bd. X, 1, Heidelberg-Löwen 1958, 69 ff., 90 ff.

Ausnahmen seien durch dieses harte Wort selbstredend nicht getroffen — aber wiederum nicht, daß deshalb der mittelständische Betrieb überhaupt wertlos geworden sei. Vielmehr hat eine echte Sozialethik nach jenem Wert zu suchen und ihn nach seinen verschiedenen Verwirklichungsmöglichkeiten zu prüfen. Die Art und Weise der Verwirklichung ist je nach Situation verschieden. Dies zu betonen, scheint mir besonders auf einer internationalen Tagung von höchster Bedeutung zu sein. Die Industrialisierung hat selbst in den Ländern Europas nicht den gleichen Grad erreicht, ganz zu schweigen von den noch unterentwickelten Ländern. Wenn im folgenden oft von der Anwendung der Idee des mittelständischen Unternehmertums die Rede ist, dann ist der Blick dabei durchweg auf bereits vollindustrialisierte, vielleicht sogar schon am Anfang der Automation stehende Länder gerichtet.

Erst dann, wenn der mittelständische Unternehmer dem auf die konkrete Situation angewandten Ideal eines selbständigen Unternehmers entspricht, kann er im Namen eines sozialen Wertes von der Gesellschaft Verständnis und Mithilfe erwarten. Ohne Erfüllung dieser Bedingung erliegt er der Versuchung, auf verstaubte Traditionen zu pochen und sich als Pensionär der Gesellschaft zu betrachten. Im Konsumbereich mögen ererbte Güter der Sicherung ruhiger und gesättigter Existenz dienen, im Bereich eigentlichen Wirtschaftens aber heißt es immer neu: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.“

I. Der Mittelstand in der Ethik der „rechten Mitte“

Der Mittelstand hat, geschichtlich gesehen, seine geistige Grundlage in der Lehre von der Tugendmitte. Man soll niemals zuviel, noch auch zu wenig anstreben, so hieß die allgemeine Formel der aristotelischen Ethik. Die christliche Moral hat diesen Grundsatz mit viel Liebe ausgefeilt. Ihr war die rechte Mitte in der nun einmal gegebenen Ordnung der Dinge vorgezeichnet. Diese Ordnung durchbrechen zu wollen, galt im Hinblick auf die Kürze dieses Daseins als eitel und sündhaft. Von diesem individualethischen Prinzip war das ganze soziale und wirtschaftliche Leben beherrscht.

Das Individualethische der Tugendmitte formt sich auf dem Gebiet des Besitzes, d. h. der materiellen Güterwelt, in die Lehre vom mittleren Lebensstandard. Das Problem des Lebensstandards ist aber typisch ein Problem des Konsums. Die Lehre der Tugendmitte bezüglich der Güterwelt besagt also die Forderung, daß man nur soviel Güterkonsum anstrebe, als man zum ordentlichen, sorglosen Leben braucht, alles andere aber den Armen zuteil werden lasse. Während bei *Aristoteles* die Tugendmitte ein rein ethisches Problem, nämlich eine Frage des sittlichen Gleichgewichtes war, sah die christliche Moral darin eine religiöse Haltung, von der das ewige Leben abhängt. Diese typisch religiöse Orientierung des abgemessenen Konsums wird einprägsam ausgedrückt in dem namentlich vom mittelalterlichen Moralthologen mit Vorliebe zitierten Schriftwort: „Gib

mir nicht Armut und Reichtum! Laß mich genießen mein Stücklein Brot! Sonst könnte ich, wäre ich satt, dich verleugnen und fragen: ‚Wer ist der Herr?‘, oder wäre ich arm, könnte ich zum Diebe werden und mich am Namen meines Gottes vergreifen“ (Spr 30, 8ff.).

So wird verständlich, daß alles gewerbliche Unternehmen unmittelbar auf den Konsum des Unternehmers und seiner Familie gerichtet war. Man arbeitete, um für sich und die Seinen den rechtmäßigen, mittleren Lebensunterhalt zu erwerben. Man produzierte das, was von einem konsumbedürftigen Klienten bestellt wurde. Man dachte nicht daran, eine größtmögliche Stückzahl herzustellen, um im Interesse der eigenen Betriebserweiterung einen möglichst großen Absatz zu erreichen. Mit anderen Worten: jener mittelständisch orientierten Welt fehlt das Motiv eigentlichen Erwerbsstrebens. Gewiß wollte jeder Handwerker erwerben. Dieser Erwerb bestand aber, wie übrigens auf dem Sektor des mittelständischen Bauernbetriebes heute noch, in nichts anderem als in der Befriedigung des eigenen Lebensbedarfs. Das Unternehmertum stand also ganz in Funktion zu den Familiensorgen des Unternehmers.

Heute dagegen macht das Unternehmersmotiv einen gewissen Umweg. Zwar dient auch heute noch alles Wirtschaften im letzten Entscheid dem Konsum. Doch sucht der Unternehmer unmittelbar die Ausweitung seines Betriebes, d. h. er läßt sich vom Erwerbsstreben leiten. Sein unmittelbares Motiv ist nicht die Befriedigung seines eigenen Konsums, sondern die Ausweitung seines Betriebes zur stets größeren und pro Stückzahl billigeren Produktion. Allerdings suchte auch der auf eigenen Konsum orientierte mittelständische Unternehmer sein Einkommen nur auf dem Wege einer guten Betriebsführung und somit einer echten Bedienung seiner Kunden. Jedoch war der Weg zum Kunden direkt, während er in der modernen, kapitalisierten Wirtschaft über den anonymen Markt geht. Hier liegt wohl das entscheidende Moment des modernen Betriebes. Aus diesem Grunde wird er aktiv im Angebot, bevor sich die Nachfrage an ihn wendet. Gerade deshalb, weil er über den Großmarkt gehen muß, wird er zur letzten Rationalisierung gezwungen. Eben darum wird er erwerbsorientiert. Das ist die Signatur eines jeden modernen Betriebes, ob es sich nun um einen großen, mittleren oder kleineren Betrieb handelt. Wer sich diesem Gesetz nicht fügt, geht unter. Doch davon später.

Kehren wir zurück zum Typ des mittelständischen Betriebes, wie er durch den moraltheologischen Begriff der Tugendmitte und im Zusammenhang damit durch die unmittelbare Konsumorientierung gekennzeichnet ist. Die ohne Zweifel nicht hoch genug anzuschlagende sittliche Werthöhe erhält dieser mittelständische Unternehmertyp durch folgende *drei Eigenschaften*: 1. Er verkörpert unmittelbar und offenkundig die sittliche Forderung, daß der Mensch in allem, was er tut, seine persönliche Vollkommenheit verwirklichen soll. Die individualetische Haltung des Maßes und des Gleichgewichtes zwischen Zuviel und Zuwenig kommt, wie bereits dargestellt, in der betrieblichen Form selbst zum Ausdruck.

2. Dieser mittelständische Unternehmer ist sich bewußt, daß er den Sinn aller Güterwelt direkt und unmittelbar durch seine Berufstätigkeit erfüllt. Die materiellen Güter sind zu nichts anderem geschaffen, als daß der Mensch durch sie sein irdisches Dasein sichere, um sich sodann höheren, kulturellen und religiösen Aufgaben zu widmen. 3. Er ist Familienbetrieb und garantiert als solcher die Einheit unter den Familiengliedern in sichtbarer und erlebnisnaher Weise.

Die erste Eigenschaft, die Übereinstimmung zwischen der sittlichen Forderung der rechten Mitte und der äußeren Gestalt des Betriebes, ist der Grund, warum dieser Typ des mittelständischen Unternehmens gewissermaßen personifizierter Ausdruck der sittlichen Haltung des Unternehmers ist. Darum auch die vorzügliche Gelegenheit, Lehrlinge in solchen Betrieben nicht nur beruflich, sondern vor allem auch charakterlich zu bilden.

Die zweite Eigenschaft macht den mittelständischen Unternehmer zum verantwortungsvollen, eigenständigen und zugleich stabilen Träger wirtschaftlicher Aktivität. In den Zeiten, da man noch keine Inflationen und auch keine Sozialversicherungen kannte, stellten diese mittelständischen Unternehmer das Gros jener Gesellschaftsglieder, die einzig mit Ruhe und Sicherheit in die Zukunft sehen konnten. Darum waren gerade sie auch die Träger großer kultureller Leistungen und die weitherzigen Helfer beim Aufbau religiöser Gemeinschaften.

Die dritte Eigenschaft, Familienbetrieb zu sein, macht den mittelständischen Betrieb zu einem gesellschaftsbildenden Element erster Ordnung.

Wir werden später sehen, daß diese drei Eigenschaften, wenngleich teilweise verändert, auch in der großräumigen Wirtschaft gerettet zu werden verdienen, und daß deswegen die Bewahrung des mittelständischen Betriebes — allerdings unter Anpassung an die modernen veränderten Verhältnisse — für die Gesellschaft wertvoll sein muß.

Seinen sozialen Rang erhielt der unternehmerische Mittelstand allerdings nicht eigentlich wegen seiner unternehmerischen Leistung, sondern vielmehr um seiner soziologischen Kräfte willen, weil er nämlich in der Gesellschaft die große Schicht darstellte, die ihrer sozialen Sicherheit, ihres kulturellen Hochstandes, ihrer sozialetischen Stabilität und ihres politischen Konservativismus wegen dem Gemeinwesen eine im gesamten ruhige und gleichmäßige Entwicklung garantierte. Diese Auszeichnungen, soziale Sicherheit, kultureller Hochstand, sozialetische Stabilität und politischer Konservativismus, sind aber nicht wesentlich mit dem mittelständischen Unternehmertum als solchem verbunden. Die stetig steigende Lohnkurve der wirtschaftlich abhängig Tätigen, der Angestellten wie der Arbeiter, vor allem die Sozialversicherung haben die natürlichen Bedingungen geschaffen, aufgrund derer ein viel zahlreicherer Teil der Gesamtgesellschaft diese geistigen, sozialen und politischen Vorzüge aufzuweisen vermag, als man es sich je ausdenken konnte. In der neuen, groß-industrialisierten Gesellschaft ist die Einkommensverteilung derart verschoben, daß der alte Mittelstand dagegen sozusagen fast völlig verblaßt.

Die Konsumorientierung des mittelständischen Unternehmers früherer Zeiten hat das Mißverständnis aufkommen lassen, als ob das Mittelstandsproblem wesentlich eine Einkommensfrage sei. Gewiß soll diese Bedeutung nicht geleugnet werden. Die christliche Soziallehre ist stets dafür eingetreten, daß alle Gesellschaftsglieder, ob abhängig oder unabhängig tätig, das Recht auf ein Einkommen haben, das ihnen nicht nur das Existenzminimum, sondern auch ein gesichertes, kulturell gehobenes Dasein ermöglicht.

Andererseits müssen wir uns aber doch fragen, ob das Mittelstandsproblem wirklich nur eine Frage weitverbreiteten erhöhten Einkommens sei. Ein auf Staatssozialismus ausgehendes Wirtschaftsdenken wäre sehr froh darum, wenn das Mittelstandsproblem einzig und allein auf die Einkommensbildung beschränkt bliebe. Dagegen hat die christliche Auffassung vom Privateigentum stets unterstrichen, daß das Privateigentum nicht nur eine konsumorientierte, sondern vor allem auch eine produktionsorientierte Seite hat. Damit beschäftigen wir uns im folgenden.

II. Der Mittelstand als wirtschaftsethisches Problem

Christliche Autoren begründen das Recht auf Privateigentum oft mit dem Hinweis, daß einzig dadurch das Recht auf Leben und materielle Sicherheit garantiert werde. Mit dieser Ableitung des Rechtes auf Privateigentum aus dem Recht auf Leben ist aber nur jenes Eigentum berührt, das unmittelbar dem Konsum dient. Man könnte also damit das Eigenheim und den Schrebergarten verteidigen. Und man könnte auch den mittelständischen Betrieb wie er vor der industrialisierten Wirtschaft bestand fordern, wenn wir noch die alte rein handwerkliche, nicht mit dem Großmarkt rechnende Produktionsweise hätten. Nachdem aber alle wirtschaftlichen Einzelhandlungen miteinander verflochten wurden und zu einem einheitlichen, sich auf Großmärkten abspielenden Leben zusammengewachsen sind, beruht jede soziale Sicherheit nicht mehr auf der Sicherheit des Privateigentums, sondern auf dem Wohlergehen der Gesamtwirtschaft. Wir sind nicht mehr weit davon entfernt, daß das Recht auf Eigentum als Recht auf Konsumeigentum mit dem allgemeinen Recht auf sichere Existenz und guten Lebensstandard zusammenfällt. Das Eigenheim und der Schrebergarten besitzen zwar in sich eine gewisse Wertbeständigkeit, doch auch nicht unbegrenzt, da sie mit Mitteln unterhalten werden müssen, die aus dem Prozeß der Gesamtwirtschaft stammen. Das Eigentum auf dem Konsumsektor wird übrigens — abgesehen vom Erbrecht — selbst vom Kommunismus nicht bekämpft.

Was aber gerade die christliche Wirtschaftsethik auszeichnet, ist die Ansicht, daß in der Produktion dem Privateigentum eine ganz eigene Rolle zukommt. Es ist übrigens interessant, daß schon *Thomas von Aquin* die Privateigentumsordnung nicht aus irgendwelcher konsumorientierten Sicherung abgeleitet hat, sondern vielmehr von der Frage ausging: Wie werden die irdischen Güter am

besten verwaltet, damit sie weitmöglichst produktiv für die Konsumbedürfnisse der Menschheit ausgenutzt werden können (Summa Theol. II-II 66,2)²? Hier tritt der tiefste Sinn der privaten Eigentumsordnung zutage: Garantieleistung einer Produktion, durch welche die Güter in bester Weise zum Nutzen einer sittlich orientierten Gesellschaft ausgebeutet werden können. Zwei Elemente sind in dieser Eigentumslehre enthalten: 1. Garantie der Produktivität der Güter, 2. der allgemein gesellschaftliche Nutzen im Sinne des kulturellen und sittlichen Zieles der Gesellschaft. Diese beiden Elemente gehören innigst zusammen. In sich verschmolzen, begründen die sie Konzeption auch des neuen, modernen unternehmerischen Mittelstandes.

Gemäß der christlichen Eigentumslehre soll das Privateigentum nicht etwa nur reichste Nutzung der Güter im Sinne einer höchstmöglichen Produktivität und damit auch einer größtmöglichen Produktion erzielen. Wäre es nur das, dann würde es wohl genügen, den Gewinn- und Leistungstrieb des Menschen durch verlockende Leistungsprämien zu stimulieren. Auch und vielleicht gerade der Großbetrieb würde dann günstigere Resultate erzielen als etwa der mittelständische Betrieb. Vielmehr soll die Privateigentumsordnung den verantwortungsbewußten Menschen im Wirtschaftsleben zur Geltung bringen, um bereits auf der materiellen Ebene, also im wirtschaftlichen Sektor, jene Ordnung vorzubereiten, die wir im sozialen und politischen Bereich als unentbehrlich und naturgefordert erkennen. Dieser verantwortungsbewußte Mensch aber kommt in seinen wirtschaftlichen Handlungen nur zur Geltung, wenn er zugleich auch das Risiko für Eigentum trägt. Eine materialistische Gesellschaftsauffassung allerdings, die das Soziale nur in Funktion des Wirtschaftlichen sieht, wird für diese weite Streuung des Eigentums kein Verständnis aufbringen.

Nun könnte man allerdings einwenden, daß damit noch nicht der Beweis für eine mittelständisch orientierte Wirtschaftspolitik geliefert worden sei, denn die Streuung des Eigentums läßt sich auch auf dem Wege der Volksaktie verwirklichen. Wir ständen also immer noch beim Großbetrieb.

Nun weiß jeder, daß die Teilnahme am Eigentum durch Aktien noch nicht den vollen Sinn des wirtschaftlichen Eigentums erfüllt. Die ganz auf die Person gestützte und von der Person getragene unternehmerische Tätigkeit wird dort ausgeübt, wo der Unternehmer als Volleigentümer verantwortlich zeichnet. Das aber ist im mittelständischen Betrieb der Fall. Nicht die Größe des Betriebes, nicht die Art und Weise der Herstellung, ob industriell oder handwerklich, sondern die Tatsache, daß der Unternehmer selbst noch vollgültiger Eigentümer ist, oder umgekehrt, daß der Eigentümer — Einzelperson oder Familie — das Management (auf alle Fälle in entscheidendem Maße) selbst ausübt, macht das Wesen des mittelständischen Betriebes aus. Die Größe des Betriebes spielt allerdings insofern eine Rolle, als die Bedingung, daß das Management entscheidend vom Eigentümer verantwortet werde, nur in einem *überschaubaren* Betrieb erfüllt wird.

² Vgl. A. P. UTZ, Recht und Gerechtigkeit, Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Heidelberg-Graz 1953.

Der Wert des mittelständischen Betriebes liegt nicht darin, daß er etwa grundsätzlich rationeller arbeiten würde. Wenn dem so wäre, dann wäre der Großbetrieb wohl niemals hochgekommen. Er besteht vielmehr darin, daß hier ein Mensch sein persönliches Eigentum und eventuell das seiner Familie in der Unternehmerfunktion einsetzt. Allerdings riskiert auch der abhängige Manager seine Stellung und zum Teil sogar seine soziale Achtung, wenn er nicht Höchstleistungen im Management vollbringt. Dennoch handelt der Manager, der nicht Eigentümer ist, von Amts wegen durchweg rein wirtschaftlich, so hoch auch seine persönlichen Motive sein mögen. Der Unternehmer-Eigentümer dagegen prägt seinen ganzen Charakter, seine innere seelische Haltung dem Betrieb auf. Der Vorzug des mittelständischen Unternehmens ist also nicht eine erhöhte Produktivität und Rentabilität, sie ist demnach nicht rein wirtschaftlicher, sondern vielmehr wirtschaftsethischer Natur. Allerdings gibt es Sektoren, in denen der mittelständische Betrieb an sich auch rationeller arbeiten kann als der Großbetrieb. Doch davon sprechen wir noch nicht. Wenn es nur darum ginge, brauchten wir die Diskussion überhaupt nicht zu beginnen. Dann würden wir einfach feststellen, wo der mittelständische Betrieb durch das Gewicht der Großbetriebe noch nicht erdrückt werden kann, um ihn dann dort einzusetzen, bis er auch von dieser Stelle verschwindet. Es geht vielmehr um eine Wertung des mittelständischen Betriebes, die aus seinem Wesen folgt. Und dieser Wert besteht nicht einzig darin, daß da und dort der mittelständische Betrieb „noch“ voll und ganz einsatzfähig ist, sondern vielmehr in der engen Verbindung zwischen Betrieb und sittlicher Verantwortung des Unternehmers.

Daß wir auch im Großunternehmen das Eigentümerethos nicht missen können, beweist die Mentalität des heutigen Managers. Tatsächlich betrachtet der Manager seinen Betrieb als seinen eigenen. Da der heutige Manager seine ganze Lebenskraft in „seinen“ Betrieb setzt, würde er es als Ungehörigkeit empfinden, wollte man ihm seine Dispositionsfreiheit, die bis in die Privatsphäre (z. B. Spesenrechnung) gehen kann, beeinträchtigen. Um seine Hingabe an den Betrieb wachzuhalten, läßt man ihm gerne die seelische Einstellung des Quasi-Eigentümers. Wohin übrigens das unaufhaltsam anwachsende Heer von Managern mit teilweise sehr subalternen Mentalität führen wird, ist noch nicht abzusehen.

Um dem Mißverständnis vorzubeugen, als ob wir hier einem wirtschaftlichen Marionettentheater die Wege bereiten wollten, sei betont, daß die Erkenntnis und Anerkennung eines Wertes nicht dasselbe ist wie die Art und Weise seiner Verwirklichung. Uns ging es bis jetzt nur darum, den im *Wesen* des mittelständischen Betriebes liegenden Wert zu erkennen. Vielleicht mögen in der konkreten Welt die Aussichten, diesen Wert zu verwirklichen, sehr gering oder überhaupt nicht mehr vorhanden sein, weil erstens der heutige mittelständische Unternehmer nicht überzeugt werden könnte, daß seine traditionelle Existenzweise für die Wirtschaftsgesellschaft eine nicht mehr zu ertragende Belastung bedeutet, oder

weil zweitens der Vergesellschaftungsprozeß der Wirtschaft soweit vorangeschritten wäre, daß dem mittelständischen Unternehmer ohne große Störung des Ganzen kein Raum zu sinnvollem Schaffen mehr angewiesen werden könnte. Die erste Befürchtung kann durch die mittelständischen Unternehmer jederzeit durch geistige Umstellung behoben werden. Die zweite ist glücklicherweise nur eine gedachte Hypothese, weil auch die größtangelegte Wirtschaft noch Lücken genug offen läßt, in die sich der freie Unternehmer-Eigentümer pressen kann. Doch dürfen wir die wirtschafts- und sozialetische Wertskala nicht an Hand von solchen rein positiven, soziologischen oder wirtschaftlichen Daten vornehmen.

Bei der Frage nach der Verwirklichung eines Wertes haben wir allerdings die aus der Situation sich ergebenden Vor- und Nachteile abzuwägen. Tatsächlich sind die Nachteile, welche sich aus einer mittelständischen Protektionspolitik ergeben, im Verhältnis zu den erwarteten Vorteilen viel zu groß, so daß die Bemühung um Erhaltung des mittelständischen Unternehmertyps sich schließlich wohl oder übel doch der wirtschaftlichen Rationalität unterordnen muß. Doch davon später. Wenden wir unseren Blick zunächst wiederum dem wirtschaftsethischen Wert zu, der dem mittelständischen Unternehmertum in überzeitlicher Weise zukommt.

Wir stehen auch in dieser abstrakten Betrachtung vor den bereits festgestellten — nur etwas veränderten — *drei Eigenschaften des mittelständischen Unternehmertyps*. Nur kommen wir diesmal nicht mehr von der Konsumorientierung des Unternehmers her, sondern unmittelbar von der Unternehmerfunktion als selbständigem, selbstverantwortetem und auf eigenes Risiko genommenem Wirtschaften: 1. Der mittelständische Betrieb ist in seiner wirtschaftlichen Gestalt der Ausdruck der sittlichen Verantwortung des Unternehmers. 2. Er bedeutet nicht nur Produktion und Lieferung von Gütern, sondern stellt auch einen geistigen Kontakt her zwischen Produzenten und Konsumenten, wengleich auch er sich der Großmarktsituation bewußt sein muß. 3. Er ist Familienbetrieb und bietet so die Gewährleistung einer soliden Tradition. Diese Bewandnis ist in ganz vornehmlichem Maße dem bäuerlichen Betrieb eigen.

Die genannten geistigen Werte sind für die Wirtschaft nicht belanglos. Wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung stehen in einem wechselseitigen Verhältnis. Man kann auf wirtschaftlichem Gebiet nicht mit rein wirtschaftlichem Kalkül vorgehen, ohne die soziale und politische Ordnung zu verraten.

Man mag den Grund, warum wir einen starken unternehmerischen Mittelstand pflegen müssen, vielleicht einen „sozialen“ nennen. Er ist aber von solch sozialer Natur, daß er auf einer ganz bestimmten *wirtschaftlichen* Leistung aufbaut. Diese wirtschaftliche Leistung ist eine bestimmte Form unternehmerischen Einsatzes. Es geht also durchaus nicht darum, einen Stand zu retten, der aus eigenem Geschäft leben möchte. Nicht das Motiv der sozialen Sicherheit, wie es den früheren Unternehmerrmittelstand auszeichnet hat, ist für uns das Maßgebende, vielmehr

*die Unternehmerfunktion des Unternehmereigentümers*³. Diese ist wichtig. Wir brauchen sie nicht eigentlich zur höheren Produktivität und größeren Produktion, vielmehr zur Aufrechterhaltung einer Wirtschaftsordnung, die als Ganzes den ruhigen und sicheren Ablauf des sozialen und politischen Geschehens garantiert. Allerdings müssen die mittelständischen Unternehmer ihrerseits diese Aufgabe ernst nehmen.

Damit sei durchaus nicht in Abrede gestellt, daß der allgemeinen Erhöhung des Einkommens nicht auch eine eminent soziale und politische Bedeutung zukäme. Von diesem konsumorientierten Mittelstand, der nach dem Einkommen bemessen wird, ist hier aber nicht die Rede.

Es geht hier, wie mehrfach gesagt, vielmehr um die Werte, mit welchen das mittelständische Unternehmertum die Gesellschaft bereichern könnte, sofern die Träger dieses Unternehmertums sich ihrer sozialen Bedeutung bewußt wären. Wenn wir heute beklagen, daß die mittelständischen Unternehmer sich allzu sehr dem Ressentiment der Verstoßenen überlassen und den Mut nicht aufbringen, sich auf die neuen wirtschaftlichen Produktionsweisen umzustellen, dann rührt dies nicht zuletzt auch daher, daß ihnen sehr oft die Konkurrenz mit dem Großbetrieb erschwert wurde. Wie es im Sport unmöglich ist, Schwergewichtler und Leichtgewichtler sich im Wettkampf messen zu lassen, so ist es auch unhaltbar, wenn der Staat in einem Steuersystem allen formal die gleichen Auflagen macht, ohne die völlig verschiedenen Betriebsstrukturen zu berücksichtigen. Daß z. B. die durch die mittelständischen Betriebe hindurchgegangenen Waren bis zur Fertigung drei- oder viermal mit Umsatzsteuern belastet werden, während jene aus dem Konzern hervorgehenden nur einmal diesen Tribut zu zahlen haben, beweist, wie formalistisch und wie wenig organisch eine solche Steuerpolitik beschaffen ist. Die Steuerbedingungen liegen in Deutschland nach der Wiederherstellung des Organschaftsprivilegs noch ungünstiger für den mittelständischen Unternehmer.

III. Die Probleme des Mittelstandes heute

Daß der unternehmerische Mittelstand für die Gesellschaft als Ganzes einen nicht zu ersetzenden Wert darstellt, dürfte klar geworden sein. Eine weitere Frage ist nun, in welcher Form oder besser an welchem Platz wir den unternehmerischen Mittelstand heute noch einsetzen sollen. Wir können die nun einmal zur Großwirtschaft ausgewachsene Wirtschaft nicht ändern. Dies zu erstreben, würde nicht nur wirtschaftliche, sondern auch soziale Unklugheit bedeuten. Die Großunternehmungen in allen Wirtschaftszweigen, insbesondere in Industrie und Handel, haben reichen Segen gebracht, nicht zuletzt auch dem Mittelstand.

³ Daß in der persönlichen Motivierung die soziale Sicherheit eine bedeutende Rolle spielt, wird damit nicht ausgeschlossen. Sie ist aber nicht das wirtschaftsethisch Vordringliche im mittelständischen Betrieb als einem Teil der Sozialwirtschaft.

Es geht also zunächst um die Erkenntnis der wirtschaftlichen *Wirklichkeit*. Um diese Wirklichkeit, innerhalb welcher sowohl die Eigenleistung des unternehmerischen Mittelstandes wie auch die wirtschaftspolitische Aktion zugunsten des unternehmerischen Mittelstandes sinnvoll sind, zu erfassen, müssen wir uns zunächst die rein wirtschaftlich orientierten Fragen vorlegen: 1. Welches sind die Schwierigkeiten, mit denen der Klein- und mittlere Unternehmer zu kämpfen hat im Hinblick auf die Konkurrenz durch die Großbetriebe? 2. Welches sind die Monopolstellungen des mittelständischen Unternehmers gegenüber dem Großbetrieb? Die Beantwortung dieser beiden Fragen gibt uns Auskunft darüber, wieweit der unternehmerische Mittelstand in die heutige wirtschaftliche Welt noch einbaufähig ist.

Die Bemühungen nun, diesen Platz dem unternehmerischen Mittelstand zu retten, müssen zunächst vom Mittelstand selbst ausgehen. Nach Erkenntnis der wirtschaftlichen Wirklichkeit sind also zunächst die *Mittel der Selbsthilfe* zu studieren. Grundlage dieser Selbsteinordnung in das neue Wirtschaftsdenken ist vor allem die Erkenntnis des eigenen Wertes in der gegebenen Situation. Der mittelständische Unternehmer hat sich bewußt zu werden, in welcher Form er innerhalb der veränderten Wirtschaftsgesellschaft durch seine selbständige Unternehmerfunktion noch nützliche Dienste zu leisten imstande ist. Es nützt hier wenig, auf angeblich traditionelle Rechte zu vertrauen, auch nicht — und erst recht nicht — mit dem Hinweis auf das in den privatrechtlich orientierten Ländern noch geltende Erbrecht. Ob hier nicht ein falsches Bedürfnis nach Sicherheit gehegt wird? Jedenfalls hat der mittelständische Unternehmer gerne alte Lasten abgeworfen, ohne sich die neuen aufladen zu lassen. Während früher im patriarchalischen System der Geselle oder Angestellte noch zur Hausgemeinschaft gehörte und in dieser seine soziale Sicherheit fand, steht er heute zur Zufriedenheit des Unternehmers im reinen Arbeitsvertrag. Stellen wir aber die Frage, ob der mittelständische Unternehmer bei Einkassierung dieses Vorteils auch die Konsequenz übernahm, seinen Arbeitnehmer als ebenbürtig mit dem im Großbetrieb arbeitenden Lohnempfänger zu betrachten. Die vielerorts beobachtete Abwanderung von Arbeitnehmern in die Großbetriebe läßt auf unleugbar vorliegende Unebenheiten schließen.

Zu den Selbsthilfemaßnahmen gehört besonders auch die Umstellung auf die in echtem Wettbewerb zu bewährende Unternehmerleistung. Der mittelständische Unternehmer muß sich der Verbindung mit dem Großmarkt bewußt werden. Er wird dabei zur Erkenntnis kommen, daß jene Form der Selbständigkeit, die er bisher genossen hat, heute als Eigenbrötelei bezeichnet werden muß. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich in frei gewählten Organisationen zu binden. Diese wirtschaftsethische Forderung dürfte nicht zuletzt den bauerlichen Unternehmern zu denken geben.

Es ist nach dem Gesagten selbstverständlich, daß es sich bei diesen Mitteln der Selbsthilfe um *wirtschaftliche* Mittel handelt. Es bedeutete Umkehrung aller Werte,

wollte der Mittelstand sich sogleich in eine politische Aktion stürzen. Um die fortschreitende Entwicklung der Wirtschaft nicht durch äußere Machtmittel abzuriegeln, muß der Kampf mit genuin wirtschaftlichen Waffen ausgefochten werden. Der mittelständische Betrieb ist darum gezwungen, sich zu rationalisieren und seine Dynamik und Elastizität in steter Anpassung zu beweisen. Diese Forderung widerspricht durchaus nicht der Tatsache, daß der mittelständische Betrieb einen über die wirtschaftliche Ordnung hinausgreifenden, sittlichen Wert besitzt. Denn dieser sittliche Wert kann nur immer durch eine wirtschaftliche, nämlich unternehmerische Tat aktuiert werden. Ob und inwieweit politische Machtmittel von seiten des unternehmerischen Mittelstandes eingesetzt werden können, hängt von der Frage ab, ob es eine mittelständisch orientierte Wirtschaftspolitik gibt und wie diese richtig zu gestalten ist.

Die Selbsthilfebemühungen des mittelständischen Betriebes, die nicht nur in der Rationalisierung des einzelnen Unternehmens, sondern auch im verbandlichen Zusammenschluß bestehen, würden jedoch wirkungslos, wenn nicht der andere Partner des Wirtschaftskampfes, der Großbetrieb, darauf achtete, den kleineren Bruder, der sich strebend bemüht, leben zu lassen. Darum ist auch das Verhalten des Großunternehmens gegenüber dem mittelständischen Betrieb zu untersuchen. Diese Achtung vor dem Kleineren äußert sich, wie *Th. Hieronimi* in seinem Beitrag ausführt, *erstens* durch Selbstbeschränkung der eigenen Expansionsucht und Maßhaltung in der Ausnutzung der kapitalmäßigen Überlegenheit und *zweitens* durch positive Hilfe, die der Großbetrieb dem mittelständischen Unternehmen gewährt.

Da die Wertung des mittelständischen Unternehmertums nicht nach rein wirtschaftlichen Maßstäben erfolgt, ist eine Hilfeleistung von oben, d. h. von der Wirtschaftspolitik her eine unausbleibliche Notwendigkeit. Somit ergibt sich das Problem der *mittelständisch orientierten Wirtschaftspolitik*. Die Hilfeleistung der Wirtschaftspolitik ist allerdings nicht im Sinne von Protektionismus oder gar Bevorzugung zu verstehen. Wie jede Wirtschaftspolitik mit marktkonformen Eingriffen das Spiel der wirtschaftlichen Kräfte im Gleichgewicht zu halten hat, so sollte auch die mittelständisch orientierte Wirtschaftspolitik organische Konkurrenzbedingungen schaffen, damit nicht durch eine rein formalistische Gleichheit der Große gegenüber dem Kleinen von vornherein begünstigt ist. Es sei zur Erhellung dieses Gedankens nur auf das schon erwähnte Steuersystem hingewiesen, in welchem der Kleine mehr zahlt als der Große. Die wirtschaftspolitische Hilfeleistung ist also im Sinne des Subsidiaritätsprinzips aufzufassen: Schaffung jener Konkurrenzbedingungen, die es den mittelständischen Betrieben gestatten, ihre wirtschaftlichen Kräfte vollwertig auswirken zu können. Nicht zuletzt gehört zu einer solchen Wirtschaftspolitik die Hilfeleistung zugunsten junger, hochstrebender, Erfolg versprechender Unternehmerpersönlichkeiten.

Die wesentliche Begründung der den unternehmerischen Mittelstand berücksichtigenden Wirtschaftspolitik ergibt sich aus den wirtschafts- oder sozialet-

schen Erwägungen, wie sie oben dargestellt wurden. Die Wirtschaftspolitik ist aber nicht nur von diesen grundsätzlichen Gesichtspunkten beherrscht. Die staatlichen Maßnahmen haben nicht nur zu schaffende, sondern auch bereits bestehende Werte im Auge zu halten. Wenn z. B. der unternehmerische Mittelstand über seine unternehmerische Leistung hinaus auch tatsächlich eine überragende soziologische, kulturelle oder sogar politische Rolle spielt, wird man notgedrungen auch diese Umstände in einer Wirtschaftspolitik berücksichtigen.

Die wirtschaftspolitischen Maßnahmen unterscheiden sich in gesetzgeberische und aktiv eingreifende oder unterstützende, wie Subventionen, Steuererleichterungen usw.

Da man nun in den veränderten Verhältnissen den unternehmerischen Mittelstand wesentlich von seiner unternehmerischen Leistung, nicht mehr von seiner sozialen Sicherheit her zu sehen hat, ergibt sich die Frage, inwieweit man heute überhaupt noch *die soziale Sicherheit des mittelständischen Unternehmers* mit seinem Betrieb zusammenketten kann.

Es bedeutete einen Rückfall in alte, längst überholte Wirtschaftsvorstellungen zu meinen, der mittelständische Betrieb erhalte seine wesentliche Bedeutung aus dem Ziel, der erbberechtigten Generation ungestörter Broterwerb zu sein. So sehr das mittelständische Unternehmen Familienbetrieb sein mag und auch sein muß, so ist es als Einkommensquelle doch von der Erfüllung seiner Unternehmerfunktion abhängig. Mittelständische Betriebe zugunsten des Pensionsbedürfnisses vor unternehmerisch schlechten Erben zu schützen, wäre eine das mittelständische Unternehmertum entwürdigende Wirtschaftspolitik.

Andererseits muß die wirtschaftliche Leistung, die ein Mensch in der normalen Zeitspanne der menschlichen Arbeitsfähigkeit vollbracht hat, auch die Existenzsicherheit bis zum Tode einbringen. Nun ist aber das mittelständische Unternehmen oft nicht in der Lage, zugleich mit dem jungen Nachfolger und seiner Familie auch noch die alten Eltern, die bis in ihre hohen Tage den Betrieb geführt haben, zu erhalten. Darin liegt auch zum Teil der Grund, warum alternde Eigentümer eines mittelständischen Betriebes nur mit Hemmungen das Unternehmen an die Kinder weitergeben. Nicht nur aus Gründen der Existenzsicherung, sondern auch um des neuen unternehmerischen Antriebes durch jüngere Kräfte willen ist darum eine Altersversicherung der mittelständischen Unternehmer von höchster Bedeutung. Die Art und Weise der Finanzierung dieser Altersversicherung bedeutet allerdings ein schwerwiegendes Problem. Soll sie einzig auf dem Wege der Selbsthilfe verwirklicht werden, also unter Verzicht auf eine Eingliederung in eine allgemeine, auf staatlicher Ebene organisierte Sozialversicherung? Die Frage wäre einfach, wenn wir die Garantie einer krisenfesten, in der Konkurrenz ausgeglichenen Wirtschaftsordnung hätten.

BIBLIOGRAPHIE

Die ethischen und sozialetischen Veröffentlichungen

von Prof. Dr. A. F. Utz

(die rein theologischen Veröffentlichungen,

wie auch die zahlreichen Buchbesprechungen sind nicht aufgeführt).

1. Bücher und Broschüren

(die mit * versehene Abhandlung ist in diesem Band abgedruckt).

De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam St. Thomae Aquinatis. Vechta 1937.

Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform. Heidelberg 1942.

Freiheit und Bindung des Eigentums. Sammlung Politeia, Band I. Heidelberg 1949.

Das Subsidiaritätsprinzip. Hrsg. von A. F. Utz, unter Mitwirkung von H. E. Hengstenberg, G. Küchenhoff, J. J. M. van der Ven. Sammlung Politeia, Bd. II. Heidelberg 1953.

* Recht und Gerechtigkeit. Bd. XVIII der Deutschen Thomasausgabe. Heidelberg-Graz (Verlag Kerle) 1953. (Diesem Band wurden die hier abgedruckten Aufsätze „Die Naturrechtslehre des hl. Thomas v. Aquin“, „Die Völkerrechtslehre des hl. Thomas v. Aquin“ und „Die Eigentumslehre des hl. Thomas v. Aquin“ entnommen).

Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. Hrsg. von A. F. Utz und J. F. Groner. 3 Bde. Fribourg/Schweiz 1954/1961.

Relations humaines et société contemporaine. Synthèse chrétienne. Directives de S. S. Pie XII. Übersetzung des vorigen Werkes, besorgt durch Alain Savignat. 3 vols. Fribourg/Schweiz 1955.

Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. Sammlung Politeia, Band IX. Heidelberg 1956.

Sozialethik, mit internationaler Bibliographie. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Sammlung Politeia, Bd. X, 1. Heidelberg 1958. 2. Aufl. 1964.

Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid (7. bis 11. Mai 1958). Hrsg. v. A. F. Utz. Sammlung Politeia, Band XII. Heidelberg-Löwen 1959.

Bibliographie der Sozialethik. Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Recht, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat. Bd. I: 1956—59, Bd. II: 1959—61, Bd. III: 1961—63, Bd. IV: 1963—65, Bd. V: 1965—67. Unter Mitwirkung von W. Büchi u. B. v. Galen. Freiburg - Barcelona - Basel - Berlin - New York - Roma - Sao Paulo - Wien 1960/1961/1964/1966/1968.

- Ethique sociale, avec une bibliographie internationale. Vol. I: Les principes de la doctrine sociale. Traduit de l'allemand par Etienne Dousse. Fribourg/Suisse 1960.
- Les classes moyennes dans l'économie actuelle. Edition française par les soins de H.-Th. Conus et B. von Galen. Fribourg - Louvain 1961.
- * Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik. Internationales Institut für Sozialwissenschaft und Politik. Fribourg/Schweiz 1961.
- Les fondements philosophiques de la politique économique et sociale. Traduit de l'allemand par H.-Th. Conus. Fribourg - Louvain 1961.
- Sozialethik, mit internationaler Bibliographie. II. Teil: Rechtsphilosophie. Heidelberg - Löwen 1963.
- Humanisation de l'entreprise et ordre économique. Actes d'un Congrès international, publiés par Arthur Utz en collaboration avec Médard Boeglin et Ernst-Bernd Blümle. Fribourg - Louvain 1964.
- La encíclica de Juan XXIII „Pacem in Terris“ con introducción y comentario a la doctrina pontificia sobre los fundamentos de la política por A. F. Utz. Traducción de la edición alemana. Barcelona 1965.
- Etica social. Tomo primero: Principios de la doctrina social. Barcelona ² 1964.
- Etica social. Tomo segundo: Filosofía del derecho. Barcelona 1965.
- Die Friedenszyklika des Papstes Johannes' XXIII. „Pacem in Terris“. Mit Kommentar und einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik. Freiburg i. Br. - Basel ² 1965.
- Ethique sociale, avec une bibliographie internationale. Vol. II: Philosophie du droit. Traduit de l'allemand par Vincent Kleiber. Fribourg/Suisse 1967.
- Maximen moderner Mittelstandspolitik. Die Bedeutung des mittelständischen Unternehmers in der heutigen Wirtschaft. Stuttgart 1968.
- Grundsätze der Sozialpolitik. Solidarität und Subsidiarität in der Altersversicherung. Unter Mitw. v. Dipl.-Volksw. Gerda Hieronimi. Stuttgart 1969.
- Ethik. Unter Mitarbeit von Dr. Gräfin Brigitta von Galen. Sammlung Politeia, Band XXIII. Heidelberg - Löwen 1970 (im Druck).
- Die kirchliche Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). Im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum unter Mitarbeit von Dr. Gräfin Brigitta von Galen herausgegeben und eingeleitet von A. F. Utz. Freiburg i. Br., Verlag Herder (im Druck). 4 Bände.
- La doctrine sociale de l'Eglise, son élaboration à travers les siècles. Recueil de documents pontificaux du XVème aux XXème siècle (Textes originaux et traductions). Edités sous le patronage de la Fondation Internationale Humanum. Publiés et introduits par A. F. Utz, avec la collaboration de Médard Boeglin. Bâle - Paris, Herder, Beauchesne et ses Fils. 4 vols. 1970.

2. *Artikel* (die mit * versehenen Artikel sind in diesem Band abgedruckt)

- Der philosophische und der juristische Eigentumsbegriff.
In: *Divus Thomas* 26 (1948) 99—107.
- Wiederentdeckung des christlichen Eigentumsbegriffes.
In: *Hochland* 40 (1948) 415—425.
- * Föderalismus und Naturrecht.
In: *Föderalistische Hefte* 1 (1948) 288—291.
- * Das Ordnungsgesetz in Wirtschaft und Staat.
In: *Die neue Ordnung* (Bonifatius Verlag Paderborn) 3 (1949) 385—400.
Le problème de l'ordre professionnel.
In: *Politeia* 2 (1950) 117—123.
- * Recht auf Arbeit.
In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 38 (1949/50) 350—363.
- * Metaphysik der Wirtschaft.
In: *Schweizer Rundschau* 50 (1950) 449—456.
- * Das völkerrechtliche Postulat des Papstes.
In: *Divus Thomas* 28 (1950) 425—437.
Zum Problem der berufsständischen Ordnung.
In: *Die Neue Ordnung* 5 (1951) 55—60.
- * Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Gestaltung der Gesellschaft.
In: *Civitas* 6 (1951) 466—474.
- * Die Krise im modernen Naturrechtsdenken.
In: *Die Neue Ordnung* 5 (1951) 201—219.
- * Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz.
In: *Die Neue Ordnung* 5 (1951) 313—329.
Abgedruckt in: *Naturrecht oder Rechtspositivismus*. Darmstadt 1962. 219—238.
- La portée de l'allocation pontificale du 3 juin 1950.
In: *Politeia* 3 (1951) 10—22.
- Die Caritas, ein Grundpfeiler des gesellschaftlichen Lebens.
In: *Caritas* (Luzern) 30 (1952) 123—126.
- La Charité, pierre angulaire de la vie sociale.
In: *Caritas* (Luzern) 30 (1952) 126—128.
- Kirche und Sozialreform.
In: *Schweizerische Soziale Woche in Zürich*. Schriftenreihe des CAB, Heft 5. St. Gallen 1952. 15—19.
- Weltanschauung und Religion des kommenden Menschen.
In: *Die Neue Ordnung* 6 (1952) 97—104.
- Der Mensch, sein Glaube und die Sozialreligionen.
In: *Kommt der vierte Mensch?* Hrsg. von W. Röpke, A. F. Utz, Fr. W. Bürgi, J. Gebser, V. Gittermann, J. Hersch. Zürich 1952. 19—31.
- Bulletin über die neueste Naturrechtsliteratur.
In: *Bulletin Thomiste* 8 (1947—1953) 650—664.
- Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Subsidiaritätsprinzips.
In: *Das Subsidiaritätsprinzip*, 7—18.

- Die Subsidiarität als Aufbauprinzip der drei Ordnungen: Wirtschaft, Gesellschaft und Staat.
In: Das Subsidiaritätsprinzip, 101—117.
- Der Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft.
In: Politeia 4 (1952) 142—153.
- La société politique.
In: Politeia 5 (1953) 177—181.
- Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung.
In: Politeia 5 (1953) 278—295.
- Der naturrechtliche Standort der Frau im sozialen Leben.
In: Die Neue Ordnung 7 (1953) 342—350.
- * Der Personalismus. Würdigung und Kritik.
In: Die Neue Ordnung 8 (1954) 270—281.
- La organización de la Empresa según los principios de la doctrina social cristiana.
In: Acción Social Patronal: Informaciones sociales. Madrid 1954, 10—15.
- Der Kampf der Wissenschaften um das Soziale.
In: Die Neue Ordnung 9 (1955) 193—201.
- Zwei Fragen: Was heißt sozial? und: Was ist sozial?
In: Die Neue Ordnung 9 (1955) 266—273.
- Die Marktwirtschaft im katholischen Denken.
In: Die Neue Ordnung 9 (1955) 358—361.
- Die Generalversammlung der Görres-Gesellschaft 1955.
In: Die Neue Ordnung 9 (1955) 365—369.
- * Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips.
In: Die Neue Ordnung 10 (1956) 11—21.
- Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Gesellschaftslehre.
In: Christliche Gewerkschaftshefte, Zeitschrift des christlich-nationalen Gewerkschaftsbundes der Schweiz 3 (1956) 56—63.
- Staat und Jugendpflege.
In: Die Neue Ordnung 10 (1956) 205—212.
- * Grundsätze der Handelsmoral.
In: Die Neue Ordnung 10 (1956) 268—277.
- * Subsidiarität — ein Prüfstein der Demokratie. Die subsidiäre Haltung des demokratischen Staates in der Jugendhilfe.
In: Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Jugendpflege und Jugendfürsorge (Bonn) 19 (1956) 2—7.
- Schutz dem Tier und dem Psychopathen. Einige Bemerkungen zu einer Entwicklung des Rechtsdenkens.
In: Die Neue Ordnung 11 (1957) 112—115.
- * Theologie und Sozialwissenschaften.
In: Fragen der Theologie heute. Hrsg. v. Joh. Feiner, Jos. Trütsch und F. Böckle. Einsiedeln - Zürich - Köln (Verlag Benziger) 1957. 447—462.
- * Das Naturrecht im Brennpunkt der Diskussion.
In: Die Neue Ordnung 11 (1957) 321—328.
- The Principle of Subsidiarity and Contemporary Natural Law.
In: Natural Law Forum (Notre Dame Law School) 3,1 (1958) 170—183.

- * Auf der Suche nach wirksamen Gesellschaftsnormen in der modernen Demokratie.
In: Die Neue Ordnung 12 (1958) 161—168.
- * Die Kultur- und Gesellschaftsethik Ortega y Gasset.
In: Die Neue Ordnung 13 (1959) 172—178.
Die Beschränkung des Almosengebens.
In: Bd. XVII A der Deutschen Thomasausgabe, Heidelberg - Graz 1959, 528—532.
Diskussion um die Neuorientierung der Rechtsphilosophie.
In: Die Neue Ordnung 13 (1959) 401—412.
- * Der Mittelstand und die ethischen Normen der Wirtschaft.
In: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid. Hrsg. von A. F. Utz. Heidelberg - Löwen (Verlag Kerle) 1959, 9—26.
Stand und Kritik der Mittelstandsfrage heute.
In: Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Hrsg. von A. F. Utz. Heidelberg - Löwen 1959, 533—549.
- * Die wertfreie Gesellschaft von heute.
In: Die Neue Ordnung 14 (1960) 161—167.
Die Rechtsphilosophie als Soll-Wissenschaft vom Rechtlichen.
In: Naturordnung (Festschrift Joh. Messner). Innsbruck 1961, 373—385.
- * Die Gerechtigkeit, der Prüfstein naturrechtlichen Denkens. Zur neuesten Naturrechtskritik von Hans Kelsen.
In: Die Neue Ordnung 15 (1961) 187—194.
Die soziale Enzyklika des Papstes Johannes XXIII.
In: Akademische Monatsblätter (Beckum) 74 (1961) 4—11.
- * Der politische Realismus und die sozialetischen Normen.
In: Die Neue Ordnung 16 (1962) 81—90.
- * Gesellschaftliche Lebensnormen als Rechtsnormen.
In: Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin. München 1962, 541—557.
- * Schuld und Strafe.
In: Die Neue Ordnung 16 (1962) 241—252.
Das Subsidiaritätsprinzip vor dem Verfassungsgericht.
In: Die neue Ordnung 17 (1963) 81—90.
L'organisation de l'entreprise dans l'évolution de la pensée économique.
In: Humanisation de l'entreprise et ordre économique. Fribourg - Louvain 1964, 7—15.
L'entreprise, l'organisation professionnelle et l'Etat.
In: Humanisation de l'entreprise et ordre économique. Fribourg - Louvain 1964, 168—176.
- * Valoración ética de los deberes recíprocos de la empresa, las asociaciones económico-profesionales y el Estado en relación con el bien común.
In: Problemas morales de la empresa en relación con el Estado (Anales de Moral social y económica). Madrid 1964, 201—214. (In deutscher Übersetzung in diesem Band abgedruckt unter dem Titel: Die berufsständische Organisation der Wirtschaft.)
- * Der politische Realismus Johannes' XXIII. in der Enzyklika „Pacem in Terris“.
In: Das Wort der Päpste. Hrsg. v. W. Sandfuchs. Würzburg (Verlag Echter) 1965, 199—211.

- * Die Wissenschaft vom Sittlichen.
In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 13/14 (1966/67) 3—22.
- * Grundsätzliche oder rein pragmatische Gesellschaftspolitik?
In: Gesellschaftspolitische Kommentare (Bonn) 14 (1967) Nr. 10, 115—117.
Der Wert sozialetischer Überlegungen in der Behandlung aktueller Fragen des öffentlichen Lebens.
In: Gesellschaftspolitische Kommentare (Bonn) 14 (1967) Nr. 11.
- * Zur Ethik des Gewinnstrebens und Leistungswettbewerbs.
In: Die Neue Ordnung 21 (1967) 276—285.
- * Der Wert ethischer Überlegungen für aktuelle Fragen der Politik.
In: Gesellschaftspolitische Kommentare (Bonn) 15 (1968) Nr. 13, 145—150.
- * Die wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung der im Privateigentum begründeten Selbständigkeit,
In: Oeconomia Humana. Beiträge zum Wirtschaftskapital der Pastoralen Konstitution. Köln (Verlag Bachem) 1968. 241—368.
- * Zuständigkeit und Grenzen der Sozialethik in Fragen der Mitbestimmung.
In: Mitbestimmung. Referate und Diskussion auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler vom 17. bis 19. Februar 1968 in Mönchen-Gladbach. Hrsg. von Anton Rauscher. Köln (Verlag Bachem) 1968. 234—250.

AUTORENVERZEICHNIS

- Albers, J.** 13
Ambrosius 391, 398
Alexander VI. 322
Aristoteles 15, 25, 39, 43,
 44, 53, 54, 72, 74, 87, 89,
 152, 153, 182, 211, 249,
 253, 297, 312, 339, 342,
 388, 391, 394, 422, 490
Arndt, A. 71, 72
Arnold, Fr. 106
Arnold, Karl 13
Arnold, Th. W. 168
Augustinus 196, 291, 330,
 398, 399

Basilius d. Gr. 392—395
Bastiat, Fr. 114
Benedikt XIV. 319, 327
Becker, W. B. 157, 158,
 170, 171, 173, 174, 180,
 189, 214
Beyer, W. R. 159, 168, 174,
 183, 186, 196
Bergson, H. 83, 175
Billuart, C. R. 161
Blanc, L. 235, 236, 242
Bobbio, N. 201, 204
Boccali 319
Bodin, J. 261
Bonaventura 400
Bongras, E. 371
Brentano, L. 391
Briefs, G. 100
Brunner, E. 172, 297
Brusiin, O. 201, 203

Cabet, E. 300
Cajetan 483
Carlyle, A. J. 169
Carlyle, R. W. 169
Cathrein, V. 24, 181
Celsus 390
Cicero 211, 391—393, 398
Chrysostomus, J. 292, 395,
 397, 398, 400, 409
Chrysipp 390, 393
Coing, H. 160, 176—179,
 183, 193—195, 270, 275,
 276
Considérant, V. 235, 237,
 238
Cyprian 391
Cyryll v. Jerusalem 392

D'Entrèves, A. P. 169, 180
De Wulff 104
Diez-Alegria, J. M. 201
Dilthey, W. 80, 81, 178,
 183
Djuric 201
Driesch 175
Duguit, L. 169
Duns Skotus, J. 196, 202
Duttweiler, G. 243

Eschmann, Th. 105
Esser, J. 203
Eucken, W. 94, 99, 100

Faucher, L. 236, 239, 355
Fechner, E. 277
Fichte, J. G. 178, 190, 238

Flathman, R. E. 29
Förster, F. W. 88
Fourier, Ch. 235, 237, 239,
 245
Frank, J. 161, 168, 175
Freund, L. 93
Freytag-Löringhoff v. 204
Fuchs, E. 163, 183

Gaius 210—212
Galen, B. v. 80
Gall, L. 238
Garçon, M. 267
Garrigou-Lagrange 107
Gehlen, A. 203, 204
Gierke, O. v. 176
Gratian 212, 392, 400
Gregor XVI. 322
Gregor v. Nazianz 392,
 394, 395
Gregor v. Nyssa 395
Gross, N. 13
Grotius, H. 164, 196, 259,
 173, 213
Gundlach, G. 19

Hartmann, N. 46, 159, 175
Hättich, M. 98, 99
Hauriou, M. 169
Heck, Ph. 160, 175
Hegel, G. W. F. 418, 419,
 457
Heidegger, M. 201—203
Held, H. J. 216

- Heydte, F. A. v. d. 216, 219
 Hermogenian 211
 Hieronimi, Th. 499
 Hippel, E. v. 172
 Hitler, A. 168
 Hobbes, Th. 56, 174, 242, 260, 346
 Hoche, A. 177
 Hofstätter, P. R. 83
 Holmes, J. 163, 182
 Holmes, O. W. 167
 Homans, G. C. 58
 Horváth, A. 376, 377
 Hübner, H. 201
 Husserl, E. 94

 Innozenz XI. 311
 Irenäus 388, 389
 Isay, H. 163, 183

 Jerusalem, Fr. W. 162, 181, 182, 287
 Johannes XXIII. 316, 317, 323, 325, 327, 328, 329, 332—337, 400, 455, 458, 480
 Jokanovic 201
 Jung, E. 123, 124, 188
 Justinian 211

 Kaiser, J. 13
 Kalveram, W. 91
 Kant, J. 36, 40, 61, 169, 176, 181, 273, 329, 330
 Kantorowicz, H. 163, 183
 Kantzenbach, E. 462
 Kaufmann, A. 277
 Kelsen, H. 48, 165, 167, 168, 206, 225—234, 269, 273
 Kennan, G. 136
 Kierkegaard, S. 158, 173
 Kinsey, A. 57
 Klemens v. Alexandrien 389, 390, 392
 Klemens v. Rom 392
 Kofler, L. 312
 Kohler, J. 157, 170
 Koninck, de 105
 Körner, H. 13
 Kraus, J. D. 400

 Laktanz 391, 392
 Lalande, B. 236
 Landis, P. H. 57
 Larkin, P. 383
 Laski, H. J. 163, 182
 Laun, R. 157, 170
 Lauterpacht, H. 169
 Leclercq, J. 169
 Le Bon, G. 83
 Lehmann, H. 171, 180, 191
 Leo XIII. 111, 294, 297, 299—305, 309, 313, 316, 317, 319, 322, 323, 329, 331, 332, 334, 336, 337, 354, 355, 373, 379, 380—385, 411, 420, 426, 453—455, 462—465, 468
 Leroux, P. 300
 Letterhaus, B. 13
 Lévy-Bruhl, H. 39
 Liberato, M. 324
 Liberatore 383
 Link, E. 338, 339
 Llewellyn, K. 168
 Locke, J. 382, 383
 Lucey, F. 167
 Lukas 388

 Machiavelli, N. 63, 88
 Maihofer, W. 202—207, 276
 Malthus, R. 359
 Mannheim, K. 39
 Marcian 211
 Maritain, J. 104, 107, 169
 Marx, K. 300, 432, 433, 480
 Mauser, G. 169
 Mayer, O. 188
 McIlwain, C. H. 169
 Mellies, W. 14
 Messner, J. 24, 156, 272, 318
 Mitteis, H. 160, 175, 176, 191
 Möbus, G. 89
 Mokre 201, 203
 Monada, L. Cabral de 169
 Monteforte, G. v. 400
 Morgenthau, H. 63, 163
 Moser, A. 272
 Münch, v. 203

 Nawiasky, H. 187—189, 200
 Nawroth, E. E. 94
 Nell-Breuning, O. v. 105, 106
 Neumann 123, 124
 Nikolaus V. 320
 Niebuhr, R. 136
 Nowinsky 201

 Ollenhauer, E. 14
 Origenes 390
 Ortega y Gasset, J. 75, 77, 79, 80—86
 Owen, R. 300

 Pareto, V. 82
 Paul III. 319
 Paul VI. 60, 314, 462
 Paulus 111, 313
 Pauvert, J. J. 271
 Pecci 319
 Peña, C. Luño 169
 Peirce, Ch. S. 431
 Perelman, Ch. 229
 Pesch, H. 104
 Piccard 355
 Piller, J. 187, 190
 Pius VII. 322
 Pius IX. 309, 311, 313, 322, 323, 324

- Pius XI.** 292, 298, 299, 302, 304, 304, 305, 309, 324, 372, 380, 382, 454, 455, 468
Pius XII. 105, 283, 294, 298, 304, 324, 444, 445, 447, 455—459, 463—467, 475
Plato 72, 87, 231, 312, 391—394, 400, 423
Poincaré, H. 205
Posidonius 392
Pufendorf, S. 173, 202

Radbruch, G. 160, 179, 186, 192, 202, 216
Rahner, K. 283
Ramirez, J. 109
Rappard, W. E. 243, 245
Reinach, A. 157, 170
Renard, G. 169
Robles, J. de 416, 425
Roemer, W. 176, 180, 190
Rossel, A. 355
Rousseau, J.-J. 174, 242, 480
Ruffieux, R. 469
Russel, B. 56
Ryffel, H. R. 169

Sade 271
Saint-Simon, C. H. de 242, 300
Sauer, W. 178
Savigny 162, 182
Schaeven, P. J. 13
Scharnitzel, Th. 13
Scheler, M. 46, 159, 175, 176, 184
Schilling, O. 398
Schumacher, K. 14
Schumpeter, J. A. 89, 93

Seneca 392, 398
Sevilla, Isidor v. 211, 212
Siemer, L. 13
Simmel, G. 183
Smith, A. 301
Sohm, R. 210
Sommerlad, K. 393
Sousberghe, L. des 378, 382
Soto, Dominicus 416, 425
Spranger, E. 159, 174
Spann, O. 19
Stadtmüller, G. 171, 179
Stammler, R. 157, 158, 170, 171, 173
Stratenwerth, G. 196, 204, 206
Streithofen, H. B. 98, 99, 100, 101
Streng, F. v. 442
Suarez 406

Tammelo, J. 159, 175
Taparelli d'Azeglio, L. 324, 346, 383
Tarent 388
Tawney, R. H. 353
Tempel, W. 169
Tertullian 390, 391
Thomas v. Aquin 14, 15, 30, 52, 54, 56, 64, 72, 73, 74, 84, 87, 89, 95, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 156, 159, 160—166, 172, 174, 175, 177—192, 188, 193, 195—199, 202, 206, 209, 210, 212, 213, 226, 230, 231, 264, 265, 266, 269, 275, 285, 286, 291, 292, 294, 297, 301, 340, 341, 345, 346, 347, 376—385, 387, 390, 391, 393, 394, 397—415, 418—424, 432, 433, 443, 454, 455, 461—465, 471, 483, 493,
Thomasius 173
Tomberg, V. 186
Tönnies, F. 287
Topitsch, E. 27, 48, 201, 204, 205, 207
Turgot, A. R. J. 235, 237

Ulpian 211, 212
Urban VIII. 319

Vecchio, G. del 169
Veit, O. 162, 182
van der Ven, J. J. 347
Verdross, A. 219
Verpaalen, A. P. 104, 105, 341
Vitoria, F. de 209, 213, 264
Volanthen, A. 214, 215

Warsch, W. 13
Weber, Alfred 387
Weber, Max 82, 88, 186, 331
Weber, Wilh. 435
Weigelin, E. 190
Weitling, W. 300
Welty, E. 13—25, 31
Welzel, H. 192, 193, 197, 249
Wendland, H. D. 326
Wiese, L. v. 174, 177, 287
Wirmer, J. 13
Wolf, E. 233, 272
Wolff 173

Zeiller, J. 104
Zigliarà, T. 324

SACHVERZEICHNIS

Arbeit

- Mobilität d 476f
- a Produktionsfaktor 139
- Recht a 67, 165, 235ff, 314, 430
- Arbeiter 335, 476f
- Arbeitslosigkeit 42, 236
- Arbeitnehmerorganisationen 100f, 316, 478
- Autorität 53, 313, 423f
 - d Familie 63f
 - u Gehorsam 55, 151, 166, 309f, 313, 315
 - göttliche 164, 198f, 241, 290, 294, 366f.
 - Krise d 290
 - Mißbrauch d 54
 - d Papstes 60, 215ff, 315
 - Sozialisierung d 55
 - d Staates 72f, 119, 290
 - Träger d 53, 54, 55, 111, 206

Beruf 481

- Wesen d 481f
- Berufsverband 486
 - Aufgaben d 486f

Betrieb

- mittelständischer 450, 494f

Demokratie 58, 76, 88f, 98f, 118ff, 260f, 358, 373, 469

- u Kirche 323

Demokratisierung 55ff, 75, 268, 478

Ehe 45, 295, 314, 363

- u Familie 62, 73, 325f, 345
- u Geschlechtsbeziehungen 71, 256f, 311
- Unauflöslichkeit d 61f, 120

Eigentum

- Bedeutung d 109, 237, 453, 461ff
- Funktion d 457ff, 464
- a Ordnungsprinzip 292, 300, 421f
- u Personenwürde 453ff
- Recht a 23, 91, 107, 115, 404, 407ff, 493

Eigentumsfrage

- Lösung d 22f

Eigentumslehre 19ff, 237, 305, 324, 376f, 453ff

Eigentumsordnung 114ff, 238, 294, 377ff, 433, 476ff

Elite 53f, 77, 83f

- Auswahl d 58

Entwicklungsländer 63f, 335, 424, 484

Enzykliken

- Diuturnum Illud 323
- Humanae Vitae 314, 325f
- Libertas Praestantissimum 317, 323
- Mater et Magistra 316, 325, 328, 455
- Mirari Vos 322
- Nostis et Nobiscum 323
- Pacem in Terris 317, 328ff
- Populorum Progressio 60f, 324, 462, 465
- Quadragesimo Anno 139, 298ff, 316, 324, 372, 454
- Quanta Cura 323
- Qui Pluribus 323
- Quod Apostolici Muneris 316, 323
- Rerum Novarum 107, 297ff, 316, 319, 324, 331, 354f, 373, 384f, 420, 453f, 462
- Erziehung 77f, 123f, 466
 - staatlich 259f

Ethik

- Definition d 128f
- Gesinnungsethik 88, 196, 331
- u Ideologie 46, 49f
- u Politik 88ff, 96f
- u Recht 157ff, 178
- u sittliche Normen 61, 71ff
- soziologische 74f
- u Wirtschaft 356ff
- a Wissenschaft 35ff

Familie 62, 326, 384f, 466f

- Autorität i d 63
- u Ehe 325f

Familienbetrieb 467ff, 500

Freiheit

- Grenzen d 138
- individuelle 137, 178, 244, 271, 274, 380, 453f, 484f
- a Prinzip 139, 149, 151f
- a Wert 141, 144, 153ff

Gemeinschaft

- Definition d 15
- u Einzelmensch 15ff, 118
- politische 18, 152f, 261f
- Struktur d 16, 283f

Gemeinwohl

- b Aristoteles 72
- Definition d 15, 25f, 30, 105f, 465
- u Einzelwohl 19, 23, 25f, 52, 92f, 108ff, 135, 151, 340ff, 423
- Gehalt 29, 113ff, 118ff, 131ff
- a gesellschaftliches Ziel 89, 240, 259, 287, 324, 333, 340ff
- b Thomas von Aquin 109f, 411ff

Genossenschaft 444, 451

- Gerechtigkeit 228f, 244, 246, 254f, 269f, 273f, 277, 439f

Gesellschaft 28, 99, 282, 321, 339f

- u Staat 72ff, 303
- Struktur d 102, 134, 283, 291
- Gesellschaftsauffassung 115, 117ff, 289
- Gesellschaftsethik 70, 84f, 96, 108, 286
- Gesellschaftsdoktrin 132ff, 141
- Gesellschaftssystem 128ff, 136

Gewerbefreiheit 236

- Gewerkschaft 98ff, 101, 478
- Theorie d 99f
- Gewerkschaftspolitik 98, 100ff
- Gewinn 438, 443
- Gewinnstreben 90ff, 114, 300ff, 433ff
- Gewissen 67, 72, 98, 129ff, 165, 179f, 185, 192, 198f, 206f, 240, 253, 257f, 298, 307, 310f, 320f, 326, 333, 430f

Handel 443ff

- Funktion d 446
- Organisation d 448
- Herrschaft 54
- s a Autorität
- s a Macht

Idealismus, politischer 329

Ideologie

- Definition d 47
- u Ethik 46, 49f
- u Staatsauffassung 74, 120, 363

Ideologiekritik 39, 48

Individuum

- u Gemeinschaft 15ff, 104, 107, 118
- u Gesellschaft 104, 242, 340f
- u Staat 76, 78, 104, 218, 260, 380f, 465

Interesse, öffentliches 30

- Interessenverbände 100ff, 148, 316
- s a Arbeitnehmerorganisationen
- s a Gewerkschaft

Jugendwohlfahrt 77f, 118f

Kaufmann

- Funktionen d 444
- Stellung d 443f, 452
- Kirche 281ff, 299f
- Lehramt d 307ff, 318ff
- u Staat 321, 323

Kommunismus 135f, 155, 205, 369, 404ff

- negativer 394, 401, 403
- s a Marxismus

Kontrolle, soziale 57

- Konkurrenz
 — s Wettbewerb
 Kultur 80
 — u Elite 77
 — u Konsum 75
 Kulturkritik 80 ff
- Liberalismus 131, 136, 266, 291, 381
 — politischer 153 ff, 263, 362 ff
 — wirtschaftlicher 114, 127, 141, 152, 236, 299, 300, 361 f, 365 f, 370 f
- Lohn 452, 454, 482
 Lohnformen 140, 146, 148
- Macht 87 f, 304 f
 — Kontrolle d 96, 153
 — u Politik 87 f, 89, 93 f, 152 ff
 — s a Autorität
 — s a Herrschaft
- Marktwirtschaft, soziale 24, 338
 Marxismus 27, 101, 300 f, 432 ff, 480
 — s a Kommunismus
- Mitbestimmung 24, 245, 296, 325, 414, 416 ff, 458, 469, 476 ff
- Mittelalter
 — Gesellschaft u Staat 74 f, 111, 213, 359, 483, 491
 — Kirche i 288 f
 — Naturrecht i 156 ff, 172
 — Wirtschaft i 442
- Mittelstand 295, 469, 488 ff
 Mittelstandspolitik 441, 466
- Naturrecht 235, 377 ff
 — Definition d 158
 — u Staat 122, 211, 259 ff, 366 ff
- Naturrechtslehre 81, 95, 156 ff, 167 ff, 185 ff, 201 ff, 225 ff, 246 ff, 264 ff, 324
- Neoliberalismus 94, 127, 131, 145 f, 152, 266, 371
- Norm 99, 256, 480
 — Allgemeingültigkeit v 68, 159, 311 ff
 — Anwendung v 66 ff, 75, 155, 374, 489
 — Bildung v 76 f, 85, 131, 226, 309
 — Definition d 26, 65 f, 225
 — Entleerung v 59, 161
 — Gültigkeit v 82, 272, 310, 314
 — Wirksamkeit v 28, 64, 97
- Normativismus, ethischer 61 ff
 Normenethik 55, 61, 70 ff, 87 ff, 96, 129, 208
- Ontologie 24, 80, 84, 103 f, 108, 177
- Ordnung
 — berufsständische 16 f, 239, 305, 316, 477 ff, 483 ff
 — politische 89, 98, 133, 152 ff, 243, 304, 306, 333 f
 — rechtliche 179, 187, 225
 — soziale 19, 98, 133 f, 140, 145, 150, 330
 — wirtschaftliche 101, 133 f, 138 ff, 144 f, 245, 304, 359, 368, 370, 478, 488
- Ost-West-Konflikt 59, 96, 337
- Personalismus
 — Kritik d 26, 106 ff
 — a Sozialsystem 26, 102 ff
 — Vertreter d 82
- Philosophie 281, 312
- Politik
 — u Macht 88 f, 152 ff
 Politiker 120 ff, 131
 Politikwissenschaft 87, 89, 94, 154, 329 f, 337
 — Objekt d 87, 89, 94
- Positivismus
 — u Naturrecht 157 ff, 167 ff, 186 ff, 202 ff, 214 ff, 225 ff, 264 ff
- pressure group 96, 154
- Produktionsfaktoren 91, 138 f, 424, 454
- Realismus, ethischer 61 ff, 64, 168
 — politischer 87 ff, 328 ff
- Recht 118, 187 ff
 — Definition d 178, 227
 — bürgerliches 209, 211
 — römisches 209 f
 — Strafrecht 247 ff
- Rechtsnormen 157 ff, 170 ff, 186, 225 ff, 256, 266, 345, 365, 366 ff
- Rechtsphilosophie 160, 164, 183, 196, 201 ff, 237, 263 ff
- Rechtspositivismus 157 ff, 167 ff, 201 ff, 214, 225 ff, 264 ff, 363 ff

- Rechtssystem 167ff, 187
 Rechtswissenschaft 160, 167, 169, 175, 201ff
- Scholastik 19, 25, 71, 79, 156ff, 161ff, 181, 252, 313
 Seinsphilosophie 14, 21
 Sittengesetz 71, 272
 Solidarismus
 — Kritik d 18, 24, 290
 — a Sozialsystem 26, 102, 115, 289
 — Vertreter d 18f, 106
 Solidarität 115, 474
 soziale Frage 294, 300, 319
 soziale Sicherheit 454f, 461, 470ff, 500
 Sozialismus 107, 237f, 240
 — utopischer 300
 Sozialpolitik 91, 127ff, 238, 369
 — Objekt d 144f
 Sozialpsychologie 284f
 Sozialsystem
 — Definition d 134f
 Soziologie 74, 80, 82, 89, 121ff, 181, 183, 268, 283f, 287ff, 313, 421
 Staat 116, 153ff
 — Aufgabe d 235, 241, 244f, 305, 487
 — Funktion d 18, 107, 244, 342f, 484
 — Idee d 259f, 343ff, 411f
 — u Kirche 321, 323
 — u Recht 193, 217ff, 267, 363f, 367, 380
 — Ziel d 93, 260
 Staatslehre 72ff, 89, 105, 152, 286
 Subsidiarität 102, 113ff, 149
 Subsidiaritätsprinzip 283f, 291ff, 303, 338ff, 379, 499
 — Definition d 114ff
- Unternehmer 150, 152, 435, 437, 439ff
 — Funktion d 488, 496f
 — mittelständischer 141, 148, 442ff, 470, 488ff
 — Stellung d 29
 Utopie 82, 132, 135, 174
- Verfassung 122, 176, 188, 336, 342
 Verfassungsformen 259f
 Völkerrecht 209ff, 264
 Völkerrechtsorgane 214ff
- Wettbewerb 91, 138ff, 146, 148, 154, 299, 333, 436, 437ff, 466, 485
 — Kontrolle d 237, 239f
 Wirtschaft 353ff, 413ff, 435ff, 488ff
 — Sinn d 142, 295, 375, 443
 Wirtschaftsgesellschaft 445ff, 484
 Wirtschaftspolitik 92, 99f, 127ff, 140f, 235, 296, 305, 314, 357f, 370, 466, 499
 Wirtschaftssystem 299, 368
 Wirtschaftswissenschaft 41f, 90f, 94, 154, 336, 432
 — Betriebswirtschaftslehre 90
 — Volkswirtschaftslehre 91, 167
- Wissenschaft
 — praktische 41f
 — s a Politikwissenschaft
 — s a Rechtswissenschaft
 — s a Wirtschaftswissenschaft

