

UTZ / ETHIK DES GEMEINWOHLS

ARTHUR F. UTZ

Ethik des Gemeinwohls

Gesammelte Aufsätze 1983-1997

Im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM
herausgegeben von Wolfgang Ockenfels

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Utz, Arthur F.:

Ethik des Gemeinwohls: gesammelte Aufsätze 1983-1997 /

Arthur F. Utz. Im Auftr. der Internationalen Stiftung HUMANUM

hrsg. von Wolfgang Ockenfels. – Paderborn; München; Wien; Zürich;
Schöningh, 2. Aufl. 2002

ISBN 3-506-76185-4

Umschlaggestaltung: INNOVA GmbH, D-33178 Borcheln

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier ©ISO 9706

© 1998 Ferdinand Schöningh, Paderborn

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige
schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-76185-4

VORWORT

Als Sozialethiker gehört *Arthur F. Utz*, der im April dieses Jahres (1998) sein neunzigstes Lebensjahr vollendet hat, nicht zu den schwankenden Gestalten seines Faches, die mangelnde ethische Orientierungskompetenz durch prophetische Gesticulation und öffentliches Aufsehen zu kompensieren versuchen. Flüchtige und modebewußte Leser seien gewarnt, sein Werk bietet kein kurzweiliges Lesevergnügen. Die hier vorliegende Sammlung seiner Aufsätze der letzten fünfzehn Jahre (aus den vorangegangenen Dezennien liegen zwei entsprechende Sammlungen vor) bezeugt das unermüdlich kompetente Schaffen eines Gelehrten, der nicht nur altersmäßig als „Nestor“ seines Faches gelten kann. Die *Internationale Stiftung Humanum* macht ihrem langjährigen verdienten Präsidenten *Utz* diesen Band zum Geburtstagsgeschenk.

Schon die sprachpflegende Rücksicht auf das begriffliche Schwergewicht der Tradition bewahrte *Utz* vor philosophisch-theologischer Verwirrung, in der auch sozialethische Diskurse heute oft enden. Auf dem Felde der Ideologien herrschte in dem Jahrhundert, das *Utz* erlebt und überlebt hat, ein ständiges Kommen und Gehen. Die Gnade der frühen Geburt gab ihm die Chance, gerade aus Erfahrung mit den Verrücktheiten des „Zeitgeistes“ zur Distanz und Gelassenheit zu kommen. Man muß nur lange genug warten können, bis sich die größten Irrtümer von alleine erledigen. Daß er ihnen nicht verfiel, sondern widerstand, verdankt er vor allem jenem festen Halt, den er im Ordnungsdenken des *Thomas von Aquin* fand. Für einen Naturrechtsdenker dieser Art konnten die totalitären Ideologien und Utopien keine Versuchung darstellen. Den schöpfungstheologisch begründeten, naturrechtlichen Universalismus des Aquinaten nicht fundamentalistisch oder ideologisch mit moralischen Glaubensinhalten neu aufgeladen zu haben, zeichnet sein sozialethisches System aus, das mithin auch Nichtchristen anspricht.

Dem feierlichen Pathos der Moderne mit ihrer optimistischen Rede von Autonomie, Aufklärung und Freiheitsgeschichte begegnete er mit einer realistischen, an der Erbsündenlehre orientierten Skepsis. Die Propheten des säkularen Fortschritts-glaubens sind inzwischen kleinlaut und bescheiden geworden, ihnen gingen die geschichts- und kulturübergreifenden Maßstäbe einer qualitativen Bewertung dessen, was sie „Fortschritt“ nannten, verloren. Auch ist mit dem individualistischen Emanzipationsprogramm kaum noch ein Staat zu machen, der die sinnvolle Freiheit aller Bürger im *Gemeinwohl* ermöglicht. Die Zeiten scheinen also wieder reif

für die Renaissance des Naturrechts zu sein – wie seinerzeit nach dem Kriege, als *Utz* im allgemeinen Desaster wesentliche Orientierungen für die neue Ordnung der Bundesrepublik gab. Das Denken in Kategorien einer natürlichen, also vorgebildeten Ordnung, die man prinzipiell erkennen und nicht ungestraft übertreten kann, ist wieder erlaubt. Die Rückbesinnung auf das Menschengerechte, auf das selbstverständlich Notwendige setzt vor allem dann ein, wenn die menschliche Willkür wieder einmal zu Krisen und Katastrophen geführt hat. Die ökologische Krise und die sozialistische Katastrophe sind aktuelle Beispiele einer Menschenverachtung, die die Beachtung des natürlichen Menschenrechts wachruft.

Utz stellt einige unbequeme Fragen an die „offene Gesellschaft“. Wofür und für wen ist sie offen, ist sie grenzen- und bodenlos offen für ihren eigenen Untergang? Wohin soll die Entwicklung führen? Auf der Suche nach einer konsensfähigen Grundlage des Pluralismus stellt er freilich nicht nur Fragen, sondern formuliert Verbindlichkeiten. Allerdings erfüllt *Utz* in seiner scheinbaren Unzeitgemäßheit alle Voraussetzungen, um von Medien, die auf sensationelle Neuigkeiten abonniert sind, geschnitten zu werden und einem breiten Publikum unbekannt zu bleiben.

Dennoch gelang es ihm, auf stille und unauffällige Weise eine öffentliche Wirkung zu entfalten. Diese liegt besonders in der Vermittlung anscheinend unversöhnbarer Gegensätze und in der Auflösung ideologischer Vereinseitigungen. *Utz* verbindet Wachsamkeit für neue Entwicklungen mit Grundsatztreue, hält Theologie und Philosophie für vereinbar und vermittelt abstraktive Werterkenntnis mit konkret-empirischen Sachverhalten. Sein und Sollen, Natur und Kultur, Individuum und Gesellschaft, Theorie und Praxis, Wissenschaft und Leben, Tradition und Fortschritt bilden für ihn keine Gegensätze, sondern werden als Ganzheit in den versöhnenden Blick genommen.

Im Dialog mit Wissenschaft, Kultur und Politik macht sich bei *Utz* eine behutsame, fast demütige Annäherung an das Unverfügbare bemerkbar, eine Abneigung zugleich gegen das bloß konstruierende, die Wirklichkeit überwältigende Denken. Hierin vor allem erweist sich der Nestor der katholischen Sozialethik als einer ihrer wesentlichen Erneuerer. Als Gelehrter und Erzieher, der sich nicht dem jeweils vordrängelnden Fortschritt zur Verfügung stellt, sondern Aufklärung gibt über die wahre Hierarchie der Werte.

Für ihre freundliche Unterstützung bei der Herstellung dieses Bandes habe ich meinen Kollegen im Vorstand der *Internationalen Stiftung Humanum* sowie den Mitarbeitern in der *Theologischen Fakultät Trier*, besonders meinem Assistenten *Alexander Saberschinsky*, zu danken. Mein besonderer Dank gilt *Dr. Brigitta Gräfin von Galen*, die das Personen- und Sachregister erstellt und als langjährige wissenschaftliche Assistentin von *Utz* an der Ausarbeitung der hier veröffentlichten Artikel mitgewirkt hat.

Wolfgang Ockenfels

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Zitationshinweis	10

I. ETHIK

Die menschliche Natur als Grundlage der Sittlichkeit	13
Die Ethik des Thomas von Aquin	17
Die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Rechts- und Gesellschaftsordnung	27

II. RECHTSPHILOSOPHIE

Von der Erfahrung zum klassischen Naturrecht	37
Der Begriff des Rechts in Theorie und Praxis.	42
Naturrecht als Sammelbegriff nicht-positivistischer Rechtstheorien	48
Die Grundpositionen der Naturrechtstheorien.	59
Begriff und Wesen der Menschenrechte	69
Modernes Freiheitsethos und die Menschenrechte	73
Neopluralismus und Naturrecht	80
Die moralische Verantwortung des Gesetzgebers	89
Francisco de Vitoria und das Naturrecht	95
Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang	101
Ist Kelsen mit Aristoteles zu versöhnen?	105
Das Grundrecht auf Achtung der Personwürde	116
Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums	125

III. SOZIALETHIK

1. Allgemeines

Die vielfache Art, Gesellschaftsnormen zu gewinnen	134
Zur Grundlegung einer realistischen Sozialethik	141
Die Ethik der pluralistischen Gesellschaft	144
Die Sozialnatur des Menschen und das Gemeinwohl	149
Die sozialen Handlungsprinzipien	155
Die soziale Gerechtigkeit. Ein ideengeschichtlicher Überblick	160
Die verschiedenen Gemeinwohltheorien	166
Die moralische Legitimation der gesellschaftlichen Autorität	171
Das Subsidiaritätsprinzip eine Zauberformel?	179
Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie. Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft	186
Bietet die Theorie der offenen Gesellschaft K.R. Poppers ein Konzept der pluralistischen Gesellschaft?	220

2. Katholische Soziallehre

Zum Begriff „Katholische Soziallehre“	247
Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt	251
Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht	280

IV. WIRTSCHAFT

1. Allgemeines

Das Wachstum der Weltbevölkerung und die natürlichen Ressourcen	303
Die verschiedenen Ebenen wirtschaftsethischer Reflexion	315
Die theologische Wirtschaftsethik. Verschiedene Auffassungen des Verhältnisses von Glaube und Vernunft in evangelischer und katholischer Wirtschaftsethik	319
Die theologische Wirtschaftsethik. Grundpositionen evangelischer Wirtschaftsethik	326

Die katholische Wirtschaftsethik	334
Die katholische Wirtschaftsethik. Die rationale Verarbeitung von Glaubensnormen in der Wirtschaft	340
Auf der Suche nach einer authentischen Ethik der Wirtschaft	346
Das Dilemma der wirtschaftspolitischen Entscheidung	351
Nationalökonomien vor dem Forum der Ethik	357
Das Dilemma der Vermögensverteilung	371
Gerechte Vermögensverteilung bei Oswald von Nell-Breuning	376

2. Ordnungsfragen

Wohlstandsmehrung oder Sparen?	382
Die Suche nach der natürlichen Ordnung der Wirtschaft	388
Die Wirtschaftsethik im Kontext der Wirtschaftswissenschaften	392
Stehen wir wirklich auf den Schultern von Marx? Ist die Kritik von Karl Marx an der Kapitalakkumulation gültig?	397
Zur Systematik der Wirtschaftsethik	402
Die Philosophie des Dritten Weges	409
Kapital und Arbeit. Ihr natürliches Verhältnis	429
Arbeitslosigkeit - ökonomisch und ethisch gesehen	439

3. Marktwirtschaft

Ist die Lehre der Marktwirtschaft dem Wirtschaftsethiker real genug?	447
Von der Gerechtigkeit zur Marktwirtschaft	451
Katholische Kirche und Marktwirtschaft. Eine Erwiderung an Gerhard Schwarz	457
Das Schicksal der Marktwirtschaft. Grundsätzliche Überlegungen zur Wirtschaftsordnung	463
Die Marktwirtschaft der Liberalen	468
Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Probleme	474
Marktwirtschaft und qualitative Wohlfahrt	483
Soziale Marktwirtschaft auf Missionsreise in China	492
Der Streik im Urteil der Ethik. Der Streik ein Menschenrecht?	497
Die sozialethische Bewertung der Aussperrung	505
Die Ethik des Unternehmers	530

V. POLITIK

Das Wesen der Politik	539
Die Staatsformen - Die Frage nach dem politischen Regime	545
Die Herrschaftsmacht des Staates - Ihre Definition und ihre Rechtfertigung	551
Legitimität und Regierbarkeit	557
Mit Gemeinwohlkonzepten um die Staatsgewalt. Die Ethik der Parteien	566
Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie	574
Voraussetzungen der Demokratisierung	588
Der gerechte Krieg. Zu H.-G. Justenhoven: Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden	591
Die Eroberung des indianischen Kontinents im Licht des klassischen Naturrechts	594
Weltliche und kirchliche Gewalt bei Francisco de Vitoria	604

Anhang

Bibliographie A. F. Utz	613
Personenregister	621
Sachregister	627

Zitationshinweis: Die Fundstellen zu den einzelnen Artikeln finden sich am Ende eines jeden Artikels. Die Quellenziffern entsprechen denen der Bibliographie im Anhang.

I. ETHIK

Die menschliche Natur als Grundlage der Sittlichkeit

1. Sittliches Handeln und Wahrheit

Wenn ein Mensch wegen eines Fehltritts gerügt wird, dann nimmt er das noch verhältnismäßig leicht hin. Wenn wir ihm aber sagen, er habe durch seinen Fehltritt dumm gehandelt, dann ist er meistens verärgert. Niemand möchte sich nämlich den Vorwurf gefallen lassen, er handle dumm. Aus welchem Grund aber können wir einen moralischen Fehltritt „dumm“ nennen? Dumm heißt in diesem Zusammenhang unsachgemäß, dem eigentlichen Ziel menschlichen Handelns zuwider. Wer weiß, wohin er des Weges gehen muß, um sein Ziel zu erreichen, jedoch ausgerechnet einen Weg einschlägt, auf dem er nicht ans Ziel gelangt, handelt dumm, falsch, gegen die wahre Richtung, mithin der Wahrheit zuwider.

Damit stehen wir vor der Frage, ob es einen Orientierungsmaßstab gibt, gemäß dem sich Wahrheit und Falschheit im Bereich des sittlichen Handelns unterscheiden lassen. In der Tat gibt es einen solchen Maßstab: unsere eigene menschliche Natur, die wir alle besitzen und in der wir alle übereinstimmen. Sie ist der Wesensbestand unseres Daseins. Wir können uns ihr nicht entziehen. Allerdings ist sie nicht nur etwas Vorhandenes; vielmehr ist sie auf Entfaltung, das heißt Vervollkommnung durch den einzelnen an ihr teilhabenden Menschen ausgerichtet und ihm damit aufgegeben. Wenn wir also etwas tun, was dieser Natur nicht entspricht, handeln wir dumm, falsch, gegen die Wahrheit. Vielleicht bekommen wir die Konsequenzen unserer Dummheit nicht unmittelbar zu spüren. Auf lange Sicht aber rächt sich die Natur. Um ein simples Beispiel zu nennen: Jedermann weiß, daß unmäßiger Tabakkonsum der Gesundheit, deren Pflege unsere Natur von uns fordert, schadet. Und er schadet nicht nur dem Konsumenten, sondern auch seinen Mitmenschen, die für ihn in der Solidargemeinschaft der Krankenversicherung oder Sozialfürsorge eintreten.

2. Die praktische Vernunft als Organ unserer Natur

Unsere praktische Vernunft spricht spontan den Befehl aus, naturgerecht zu handeln. Die Begründung dafür, daß unsere praktische Vernunft mit naturhafter Kraft diesen Imperativ formuliert, muß bei anderer Gelegenheit, wo es um die Erklärung der Beziehung der praktischen zur theoretischen Vernunft geht, behandelt werden. Was wir hier festhalten wollen, ist die Erkenntnis, daß wir im sittlichen Handeln unsere Natur nicht verleugnen dürfen, wenn wir sachgerecht, das heißt der Wahrheit entsprechend handeln wollen.

Somit genügt es nicht, daß wir uns in ungebundener Freiheit entscheiden. Denn frei handelt auch - um bei unserem Beispiel zu bleiben - derjenige, der im Übermaß Tabak konsumiert. Er handelt aber unsachlich, dem Sein des Menschen zuwider, zerstörerisch. Die sittliche Handlung wird, wie man sieht, wesentlich bestimmt durch das Objekt in seiner Beziehung zur menschlichen Natur. Diese Beziehung muß rational bewältigt werden. Darum verlangt Ethik rationales Handeln, das heißt

die verstandesmäßige Erfassung der in der menschlichen Natur vorhandenen Strebungen. Dies ist eine Auffassung der Sittlichkeit, die sich grundsätzlich von derjenigen *Kants* unterscheidet. *Kant* klammert die menschliche Natur in dem hier verstandenen Sinne aus der Sittlichkeit aus. Das Sittliche wird in seiner Ethik einzig durch die Freiheit bestimmt. Eine Handlung wird als sittlich gut bezeichnet, wenn sie das Gute als solches anstrebt, wie immer auch das Objekt inhaltlich aussehen mag. Dahinter verbirgt sich allerdings ein Gedanke, dem man seine Richtigkeit nicht abstreiten kann, den man aber im Sinne des hier vertretenen Ansatzes in anderer Weise formulieren muß. Wer nämlich mit gutem, das heißt schuldlosem Gewissen etwas als gut anstrebt, das sachlich an sich nicht zu rechtfertigen wäre - als Beispiel sei insoweit die widerrechtliche Aneignung fremden Eigentums genannt - handelt dennoch nicht sittlich schlecht. Es ist klar, daß der Mensch sich sachlich täuschen und meinen kann, das angestrebte fremde Gut sei sein Eigentum. Wenn er in diesem Sinn überzeugt ist, kann man ihn nicht rügen, wenn er schuldlos irrt.

Die Tatsache, daß ein solchermaßen Irrender sittlich schuldlos ist, kann indessen nicht als Argument dienen, es komme im sittlichen Bereich nicht auf den Sachverhalt, sondern allein auf den Gebrauch der Freiheit an sich an. Man kann mithin aus dem Umstand, daß eine auf einem schuldlosen Irrtum beruhende Handlung sittlich nicht verwerflich ist, keinesfalls den Schluß ziehen, die Sittlichkeit der Handlung werde nicht bestimmt von dem Objekt, das angestrebt wird. Und dieses Objekt muß immer bezogen werden auf die menschliche Natur als Grundlage aller sittlichen Normen. Daraus wiederum folgt, daß der Mensch die Pflicht hat, Irrtümer durch die Haltung der Sachgerechtigkeit zu vermeiden.

3. Zum Verhältnis zwischen Willensfreiheit und Norm

Welche Rolle spielt nun der freie Wille bei der Findung sittlicher Normen? Der Wille ist seinem Wesen nach an die Vernunft gebunden, insofern diese dem Willen das Objekt vermittelt. Somit ist der Wille wie die Vernunft von Natur aus auf das Sein ausgerichtet. Wie das Sein in jeder Erkenntnis implizit vorhanden ist, so ist auch das seinshaft Gute in allem Wollen die Triebfeder. Der Wille kann nicht das Nichts als solches anstreben. Er ist das Strebevermögen einer Natur, über die hinaus er nicht wollen kann. Er muß naturnotwendig das seinshaft Gute als solches wollen. Der oberste Imperativ, der unter dem Druck dieser naturhaften Willensanlage durch die praktische Vernunft formuliert wird, heißt darum: „Das Gute im Sinn des Seins (oder Sachgerechten) ist zu tun.“

Da in der Konkretisierung dieses obersten Imperativs verschiedene Möglichkeiten offenstehen, selbst die Möglichkeit des objektiven nicht Sachgerechten, ist der Wille in der Wahl physisch frei. Der Grund, aus dem der Wille, der nach seiner Grunddisposition auf das sachgerechte Gute ausgerichtet ist, das konkret nicht Sachgerechte wählen kann, liegt darin, daß die praktische Vernunft auf die Aktivierung durch den Willen angewiesen ist. Eine Verbiegung der praktischen Vernunft ist darum dem freien Willen zuzuschreiben. Moralisch bleibt der Wille indessen an die seinsgerechte Ordnung gebunden; Willensfreiheit im moralischen

Sinn kann es nur dort geben, wo es objektiv mehrere Möglichkeiten gibt, die durch die menschliche Natur vorgegebenen Anforderungen zu erfüllen.

4. Überlegungen zur metaphysischen Struktur der menschlichen Natur

Die menschliche Natur ist ein Universale, das nicht als solches existiert und immer nur in Einzelwesen erkennbar ist. Damit stoßen wir auf die Schwierigkeit, in welcher Weise man dieses Universale angesichts der Vielzahl und Verschiedenheit der Einzelwesen noch als von unserem Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit erklären soll. Wie sollen wir aber z.B. über die Menschenrechte sprechen, wenn es nicht einen Wesenszug im Menschen gibt, der allen Einzelmenschen gleich zukommt?

An dieser Stelle stoßen wir auf ein Grundproblem der Metaphysik. Alle Dinge haben ein Sein, aber offenbar nur ihr je eigenes, verschiedenes Sein. Verschiedenes aber kann man nicht denken, ohne etwas Gleiches mitzudenken. Das wußte auch der Nominalismus. Nur ist im Nominalismus das Gleiche eben nur eine gedankliche Brücke, die mit der Realität selbst nichts zu tun hat. Im Gegensatz dazu wird hier jedoch davon ausgegangen, daß den gemeinsamen Momenten der Einzelseienden Realität zukommt.

Wenn man aber das Verschiedene ohne das Gleiche nicht fassen kann, muß dem Gleichen gegenüber dem Verschiedenen eine konstitutive Bedeutung zukommen, was nur möglich ist, wenn sie vorher konzipiert und in der Folge verursacht (oder: geschaffen) worden ist. Sonst wäre die Gleichheit nicht real. Die Gleichheit in den verschiedenen Dingen bedeutet also zweierlei: Erstens die Beziehung der Dinge zu ihrer gleichen Erstursache und zweitens die Allgemeinheit in der konkreten Verschiedenheit. Dabei ist zu beachten, daß die erste Bedeutung die zweite begründet.

Umgekehrt stellt sich die Reihenfolge von erster und zweiter Bedeutung der Gleichheit dar, wenn man nicht das Seiende bedenkt, sondern den Erkenntnisweg als solchen reflektiert, auf dem man vom einen auf das andere kommt. In diesem Falle ist naturgemäß die Erkenntnis der Einheit und Gleichheit von vielen existenten Dingen der erste Schritt, von dem aus man dann den Schluß zieht, daß diese Gleichheit in der Vielheit eine erste Ursache haben muß. Dementsprechend erkennt die klassische Metaphysik in der Vielheit die Kontingenz der uns in der Erfahrung zugänglichen Dinge und schließt von hier aus auf die Notwendigkeit eines in sich notwendigen Urgrundes, das heißt eines die Welt überschreitenden Gottes.

Gott ist dementsprechend bei *Thomas von Aquin* nicht nur eine Gedankenkonstruktion, um in unserem Denken logisch zu bleiben, er ist Wirklichkeit. Aus diesem Grund ist bei ihm, systematisch betrachtet, die Reihenfolge der beiden Bedeutungen von Gleichheit in der Weise bestimmt, daß an erster Stelle die Schöpfungs-idee - als Konstitutionsgrund der Gleichheit - steht und an zweiter Stelle die Verwirklichung dieser Idee in den Dingen als Gleichheit in der Vielheit. Man kann nicht eindringlich genug betonen, daß es sich bei *Thomas von Aquin* um eine Analyse objektiver Wahrheit handelt und keineswegs - wie vor allem bei *Hegel* - um eine rein gedankliche Erklärung unseres Erkennens, um etwa von da aus gemäß *Hegels* Prinzip „Was vernünftig ist, das ist wirklich“ auf die Wirklich-

keit zu schließen, das heißt letztlich, die Wirklichkeit als solche durch den erkennenden Verstand zu konstituieren.

5. Abstraktion als Methode der Erkenntnis der menschlichen Natur

Wie vollzieht sich nun unsere Erkenntnis der menschlichen Natur? Die Antwort lautet: Durch Abstraktion, das heißt durch das Herauslösen der dem Menschen allgemein und dauerhaft zukommenden Bestimmungen aus der Vielzahl der individuellen und wandelbaren Gegebenheiten. Dabei müssen wir uns allerdings darum bemühen, die allgemeinen Bestimmungen des Menschen möglichst vollständig zu erfassen, um einseitige und damit notwendig fehlerhafte Schlußfolgerungen zu vermeiden. So kann etwa die Definition, der Mensch sei ein freies Wesen, nicht genügen, um das Wesen des Menschen angemessen zu erfassen, denn die Freiheit ist nur ein dem Menschen als Menschen notwendig zukommendes Moment.

Man nennt eine solche Abstraktion „Teilabstraktion“ bzw. „pointierende Abstraktion“. Diese Form der Abstraktion spielt in den Einzelwissenschaften eine große Rolle. So fragt etwa der Wirtschaftswissenschaftler nach der Wirtschaftsordnung, die sich daraus ergibt, daß alle in der Wirtschaft Mittätigen „rational“, das heißt nach dem Prinzip des größten Nutzens zu den geringsten Kosten entscheiden. Jedermann weiß, daß diese Verhaltensweise das menschliche Verhalten im gesamten nicht erschöpft, daß im Menschen vielmehr noch ganz andere Motive als nur das Gewinnstreben lebendig sind. Und in der politischen Wissenschaft etwa wird der Wille zur Macht abstrahiert, um das Zusammenspiel der Kräfte erfassen zu können. Selbstverständlich weiß auch der Politikwissenschaftler, daß neben dem Willen zur Macht noch andere Motivationen im Menschen wirken. Immerhin ist rein theoretisch diese Art von Abstraktion von großer Bedeutung, aber eben zunächst nur theoretisch, für die Praxis in einem nur begrenzten Umfang, denn derjenige, der in einer konkreten Lebenssituation eine sachgerechte Entscheidung treffen will, muß in aller Regel mehr Aspekte bei seiner Entscheidungsfindung berücksichtigen, als ihm durch eine bestimmte Einzelwissenschaft vermittelt werden können.

Wenn wir also die Natur des Menschen erkennen wollen, wie sie sich als Objekt der sittlichen Handlung darstellt, müssen wir das ganze Wesen des Menschen abstrahieren. Welche weiteren notwendigen Bestimmungen sich dabei zeigen, wird Gegenstand eines weiteren Artikels sein.

Quelle 13: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 31, Bonn 1990, 179-181.

Die Ethik des Thomas von Aquin

I. Die Grundkonzeption

Seit *Kant* sind wir es gewohnt, die Ethik als Lehre von der Pflicht und der Verantwortung des Menschen zu betrachten. *Kant* hatte als Wesensbestandteil und Konstitutivum der Ethik die Freiheit betrachtet. Nur aufgrund der Freiheit ist der oberste, kategorische Imperativ der praktischen Vernunft als allgemeingültig erkennbar: „Handle so, daß die Maxime deiner Willkür jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“. Der Inhalt dieses Imperativs wird aus der Erfahrung gewonnen und ist als solcher der Ursächlichkeit und damit der Veränderung unterworfen. Er kann, da er in den Bereich der Notwendigkeit, also Nicht-Freiheit gehört, nicht ethisch sein. Der einzelne Mensch muß entscheiden, ob die Bedingungen dafür gegeben sind, daß die Übernahme der Verantwortung im Sinn des kategorischen Imperativs möglich ist. *Kants* Ethik ist darum eine reine Pflichtethik.

Ganz anders *Thomas von Aquin*. Zwar ist er ebenfalls der Überzeugung, daß die Moralität einer Handlung dort beginnt, wo die Freiheit einsetzt. Doch baut er die Ethik nicht auf der Freiheit als solcher auf, da für ihn die Freiheit real kein eigenes Vermögen, sondern nur die Qualität eines Vermögens, nämlich des Willens, ist. Dieser Wille ist aber eingebunden in die Natur des Menschen. Und diese Natur strebt spontan nach Vervollkommnung. Ausgehend vom Willen als dem geistigen Strebevermögen der menschlichen Natur hat im Denken des Aquinaten die Ethik mit dem natürlichen Objekt des Willens zu beginnen, an das der Wille naturhaft gebunden ist und von dem aus die Freiheit erst möglich wird. Die Ethik des Aquinaten ist somit eine Finalethik und in der Folge eine Tugendethik, da die Vervollkommnung der Natur sich im Wege der Entwicklung der Tugenden vollzieht. Die Frage, wieso Inhalte, die der kausalen Ordnung angehören, absolut imperativisch formuliert werden können, wird von Thomas nicht in dem die Moral behandelnden zweiten Teil seiner *Summa theologiae* beantwortet, sondern im ersten Teil, wo das Menschenbild entworfen worden ist.

II. Das Menschenbild

Vorauszuschicken ist, daß im gesamten Werk des Aquinaten rationale und Glaubenserkenntnisse trotz klarer Unterscheidung sich zu einer Einheit verbinden. *Thomas* folgt dem Augustinischen *fides quaerens intellectum* (der Glaube sucht seine rationale Stütze). Die Gnade kann nach *Thomas* nur als Vervollkommnung und Überhöhung der Natur verstanden werden. Wenn von Gott die Rede ist, dann versteht *Thomas* Gott zuerst als rational erkennbare Erstursache aller kontingenten Dinge und erst auf einer höheren Ebene als den Vater, der die Menschen in der Erlösung als Söhne angenommen hat. Und wenn er vom letzten Ziel des Menschen spricht, dann meint er zunächst das letzte Ziel, das jeder Mensch, ob gläubig oder ungläubig, naturhaft sucht, und erst in zweiter Hinsicht jenes höhere Ziel, das in

der ewigen Anschauung Gottes erreicht werden soll. Im ersten Teil seiner *Summa theologiae* behandelt *Thomas* die gesamte Schöpfung als Werk Gottes, dann den Menschen als Ebenbild Gottes (I qu. 75-88). Hierin spielen die Quaestionen 82 bis 85 die entscheidende Rolle für das Verständnis der thomasischen Ethik. Es geht um die Natur des Willens (82) und dessen Freiheit (83) sowie um die Natur des Verstandes als dem Willen vorgeordneter Potenz und die Art des Erkennens (bes. 84 und 85). Die Quintessenz dessen, was für das Verständnis der thomasischen Ethik grundlegend ist, wird in q. 82, a. 1 formuliert:

„Wie der Intellekt mit Notwendigkeit an die ersten Prinzipien gebunden ist, so mit Notwendigkeit der Wille an das letzte Ziel“, „ ... denn das Ziel verhält sich im operativen Bereich wie das Prinzip im spekulativen“.

Thomas unterscheidet Zwang und Notwendigkeit. Zwang ist ein Eingriff in etwas, das an sich frei sein sollte. Notwendig ist aber etwas, das naturhaft aus einem Prinzip oder einer Ursache folgt. Der Wille kann sich darum nicht gezwungen fühlen, wenn er von Natur ein Objekt anstrebt. Wir können ja auch nicht sagen, die Gesundheit sei für den Menschen ein Objekt des Zwangs, wohl aber die Notwendigkeit im Sinn der Erhaltung der Existenz. *Thomas* fährt dann fort:

„Dasjenige, das einem Ding naturhaft und unbeweglich zukommt, muß Fundament und Prinzip von allem anderen sein, denn die Natur ist in jedem Ding das erste, und jede Bewegung geht von einem Unbeweglichen aus.“

Dies will heißen: der Wille könnte nicht bewegen, wenn er nicht selbst eine solche Natur hätte, die in sich standfest ist. Im täglichen Leben sagen wir dafür: niemand kann aus seiner Haut heraus. Wie der Intellekt ein naturnotwendiges Objekt hat, nämlich das Sein, so hat der Wille das seinshaft Gute. Das oberste praktische Prinzip: das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden, ist somit nach dem Sein orientiert. Das seinshaft und sachgerecht Gute ist zu tun, und das Böse als das Gegenteil von seinshaft und sachgerecht Gutem ist zu meiden. Dies gilt für das Sein und das Gute im allgemeinen. Sobald die Vernunft in eigener Operation in die Welt des Partikulären absteigt, bewegt sie sich im Raum der Vergleichsmöglichkeiten, d.h. der Kontingenz, dementsprechend auch der Wille.

„Also handelt er aus freiem Urteil und kann sich für Verschiedenes entscheiden“ (83,1).

III. Ein naturalistischer Fehlschluß in der thomasischen Ethik?

Wie entgeht nun *Thomas* dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, aus dem Sein die Pflicht abzuleiten? Vom thomasischen System aus ist die Antwort leicht zu finden. Wenn der Ansatz des ethischen Prozesses ein dem Sein entnommener Inhalt ist, muß dieser erstens allgemeingültig und zweitens imperativisch sein. Die Allgemeingültigkeit folgt, wie *Thomas* sagt, aus der „unbeweglichen“ Wesensstruktur, denn nur durch Abstraktion gewonnene Wesenserkenntnisse können allgemeingültige ethische Normen sein. Dadurch, daß die praktische Vernunft auf die Wesenserkenntnis hin den Imperativ spontan ausspricht, gibt sie der Seinerkenntnis die ethische Form. Der Grund, warum die praktische Vernunft diesen Im-

perativ spontan fällt, liegt in ihrer inneren Natur als von Gott geschaffener Instanz. Der Imperativ ist also nicht vom Sein oder von einem außer dem Menschen bestehenden Gesetz, etwa dem sogenannten „Ewigen Gesetz“, deduziert, vielmehr ist er der Natur immanent. Der am Sein ausgerichtete Imperativ ist Ausdruck des in der praktischen Vernunft wirkenden natürlichen Gesetzes, das bezüglich seines obersten Prinzips (das sachgerechte Gute ist zu tun) unfehlbar und darum allen Menschen offenbar ist. Wie man sieht, ist der oberste Imperativ kein dem Menschen äußeres Gesetz. Voraussetzung ist immer der Begriff der Schöpfung

IV. Der Aufbau der Ethik des Thomas von Aquin

Lebensziel und Lebensglück

Entsprechend seiner ontologischen Grundkonzeption vom Menschen behandelt nun *Thomas* im zweiten Teil seiner *Summa theologiae* die einzelnen Fragen der Ethik. In fünf Quaestionen (I-II 1-5) wird das Lebensziel des Menschen dargestellt. Zunächst stellt *Thomas* fest, daß jegliches Handeln zielgerichtet ist. Ohne die natürliche Ausrichtung auf ein letztes Ziel, das, wie er erklärt, nur eines sein kann, wäre es dem Menschen nicht möglich, Einzelobjekte anzustreben. Als höchste Vollkommenung des Menschen hat dieses Ziel zugleich die Bewandnis des Glücks. Die Eudaimonie ist eine unmittelbare Konsequenz der Finaletik. Es liegt darin ein gewisser Utilitarismus, der jedoch nicht mit dem gewöhnlich diskutierten, besonders von *J. Rawls* bekämpften Utilitarismus zu verwechseln ist. Der Utilitarismus, den *Thomas* hier vertritt, hat nichts mit dem Individualismus zu tun, von dem aus jeder einzelne sein Glück, und wäre es auf Kosten des Glücks anderer, sucht. In diesen Quaestionen wird nicht vom Einzelmenschen im Unterschied zu den Mitmenschen gesprochen. Vielmehr geht es um den Menschen als solchen.

Das Streben nach einem letzten Ziel gehört zur Natur des Willens. Der Mensch kann also nichts wollen, ohne von einem letzten Ziel motiviert zu sein. Doch ist dieses letzte Ziel zunächst noch so abstrakt, daß darunter verschiedene Objekte fallen können. Selbst auch die Handlungen, die sachlich, d.h. seinsmäßig nicht gerechtfertigt sind, wie es in den moralisch schlechten Handlungen der Fall ist, können nur ins Werk gesetzt werden, weil sie vom Streben auf ein letztes Ziel angetrieben werden.

Entscheidend ist nun, welches Objekt der Mensch als sein letztes Ziel wählt. *Thomas* stellt darum die Frage, worin das wahre letzte Ziel, d.h. das höchste Glück bestehe (I-II q. 2). In einer eindrucksvollen, stufenweise vorgehenden Aufzählung wird erklärt, daß nicht Reichtum, Ehre oder Berühmtheit, Macht, sinnlicher Genuß, noch sonst irgendein geschaffenes Wesen Objekt des Glücks sein könne. Da der Wille auf das allgemeine Gut ausgerichtet ist, kann nur jenes Gut den Willen auf seiner Suche nach dem höchsten Glück zufriedenstellen, das real diese Universalität aufweist, und das ist nur Gott.

„Der Wille strebt bis zur universalen Quelle jeglichen Gutseins, welche als existentes unendliches und vollkommenes Gut das Glück aller Güter in sich birgt“ (I-II 2 ad 1).

In welchem menschlichen Akt wird nun dieses höchste Gut erfaßt? Davon spricht *Thomas* in der folgenden Quaestion (I-II q. 3). Das glückbringende Objekt kann nur durch den Intellekt erfaßt werden, erklärt *Thomas*, weil der Intellekt sich das Objekt aneignet, während der Wille stets nach Glück strebt und, wenn es gegenwärtig ist, sich daran erfreut.

Das Erfassen des Objekts selbst geschieht durch den Akt des Erkennens. Man hat *Thomas* deswegen zu Unrecht einen Intellektualisten genannt. Bei der durch den Intellekt erfolgenden Aneignung des Objekts ist der Wille nicht untätig. Er ist befriedigt, aber eben aufgrund des Besitzes durch den Intellekt.

Der gleiche Gedanke kehrt gegen Schluß der thomasischen Moral wieder, nämlich in dem Traktat über die *vita activa* und *contemplativa* (II-II 179-182). Zur *vita activa* gehört vornehmlich die Tätigkeit für den Nächsten. Die *vita contemplativa* dagegen ist gekennzeichnet durch die Betrachtung der ewigen Wahrheiten. Es überrascht, daß *Thomas* dem kontemplativen Leben den Vorzug vor dem aktiven gibt, während man erwarten würde, daß die karitative Tätigkeit im Sinn der vielfältigen Empfehlung im Neuen Testament der Kontemplation überlegen wäre. *Thomas* will aber nur die Tätigkeiten im Hinblick auf den Besitz des höchsten Glücks vergleichen. Außerdem korrigiert er hier aus christlichem Denken *Aristoteles*, indem er erklärt, daß jene, welche sich der karitativen Tätigkeit widmen, unmittelbar auf dem Weg über die Gnade die Kontemplation der ewigen Wahrheiten erhalten. Er kann darum in jedem Fall die Kontemplation höher einschätzen als die Aktivität.

In der Wertschätzung der Wahrheitserkenntnis folgt *Thomas Aristoteles*, allerdings mit der Nuance, daß er den Willen stärker ins Blickfeld zieht. Er bleibt aber aristotelisch durch die Erklärung, warum der Wille ohne die vorausgehende Wahrheitskenntnis nicht befriedigt sein kann. Abgesehen von der genaueren Analyse des Vorgangs der Beglückung überrundet *Thomas*, wie gesagt, *Aristoteles* durch die Einbeziehung der christlichen Caritas in die Ursachen, aus denen die Kontemplation hervorgeht.

Während bei *Aristoteles* das höchste Gut zwar auch etwas Göttliches ist, bestimmt *Thomas* dieses Göttliche als den Schöpfer, der durch rationalen Schluß aus der Kontingenz der Welt erschlossen werden kann. Auch hier führt er den Gedanken ins Christliche hinein, indem er erklärt, daß der Erlöste im ewigen Leben Gott nicht nur als Erstursache erschließt, sondern unmittelbar zu schauen vermag und dadurch erst vollkommen glücklich sein wird (I-II 3,8).

Die Freiheit als Bedingung der moralischen Handlung

In einem überaus detaillierten Traktat erläutert *Thomas*, unter welchen Bedingungen der moralische Akt und damit die Verantwortung gegeben sind (I-II 6-21). Es geht in erster Linie um die Freiheit, nicht im Sinne *Kants* transzendental gefaßt, sondern um die Freiheit in der erfahrbaren Verwirklichung, in den verschiedenen Lebensumständen, stets im Hinblick auf die Beurteilung des Willensaktes als gut oder schlecht. Woher stammt nun die Unterscheidung in moralisch gute und moralisch schlechte Handlungen? Es wird der Scholastik vorgeworfen, sie betreibe in

der Moral eine reine Ontologie, weil sie den entscheidenden Punkt, nämlich die Verantwortung, übersehe. *Thomas* hat sich gegen diesen aus neokantianischen Kreisen kommenden Vorwurf bereits im voraus abgeschirmt in Artikel 5 der 18. Quaestion. Natürlich bestimmt das gewollte Objekt den Willensakt, jedoch nur insofern, als es durch die Vernunft erkannt ist.

„Der Unterschied von gut und böse im Objekt ist in allererster Linie im Hinblick auf die Vernunft zu sehen“,

das heißt, die Konvenienz des Objekts zum Lebensziel wird erst in der praktischen Vernunft zur Norm. In Beziehung zu diesem Fragenkomplex kommt *Thomas* in I-II 19,5 auf das irrige Gewissen und seine Verpflichtung zu sprechen. Sein Urteil ist kategorisch:

„Jeder Willensakt, welcher der Vernunft nicht folgt, sei diese nun richtig oder irrig, ist immer schlecht“ (*ibidem*).

Das heißt: Das Gewissen ist letztgültige Norm. Allerdings unterstreicht *Thomas* zugleich die Verantwortung für die Gewissensbildung.

Das sinnliche Streben als Teil der moralischen Handlung

Da *Thomas* nicht nur von der Moralität als solcher, sondern vom moralischen Akt, wie er zum Menschen gehört, sprechen will, muß er auch jene Strebekräfte mit einbegreifen, die mit dem Willen kooperieren, unter Umständen allerdings ihn hemmen, d.h. das vielfältige sinnliche Streben (I-II 22-48). Dieses gehört zum moralischen Akt, sofern es durch den freien Willen beherrschbar ist. Das sinnliche Streben trägt bei *Thomas* den Namen *passio*, zu deutsch Leidenschaft, wobei wir alles abstreifen müssen, was wir sonst im abfälligen Sinn damit verbinden. Gegen dieses negative Verständnis wendet sich *Thomas*, indem er gegenüber den Stoikern erklärt, die Leidenschaften seien nicht *per definitionem* Regungen außerhalb der Kontrolle durch die Vernunft (I-II 24,2).

„Die Leidenschaften können nur dann als Krankheitserscheinungen oder seelische Störungen bezeichnet werden, wenn sie der Kontrolle der Vernunft entbehren“.

Die Bedeutung der Leidenschaften für die moralisch gute Handlung unterstreicht *Thomas*, indem er erklärt, sie

„ ... gehören zur Tugend, wenn sie durch die Vernunft geordnet sind“ (ad 3).

Sogar der Zorn, den man gemeiniglich der Unbeherrschtheit gleichsetzt, gehört als ein die Strafgerechtigkeit begleitender Akt zu einer Tugend, nämlich der Gerechtigkeit (I-II 46,7).

Die Tugenden

Den größten Raum in der Ethik des *Thomas* nimmt der Traktat über die Tugenden ein. Der Traktat beginnt mit der Lehre vom Habitus. Um vollkommen zu werden, d.h. um die moralisch gute Handlung spontan und gewissermaßen mit naturhafter Kraft vollbringen zu können, muß der Mensch seine verschiedenen Potenzen im Hinblick auf die Unterordnung unter die Vernunft kräftigen, denn von Natur sind

die einzelnen Vermögen, vorab die des sinnlichen Strebens, für vieles offen, was nicht notwendigerweise vernunftgerecht ist. Diese Ausformung der Potenzen nennt *Thomas* im Gefolge von *Aristoteles* und der lateinisch-klassischen Tradition *Habitus*. Indem der Mensch sich durch unaufhaltsame asketische Übung einen *Habitus* erwirbt, begrenzt er zwar in einem gewissen Sinn seine Freiheit. Doch ist dies ein freiwilliger Verzicht darauf, vor jeder einzelnen Handlung auch noch über die eventuelle Attraktivität des Bösen nachzudenken. Denn das konkrete Gute wird nicht auf rein theoretischem Weg erkannt, die Vernunft bedarf der Unterstützung durch das zielgerechte Streben (I-II 57,4). Und dieses wird durch die Tugenden gefestigt.

Manche Artikel erscheinen wie rein psychologische Analysen. Und das war von *Thomas* intendiert. Nicht erst die Tiefenpsychologie hat die Wahrheit erkannt, daß das vollkommene moralische Leben ein geordnetes und ausgeglichenes Seelenleben voraussetzt. Doch lotet *Thomas* dort tiefer, wo die Tiefenpsychologie aufhört, indem er erklärt, daß diese Ausgeglichenheit nur im Sinne der metaphysisch verstandenen menschlichen Natur möglich ist, also dort, wo das Experiment schweigt. Manche Artikel sind natürlich überholt, nicht nur deswegen, weil die experimentale Grundlage noch unentwickelt ist, sondern auch, weil ihr Thema zufällig an der Pariser Universität diskutiert wurde.

Intellektuelle und moralische Tugenden

Die gesamte Einteilung der Tugenden braucht hier wohl nicht dargestellt zu werden. Sie ist aus *Aristoteles* bekannt. *Thomas* ist einzig gekennzeichnet durch schärfere Abgrenzung und vor allem durch die Erweiterung der gnadenhaften Tugenden, wie sie in der christlichen Moral aufgezählt werden. Daß der Begriff der Tugend auch auf die intellektuellen Potenzen angewandt wird, dürfte nicht überraschen, wenn man den lateinischen Terminus *virtus* (Tüchtigkeit) zur Kenntnis nimmt. Auch der Intellekt bedarf der Ausformung durch Einsicht (Stärkung der intellektiven Kraft), Weisheit und Wissenschaft. Im ersten Teil des zweiten Teiles (I-II) der *Summa theologiae* werden die Tugenden im allgemeinen, im zweiten Teil (II-II) detailliert bis in die letzten Einzelheiten behandelt.

Von besonderem Interesse ist die Tugend der Klugheit (I-II 57,4-6; II-II 47-56), weil sie als intellektuelle Tugend bezeichnet wird, während wir sie zu den moralischen Tugenden rechnen würden, da es sich nicht nur um eine rein rationale Vorsicht und Umsicht, sondern um den Gespürsinn im Hinblick auf die Konkretisierung der allgemeinen Normen in der Lebenswirklichkeit handelt. Für *Thomas* ist aber die Überlegung maßgebend, von welcher Potenz die einzelnen Tugendakte getätigt werden. Die Klugheit spricht sich wesentlich in einem praktischen Urteil und in einem Befehl aus. Der Befehl ist gemäß *Thomas* wie jede Ordnung schaffende Anweisung naturgemäß eine rationale Operation, wenngleich er seine Effizienz vom Willen erhält. Der sittliche Mensch soll bei all seinem guten Wollen nicht dumm, sondern gescheit handeln. Natürlich kann er dies nur unter der Voraussetzung, daß er im Streben nach dem wahren Ziel durch die moralischen Tugenden gefestigt ist.

„Zur Klugheit, die in der rechten Vernunft im Bereich der Handlungen besteht, wird vorausgesetzt, daß der Mensch in der Zielordnung gut ausgerichtet ist, was durch das rechte Streben geschieht“ (I-II 57,4).

Unter Rechtheit der Vernunft und Rechtheit des Strebens versteht *Thomas* die seins- oder naturgerechte Ausrichtung, nicht also nur den guten Willen auf das allgemein Seiende oder allgemein Gute. Denn dazu braucht weder die Vernunft noch der Wille eine Verstärkung durch eine Tugend.

Wesentlich zur Tugendlehre gehören bei *Thomas* die Ausführungen über den Zusammenhang der Tugenden. Bei aller vielleicht manchmal spitzfindig erscheinenden Unterscheidung der verschiedenen Tugenden erklärt er, daß keine Tugend ein Einzeldasein führen könne, daß vielmehr nur alle zusammen das bewirken können, was zur Festigkeit im letzten Ziel gehört (I-II 65), dies im Gegensatz zu den Lastern, von denen ein einzelnes nicht notwendigerweise die andern nach sich zieht (I-II 75,1).

Im ersten Teil seiner Moral behandelt *Thomas* außer den Tugenden u.a. auch eingehend das Gesetz und hierbei besonders das Naturgesetz und Naturrecht. Da ich eingehend die Frage der Normenbildung, die wesentlich naturrechtlich begründet ist, behandelt habe, kann ich im Hinblick auf den beschränkten Raum meines Kommentars dieses Thema der thomasischen Ethik übergehen und mich auf jenes Lehrstück konzentrieren, das der Reihe „Klassiker der Nationalökonomie“ entspricht. Dieses Lehrstück findet man im umfassenden Traktat über die Tugend der Gerechtigkeit (II-II 57-122).

Die Gerechtigkeit und ihre Beziehung zur Wirtschaftsordnung

Unter der Voraussetzung der Kenntnis dessen, was die Mitkommentatoren dieses Bandes geschrieben haben, seien jene Elemente herausgegriffen, die auf das Problem der Wirtschaftsordnung Bezug haben.

Wie jede Tugend, so wird auch die Gerechtigkeit nach ihrem Objekt definiert. Dieses ist, wie *Thomas* (II-II 67,1) sagt, das Recht. Daß das Recht im Gesetz begründet ist und in welchem, wird aus dem Traktat über das Gesetz vorausgesetzt, dies vor allem aufgrund der von *Thomas* eingehend begründeten Unterscheidung zwischen Gesetz und Recht, im besonderen zwischen Naturgesetz und Naturrecht. Das Recht ist durch drei Faktoren gekennzeichnet: Verschiedenheit der Personen, gleiche Ansprüche und Pflicht der Erfüllung der beiderseitigen gleichen Ansprüche. Mit dieser begrifflichen Analyse befindet sich *Thomas* auf dem Boden der Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*). Wie noch zu zeigen sein wird, ist diese Art der Gerechtigkeit nicht die oberste Gerechtigkeit, sie ist aber jene, die am deutlichsten das Objekt, nämlich das Recht oder das Gerechte, zum Ausdruck bringt: Jedem das Seine geben oder lassen. Deswegen wird diese Art der Gerechtigkeit und nicht etwa die soziale als Kardinaltugend bezeichnet (I-II 61,3). Zu beachten ist, daß die Auszeichnung „Kardinaltugend“ nur eine begriffliche Angelegenheit ist und nichts über den Rang aussagt. Der Sachverhalt „Recht“ ist genau definierbar und die Träger des Rechts sind getrennte Subjekte. Damit ist angedeutet, daß zur vollständigen und kontrollierbaren Erfüllung der Gerechtigkeit die

Gleichheit der Ansprüche zweier Personen gehört. Diese Gerechtigkeit verlangt keine Berücksichtigung des sozialen Standes der Person. Es geht einfach um eine bestimmte Sache oder einen bestimmten Wert, der einer Person gehört und nur durch die gleiche Gegenleistung einer zweiten Person übereignet wird.

Die Bezeichnung der Tauschgerechtigkeit als Kardinaltugend wurde in der Zeit nach *Thomas* im Sinne der Erstrangigkeit verstanden. Damit entwickelte sich diese Gerechtigkeit zur obersten Norm im wirtschaftlichen Leben. Der Weg in die Marktwirtschaft wurde auf diese Weise moralisch untermauert. Wenn irgendwelche Rücksichten auf die soziale Stellung einer Person genommen werden mußten, dann waren solche Überlegungen zwar nicht irrelevant, doch waren sie aus der Sicht der Gerechtigkeit erst zweitrangig. Die Verteilergerechtigkeit (*iustitia distributiva*) wie auch die Gemeinwohlgerechtigkeit (im Anschluß an *Aristoteles* als *iustitia generalis* oder *legalis* bezeichnet) konnten aufgrund der Einschätzung der Verkehrsgerechtigkeit als erstrangiger Gerechtigkeit auf jeden Fall nicht Angelpunkt der Wirtschaftsordnung werden. Man kann diese Entwicklung des Begriffes der Gerechtigkeit als glückliches Schicksal bezeichnen, denn ohne eine Nuance von Individualismus, der im Begriff der Tauschgerechtigkeit deutlich in Erscheinung tritt, hätte sich die Marktwirtschaft nicht entfalten können. Andererseits kamen die sozialen Komponenten, die in der Verteiler- und Gemeinwohlgerechtigkeit beheimatet sind, nicht zum Tragen, weswegen die liberalistische Marktwirtschaft bereits den Keim der sozialen Auseinandersetzungen in sich trug.

Die Geschichte hätte diesen Weg nicht zu nehmen brauchen, wenn die *Thomas*-Kommentatoren die Lehre von der Tugend der Gerechtigkeit intensiver studiert hätten. *Thomas* konnte der Tauschgerechtigkeit den Ehrentitel der Kardinaltugend nicht abstreiten, obwohl er es getan hätte, wäre er nicht durch eine lange Tradition gebunden gewesen. Im gesamten Werk des *Thomas von Aquin* kann man feststellen, daß er überkommene Begriffe nicht abschafft, sondern sie lediglich entsprechend seiner Konzeption kommentiert und moderiert. In II-II 58,5 nennt er die Legal-(Gemeinwohl-)gerechtigkeit eine Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne. Damit hat er die bis dahin übliche Degradierung der Gemeinwohlgerechtigkeit aufgehoben. Und in II-II 80,1 bezeichnet er sie sogar als *principalis virtus*. Das ist bereits mehr als Kardinaltugend. Mit dieser Sicht der Ordnung unter den verschiedenen Arten der Gerechtigkeit hätte an sich die Kollektivwirtschaft mehr Chancen als die Marktwirtschaft haben können. Wäre man aber der Logik des *Thomas von Aquin* getreu gefolgt, dann hätte man einen Weg zu einer Marktwirtschaft gefunden, die im Vorhinein von einem sozialen Konzept getragen gewesen wäre. Im folgenden sei dieser Weg im Anschluß an *Thomas von Aquin* kurz skizziert.

Der Weg von der Gemeinwohlgerechtigkeit zur Marktwirtschaft

Der Angelpunkt einer systematischen Einordnung der Marktwirtschaft in die Gemeinwohlgerechtigkeit ist das Privateigentum, näherhin dessen ethische Begründung. *Thomas* kann das Privateigentum nicht unmittelbar von dem Recht der Einzelperson her angehen. Dazu steht er viel zu sehr in der christlichen Tradition, gemäß welcher alle Güter allen Menschen, sogar der gesamten Menschheit aller

Zeiten zu Nutzen sein müssen (II-II 66,1). Daß die menschliche Person als Eigentümerin ihrer selbst definiert werden könne, ist erst *John Locke* eingefallen. Gemäß *Thomas von Aquin* gehört die Sozialität zur Natur des Individuums. Der Mensch ist als Individuum sozial. Seine persönliche Entfaltung kann er nur durch Einordnung in das Gemeinwohl finden. Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist ihrem Wesen gemäß so umfassend, daß sie die persönliche Vollkommenheit aller Individuen miteinschließt. Darum trägt die Gemeinwohlgerechtigkeit mit Recht, sagt *Thomas*, den Namen „umfassende Gerechtigkeit“ (*iustitia generalis*, II-II 58,5). Sie umfaßt sämtliche Tugenden des einzelnen Menschen. Da nun alles, was im Rahmen der Gemeinwohlgerechtigkeit liegt, gesetzlich verordnet werden kann, heißt diese Gerechtigkeit auch „Legalgerechtigkeit“ (*ibidem*). In I-II 96,4 liest man den Satz:

„Da der Einzelmensch Teil der Vielheit ist, gehört jeder Mensch mit allem, was er ist und hat, zur Vielheit“.

Das alles kann man formal auch bei *Hegel* finden. Doch ist die zugrunde liegende Erkenntnisbasis zu berücksichtigen. Diese Sätze befinden sich auf der höchsten Stufe der Abstraktion, nämlich in der Metaphysik der menschlichen Natur, die es bei *Hegel* nicht gibt. Auf dieser Stufe gibt es keine Unterscheidung zwischen Recht und Moral. In der Anwendung auf die Wirklichkeit aber erweist sich *Thomas* als kluger Gesetzgeber. Moralische Normen gesetzlich zu verordnen, ist gemäß *Thomas* dort sinnwidrig, wo sie tatsächlich nicht mehr befolgt werden.

„Mit dem menschlichen Gesetz werden nicht alle Laster verhindert, vor denen sich die Tugendhaften bewahren, sondern nur die schwerwiegenderen, von denen man den größeren Teil der vielen Gesellschaftsglieder abzuhalten vermag“ (I-II 96,2).

Diese deutliche Unterscheidung zwischen den aus der metaphysischen Natur gewonnenen Normen und ihrer bestmöglichen Anwendung auf die Wirklichkeit ist in der Eigentumslehre des Aquinaten im Auge zu behalten. Zwar bleibt unbestreitbares Ziel aller Güter ihr Nutzen für alle Menschen. Das heißt aber nicht, daß in der Wirklichkeit die Güter Gemeinbesitz aller seien. Mit *Aristoteles* stellt *Thomas* fest, daß die Menschen jene Dinge besser verwalten, die sie als Eigentum besitzen, als jene, die Gemeingut sind (II-II 66,2). Zwar ist die Erkenntnisbasis dieser Feststellung rein empirischer Natur. Dennoch betrachtet *Thomas* die Tatsache, daß die Menschen mehr zum Eigennutz als zum Gemeinnutz tendieren, als unabänderlich. Er ist, wie man annehmen kann, wenngleich er nicht ausdrücklich davon spricht, durch die theologische Lehre der Erbsünde gestützt:

„Alle Kräfte der Seele sind gewissermaßen aus ihrer eigenen Ordnung geraten, gemäß der sie von Natur auf die Tugend ausgerichtet sind“ (I-II 85,3).

Die obere Prämisse im Syllogismus, der zum Recht auf Privateigentum führt, heißt demnach nicht: Der einzelne Mensch ist als Person Eigentümer dessen, was er erarbeitet oder erworben hat, sondern: Die Verteilung der materiellen Güter muß so geschehen, daß sie ihren Daseinszweck erfüllen, nämlich zu Nutzen aller zu sein, somit die Forderung der Gemeinwohlgerechtigkeit erfüllen. Der Untersatz des Syllogismus ist empirischer Natur: Die materiellen Güter können im Hinblick auf die Neigung des Menschen zum Eigennutz effizient nur in der Hand von Privateigentümern verwaltet werden. Schlußfolgerung: Also müssen die materiellen Güter

in Privateigentum aufgeteilt werden. Diese Schlußfolgerung ist zunächst ein Ordnungsprinzip. Erst aus diesem ergibt sich, daß ein einzelner Mensch, der gemäß der Ordnungsnorm in den Besitz von bestimmten materiellen Gütern gekommen ist, darauf das Eigentumsrecht hat. Mit dem Eigentumsrecht auf Produktionsmittel ergibt sich die ethische Forderung der Marktwirtschaft und, im Hinblick auf die obere Prämisse, der Sozialen Marktwirtschaft.

Das subjektive Recht auf Eigentum folgt gemäß *Thomas von Aquin*, wie man sieht, einem Ordnungsprinzip. Wer dagegen mit den individuellen Rechten beginnt, unterliegt zu leicht der Option für eine individualistisch orientierte Wirtschaftsordnung. Der sozialen Komponente begegnet er erst, wenn er die gesellschaftlichen Mißstände wahrnimmt, die sich aus seiner Konzeption ergeben haben. Die Entwicklung des Manchester-Liberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft war weniger das Resultat rationaler Überlegungen als von Zwängen, die aus einem anderen Gebiet als dem der Wirtschaft, nämlich der Politik, kamen. Daß es präzis nicht der Personbegriff ist, der für eine Wirtschaftsordnung erstentscheidend ist, erweist sich auch aus der Tatsache, daß selbst hartgesottene Kommunisten sich zur Marktwirtschaft bekehren - nicht wegen des Personbegriffs, der natürlich auch zur Marktwirtschaft gehört, sondern wegen der Tatsache, daß nur die Marktwirtschaft die rationale Nutzung der natürlichen Ressourcen leistet, während die Kollektivwirtschaft bankrott macht. Das ist just die Argumentation des *Thomas von Aquin*.

Nachdem der einzelne Mensch innerhalb der Gemeinwohlordnung Eigentümer von Gütern geworden ist, hat er, wie *Thomas* betont, das Recht, seinen Besitz zu gebrauchen, wie er will (Quaest. quodlibet. 6,12). Wenn *Thomas* erklärt, daß der Reiche jene Güter, die er nicht braucht, aufgrund des „Nurrechts“ den Armen schulde (II-II 66,7), dann heißt dies nicht, er verliere sein Eigentumsrecht, sondern er schulde aufgrund des natürlichen Sittengesetzes den Überfluß den Armen. Selbstverständlich schließt dies die Möglichkeit einer Enteignung dann nicht aus, wenn die Gesamtordnung dies erfordert. Es ist aber zu beachten, daß die private Eigentumsordnung gemäß *Thomas* zum sekundären Nurrecht gehört, das der staatlichen Ordnung grundsätzlich vorgelagert ist. Allerdings muß hierbei bedacht werden, daß der Zugang zum Eigentumserwerb allen offenstehen muß, weil sonst die oberste Prämisse, die von *Thomas* zum primären Nurrecht gezählt wird, nicht erfüllt würde. Bei allen gesetzlichen Regelungen ist darum das Recht des einzelnen auf sein Eigentum zu schützen. Es kann darum nicht dem Belieben der Staatsgewalt ausgeliefert werden. Der Eigentümer verliert sein Eigentumsrecht nach *Thomas* nur gegenüber einem Menschen, der sich in äußerster Existenznot befindet und sich auf keinem anderen Weg daraus retten kann, als selbstmächtig das Nötige dort zu suchen, wo es zu finden ist (II-II 66,7).

Quelle 23: Vademecum zu einem Klassiker der Wirtschaftsethik, Düsseldorf 1991, 22-32.

Die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Rechts- und Gesellschaftsordnung

I. Die oberste Norm im modernen Rechtsdenken

Hans Kelsen hat wohl die logisch konsistenteste Konzeption einer Rechtsordnung geboten. Entsprechend dem bereits von *Aristoteles* dargestellten Bedürfnis der menschlichen Vernunft, alle einzelnen Erkenntnisse auf ein Grundprinzip zurückzuführen, stellt er an den Anfang aller Rechtsnormen eine oberste Norm, durch die alle Einzelnormen begründet sind. Aufgrund seines neukantianischen Idealismus kann er allerdings diese Norm nicht sachlich bestimmen. Für den Staat nennt er sie einfach Verfassung, ohne aber die realen Bedingungen und Inhalte anzugeben, die man sich zu einer human begründeten Verfassung notwendig vorstellen müßte. Er brauchte dies auch nicht, weil es ihm einzig auf den logischen Aufbau der Rechtsordnung ankam.

Da nun die Staatsverfassung im Hinblick auf die Vielzahl von souveränen Staaten mit je eigenen Verfassungen immer noch nicht die oberste Norm des Rechts an sich sein kann, suchte *Kelsen* die die Staatsverfassungen übergreifende Norm. Er konnte diese oberste Norm jedoch nicht benennen, da es sie noch nicht gibt. Denn das bestehende Völkerrecht enthält noch nicht das Wesensmerkmal des Rechts: eine mit Zwang ausgerüstete soziale Norm zu sein. Der Zwang, den die UNO, selbst wenn alle Staaten darin einbegriffen wären, auszuüben vermag, ist nämlich rein politisch begründet, d.h. in der jeweiligen Übereinstimmung der in der UNO zusammengeschlossenen Staaten. Den Völker- und Weltstaat gibt es aber noch nicht. Aus diesem Grund setzt *Kelsen* die logisch notwendige oberste Norm schlicht und einfach als Hypothese.

1. Der Staat schafft das Recht

Solange für diese oberste Norm nicht die zuständige Instanz gefunden ist, bleibt für das real orientierte Rechtsdenken stets nur der jeweilige Staat mit seiner Verfassung. Konkret heißt dies, daß der jeweilige Staat das Recht schafft. Deshalb konnte *Kelsen* logischerweise erklären, daß es aus juristischer Sicht insoweit belanglos ist, ob es sich um einen demokratisch oder einen diktatorisch organisierten Staat handelt. Immer gilt die Staatsverfassung mit logischer Notwendigkeit als oberste Rechtsnorm. Nach diesem Verständnismuster vollzieht sich zur Zeit auch die Entwicklung des Völkerrechts und der internationalen Politik. Denn danach hat weder die UNO noch ein einzelner Staat das Recht zur Intervention in einem Diktatorenstaat, wenn dieser seine Nachbarn nicht belästigt. Dieses Verständnis ist in jüngster Zeit durch die internationale Behandlung Iraks im Golf-Konflikt in eindrucksvoller Weise deutlich geworden. Es herrscht also, wie man sieht, in allen rechtlich bedeutsamen Bereichen ein Denken, daß sich allein am tatsächlich vorhandenen Bestand von Rechtsnormen orientiert, mithin positivistisch ist: Jeder Staat schafft sich sein Recht, ob es menschenwürdig ist oder nicht.

Dieser Zustand mag vom humanen, vom ethischen Standpunkt aus beklagt werden. Jedenfalls im Bereich der internationalen Beziehungen dürfte es aber praktisch keine andere Lösung geben, die die Gefahr unübersehbarer Konflikte zwischen einzelnen Völkern und Staaten wirksam zu bannen vermag. Auch der Rechtspraktiker innerhalb eines geschlossenen Staatsgebildes ist darauf angewiesen, sich bei der Rechtsanwendung an das positive Gesetz zu halten, da - jedenfalls im Regelfall - nur so der Grundsatz der Rechtsstaatlichkeit eingehalten werden kann. Problematisch ist die bloße Orientierung am positiven Recht indessen dann, wenn dieses im Widerspruch zu elementaren menschlichen Urrechten steht. Spätestens dann stellt sich die Frage, ob das von *Kelsen* verfochtene Verständnis der Rechtsordnung hinreichend ist.

2. Erfordernis der ethischen Fundierung des Rechts

Wo also liegt der zentrale Schwachpunkt des Ansatzes von *Kelsen*? Die Antwort auf diese Frage erhält man, wenn man seine Grundvoraussetzung, die oberste Norm der Rechtsordnung sei notwendigerweise eine auf menschlicher Setzung beruhende Norm, einer kritischen Prüfung unterzieht: Ohne den Rückgriff auf ethische Prinzipien ist der Vorrang des Willens des Gesetzgebers gegenüber dem Willen der Rechtsunterworfenen letztlich nur auf die tatsächlichen innerstaatlichen, politischen Machtverhältnisse zurückführbar. So vermag die von *Kelsen* postulierte oberste Norm, nämlich die von Menschen aufgestellte, die Rechtsunterworfenen lediglich äußerlich, nicht aber moralisch zu binden. In diesem Fall kann kein Gesetzgeber erwarten, daß die Rechtsunterworfenen sich innerlich zum Rechtsgehorsam verpflichtet fühlen. Der Gesetzgeber müßte dann aber alle einzelnen Zuwiderhandlungen feststellen und jeden Zuwiderhandelnden bestrafen können. Von einer moralisch geeinten Rechtsgemeinschaft könnte darum nicht mehr die Rede sein, und Tugenden wie Bürgersinn wären bloße Fiktion. Auch könnte von Schuld und Schuldbewußtsein im Hinblick auf das Recht in strengem Sinne nicht mehr gesprochen werden. Die Sanktionierungen der vom positiven Recht verbotenen Handlungen würden lediglich eine äußere Wirkung auf den Rechtsbrecher haben.

Der Rechtsbrecher würde in der Gefängnisstrafe nichts anderes sehen als der Verkehrsteilnehmer in der Buße, die er für das falsche Parken bezahlt. Der eine sitzt seine Buße ab, der andere bezahlt sie. Das sind physische, vielleicht auch gerade noch psychologische Vorgänge, keineswegs aber moralische. Vermag aber die von *Kelsen* postulierte oberste Norm lediglich eine äußere und damit dem Wandel der tatsächlichen politischen Machtverhältnisse ausgesetzte Bindung der Rechtsunterworfenen zu erzeugen, ist *Kelsens* Anspruch, die oberste Norm als absolut geltend ausweisen zu können, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Somit leidet *Kelsens* Theorie der Normbegründung in ihrem tiefsten Kern an einem unauflösbaren Widerspruch zum menschlichen Leben.

II. Die Lösung: Die oberste Norm im klassischen Naturrecht

In der klassischen Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* finden wir überraschenderweise - trotz aller unüberwindbaren Gegensätze im übrigen - die gleiche Logik

im Aufbau der Rechtsnormen wie bei *Kelsen*. Aber eben nur die gleiche Logik, nicht die inhaltliche *Leere Kelsens*. Beide Autoren kommen darin überein, daß man solange nicht von einer Rechtsordnung sprechen kann, als man nicht eine alle Rechtsnormen umfassende und begründende oberste Rechtsnorm voraussetzt. Während *Kelsen* die oberste Norm aber nur hypothetisch annimmt, spricht *Thomas* als Realwissenschaftler klar aus, daß Gott die oberste Norm sei und gibt dieser Norm den Namen das „ewige Gesetz“ (*lex aeterna*). Was man in gängigen juristischen Lehrbüchern und auch in der Regel in wissenschaftlichen Publikationen über die Konzeption des ewigen Gesetzes liest, zeugt durchweg von völliger Unkenntnis.

Wie kommt *Thomas* nun zu einer solchen Aussage? Die oberste Rechtsnorm muß allgemeingültig sein, d.h. sie muß allen bestehenden und auch möglichen Rechtsordnungen nicht nur logisch, sondern auch sachlich vorgeordnet sein. Es muß sich also um eine absolut gültige, alle Staaten und Zeiten übergreifende rechtsetzende Instanz handeln. Real, also nicht nur hypothetisch, d.h. in der existenten Wirklichkeit, kann diese Norm nur Gott selbst sein, und zwar nicht nur als Begriff, sondern als Wirklichkeit.

1. Teilhabe der menschlichen Vernunft am ewigen Gesetz

Wie kann nun der Mensch um den Inhalt des „ewigen Gesetzes“ wissen? Natürlich kann niemand auf natürliche Weise unmittelbar in das Wissen und Wollen Gottes eindringen. Ein vermittelter Zugang hierzu ist dem Menschen allerdings auf zwei Weisen gegeben: Einerseits durch die - übernatürlich verbürgte - Offenbarung und andererseits im Wege des - natürlichen - philosophischen Denkens, das aufgrund seiner Eigenart vom übernatürlichen Offenbarungswissen absieht. Das philosophische Denken vermag auf rationalem Weg die Existenz Gottes - und, in der Folge, bestimmte elementare Aspekte seines Wesens und Wollens - zu erkennen oder zu erschließen. Dies wenn es - was an dieser Stelle freilich nicht vertieft werden kann - die Analogie allen Seins anerkennt. Damit hat der Philosoph die Möglichkeit aus dem Umstand, daß das endliche Sein sich nicht selbst zu begründen vermag, den Schluß zu ziehen, daß es in seinem Bestand letztlich von einem unendlichen, in sich selbst begründeten Sein (Gott) abhängt.

Diesen realen Gottesbegriff muß man vor Augen haben, wenn man den von *Thomas* verwendeten Begriff des „ewigen Gesetzes“ in seiner vollen Bedeutung erfassen will. Da Gott nur als geistiges, also als mit Erkenntnis- und Willenskraft ausgestattetes Wesen gedacht werden kann, muß man annehmen, daß die Schöpfung eine Idee Gottes ist, die Schöpfung mithin Ausdruck dieser Idee ist. Da es außer Gott aber kein Sein gibt, das nicht aus der Schöpfung stammt, ist anzunehmen, daß alles Sein nach Maßgabe seiner spezifischen Beschaffenheit am Sein Gottes teil hat. Diese Partizipation am Sein Gottes vollzieht sich im vernünftigen Wesen - also im Menschen - ebenfalls in eigener Art, gemäß seinem spezifischen Wesen.

Es ist nicht denkbar, daß Gott Vernunft und Willen des Menschen so geschaffen hat, daß sie in ihrem naturhaften Zustand in einem unübersteigbaren Gegensatz zu seiner eigenen göttlichen Vernunft und seinem eigenen göttlichen Willen stehen.

Diese Annahme wird plausibel, wenn wir uns bewußt werden, daß wir außerhalb des Satzes vom Widerspruch nicht denken können und unsere praktische Vernunft stets auf das Gute gerichtet ist, d.h. daß wir uns trotz unserer Freiheit nie für etwas entscheiden können, das wir nicht zumindest als für uns gut und erstrebenswert ansehen. Die solchermaßen beschriebenen Grundstrukturen unseres Denkens und Handelns aber sind nichts anderes als die Weisen, auf die unsere theoretische Vernunft am göttlichen Intellekt und unsere praktische Vernunft am „ewigen Gesetz“ partizipiert.

2. Zum Verhältnis von Glaube und Wissenschaft

Sie stehen insofern in Beziehung zueinander, als einerseits der Glaube nichts der Vernunft Widersprüchliches aussagen, andererseits die Vernunft nicht im Vorhinein die Möglichkeit einer an sie eventuell zu ergehenden Offenbarung ausschließen kann, im Bewußtsein, daß sie eine Partizipation der göttlichen Vernunft ist.

Alle Philosophen haben ihre Erkenntnis in irgendeinem Absoluten gesucht. Alle Philosophie kreist um das unausweichliche Problem, das Faktum unserer Vernunft zu erklären. Und jene Philosophen, die das genuine Objekt der Vernunft, das Absolute, in der realen Welt gesucht haben, um dort den Urgrund realer Erkenntnis zu finden, konnten letztlich nur von Gott sprechen, von dem unsere Vernunft ein Abbild, d.h. eine Partizipation, sein muß, wenn sie dem Anspruch gerecht werden will, objektiv begründete Seins- und Werterkenntnis gewinnen zu können.

Das hat selbst der Rationalismus der Neuzeit erkannt, dem es im Grunde darum ging, die prinzipielle Trennung von Philosophie und Theologie zu begründen. Er wollte das Zuordnungsverhältnis von scholastischer Philosophie und Theologie zerstören. Eine andere Frage allerdings ist, ob der Rationalismus bei diesem Bemühen den Gottesbegriff nicht auch in seiner philosophischen Bedeutung verunstaltet hat. Davon soll unten näher die Rede sein.

Es ist keineswegs erforderlich, daß wir uns in unserem konkreten Erkennen und Handeln über diese Partizipation an der göttlichen Vernunft und am „ewigen Gesetz“ Rechenschaft geben. Denn wir können gar nicht anders denken und handeln, denn nach Maßgabe dieser naturhaften Partizipation. Erst in der Zuwendung zu einzelnen Objekten entscheidet sich, inwieweit wir unserer Natur und damit unserer Partizipation treu bleiben. Erst wenn wir eine bestimmte Erkenntnis als wahr behaupten oder ein bestimmtes Gut als erstrebenswert ansehen, unterliegen wir der Möglichkeit, zu irren oder moralisch verwerflich zu handeln. Objektiv wahr ist unsere Erkenntnis und objektiv gut ist unsere Entscheidung nur, wenn wir den realen Sachverhalt erkennend wie wollend treffen. Da wir uns irren können, gibt es auch irrige Entscheidungen, die uns aber dann nicht belasten, wenn wir den Irrtum nicht verschuldet haben.

III. Rechtsordnung und Gottesbegriff

Um eine Staatsverfassung auf eine tragfähige moralische Grundlage zu stellen, haben sich ihre Autoren vielfach unmittelbar auf die Autorität Gottes berufen. Dies

ist u.a. auch in der Präambel zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland geschehen. In der Tat ist die höchste positive Rechtsnorm letztlich nur durch den Bezug zum „ewigen Gesetz“ legitimiert. Denn nur von dort aus sind Inhalte oder Sachverhalte als moralisch und damit absolut verbindlich zu erklären. Entgegen einer heute geradezu populären Auffassung reichen die Wertvorstellungen der Mehrheit der Bevölkerung keinesfalls aus. Das allgemeine Wertempfinden, das man z.B. als Grund angibt, ist stets nur das Empfinden einer Vielheit, auch wenn es die Gesamtheit wäre. Wie soll man aus der konkreten Vielheit auf die rechtlich-moralische Verbindlichkeit schließen können? Das ginge einzig auf dem Weg über den Gesellschaftsvertrag. Aber auch dieser ist nicht durch sich selbst legitimiert. Er ist eine rechtliche Not- und Scheinkonstruktion, um die Souveränität des Volkes zu retten.

Selbstverständlich wird der Inhalt einer Verfassung durch die Vernunft gefunden. Jedoch ist die Vernunft allein kein hinreichender Grund der moralischen Verbindlichkeit für die Gesellschaft. Denn welche Vernunft ist damit gemeint? Für die Verbindlichkeit muß man in irgendeiner Weise auf eine absolute Vernunft verweisen können. In der französischen Revolution hat man von der „déesse raison“ gesprochen. Daß man damit nicht weit kam, hat die Geschichte bewiesen.

Die Vernunft, an die die Verfassung gebunden ist, ist nicht als autonom und autark zu denken, weil sie ihre verpflichtende Kraft aus der absoluten Vernunft bezieht. Wir wollen diesen Gedanken hier noch einmal durch folgende Überlegungen vertiefen:

Wie soll man etwa die Begnadigung eines Straftäters rechtfertigen, die in den einfachen Gesetzen nicht speziell geregelt ist und lediglich eine allgemeine Grundlage in der Verfassung hat? Unter diesen Bedingungen wird man die Begnadigung nicht als Einzelfall des betreffenden Gebotes des positiven Rechts, sondern vielmehr als humanes Billigkeitsurteil auffassen müssen. Dies um die Starrheit des positiven Gesetzes im Einzelfall zugunsten des Gerechtigkeitsgedankens zu durchbrechen. Dann ist aber das der Begnadigung zugrunde liegende Motiv *vor*-positiver Natur und gehört damit nach dem modernen Rechtsverständnis nicht in den rechtlichen, sondern lediglich in den sozialen Raum. Eine rechtliche Begründung ist aber von daher unmöglich. Eine solche vermag erst dann gegeben zu werden, wenn die der Begnadigung zugrunde liegenden moralischen Erwägungen in irgendeiner Weise im Absoluten verankert sind.

Es sei nochmals betont, daß wir uns im praktischen Leben der metaphysischen Voraussetzungen unseres Denkens und Handelns nicht bewußt zu werden brauchen. Wir müssen es aber in der theoretischen Erklärung der obersten Norm. Gerade aus dieser Sicht erklärt es sich, warum wir in der Gesellschaft auf die Existenz von Religionsgemeinschaften, soweit sie sich durch Toleranz als gesellschaftsfähig erweisen, angewiesen sind, nachdem die moderne Rechtsphilosophie unter dem Einfluß des Rationalismus ihre metaphysische Verankerung preisgegeben hat. Denn diese sind die einzigen gesellschaftlichen Institutionen, die - wenn auch auf theologischer Grundlage - am Gedanken einer inhaltlich bestimmten, universal gültigen Moral festhalten

IV. Die metaphysische Grundlage des Gemeinwohlbegriffs

Schließlich bleibt die Frage, ob der Begriff des Gemeinwohls, der für die Ausgestaltung der Rechtsordnung von eminenter Bedeutung ist, ohne den Rückgriff auf Gott oder, in der Sprache der klassischen Naturrechtslehre, auf das „ewige Gesetz“ begründet zu werden vermag.

Das Gemeinwohl ist nach allgemeiner Überzeugung nicht bloß die Summe aller empirisch zu ermittelnden Einzelwohle. Das Pro-Kopf-Einkommen oder sonstige empirische Bestimmungen sind lediglich Anhaltspunkte, die aber für sich genommen, das Gemeinwohl nicht erschöpfend wiedergeben können. Hierzu bedarf es vielmehr eines moralischen Urteils, das seinerseits in einem naturhaften obersten Imperativ gründen muß. Dieses nach *Thomas von Aquin* „kluge“ Urteil schließt sehr wohl kulturelle Elemente ein.

Die Schwierigkeit, das Gemeinwohl konkret zu umschreiben, hat die Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaftler veranlaßt, auf den philosophischen Begriff des Gemeinwohls zu verzichten und diesen - im Zuge der Verdrängung philosophischer Überlegungen aus den genannten Wissenschaften - sogar zu leugnen. Diese Tendenz wird noch dadurch verstärkt, daß gerade Philosophen manchmal vorschnell bereit sind, das Gemeinwohl konkret zu bestimmen, ohne, wie z.B. in wirtschaftspolitischen Fragen, den dazu notwendigen Sachverstand zu besitzen.

Rein philosophisch gesehen läßt sich nur erklären, daß es Gemeinwohl geben und daß dieses den wesentlichen Zwecken der menschlichen Natur entsprechen muß. Dies ist durch die Sozialnatur des Menschen gefordert. Der einzelne Mensch ist mit allen seinen individuellen Zwecken unlösbar in die Gemeinschaft eingebunden. Diese philosophische Vorgabe sollte man nicht leugnen. Denn ohne sie fehlt dem Einsatz von einzelwissenschaftlich begründeten Sachkenntnissen die ethische Grundlage.

Zu dieser philosophischen Erkenntnis ist aber die Rückbesinnung auf deren metaphysischen Grundlage unabdingbar. Die menschliche Natur hat ihre moralisch bindende Kraft nur aus der Tatsache, daß sie sich nicht selbst geschaffen hat, sondern geschaffen worden ist. Nur aus dieser Sicht ist zu begründen, daß dem einzelnen und zwar allen einzelnen, ein gemeinsames Objekt als Pflicht vorgegeben ist. Die menschliche praktische Vernunft ist mithin lediglich Organ, nicht aber Urheber des Imperativs, der im Gemeinwohl begründet liegt. Die Erkenntnis, daß der einzelne die Unterstützung seiner Mitmenschen benötigt, um seine Zwecke und Interessen zu verwirklichen, reicht hingegen, wie bereits an anderer Stelle ausgeführt wurde, für sich allein nicht aus, um den ethischen Imperativ des Gemeinwohls zu begründen.

V. Die Pervertierung des Vernunftbegriffs durch den Rationalismus

Die Vernunft ist aufgerufen, den Inhalt dessen zu finden, was in einer konkreten gesellschaftlichen Situation als Gemeinwohl zu gelten hat. Diese Erkenntnis ist nicht erst dem Rationalismus aufgegangen. Sie war bereits lange vorher elementarer Bestandteil der klassischen Naturrechtslehre. Der Rationalismus hat nur einen

eigenen Vernunftbegriff eingeführt, um ein für allemal die Einflußnahme der kirchlichen Theologie und Autorität auf die gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu beenden.

Wenn es nur darum gegangen wäre, eine klare Unterscheidung zwischen kirchlicher Theologie und philosophischer Erkenntnis zu ziehen, könnte man gegen dieses Bestreben nichts einwenden. Aber das wäre wiederum nichts Neues gewesen. Denn schon *Thomas von Aquin*, den die Rationalisten allerdings nicht mehr kannten, hatte erklärt, daß man keine - auch nicht die kirchliche - Autorität anrufen solle, wo Vernunftgründe eine Erkenntnis absichern.

Um der Kirche die Möglichkeit abzusprechen, im Bereich der philosophischen, d.h. natürlichen Ethik mitzureden, bedurfte es daher eines Begriffs der Vernunft, der jegliche Einmischung von Glaubenserkenntnissen in den Prozeß der Vernunft ausschloß.

1. Vernunft und Schöpfergott

Dazu bedurfte es durchaus nicht der Leugnung der Existenz des Schöpfers. *Christian Wolff*, der dem Rationalismus an den deutschen - und auch anderen - Universitäten zum Durchbruch verhalf, spricht vielmehr ausdrücklich vom Schöpfergott. Aber bei ihm gibt es den traditionellen Begriff der Partizipation der menschlichen Vernunft an der göttlichen nicht mehr. Die menschliche Vernunft selbst ist vielmehr aus sich selbst heraus göttlich. Sie kann mit gleichsam geometrischer Evidenz und restlos bestimmen, was der menschlichen Natur entspricht. Der Gedanke, daß der Glaube dort eine Stütze der Vernunft sein könnte, wo sie zwischen Wahrheit und Irrtum schwankt, sollte grundsätzlich ausgeschlossen sein.

Wenn *Christian Wolff* in der menschlichen Vernunft noch eine Partizipation an der göttlichen Vernunft gesehen hätte, hätte er sich darüber Rechenschaft geben müssen, daß man diese Partizipation nicht willkürlich beschränken kann. Wenn es dem Schöpfer der Vernunft gefallen sollte, der gleichen menschlichen Vernunft noch eine weitere Erkenntnisweise, nämlich den Offenbarungsglauben, hinzuzugeben, kann es zwischen natürlicher Vernunft und Glaube grundsätzlich keinen Widerspruch geben.

Selbstverständlich bleiben die beiden Erkenntnisweisen gleichwohl unterschieden, aber nicht völlig getrennt: Bei der einen, der natürlichen Erkenntnisweise, geht es um die unwiderlegbare Einsicht in Sachverhalte, in der anderen, dem Glauben, geht es hingegen um die vertrauende Akzeptanz der Autorität des Wortes Gottes und seiner Kirche. Wenn darum der Offenbarungsglaube etwas aussagt, was der Vernunft nicht einleuchtend erscheint, ohne jedoch für die Vernunft widersprüchlich zu sein, tut die Vernunft gut daran, sich ihrer eigenen Begrenztheit bewußt zu bleiben und sich vor einer vorschnellen Verwerfung von Glaubensaussagen zu hüten.

Daraus erhellt, daß für eine sichere Erkenntnis der gesamten uns umgebenden Wirklichkeit keine Alleinzuständigkeit der natürlichen Vernunft besteht. Die rationalistische Behauptung der Alleinzuständigkeit der Vernunft bedeutet hingegen

eine eigenmächtige und sachlich nicht begründbare Begrenzung des „ewigen Gesetzes“. Die menschlich nicht begreifbare Dimension dieses „ewigen Gesetzes“ läßt keine Begrenzung durch unsere menschliche Vernunft zu.

2. Vergöttlichung der menschlichen Vernunft

Die Ausmerzungen der Partizipation der menschlichen Vernunft an der göttlichen und damit die Vergöttlichung der menschlichen Vernunft war für den Rationalismus der einzige Weg, um zu seinem Ziel zu kommen, nämlich die im Glauben begründete Theologie und damit auch die Kirche aus der Diskussion über natürliche Moralnormen herauszuhalten. Damit war aber zugleich auch das Gemeinwohl als allen Rechtsnormen vorgeordnete göttliche Anweisung aus dem Gesichtsfeld verschwunden. Denn nur vom „ewigen Gesetz“ her, dem Ursprung aller Ordnungen, erhält das Gemeinwohl seine sittliche Wirkkraft.

Der Rationalismus mündet hingegen mit Notwendigkeit in den individualistischen Subjektivismus, der die Vernunft in die einzelnen Subjekte einschließt und damit - logisch wie praktisch - gleichsam atomisiert, ein allgemein verbindliches Gemeinwohl mithin schlechterdings ausschließt. Damit ist jede Möglichkeit einer ethisch legitimierten Autorität - nicht nur der Kirche - ausgelöscht und die Revolution aller gegen alle vorprogrammiert.

Nur langsam werden sich die Folgen einer solchen Wende der abendländischen Philosophie auswirken. Jedenfalls stellen wir heute schon fest, daß die Politik oft nicht mehr in den dazu autorisierten Parlamenten und Regierungen gemacht wird, sondern auf der Straße mittels nicht selten sogar gewalttätiger Demonstrationen, die der rücksichtslosen Durchsetzung partikulärer Interessen dienen. Dies kann der Anfang einer verhängnisvollen Entwicklung sein.

Quelle 21: Gesellschaftspolitische Kommentare., Jg. 32, Bonn 1991, 54-59.

II. RECHTSPHILOSOPHIE

Von der Erfahrung zum klassischen Naturrecht

Der rein empirische Begriff der Natur

Es gibt so viele Arten von Naturrecht wie es Begriffe der Natur gibt. Und Begriffe werden gewonnen aufgrund einer bestimmten erkenntnistheoretischen Einstellung. Entsprechend sind auch die Begriffe der Natur verschieden. Entscheidend ist darum, aus welcher Sicht man den Begriff ‚Natur‘ oder ‚natürlich‘ definiert. Wenn irgend ein Seiendes sich stets in einer gewissen gleichen Weise bewegt, dann sagt man, diese Art der Bewegung sei ihm natürlich. Die Natur ist in diesem Fall definiert als das Prinzip eines bestimmten, stets gleichbleibenden Verhaltens. Zur Natur eines Seienden gehört aber stets der Gedanke an ein inneres Prinzip, aus dem die Handlung oder Bewegung entstammt.

Von jenen Ansichten, die das Verhalten eines Seiendes völlig von der Umwelt aus definieren, sehen wir hier ab, weil dabei der Begriff Natur auf die Umwelt transferiert wird und das, was wir im einzelnen Ding als inneres Prinzip des Verhaltens bezeichnen, nur ein Ersatzname für die Außenwelt ist, die das Verhalten eines Dinges bestimmt. Natur muß darum immer von dem Seienden aus gesehen werden, von dem man behauptet, es habe diese oder jene Natur, ohne daß man damit die Natur und das konkrete Subjekt identifiziert, wie es im Rationalismus der Fall ist.

Der Begriff Natur ist so lang ein rein empirischer, wenn man ihn nur gelten läßt, wie das äußere Verhalten des Objekts dem Beschauer sich als gleichbleibend erweist. Um die Natur des Menschen zu definieren, reicht diese rein empirische Erkenntnisweise jedenfalls nicht aus.

Der philosophische Begriff der menschlichen Natur

Der Philosoph sucht nach einer Definition der menschlichen Natur, die immer gilt, obwohl im einzelnen die Ausprägung der Natur verschieden sein mag. Er will auch dann noch von der allen gleichen Natur sprechen, wenn sich die Menschen gegen die Natur verhalten. Der Philosoph setzt also ein inneres Prinzip voraus, das dem Seienden eine gewisse Verhaltensrichtung gibt, das heißt: es auf einen bestimmten Zweck ausrichtet, auch wenn de facto diese Orientierung durch die Freiheit des Individuums nicht respektiert wird. Das ist die finale Erklärung der Natur. Der Philosoph fragt z.B. nach dem Zweck der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und zieht daraus Schlüsse über das an sich zu erwartende Verhalten. In der Abwehr der Lebewesen gegen Angreifer erkennt der Philosoph den naturhaften Trieb der Selbsterhaltung. Das ist eine finale Denkweise, welche über die rein physikalische Sicht hinausgeht. Auf dieser finalen Denkweise fußt die allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist, obwohl philosophisch, insoweit noch der naturwissenschaftlichen Definition der Natur verpflichtet, als sie den Begriff Mensch immer nur vom einzelnen Subjekt der menschlichen Natur her definiert und der abstrakten Definition der Natur des Menschen die reale Gültigkeit

abstreitet. Auf der Ebene der abstrakten Definition der menschlichen Natur stellt man fest, daß zum Menschen Freiheit, Existenzdrang usw. gehören, und zwar vom ersten Augenblick des Lebens an, wenngleich äußerlich noch nicht feststellbar. Da aber die Natur des Menschen wesentlich sozial ist, kann man von der allgemeinen Definition der menschlichen Natur aus noch nicht sagen, wie das natürliche Recht des einzelnen Subjekts konkret zu definieren ist. Die Freiheit läßt sich in der Unterordnung aller unter eine übergeordnete gesamtheitliche Norm, nämlich das Gemeinwohl, nicht rein formal als konkret gleiche Freiheit aller definieren, wie *J.J. Rousseau* gemeint hat. Die Menschenrechte sind darum konkret analog zu den Pflichten des einzelnen gegenüber dem Gemeinwohl zu definieren. Diese Analogie im einzelnen zu bestimmen ist Aufgabe der staatlichen Autorität, die aber ihrerseits nicht willkürlich handeln kann, weil das Gemeinwohl auch der staatlichen Autorität vorgegeben ist. Diese Aufgabe ist allerdings sehr schwierig.

Um jeder staatlichen Willkür zuvorzukommen, hat die allgemeine Erklärung der Menschenrechte die subjektivistische Konzeption gewählt. Sie sieht sich aber dadurch mit einer noch schwierigeren Problematik konfrontiert. Da sie das Gemeinwohl als dem Staat vorgeordnete gesellschaftliche Norm wegen ihres subjektivistischen Ansatzes nicht kennt, mußte sie der staatlichen Obrigkeit das Recht einräumen, nach ihrer Willkür die Rechte des einzelnen zu begrenzen. Damit werden die subjektiven Rechte im Grund wieder aufgehoben, indem man sie der staatlichen Gewalt ausliefert. In den Vorbereitungsitzungen der allgemeinen Menschenrechtserklärung in Genf konnten darum die kommunistischen Oststaaten leicht für diese Formulierung gewonnen werden.

Eine Philosophie jedoch, die von der allgemeinen sozialen Natur des Menschen ausgeht, kann nicht mit dem Recht des Individuums beginnen, das dem obrigkeitlichen Subjekt, der staatlichen Autorität, gegenübersteht. Die Rechte des einzelnen sind darum auch nur analog vom einen zum andern. Die Freiheit ist in dieser Sicht als Freiheit aller im Rahmen des Gemeinwohls zu verstehen. Es handelt sich somit nicht um Zuteilung eines gleichen und unteilbaren Rechts auf alle einzelnen.

Ohne diesen Bezug zum Gemeinwohl gibt es keine Einzelrechte. In dieser Weise hat *Aristoteles* und noch präziser *Thomas von Aquin* die Menschenrechte gesehen. Dieser Gedankengang ist aber nur von einer im aristotelischen Sinn verstandenen metaphysischen Definition der menschlichen Natur aus nachvollziehbar.

Das ist eine ganz andere Sicht, als wenn man bei der Definition der menschlichen Natur beim Individuum beginnt und mit *Kant* erklärt, es habe jeder das gleiche Recht mit der Auflage, die gleichen Rechte der andern nicht zu stören. Auf dieser Basis gibt es keine geordnete Gemeinschaft. Das ist die typische Denkart des Rationalismus, die sich von der aristotelisch-metaphysischen Erkenntnislehre trennt. Dem rationalistischen Subjektivismus gelingt es deswegen nicht, die Verknüpfung des Individuums mit der Gesellschaft in den Griff zu bekommen. Gesellschaft ist für ihn immer nur das Zusammensein von mehreren Individuen. Der Rationalismus kommt daher auch nie zu einem Gemeinwohlbegriff, der die einzelnen Individuen übersteigt und vor allem auch der staatlichen Autorität vorgeordnet ist. Es sei auf ein Beispiel hingewiesen, aus dem sichtbar wird, wie schwer es dem Rationalismus

fällt, gesellschaftliche Normen zu erkennen, welche über der Freiheit stehen. Es ist die Frage nach der Stellung der Ehe in der Gesellschaft. Wenn das Wesen der Ehe nur von der Freiheit des einzelnen aus bestimmt wird, dann kann man ihr kein Vorrecht gegenüber der frei gewählten Partnerschaft von Homosexuellen zuerkennen. Auch beim Recht auf freie Meinungsäußerung fehlt dem Rationalismus die Möglichkeit, die objektiven Grenzen anzugeben. Er entnimmt sie dem allgemeinen Moralempfinden, das aber sehr trügerisch sein kann.

Die Erfahrung in der metaphysischen Denkweise

Obwohl die philosophisch-metaphysische Definition der menschlichen Natur aufgrund der Abstraktion über die konkrete Erfahrung hinausragt, weil sie nicht nur Einzelerfahrung an Einzelerfahrung anreicht, so ist sie doch in der Erfahrung begründet. Auf lange Sicht wird sie durch die Erfahrung bestätigt. Der logische Prozeß der metaphysischen Erkenntnislehre, beginnend mit der Erfahrung, dann abstrahierend zur allgemeinen Wesensnatur vordringend und sich wieder zurückbewegend zur Erfahrung als der Bestätigung läßt sich deutlich erkennen bei der Erarbeitung der Definition des Menschen als moralischen Wesens. Selbst *Kant* beginnt die Definition des Menschen als moralischen Wesens mit einer Erfahrung. Er konnte und kann die Tatsache, daß der Mensch ein moralisches Wesen sein muß, also definitionsgemäß ein moralisches Wesen ist, philosophisch nicht beweisen. Jeder Mensch erlebt sein moralisches Wesen im Verantwortungsbewußtsein für sein Tun. Dieses verbietet jede Entscheidung aus reiner Willkür. Verantwortungsbewußtsein ist nicht einfach die Approbation dessen, was man getan hat. Diese Erkenntnis ist ein Ergebnis der inneren Erfahrung, die wir in jedem Menschen feststellen.

Worauf bezieht sich aber dieses Verantwortungsbewußtsein? Das ist die entscheidende Frage, die ebenfalls nur im Kontakt mit der inneren Erfahrung beantwortet werden kann, indem man der Frage nachgeht, woran man erkennen kann, ob man aus Willkür handelt. Der Gegensatz zur reinen Willkür ist die Orientierung an einem Sachverhalt, der ebenso allen in gleicher Weise zukommen muß wie das moralische Wesen. Dieser Sachverhalt ist das Glück des Menschen, das als Ziel für alle gilt und in seiner allgemeinen Definition mittels Abstraktion aus der menschlichen Natur abgelesen werden muß. Außerhalb der menschlichen Natur gibt es kein wahres Glück. Wir sind darum gut beraten und frei von Willkür, wenn wir das Objekt unseres Wollens und Wünschens sachgerecht und allgemein gültig gemäß der menschlichen Natur bestimmen. Unser Verantwortungsbewußtsein hat also ein ihm natürlich zugeordnetes Objekt.

Bei *Kant* bestehen Umsicht und Vorsicht im Bemühen, jegliche Willkür auszuschließen, in der Befolgung des absoluten Imperativs, während die Analyse des vorliegenden Sachverhalts von ihm als rein rationale Operation beurteilt wird, die mit der Moral nichts mehr zu tun hat. Diese Interpretation scheint insofern gerechtfertigt zu sein, als die Menschen hinsichtlich des gleichen Sachverhalts verschiedener Meinung sein können. Wäre die rationale Analyse zugleich ethisch, dann befände man sich in der Sicht *Kants* vor einem Widerspruch: einerseits die

apriorisch und darum für alle in gleicher Weise gültige Forderung der Verantwortung, andererseits die sachliche Verschiedenheit der von den einzelnen aus der gleichen Verantwortung getroffenen Entscheidungen.

Nun ist nicht zu leugnen, daß die Menschen je verschiedene konkrete Entscheidungen treffen. Sofern aber die einzelnen sich an der allgemeinen menschlichen Natur ausrichten, - und das ist naturgemäß von jedem gefordert, der nicht nach reiner Willkür entscheiden will, und tatsächlich behauptet auch jeder von sich, daß er in seinem Tun der menschlichen Natur folge - weisen alle einzelnen Entscheidungen einen im Grund gleichen realen Sachverhalt aus. Diesen Sachverhalt erkennt man nur aufgrund der aristotelischen Metaphysik, die den Kern der sogenannten klassischen Naturrechtslehre bildet. So wird es einsichtig, daß gemäß der aristotelisch-metaphysischen Schauweise, die sich von jeder rein empirischen Definition der Natur unterscheidet, die rationale Analyse des menschlichen Ziels selbst ethischen Charakter hat, weil bereits der oberste Imperativ auf das Sein verweist: „Das ontisch Gute ist zu tun, das dem Sein Widersprechende ist zu meiden.“

Solang der einzelne bemüht ist, sich für das Sachgerechte zu entscheiden, ist seine Entscheidung moralisch gut, auch wenn er vielleicht aus theoretischem Irrtum das Sachgerechte nicht gefunden hat. *Thomas von Aquin* drückt die Forderung des Bemühens um das Sachgerechte mit dem Begriff des „appetitus rectus“ aus. Wer immer das „korrekte“ Streben, d.h. das Streben nach dem Sachgerechten hat, handelt moralisch gut, auch wenn er irrtümlich das Sachgerechte nicht ermitteln konnte. Darum sagt *Thomas* im Gefolge von *Aristoteles*, daß die praktische, d.h. moralische Wahrheit nicht identisch zu sein braucht mit der theoretischen Wahrheit. Im gesellschaftlichen Zusammenleben entsteht dadurch keine Unstimmigkeit, da der friedliche Dialog nicht gestört wird. Die theoretische Unstimmigkeit zu beseitigen ist eben Aufgabe der politischen Diskussion. Hierbei ist aber „politisch“ nicht verstanden als Kampf um die Durchsetzung von Interessen. Denn das Interesse muß, wenn es moralisch korrekt sein will, Einsatz für das Sachgerechte sein.

Einwand gegen das klassische Naturrecht

Gegen das klassische Naturrecht wird allgemein eingewandt, es zeichne sich durch starre Prinzipien aus, die in der konkreten Welt zu abstrusen Entscheidungen führen. Wer jedoch zur Kenntnis nimmt, daß die allgemeinen Prinzipien zum größten Teil analog anzuwendende Prinzipien sind, kann diesen Einwand nicht aufrechterhalten. Es gibt nur wenige Prinzipien, die univok gelten. Dazu gehört z.B. das Recht auf Leben. Der Vorwurf, die klassische Naturrechtslehre habe die Sklaverei zum absolut geltenden Naturrecht, d.h. zu dessen universalen Prinzipien gezählt, ist irrig. Die klassische Naturrechtslehre hat niemals den antik-römischen Begriff der Sklaverei verteidigt, wonach der Besitzer eines Sklaven das Recht hatte, über Leben und Tod des Sklaven zu entscheiden. Wenn bei *Thomas von Aquin* vom Sklaven die Rede ist, dann meint er lediglich die Leibeigenschaft. Und auch von dieser spricht er nur im Rahmen der Anwendung naturrechtlicher Prinzipien auf die konkrete gesellschaftliche Situation. Im Mittelalter gab es Scha-

ren von Menschen, die sich in ihrem eigenen Leben nicht selbst helfen konnten, dies nicht nur wegen der äußeren sozialen Verhältnisse, sondern auch deswegen, weil der Großteil der nötigen Bildung entbehrte. War es unter diesen Umständen nicht geraten, sie als Leibeigene anzunehmen - natürlich unter liebevoller Behandlung, wie sie schon der Apostel *Paulus* verlangte, als er den entlaufenen Sklaven seinem Herrn, *Philemon*, zurückschickte mit der Mahnung, ihn als Bruder zurückzunehmen?

Bei einem Wechsel der Verhältnisse ist eine je andere „naturrechtliche“, d.h. der Natur der Sache entsprechende Lösung erforderlich. Der Ausdruck des *Thomas von Aquin* „die menschliche Natur ist veränderlich (mutabilis)“ gibt die Analogie wieder, die bei der Anwendung von „naturrechtlichen“ Prinzipien zur Geltung kommt. Eines aber bleibt: die Wesensnatur des Menschen muß immer Ausgangspunkt der ethischen Reflexion im Hinblick auf die konkrete Situation sein. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Ausdruck „Natur der Sache“ im Verständnis des klassischen Naturrechts vom Begriff der „Natur der Sache“ im positivrechtlichen Bereich, wo die Natur der Sache rein empirisch gedeutet wird.

Das klassische Naturrecht ist nicht zu verwechseln mit dem der Neoscholastik, die sich ungefähr seit Mitte des letzten Jahrhunderts entwickelt hat. Die Neoscholastik stand sehr unter dem Einfluß des Rationalisten *Christian Wolff*. Darum ihre starren Formulierungen der Prinzipien. Sie vermochte die Analogie des Seins, zu der sie an sich steht, nicht auf die Moralprinzipien zu übertragen. Die Wiederentdeckung der Spannweite der Analogie ist dem nach dem zweiten Weltkrieg verstorbenen Spanier *Santiago Ramírez*, dem wohl größten Interpreten des *Thomas von Aquin*, zu verdanken. Er hat vier Bände, von denen jeder über 400 Seiten umfaßt, über die Analogie veröffentlicht. Die klassische Naturrechtslehre hat als Fundament die reale Gültigkeit allgemeiner Begriffe und die Analogie des Seins. Von der realen Gültigkeit abstrakter Prinzipien zu sprechen, gilt in der modernen Philosophie, die hauptsächlich vom Nominalismus geprägt ist, als Naivität. Dennoch handeln alle danach. In den politischen Diskussionen sucht man zunächst die gemeinsamen Prinzipien, wobei man selbstverständlich überzeugt ist, daß mit solch allgemeinen Prinzipien wenigstens die Richtung zu einer sachlichen, d.h. dem Sein entsprechenden, Lösung vorgegeben ist.

Das menschliche Zusammenleben wäre nicht möglich, ohne Verständigung hinsichtlich real gültiger Prinzipien. Im Hinblick auf das Zerwürfnis der Ansichten, wenn es um die Details geht, könnte man zur Meinung kommen, daß die allgemeinen Prinzipien eben doch nur nominalen Wert hätten. Man muß aber, um dieses Phänomen des Widerspruches zwischen den Prinzipien und der konkreten Formulierung zu erklären, der Frage nachgehen, warum sich die Menschen so schwer tun, im Detail zur gemeinsamen Aussage zu kommen. Und hier kommt die Lehre vom *appetitus rectus* ins Spiel, den *Thomas von Aquin* als wesentliche Voraussetzung des naturrechtlichen Denkprozesses bezeichnet hat.

Quelle 65: Die Neue Ordnung, 51. Jg. 1997, 362-367.

Der Begriff des Rechts in Theorie und Praxis

I. Überlegungen zur Definition im allgemeinen

Aufgabe jeder Definition ist es, den Sachverhalt, der mit einem Namen belegt ist, so zu umschreiben, daß alles, was irgendwie mit einem anderen Namen bezeichnet werden kann, ausgeblendet ist. Der zu definierende Sachverhalt mag dabei real nur mit anderen Inhalten zusammen existieren können. Doch ist zur begrifflichen Klarheit eine solche vielleicht irrealer Trennung notwendig.

So z.B. definiert man etwa das Menschliche, also das, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, mit dem Begriff der Rationalität. Die Rationalität ist selbstverständlich eine Wirklichkeit. Sie existiert aber nicht als solche, sondern ist nur die spezifische Qualität, durch die der Mensch sich von den anderen Lebewesen unterscheidet. Um die Rationalität in der Realität zu begreifen, müssen wir wissen, durch was sie begründet ist. Hierzu müssen wir die Existenz- und Funktionsweise der Vernunft definieren.

Die Vernunft ist ein intellektives Erkenntnisvermögen, das von der Sinneserkenntnis abhängt und damit abstraktiv und diskursiv vorgeht. Danach ist der Mensch als ein mit abstraktivem und diskursivem Erkenntnisvermögen ausgestattetes Sinnenwesen zu definieren. Die Kurzformel hierfür lautet: Der Mensch ist ein rationales Sinnenwesen (*animal rationale*).

Nach dem Gesagten müssen wir beim Definieren zwei Etappen unterscheiden:

1. die rein begriffliche Definition (im Beispiel: die Rationalität),
2. die reale Definition, in der die Begründung des im Begriff erkannten Sachverhalts mitgenannt wird, um die Existenzgrundlage des Begriffs zu erkennen (in unserem Beispiel: um das zu erfassen, was unter Rationalität real zu verstehen ist).

Aristoteles hat die rein begriffliche Seite der Definition „Nominaldefinition“ genannt, im Gegensatz zur „Realdefinition“, durch die jene Elemente erfaßt werden, die den in der begrifflichen Definition ausgedrückten Sachverhalt in der Realität begründen.

II. Recht als durch soziale Zwangsgewalt sanktionierte Norm

Wenn man das Recht definieren will, muß man demnach zunächst die rein begriffliche Seite, also die Nominaldefinition, ins Auge fassen. Sonst ist eine wissenschaftliche Untersuchung nicht möglich. Mit der Moral gehört das Recht zu den Normen menschlichen Handelns im sozialen Raum. Ob diese beiden Normen auf der gleichen Ebene stehen oder ob in der Realität zwischen ihnen das Verhältnis der Über- und Unterordnung besteht, ist somit zunächst belanglos.

Das Recht ist als Norm unterschieden von physischem Zwang. Es spricht die Freiheit des Menschen an. In dieser Hinsicht kommt es mit dem moralischen Imperativ überein. Beide sind Imperative an die Entscheidungsfreiheit des Menschen. Der Strafvollzug, bei dem physische Gewaltmittel angewandt werden, ist zwar auch ein

rechtliches Geschehen. Er ist es aber nur, weil er mit der vorgängigen rechtlichen Norm, dem Gesetz, in Beziehung steht. Das Recht als Imperativ betrifft aber nur zwischenmenschliche Verhältnisse, während die moralische Norm das gesamte Feld der Verantwortung, auch der rein individuellen, anspricht. Von den die moralischen, zwischenmenschlichen Beziehungen betreffenden Liebesgeboten unterscheidet sich das rechtliche Gebot dadurch, daß es bei Nichtbeachtung mit physischem Zwang droht. Man kann darum das Recht, genauer das rechtliche Gesetz, als soziale mit Zwangsgewalt ausgestattete Norm definieren.

III. Können auch sittliche Normen Zwangscharakter aufweisen?

Die Frage, ob es auch sittliche Normen geben könne, die mit Zwangsgewalt ausgerüstet sind, kann hier nicht näher besprochen werden. *Kant* hat dies jedenfalls kategorisch ausgeschlossen. Die Problematik hängt eng mit der Frage zusammen, ob die moralischen Normen einem Zweck unterstehen. Nehmen wir - um diesen Zusammenhang einmal zu verdeutlichen - an, die Pflege der Gesundheit sei eine echte moralische Verpflichtung und nicht nur, wie in der Denkweise der *Kantschen* Transzendentalphilosophie, eine rationale Ausführung eines kategorischen Imperativs ohne sachlichen, der - unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden - Wirklichkeit entnommenen Gehalt. In diesem Fall kann die Finalität aus dem moralischen Bereich nicht ausgegliedert werden. Im Sinn des Neukantianismus hat deshalb der in Freiheit gegen die Gesundheit Handelnde die Folgen einzig seiner Irrationalität, also seiner Dummheit zu verdanken. Die schmerzliche Krankheit, die z.B. auf den unmäßigen Alkoholkonsum folgt, ist darum streng genommen nicht als Strafe für ein moralisches Vergehen aufzufassen.

Anders dagegen in der finalen Ethik. Hier ist die Krankheit selbstverschuldete, gleichsam „von Natur aus“ verwirkte Strafe für ein unmoralisches Verhalten, sofern der übermäßige Alkoholkonsum frei gewollt war. In der finalen Ethik sind also auch die moralischen Gebote mit Zwangsgewalt ausgerüstet. Doch das moralische Gebot unterscheidet sich auch dann noch vom rechtlichen, da der Zwang sich aus dem Sachverhalt der Handlung selbst ergibt, während der Zwang, der mit der rechtlichen Norm verbunden ist, von der Gesellschaft („soziale Kontrolle“) bzw. dem Gesetzgeber angedroht und durchgesetzt wird.

IV. Willkürliche Trennung von Recht und Gerechtigkeit durch die neukantianische Rechtsphilosophie

Vom Neukantianismus aus stehen die Folgen einer Unrechtsordnung, d.h. einer Ordnung, die den Zwecken der menschlichen Existenz widersprechen, nicht im Blick der Rechtswissenschaft. Rein theoretisch kann man dieser Auffassung nicht widersprechen, denn auch das Recht einer grausamen Diktatur entspricht dem Begriff des Rechts. Ob der Mensch eine Diktatur oder eine freiheitliche Demokratie will, ist eine Angelegenheit seiner Lebensauffassung. Damit hat *Hans Kelsen* argumentiert. Er hat sich deswegen gegen den Vorwurf, den Rechtspositivismus zu verteidigen, gewehrt. Theoretisch scheint dies ganz in Ordnung zu sein. Man könnte allerdings einwenden, daß die Diktatur dem Menschen die Freiheit nimmt, so

daß die Grundbedingung des Rechts als Norm, die an die Freiheit appelliert, nicht mehr bestehe. Aber dieser Einwand greift nicht ganz, denn auch in der Demokratie, in welcher das Mehrheitsprinzip den Ausschlag gibt, sind nicht wenige zum Gehorsam gegenüber Normen gezwungen, die ihrem Freiheitsbewußtsein zuwider sind. Etwas anderes gilt nur dann, wenn man annimmt, daß grundsätzlich alle mit dem demokratischen Mehrheitsprinzip einverstanden sind und darum auch die Konsequenz, eventuell gezwungen zu werden, in Kauf nehmen, weil sie eine demokratische Ordnung der Diktatur vorziehen.

V. Praktische Folgen des Rechtspositivismus

Doch ist damit das Problem nicht gelöst. Bietet denn die Mehrheit wirklich die Garantie, daß einer Minderheit nicht solche Normen aufgebürdet werden, die sie als unmenschlich oder ungerecht empfindet?

Hitler ist 1933 auf demokratisch-rechtlichem Weg an die Macht gekommen. Alles, was das nationalsozialistische Regime an juristischen Normen erließ, war darum rechtens, auch die Todesurteile. Diejenigen Juristen, die sich auf die begriffliche Definition des Rechts beschränkten, waren darum nicht in der Lage, jene Richter, die sich in ihren Todesurteilen an das damals gültige Recht hielten, zu verurteilen. In der Tat wurden nach dem zweiten Weltkrieg sogar solche Richter in ihrem Amt belassen, die überzogene Todesurteile gefällt hatten, d.h. Todesurteile, die zwar dem geltenden Recht entsprachen, die aber unter Beiziehung von mildernden Umständen doch hätten umgangen werden können.

Auch in unseren Tagen wird von ehemaligen DDR-Juristen die Ansicht geäußert, daß der Schußwaffengebrauch an der innerdeutschen Grenze nach geltendem Recht erfolgt sei und darum nachträglich nicht bestraft werden dürfe. Vielleicht kann man denjenigen, welche den positiv rechtlich geltenden Schießbefehl mit innerem Widerwillen ausführten, mildernde Umstände zubilligen. Doch könnte man kaum diejenigen entschuldigen, welche den Schießbefehl gesetzlich vorgeschrieben und sogar die Belobigung durch eine Grenzdienstmedaille angeordnet haben.

Und doch könnte man weiter argumentieren, daß der gesetzliche Schießbefehl letztlich in dem von den Sowjets bewachten System begründet gewesen sei, so daß die Verantwortung vom DDR-Gesetzgeber an die Sowjetunion weitergegeben werden könnte. Klagen wir aber nicht in pharisäischer Überheblichkeit die Sowjets an. Denn in unseren Reihen im Westen sind jene Juristen kaum zu zählen, die erklären, Recht sei nur das, was der Gesetzgeber als solches festlege. Über das, was unserem Wertempfinden entspreche oder widerspreche, könne aus juristischer Sicht deshalb auch nichts ausgesagt werden.

VI. Kritik an Kelsens „reiner Rechtslehre“

Kelsen will sich der Problematik entziehen, indem er erklärt, er überlasse die Frage nach einem menschlich tragbaren Recht denjenigen, welche die oberste Norm der Rechtsordnung erstellen. Um eine Frage des Rechts als solchem handle es sich

jedoch dabei nicht. Er kann aber den Vorwurf, daß sein Rechtsdenken in den Positivismus führe, nicht entkräften, wemgleich sein System in sich kein Rechtspositivismus, sondern eine „reine Rechtslehre“ sein will.

Doch kann diese Argumentation nicht befriedigen. Denn können wir uns mit der Erklärung zufrieden geben, daß der Schießbefehl an der ehemaligen innerdeutschen Grenze rechtlich gerechtfertigt, wemgleich vom menschlichen Standpunkt aus verwerflich sei? Wie kommen wir rechtlich dieser menschlichen Grausamkeit bei? Im System von *Kelsen* gibt es keine Lösung. Wir können höchstens das Rächerecht („Wie du mir, so ich dir“) anrufen.

Dieses ist aber im Denken *Kelsens* kein Recht mehr, weil es außerhalb der Normenordnung liegt, die eben kein physischer, sondern ein imperativer Prozeß ist. So bleibt die Feststellung, daß die „reine Rechtslehre“ unweigerlich in den Positivismus führt.

VII. Notwendigkeit der Orientierung des Rechts an bleibenden ethischen Maßstäben

Schon *Gustav Radbruch*, wenigstens anfänglich selbst dem Rechtspositivismus verschrieben, hat in der 3. Auflage seiner „Rechtsphilosophie“ bemerkt, daß es Gesetze von einem solchen Maß an Ungerechtigkeit geben könne, „daß ihnen die Geltung, ja der Rechtscharakter abgesprochen werden muß“. Es gibt also offenbar Grenzen des Rechtspositivismus. So achtenswert der Rechtspositivismus wegen seiner Betonung von Rechtsklarheit und Rechtssicherheit sein mag, es gibt dennoch Grenzen, bei denen man an den Kern menschenwürdiger Existenz rührt. Die Beurteilung dieser Grenzen kann nur vorgenommen werden aufgrund einer moralischen Werterkenntnis. Ein Rückgriff auf den vor dem positiven Recht liegenden Wertmaßstab ist wenigstens in Extremfällen unabdingbar. Handelt es sich aber bei diesem Wertmaßstab wirklich um eine rechtliche Norm? Das ist der Kern des Problems.

VIII. Zur Abgrenzung von rechtlichen und moralischen Normen

Es genügt nicht, auf die dem Recht vorgelagerten moralischen Grundvoraussetzungen zu verweisen, aufgrund deren Recht real erst möglich ist, gleich einer Lampe, ohne die man im Dunkeln nicht zu sehen vermag. In diesem Sinn nennt man gewisse soziale Verhaltensweisen oder Tugenden, die zur Existenz einer Rechtsordnung als Minimum vorausgesetzt sind, wie z.B. anständiges soziales Verhalten, Solidarität, Vertragstreue usw. Solange man aber für diese „Tugenden“ nicht das Objekt definiert, ist nichts gewonnen. Was heißt anständiges Verhalten? Etwa, daß einer nur einmal im Jahr oder, wenn möglich, überhaupt nicht, seine Umwelt mit Trunkenheit stört? Ohne die Angabe einer auf das konkrete Handeln gerichteten Norm bleiben die erforderlichen Tugenden oder Verhaltensweisen im leeren Raum, es sei denn, daß man einen Durchschnittswert angibt, den man aus der Statistik gewinnt. Aber damit ist keine absolute Norm bezeichnet, die notwendigerweise zur Moral gehört.

Wie bereits gesagt, ist die rechtliche Norm eine Ordnungsnorm von moralischen Subjekten. Sie ist nicht eine Norm von Schachfiguren. Wenn es also bereits zum Begriff der rechtlichen Norm gehört, daß sie nur moralische Wesen anzusprechen vermag, also nur im Hinblick auf die Moralität des Menschen die zu ihrem Normcharakter wesentlich gehörende Qualität besitzt, dann wird jeder Jurist gehalten sein, zu untersuchen, welche rechtlich relevanten Moralnormen zur Naturausrüstung des Menschen gehören, denn nur solche Normen können absoluten Charakter besitzen, die zur Natur des Menschen gehören. Er ist darum, ob er es will oder nicht, auf irgendeine Naturrechtslehre verwiesen.

IX. Rückgriff auf Naturrecht ist unverzichtbar

Was bedeutet aber dann der Begriff „Natur“? Hier scheiden sich die Geister. Allgemein lassen sich die Auffassungen über die Natur in diesem Zusammenhang in zwei Hauptrichtungen unterscheiden: eine rein empirische und eine metaphysische.

Wer nur die empirische Begründung annimmt, steht grundsätzlich auf dem Standpunkt, daß die moralischen Normen das Erzeugnis der Umwelt sind. Wenn das stimmt, dann ist die Moralität des Menschen nicht unterschieden von dem, was wir bei den übrigen Sinnenwesen Instinkt, Training oder Einübung nennen. Das ist nicht weit von der Ansicht des *Karl Marx* entfernt, der die Inhalte moralischer Normen als notwendige rationale Folge bestimmter wirtschaftlicher Verhältnisse erklärte. Man fragt sich aber dann, worin diese Rationalität und vor allem die Freiheit bestehen. Trennt man Freiheit und Rationalität im neokantianischen Sinn, dann stellt man sich die Frage, wozu die Freiheit noch dient, da sie ohne Rationalität nicht verwirklicht werden kann. Wird die Rationalität der rein empirischen Ordnung zugewiesen, dann bleibt für die reale moralische Verantwortung kein Raum mehr, weil in letzter Instanz die Kausalität, d.h. der Zwang der gesellschaftlichen Prozesse, die Entscheidung bestimmt. Man kommt aus dem Knäuel von unlogisch aufgestellten Aussagen nicht heraus, solange man der menschlichen Vernunft nicht moralische Erkenntnisse zutraut, die aus der Natur des Menschen gewonnen werden. Dazu bedarf es allerdings einer metaphysischen Erkenntnis. Das will nicht heißen, daß der einzelne die zum Menschen als moralischem Wesen gehörenden Normen frei von der Kommunikation mit seiner Umwelt gewinnen würde. Wie jedweder metaphysischen Erkenntnis empirische Daten zugrundeliegen, so auch der Erkenntnis von natürlichen moralischen Normen. Der Bezug zum Konkreten, also Empirischen, gehört also notwendig auch zum Prozeß der Gewinnung von absoluten Normen. Am Ende steht aber immer die abstraktive Erkenntnis von an sich universal gültigen Sachverhalten. Diese Erkenntnis gewinnen wir, wenn wir vor einem Unrechtsfall stehen, den wir auch mit Hilfe der ausgeklügeltsten empirischen Erklärung nicht mehr entschuldigen können. Ohne ein Minimum von Normen absoluter, d.h. metaphysischer Geltung, ist ein System von Rechtsnormen, die das moralische Wesen Mensch ansprechen sollen, demnach nicht denkbar. Wie wir gesehen haben, setzt bereits die begriffliche, d.h. die Nominaldefinition des Rechts, um die Unterscheidung des Rechts vom physischen Zwang zu begründen, als Adressaten ein moralisches Wesen voraus.

X. Evidenz sittlicher Elementarnormen

Mit der Erkenntnis, daß jede Rechtsordnung ein Minimum von natürlichen Moralnormen besitzen muß, also von Normen, die dem Menschen kraft seiner Natur offenbar werden, somit ohne weiteres evident sind, werden wir vor die Frage gestellt, woran man denn diese Evidenz von seinsmäßigen Sachverhalten erkenne. Denn es scheint, daß in sich evidente Sachverhalte nur dann als evident erklärt werden können, wenn sie von allen Gesellschaftsmitgliedern als denkenden Wesen spontan angenommen werden. Davon kann aber, wie wir alle wissen, nicht die Rede sein. Damit stehen wir vor dem letztentscheidenden Problem hinsichtlich des rechtlichen Charakters von moralischen Normen. Hat es überhaupt einen Sinn, von an sich, d.h. objektiv evidenten moralischen Normen zu sprechen, wenn diese Evidenz sich nicht auch subjektiv im Moralverständnis aller Gesellschaftsmitglieder erfahrbar macht? Denn wie der Begriff der rechtlichen Norm als einer mit Zwangsgewalt ausgerüsteten sozialen Norm zeigt, ist die Effizienz eines ihrer Wesensmerkmale.

Nehmen wir zur Aufhellung dieser Problematik als Beispiel den Rassismus, der auch die Vernichtung anderer Rassen als moralisch gerechtfertigte Handlung vertritt. Ohne Zweifel ist es vorgekommen, daß eine bestimmte Rasse sich als die einzig lebenswerte ansah. Ist diese Tatsache nun ein Beweis gegen die evidente Verwerflichkeit des Rassismus? Wohl kein Glied unserer modernen Gesellschaft wird dies bejahen. Und selbst die Rassisten sind sich in dem Augenblick, in dem sie moralisch reifer werden, darüber im klaren, daß sie die Verwerflichkeit des Rassismus eigentlich hätten einsehen müssen. Das heißt doch nichts anderes, als daß sie von Natur aus die Potenz in sich tragen, die Verwerflichkeit des Rassismus - auch ohne den Einfluß der sozialen Umwelt - zu erkennen.

Die Naturrechtslehre will nichts anderes behaupten, als daß die menschliche Vernunft von Natur aus darauf angelegt ist, grundsätzliche Normen des gemeinsamen Zusammenlebens zu erkennen, wenngleich aufgrund von verschiedenen deformativen Einflüssen diese natürliche Anlage de facto nicht zur Verwirklichung kommt. Die alte Forderung vieler Philosophen, daß man vernünftig leben solle, setzt im Menschen eine natürliche Kapazität voraus, Dinge, die zur Natur des Menschen gehören, von dem zu unterscheiden, was *real* unmenschlich ist. Kontrovers kann deshalb strenggenommen nur die Beantwortung der Frage nach jenen natürlichen moralischen Normen sein, die über das genannte Minimum hinausgehen. An diesem Punkt wird dann erst manifestiert, wer nur empirisch und wer auch metaphysisch denkt.

Quelle 19: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg 32, Bonn 1991, 26-29.

Naturrecht als Sammelbegriff nicht-positivistischer Rechtstheorien

Die Fragwürdigkeit der Unterscheidung zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus

Man war und ist heute noch der Überzeugung, daß Naturrecht und Positivismus kontradiktorische Auffassungen vom Recht seien, die sich wie Ja und Nein voneinander unterscheiden. Jedoch ist der Unterschied nur konträr. In der Tat gibt es außer diesen beiden noch eine weitere Rechtauffassung, die weder Positivismus noch Naturrecht ist, nämlich die des dialektischen Materialismus. Tatsächlich läßt sich die Definition dessen, was man als Naturrecht bezeichnen kann, nur finden in einer klaren Abgrenzung sowohl gegen den Positivismus als auch gegen den dialektischen Materialismus. Ich will mich aber auf die Gegenüberstellung des Naturrechts gegen den Positivismus beschränken, weil der dialektische Materialismus in der Rechtstheorie Gegenstand eines eigenen Konferenztages gewesen ist.

Die gemeinsame Definition des Rechts

Ausgangspunkt der Unterscheidung von Positivismus und Naturrecht muß eine Definition des Rechts sein, die auf beide Rechtskonzeptionen anwendbar ist. Man kann das Recht im Unterschied zur sittlichen Norm als eine mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Norm definieren. Es sei ausdrücklich betont, daß der Begriff „Zwang“ hier nur in der Form gelten soll, wie er sowohl in einer positivistischen als auch in einer naturrechtlichen Rechtstheorie benutzt werden kann. In der Diskussion mit der dialektisch-materialistischen Rechtauffassung müßte man hier bereits mit enormen Divergenzen rechnen. Zwang braucht nicht unbedingt autoritären Eingriff zu bedeuten, er kann auch in der gesellschaftlichen Konvention, in der Rollenbestimmung durch die Gesellschaft bestehen. Und der Begriff der Norm soll in der genannten Definition durchaus nicht notwendigerweise imperativisch verstanden sein. Er kann auch einfach im Sinn der reinen Rechtslehre als hypothetisches Urteil begriffen werden, „das die spezifische Verknüpfung eines bedingten Tatbestandes mit einer bedingten Folge ausdrückt“, wie *Hans Kelsen* erklärt.¹

In diesem allgemeinen Sinn verstanden, ist in der Definition des Rechts als einer zwangsmäßig durchsetzbaren gesellschaftlichen Norm jegliche Rechtsnorm beschlossen, handle es sich nun um das staatlich kodifizierte Recht, um das Gewohnheitsrecht, um imperativische Rechtssätze, d.h. Gebote oder Verbote, oder um Gewährungen wie bei den subjektiven Rechten.

Der Positivismus

Was ist nun als Positivismus zu bezeichnen? Zunächst muß betont werden, daß der Positivismus keine einheitliche Rechtauffassung ist. Es gibt, grob gesagt, zwei verschiedene Arten von Positivismus, den der Reinen Rechtslehre und den empirischen Positivismus. Die Reine Rechtslehre ist wohl die ausgeprägteste Form des

Positivismus. Ihr gelingt es, das Recht von allen Seinskomponenten, mit denen es in der Wirklichkeit zusammen existiert, zu trennen und nur die rechtliche Normativität zu betrachten. Den Vertreter dieses Positivismus als ein unmenschliches Wesen zu beurteilen, dem es nur auf das *summum jus* ankäme, einerlei, ob daraus die *summa injuria* folgt, wäre ein grobes Mißverständnis seiner Theorie. Auch der Positivist der Reinen Rechtslehre untersucht als Mensch ein geltendes Recht danach, inwieweit es seiner Ansicht nach ein menschenwürdiges Zusammenleben sich entwickeln läßt. Er kann darum rechtspolitisch von einem ebenso hochstehenden Ethos inspiriert sein wie der Naturrechtler. Auch der Positivist wünscht ein gerechtes Recht. Doch schließt er in die eigentlich rechtliche Betrachtung nicht die Komponente von seinsbegründeten Normen ein. In diesem Sinn sagt *Kelsen* von der Reinen Rechtslehre „Die Möglichkeit der Geltung einer über dem positiven Recht stehenden Ordnung bleibt für sie (die Reine Rechtslehre) außer Diskussion.“² Die Kategorie des Rechts hat also rein formalen Charakter: „Sie bleibt“, wie *Kelsen* erklärt, „anwendbar, welchen Inhalt immer 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 erkenntnis-theoretisch-transzendental, nicht metaphysisch-transzendent. Gerade dadurch bewährt 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 soll wie die des faschistischen Italien und die des demokratisch-kapitalistischen Frankreich.“³ Auch der energischste Verfechter des Naturrechts wird die Logik dieser Gedanken nicht leugnen können. Was ihn grundsätzlich stört ist die idealistische Formalisierung, die jegliche finalistische Betrachtung ausschließt.

Weniger kritisch steht der Naturrechtler dem empirischen Positivismus gegenüber, weil dieser von einem finalistischen Realfaktor ausgeht. Für den empirischen Positivismus ist die zwangsmäßige Durchsetzung der Norm, also die Rechtssicherheit, ein existentielles Anliegen der Gesellschaft. Die Übertragung des idealistischen Formalismus der Reinen Rechtslehre auf die existente Wirklichkeit im Sinn der Berücksichtigung eines Grundanliegens der Gesellschaft bedeutet bereits einen ersten Schritt in das naturrechtliche Denken. Damit komme ich zu einer ersten, allgemeinen Betrachtung dessen, was man als Naturrecht bezeichnen kann.

Grundlegendes Charakteristikum der Naturrechtslehre

Der Naturrechtler kann das Recht nicht aus dem psychologischen, soziologischen und vor allem anthropologischen Kontext lösen und als reine Formalität betrachten. Wie sehr wir heute zu ganzheitlicher Denkweise zurückkehren, beweist die Entwicklung, die die Wirtschaftswissenschaft in letzter Zeit durchgemacht hat. Die rein formale Konzeption der wirtschaftlichen Rationalität, die im Modell der Marktwirtschaft ihren Ausdruck gefunden hat, ist einer neuen Sicht gewichen, die die Wirtschaft eingebettet sieht in die soziale, kulturelle, politische und ethische Befindlichkeit, vor allem in die Lebensauffassung der Gesellschaft. Der heute in

der wirtschaftspolitischen Diskussion als Schlagwort gebrauchte Ausdruck der „Lebensqualität“ gibt davon einigermaßen Zeugnis. Man folgt hiermit, allerdings reichlich spät, dem Grundanliegen der Politischen Ökonomie von *Karl Marx*. Hätte man sich früher vom formalisierten Begriff der Rationalität getrennt, dann hätte man den Weg zu einer Politischen Ökonomie gefunden, ohne bei *Marx* eine Anleihe zu machen. Die soziale Marktwirtschaft wäre früher entdeckt und systematischer konzipiert worden.

Noch *Walter Eucken* hat im Sinn der pointierenden Abstraktion die Rationalität als reine Zweck-Mittel-Relation verstanden, so daß es einerlei ist, zu welchem Ziel das Mittel bestimmt wird. Das geeignetste Mittel zur Zielverwirklichung, um welchen Inhalt immer es sich handeln mag, ist hierbei immer rational. Übertrüge man diesen formalen Begriff der Rationalität auf das Strafrecht, dann müßte man den Mörder, der sein Opfer mit raffiniertest ausgedachter Methode zu töten versteht, loben, wenigstens unter dem formalen Gesichtspunkt seines rational ausgedachten Verbrechens. Offenbar kann sich der Praktiker mit dieser formalen Betrachtung nicht zufrieden geben, er sieht vielmehr in dieser Rationalität eine Umkehrung des vernunftgemäßen Handelns in der Überzeugung, daß „rational“ von Natur aus als „humane Rationalität“ verstanden werden muß.

Die Formalisierung von Begriffen ist theoretisch sicher interessant. Auch der Naturrechtler weiß, daß man gewisse Begriffe zum intellektuellen Training rein formal supponieren kann und unter Umständen auch muß. Auch er ist damit einverstanden, daß es, um die Worte *Kelsens* zu gebrauchen, in der Sowjetunion, im faschistischen Italien und im kapitalistischen Frankreich eine Rechtsordnung gibt. Nur würde er sogleich hinzufügen: „je eine eigene Rechtsordnung“, jede von der anderen entsprechend der Lebensqualität verschieden. Das Grundanliegen des Naturrechtlers ist realistisch, nicht formalistisch. Er bezieht alle Dimensionen menschlichen Zusammenlebens in den Rechtsinhalt ein und macht sie zum Gegenstand juristischer Betrachtung. Es bedarf hierzu nur einer finalen oder eudaimonistischen Denkweise etwa im Sinn der integralen Wohlfahrt der Gesellschaft. Die Scheidung von Moral und Recht bleibt unangesprochen. Man braucht auch durchaus nicht in die philosophischen Höhen oder Tiefen zu steigen, indem man nach dem weltanschaulichen Soll sucht, das im Recht verwirklicht werden soll. Man kann ruhig auf dem Boden der Empirie verbleiben. Nur muß die Reichweite dieser Empirie langfristig genug sein, um mehr zu liefern als nur die Beschreibung eines momentanen Zustandes.

In einem ähnlichen Sinn, allerdings nicht final, sondern rein kausal, sieht *Paul Amserek* ⁴ noch eine - und zwar die einzige - Möglichkeit, von einem Naturrecht zu sprechen. Er stützt sich auf die ethnologische Theorie des kulturellen Strukturalismus. Er ist der Meinung, daß Natur und Kultur nicht so eindeutig unterschieden sind, wie man dies im allgemeinen annimmt. Hinter den Kulturen verbirgt sich, so *Amserek*, eine Struktur, die nicht gemacht, nicht in rationaler Reflexion konstruiert wurde, sondern mit naturhafter Gesetzmäßigkeit zustande kam. In den verschiedenen Rechtsordnungen mochte *Amserek* ebenfalls Strukturen finden, die tiefer liegen als momentane Kulturbedingungen, die vielmehr eine naturhafte Qualität

besitzen. *Amserek* will ausdrücklich im kausal empirischen Bereich verbleiben. Es darf also in keiner Weise davon die Rede sein, wie ein positives Recht gestaltet sein müße, um gerecht zu sein. Es handelt sich lediglich um die erfahrungsmäßige Feststellung, daß überall dort, wo Recht auftritt, etwas naturhaft Menschliches verborgen liegt, das alle Gesellschaften betrifft.

Ohne auf den Strukturalismus Bezug zu nehmen, hat einer der eminentesten Vertreter des Naturrechts in der Gegenwart, *Johannes Messner*, versucht, empirisch dem Naturhaften nachzugehen, das in jeder Schaffung von Recht wirksam ist. Er untersucht allerdings nicht nur das einzelne positive Recht, um es in synchronischem oder diachronischem Vergleich mit anderen Rechtsordnungen zu betrachten, wie dies *Amserek* vorschlug, sondern fragt wie ähnlich bereits *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* nach den allgemeinen Zwecksetzungen, die die Menschen, wenn sie Recht schaffen wollen, im Auge haben. Auch hier ist es zunächst nicht die Idee der Gerechtigkeit, die den gedanklichen Prozeß leitet. Vielmehr stehen die existentiellen Zwecke im Zentrum der Betrachtung, und zwar nicht die oberflächlichen Motive, die bei einer einzelnen rechtspolitischen Entscheidung wirksam sind, wie etwa bei der (Schweizerischen) Volksabstimmung über die Steuerreform, sondern die tiefer liegenden Anliegen und Ansprüche, die der Mensch formuliert, um im Zusammensein mit anderen in Frieden leben und sich entfalten zu können. Dazu gehört z.B. auch die von *Kant* unterstrichene Forderung, daß durch das Recht Willkür ausgeschlossen werden soll. *Messner* versteht diese Forderung zunächst gar nicht als ideellen Imperativ an die Empirie. Für *Messner* ist diese Forderung eine natürliche Erwartung jedes Menschen an seine Mitmenschen, so daß das Recht nichts anderes ist als die Erfüllung dieser Erwartung.

Die Erwartung, von Willkür frei zu sein, wird übrigens auch vom empirischen Rechtspositivismus, der, wie gesagt, nicht mit der Reinen Rechtslehre zu verwechseln ist, dem Rechtsdenken zugrundegelegt. Mit der Hereinnahme dieses soziologisch begründeten Elementes in das Rechtsdenken hat sich etwas Naturhaftes in das Recht eingeschlichen, das gemäß der Reinen Rechtslehre nur metajuristischen Charakter haben kann. In der Freiheit von Willkür liegt zugleich das Anliegen der Rechtssicherheit, auf das es dem empirischen Positivismus so sehr ankommt. Der empirische Rechtspositivismus scheidet allerdings alle anderen Zwecke als metajuristisch aus, um die Kontrollierbarkeit der juristischen Entscheidungen, die Rechtssicherheit, zu garantieren.

Immerhin ist das Anliegen der Rechtssicherheit bereits ein typisch naturrechtlicher Anspruch. Es kann sogar als der erste und oberste Anspruch an jegliche Rechtsordnung bezeichnet werden. Unter diesem Betracht gibt es eigentlich überhaupt keinen reinen Rechtspositivismus abgesehen von dem idealistischen der Reinen Rechtslehre. Wie grundlegend für jegliches Naturrechtsdenken der Anspruch auf faktische Rechtssicherheit ist, wie immer das Recht inhaltlich aussehen mag, beweist selbst *Thomas von Aquin*, den man im allgemeinen als den Kronzeugen des Naturrechts ansieht; er erklärt, man dürfe eine noch so ungerechte Rechtsordnung nicht revolutionär umstürzen, wenn nicht sichere Aussicht besteht, daß die erstrebte bessere Rechtsordnung das Postulat der Rechtssicherheit erfüllt.

Der Vertreter des empirischen Positivismus konnte sich gegen seine Einordnung in die Reihen der Naturrechtler mit dem Einwand wehren, er verbleibe trotz allem bei der Formalität des Rechts, da er genau wie *Kelsen* nicht naturrechtlich, sondern nur logisch denke, indem er im Recht definitionsgemäß die Norm gesicherter Ordnung sehe. Mit diesem Argument konnte er sich auf die idealistische Linie der Reinen Rechtslehre zurückziehen. Doch ist diese Strategie nur eine Ausflucht. Denn woher weiß er, daß Recht die Norm gesicherter gesellschaftlicher Ordnung ist, wenn nicht aus dem Leben der Menschen, die, weil sie nicht im Chaos leben wollen, noch können, Ordnung suchen und dieser Ordnung den Namen Recht gegeben haben? Wenn er also in seiner Rechtspraxis die Rechtssicherheit und sonst nichts anstrebt, dann tut er es doch wohl, um das Grundanliegen der Rechtsgemeinschaft zu erfüllen. In der idealistischen Version der Rechtssicherheit, wie sie der Reinen Rechtslehre entspricht, darf man überhaupt nicht von Erwartungen und Ansprüchen der Gesellschaftsglieder sprechen.

Der Anspruch auf Rechtssicherheit und Freiheit von Willkür kann nur, sofern man ihn real als Anspruch der Gemeinschaftsglieder auffaßt, wie immer man sonst alle anderen Lebenswerte ausschalten mag, auf dem Boden naturrechtlichen Denkens als rechtliche Kategorie gelten. Das ist eine grundlegende Erkenntnis. Hier ist das Einfallstor für alle anderen naturrechtlichen Theorien.

Ich müßte jetzt eigentlich davon sprechen, wie man dazu kommt, Erwartungen und Ansprüche, die der Mensch aufgrund seiner sozialen Natur an die Gesellschaft stellt, wie z.B. den Anspruch, in kontrollierbarer Ordnung frei von Willkür zu leben, mit normativer Qualität ausgerüstet zu sehen. Ich muß dieses Problem zunächst zurückstellen, indem ich mich der Frage zuwende, wie man zur Erkenntnis von natürlichen Rechtsnormen kommt, die mehr enthalten als die bereits in der Definition des Rechts enthaltene Norm der Rechtssicherheit und des Ausschlusses von Willkür. Ich komme damit zu den sogenannten natürlichen Rechten des Menschen, die man unter dem Namen „Naturrecht“ zusammenfaßt.

Die sogenannten natürlichen Rechte des Menschen

Es ist eigenartig, daß man in einer Zeit, in der man so viel von Grundrechten, von Menschenrechten im Sinn von Freiheitsrechten und sozialen Rechten spricht, den Ausdruck „Naturrecht“ nicht mehr in den Mund nehmen darf, ohne ins Mittelalter verwiesen zu werden. Man kann sich dies nur erklären im Hinblick auf die mannigfaltigen Verzerrungen, die der Begriff des Naturrechts im Laufe der Geschichte erfahren hat. Mitschuld ist ohne Zweifel die Spätscholastik, aber nicht nur sie, sondern auch die deduktive Methode, wie wir sie bei *Christian Thomasius*, der sich in seiner Geschichte des Naturrechts nicht genug tun konnte, die Scholastiker mit beißender Kritik zu behandeln, und vor allem bei *Christian Wolff* finden. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, daß wir der durch sie vorgenommenen Subjektivierung des Naturrechts die moderne Entwicklung des Naturrechts in subjektive Rechte, die sogenannten Menschenrechte, verdanken.

Gemeinhin von einem scholastischen Naturrecht zu sprechen, ist ein Grundirrtum, dem beinahe alle Kritiker des Naturrechts verfallen sind. Wenn man die modernen

Darstellungen der Rechtslehre eines *Thomas von Aquin* liest, dann fragt man sich, ob diese Autoren nur die Überschriften seiner Artikel gelesen haben, die übrigens gar nicht von ihm stammen, oder ob einer vom anderen abgeschrieben hat, genauso wie die Spätscholastiker. Über *Thomas von Aquin* sollte nur der schreiben, der die 32 Bände der Vives-Ausgabe (wobei die zwei letzten, die Registerbände 33 und 34, nicht mitgezählt sind) gründlich gelesen hat. Man liest in modernen Darstellungen z.B., *Thomas von Aquin* habe in seiner Lehre von der *Lex divina* und der *Lex naturalis* erklärt, zunächst seien alle Wesenheiten im Gesetz Gottes enthalten und dann vom Schöpfer in den Menschen hineingelegt worden, so daß wir nur die Natur des Menschen zu untersuchen hätten, um zu wissen, was rechtlich normativ ist und was nicht. Damit seien die Normen des Zusammenlebens ein für alle Male festgelegt. Wir brauchten sie nur zu erkennen, um sie in positive Normen umzugestalten. Das positive Gesetz wäre demnach nichts anderes als ein Abklatsch des vorgängigen Naturrechts und dies seinerseits des Ewigen Gesetzes. Es wird aber gänzlich überlesen, daß die *Lex divina* bei *Thomas von Aquin* nur dazu dient, die normative Kraft der menschlichen Vernunft zu begründen, zugleich auch zu dem Zweck, ihre Begrenzung anzudeuten, die es ihr nicht erlaubt, sich als autonome schöpferische Kraft zu betrachten. Die menschliche Vernunft wird auf die existentiellen Zwecke des Menschen verwiesen. Sie ist aber nicht nur befugt, sondern auch beauftragt, im Hinblick auf die Erfüllung der existentiellen Zwecke aller die konkrete Formulierung des Rechts zu finden.

Nehmen wir ein Beispiel aus den Werken des *Thomas von Aquin*, die Frage nach dem Recht auf privates Eigentum. Dem existentiellen Zweck des Menschen haben die materiellen Güter zu dienen. *Thomas* sieht in diesem Zweck eine absolute Norm⁵. Er erklärt aber daraufhin ausdrücklich, daß der natürliche Anspruch aller Menschen, die Güter dieser Welt mitbenutzen zu dürfen, keinesfalls direkt die private Eigentumsordnung impliziere, noch auch den Kommunismus begründe. Der Mensch müsse vielmehr mit Hilfe seiner praktischen, d.h. wertenden Vernunft überlegen, welches die dem existentiellen Zweck günstigste und sachgerechte Organisation der Güterwelt sei. Hierzu wendet er sich, man beachte dies wohl, der Empirie zu. Erfahrung wird hierbei in einem doppelten Sinn verstanden, einmal als äußere Erfahrung, wie sie heute etwa der Soziologe seinen Untersuchungen zugrunde legt, dann als innere, d.h. vom wertenden Menschen in seinem Wertempfinden erlebte Erfahrung. Gemäß der äußeren Erfahrung konstatieren wir, so *Thomas von Aquin*, daß der Mensch die Güter wirtschaftlicher, d.h. produktiver verwaltet, wenn er sie sein eigen nennen kann, daß er auch mehr arbeitet, d.h. die Produktivität seiner Arbeit erhöht, wenn die Güter privat aufgeteilt sind. Diese äußere Erfahrung, die zeitlich durchaus sehr begrenzt sein mag, wird ergänzt durch die innere Erfahrung, nämlich durch das eigene Wertempfinden, daß diese genannten Verhaltensweisen der Menschen im Grunde mehr oder weniger unabänderlich sind, weil der Mensch wohl kaum je dazu bewogen werden könne, das an sich wertvollere Gemeinwohl dem Eigenwohl in den Einzelhandlungen vorzuziehen. *Thomas* nennt diesen Denkprozeß, der wahrhaftig alles andere als eine Deduktion ist, eine „*inventio humana*“. Die private Eigentumsordnung ist also in seiner Sicht eine *inventio humana*, eine sachgerechte Findung durch die menschliche Vernunft.

Und insofern sie dies ist, kann sie als Naturrecht bezeichnet werden. Die private Eigentumsordnung wird also zunächst nicht als naturrechtliche Institution bezeichnet, im Gegenteil wird ihr auf der obersten Ebene dieser Titel abgestritten. Betrachtet man sie aber als eine sachgerechte Konkretisierung des noch abstrakten Imperativs, die materiellen Güter allen in produktivster Weise zugänglich zu machen, dann ist es vernünftig (heute würde man mit einer Reihe von Autoren sagen: *raisonnable*), die private Eigentumsordnung zu vertreten. Unter diesem Gesichtspunkt kann man ihr den Ehrentitel eines Naturrechtes zuerkennen. So kommt es, daß einmal das Privateigentum ausdrücklich nicht als Naturrecht bezeichnet wird, ein anderes Mal aber ihm dieser Titel zuerkannt wird. Beachtenswert ist noch, daß *Thomas von Aquin* vom Recht der Person auf privates Eigentum nur spricht, insofern das private Eigentum einen Ordnungsfaktor der Gesellschaft darstellt, also nicht mit einem sogenannten originären privaten Eigentumsrecht operiert, wie dies in der individualistischen Naturrechtslehre der Fall ist. Das subjektive Recht auf Eigentum ist bei ihm erst eine Folge der gesamten Wirtschaftsordnung, die vernünftigerweise eine auf dem Privateigentum aufgebaute Ordnung sein muß. Der Denkprozeß zum subjektiven Recht erfolgt hier in analoger Weise zur *Kelsenschen* Auffassung, natürlich ohne die idealistische Note.

Das gleiche Raisonnement finden wir in der Darstellung der Staatsform. Die Aussage, daß zum Staat Autorität gehört, ist für *Thomas von Aquin* ein unabänderliches Naturrecht. Das heißt, die Autorität gehört seiner Ansicht nach zum Wesen der staatlich organisierten Gesellschaft. Das Argument sieht er darin, daß eine gemeinsame Norm nicht einfach die Addition individueller Normen sein kann, so sehr die Individuen unter sich zu einem Konsens kommen mögen. Aber dieser Konsens wäre noch keine Rechtsnorm, da zu dieser die Möglichkeit der zwangsmäßigen Durchführung wesentlich gehört. Die reine Gegenwehr bei Vertragsbruch unter Ausschluß der Autorität wäre - und hier wiederum analog wie bei *Kelsen* - keine rechtliche Handlung. Mit der Annahme der Autorität als eines Konstitutivums der staatlichen Gemeinschaft ist aber die Frage der Staatsform, ob Monarchie oder Demokratie, noch nicht entschieden. Die Entscheidung für die eine oder andere hängt wiederum von der Empirie ab (in ihrem doppelten Sinn verstanden als äußere Erfahrung und als Wert- oder Rechtsbewußtsein in innerem Wertempfinden). Immer hat, wie *Thomas* ausdrücklich erklärt, die Autorität die Interessen der Gesellschaftsglieder zu vertreten. Wer aber Träger der Autorität ist, ob das souveräne Volk oder der souveräne König, das ist eine Entscheidung, die von der Reife der Gesellschaftsglieder abhängt. *Thomas* hat nun entsprechend seiner Zeit gemeint, daß das Volk zur Erstellung des Gemeinwohls die Reife für die Demokratie nicht aufweise. Darum trat er in seinem Opusculum „*De regimine principum*“ für die Monarchie ein. Wenn er heute leben würde, dann würde er mit uns allen das Mißtrauen gegenüber dem Alleinträger der staatlichen Autorität teilen. Es erschiene ihm also nicht mehr vernünftig, die Monarchie des Mittelalters zu verteidigen. Kann man deutlicher zeigen, daß naturrechtliches Denken nichts damit zu tun hat, einen Katalog von ewig gültigen Rechtssätzen zusammenzustellen? Naturrechtliches Denken kann sich selbstverständlich auch irren. Dafür ist viel zu viel Empirie darin enthalten, als daß es sich anmaßen könnte, absolut gültige

Rechtssätze, die für alle verbindlich sein sollen, zu formulieren. Es ist aber geeignet, den Dialog mit allen Gesellschaftsgliedern zu führen, um zu einer sachgerechten, d.h. *raisonnablen* Lösung zu gelangen. Wie empirisch die Naturrechtskonzeption des *Thomas von Aquin* geartet ist, beweist der Passus, wo *Thomas* die Gesetzeskompetenz des Gesetzgebers einschränkt auf die voraussichtliche Wirksamkeit eines Gesetzes. *Messner* hat diese Auffassung von Naturrecht korrekt definiert, indem er erklärt, das Naturrecht sei „ein mit der Entwicklung des sittlich-rechtlichen Bewußtseins wirksam werdendes Wissen um grundlegende Rechtssätze und natürliche Rechte“⁶.

Auf weitere Beispiele aus dem Naturrecht bei *Thomas von Aquin* soll hier verzichtet werden. Halten wir fest, daß nach *Thomas von Aquin* das Naturrecht in nichts anderem besteht als in der durch die praktische Vernunft vorgenommenen, durch die Erfahrung gestützten Anwendung des allgemeinen Imperativs, das gesellschaftliche Leben im Hinblick auf die allgemeinen existentiellen Zwecke des Menschen zu ordnen.

Die existentiellen Zwecke im Naturrecht

Lassen sich nun die obersten Prämissen, nämlich die existentiellen Zwecke, näher definieren? Diese Frage muß mit ja und mit nein beantwortet werden. Sie sind jedenfalls nicht frei von der geschichtlichen Umwelt, der Kultur und Verfassung der je existierenden Menschen, von ihrem sittlichen und rechtlichen Bewußtsein. Daß der Mensch frei ist und darum niemals einen Zwang auf sein Gewissen dulden kann, ist zwar eine allgemeine anthropologische Erkenntnis. Wie aber diese Freiheit im Sinne von Handlungsfreiheit, d.h. von Freiheit „zu“ im Unterschied von Freiheit „von“ definiert werden soll, läßt sich nicht in Form einer überzeitlichen Norm definieren. In Zeiten der Not ziehen es die meisten vor, in stark begrenzter Freiheit zu leben, als zu hungern. Sie würden die Rationierung von Lebensmitteln der freien Konsumwahl vorziehen, wenn sie anders keinen Weg sähen, das Existenzminimum aller zu garantieren. Die existentiellen Zwecke und die sich daraus ergebenden Ansprüche lassen sich konkret nur im Kontext der Umwelt, der wirtschaftlichen wie der kulturellen, bestimmen. Dennoch entbehren sie nicht der naturhaften Wurzel. Das Bewußtsein von solchen rechtmäßigen Ansprüchen wird wach durch die Befindlichkeit der jeweiligen Gesellschaft. Dies heißt aber beileibe nicht, daß das Rechtsbewußtsein das Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse allein wäre. Der Anspruch, frei zu leben, sein Lebensziel frei zu bestimmen und sich frei entfalten zu können, der Anspruch auf eine dem Ziel des Menschen entsprechende Tätigkeit, also auf Arbeit, auf freie Berufswahl, auf Sicherung im Alter und in der Not usw. ist im Bewußtsein des Menschen grundgelegt und wird artikuliert entsprechend den gesellschaftlichen Bedingungen und der Entwicklung des Rechtsbewußtseins. Die menschliche Vernunft ist durchaus in der Lage, die gegenwärtige Gesellschaft zu transzendieren und ihre augenblickliche Ordnung kritisch zu betrachten. Daß man eine solche Naturanlage des menschlichen Bewußtseins allgemein annimmt, beweist schon die Tatsache, daß wir nicht jedwede Kultur als mit der anderen gleichwertig betrachten. So natürlich der Kannibalismus gewissen primitiven (man beachte das Wort „primitiv“)

Stämmen erscheinen mag, die Vereinten Nationen hoffen zuversichtlich, daß auch diese Völker einmal zur Erkenntnis kommen, daß es humaner ist, Nicht-Kannibale zu sein. Nur dann können sie als gleichwertige Glieder in die Völkergemeinschaft aufgenommen werden. Nun konnte man allerdings im Sinn des völligen Wertrelativismus sagen, die Vereinten Nationen verriegelten ihre Türen den Kannibalen, weil sie ihnen unangenehm werden könnten. Das hätte mit einer Vorstellung von humanen Werten nichts mehr zu tun. Vom naturrechtlichen Standpunkt aus ist dieser Wertrelativismus nicht möglich. Im übrigen ist der Wertrelativismus ein schlechtes Instrument für die Rechtspolitik, denn das Wertdenken wird aus dem Bewußtsein der Gesellschaftsglieder nicht auszutilgen sein. Über kurz oder lang bezahlt die Gesellschaft die Rechnung. Man braucht nur die Entscheidungen der obersten Gerichtshöfe zu lesen, um festzustellen, wieviel Wertdenken sich spontan und überlegt in die letzten Entscheidungen hineindrängt. Dies gilt besonders bezüglich der Interpretation von Generalklauseln. Die Furcht vor dem Wertdenken, dem das naturrechtliche Denken verpflichtet ist, erklärt sich einerseits aus dem Verhalten der Naturrechtler selber, die zu leicht vergessen, daß sie in ihren Urteilen über konkrete Situationen sehr oft unbeachtet lassen, daß ihr Raisonement im Sinn der genannten „*inventio humana*“ mit viel Empirie durchwirkt ist, und andererseits aus dem Mißverständnis jener, die nicht naturrechtlich denken, daß jegliches Wertdenken zur Diktatur der Ideologen führen müsse. Gegenüber dem hier dargestellten Naturrechtsdenken ist diese Furcht unbegründet, eben deswegen, weil dieses Naturrechtsdenken ein gerütteltes Maß von Empirie enthält. Dazu gehört auch die Kenntnis des Rechtsbewußtseins der Gesellschaft, die man nur erwirbt durch den von Toleranz getragenen Dialog mit den anderen Gliedern der Gesellschaft.

Die konkrete Formulierung von naturrechtlichen Ansprüchen des Individuums im Sinn von Aprioris stammt aus dem individualistischen Naturrecht, das nicht mehr wie bei *Thomas von Aquin* vom Gesamtordnungsdenken ausging, sondern direkt vom einzelnen Menschen als einer in sich geschlossenen Substanz. Dadurch war man in der Lage, alle Menschen als in jeder Weise univok gleich zu betrachten, d.h. den Gesichtspunkt der verschiedenen Funktionen der Individuen im Gesamt der Gesellschaft hintanzustellen. Ich habe dargestellt, daß es im Naturrechtsdenken des *Thomas von Aquin* diesen Begriff von subjektiven Rechten nicht gibt, weil er das Naturrecht nicht mit der Ontologie identifiziert, sondern es als eine Lehre der Finalität der praktischen Vernunft auffaßt. Bei aller Überzeugung, daß der Mensch ontisch eine *Substantia naturae rationalis* ist, wie er ja auch bei allen anderen scholastischen oder nicht-scholastischen Naturrechtlern definiert wird, ist *Thomas von Aquin* der Ansicht, daß die praktische Vernunft diesen ontischen Befund erst noch zu verarbeiten habe im Hinblick auf die Erfüllung der existentiellen Zwecke. Und diese finden ihre Erfüllung oder Verwirklichung nur in der proportional verschiedenen Integration der Individuen in die Gesamtheit. Sie sind aber deswegen nicht als Gewährungen von seiten des Gesetzgebers zu verstehen. Unsere modernen Menschenrechte dagegen sind individualisierte Ansprüche des einzelnen gegen die Gesellschaft. Sie lassen sich nicht funktionalisieren, sondern sind alle gleich. Als Freiheitsrechte im Sinn von „Freiheit von“ sind sie ein besserer Schutz

gegen gesellschaftlichen Zwang, als wenn erst von einer gesellschaftlichen Gesamtschau aus ihre konkrete Formulierung gesucht werden müßte. Es sei nochmals auf das Recht auf Eigentum hingewiesen. Verstanden als mit der Person unmittelbar verbundener Anspruch und nur unter diesem Gesichtspunkt formuliert, ist das Recht auf Eigentum ein unerschütterlicher Garant gesellschaftlich unantastbaren Rechts und damit zugleich auch die unbewegliche Grundlage für eine marktwirtschaftliche Ordnung. Wenn man es aber als „raisonnable“ Anwendung eines Ordnungsprinzips der materiellen Güterwelt auffaßt, dann konnte es leicht geschehen, daß die Eigentumsordnung im Namen eines imaginären Gemeinwohls unterhöhlt wird, was zu einer langsamen Auflösung der marktwirtschaftlichen Ordnung führen würde. In der positiv-rechtlichen Formulierung mußten dann schon einwandfrei interpretierbare Grundnormen der Wirtschaftspolitik artikuliert werden. Die Gefahr der Umfunktionierung von Grundrechten ist durch die individualisierte Formulierung mehr oder weniger vermieden. Andererseits besteht aber hier ein gewisses Hemmnis für eine rationale Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Man denke an das heute sehr betonte Recht auf Arbeit und das damit verbundene Recht auf freie Berufswahl. Die in der augenblicklichen Arbeitslosigkeit angebotenen offenen Stellen in der BRD werden wohl nie besetzt werden, solange es im Befinden des Arbeitslosen liegt, ob ihm ein Wohnungswechsel zumutbar ist oder nicht.

Ich persönlich plädiere für jene Naturrechtsauffassung, die die subjektiven Rechte aus dem am personalen Menschenbild orientierten Ordnungsdenken begründet. Um der Gefahr zu entgehen, daß die subjektiven Rechte dem Gutdünken des Gesetzgebers anheimgestellt werden, müssen Ordnungsnormen in Form von unverrückbaren Orientierungsimperativen an die Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik formuliert werden, so daß in allen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Überlegungen und Maßnahmen die Priorität den subjektiven Grundrechten zusteht. Ich glaube, daß damit mehr erreicht würde als mit der Formulierung der UNO-Menschenrechtserklärung, die mit der Aufzählung der verschiedensten subjektiven Rechte beginnt und dann am Schluß in Artikel 29 erklärt, daß mit den Rechten auch Pflichten verbunden sind und daß die subjektiven Rechte nur im Rahmen der staatlichen Ordnung bestehen. Mit der letztgenannten Klausel sind die subjektiven Rechte eigentlich wieder aufgehoben, da jeder Staat sie nach seiner Gesellschaftsauffassung definieren wird, wie dies de facto bezüglich der Helsinki-Vereinbarung festzustellen ist. Einzig die Freiheitsrechte, die „Freiheit von“ zum Ausdruck bringen, wie Gewissensfreiheit, Freiheit von Folterung, Freiheit von Willkürbehandlung, sind mehr oder weniger eindeutig als typisch subjektive Rechte formulierbar.

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Naturrecht ist kein Katalog von ein für alle Mal durchformulierten Rechtsnormen, sondern besteht in der praktischen Vernunft, die dazu angelegt ist, Prinzipien zu erkennen, zur Verwirklichung der existentiellen Zwecke innerhalb der je und je gegebenen Gesellschaft mit allen ihren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bedingungen. Das Naturrecht wächst mit der Kultur

und den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen, besonders mit dem Rechtsbewußtsein der Gesellschaftsglieder, ist aber mit diesen gesellschaftlichen Faktoren nicht identisch, es bietet zugleich auch die Möglichkeit, sich kritisch mit bestehenden Verhältnissen wirtschaftlicher wie allgemeingesellschaftlicher Art auseinanderzusetzen. Das heißt, gemäß dem Naturrechtsdenken ist die praktische Vernunft auf Inhalte ausgerichtet, die final auf die Sicherung der existentiellen Zwecke des Menschen bezogen sind. Der überzeitliche Charakter des Naturrechts liegt nicht in den Formulierungen von grundsätzlichen Rechtsprinzipien, sondern vielmehr in der dynamischen Kraft der praktischen Vernunft, mit Hilfe der äußeren Erfahrung sowohl wie der inneren, d.h. der Werterfahrung die jeweils neu zu formulierenden Rechtssätze zu finden, die die Verwirklichung der existentiellen Zwecke ermöglichen.

Zwei fundamentale Probleme ständen eigentlich noch zur Debatte: erstens, wie steht es mit dem Denkprozeß, den die praktische Vernunft durchläuft, um zu dem zu kommen, was man in dem geschilderten Sinn als Naturrecht (im Gegensatz zum Positivismus) bezeichnen kann. Ich habe von der doppelten Erfahrung gesprochen, der äußeren Erfahrung und der inneren, d.h. der Werterfahrung. Ist es auf diese Weise möglich, einen Inhalt zu ermitteln, der Allgemeingültigkeit beanspruchen kann? Zweitens, wie ist der normative Charakter der auf „raisonnable“ Weise gefundenen Inhalte zu erklären?

Anmerkungen

- 1) H. Kelsen: Reine Rechtslehre, 1934, p. 22.
- 2) H. Kelsen: a.a.O., p. 38.
- 3) H. Kelsen: a.a.O., p. 24.
- 4) Paul Amselik: Avons-nous besoin de l'idée de droit naturel?, in: Archives de Philosophie du droit, Tome 23 (1978), 343-353.
- 5) Summa theologica II-II 66.1. Vgl. hierzu meinen Kommentar in Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg-Graz 1953.
- 6) Johannes Messner: Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht, Wien 1961, p. 30. Vielleicht würde man zur Vermeidung von Mißverständnissen den Ausdruck „Rechtssätze und natürliche Rechte“ durch „natürliche rechtliche Ansprüche“ ersetzen. Der Ausdruck „Rechtssatz“ klingt zu sehr nach bereits positiv formulierter Rechtsnorm.

Quelle 1: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Supplementa vol. 1, Part. 4 (Zeitgenössische Rechtskonzeption), Wiesbaden 1983, 3-14.

Die Grundpositionen der Naturrechtstheorien

Die Erwartungen, die an eine Naturrechtslehre gestellt werden müssen

Wer immer im Lauf der Jahrhunderte eine allgemein gültige Regel für das gesellschaftliche Leben vortrug, beschäftigte sich, ob bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt, mit dem Naturrecht. Jegliche Rechtsordnung muß sich rechtfertigen können. Und wo anders sollte man diese Rechtfertigung finden als in der Natur des Menschen? Die Rechtfertigung einer bestehenden, positiven Rechtsordnung muß den Nachweis führen, daß sie der menschlichen Natur entspricht. Dann ist die gesellschaftliche Ordnung als gerecht zu bezeichnen. Nur auf diesem Weg transzendiert man das Faktum, d.h. die bestehende Ordnung, indem man sie an der Natur des Menschen, d.h. an den Handlungsprinzipien, die sich aus der Natur des Menschen ergeben, mißt. Das Naturrecht ist somit zunächst die Norm einer gerechten Gesellschaftsordnung.

Nun stellt sich die Frage nach der Gerechtigkeit immer nur im Hinblick auf einen aktuellen, also konkreten Befund. Eine wirksame Naturrechtslehre muß darum über die Aufstellung von allgemein gültigen Rechtsprinzipien hinaus auch den Weg aufzeigen, wie man von den allgemeinen Prinzipien zur Beurteilung und überhaupt zur Findung einer konkreten Ordnung kommt. Ohne Zweifel kann die Naturrechtslehre allein die konkreten gesellschaftlichen Probleme nicht lösen. Dazu sind oft technische Kenntnisse notwendig, wie z.B. bei der Frage, wie das Recht auf Arbeit in einer konkreten Wirtschaft realisiert werden soll. Dennoch verfolgt der Naturrechtler sorgsam die Überlegungen des Wirtschaftspolitikers, indem er die Beschlüsse oder Vorschläge des Ökonomen nach ihrer Werthaltigkeit überprüft. Es muß von einer praktisch wirksamen Naturrechtslehre erwartet werden können, daß sie hilft, konkrete gesellschaftliche Maßnahmen nach den Normen einer gerechten Ordnung zu überprüfen, d.h. die technische Rationalität, wie sie der einzelnen wissenschaftlichen Betrachtung entspricht, auszuweiten auf die Rationalität des Lebens insgesamt.

Da jede Rechtfertigung eines Sachverhaltes nichts anderes ist als der Aufweis der Rationalität dieses Sachverhaltes, kann man die Suche nach dem Naturrecht auch bezeichnen als Suche nach einer endzielgemäßen rationalen Gesellschaftsordnung im Hinblick auf einen konkreten Fall.

Die Rationalität muß, wie gesagt, in die konkrete Gestaltung vordringen können. In diesem Sinn ist der Titel des neulich von *Rüdiger Bubner* veröffentlichten Buches zu verstehen: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?*¹ *Bubner* beschreibt in diesem für einen in der Geschichte der Philosophie nicht durch und durch gebildeten Leser nur mit Mühe verständlichen Buch allerdings nur vier Grundpositionen einer an der Natur orientierten Rechtsordnung: die Idealvorstellung *Platons*, die Teleologie bei *Aristoteles*, die Rekonstruktion des Gesellschaftsvertrages (*Hobbes*, *Locke*, *Rousseau*), das Wiedererkennen der Subjektivität im Gefüge der Institutionen (*Hegel*). In der juristischen Literatur wird man keine so in

die Tiefe der Naturrechtsproblematik eindringende Veröffentlichung finden. Zur Lösung der von den Juristen gestellten Fragen wird man allerdings mit *Thomas von Aquin* besser fahren als mit *Hegel*, dem *Bubner*, wie mir scheint, sehr zuneigt. Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß *Bubner* selbst keine naturrechtliche Position verteidigen, sondern lediglich den philosophiehistorischen Weg aufzeigen will, der von der Antike in die Moderne führt. Und das ist ihm in staunenswerter Weise gelungen. Dennoch kann er nicht auf eine gewisse eigene Position verzichten. Das erhellt auch daraus, daß er hinsichtlich einer gewissen Richtung des klassischen Naturrechts von Dogmatismus spricht. Ohne Zweifel fällt bei ihm unter dieses Verdikt auch die thomistische Metaphysik, weil er in ihr, ohne sie allerdings namentlich zu nennen, eine Versteifung absoluter Normen sieht, die in der Praxis rational nicht mehr greifen. *Bubner* hätte mit seiner Bemerkung Recht, wenn er gewisse neoscholastische Thesen meinte, die aber den Sinn des thomasischen Naturrechts, das *Bubner* offenbar fremd ist, nicht erfaßt haben. Darauf wird noch einzugehen sein.

Das Naturrecht als subjektives Recht

Wenn man heute von Naturrecht spricht, denkt man stets an das Recht einer physischen oder juristischen Person. Deutlich wird dies in der Aussage, jeder Mensch habe von Natur das Recht auf Existenz, auf genügendes Einkommen, auf Eigentum, auf Arbeit, auf Anhörung vor einem Gericht usw. und jede Nation oder jeder Staat habe ein natürliches Recht auf Selbstbestimmung. Diese Aussagen werden als absolut betrachtet. Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 geht von dieser subjektiven Auffassung des Rechts aus.

Sobald man aber ins Detail geht, wird der Absolutheitsanspruch in dieser Naturrechtsauffassung fraglich. Als in der französischen Revolution das Menschenrecht auf Arbeit proklamiert wurde, versuchte man, diesem Rechtsanspruch durch die Gründung öffentlicher Unternehmen zu entsprechen. Bald aber mußte man feststellen, daß dem Staat die Mittel fehlten, um diese öffentlichen Institutionen zu finanzieren. Das subjektive Recht auf Arbeit stieß damit an unüberwindliche Grenzen. Das subjektive Recht wendet sich nämlich stets gegen oder an einen andern. Sobald der Berechtigte von der sozialen Umwelt eine Anerkennung oder sogar eine Leistung verlangt, wird sein Rechtsanspruch durch den guten Willen oder die Leistungsfähigkeit dessen begrenzt, gegen den sich das Recht richtet. Jedes Kind hat an sich einen Anspruch auf die seinen Anlagen entsprechende Ausbildung. In erster Linie haben sich die Eltern mit der Ausbildung der Kinder zu befassen. Das gilt wenigstens in einer Großgesellschaft, in der das private Eigentum das Ordnungsprinzip der Wirtschaft ist. Wenn die Eltern die Ausbildung ihrer Kinder nicht bezahlen können, richtet sich das Recht gegen die staatliche Gemeinschaft. Doch auch diese könnte zahlungsunfähig sein. Das stellen wir heute in der Zeit der großen Staatsverschuldung fest, in der der Staat seine Spartätigkeit meistens zuerst auf die Sozialleistungen ausdehnt. Man könnte in dieser Situation höchstens darüber streiten, ob der Staat nicht zuerst an andern Ausgaben zu sparen imstande wäre. Meistens aber konkurrenziert das Recht auf Ausbildung mit andern subjek-

tiven Naturrechten, so daß die Behörde eine Güterabwägung vornehmen muß. Vielleicht muß sie zunächst an das Recht auf Arbeit denken, also das ihr zur Verfügung stehende Kapital zuerst für die Arbeitsbeschaffung einsetzen.

Daraus erhellt, daß man sich zunächst um eine Definition des Naturrechts bemühen muß, in der der Absolutheitsanspruch vollgültig gewahrt ist, um dann zu überlegen, wie man die abgeschwächten Formen von Naturrechten zu definieren hat. Das heißt, die Frage nach der Gesellschaftsordnung geht voran. Erst auf dieser Basis kann man von subjektiven Rechten sprechen. Das Recht auf Privateigentum z.B. ist kein absolutes subjektives Naturrecht. Es wird erst zum (nachgeordneten) Naturrecht, wenn das Privateigentum als naturrechtliches Ordnungsprinzip nachgewiesen ist. Die allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 krankte daran, daß ihr Katalog von subjektiven Rechten frei schwebte, ohne den Untergrund eines Ordnungsprogramms. Es wurde lediglich festgestellt, daß der Träger von subjektiven Rechten auch Pflichten gegenüber dem Staat habe, weswegen am Schluß erklärt wurde, die sozialen Pflichten seien vom Staat zu bestimmen. Gemeint war der Staat der jeweiligen Teilnehmer der damaligen Kommission, welche den Katalog der Menschenrechte aufzustellen hatte. Mit dieser positivistischen Formulierung konnten auch die Vertreter von kommunistischen Staaten, in denen es keine subjektiven Menschenrechte gab, einverstanden sein.

Der philosophische Versuch einer allgemeingültigen Formulierung des Naturrechts

Man kann die Tatsache, daß alle Menschen überzeugt sind, die gleiche Vernunft, d.h. das gleiche rationale Denken zu haben, und daß sie, um friedlich zusammen leben zu können, ein gemeinsames Handlungsprinzip anerkennen müssen, als Grundbestand menschlicher Existenz bezeichnen. Diese doppelte Grundannahme (gleiche Rationalität und gemeinsames Handlungsprinzip) hat niemand bezweifelt. Das ist ein Beweis dafür, daß ein Grundstock naturrechtlichen Denkens zum Wesen der menschlichen Vernunft gehört. Um nun zu einem natürlich gegebenen Rechtsbewußtsein vorzustoßen, muß man nachweisen, ob und welche Handlungsprinzipien von allen Menschen anerkannt werden.

Die Freiheit, einziges Ordnungsprinzip natürlichen Rechtsdenkens?

An dieser Frage, die man als erkenntnistheoretische Schwelle bezeichnen kann, scheiden sich die Geister. Diese Schwelle befindet sich dort, wo das Wesen von der individuellen Ausformung abstrahiert wird. Wer der Auffassung ist, daß die vielen realen Sachbestände sich nicht in einem real gültigen Wesensbegriff sammeln lassen, muß sich mit einer rein formalen Definition des obersten allgemeingültigen Prinzips zufriedengeben. Und das ist die formale Freiheit, d.h. die Negation von Hemmungen. Man könnte den Verteidigern der rein formalen Freiheit die Frage stellen, ob sie ohne Abstraktion in der Lage seien, nachzuweisen, daß der Mensch als solcher, d.h. aufgrund seiner Natur, Widerstände gegen seine Freiheit abweise. Um den Rückgriff auf irgendeine Abstraktion auszuschließen, könnten

die betreffenden Autoren erklären, daß sie den Menschen als freies und darum moralisches Wesen der inneren Erfahrung oder dem inneren Erlebnis entnehmen. Jedoch ist auch diese Selbsterkenntnis ohne Abstraktion nicht möglich.

Um nun von den durch die sensitive Erkenntnispotenz aus der Außenwelt entnommenen Sachverhalten absehen zu können, hat die an *Kant* anknüpfende Philosophie die reine Freiheit zum Inhalt der allgemeingültigen Erkenntnis erklärt. Die reine Freiheit kann aber nur unter der Bedingung eines allgemeinen Vertrags - ein Relikt des *Hobbes*'schen Gesellschaftsvertrags - zum natürlichen Ordnungsprinzip erklärt werden. Um also daraus ein naturrechtliches Prinzip zu machen, müßte man nachweisen, daß der Mensch nicht anders denken kann als gemäß der Regel: „Handle so, daß deine *Maxime* der reinen Freiheit als *Maxime* aller gelten kann“. Doch ist in der Wirklichkeit die Freiheit „von“ (äußerer Hemmung) nur dann realisierbar, wenn man auch in Stand gesetzt ist, die Freiheit „zu“, d.h. das freie Vermögen, etwas Konkretes zu tun, besitzt. Ohne die Freiheit „zu“ ist die Freiheit „von“ nur ein logischer Begriff im Hinblick auf ein konsistentes Handlungssystem, das nur theoretischen Wert hat. Die liberale Wirtschaftstheorie hat dieses System in ihre Idealvorstellung von der vollkommenen Konkurrenz übernommen, indem sie diese zur natürlichen Wirtschaftsordnung erklärte.

Die Suche nach sachlich bestimmten Inhalten des Naturrechts

1) Der Weg über die Erfahrung - Die empirische Analyse

Die zumeist angewandte empirische Methode, um in Erfahrung zu bringen, wie der Mensch dazu kam, sein Verhältnis zu den Mitmenschen rechtlich zu regeln, ist die Rückbesinnung auf den geschichtlichen Urzustand des Menschen. Hintergründig findet man diesen Gedanken selbst in der idealistisch-metaphysischen Erklärung *Platons*, erst recht bei *Aristoteles*, der den Prozeß der Vergesellschaftung von der kleinen Gruppe zum Staatsgebilde verfolgt. Die christlichen Theologen sprachen vom Urzustand im Paradies. Jedoch muß man sich ihre Argumentation genauer ansehen, als dies gewöhnlich geschieht. Z.B. hat *Augustinus* die Notwendigkeit der staatlichen Autorität nicht aus dem sündig gewordenen Zustand des Menschen abgeleitet, wie behauptet wurde, ebenso wenig *Thomas von Aquin*.² Der Hinweis auf die sündig gewordene Natur des Menschen wird bei *Thomas von Aquin* nur für die Notwendigkeit der Eigentumsordnung verwandt. Ausdrücklich argumentieren mit dem Urzustand im Hinblick auf die Staatsbildung *Hugo Grotius* (1583-1645), *Samuel Pufendorf* (1632-1694), *Christian Thomasius* (1655-1728), vor allem *Thomas Hobbes* (1588-1679).

In der empirischen Analyse spielt die persönliche Einstellung des Analytikers eine Rolle. Der eine konzentriert seine Betrachtung auf die natürliche Neigung des Menschen zum Solidarverhalten mit dem Mitmenschen, der andere, wie z.B. *Hobbes*, aufgrund seiner Herkunft vom englischen Sensualismus, auf das unsoziale Verhalten, zu dem der Mensch von Natur neigt. Immer geht es um die Suche nach der natürlichen, positiven oder negativen, Einstellung zum Mitmenschen in der

Schaffung eines Gemeinwohls. Da gemäß *Hobbes* (*Leviathan*) die Menschen im Urzustand sich nur durch Egoismus auszeichneten, aus dem der Krieg aller gegen alle entstand, ergab sich zur Rettung eines friedlichen Zusammenlebens die Notwendigkeit eines Vertrags. Das Bedürfnis nach einem friedlichen Zusammenleben ist also auch für *Hobbes* eine evident rationale Erkenntnis. Damit bringt *Hobbes*, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, das oberste naturrechtliche Prinzip zum Ausdruck. Doch tendiert nach ihm die natürliche Anlage des Menschen, wie sie nun einmal ist, ins Gegenteil. Die Vernunft zwingt daher die Menschen dazu, ihre eigene Disposition einer höheren, nämlich staatlichen Gewalt zu übergeben. Der Gesellschaftsvertrag ist zwar auf das Gemeinwohl ausgerichtet, dieses ist aber nur zu verwirklichen durch die Furcht vor der höheren Gewalt.

Hugo Grotius geht dagegen in seinem Werk „*De jure belli et pacis*“ von einer grundsätzlich solidarischen Einstellung der menschlichen Natur aus. Er nimmt das starke individuelle Interesse zur Kenntnis, meint aber, daß der Mensch im Grunde darum weiß, daß das individuelle Interesse, um wirksam sein zu können, sich in die Gemeinschaft einordnen müsse. Er rechnet darum all das, was zum Bestehen einer Gemeinschaft gehört, zum natürlichen Recht. Dazu gehört nach ihm das Verbot der Verletzung fremden Eigentums, die Pflicht der Rückerstattung fremden Eigentums, die Pflicht, gegebenes Versprechen zu halten, einen schuldhaft angerichteten Schaden wiedergutzumachen usw. All das sind natürliche Vernunftesichten im Sinn des Gemeinwohls. Das nennt er Naturrecht. Der Begriff der Natur ist dabei rein empirisch, im Sinn von zeitlich ursprünglich, in keiner Weise metaphysisch abstrakt gedacht. In dieser zeitlichen Dimension erklärt *Grotius*, nicht alle sozialen Einrichtungen seien aus sich schon natürlich, weil ursprünglich. Das Gebot z.B., fremdes Eigentum unberührt zu lassen, wird erst dann zum natürlichen, wenn die private Eigentumsordnung durch einen wenigstens stillschweigenden Vertrag eingeführt worden ist, denn ursprünglich lebte der Mensch in Gütergemeinschaft. Die Gütertrennung wurde erst im Zug der Verfeinerung des Lebens notwendig. Sie ist darum eine Kreation der Gesellschaft. Die Güter bleiben auch in der privaten Verteilung auf das Gemeinwohl zurückbezogen, so daß dem Staat das *Dominium eminens* über alles Eigentum der Bürger zusteht. Der Staat selbst erhält seine Gewalt vom Volk. Dieses nennt er das *subjectum commune* der staatlichen Gewalt, das Organ der Ausübung dieser Gewalt, ob ein Kollegium oder eine Einzelperson, *subjectum proprium*. Das Volk kann sich gegen eine gewaltsame Unterwerfung unter eine unerwünschte Regierung wehren. Ist diese aber einmal rechtskräftig eingeführt, dann darf das Volk nachträglich nicht rebellieren. Auch in dieser Aussage kommt ein allgemeines naturrechtliches Prinzip zum Ausdruck, daß in jedem Fall eine gesellschaftliche Ordnung herrschen muß.

Wie man sieht, bemüht sich *Hugo Grotius* um eine rationale Ausdeutung der ursprünglich sozialen Anlage des Menschen. Dieses Vernunftrecht ist real orientiert im Unterschied zum formal logisch aufgebauten System, das sich in Anlehnung an *Kants* Freiheitsbegriff in der Moderne ausgebildet hat. Wichtig ist die Grundthese bei *Grotius*, daß es keine Fiktion eines gesellschafts- und rechtslosen Zustandes gibt. Der Mensch ist von Anbeginn auf Solidarität angelegt und darum mit einem rechtlichen Gewissen ausgestattet, dessen Instrument im Konkreten die

Vernunft ist. Oberflächlich betrachtet findet man bei *Thomas von Aquin* ähnliche Gedanken, wovon noch die Rede sein wird, allerdings auf völlig anderer erkenntnistheoretischer Grundlage. Was *Grotius* Vertrag nennt, ist bei *Thomas*, klarer ausgedrückt, eine „inventio“, d.h. eine praktische Schlußfolgerung der Vernunft, die allerdings - und das ist ein philosophischer Angelpunkt - ihre letzte Erklärung durch die Partizipation an der göttlichen Vernunft erhält, weswegen die Erklärung der Gewalt „vernünftiger“ erscheint. Die staatliche Gewalt ist im Denken des Aquinaten wesentlich beschränkt durch das sachlich rational begründete Gemeinwohl, wovon noch die Rede sein wird. Der positivistische Begriff des Vertrags, aus dem logischerweise ein ebenso positivistischer Begriff des Staates und der Staatsgewalt folgt, wäre *Thomas von Aquin* nie in den Sinn gekommen. Damit werden alle naturrechtlichen Elemente am Schluß vernichtet.

Da *Samuel Pufendorf* (*De jure naturae et gentium*) wie *Grotius* die metaphysische Abstraktion der Natur nicht kennt, verbleibt auch er, und noch auffälliger, in der empirisch zeitlichen Dimension. Unter Naturstand versteht er jenen Zustand, in dem der Mensch sich befindet, wenn er von allem entblößt gedacht wird, was Kultur und gesellschaftliche Verhältnisse für sein Leben bedeuten. Er meint aber, daß dieser Mensch nicht existieren konnte. Für den primitiven Anfang nimmt er wie *Grotius* die allgemeine Gütergemeinschaft an, jedenfalls in dem Sinn, daß eine privatrechtliche Aufteilung nicht als natürlich gedacht worden ist. Die private Eigentumsordnung wurde aufgrund eines Teilungsvertrags eingeführt, dies besonders im Hinblick darauf, daß die Kultivierung der Erde durch persönliche Arbeit verwirklicht werden muß. Der Besitz der höchsten Gewalt im Staat ist ebenfalls auf einen Vertrag zurückzuführen. Immerhin konnte *Pufendorf* seine religiöse Einstellung in der Konzeption des Naturrechts nicht unterdrücken. Der Staatsvertrag sei zwar dem final rationalen Denken des Menschen entsprungen, d.h. aus der natürlichen Erkenntnis, daß die menschliche Gesellschaft um der Einheit willen eine höchste Gewalt brauche, daß aber in letzter Analyse dieser logische Prozeß naturrechtlichen Denkens auf Gott als Schöpfer zurückgehe. So verbindet *Pufendorf* seine empirischen Überlegungen mit einer metaphysischen Erkenntnis, die aber mehr als Geschichtstheologie, denn als Metaphysik im thomistischen Sinn anzusprechen ist.

Christian Wolff (*Vernünftige Gedanken über Welt, Gott und Seele*, Halle 1719) gehört eigentlich nur zur Hälfte seines Gesellschaftssystems zu den Empirikern. Er hat die in einzelnen Schriften niedergelegten Gedanken von *Gottfried Wilhelm Leibniz* zu einem einheitlichen System verarbeitet. Hierbei hat er die abstrakte (metaphysische) Erkenntnis mit der der Erfahrung gemischt. „Die klare und erkenntnistheoretisch notwendige Trennung zwischen immateriellem Denken und empirischer Erfahrung wurde von der Aufklärungsphilosophie aufgehoben. Der immense Vorteil war, daß von nun an auch individuelle Dinge in Gattungen und Arten gefaßt und zur systematischen Deduktion herangezogen werden konnten.“³ *Christian Wolffs* Naturrechtslehre ist ein echtes Elaborat dieser Aufklärungsphilosophie. Damit schuf *Wolff* ein System von unmittelbar praktisch anwendbaren Prinzipien. Auf dem Weg über *Luigi Taparelli*⁴ fand diese Auffassung Eingang in die Naturrechtslehre der Neuscholastik und somit auch in die katholische Sozial-

lehre. Da *Taparelli*, der *Thomas von Aquin* nicht gelesen hatte, dennoch aber aus der auf ihm aufbauenden Tradition einiges (allerdings notwendigerweise unsystematisch) gerettet hat, wurde diese pervertierte Naturrechtslehre als thomistisches Schulbuch weit verbreitet.⁵ Es dominiert in der neoscholastischen Literatur über das Naturrecht.

2) *Der vielfältige Weg der Metaphysik*

Unter metaphysischer Erkenntnis sind alle jene Erkenntnisweisen verstanden, deren Inhalt jenseits der Erfahrung liegt, d.h. nicht nur das zum Ausdruck bringen, was die Sinnesorgane präsentieren, sondern auch das, was in den Dingen nur intellektiv erfaßt wird. An sich gehört auch das aus der Philosophie *Kants* entwickelte idealistische Konzept des Kantianismus dazu. Kant selbst darf mit dem Kantianismus nicht identifiziert werden, denn bei ihm findet man echte naturrechtliche Aussagen (wie z.B. daß die Lüge in sich schlecht ist). Der Kantianismus hat mit dem formalen Begriff der Freiheit, der jeden real-sachlichen Inhalt ausschließt, Ernst gemacht.

Es kommen im folgenden nur solche metaphysischen Theorien zur Sprache, die aus der Erfahrung stammende Sachverhalte als über oder hinter der Erfahrung liegende Realerkenntnisse in ihr Denksystem aufnehmen.

Unter dieser Eingrenzung hat metaphysisch einen zweifachen Sinn: Eine Erkenntnis ist erstens metaphysisch, wenn sie Wesensaussagen über reale Objekte macht, so daß man zahlreiche konkrete Erfahrungsgegenstände in einem gemeinsamen Wesen zusammenfassen kann. So sind wir der Überzeugung, daß wir in dem Begriff „Mensch“ alle Individuen unter Abstreifung der Individualitäten zusammenfassen können in der Aussage: „Alle Menschen sind wesentlich gleich“. Die Gleichheit ist also nicht nur ein Sammelname, sondern ein echter, realer Sachverhalt, jedoch kein Seiendes, das allein für sich existiert. Es kommt nur darauf an, wie wir diese Gleichheit in einer konkreten Situation formulieren müssen, z.B. bei der Gesetzgebung.

Der zweite Sinn von metaphysisch ist die Beziehung eines konkreten Seienden zu seiner letzten Ursache, nämlich Gott. Die beiden Wortbedeutungen gehören eigentlich zusammen. Denn die Möglichkeit der Abstraktion ist nicht in erster Linie eine Angelegenheit des menschlichen Intellektes, der abstrahiert, sondern die innere Struktur des Seienden, nämlich die Unterscheidung von Sosein und Dasein, die auf der Tatsache der Schöpfung beruht. Darauf hier einzugehen, erübrigt sich.

Platons *Politeia* ist ein eindrucksvolles Beispiel von Metaphysik im erstgenannten Sinn. Vom sozialen Wesen des Menschen ausgehend, entwirft er ein Bild der gesellschaftlichen Ordnung. Da das soziale Wesen allen Menschen zukommt, schließt er, ohne die geschichtliche, durch Erfahrung erkennbare Ausgestaltung der Sozietät zur Kenntnis zu nehmen, unmittelbar auf die umfassende Gesellschaft, den Staat. Da trotz der wesentlichen Gleichheit die Menschen individuell verschieden sind, muß jeder einzelne nach seinen Veranlagungen und seinem Können in die staatliche Gemeinschaft integriert werden. Damit dies im Sinn der Einheit des

gesamten Gesellschaftsgebildes geschieht, braucht es eine Autorität, die in Weisheit jedem einzelnen den ihm zugehörigen Platz anweist. Da nun für *Plato* der Philosoph als der Weise gilt, ist er der von Natur berufene Inhaber der staatlichen Autorität.

Wie man leicht erkennt, ist der platonische Staat eine Idealvorstellung dessen, was sich aus dem Wesensbild des Menschen als eines sozialen Wesens ergibt. Dieses Wesensbild hat *Plato* selbstverständlich aus der Erfahrung gewonnen, mehr aber auch nicht.

Im Gegensatz hierzu hat *Aristoteles* ein durch detaillierte Erfahrung gewonnenes Bild der Sozialnatur des Menschen vor sich: Der Mensch wird in der Familie geboren und wächst darin auf, die Familien verbinden sich mit der Nachbarschaft zur Dorfgemeinschaft bis hinauf zum Staat. Das alles sieht zwar weniger nach Metaphysik, denn nach reiner Erfahrung aus. Doch steht dahinter der Begriff der Finalität. Der Mensch ist final auf die umfassende Gesellschaft angelegt, sein Weg dahin führt aber über die mediären Gesellschaften, und zwar aufgrund der metaphysischen Erkenntnis, daß der Mensch ein entwicklungsbedürftiges Wesen ist, philosophisch ausgedrückt: zunächst nur die potentielle Orientierung zum Staat hat und diese erst auf einem gewissen Kulturstand aktuieren kann. Mit dem Philosophen als dem von Natur berufenen Träger der Autorität kann *Aristoteles* nichts mehr anfangen. Er überläßt diese Entscheidung der Erfahrung.

Thomas von Aquin übernimmt nun diese mit der Erfahrung operierende Metaphysik von *Aristoteles*. Er geht aber ein beachtenswertes Stück weiter. Er analysiert genau das Wesen der menschlichen Vernunft, indem er die Frage stellt, welche allgemeinen Handlungsprinzipien von Natur erkannt werden und unaustilgbar sind. Hier entdeckt er, daß die praktische Vernunft in allen Menschen ein seinsgerechtes Verhalten fordert, dessen Prinzip heißt: „Das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden.“ Wichtig ist hierbei, daß der Begriff des Guten aus dem Sein abstrahiert ist und nicht nur einen nominalen Wert hat, wie es z.B. bei *Kant* der Fall ist. Da der Begriff des Seins analog ist wie das Sein selbst, ist er befähigt, die verschiedensten Situationen in sich aufzunehmen. Das heißt, er garantiert die dynamische Anwendung der Prinzipien. Die Vernunft kann demgemäß, um einen konkreten Fall zu bearbeiten, etappenweise vorgehen, vom obersten Prinzip in die niederen Schichten des Seins, stets in Rückorientierung auf das oberste analoge Prinzip. Diese Rückorientierung vollzieht sich aber nicht rein theoretisch, sondern in Abhängigkeit vom Willen, der seinerseits das dem Sein gemäße Gute zum Objekt hat, wie die theoretische Vernunft das Sein an sich. Die praktische Wahrheit ist nicht identisch mit der theoretischen. Was konkret gut ist, wird demnach endgültig in Übereinstimmung mit dem guten Wollen bestimmt. Diese Bestimmung übernimmt die Klugheit als moralische Perfektion der praktischen Vernunft.⁶ Zwar kannte auch *Aristoteles* die Tugend der Klugheit. Er hat sie aber nicht so eingehend nach ihrer moralischen Qualität untersucht. Das Naturrecht ist demgemäß bei *Thomas* das Ergebnis der durch die Klugheit vervollkommenen Tätigkeit der praktischen Vernunft. Je nach Zeit und Umständen ist das Resultat verschieden. Das ist der Sinn der Aussage, die menschliche Natur, nach der sich der Mensch in seinen

Handlungen richtet, sei variabel. Diesen Weg der Findung einer gerechten Gesellschaftsordnung hat auch der Träger der staatlichen Autorität zu gehen. Während bei *Aristoteles* am Schluß einfach die staatliche Autorität genannt wird, hat *Thomas von Aquin* deutlich hervorgehoben, daß das Gemeinwohl eine Ordnungsnorm ist, die nicht nur die Bürger, sondern auch die staatliche Autorität bindet. Der Begriff der Legalgerechtigkeit ist darum bei *Thomas von Aquin* nicht einfach die Norm, die der Staat für die Gesamtgesellschaft erstellt, sondern ausdrücklich eine dem Staat vorgeordnete Norm.⁷

Johannes Messner hat diese Verbindung zwischen Erfahrung und Metaphysik in seinem epochalen Werk „Das Naturrecht“ (1984) bis in die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche hinein dargestellt. Allerdings findet man bei ihm nicht leicht jene Schwelle, wo die Erfahrung in die metaphysische Erkenntnis hinüberwechselt, so daß der Leser manchmal den Eindruck einer rein empirischen Analyse bekommt. Dies hat allerdings auch darin seinen Grund, daß *Messner* in seiner Auffassung vom Naturrecht sehr stark von *Luigi Taparelli* und den englischen Empiristen beeinflusst ist.⁸ Ein nur auf Erfahrung beruhendes Naturrecht ist zu schmal. Es kommt aus den eigenen Schlingen nicht heraus dort, wo es darum geht, gegen die überlieferte Erfahrung neue Wege zu gehen.

Thomas hat es verstanden, die Rationalität von den allgemeinsten Prinzipien bis in die konkrete Norm zu verfolgen, so daß die Rechtsbildung auf keiner Stufe den Weg der Natur verläßt. Die nun noch verbleibende Problematik ist rein politischer Natur: Wie findet man die Regierung, die diese Bedingungen der Rechtsbildung erfüllt?

Anmerkungen

1) Rüdiger Bubner, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1996.

2) Vgl. Franz Faller, Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. (Sammlung Politeia V), Heidelberg 1954.

3) Marcel Thomann, Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre, in: Arthur F. Utz, Hrsg., Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 167.

4) Luigi Taparelli d'Azeglio, Saggio di diritto naturale appoggiato sul fatto. 1840-1845 in fünf Büchern. Deutsche Übersetzung in zwei Bänden, Regensburg 1845.

5) Bezüglich der Lehre vom Privateigentum ist diese sonderbare Mischung von Wolffs Aufklärungsphilosophie und der thomistischen Metaphysik besonders deutlich. Vgl. A. F. Utz, Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, in: A.F. Utz, op. cit. 136-147.

6) Näheres hierzu in: Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe, Fragen 90-97, Lateinischer Text mit Übersetzung von J. F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von A.F. Utz, Bonn 1996.

7) Vgl. hierzu A.F. Utz, Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 21964, Kap.7, IV: Zur Geschichte des Begriffes der sozialen Gerechtigkeit, S. 198 ff.

8) Näheres hierzu bei A.F. Utz, Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner. In: Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag. Hrsg. von V. Zsifkovits und R. Weiler, Berlin 1981, 17-36.

Quelle 66: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie, Vol. 83/1997, H. 3, 307-315.

Begriff und Wesen der Menschenrechte

I. Menschenrechte und gesellschaftliche Ordnung

1. Subjektive Rechte und gesellschaftliche Integration des Individuums

Subjektive, d.h. dem Individuum zustehende Rechte, bestehen eigentlich nur im Anspruch eines jeden auf vollmenschliche Integration in die Gesellschaft. Sie sind also nur vom gesellschaftlichen Ganzen her verständlich. Mit dieser Erkenntnis ist aber für die Praxis der Rechtspolitik noch wenig gewonnen, wenn nicht diejenigen, die die Verantwortung für das gesellschaftliche Ganze und somit für die Rechtsbildung tragen, durch ihr Wissen und ihre sittlichen Qualitäten den Rechtsunterworfenen die Garantie geben, daß jene Gesellschaftspolitik betrieben wird, in der die menschlichen Werte in vollem Umfang berücksichtigt werden. Da das Individuum stets der Gefahr der Unterdrückung ausgesetzt ist, wird man deshalb begreiflicherweise für die subjektiven Rechte eine Formulierung suchen, die zugunsten des Individuums ausfällt, d.h. die das Individuum vor Übergriffen von seiten des Staates und auch von seiten der übrigen Rechtsgenossen schützt. Die erste praktische Formulierung der subjektiven Rechte besteht darum naturgemäß in der Aufstellung von Freiheitsrechten.

2. Rechtsstaat und Sozialstaat

Auf den Menschenrechten als Freiheitsrechten beruht die Idee des Rechtsstaates. Da aber die Integration der persönlichen Freiheit in das gesellschaftliche Ganze für sich allein noch keine vollgültige Gemeinschaft zu gestalten imstande ist, muß die Rechtsstaatsidee ergänzt werden durch die Idee des Sozialstaates, d.h. eines Staates, der nicht nur das subjektive Recht auf Freiheit, sondern auch auf andere menschliche Werte, die nur durch die geordnete Zusammenarbeit aller erfüllt werden können, garantiert.

So erklärt sich die Formulierung von Menschenrechten, die nicht nur die Anerkennung der freien Bewegung auf den verschiedenen Gebieten des Lebens (Religion, Meinung, Persönlichkeitsentfaltung, Beruf, Eigentumserwerb usw.) beinhalten, sondern positive Hilfe der Gesamtheit zugunsten des einzelnen gewährleisten (Recht auf Arbeit, soziale Sicherheit, Recht auf Schule, Recht auf Asyl usw.). Wenngleich die individualistisch-liberale Tendenz, die nun einmal in der Aufstellung von Freiheitsrechten liegt, den Rechtsstaat in die Irre geführt hat, indem sie die individuelle Freiheit verabsolutiert hat, so wird man doch bei aller Korrektur der Freiheitsrechte durch „sozialstaatliche“ Gesichtspunkte in Erinnerung behalten müssen, daß der Rechtsstaat mit dem Ziel der Sicherung der individuellen Freiheiten gegen das Kollektiv angetreten ist und auch in bestimmten Grenzen dabei bleiben muß, wenn er nicht den Sinn der Anerkennung von subjektiven Rechten umkehren will. Dieser liegt aber nun einmal zunächst in der Betonung der Freiheiten des Individuums.

3. Begrenzungen der Freiheitsrechte

Es wäre allerdings verhängnisvoll, allein die Freiheitsrechte als Patentlösung der gesellschaftlichen Ordnung zu betrachten. Man kann sie ebensowenig wie überhaupt alle subjektiven Rechte aus dem Ganzheitsgefüge herauslösen, in welchem sie stehen. Man kann vielmehr Freiheit von Eingriffen der Staatsgewalt immer nur verstehen im Sinne der Freiheit von „ungebührlicher“ oder „ungerechtfertigter“ Beschränkung; die Freiheit des Individuums unterliegt mithin von vornherein Begrenzungen, die letztlich durch die ursprüngliche, unlösbare Einbindung des einzelnen in die Gesellschaft - also die Sozialnatur des Menschen - begründet sind. Wie aber soll man die Begriffe „ungebührlich“ und „ungerechtfertigt“ anders deuten, als daß man sie aus einer dem Staate vorgeordneten Gesellschaftskonzeption erklärt? Man muß sie einem schon bestehenden Rechtssystem entnehmen, eben der der menschlichen Natur entsprechenden, inhaltlich bestimmten Gesellschaftsordnung. Andernfalls wäre es unmöglich, Kriterien dafür anzugeben, wie legitime Freiheitsbeschränkungen von „ungebührlichen“ oder „ungerechtfertigten“ Eingriffen in die individuelle Freiheit abzugrenzen sind. Würde man dagegen allein der Freiheit normative Kraft zusprechen, wären Beschränkungen der Freiheit letztlich überhaupt nicht zu rechtfertigen; in diesem Fall wäre jeder Eingriff in die Freiheit des Individuums widerrechtlich. Das hieße aber, daß auch die Freiheitsbeschränkung zum Zweck der Bestrafung schlechthin unzulässig wäre.

4. Begründung von Leistungsrechten

Das Erfordernis einer Orientierung an einer der Natur des Menschen entsprechenden Gesellschaftskonzeption ist ferner dort unabdingbar, wo es um die Begründung subjektiver Rechte auf staatliche Leistungen geht. Folgendes Beispiel mag diesen Zusammenhang erhellen: Kein Staatsbürger kann einen absoluten Anspruch auf Altersrente erheben. Dies wird vielmehr nur im Rahmen einer Gesamteregelung durch die Sozialpolitik, die ihrerseits eine entsprechende Wirtschaftspolitik verlangt, möglich sein. Die Forderung nach einem Wohlfahrtsstaat kann daher sinnvollerweise nur auf der Basis einer gesunden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung als Formulierung der Menschenrechte gelten. Nur von einer vorgeordneten Gesellschaftsordnung her ist man imstande, jeweils den Kompromiß herzustellen zwischen rechtsstaatlichen und sozialstaatlichen Menschenrechten, d.h. zwischen den Freiheitsrechten und den Unterstützungsansprüchen des Individuums. Denn ein Kompromiß muß gefunden werden, weil die Unterstützungsansprüche, die gegenüber dem Staat erhoben werden, mit Notwendigkeit die Freiheiten anderer Gesellschaftsglieder beschneiden. Dieser Zusammenhang dürfte jedem Steuerzahler nur allzu geläufig sein.

Momentan wird in der Bundesrepublik im Hinblick auf die zunehmende Arbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern verschiedentlich gefordert, das Recht auf Arbeit zu kodifizieren. Wie verhängnisvoll eine solche Kodifizierung ist, belehrt uns die Geschichte. Zur Zeit der französischen Revolution wurden, um dem Recht auf Arbeit zum Erfolg zu verhelfen, staatliche Werkstätten errichtet. Diese Politik hat aber in kurzer Zeit Bankrott gemacht. Ein individuelles subjektives Recht auf

Arbeit gibt es nicht. Das Recht auf Arbeit besteht nur als Recht aller, d.h. es ist ein Recht aller auf eine Wirtschaftspolitik, die auf Vollbeschäftigung ausgerichtet ist, wobei zu beachten ist, daß die Vollbeschäftigung nicht das einzige Ziel der sozialorientierten Wirtschaftspolitik ist. Daneben und im Grunde darüber steht das Gebot der Geldwertstabilität, weil Inflation Arbeitslosigkeit hervorbringt.

II. Menschenrechte und positives Recht

1. Naturrechtlicher Gehalt der Menschenrechte

Die Menschenrechte könnte man als in Rechtssätze gefaßte Naturrechte des Individuums bezeichnen. Indem wir Menschenrechte formulieren, erstellen wir also positivrechtlich anwendbare Rechtssätze. Menschenrechte sind aus der menschlichen Natur heraus entwickelte und unmittelbar für den praktischen Gesellschaftsaufbau formulierte Prinzipien, in die die aus der menschlichen Sozialnatur fließenden allgemeinen Normen denkerisch verarbeitet sind. Sie sind also - anders als der Satz „Tue das Gute, meide das Böse“ - nicht unmittelbar einsichtig, sondern müssen durch die praktische Vernunft aus der Natur von Individuum und Gesellschaft erschlossen werden. In diesem Zusammenhang darf auch nicht übersehen werden, daß die praktische Vernunft immer in einen konkreten historischen und kulturellen Zusammenhang eingebettet ist, die Menschenrechte als konkrete subjektive Rechte konkreter Individuen mithin die Früchte eines bereits durch die Kultur geformten natürlichen Denkens sind. Dies heißt zwar keinesfalls, daß die Formulierung von Menschenrechten lediglich eine historische Zufälligkeit darstellt oder der freien Entscheidung der Staaten anheim gestellt ist, erklärt aber, daß sich das Verständnis und die tatsächliche Anerkennung der Menschenrechte im Laufe der Menschheitsgeschichte erst entwickeln mußten.

2. Positiv-rechtliche Verankerung der Menschenrechte

Die positiv-rechtliche Verankerung der Menschenrechte ist unabdingbar, um ihre rechtliche Verbindlichkeit, d.h. ihre tatsächliche Durchsetzbarkeit zu sichern. Das heißt aber andererseits nicht, daß Verbrechen gegen die Menschenrechte nur dann rechtlich verfolgbar wären, wenn sie vorher positiv-rechtlich aufgestellt sind. Wenn eine Gesellschaft einmal durch das Kulturstadium, das den natürlichen Rechten entspricht, hindurchgegangen ist, muß man von jedem einzelnen Menschen erwarten können, daß er eine grobe Verletzung von Menschenrechten als gegen die Natur des Menschen verstoßend erkennt. Verbrechen gegen die Menschenwürde, wie sie etwa in der Zeit des Nationalsozialismus oder unter der Diktatur der SED in der ehemaligen DDR verübt worden sind, können deshalb nicht einfach als rein „sittliche“ Vergehen bezeichnet werden, denen der rechtliche Bezug fehlt. Denn die Menschenrechte sind, wie gesagt, bereits anwendbare Ordnungsprinzipien. Ihrer Natur gemäß stehen sie unmittelbar vor der Verfassung als Leitsätze der verfassungsgebenden Gewalt. Als solche bieten sie die Grundlage der Prüfung von Verfassung und einfachen Gesetzen auf deren rechtlichen Charakter, d.h. auf die Einhaltung der mit dem Begriff des Rechts unmittelbar gegebenen

moralischen Mindestanforderungen an ein Gesetz. Zur richterlichen Aburteilung unbestreitbar verbrecherischer Grausamkeiten bedarf es deshalb eigentlich keiner positiv-rechtlichen Ausformulierung der Menschenrechte.

3. Wirkungen der Menschenrechte auf das positive Recht

Wenn nun die Menschenrechte von der verfassungsgebenden Gewalt formuliert worden sind, dann stellt sich weiterhin die Frage, inwieweit man sie nicht nur in der Gesetzgebung, sondern auch in der Rechtsanwendung und der Rechtsprechung heranziehen muß bzw. darf. Oder, anders gewendet: Endet die Wirkkraft der Menschenrechte, die der Verfassung zugrunde liegen, beim Gesetzgeber oder reicht sie weiter bis in die Rechtspraxis hinein?

Die Schaffung positiver Gesetze dient in erster Linie der Gewährleistung von Rechtssicherheit. Sind also die Menschenrechte für den Gesetzgeber unmittelbar verbindlich, hat er solche Gesetze zu schaffen, die den Menschenrechten im Rechtsalltag tatsächliche Wirksamkeit verschaffen. Daraus wiederum folgt, daß die Gesetze gemäß den Grundnormen des Staates, der Verfassung und somit auch gemäß den darin enthaltenen und ihr vorgeordneten Menschenrechten, auszulegen sind. Hierbei ist auf den Unterschied zu achten, ob man ein bestehendes Gesetz im Lichte der übergeordneten Normen auslegt oder ob man gewissermaßen ein neues „Gesetz“ in Form eines über die Gesetze wesentlich hinausgehenden Richterrechts schafft. Denn dies würde letztlich der Intention des positiven Gesetzes, Rechtssicherheit zu schaffen, zuwiderlaufen.

Nun könnte man gegen diese Überlegung einwenden, daß die Rechte des Individuums nicht nur den Staat, sondern auch die Rechtsgenossen binden. Warum also soll es dem Richter in einem Zivilprozeß verwehrt sein, dem Begehren des Klägers mit dem Hinweis auf Menschenrechte zu entsprechen, wenn es nicht durch ein positives Gesetz abgedeckt ist? Die Antwort ist einfach: Aus der Tatsache, daß die Menschenrechte prinzipiell von jedem gegen jedermann geltend gemacht werden können, folgt nämlich keineswegs, daß es im Sinn der natürlichen Gesellschaftsordnung liegt, über alle Rechtssicherheit hinweg dem Richter die Auslegung der Menschenrechte zu überlassen. Die Rechtssicherheit hat vielmehr auch in diesem Fall Vorrang vor individualrechtlichen Positionen, weil sie für den Bestand der Rechtsordnung allgemein - und damit für die gesamte Gesellschaftsordnung - von elementarer Bedeutung ist. An diesem Beispiel zeigt sich besonders eindrucksvoll, daß aus Menschenrechten abgeleitete subjektiv-rechtliche Positionen immer in die Gesamtordnung der Gesellschaft eingebunden bleiben. Der Gesetzgeber ist aber verpflichtet, die natürlichen Rechte möglichst lückenlos positiv zu formulieren, um zu vermeiden, daß der Richter sich zum Gesetzgeber entwickelt. Vernachlässigt er diese Pflicht, dann untergräbt er die staatliche Autorität, zumindest gibt er Anlaß zu sozialem Unfrieden. In den Auseinandersetzungen der Sozialpartner sind die Folgen der Lückenhaftigkeit des deutschen Arbeitsrechts besonders spürbar.

Quelle 22: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 32, Bonn 1991, 76-79

Modernes Freiheitsethos und die Menschenrechte

Philosophie der Menschenrechte und praktische Politik

Mit den sozialen Ungerechtigkeiten schwillt zugleich die Literatur über die Menschenrechte an. In der Flut von gedruckten Erzeugnissen überwiegen die philosophischen Traktate über die Begründung der Menschenrechte. Der Wirtschafts- und Sozialpolitiker nimmt diese tiefgründigen Erörterungen kaum zur Kenntnis. Was nützt ihm der Nachweis, daß der Mensch „als solcher“, d.h. um seines Menschseins willen, ein Recht auf Arbeit hat, wo es ihm darauf ankommt, mit dem sehr praktischen Problem der Beseitigung der Arbeitslosigkeit fertig zu werden? In der Tat würde der Politiker von den Ethikern lieber wissen, ob es im Anblick der wachsenden Technologie nicht besser wäre, von Teilung der Einkommen statt der Arbeit zu sprechen. Vor allem stört es ihn, wenn die Philosophen jegliches sogenannte Menschenrecht mit dem Recht auf Freiheit identifizieren, wie man aus manchen Bemerkungen heraushört. Der Wirtschaftspolitiker muß die menschlichen Werte irgendwie synkretisieren, das eine mehr, das andere weniger eingrenzen.

Noch schwieriger wird es dem Politiker, mit dem Konzept der Freiheit, wie es die Philosophen vorlegen, in der praktischen Gestaltung der Demokratie zurecht zu kommen, da er nicht nur unter materiellen Zwängen steht wie der Wirtschaftspolitiker, sondern mit der Korruption der moralischen Verantwortung in der demokratischen Gesellschaft zu tun hat. Wenn die ethische Handlung mit Autonomie des Individuums erschöpfend erklärt wird, Autonomie verstanden im Sinn von unbedingter Selbstverantwortung, wie soll dann der Politiker mit jenen fertig werden, die für die abstrusesten, von ihnen in die Selbstverantwortung genommenen Ideen auf die Straße gehen und Zugang zu allen Medien verlangen?

Das sind quälende Zweifel, die dem Praktiker bei der Lesung des von *Johannes Schwartländer* herausgegebenen Sammelbandes „Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte“ (Chr. Kaiser Verl. München, Matthias-Grünwald Verl., Mainz 1981) kommen. Das Buch enthält fünfzehn Aufsätze aus der Feder von dreizehn Autoren. Es ist dem Anliegen verpflichtet, der Freiheit ihre ethische Dimension zurückzugewinnen. Die Spannweite der Erörterungen reicht von der ethischen und menschenrechtlichen bis in die theologische Begründung der Freiheit als der Substanz der ethischen Handlung, von der weltlichen Gesellschaft bis in die Kirche hinein. Dem Praktiker mögen die hochspekulativen Darlegungen nutzlos erscheinen. So nutzlos sind sie aber in der Tat nicht. Geht es doch um das, was man unter Autonomie und im Gefolge unter demokratischer Freiheit zu verstehen hat. Das Buch stellt an den Leser hohe Anforderungen.

Aber es lohnt sich, die Mühe gründlichen Studiums nicht zu scheuen, um einen Einblick in die Art und Weise zu gewinnen, wie Philosophen, die in der deutschen, vor allem *Kantschen* Philosophie großgeworden sind, sich mit dem Problem der Menschenrechte befassen.

Die moderne Freiheitsidee

Die gesamte Diskussion über die Menschenrechte wird von der „Idee der neuzeitlichen Freiheit“ (*J. Schwartländer*, 38) aus gesehen. Dieser Gesichtspunkt ist bei der Lesung im Auge zu behalten. Ob die neuzeitliche Freiheitsidee einen geeigneten Standpunkt darstellt, die Geschichte der Freiheitsidee zu würdigen oder überhaupt die Freiheitsidee philosophisch in ihrer Substanz zu verstehen, dürfte bezweifelt werden. Mit Recht erklärt *J. Isensee*: „Die im Zeitalter der Menschenrechte lebende Generation neigt dazu, ihre Wertvorstellungen allen vergangenen Ordnungen rückwirkend aufzunötigen und Geschichte nach dem Maßstab der Menschenrechte zu akzeptieren oder zu verdammen. Ein solches Urteil ist ebenso geschichtsblind wie inhuman. Es verfehlt die geschichtliche Gerechtigkeit, die jede Epoche ‚unmittelbar zu Gott‘ weiß und die deren Wert ‚in ihrer Existenz selbst‘ findet (Ranke). Der rückwärts gewandte Menschenrechts-Rigorismus setzt das unhistorische Denken der Aufklärer fort, das Geschichte nur als Fortschritt auf ein einziges Vernunftziel hin zu begreifen vermochte und hochmütig davon ausging, daß, wo die Sonne der eigenen Vernunft nicht leuchtete, Finsternis herrschen müsse“ (79 f., Anm. 17). Das unhistorische Verfahren verleitet auch zum Versuch, in *Thomas von Aquin* die *Kantsche* Freiheitsidee hineinzuzinterpretieren, wie dies in verschiedenen Aufsätzen dieses Buches geschieht. Eindeutig und klar formuliert der in der Geistesgeschichte versierte Wiener Professor *E. Heintel* seine Stellungnahme. Synkretismus von mittelalterlichem Ordogedanken und moderner Freiheitsidee kann es nicht geben. Die Autonomie ist ihm die Quintessenz der Moral und damit der Menschenrechte, bei aller Hochachtung, die er dem Denken des *Thomas von Aquin* entgegenbringt. Er sieht aber in diesem Wandel in der Grundauffassung von Moral und Menschenrechten nicht nur ein geschichtliches Phänomen, er betrachtet ihn vielmehr zugleich als den Beginn echter, unverfälschter Ethik. Das heißt, die Moralität ist für ihn autonom oder sie ist überhaupt nicht (235).

Damit sind wir auf dem Grund des Menschenrechtsproblems angelangt: Wenn die Moralität autonom ist, dann sind alle menschenrechtlichen Ansprüche wie Recht auf Arbeit, Recht auf Eigentum, Recht auf Bildung usw., sogar Recht auf Existenz Freiheitsrechte im Sinn der Autonomie. Dann gehört auch die Demokratie zu den wesentlichen Bedingungen moralischer Existenz, wie *J. Schwartländer* erklärt, wenn er in der demokratischen Emanzipation „die Befreiung des sittlichen Bewußtseins von jeder Bevormundung“ sieht (41).

Moral als Autonomie

Die ethische Autonomie ist nicht dasselbe wie die Autonomie im Recht. Für den Leser ist nicht immer deutlich, ob Freiheit als Grundregel der gesellschaftlichen, also rechtlichen Ordnung oder Freiheit als Wesensbestimmung des Sittlichen gemeint ist. Dennoch erhält man den Eindruck, daß die Autoren die Tendenz haben, Freiheit im rechtlichen Raum, d.h. als Menschenrecht, durch die Wesensbestimmung des Sittlichen zu definieren, so vor allem *J. Schwartländer*, *W. Schild* und sehr vertieft bei *E. Heintel*. Die genannten Autoren berufen sich ausdrücklich

auf *Kant*. Das Sittliche soll nicht durch irgendwelche Zwecke vorbestimmt sein. Es ist die Vernunft, welche die Zwecke in Dienst nimmt. Bestimmt die in Selbstverantwortung stehende Vernunft ein Objekt als Objekt der Handlung, dann ist diese Handlung gut. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht. Es kann sich auch nicht um ein irrtümlich als gut angesehenes Objekt handeln. Es gibt, worauf *E. Heintel* im Anschluß an *Kant* ausdrücklich hinweist, kein irriges Gewissen, weil es keine höhere Instanz, etwa ein höheres Gewissen, gibt. Nimmt man den Abstraktionsgrad, auf dem diese Sicht vorgenommen wird, nämlich die pointierend hervorhebende Abstraktion, zur Kenntnis, dann kann man dagegen nichts einwenden. Es geht dabei um die Sittlichkeit als solche.

Man kennt diese Abstraktion ebenfalls in der Philosophie des reinen Rechts, wie sie etwa *H. Kelsen* im Anschluß an *Kant* systematisiert hat. Die Zwecke, die das Recht setzt, können inhuman sein. Ob sie human sind, kann nur durch Rückorientierung an der Anthropologie erkannt werden. Recht als solches ist soziales Regulativ. Welchen Sinn es erfüllt, steht auf einem anderen Blatt. In gleicher Weise ist mit der Definition der Moralität als der Autonomie noch keineswegs die Frage nach dem Sinn dieser Autonomie beantwortet. Das hat *E. Heintel* klar zum Ausdruck gebracht, indem er erklärt, er halte zwar mit *Kant* an der Autonomie der Moral fest, er könne aber andererseits „motivlich mit Hegel in der Moral keine letzte Antwort auf die Sinnfrage des Menschen sehen“ (235). Den Sinn sittlichen Handelns kann *E. Heintel* aber nicht in der Übernahme einer vorgegebenen Ordnung, auch nicht mit *Hegel* in der Vernünftigkeit des Wirklichen sehen. Er spricht darum vom Motivationshorizont, aus dem heraus die Vernunft das Urteil über das zu erwählende Objekt fällt. Tatsächlich ist jede Handlung, die der Mensch in seinem Gewissen verantwortet, sittlich gut, selbst wenn sie von einem anderen Standpunkt aus, etwa im Hinblick auf die ontische Zweckordnung, als unvernünftig beurteilt werden müßte. Kein Mensch kann sein Verantwortungsbewußtsein von seinem Gewissen trennen, denn die beiden sind ein und dasselbe.

Wann aber ist eine Handlung als gewissenhaft zu bezeichnen? Die Antwort darauf gibt *J. Schwartländer* im Exklusivverfahren. Das sittliche Bewußtsein darf nicht empirisch-subjektive Willkürfreiheit sein: „Der Grund aller menschenrechtlichen ‚Forderungen‘ und ‚Ansprüche‘ ist nicht die nur empirisch-subjektive Willkürfreiheit, sondern kann allein die im sittlichen Bewußtsein oder Gewissen sich meldende unbedingte Verantwortungsfreiheit sein, die unbedingte Pflicht“ (38). *E. Heintel* führt allerdings zu Recht einen *Kant*-text an, in dem klar gesagt wird: „Nach Gewissen zu handeln kann ... selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden“ (Die *Metaphysik der Sitten*, VI,401; *E. Heintel* 232). Entscheidend für die Autonomie im *Kantschen* Sinn ist, daß es nicht nur kein Gewissen des Gewissens, sondern auch, was impliziert ist, wie *E. Heintel* es formuliert, kein Wissen des Gewissens in der Distanz einer theoretischen Aussage über das Gewissen gibt: es kann nicht irren (233). Um verantwortet werden zu können, darf die Handlung nicht willkürlich sein. Wie kann ich aber die Grenze zwischen Willkür und Verantwortung erkennen? Jeder Ethiker, welcher Richtung auch immer, wird darauf antworten: man muß eine reine Absicht haben. Aber was heißt dies, wenn es nicht leere Worte

sein sollen? Es ist die Motivation, die je nach der zweckhaften Grundeinstellung verschieden ist. *E. Heintel* spricht darum von den Stufen des Motivationshorizontes. Der gläubige Christ hat eine andere Stufe des Motivationshorizontes als der rein diesseitig, weltlich eingestellte Mensch.

So sind wir also beim Zweck gelandet. Von ihm aus wird Willkür von reiner Verantwortung unterschieden. Der Zweck ist aber etwas Ontisches, d.h. Wirkliches. Gemäß *Kant* und den Kantianern darf aber der Zweck die Sittlichkeit nicht konstituieren. Wie kommt man aus dem Widerspruch hinaus? Offenbar nur dadurch, daß man dem Zweck sittliche Bewandnis zuschreibt, dies heißt, den Zweck zum Bestimmungsgrund der sittlichen Handlung macht und Abschied nimmt von der These, daß es ein reines, von jeder Bindung an das Sein freies Verantwortungsbewußtsein gibt. Die Vorstellung der reinen Verantwortung ist nicht real, sondern nur theoretisch, und zwar auf der Basis einer die komplexe Realität in keiner Weise implizierenden Abstraktion. Es kann darum jetzt nur noch um die Frage gehen, ob es irgendwelche existentiellen Zwecke gibt, die man als wesentlich für die sittliche Handlung bezeichnen kann. *G. Höver* kommt auf die existentiellen Zwecke im Anschluß an *Joh. Messner* zu sprechen (203 ff.). Es scheint, daß er sich schließlich doch gegen *J. Messner* auf die aller Vervollkommnung (und damit aller Zweckordnung) vorausliegende reine Verantwortung zurückzieht (212). Sein und Sollen bleiben damit im wesentlichen getrennt, also gerade das, was *J. Messner* angriff. Damit ist das Problem nicht gelöst. Allerdings ist in Rechnung zu ziehen, daß *G. Höver* sich mit der Frage selbst weniger in einem eigenen Entwurf beschäftigen wollte, da er sich auf die Darstellung der Ethik von *J. Messner* konzentrierte entsprechend seiner vorgängig veröffentlichten Dissertation.

Moderne Freiheitsidee und Menschenrechte

Die Formulierung der Menschenrechte ist ein Elaborat der Neuzeit. Das haben *J. Isensee* und *J.A. Frowein* und teilweise auch *Kl. Dicke* in ihren Beiträgen reichlich deutlich gemacht. *J. Höffner* hat in seinem epochalen Werk „Kolonialismus und Evangelium, Spanische Kolonialpolitik im Goldenen Zeitalter“ (3. Aufl. 1972) eindrucksvoll die Lehre der Menschenrechte bei *Vitoria, Soto, Bañez, Molina* und *Suarez* dargestellt. Die systematische Zusammenstellung der Menschenrechte erfolgte allerdings erst in der UNO-Erklärung von 1948. Um das politische Anliegen dieses Menschenrechtskatalogs zu verstehen, muß man die Akten der vorbereitenden Kommissionen und der Generalversammlungen lesen. Wenngleich auch Philosophen und Theologen an den Vorarbeiten beteiligt waren und ihre grundsätzlichen Überlegungen einbrachten, so wollten sich die praktischen Politiker mit der Begründung der Menschenrechte nicht abgeben. Selbst der katholische Philosoph *Jacques Maritain* sah die Aussichtslosigkeit eines solchen philosophischen Unternehmens der Kommissionen. Es sei, so meinte er, ein nutzloser Versuch, bezüglich des Ursprungs der Menschenrechte einen Konsens herbeizuführen. Es mag den Philosophen und Theologen, die an dem von *J. Schwartländer* herausgegebenen Sammelwerk mitgearbeitet haben, eine gewisse Ernüchterung bedeuten, wenn sie feststellen, daß bei weitem nicht alle Philosophen mit ihnen in der Erklärung der

Grundlage von Menschenrechten einig gehen. Die Menschenrechtserklärung der UNO sollte, so war es die in den Sitzungen öfters wiederholte Forderung, weltanschaulich, d.h. philosophisch oder theologisch unbeschwert sein. Damit verbindet sich allerdings auch ein beachtenswerter Nachteil: die Menschenrechtserklärung wird immer und überall Gegenstand ideologischer Auseinandersetzungen sein.

Die Fundierung der Menschenrechte in der unbedingten Freiheit, wie sie von den in dem Sammelband vertretenen Philosophen und Theologen vertreten wird, deckt das Denken von einem ganz engen Kreis von mit dem deutschen Idealismus verbundenen Autoren. Liest man die Dokumente der Sitzungen zum ersten Artikel der Menschenrechtserklärung der UNO, wo es um die Freiheit und Gleichheit aller Menschen ging, dann erfährt man, wie wenig die Vertreter der verschiedenen Nationen von der Philosophie *Kants* wußten, noch auch wissen wollten. Momentan würde es vielleicht anders aussehen, da alle Welt nach demokratischer Freiheit ruft und die Freiheit wie ein Apriori im Zentrum der Wünsche und Forderungen an die politisch Mächtigen steht. Doch dürfen auch nicht die Stimmen jener überhört werden, die aus Überzeugung und im Bewußtsein der Selbstverantwortung mit der da und dort chaotischen demokratischen Freiheit unzufrieden sind und um der Ordnung willen eher mehr Macht und entsprechend mehr bürgerlichen Gehorsam wünschten. Weder Freiheit noch Macht sind eigenständige Größen. Beide dienen einem Zweck, der ihr innerstes Wesen bestimmt. Die individuelle Freiheit kann nur Freiheit zur Vervollkommnung sein. Der Mensch ist nicht Schöpfer, wie *K. Marx* meinte. Er besitzt die Freiheit als ein Stück seines Wesens. Und dieses Wesen ist zu allem noch, was wohl keiner der Autoren des Sammelbandes bestreiten wird, sozial. Die Freiheit ist darum nicht etwa nur durch äußere Zwecke, sondern vielmehr durch ihr eigenes Sein bestimmt als Mächtigkeit des existierenden Menschen, der seinen Daseinszweck nicht geschaffen hat. Verstand und Willen sind Qualitäten des Menschen. Wir müssen, d.h. wir sind gezwungen, sie anzunehmen, wie sie sind. Sie haben nun einmal einen ihnen immanenten Zweck, ihre vorgegebene Funktion.

Wir können rein theoretisch, sagen wir es besser: idealistisch, den Begriff der Freiheit aus ihrem realen Kontext „herausdenken“, wie ähnlich der Wirtschaftstheoretiker das Wirtschaftliche als solches modelliert, sich aber dabei Rechenschaft gibt, daß er nicht etwa einem Mythos des Wirtschaftlichen verfallen darf, wenn er praktische Wirtschaftspolitik betreiben will. Es scheint nicht sehr logisch zu sein, wenn man die Moralität als unbedingte Freiheit definiert und dann auf gesellschaftlicher Ebene den Menschen verpflichtet, sich zu integrieren, unter Umständen sogar gegen das Gleichheitsprinzip aus Pflicht zur Selbstaufopferung für das Gemeinwohl bereit zu sein. *J. Schwartländer* nennt die sozialen Menschenrechte „sittlich-institutionelle Rechte“; ein trefflicher Ausdruck für das, was für ein humanes Dasein wesentlich ist. Da sind wir also bei der Einbettung der Freiheit in eine vorgegebene Ordnung, wobei unter „Einbettung“ nicht nur der Bezug zu einer äußeren Umwelt verstanden werden darf, ansonsten wir vom sozialen Wesen des Menschen, der gegenüber die Freiheit nur ein Instrument ist, nicht sprechen könnten. Der Praktiker wird sich um diese spekulativen Nuancen wenig kümmern, ob nun die Eingrenzung durch eine ontische Zweckordnung zum Wesen der Sitt-

lichkeit oder zum Motivationshorizont oder zu irgendwie verstandenen sittlichen Institutionen gehört. Er steht unter dem Druck derer, die ihre Ansprüche an die Gesellschaft um der Menschenrechte willen stellen.

Ohne allen Einfluß auf die Praxis ist diese Verschiedenheit in den Nuancen allerdings nicht. Die von den Modernen von *Kant* her interpretierte Freiheitsidee läßt keinen Raum für eine sittlich legitimierte, über den individuellen Freiheiten stehende Autorität. Die Einsicht, daß eine Autorität für die Aufrechterhaltung der Ordnung und dementsprechend der bürgerliche Gehorsam notwendig sind, ist eine Erkenntnis von Kausalzusammenhängen. Reine Naturzwänge können aber noch keine sittliche Bewandnis vermitteln. Allerdings reicht auch die Einbindung der Freiheit in eine im Wesen des Menschen gelegene Zweckordnung allein nicht aus, Autorität und Unterordnung sittlich zu legitimieren. Ohne den Gedanken an einen Schöpfer der im Wesen des Menschen implizierten existenziellen Zwecke sind Autorität und Unterordnung bloße Zweckeinrichtungen.

Thomas von Aquin und die Menschenrechte

In mehreren Beiträgen wird versucht, *Thomas von Aquin* für die moderne Freiheitsidee zu gewinnen, das heißt rückschauend bereits bei *Thomas* Anklänge an das *Kantsche* Freiheitsverständnis zu finden. Es wird darauf hingewiesen, daß *Thomas von Aquin* das Naturrecht und überhaupt die Ethik als eine Ordnung der Vernunft verstand. Das stimmt. Nach *Thomas* ist die praktische Vernunft das Organ, das den Befehl zu handeln gibt. Sie ist Sitz der sittlichen Verantwortung, nicht die ontische Ordnung als solche. Es ist aber nicht ausreichend untersucht worden, warum *Thomas* von einem irrenden Gewissen sprechen kann. *E. Heintel* hat diesen Punkt, allerdings nicht im Zusammenhang mit *Thomas*, angerührt, wenn er, worauf bereits hingewiesen wurde, erklärt, es gebe kein Wissen des Gewissens in der Distanz einer theoretischen Aussage über das Gewissen (233). Das bonum, das Objekt der Verantwortung, d.h. des Gewissens, ist, stammt bei *Thomas* aus der Kausal-, d.h. ontischen Ordnung. Die praktische Vernunft verfolgt zwar ihren eigenen Prozeß. Ihr erstes Objekt ist aber mit der theoretischen Vernunft verbunden. Darum kann seiner Ansicht nach das Gewissen naturhaft gegen eine der ontischen Wahrheit widerstrebende Entscheidung reagieren in der Form einer Verurteilung. Daß das Gewissen irren kann, ohne seinen integren Charakter zu verlieren, hängt mit der Verschränkung der praktischen Vernunft mit der theoretischen zusammen. Es ist gewiß richtig, was *P. Engelhardt* sagt, daß die Auffassung von Naturrecht bei *Thomas* „das Interesse an vernunftbegründeter Freiheit“ zeigt (156). Das hat aber nichts mit dem *Kantschen* Freiheitsbegriff zu tun. Dennoch kennt *Thomas* Menschenrechte. Wenn *P. Engelhardt* sagt, „aus dem vollen und dem Teilsinn des bonum commune ergeben sich bei *Thomas* keine Menschenrechte, sondern Herrscherpflichten“ (159), dann widerspricht dies ganz und gar dem Begriff des bonum commune bei *Thomas*. Dieser Begriff ist analoger Natur, wie *Santiago Ramirez*, der sowohl hinsichtlich der Kenntnis der vorthomasischen Philosophie und Theologie wie auch der spekulativen Erfassung thomasischen Denkens überragendste *Thomaskommentator* aller Jahrhunderte, dargestellt hat. Die Person mit allen ihr

von Natur eingegebenen Zwecken gehört zum *bonum commune*. Darum kann *Thomas* (S. Theol. I-II 90,3) sagen: „Auf das Gemeinwohl hinzuordnen ist entweder Aufgabe der gesamten Vielheit oder dessen, der die Anliegen der Vielheit vertritt“. Die Autorität hat die existentiellen Zwecke der Person zu respektieren. Richtig allerdings ist, daß *Thomas* dem Urteil der vielen hinsichtlich des *bonum commune* kein großes Vertrauen entgegengebracht hat. Ihm war auch der Mißbrauch der Gewalt, wie wir ihn aus der Geschichte und unserer Erfahrung kennen, weniger oder nicht bekannt. Das Volk als mündiger Politiker war noch keine Denkmöglichkeit.

Dennoch läßt sich von der Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* eine Linie zu der modernen Freiheitsidee ziehen, aber nicht auf dem Weg über die deutsche Philosophie. Bei *Thomas* spielt die sachbezogene, d.h. ontisch ausgerichtete praktische Vernunft die entscheidende Rolle in der Findung des konkreten Naturrechts, d.h. der Natur der Sache. Das instruktivste Beispiel hierfür ist die Normenlogik, die er bezüglich des privaten Eigentums verfolgt. Zum Naturrecht (im Sinn von primärem Naturrecht) gehört das universale Prinzip, daß alle Güter allen Menschen nutzbar zu machen sind. Dies hat nichts mit einer „eigentumslosen Ordnung“ zu tun, wie sich *K.-W. Merks* (183) ausdrückt. Es handelt sich nicht um eine eigentumslose Gesellschaft, wie sie etwa für das Paradies gültig sein konnte. Das Prinzip ist rein normativ zu fassen, wobei die Frage, ob Gemeineigentum oder Privateigentum, noch nicht angerührt ist. Bei dieser Frage geht es um das Recht der Disposition der irdischen Güter. Und hier nimmt *Thomas* eine empirische Feststellung zur Kenntnis, der er universale Gültigkeit zuerkennt: die Neigung des Menschen, besser sein Eigenwohl als das Gemeinwohl zu verwalten. So kommt er zum Schluß, daß das Recht auf Privateigentum (natürlich mit der Auflage, daß dieses dem Nutzen der Allgemeinheit dient) naturrechtlich legitimiert ist. Das Ergebnis ist ein vernünftiger Schluß. Darum nennt er die privatrechtliche Eigentumsordnung eine „*adinventio rationis humanae*“, eine Findung der menschlichen Vernunft. Ähnlich würde *Thomas* heute verfahren. Er würde die nicht rückgängig zu machende weltanschauliche Zerrissenheit, den Mißbrauch der politischen Gewalt, die unausweichliche Gefahr für die menschliche Person, ihren Lebens- und Heilsweg verbaut zu sehen, feststellen. Er würde seinen Gedanken, auf den *P. Engelhardt* (159) hinweist, daß die Friedensordnung und die Bedingungen ihrer Sicherung „zweitrangig und gleichsam werkzeuglich“ seien, in den Vordergrund schieben und um der Realisierung seines erst-naturrechtlichen Prinzips der staatlichen Ordnung, nämlich des Gemeinwohls, willen zur praktischen Grundregel erklären. Das ist ein ganz anderer normenlogischer Prozeß zur modernen Freiheitsidee als der der *Kantschen* Freiheitsphilosophie. Der Versuch, *Thomas* und *Kant* auf einen Nenner zu bringen, ist darum nutzlos. Zum Glück befindet sich in dem Sammelwerk der Aufsatz von *E. Heintel*, der als einziger den neuralgischen Punkt der Diskussion über die philosophische Begründung der modernen Freiheitsidee eindeutig und klar herausgearbeitet hat.

Quelle 3: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 70 (1984) 1-8.

Neopluralismus und Naturrecht

Pluralismus und Neopluralismus

Der Naturrechtslehre wird allgemein vorgeworfen, sie befürworte die Ideologie, sie sei darum für die wertpluralistische Gesellschaft ungeeignet, ihr sogar feindlich. Dagegen stellt *Joachim Detjen** in sorgfältiger Analyse die These, daß die klassische Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* die einzig schlüssige und konsistente philosophische Normenbegründung des Pluralismus biete. Im Zentrum steht naturgemäß die Frage, welcher politischen Philosophie es gelingt, eine echte Gemeinwohlkonzeption zu bieten, die den Wertpluralismus zuläßt. Das ist ein anspruchsvolles Unternehmen. Der Verf. macht sich die Aufgabe nicht leicht. Sein umfassendes Werk von 728 Seiten ist eine Doktor-Dissertation, eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Wenn man diesen Tatbestand nicht durch das Vorwort des Verf. und seines Lehrers, Prof. *Wilfried Steffani* erfahren würde, möchte man es eher als eine mustergültige Habilitationsschrift ausmachen.

Der Verf. wurde zur Frage angeregt durch das Studium der Schriften von *Ernst Fraenkel*, dessen Schüler übrigens *Winfried Steffani* ist. *E. Fraenkel* hat erklärt: „Nur wenn Deutschland die Notwendigkeit und Wirksamkeit eines Naturrechts zu bejahen bereit ist, hat es den inneren Anschluß an die westlichen Demokratien endgültig vollzogen.“ (Deutschland und die westlichen Demokratien, 5. Aufl., Stuttgart 1973, 46) Das ist ein programmatisches Wort, das zugleich die Frage heraufbeschwört, welche Naturrechtstheorie hier eigentlich angesprochen sein mag. Diese Frage hat offenbar auch *W. Steffani* bewegt. In seinem Geleitwort gesteht er, daß er bisher keine Antwort auf diese verwickelte Frage hatte, daß er seinem Schüler dankbar sei, für Aufklärung gesorgt zu haben. Dieses anerkennenswerte Geständnis eines Professors gegenüber seinem Studenten ehrt nicht nur den Schüler, sondern auch und vor allem seinen Lehrer.

Warum im Titel des Buches Neopluralismus und nicht einfach Pluralismus steht, erklärt der Verf. näher erst auf den Seiten 430 ff. und 442 ff. Der einfache Pluralismus, von *Otto von Gierke* vorbereitet, hat zum zentralen Objekt „die Abwehr überzogener Souveränitäts- und Loyalitätsansprüche eines als autoritär und bürokratisch empfundenen Obrigkeitsstaates“ (430). Der Begründer der modernen amerikanischen Pluralismustheorie *F. Bentley* und die frühen englischen Pluralisten *John Neville Figgis*, *Frederic Maitland*, *Ernest Barker*, *Harold J. Laski* und *Alexander D. Lindsay* haben den Gedanken v. *Gierkes* weiter ausgebaut (430). Die von *E. Fraenkel* begründete Neopluralismustheorie zentriert sich auf „die Werte der abendländischen Kultur, wobei das Naturrecht einen zentralen Stellenwert einnimmt“ (442). *Fraenkel* hat festgestellt, daß England weder die Souveränitätstheorie *Bodins* rezipiert, noch *Rousseaus* Demokratieabsolutismus jemals ernstgenommen hat. Es habe vielmehr an dem aus dem Mittelalter überkommenen Common Law festgehalten und die mittelalterliche Institution eines die Interessen des Landes repräsentierenden Parlamentes nicht zugunsten einer absolutistischen Monarchie aufgegeben (431). *Fraenkel* entdeckt hier die Übernahme alter natur-

rechtlicher Ordnungsprinzipien. Deutlich ist bei *J.N. Figgis* die Verwandtschaft mit *Thomas von Aquin* feststellbar (431, FN 10). Die Idee dieser naturrechtlichen Prinzipien zu entwickeln und als Grundlage des Pluralismus herauszuarbeiten, erkannte *Fraenkel* als Aufgabe der Begründung des Pluralismus, deren Ergebnis eben der „Neopluralismus“ ist. Was aber hat *E. Fraenkel* unter Naturrecht verstanden? Kam er dazu, es genau zu definieren?

Fraenkels Naturrechtskonzeption

Detjen bedauert, daß *Fraenkel* dem thomistischen Naturrecht nicht näher nachgegangen ist. Er will darum diese Lücke füllen. Entscheidend ist hierbei die Konzeption des Gemeinwohls und vor allem ihre erkenntnistheoretische Grundlage. Darum bemüht sich der Verf., indem er zugleich die verschiedenen modernen und modernsten Versuche, die normative Begründung einer pluralistischen Gesellschaft zu geben, untersucht.

Bevor *Detjen* die positiven Stellungnahmen zum Pluralismus bespricht, geht er auf die verschiedenen antipluralistischen Theorien ein (politischer Existentialismus, moderner Machiavellismus, demokratischer Absolutismus, individualisierender Historismus, säkularisierter Cäsaropapismus, eschatologischer Messianismus 237-356), dann aber auch auf die an sich pluralismusoffenen Theorien, die aber die Wertgrundlage verkennen (Neukantianismus, Pragmatismus, Behaviorismus 356-429). Der Verf. begnügt sich nicht mit einer allgemeinen Charakterisierung dieser verschiedenen Richtungen, er beweist vielmehr eine eingehende Kenntnis der einzelnen Repräsentanten. Doch sei hier auf die Darstellung dieser an sich interessanten und lesenswerten Teile des Buches verzichtet. Von größerem Interesse ist der spekulative mit „Politisch-philosophische Fundierung“ überschriebene Teil (465-649), zusammen mit den im gesamten Buch zerstreut geäußerten Bemerkungen über das rechte Verständnis von Naturrecht.

Eine entscheidende Rolle spielt im Naturrecht, wie gesagt, die Frage nach der vorrangigen Bedeutung des Gemeinwohls. *Fraenkel* hat, wie *Detjen* ausführt, diesen grundlegenden Faktor im Naturrecht erkannt. Er spricht von der jeglichem politischen Regelmechanismus vorausgehenden „regulativen Idee“, die dem „Geltungsbegriff“ *H. Hellers* entspricht, der „eine in keiner historischen Wirklichkeit je zu realisierende geistige Unbedingtheit ausdrückt, folglich mit keinem Seienden sich jemals deckt“, wobei unter dem „Seienden“ von *Heller* das empirische Sein verstanden wird (98, und daselbst, FN 196). Den Zugang zu der allen politischen Entscheidungen vorgeordneten Gemeinwohlnorm hat *Fraenkel*, wahrscheinlich mehr als es *Detjen* zum Ausdruck bringt, seiner Herkunft vom Marxismus zu verdanken. Doch hat *Fraenkel* mit seiner Pluralismusidee den Marxismus gründlich überwunden. Gegenüber der Gemeinwohlidee, wie sie durch das Naturrecht nahegelegt wird, zeigt er im Hinblick auf ihre wenig praktische Ausformung einige Skepsis. Aus der marxistischen Lebensperiode ist ihm die Abneigung gegen „abstrakte Theoriebildungen“ geblieben (vgl. 190 f.). Diese Reserve wurde nun noch bestärkt durch die grundsätzliche Hinwendung zum Pluralismus. Nach ihm kommt man zur Definition des Gemeinwohls mehr auf einem negativen, „aposterio-

rischen“ Weg. Er konnte sich offenbar keinen Gemeinwohlbegriff vorstellen, der, obwohl sehr abstrakt, reale Bedeutung für die pluralistische Gesellschaft haben könnte. Mit der von *Aristoteles* stammenden Erkenntnistheorie, die wesentlich auf der Möglichkeit der realbezogenen Abstraktion aufbaut, hatte *Fraenkel* offenbar keinen Kontakt. Darum entging ihm die echte Begründung des Gemeinwohls in Verbindung mit dem Pluralismus. *Detjen* interpretiert diesen Mangel an erkenntnistheoretischer Voraussetzung etwas zu wohlwollend mit „begrifflicher Unsicherheit“ (207). Die gleiche konziliante Interpretation wird sichtbar in der Bemerkung, *Fraenkels* Metaphysikbegriff sei noch zu präzisieren (117). Mir möchte scheinen, daß *Fraenkel* die aristotelische Konzeption von Metaphysik überhaupt nicht begriffen hat, dies wegen seiner marxistischen Herkunft. Zwar betont er, daß der geforderte Wertkodex „abstrakt“ sein müsse, um eine Basis für die allfälligen Kompromisse abzugeben (137). Seine Grundidee, daß für den Pluralismus ein solcher naturrechtlicher Wertkodex Voraussetzung ist, schöpft er aus der Empirie im Hinblick auf die Funktionsfähigkeit eines demokratischen sozialen Rechtsstaates. Damit kommt er aber nicht zur Legitimierung des Gemeinwohlimperativs. Diese Ergänzung vorzunehmen, betrachtet *Detjen* als seine Aufgabe, die er übrigens lückenlos logisch zu lösen versteht, wovon noch die Rede sein soll. Immerhin ist die vorsichtige Reserve *Fraenkels* gegenüber einer apriorischen Idee vom Gemeinwohl im Hinblick auf die mit dem nationalsozialistischen Maßnahmenstaat gemachten Erfahrungen verständlich (51). Auch vom richtigen Verständnis des Naturrechts aus ist diese Vorsicht einsichtig. Doch hat hierzu *Fraenkel* keinen Beitrag liefern können. *Detjen* versucht in irenischer Weise dieses Manko zu erklären. Das Manko wiegt aber schwerer, als unser Verf. meint, wenn er sagt, das kategoriale Grundschema des Neopluralismus *Fraenkels* sei nicht „ausgewogen“ (148 f.). Es fehlen dem Empiristen *Fraenkel* die entsprechenden erkenntnistheoretischen Grundlagen. Er ist mehr ein, allerdings mit einer guten Portion realistischen Verständnisses für die Erhaltung des Ordnungsganzen begabter, politischer Soziologe als ein Philosoph. *Fraenkel* hat mit Gespür die entscheidenden Elemente für eine sozialorientierte und wertpluralistische Staatsgemeinschaft aufgezeigt: 1. keine apriorische Bestimmung des (konkreten) Gemeinwohls, 2. allgemein gehaltener Wertkodex als Rahmen, innerhalb dessen alle Kompromisse sich zu halten haben.

Zu diesem Ergebnis muß auch eine wirklichkeitsnahe philosophische Begründung führen können. Just darum wurde dieser dicke Band geschrieben.

Die Suche nach der philosophischen Begründung des Pluralismus

Der Einstieg in die philosophische Begründung des Pluralismus ist für *Detjen* nicht die Systematik des Naturrechts, sondern die politikwissenschaftliche pluralistische Grundidee *Fraenkels*, für die ergänzend eine konsistente philosophische Begründung gesucht werden muß. Man kann also dem Verf. nicht vorwerfen, er habe eine Bestätigung für eine bestimmte Naturrechtsvorstellung gesucht. Im Gegenteil, auf die klassische, an *Thomas von Aquin* orientierte Naturrechtslehre stößt er erst durch das sorgfältige Studium des *Fraenkelschen* Neopluralismus und durch die Analyse der verschiedensten philosophischen Theorien. So wird vom Neopluralismus aus

die Naturrechtslehre des Aquinaten bestätigt. *Detjen* selbst war vor seiner Untersuchung kein Thomist. Er hat sich in das systematische Gebäude des *Thomas von Aquin* erst einarbeiten müssen. Und das ist ihm in staunenswerter Weise gelungen. Beim Lesen hat man allerdings den Eindruck, daß der Verf. manchmal zuviel aus seinem erarbeiteten Material darbietet, so daß der logische Faden dem Leser leicht entschwindet.

Detjen stellt in seinem systematischen Teil zunächst (468-513) die verschiedenen Naturrechtstheorien zusammen, wobei die von ihm anvisierte Auffassung des *Thomas von Aquin* besondere Beachtung erhält. Sein Augenmerk richtet er dabei auf die Brauchbarkeit der einzelnen Theorien für die Begründung des Pluralismus. Dann behandelt er die verschiedenen Vertreter der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie (513-557) wie auch des kritischen Rationalismus (557-619) im Hinblick auf die Begründung des Pluralismus. Ein immenses Material wurde hier mit Akribie verarbeitet.

Drei Fragen des Pluralismus an den Philosophen

Bei der ersten Lesung dieser inhaltsreichen Kapitel ist man überwältigt von dem Ideenreichtum, der da geboten wird. Bei einer zweiten Lesung sucht man allerdings nach dem streng logischen Faden, der in der Gesamtanlage des Werkes liegt oder vielleicht liegen sollte. Das Problem, vor das der Verf. den Leser bis zum Beginn des 3. Teiles „Politisch-philosophische Fundierung“ geführt hat, ist doch folgendes: 1. Der politische Pluralismus setzt die Anerkennung der Menschenrechte von seiten aller Gesellschaftsglieder, darunter vor allem das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, das Recht der freien Meinungsäußerung und der Teilhabe an den politischen Entscheidungen, voraus. 2. Diese vielgliederten subjektiven Rechte müssen, auf welchem Wege auch immer - durch die gewählte Regierung, eine plebiszitäre Abstimmung oder Kommunikation usw. - , in eine konkrete, einheitliche, die gesamte Gesellschaft verpflichtende Gemeinwohlformulierung gebracht werden. 3. Obwohl diese Gemeinwohlformulierung pluralistisch entstanden ist, kann ihre moralische Legitimierung, die für eine Rechtsordnung erforderlich ist, weil der Rechtszwang streng vom physischen Zwang zu unterscheiden ist, nicht aus der Gesellschaft stammen, sonst hätten wir den im *Rousseau*'schen Denken beheimateten Fehlschluß, daß die Mehrheit sich selbst als moralisch allgemeinverbindlich legitimiert.

Die *erste* Frage lautet darum: Woher werden die Menschenrechte als subjektive Forderungen an die Gesellschaft legitimiert, so daß sie als echter Imperativ an alle Gesellschaftsglieder begriffen werden können? Die *zweite* Frage hängt mit der Unterscheidung zwischen Kompromiß und Gemeinwohl zusammen. Die Summierung der Interessen, auch in etwaiger Verbindung mit einem Kompromiß, reicht nicht aus, um das Resultat als Gemeinwohlwert bezeichnen zu können. Kompromisse sind sehr zeitbedingt. Der Begriff des Gemeinwohls übersteigt aber, wie der Verf. betont, den engen Augenblick. Trotz der nur begrenzten Gültigkeit müssen die demokratisch-pluralistisch hervorgebrachten Entscheidungen irgendetwas enthalten, was von einem absoluten Anspruch ausgeht. Es muß in der menschlichen

Vernunft irgendeine naturhafte Veranlagung, also ein gewisses Naturgesetz, lebendig wirken, gemäß dem die Konzeption eines Gemeinwohls zur Gesellschaft gehört. Die *dritte* Frage geht dem Problem auf den Grund: Woher ist das Gemeinwohl legitimiert, so daß auch eine konkrete, nach dem Mehrheitsprinzip hervorgebrachte Formulierung als moralisch verbindlich angesprochen werden kann?

Ich habe versucht, die verschiedenen Fragen, vor die ein Begründungsphilosoph angesichts des Wertpluralismus gestellt ist, im Anschluß an das Gelesene systematisch zu formulieren. Bei *Detjen* findet man auf alle Fragen eine teils explizite, teils implizite Antwort.

Die Antwort auf die erste Frage

Hinsichtlich der Beantwortung der *ersten* Frage unterstreicht der Verf. die Notwendigkeit einer vorstaatlichen Legitimierung der Menschenrechte. In der praktischen Vernunft der Kantischen Transzendentalphilosophie findet er kein real gültiges Legitimationsargument. Vom Boden des realen Seins aus dränge sich der Rückgriff auf einen Schöpfergott auf, damit man zum Urgrund der Legitimation vorstoße. *Detjen* hat den zentralen Punkt thomistischer Normenbegründung gefunden, wenn er erklärt, die moralischen und rechtlichen Normen seien gemäß ihrer Konformität und Difformität zur Wesensnatur des Menschen zu beurteilen, weil eben nur von der Wesensnatur aus der logische Weg zur göttlichen Ordnungsnorm gefunden werde (vgl. 474). Hieran schließt sich ein kompliziertes und viel diskutiertes Problem an, wie in einer konkreten Situation der Mensch jene Entscheidung für sich findet, die der menschlichen Natur entspricht. *Detjen* ist auf dieses individuelle ethische Problem eingegangen (474), obwohl es eigentlich nicht in seinen Traktat gehört. Er ist dabei ins Netz eines Autors (*Fr. Böckle*) geraten, der von *Thomas von Aquin* recht wenig versteht. Übrigens hätte *Detjen* dort, wo von der thomistischen Naturrechtslehre die Rede ist, eine Reihe von Autoren zur Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* besser nicht angeführt. Es ist unter den katholischen Theologen Sitte geworden, die eigene Theorie mit Zitaten aus *Thomas von Aquin* zu schmücken, obwohl bei diesen Autoren vom Denken des Aquinaten nichts zu spüren ist. Allerdings ist es *Detjen* durchwegs geglückt, jene Passagen zu entdecken, die man noch als thomistisch ansprechen kann, obwohl sie bei den zitierten Autoren in einem ganz anderen Gesamtkonzept stehen.

In der Problematik des Neopluralismus geht es nicht um den moralischen Normenprozeß des Individuums, sondern um die Normen für das Ganze. Selbst wenn von den individuellen Normen die Rede ist, dann nur, sofern sie ein integrierter Teil der Gemeinwohlnorm sind. In diesem Sinn kümmert sich der Neopluralismus um die Werte wie z.B. die Menschenrechte, die der einzelne in einer freien Gesellschaft in seinem Mitbürger zu achten hat.

Die Menschenrechte sind, wie der Verf. im Anschluß an *Thomas von Aquin* erklärt, an der von Gott geschaffenen und darum mit normativem Anspruch ausgestatteten menschlichen Wesensnatur ablesbar, wobei die Erkenntnis der Existenz eines Schöpfergottes rein rationaler Natur ist. Was objektiv, d.h. der Wahrheit nach real, gegeben ist, ist auch erkennbar. Der Katalog der Menschenrechte hat darum seine

objektive vorstaatliche Gültigkeit. Damit ist jedoch die gestellte erste Frage noch nicht beantwortet. Erkennt tatsächlich jeder Mensch diese naturrechtlichen Normen? Damit das göttliche Gesetz, das „potentiell“ (aristotelisch gefaßt), d.h. als aktive Potenz, in der menschlichen Vernunft niedergelegt wurde, in den Entscheidungen aktualisiert und somit effizient werde, müßte jeder Mensch spontan diese natürlichen Rechte bejahen. Erst dann kann man von einem Naturgesetz sprechen, wie *Thomas von Aquin* es im vollen Sinn (d.h. sowohl quoad se, wie quoad nos) versteht. An dieser Stelle wird nun die Forderung *Fraenkels* aktuell, daß, wer immer sein Glück im Wertpluralismus suche, sich zugunsten der persönlichen Grundwerte, d.h. der Grundnormen des Naturrechts, einsetzen müsse. *Fraenkel* denkt hierbei, daß die Grundforderungen des Naturrechts dem Menschen an sich angeboren sein müßten. In der Tat suchen diejenigen, die über die Sozialgerechtigkeit nachdenken, in irgendeinem Urzustand des Menschen nach einer Gerechtigkeitsvorstellung, die man als die „natürliche“ bezeichnen könnte (308 ff. usw.). So auch neuerdings *J. Rawls*, den *Detjen* im Hinblick auf das enorme Material begreiflicherweise nicht mehr zu Wort kommen ließ, der meinte, daß das vermeintliche Urgewissen der Ansicht war, daß ein Wohlstandswachstum eines einzelnen oder einer Gruppe dann als sozial gerecht zu beurteilen sei, wenn es nicht nur wie bei *Pareto* niemandem schade, sondern zugleich auch dem am schlechtesten Gestellten noch nütze. Gemäß *Rawls* muß man sich auf diese Formel „einigen“. Er wagt es nicht so recht, diese Gerechtigkeitsvorstellung als spontane Äußerung der praktischen Vernunft anzusehen.

Wenn de facto die Spontaneität zur Annahme des Menschenrechtskatalogs von Natur fehlt, dann muß sie erworben werden, sonst müßte man auf die pluralistische Ordnung verzichten und zur Diktatur zurückkehren. Hier also, an dieser Stelle ist der seherische Ruf *Fraenkels* nach einer Grundlegung des Pluralismus im Naturrecht systematisch einzuordnen. *Fraenkel* wünscht die Akzeptanz der objektiven Naturrechtsnormen durch die Bürger der Bundesrepublik Deutschland.

Die Antwort auf die zweite Frage

Die Beantwortung der zweiten Frage, warum eine Gesellschaft wie der Staat nicht ohne ein Gemeinwohl bestehen und sich darum nicht mit einer auch noch so guten individuellen Moral der Bürger begnügen kann, wird bei *Detjen* auf den verschiedenen Seiten einsichtig, wo er gegenüber *Fraenkel* die Notwendigkeit der Anerkennung eines apriorischen Gemeinwohls verteidigt (vgl. besonders 201-230). Hier verdiente nun die von *Thomas* deutlich unterstrichene Unterscheidung zwischen objektiver Natur der Sache (*ius naturale quoad se*) und der Erkenntnis der Natur der Sache durch die menschliche Vernunft (*ius naturale quoad nos*) eine eingehende Behandlung. *Detjen* tritt für die objektive, in der Wirklichkeit bestehende Natur der Sache, also für die objektive Wahrheit als letztem Angelpunkt in der Naturrechtslehre ein. Die Suche nach dieser Wahrheit bleibt immer Aufgabe des Menschen, sowohl des Einzelmenschen wie auch der Gemeinschaft. Für den modernen Autonomismus, für den sich *A. Anzenbacher*, *A. Auer*, *Fr. Böckle* und andere auf *Thomas von Aquin* berufen, gibt es darum keinen Platz. Wenngleich die einzelnen

in der Menschennatur enthaltenen Normen nicht von allen erkannt werden, so besteht *Thomas* darauf, daß ganz allgemein das Prinzip objektiver Wahrheit von allen Menschen als Imperativ spontan erkannt würde, nämlich im seinsorientierten obersten Imperativ: das (seinsmäßig) Gute ist zu tun und das (dem Sein widersprechende) Böse ist zu meiden. Das Festhalten am thomistischen Wahrheitsbegriff veranlaßte *Detjen* in den früheren Teilen des Buches, gegen den Relativismus des Neukantianismus, des Pragmatismus und des Behaviorismus anzugehen, und ist im dritten, systematischen Teil der Grund, die Schwächen des Konstruktivismus und des kritischen Rationalismus aufzudecken.

In der Konkretisierung des ersten, auf das Seinweisenden Imperativs begegnen wir einem unvermeidlichen Pluralismus. Dieser hat seine Ursache einerseits in der Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis, andererseits in einer gewissen Entartung menschlichen Verhaltens, welches das Werturteil beeinflußt. Immerhin bleibt auch dann noch die Möglichkeit, im nachhinein, nämlich an den unter Umständen leidvollen Folgen, eine falsche, den Erfordernissen der objektiven Wahrheit nicht entsprechende Konkretisierung empirisch zu erfahren und damit zur Wahrheitserkenntnis zu kommen. Das ist die verkannte physische Sanktion des Naturgesetzes! Bei *Detjen* ist diese Sanktion impliziert in seinen Ausführungen über die negative Bewandnis des Naturgesetzes (506 ff.).

Aber auch bei diesem Pluralismus der Meinungen über das, was das objektiv Richtige für die Gesellschaft ist, muß man zu einer die Gesamtheit angehenden Formulierung des Gemeinwohls kommen. Diese kann nicht nur im Interessenausgleich bestehen. Ein solcher wäre in der Regel bei der Komplexität der gesellschaftlichen Probleme gar nicht denkbar. Die Arbeitnehmer und die Arbeitgeber mögen sich noch mit einem Interessenausgleich zufriedengeben, weil die Folgen dieser Vereinbarung (Preiserhöhung, Arbeitslosigkeit) unmerklich auf die Gesamtgesellschaft abgewälzt werden können. Aber eine Gesamtlösung im Sinn des Gemeinwohls schließt immer vielfältigen Verzicht aus Solidarität für das Ganze ein. Da es keine allwissende Autoritätsperson unter den Menschen gibt und da vor allem die Gesellschaftsglieder lieber einem kontrollierbaren Regelmechanismus als einer, wenn auch noch so vertrauenswürdigen Autoritätsperson gehorchen, bleibt als Lösung des Gemeinwohlproblems nur eine verfahrenstechnische Institution. Dafür hat die Naturrechtslehre ihre Begründung, nämlich das oberste gesellschaftliche Prinzip der Friedensordnung. Die so hervorgebrachte Norm ist naturrechtlich begründet, „naturrechtlich“ wegen der Einbeziehung des Erkenntnisfaktors (*quoad nos*) in die konkrete *natura rei*. Wie man sieht, scheren Moral und Recht in dem Moment auseinander, in welchem erworbene moralische Verhaltensweisen in den Problembereich der konkreten Bestimmungen des Gemeinwohls eindringen. Das Recht muß erzwingbar sein. Davon war *Thomas* zutiefst überzeugt. Wo es diese Zwangskraft nicht mehr hat, verzichtet der Gesetzgeber auf moralische Forderungen. Denn die menschlichen Gesetze haben mit der menschlichen Unvollkommenheit zu rechnen (S. Theol. I-II 96,2). Es ist für *Thomas* selbstverständlich, daß das menschliche Gesetz vieles gestatten und durchgehen lassen muß, was durch die göttliche Vorsehung bestraft wird (I-II 96,2 ad 3). Im Zusammenhang hiermit, allerdings nur teilweise, steht die Konzeption vom „sekundären Naturrecht“, wo-

von *Detjen* auf S. 508 spricht. In der Konkretisierung naturrechtlicher Prinzipien kann in einer völlig undurchsichtigen Situation selbst eine rein pragmatische Lösung geraten sein. Doch können, wie unser Verf. betont, der Pragmatismus und der Dezisionismus für eine Begründung des Pluralismus nicht in Frage kommen.

Trotz aller Berücksichtigung aktueller Verhaltensweisen der Gesellschaftsglieder und konkreter variabler Umstände bei der Konkretisierung der allgemeinen Naturrechtsprinzipien bleibt die vom Naturgesetz aufgetragene Pflicht, das Wahre zu suchen. Das heißt, die Vernunft ist ihrer moralischen Verantwortung, das seinsmäßig Gute zu suchen, nicht entbunden. *Detjen* erklärt darum ganz im Sinne von *Thomas von Aquin*, daß trotz der Offenheit für die konkrete Regelung die Auseinandersetzung sich nicht in einem leeren Raum beliebiger Wertsetzungen bewege (504). Das objektive Naturrecht hat für die Gesellschaft immer, um den Ausdruck *Fraenkels* zu gebrauchen, als „regulative Idee“ zu gelten.

Im rein individuell-moralischen Bereich bleibt die Verpflichtung, den objektiven Prinzipien bis in die konsistente Anwendung auf die konkrete Entscheidung treu zu bleiben. Eine Berufung auf persönliche Mängel ist im sittlichen Wollen unstatthaft. Damit ist der um einer Verbrüderung von *Kant* und *Thomas von Aquin* willen letzterem vielfach unterschobene Autonomismus ausgeschlossen. Die Schere von Recht und Moral betrifft nur die Gesetzgebung in der Gesellschaft, nicht die Individualmoral.

Die Antwort auf die dritte Frage

Mit diesem Gedanken stehen wir vor der *dritten* Frage, inwiefern sich die pluralistisch orientierte Gesetzgebung als Norm für das persönliche Handeln legitimieren kann. Ohne diese Legitimation kann der Pluralismus nicht mit dem Gehorsam der Bürger rechnen. In einer monistischen Gesellschaft kennt der einzelne genau die Lebens- und Grundanschauungen, aus denen die Gesetze entstehen. In der pluralistischen Gesellschaft hofft er, die Achtung vor dem, was man Person und Natur des Menschen nennt, stehe auf festem Boden und komme auch in allen Gesetzen zum Tragen. Er hat nur Hoffnung, vielleicht sogar eine trügerische, weil er nicht weiß, wohin das Pendel der Grenzmoral ausschlägt. Die pluralistische Staatsgemeinschaft schöpft ihre Moral, soweit sie in Gesetzen zum Ausdruck kommt, aus der Wahl- und Abstimmurne. Das ist nun einmal das Geschick einer verfahrenstechnisch geleiteten Gesellschaft. Da der Pluralismus nur einer Gesellschaft mündiger Menschen angemessen ist, darf man auch annehmen, daß der mündige Mensch sich überlegt, welchen Gesetzen er noch den erwarteten Gehorsam leisten darf. Hier entscheidet sich zu guter Letzt die Effizienz der pluralistischen Gesellschaft.

Fraenkel hat sich diese Frage nicht gestellt, und er glaubte auch, sie nicht stellen zu müssen, weil er voraussetzte, daß die von ihm erdachte pluralistische Gesellschaft die „regulative Idee“ des Naturrechts treu befolgt. *Detjen* war darum dispensiert, sich über dieses Problem Gedanken zu machen.

Tatsächlich aber drängt sich diese Frage mit stetiger Verstärkung auf. Das hohe Maß an sozialer Verantwortung, das nach *Hättich* zum Funktionieren des Pluralis-

mus notwendig ist (294, FN 40), steht nur auf der Wunschliste. Die Gesellschaft weiß nicht mehr was zur Natur des Menschen gehört. Jedenfalls ist ihr das naturrechliche Denken so fern wie noch nie. Deutlich kommt dies in der Diskussion der Juristen zum Ausdruck, was zur Achtung der Personwürde im Sinne des Art. 1 des Grundgesetzes gehört. Die maßgebende Interpretation (*Dürig*) fußt entscheidend auf der Kantischen Lehre von der praktischen Vernunft. Damit sind keine materialen Werte zu gewinnen, wie auch *Detjen* gezeigt hat. Der Wertpluralismus wird in der Frage der Gentechnologie wohl kaum das Recht des nasciturus zu garantieren imstande sein. Doch soll uns hier der Wertverlust der heutigen pluralistischen Gesellschaft nicht beschäftigen. Das gleiche kann auch der monistisch organisierten Gesellschaft passieren. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang die Frage, inwieweit der staatliche Gesetzgeber in einer pluralistischen Gesellschaft noch mit dem Bürgergehorsam rechnen kann. Gemäß *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* gilt allgemein, daß jedem einzelnen die moralische Kompetenz zusteht, ein Gesetz auf dem Weg der Epikie als für ihn nicht gültig anzusehen, natürlich unter sorgfältiger Beurteilung des Gesetzeszweckes und der Erforschung des eigenen Gewissens. In der pluralistischen Gesellschaft kann dieser Fall sehr oft eintreten, wenn man bedenkt, daß es eine vierte Gewalt im Staate gibt, nämlich die durch die Medien aufgepeitschte öffentliche Meinung, so daß selbst Gerichte davon eingeschüchtert sind. Die fünfte Macht ist bereits im Kommen: die Demonstranten und Randalierer. Wertpluralismus ist nur lebensfähig unter Voraussetzung der Wertschätzung des von *Detjen* geschilderten klassischen Naturrechts, d.h. der Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* und im Schutz eines entsprechend eingestellten, starken Staates, dessen Autorität - nebenbei noch gesagt - nicht nur zum relativen, sondern bereits zum absoluten Naturrecht gehört (entgegen der seit *v. Gierke* nicht mehr aus der Welt zu schaffenden Väterinterpretation, der *Detjen* glücklicherweise nur mit Reserve folgt, 308 ff.).

Detjens Werk ist so reichhaltig und so anregend, daß man, um es erschöpfend zu würdigen, wiederum ein ganzes Buch schreiben müßte.

Anmerkung

* Zum Buch von Joachim Detjen: Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1988, 728 S.

Quelle 10: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 75 (1989), 389-396.

Die moralische Verantwortung des Gesetzgebers

I. Zwecke des Rechts

Im Recht verbergen sich zwei Zwecke:

- der *eine* ist bereits in der rein begrifflichen Definition des Rechts enthalten, so daß man vom Zweck „im“ Recht sprechen kann;

- der *andere* ergibt sich aus dem Zweck der *Gesellschaft*, an die sich die rechtliche Norm, d.h. das Gesetz, wendet. Deswegen kann man für diese zweite Bedeutung sinnvoller Weise vom Zweck „des“ Rechts sprechen. Hingegen hat *Rudolf von Jhering* den Ausdruck „Zweck im Recht“, den er als Titel seines bedeutenden Werkes gebrauchte, im zweiten Sinn (Zweck des Rechts) verwandt, indem er dem Recht die Funktion zuteilte, den „sozialen Zwecken“ zu dienen, wie sie sich aus den praktischen menschlichen Zielen, Bedürfnissen und Interessen ergeben.

Im Wesen des Rechts selbst, d.h. in seiner begrifflichen Definition, liegt das Gebot der Friedensordnung als eines Ausgleichs aller Ansprüche der Gesellschaftsglieder gemäß dem Grundsatz „Jedem das Seine“. Daraus folgt, daß Gesetzgebung notwendigerweise moralische Qualität hat, der Gesetzgeber mithin auch eine moralische Verantwortung trägt. Verfolgt man aber nur den „im“ Recht wesentlich enthaltenen Zweck, dann ergibt sich lediglich die Forderung, auf die in der Gesellschaft dominierende Moral Rücksicht zu nehmen. Damit wird zwar immerhin dem grundlegenden sozialen Gebot der Friedensordnung Rechnung getragen, in der - wenigstens global - alle Konflikte beseitigt sind. Die Minderheit aber, die aufgrund ihrer moralischen Einstellung mit einer etwa permissiven Gesetzgebung nicht einverstanden ist, muß sich notwendigerweise mit dem demokratischen Mehrheitsprinzip zufriedengeben, sofern sie nicht zu unmoralischem Handeln gezwungen wird. Jeder Zwang zu einem Handeln, das vom Einzelnen nicht in freier Selbstbestimmung bejaht wird und deshalb von ihm auch nicht verantwortbar ist, widerspricht indessen dem Wesen des Rechts. Deshalb muß ein Gesetz bereits aufgrund seiner *begrifflichen* Definition ein ethisches Minimum berücksichtigen.

II. Gesetzgebung zwischen objektiver Moral und öffentlicher Meinung

Für den Gesetzgeber ist die Findung dessen, was gegen elementare moralische Normen verstößt, jedoch nicht leicht. Handelt es sich dabei um Sachverhalte, die „in sich“ als unmoralisch zu bezeichnen sind, oder nur um das, was von der Mehrheit der Gesellschaft als unmoralisch angesehen wird? Dieses Problem wurde vor einigen Jahren in Frankreich diskutiert, als es um die Berechtigung einer populären Neuauflage der Schriften des *Marquis de Sade* ging. Ein Gericht entschied unter Berufung auf die Moral „an sich“ gegen die Publikation. Es hätte diese jedoch durchgehen lassen, wenn sie mit einem wissenschaftlichen Apparat versehen gewesen wäre, so daß der Eindruck einer bloßen Zurschaustellung von Obszönitäten vermieden worden wäre. Heute würde der Gesetzgeber wohl kaum mehr mit dem Argument der „an sich“ geltenden Moralnorm argumentieren. Man würde höch-

stens auf die krasse Verletzung der Toleranz hinweisen, die die Mehrheit der Gesellschaftsglieder der Minderheit schulde. Doch scheint auch dieser Maßstab, wie sich an einem aktuellen Beispiel zeigte, mittlerweile relativiert zu werden: In einer im September 1990 ergangenen Entscheidung des Schweizerischen Bundesgerichts wurde der Forderung eines Tessiner Klägers, das Kruzifix aus den Primarschulen zu entfernen, mit dem Hinweis auf die Religionsfreiheit des Einzelnen und die damit verbundene konfessionelle Neutralität des Staates stattgegeben. Da die Mehrheit der betreffenden Gemeinde katholisch ist, hätte man im Hinblick auf das Toleranzgebot eigentlich annehmen können, daß das Gericht wenigstens das allgemeine Wertempfinden berücksichtigt und von den wenigen Andersdenkenden die entsprechende Toleranz, das Kruzifix zu dulden, gefordert hätte. Das Gericht begründete seinen Spruch hingegen mit dem Vorrang des individuellen Rechts des Klägers auf - negative - Religionsfreiheit vor den Rechten der Mehrheit.

Unser Beispiel zeigt, daß sich der Prozeß der Findung rechtlicher Normen vollständig von dem ablöst, was man sonst unter inhaltlich allgemein gültigen Normen zu verstehen hat. Man kommt über die Verabsolutierung der individuellen - und bloß formal verstandenen - Freiheit als alleinigem normativem Prinzip nicht hinaus. Anders ausgedrückt: Man verbleibt beim *Kantschen* kategorischen Imperativ, der um der Allgemeingültigkeit willen einzig die formale Freiheit fordern kann. Der Begriff der Personwürde im deutschen Recht weist in die gleiche Richtung.

Im Zuge dieser Entwicklung könnte in Zukunft jede Spur gemeinsamer religiöser oder moralischer Vorstellungen ausgelöscht werden. Ohne inhaltliche Wertbestimmung bleibt aber auch die Friedensordnung leer, letztlich undefinierbar und scheidet damit als elementare Richtgröße aus; denn die formale Freiheit widerspricht dem verpflichtenden Charakter gemeinsamer Wertinhalte, - die letzte bedauerliche Konsequenz des Verlustes jeglicher Metaphysik. Diejenige Rechtspolitik, die sich lediglich an dem de facto überwiegend vorfindlichen gemeinsamen Wertempfinden orientiert, bleibt deshalb immer nur momentan, ohne eigene Orientierung, mithin ohne Aussicht, den gesellschaftlichen Zusammenhalt und damit auch die Friedensordnung für die Zukunft stabilisieren zu können.

III. Zwei Grundfragen der Rechtspolitik aus naturrechtlicher Sicht

Angesichts dieser Zukunftsaussicht ergeben sich zwei grundlegende Fragen:

1. Können die Politiker es verantworten, in der Gesetzgebung auf jegliche inhaltliche Bestimmung von Moralnormen zu verzichten?
2. Wie haben sich jene Politiker im Parlament zu verhalten, die noch an objektiven, der menschlichen Dispositionsbefugnis entzogenen moralischen Normen - also unverlierbaren sachlich bestimmten Moralnormen - festhalten, wenn sie einer Mehrheit mit gegensätzlicher Vorstellung gegenüber stehen? Oder, anders ausgedrückt: Können sie einen Kompromiß schließen, um ein größeres moralisches Übel in der Gesetzgebung zu verhindern?

Nähern wir uns den Antworten auf diese Fragen mit Hilfe eines Beispiels: Wirtschaftstheoretiker und -politiker stimmen darin überein, daß bereits ein leichtes

Abgehen von der privaten Eigentumsordnung störende Wirkungen auf das Funktionieren des Marktes und damit auch auf eine optimale Güterversorgung, auf die Erfüllung der steigenden Konsumwünsche der Gesellschaftsglieder hat. Dabei ist selbstverständlich nicht an eine liberalistische Eigentumsordnung ohne Orientierung am Gemeinwohl gedacht. Allgemein, auch außerhalb der Wirtschaft, gilt: Aus der Preisgabe von inhaltlichen Ordnungsprinzipien folgt mit gleichsam naturgesetzlicher Notwendigkeit ein Verlust an Lebenswerten.

1. Strukturelemente der klassischen Naturrechtslehre

Dies ist genau der Prozeß, den die klassische Lehre vom Naturrecht vor Augen hat. Sie ist darum in ihrem Ansatz keine Lehre von Ideen oder Idealen, sondern von bestimmten Lebensinhalten mit dem Blick auf die zu erwartenden Konsequenzen, die sich *real* ergeben, wenn man sich von diesen Lebensinhalten entfernt. Die Naturrechtslehre ist darum eine echte *Realwissenschaft* und damit zu einem beachtlichen Teil eine typische *Erfahrungswissenschaft*.

Sie unterscheidet sich von der Naturwissenschaft dadurch, daß sie nicht nur auf bereits vergangene bzw. gemachte Erfahrungen zurückgreift, um auch für die kommenden Fälle von der gleichen Ursache auf einen bestimmten Effekt zu schließen, sondern auch prognostiziert, was aus der Vernachlässigung von an sich geltenden, nämlich in den wesentlichen Bindungen und Zwecken des Menschen begründeten moralischen Normen folgen wird, ohne sich damit auf eine konkrete historische Erfahrung stützen zu müssen. Natürlich ist dabei Voraussetzung, daß man die *Wesensnatur* des Menschen als etwas *reales* ansieht. Das dürfte jedenfalls für diejenigen nicht schwierig sein, denen die Rede von der gleichen Natur und den gleichen Rechten aller Menschen nicht bloß Ideologie, sondern Realität bedeutet.

In unserer Zeit, in der wir zum Überdruß erfahren, welche Schäden frühere Generationen durch ihre Ausbeutung der Umwelt verursacht haben, obwohl sie hätten wissen können und müssen, daß man die Natur nicht ohne gefahrvolle Folgen vergewaltigen kann, sollte das Anliegen einer im Wesen der Dinge selbst begründeten und damit gleichsam naturgesetzlichen Orientierung nichts Utopisches an sich haben. Was von der Umwelt des Menschen gilt, ist aber analog auch für den Menschen selbst in Betracht zu ziehen. Man braucht nicht lange in der Historie zu suchen, um die zu erwartenden Gefahren zu erahnen, die durch ein Verhalten heraufbeschworen werden, das gegen wesentliche moralische Normen des menschlichen Zusammenlebens verstößt.

2. Praktische Konsequenzen eines naturrechtlichen Ansatzes

Der Gesetzgeber kann sich demnach nicht damit zufrieden geben, als Maßstab für seine Rechtspolitik ohne weiteres lediglich die in der Gesellschaft jeweils herrschenden Moralvorstellungen heranzuziehen. Wenn es ihm am zukünftigen Wohl der Gesellschaft liegt - und so sollte es doch eigentlich sein -, dann wird er ernstlich zu überlegen haben, welche Normen für seine Rechtspolitik, für eine solide und stabile Gesellschaftspolitik unabdingbar sind. Sachgerecht und stabil wird eine Gesellschaftsordnung nicht durch Beachtung einer inhaltlich unbestimmten Frie-

densordnung. Für den Augenblick wird der gesellschaftliche Frieden vielleicht herstellbar sein. Doch wohin steuert die Dynamik? Auf die Dauer bedarf es tiefer begründeter Maßstäbe und weiterreichender Perspektiven.

Die verhängnisvollen Folgen der Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs etwa mögen auf kurze Frist von der Gesellschaft noch nicht spürbar wahrgenommen werden. Bedenkt man aber die unabweisbare sittliche Verrohung mit all den daraus für die nachwachsenden Generationen entstehenden Schäden und die von der ganzen Gesellschaft zu tragenden Belastungen bei Beseitigung der verheerenden Folgen mannigfaltiger Art, dann kann man sich nicht einfach auf das individuelle, bloß formal bestimmte Freiheitsrecht des Einzelnen als alleinigen Maßstab der Rechtspolitik berufen, um der Verantwortung des Gesetzgebers für das Gemeinwohl gerecht zu werden.

Gegen diese Feststellung könnte man nun einwenden, daß es sinnlos sei, ein Gesetz zu erlassen, das von der Mehrheit der Gesellschaft nicht beachtet wird. Diese Frage haben schon die mittelalterlichen Moralphilosophen und -theologen bedacht. Sie haben sich jedoch im Gegensatz zur modernen Sicht nicht mit der bloßen Akzeptanz des Mehrheitswillens begnügt, sondern überlegt, wie man die Freiheit des Menschen beeinflussen könnte, damit er im Sinn der objektiven moralischen Forderungen handelt. Dient es etwa der Friedensordnung, wenn diejenigen, die nicht abtreiben und die Abtreibung als sittlich verwerflich betrachten, die Kosten des Schwangerschaftsabbruchs der anderen über die Krankenkassen und evtl. noch, wenn die Krankenkassen staatlich subventioniert werden, über die Steuern finanzieren müssen? Man zwingt damit den Gegner der Abtreibung zur Mitwirkung an der Abtreibung, d.h. zu einer von ihm nicht zu verantwortenden Handlung. Darin liegt aber ein grundsätzlicher Widerspruch zum Recht als solchem. Z.B. wurde in der Schweiz eine Krankenkasse gegründet, die keinen Schwangerschaftsabbruch finanziert.

Damit stehen wir vor der äußerst schwierigen Frage, was wir jenen raten sollen, die um die Moral in der Gesellschaft besorgt sind, aber als Minderheit in einem moralisch orientierungslosen Parlament sitzen.

IV. Individuelle Verantwortung des Parlamentariers am Beispiel Abtreibung

Der Parlamentarier, der sich für die moralische Entwicklung der Gesellschaft verantwortlich fühlt, hat in jenen Fällen, in denen es um moralische Grundnormen, z.B. das Recht auf Leben des Ungeborenen, geht, folgende Handlungsmöglichkeiten: Er kann

- entweder die Grundnorm verleugnen und die moralisch unhaltbare Gesetzesvorlage annehmen und damit sein Gewissen verraten,
- oder gegen die Gesetzesvorlage stimmen,
- oder einen Kompromiß schließen, soweit ihm dies im Hinblick auf die unter Umständen geringe Bedeutung seines Votums überhaupt möglich ist.

Verbleiben wir um der Klarheit willen bei dem Beispiel der Abtreibung, obwohl dieses Thema selbst hier nicht zur Debatte steht. Davon ausgehend, daß der Em-

bryo von Anfang ein menschliches Individuum ist und damit vor der Geburt das Recht auf Leben hat, muß man die Abtreibung in jedem Fall als Verbrechen gegen das Grundgesetz menschlicher Existenz ansehen. Kein Parlamentarier kann darum ohne Verrat am eigenen Gewissen seine Zustimmung zu einer - wie auch immer gestalteten - „Fristenlösung“ geben. Denn dies käme einer „cooperatio in malo“, d.h. der Mittäterschaft an einer in ihrem Wesen unmoralischen Entscheidung, gleich. Wäre für den Fall, daß das Verbot der Abtreibung nicht allgemein akzeptiert würde und eine große Mehrheit der Gesellschaft auf geheimen, medizinisch und rechtlich unkontrollierbaren Wegen diesem Verbot zuwiderhandeln würde, ein Kompromiß moralisch zu rechtfertigen, indem man, wie es heute weitgehend üblich ist, sophistisch zwischen „gestatten“ und „nicht bestrafen“ unterscheidet?

Diesen vermeintlichen Ausweg aus der Problematik haben sogar einige Theologen gewählt, indem sie erklärt haben, daß auch Gott die Sünde zulasse, ohne mit ihr zu kooperieren. Diese theologische Begründung ist jedoch schlechthin unhaltbar, da, wie jeder Theologe weiß, Gott ein ewiges, über der Zeit thronendes Wesen ist, das mit seinen Sanktionen abwarten kann, ohne der absoluten Gerechtigkeit Abbruch zu tun. Im zeitlichen Raum unserer Welt, in dem der menschliche Gesetzgeber tätig ist, ist die Situation hingegen grundlegend anders: Da das Recht definitionsgemäß eine mit gesellschaftlichem Zwang ausgestattete Norm ist, stellt sich unter dem Gesichtspunkt des positiven Rechts alles, was gesetzlich nicht verboten und auch nicht sanktioniert ist, als rechtlich zulässig dar.

Damit besteht aus rechtlicher Sicht letztlich kein substantieller Unterschied zwischen „gestatten“ und „nicht bestrafen“. Wer dagegen behauptet, daß der Gesetzgeber ein entsprechendes Verhalten - hier die Abtreibung - damit noch längst nicht moralisch gutheiße, argumentiert schweigend auf eine vor-gesetzliche und damit naturrechtliche Norm. Das aber ist vom Standpunkt des positiven Rechts aus nicht mehr nachvollziehbar, so daß ein solcher Denkansatz als in sich widersprüchlich zu qualifizieren ist. Außerdem wird dem Arzt die Operation des Schwangerschaftsabbruchs gestattet, was einem Mitleid an einer verwerflichen Handlung gleichkommt.

Anders verhält es sich, wenn überhaupt kein Gesetz erlassen wird. In diesem Fall ist ein „Zulassen“ ohne „Gestatten“ möglich. In diesem Sinn erklärte bereits *Thomas von Aquin*, daß der Gesetzgeber verschiedene Mißbräuche in seiner Gesetzgebung ignorieren kann, weil das Gesetz ineffizient wäre.

Abschließend ist in diesem Zusammenhang noch ein letzter Gesichtspunkt zu nennen:

In der gegenwärtigen Diskussion um die Abtreibungsgesetzgebung wird von vielen darauf abgestellt, daß die Beurteilung der moralischen und rechtlichen Qualität der Abtreibung in erster Linie den „Betroffenen“ - allerdings nur den Müttern und sonstigen Dritten, nicht dem ungeborenen Kind selbst! - überlassen bleiben müsse. Geht der Gesetzgeber darauf ein, beschränkt er sich darauf, die in der Gesellschaft vorherrschenden Wertüberzeugungen lediglich zu registrieren und in gesetzliche Formen zu gießen. Das aber ist nichts anderes als die oben bereits beschriebene Preisgabe seiner unaufgebaren und unvertretbaren Verantwortung, den effektiven Schutz der elementaren Rechte der seiner Gewalt unterworfenen Individuen auch

gegen eine gesellschaftliche Mehrheit zu garantieren. Deshalb ist jeder einzelne Parlamentarier gehalten, alles in seinen Möglichkeiten stehende zu tun, um an der Bewältigung dieser Aufgabe mitzuwirken. Mit der - vielfach zu hörenden und wohlfeilen - Klage über den „Verfall der Sitten“ in der Gesellschaft und die angebliche Undurchsetzbarkeit restriktiverer Regelungen kann dieser Verpflichtung keinesfalls genügt werden.

V. Was zu tun ist

Moralische Aufrüstung als Ausweg aus dem Dilemma

Die Aussicht, daß der Gesetzgeber in Zukunft noch im Sinne objektiver moralischer Normen tätig werden kann, eröffnet sich nur durch eine intensive und langfristige angelegte moralische Aufrüstung der Gesellschaft. Es liegt an den verschiedenen Kulturverbänden, vorab an den Kirchen, für diese Aufrüstung alles einzusetzen. Den Gesetzgeber kann man höchstens dazu motivieren, die Tätigkeit dieser Verbände zu unterstützen, sofern ihm noch soviel ethische Einsicht zuzumuten ist, daß zur Erhaltung einer Friedensordnung ein im Grundsatz einheitliches Wertempfinden unabdingbar ist. Entsprechend der allgemeinen Erfahrung, daß jede Gesellschaft die Regierung hat, die sie verdient, wird die moralisch aufrüstete Gesellschaft von selbst eine Gesetzgebung zu erzwingen wissen, die elementaren moralischen Standards verpflichtet ist.

Quelle 20: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 32, Bonn 1991, 42-46.

Francisco de Vitoria und das Naturrecht

Das Thema Naturrecht ist wohl das umstrittenste in der Rechts- und Staatslehre. Beinahe in jeder Kritik des Naturrechts wird auf die Ansicht des *Thomas von Aquin* hingewiesen, der im Anschluß an *Aristoteles* die Sklaverei naturrechtlich begründete. Keinem dieser Kritiker ist es aber eingefallen, den vielseitigen Begriff des Naturrechts bei *Thomas* zu studieren. Keiner hat auch je Kenntnis davon genommen oder aus Mißverständnis nehmen können, daß der Begriff „Natur“ im Zusammenhang mit dem Recht auf verschiedenen Stufen der Abstraktion verwendet wird.

Einer der Begriffe „naturrechtlich“ bezeichnet nach *Thomas* jede konkrete Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, die man als der Natur der Sache entsprechend als vernünftig zu beurteilen hat. So war *Thomas* der Ansicht, daß man einen Menschen, der von sich aus und im Hinblick auf die konkret vorliegenden gesellschaftlichen Verhältnisse sich nicht selbst in die Gesellschaft integrieren kann, besser in Obhut nimmt ähnlich einer Kuratel in unserem heutigen Sinn, wobei ein solcher Mensch selbstverständlich entsprechend der höchsten natürlichen Rechtsnorm menschlich zu behandeln sei. Das kann doch anstandslos als „Natur der Sache“, somit naturrechtlich im konkreten Sinn bezeichnet werden, wenn man an eine Gesellschaft denkt, wie sie im Altertum bestand. Man braucht dabei keineswegs an eine unabänderliche und ewig geltende Formulierung eines Rechtsverhältnisses zu denken. Man braucht nur zu definieren, was man unter „vernünftig“ versteht. Aber gerade hier liegt der Mangel der modernen Kritiker.

Den modernen Autoren fehlt die erkenntnistheoretische Grundlage, vor allem die Unterscheidung zwischen metaphysischer Wesenheit und konkreter Befindlichkeit, um die klassische Naturrechtslehre zu verstehen. Ein anschauliches Beispiel dieses Erkenntnismangels bietet das kürzlich veröffentlichte Buch von

Daniel Deckers, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco Vitoria (1483-1546), Studien zur theologischen Ethik 35. Univ.-Verlag, Freiburg/Schweiz – Herder, Freiburg-Wien 1991, 428 S.

Die Studie stellt ohne Zweifel ein Meisterwerk akribischer Recherchen dar. Dem Verf. ist es gelungen, die Interpretationsversionen, wie sie im Kommentar *Vitorias* zur *Summa theologiae* des *Thomas von Aquin*, in den *Relectiones* und in den *Lecturas* vorliegen, zu vergleichen. Beachtenswert ist die Berücksichtigung der reichhaltigen Literatur, die der Verf. nicht nur zitiert, sondern auch in die Diskussion einbezieht. *Deckers* Hauptintention ist der Vergleich *Vitorias* mit *Thomas von Aquin*. Er glaubt, bei *Vitoria* einen entscheidenden Fortschritt in Richtung zum modernen Begriff des subjektiven Rechts zu finden. Im ersten Teil wird allgemein die Tugendlehre *Vitorias*, besonders bezüglich der Gerechtigkeit, dargestellt, im zweiten Teil kommt der Verf. auf die Eigentumslehre, auf Teile der Wirtschaftslehre, die Staatslehre und Völkerrechtslehre *Vitorias* zu sprechen.

Die reale Notwendigkeit der Tugend der Gerechtigkeit

Der Leser darf sich durch die weit ausholende Erläuterung der Tugend der Gerechtigkeit, wo vieles, was man aus *Thomas von Aquin* und aus Manualien kennt, repetiert wird, nicht gelangweilt fühlen. Denn hier fundiert der Verf. seine gesamte Interpretation der vitorianischen Lehre vom Naturrecht. Die Tugend der Gerechtigkeit wird von *Thomas* in den Willen verlegt. Wie erklärt nun *Vitoria* diesen Befund? Gemäß der *Thomaskommentierung Vitorias* brauche, so sagt *Deckers*, der Wille die Tugend der Gerechtigkeit, weil er gegenüber dem Mitmenschen nicht naturhaft ausgerüstet sei. *Deckers* entdeckt bereits hier bei *Vitoria* die Hinwendung zur akzentuiert empirischen Betrachtung menschlicher Potenzen und menschlichen Handelns: der Mensch ist von „Natur“ vom Eigeninteresse geleitet. In dieser Wendung zur erfahrbaren Natur sieht er den wesentlichen Fortschritt *Vitorias* gegenüber *Thomas von Aquin*. Daraus folgert er eine neue, der Wirklichkeit nähere Konzeption des Naturrechts, das nun kontraktuellen Charakter annimmt. Die Natur des Menschen wird konkret gesehen, wie sie sich gibt und äußert. Diese Grundthese wird von *Deckers* so hochstilisiert, daß er von einer kopernikanischen Entdeckung sprechen möchte.

Um es gleich zu sagen: Eine gründliche Untersuchung der Gerechtigkeits- und Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* kann dieser Grundthese bei aller Hochachtung vor diesem großen Werk nicht beipflichten. Daß nicht nur die sinnlichen Potenzen je einer Tugend bedürfen, sondern auch der Wille, um die naturhafte Kraft der Potenz zu entwickeln, überrascht an sich, weil der Wille von Natur auf das bonum ausgerichtet ist, wie immer dieses sich präsentiert. *Thomas* hat dieses Problem eingehend gekannt. Um seine diesbezügliche Erklärung zu verstehen, muß man die Lehre vom Subjekt der Tugenden im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Philosophie und Theologie sehen. Hierüber hat *Thomas Graf*, ein Schüler des allen früheren Thomaskommentatoren weit überlegenen *Santiago Ramírez*, ein monumentales, zweibändiges Werk (*De subjecto virtutum*) vorgelegt.

Kein Zweifel, daß *Vitoria* die empirische Betrachtung dessen, was *Thomas* unter „natura“ verstand, stärker ins Auge gefaßt hat. Aber *Vitoria* war noch ein echter Metaphysiker, der genau wußte, daß es in den menschlichen Potenzen eine wesentliche Hinordnung auf ein bestimmtes Objekt gibt, die in der konkreten Erfahrung zugedeckt und darum oft als nicht existent erscheint. Hier liegt das eigentliche Mißverständnis in der Interpretation *Vitorias*. Dieses reicht bis in die Erklärung des Verhältnisses der *potentia absoluta* zur *potentia ordinaria* bei *Vitoria* (94). *Deckers* findet einen Widerspruch bei *Vitoria*, daß er einerseits die *omnipotentia Dei* und damit die Eingriffsmöglichkeit Gottes, die *potentia absoluta*, in die Naturkausalitäten postuliert, andererseits behauptet, Gott hätte die Natur des Menschen gar nicht anders erschaffen können, als er es getan hat. Wenn man den Menschen, der gemäß seiner metaphysischen Definition ein körperliches, mit Vernunft ausgestattetes Wesen ist, schaffen will, dann kann man ihn nur mit den natürlichen sensitiven Strebevermögen konzipieren und darum auch nur so schaffen. Weder *Thomas* noch *Vitoria* sind Nominalisten. Natürlich kann Gott auch ein anderes Wesen schaffen, dem man den Namen Mensch geben konnte. Aber dann hat sich eben die Bedeutung des Terminus Mensch geändert, *Vitoria* ist hier den Gedanken

des Aquinaten gefolgt. Was *Thomas* in S.Theol. I 25,5 über die göttliche *potentia absoluta* und *potentia ordinaria* lehrte, hat *Vitoria* genauso übernommen.

Das Mißverständnis liegt in der Vermischung von metaphysisch natürlich und empirisch natürlich. Bei der Lesung der *Thomastexte* ist immer darauf zu achten, in welcher der beiden Bedeutungen „natürlich“ gebraucht wird. Der menschliche Wille ist natürlicherweise auf das universale bonum und damit auf das bonum commune eingestellt, das gemäß *Thomas* seine Wurzel in Gott als dem universalen Gemeinwohl hat. Diese universale Ausrichtung ist nicht etwa nur im Sinn eines Solls (Wert), sondern ontisch zu verstehen. Das heißt, die Potenz des Willens ist als solche eine Kraft, das universale bonum anzustreben. Warum sie es de facto nicht tut oder warum sie sich nicht aktualisieren läßt, ist eine ganz andere Frage, die empirisch zu erklären ist, wie es *Vitoria* im Anschluß an *Thomas* getan hat. Auch nach *Thomas* neigt der Mensch de facto zum Eigenwohl leichter als zum Gemeinwohl. Parallel zum Willen erklärt *Thomas* auch bzgl. der Vernunft, daß sie von Natur dazu angelegt sei, die Existenz Gottes zu erkennen. Tatsächlich verhält es sich, wie die Erfahrung beweist, anders. Dennoch bleibt die Wesensanlage der Vernunft bestehen, wie sie geschaffen worden ist.

Die Metaphysik in der Lehre der Gerechtigkeit

Wie weit *Deckers* vom metaphysischen Verständnis der Ethik des *Thomas von Aquin* entfernt ist, zeigt seine Erklärung, *Vitoria* gehe als Ethiker „offensichtlich von der ihm in der Wirklichkeit entgegretenden realen Natur des Menschen aus“ (62), als ob die metaphysische Natur nicht real wäre. Das Paradox, das *Deckers* (58 ff.) darin entdeckt, daß *Vitoria* einerseits als Ethiker feststelle, daß der Mensch ohne die Tugend der Gerechtigkeit für das Anstreben Gottes und des Gemeinwohls nicht ausreichend ausgerüstet sei, andererseits aber als Theologe nicht vom Gedanken ablassen könne, daß der Schöpfer den Menschen mit den nötigen Kräften ausstatten müsse, weil sonst das von ihm selbst gewollte Ziel nicht erreichbar wäre, besteht nicht. Es braucht keine Theologie, auf keinen Fall eine Offenbarungstheologie, um aus dem Dilemma herauszufinden. Es genügt die Kenntnis der metaphysischen Natur der Willenspotenz, um zu wissen, daß diese nicht auslöschar ist. In der philosophischen Unkenntnis der metaphysischen Wesenheit liegt der Grund, warum *Deckers* von einem theologischen Paradox sprechen muß.

Justitia generalis und justitia legalis

Deckers sagt (46), der Begriff der *virtus justitiae* habe einen doppelten Sinn: als *generalis* und *specialis*. Die *justitia generalis* wird von *Deckers* im Sinn eines Genus verstanden. Gewiß kennt *Thomas* auch diesen Genusbegriff in der Tugendlehre. Wenn er aber erklärt, daß alle Tugenden auf die allgemeine Gerechtigkeit hingeordnet seien, dann handelt es sich nicht um einen generischen Begriff von *justitia*. Auf ein genus hin wird nichts finalisiert. Die allgemeine Tugend, auf die alle anderen Tugenden hingeordnet sind, heißt bei *Thomas* *legalis* (II-II 58,6), was unserem Begriff von Gemeinwohlgerechtigkeit entspricht. Auf diese sind alle

Tugenden, nicht nur die Teile der Gerechtigkeit hingeordnet. Der Begriff der *justitia generalis* als *legalis* hat seine eigene Geschichte¹.

Die Sozialnatur des Menschen

Deckers betont mit Nachdruck, daß *Vitoria* in der Erklärung der Sozialnatur des Menschen seine Erkenntnis aus der „realen“, d.h. empirisch faßbaren Natur bezieht, als ob die von *Deckers* nicht erkannte metaphysische Natur, die Objekt der Vernunft ist, nicht auch real wäre.

Allerdings ist in diesem Fall, wo es um den Nachweis der Sozialnatur des Menschen geht, *Deckers* beizupflichten. Tatsächlich hat *Vitoria* im Gefolge von *Thomas* die Sozialnatur des Menschen beim „realen“ Menschen, real jetzt im Sinne *Deckers'*, abgelesen. *Vitoria* ist in diesem Thema nicht ein Jota von *Thomas* abgerückt oder über ihn hinausgegangen. Streng philosophisch genommen, ist diese Beweisführung bei *Thomas* wie bei *Vitoria* noch unvollkommen. Sie kann nur als empirische Bestätigung einer metaphysischen Überlegung gelten. Ich bin im ersten Band meiner Sozialethik dieser empirischen Gedankenführung ebenfalls erlegen. Erst später habe ich eine philosophische Begründung der Sozialnatur gesucht, um die Hypothese auszuschließen, daß der Mensch sich unter Umständen auch zu einem nicht-sozialen Wesen hätte entwickeln können². Weder bei *Thomas* noch bei *Vitoria* ist dieser metaphysisch begründete Versuch zu finden. Der Grund ist einfach: die empirischen Daten erschienen sowohl *Thomas* als auch *Vitoria* so manifest als Hinweis auf eine Wesensordnung, daß es eines metaphysischen Beweises nicht bedurfte.

Das Privateigentum bei Thomas und Vitoria

Bei der Begründung des Privateigentums verhält sich die Sache ganz anders. Hier kommt man nur mit einer empirischen Gedankenführung zum Ziel, weil das Privateigentum nicht zu den obersten naturrechtlichen Prinzipien gehört. *Thomas* hat in zwei Artikeln (II-II 66,1 u. 2) den Aufbau der Argumentation geschildert. Im ersten spricht er vom *dominium omnium*, dem Recht aller Menschen, Zugang zu den materiellen Gütern zu erhalten. Im zweiten fragt er, wie man dieses allgemeine Menschheitsrecht realisieren soll unter Vermeidung der Vergeudung von Gütern. Diese Frage konnte er nicht anders als durch Betrachtung der real existierenden Natur des Menschen, also auf empirischem Weg, beantworten³. Die allgemeine Erfahrung, daß die Menschen besser und wirtschaftlicher mit dem Eigentum umgehen, wenn sie deren Eigentümer sind, bietet *Thomas* die Erkenntnis, daß die materiellen Güter ihre natürliche Bestimmung, allen zu dienen, nur in einer Eigentumsordnung erfüllen können. In einer solchen Ordnung hat jeder das subjektive Recht, über sein Eigentum zu verfügen, wie er es für gut hält: „Er kann seinen Besitz gebrauchen, wie er will“ (*Quaest. quodlib. 6,12*). Ist das nicht das subjektive Recht, das *Deckers* erst bei *Vitoria* entdecken kann? Man kann hier nicht den geringsten Unterschied zwischen *Thomas* und *Vitoria* konstruieren, es sei denn, daß *Vitoria* die empirische Basis durch Beispiele etwas weiter ausgestaltet hat. Aber der Kern der Argumentation ist bei beiden derselbe. Völlig unverständ-

lich ist die Ansicht *Deckers'* (206), daß man bei *Thomas* in der Eigentumsbegründung keine Systematik erkennen könne.

Das Naturrecht und das jus gentium bei Thomas und Vitoria

Anders als in den soeben behandelten Themen muß man mit der Kritik an der *Thomas*- und *Vitoria*-Interpretation unseres Verf. bezüglich des jus gentium als eines Naturrechts nachsichtiger umgehen. Es ist schwierig, durch das Dickicht der verschiedenen Bedeutungen des Terminus „Naturrecht“ bei *Thomas* durchzukommen. Der Terminus „natürlich“ wird je nach dem Zusammenhang verschieden gebraucht. Dies besonders auch deswegen, weil *Thomas* vom Naturrecht einmal ex parte objecti, ein anderes Mal ex parte subjecti, d.h. vonseiten der Erkenntnisweise spricht. Denn nicht alles Recht, das ex parte objecti Naturrecht ist, wird auch von allen Menschen als solches erkannt. Das Recht auf Privateigentum gehört bei *Thomas* nicht zu den obersten Naturrechtsnormen. Darum spricht er von „adinventio rationis humanae“. Aber, weil das Recht auf Privateigentum durch die Vernunft erschlossen ist, ist es echtes Naturrecht. Wir sprechen in Anlehnung an die Ausführungen bei *Thomas* in II-II 57,3 c u. ad 2, ad 3 vom sekundären Naturrecht. *Deckers* hat auch im Hinblick auf das jus gentium Schwierigkeiten in der Interpretation sowohl des *Thomas*- wie des *Vitoria*textes. Daß er mit der Interpretation dieses Terminus bei *Vitoria* kämpft, ist besonders verständlich, worauf noch einzugehen ist.

Nun ist es aber wichtig zu wissen, daß das sekundäre Naturrecht nach *Thomas* als echtes Naturrecht verstanden wird. In II-II 57,3 verteidigt *Thomas* die These, daß alles Rechtliche, das von der Sache her rational erfaßbar ist, zum Naturrecht gehört, einerlei, ob es sich um die oberste oder um eine rational erschlossene Norm handelt. (Vgl. auch I-II 94,1: „lex naturalis est aliquid per rationem constitutum“.) Der Ausdruck „von der Sache her“ wird ganz konkret verstanden unter Einbeziehung aller existenten Umstände. *Santiago Ramírez* hat zurecht im Anschluß an II-II 57,3 erklärt, daß das Recht per se et non eingeteilt wird in Naturrecht und in positives Recht, wobei zum Naturrecht alle zwischenmenschlichen Normen der Gerechtigkeit, die konkret durch die Vernunft ermittelt werden können, zählen, so daß zum positiven Recht alle jene Normen gehören, die durch den menschlichen Willen statuiert worden sind, sei es auf dem Vertragsweg, sei es durch die Autorität.⁴

Das jus gentium wird von *Thomas* (II-II 57,3 ad 3) eindeutig zum Naturrecht im besagten umfassenden Sinn gerechnet. *Vitoria* hat davon in seinem Kommentar ebenso eindeutig Kenntnis genommen. *Vitoria*, der das Naturrecht mehr vonseiten der Erkenntnisweise betrachtet – insofern ist *Deckers* Recht zu geben –, ohne aber die Betrachtung ex parte objecti zu negieren – insofern ist *Deckers* zu widersprechen –, erklärte, das jus gentium sei ein Recht zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht. Diese Formulierung hat *Santiago Ramírez* aufgeregt, weil sie der Teilung des Rechts per se et non in Naturrecht und positives Recht widerspricht. Doch hat sich *Vitoria* nicht näher darüber ausgedrückt, wie die Mischung von Naturrecht und positivem Recht zu erklären sei. Das jus gentium ist tatsächlich ein Recht, das sich im Zusammenleben im gegenseitigen Verständnis, also gewisser-

maßen, um einen anderweitig benützten Terminus zu benützen, ex conducto, also vertragsmäßig herausgebildet hat. Sofern dieses Recht ex parte objecti betrachtet wird, ist es Naturrecht, aus der Sicht der Kausalität, also ex parte subjecti, ein positives Recht. Im Grund braucht man darum im *Thomaskommentar* und in der *Relectio De Indis* eigentlich keine Divergenz zu suchen. Dies scheint mir eine plausible Interpretation zu sein, womit man sowohl dem Metaphysiker wie auch dem Praktiker *Vitoria* gerecht wird.⁵

Zum Schluß sei noch eine Ehrenrettung der spanischen *Vitoria*forscher vorgenommen. *Deckers* (80) übernimmt die Behauptung einiger nördlicher *Vitoria*kommentatoren, die Spanier hätten die Interpretation *Vitorias* deswegen im thomistischen Sinn betrieben, um zugleich den *Franco*-Katholizismus zu stützen. Er verweist dabei auf die von allen Thomisten, *Vitoria* nicht ausgenommen, gehaltene These vom göttlichen Ursprung der zivilen Gewalt aus Gott. Offenbar haben diese nördlichen, vom Rationalismus angekränkelten Autoren, nicht verstanden, wie diese echt metaphysische These zu verstehen ist. Wem die richtige Erklärung nicht bekannt ist, möge beim Italiener *Zigliara* nachlesen, der bestimmt kein *Franco*-Anhänger war, weil er zu dieser Zeit längst verstorben war. Im übrigen ist dieser Vorwurf eine üble Verleumdung, die in einem wissenschaftlichen Werk keinen Platz haben dürfte. Und *Urdanoz*, auf den *Deckers* hinweist, ist bestimmt der letzte, dem eine solch groteske Absicht unterschoben werden könnte.

Sollte nun diese Besprechung nur ein völliger Zerriß der Doktordissertation *Deckers'* sein? Leider ja hinsichtlich der Grundthese, nämlich der Behauptung der rechtsphilosophischen Wandlung *Vitorias* gegenüber *Thomas von Aquin*, nein hinsichtlich der fleißigen Recherchen und der Einbeziehung der beinahe unabsehbaren Literatur in die Diskussion. Einziger Zweck dieser Besprechung war es, zu zeigen, daß man einen Metaphysiker, wie es *Vitoria* bei aller besonderen Berücksichtigung der konkreten Wirklichkeit immer noch ist, nicht mit den Maßstäben, die unsere Zeit vom Rationalismus geerbt hat, messen darf.

Anmerkungen

1) Vgl. A. F. Utz, *Sozialethik I*, Heidelberg 1958, 206 ff.

2) Vgl. Bernd Kettern, *Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik* bei Arthur F. Utz, Berlin 1992, Viertes Kapitel.

3) Vgl. hierzu A. F. Utz, *Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung*, in: A. F. Utz (Hg.), *Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung*, Trier 1991, 118-125; ebenfalls den Kommentar der *Thomasausgabe* Bd. 18, Nachfolgefassung, Bonn 1987.

4) Leider kann ich momentan nicht ermitteln, ob die entsprechende Vorlesung von Ramírez schon veröffentlicht worden ist. Ich beziehe mich hier auf die persönlich gehörten Vorlesungen.

5) Ich habe leider keine Möglichkeit mehr gehabt, mit Ramírez über diese Lösungsmöglichkeit zu sprechen.

Quelle 34: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 382-388.

Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang

Gesellschaftliche Regeln abseits individueller Moral?

In der modernen Großgesellschaft sind wir bestrebt, weitgehend das gesamte Zusammenleben nach Ordnungsregeln einzurichten, gemäß denen jeder nach seiner „Façon“ leben kann, ohne daß sich der andere nach seiner persönlichen Moral erkundigt. Die Moral ist Privatsache. Keiner hat sich darum um die Moral des andern zu kümmern, solange er sich an die geltenden Umgangsregeln hält. Am deutlichsten kommt diese Distanz der moralischen Gesinnung von der sozialen Verkehrsregel in der Wirtschaft zur Geltung. Hier geht es um Angebot und Nachfrage. Es kümmert den Anbieter nicht, welche moralische Gesinnung sein Abnehmer hat, wenn er nur bezahlt, was er gekauft hat, wie es umgekehrt dem Käufer auch einerlei ist, ob sein Anbieter Freude an seinem Beruf als Verkäufer hat oder nicht, wenn nur seine Ware korrekt und preiswert ist.

Zweifellos spielen Gesinnung und individualmoralische Einstellung im Tauschgeschäft direkt keine Rolle. Es genügt zunächst die in der Ware materialisierte Ehrlichkeit. Doch muß diese Ehrlichkeit irgendwo im Menschen gewachsen sein. Im Vorfeld der reinen Geschäftsgerechtigkeit muß eine innere Hochschätzung der Gerechtigkeit lebendig sein, die erst dazu angetan ist, den Anbieter als zuverlässig und rechtschaffen auszuweisen. Aus dem Tauschverkehr die Folgerung zu ziehen, daß das gesellschaftliche Leben, das wesentlich durch die Gerechtigkeit geprägt ist, eigentlich ohne Einbeziehung der persönlichen Moral und Gesinnung zurechtkäme, ist ein Irrtum, der sich bedauerlicherweise im gesamten gesellschaftlichen und auch politischen Leben breitgemacht hat. Politiker soll man, so heißt es pauschal, nicht nach ihrem Privatleben taxieren. Dennoch ist die Trennung von sozialem Verhalten und innerer Gesinnung, also von Sozialmoral und Individualmoral nicht zulässig. Nun kommt es allerdings darauf an, welche Individual- oder Personalethik man zugrunde legt. Hierin liegt das eigentliche Problem. Wir rühren hier an die Frage, an welchen Normen sich die sogenannte Gewissensentscheidung zu orientieren hat.

Ist die Gewissensentscheidung nichts anderes als die Entscheidung gemäß dem eigenen interessengeleiteten Wertempfinden oder hat der einzelne sich an sachgerechten, d.h. an objektiven Seinsinhalten zu orientieren, so daß die Gewissensentscheidung eigentlich keine allseits freie Entscheidung mehr ist? Um das Wesen der sog. Gewissensentscheidung zu erkennen, müssen wir die Struktur des Gewissens untersuchen, mit anderen Worten die Frage, worin eigentlich die Funktion des Gewissens besteht. Ohne diese Frage geklärt zu haben, ist es unstatthaft von freier Gewissensentscheidung zu sprechen.

Von jeher ist das Gewissen als eine Kontrollinstanz unserer praktischen Vernunft verstanden worden, die eine von uns vollzogene oder zu vollziehende Handlungsentscheidung entweder anerkennt oder tadelt. Deswegen das Wort „conscientia“, Mitwissen. Das Gewissen ist ein unverfälschter Zeuge der Korrektheit oder Unkorrektheit der Entscheidung. Korrektheit oder Unkorrektheit heißt in diesem Zusam-

menhang nicht Wahrheit, wohl aber Willenstreue zur Wahrheit. Der Mensch kann sich immer täuschen. Sein praktisches Urteil, das er aus einer nicht zu überwindenden Täuschung zieht, ist zwar sachlich falsch, aber es ist korrekt. Das Gewissen hat darum keinen Grund zur Anklage. Der Wille ist von Natur gezwungen, das ihm als wahres Gut vorgetragene Objekt anzunehmen, sofern er nicht mit seiner Freiheit vorgängig das Urteilsvermögen pervertiert hat. Das ist kurz der seelische Ablauf, gemäß dem das Gewissen seiner Natur nach wirkt. Dieser Sachverhalt läßt sich von jedem Menschen in tausendfacher Weise erleben. Wenn wir übereilt entschieden haben, weil uns etwas an dem betreffenden Objekt verlockend erschien, machen wir uns nachher doch Vorwürfe, weil wir nicht korrekt und umsichtig genug vorgegangen sind. Es ist nicht der Irrtum als solcher, weswegen uns das Gewissen anklagt, sondern die Unkorrektheit unseres Willens, der die Operation der Vernunft ungebührlich beeinflusste. Wer ehrlich ist gegen sich selbst, wird diese Darstellung bestätigen. Halten wir also fest: Das Gewissen ist keine Willensentscheidung, es ist keine Funktion des Willens und hat mit Freiheit nichts zu tun. Es ist im Gegenteil die Kontrollstelle der Freiheit für das richtige Vorgehen des Willens. Man kann darum im individualethischen Bereich nicht von Gewissensfreiheit sprechen. Wie unsere Gelenke einen Schmerz äußern, wenn man sie wider ihre Natur dreht, so „reklamiert“ unser Gewissen, wenn wir mit unserer Willenseinstellung den Prozeß der Findung der Wahrheit stören wollen oder gestört haben. Das Gewissen bindet, soweit es an ihm liegt, den Willen an die Wahrheit, genauer gesagt, an die Wahrheitssuche.

Das irrige Gewissen

Der Ausdruck „irriges Gewissen“ trifft die Sache, die man meint, nicht. Das Gewissen selbst irrt nicht. Der Wille kann seine Funktion stören, es aber nicht ausüben. Wo immer ein rein intellektueller, vom Willen nicht beeinflusster Irrtum vorliegt, erfüllt das Gewissen seine Funktion und approbiert die entsprechende Entscheidung, die sachlich falsch sein mag, praktisch aber korrekt ist. Hier liegt die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit. Unter der Bedingung eines uneingeschränkten Willens zur Wahrheit, kann eine theoretische Erkenntnis falsch, eine praktische dagegen wahr sein. Unter dieser Bedingung liegt kein irrtümliches Gewissen vor. Es handelt sich lediglich um einen vorgängigen, unvermeidlichen Irrtum der theoretischen Erkenntnis. Das allein ist der Sinn, gemäß dem man vom irrigen Gewissen sprechen kann. Jede andere Redeweise von irrigem Gewissen ist unkorrekt. Bei einer durch den Willen pervertierten Funktion der praktischen Vernunft handelt es sich nicht um ein irriges Gewissen, sondern um eine gewissenlose Entscheidung.

Dieser gesamte Sachverhalt ließe sich auch philosophisch durch die Analyse von Vernunft und Willen vertiefend nachweisen. Doch ist diese Argumentation zu anspruchsvoll und würde einen längeren Traktat erfordern.¹ Individual-moralisch gibt es, wie dargestellt, keine Gewissensfreiheit, sondern nur Gewissensverpflichtung. Um der Gewissensverpflichtung nachkommen zu können, muß man jedem das Recht zuerkennen, seinem Gewissen zu folgen. Damit stehen wir vor dem Grund-

bestand aller Freiheitsrechte. Freiheit allein kann kein Rechtsobjekt sein. Denn es ist immer zu fragen: Freiheit wozu? Freiheit rein formal, im Sinn von Freiheit zu allem, würde auch Freiheit zur unbeschränkten Gewaltausübung bedeuten. Daraus aber könnte eine Gesellschaft von Messerstechern werden. Wer immer Freiheit unbestimmt lassen möchte, müßte mindestens von verantworteter Freiheit sprechen. In der Tat ist diese auch stets gemeint, wenn in den Grundgesetzen und Verfassungspräambeln von Freiheit die Rede ist.

Aber damit stehen wir vor einem noch schwierigeren Problem. Was heißt verantwortete Freiheit? Selbstverständlich Freiheit, die dem Gewissensspruch folgt. Das heißt der individuelle Begriff des Gewissens muß in den gesellschaftlichen Raum hinübergernommen werden, wenn man Freiheit zu einem Prinzip der Ordnung erklären will. Damit aber stehen wir vor der Notwendigkeit, einen moralischen Begriff rechtlich faßbar zu machen. Wenn dieser Begriff ein rechtlicher sein soll, dann muß die Korrektheit des Gewissensspruches von Dritten kontrollierbar sein. Tatsächlich hat man in der Antike und bis in die Neuzeit das Gewissen für kontrollierbar gehalten. Das Gewissensurteil des einen erschien ohne weiteres einem andern als verständlich, so daß er wie ein natürlicher Mitwissender betrachtet werden konnte. Darum das lateinische Wort „conscientia“, Mitwissen des andern, in dem man die gleiche Werteinstellung und das gleiche Verantwortungsbewußtsein annahm.

Wir haben diese Seite des Begriffes „Gewissen“ als Mitwissen immer noch, wenigstens teilweise, bewahrt. Da Strafe Schuld voraussetzt, muß der Richter nachweisen, daß der Angeklagte um das Verbot gewußt hat oder hat wissen müssen. Wenn ein Verbot allgemein dem „Mann auf der Straße“ bekannt ist, dann muß auch der Angeklagte darum gewußt haben. Er ist also nicht schuldig, denn alle würden sich in der gleichen Lage als schuldig empfinden. Der moderne Jurist möchte sich allerdings von der These des gleichen moralischen Gewissens in allen distanzieren. Darum behauptet er nicht mehr, der Angeklagte sei moralisch schuldig, sondern er „erklärt“ ihn für schuldig, weil er um das Verbot hätte wissen müssen. Diese Kontrolle ist in den Fällen unproblematisch, in denen es sich um rein positive Verbote handelt. Wer z.B. nach England reist, muß wissen, daß dort im Verkehr Linksvortritt gilt. Anders verhält es sich bei Urteilen mit moralischem Gehalt. Hier herrscht völlige Verwirrung. Eine Zeit lang glaubte man noch, einen Militärdienstverweigerer aus Gewissensgründen auf die moralische Korrektheit dieser Überzeugung kontrollieren zu können. Heute geht dies schon nicht mehr. Man muß der Aussage glauben. Der einzelne kann nun nach eigenem Ermessen zwischen Militärdienst und Zivildienst wählen.

Gewissen ist heute mit Freiheit identisch geworden. Wer in der Volkszählung seine Wohnadresse nicht angeben will, beruft sich auf seine unantastbare Intimsphäre, die in seiner Gewissensfreiheit begründet ist. Die Juristen haben bei dieser Entleerung des Begriffes Gewissen von allem Moralischen kräftig mitgeholfen. Dagegen ist der Ursinn des Gewissens Bindung des Menschen an Wahrheitsgehalte, die nicht der Freiheit entstammen, die vielmehr der Vernunft und dem Willen naturhaft vorgegeben sind. Über das Gewissen eines andern kann heute niemand mehr ur-

teilen, weil es kein natürliches Wissen um allgemein gültige Normen mehr gibt. Gewiß ist die Möglichkeit der Gewissenskontrolle durch Dritte unter Umständen, vor allem in strafrechtlichen Prozessen, mit großen Risiken verbunden. Gegenüber der Justiz mittelalterlicher Gewohnheit war darum die Eingrenzung der Gewissenskontrolle eine Forderung der Gerechtigkeit. Aber das hätte geschehen können ohne Verwechslung des Gewissens mit Freiheit. Heute sind wir nun bei der geradezu absoluten Freiheit gelandet. Die Folge ist der Verlust grundsätzlicher sozialmoralischer Normen (vgl. die Anerkennung der Ehe zwischen Homosexuellen und Lesben in verschiedenen Ländern und die entsprechenden Bemühungen auch in Deutschland, Frankreich und in der Schweiz). In bestimmten Situationen erinnert sich der Mensch, für den Gewissen gleich Freiheit ist, des Ursinnes des Gewissens als eines Kontrollorgans im Sinn absoluter Werte. Es ist schwer zu sagen, aus welchen Motiven die Richter im Nürnberger Prozeß, die durchwegs Positivisten und Wertempiristen waren und damit jede Verbindung des Rechts mit der Moral verwarfen, plötzlich zur Einsicht kamen, daß es Verbrechen wie Völkermord gibt, für die kein Gewissen auf der Welt eine Entschuldigung beizubringen vermag. Angesichts solcher massiver Verbrechen erwacht offenbar das Urgewissen auch in den verhärtetsten Positivisten. Erstaunlich ist nur, daß diese Juristen, zu denen übrigens auch der vielgepriesene *Gustav Radbruch* zählt, keine Rückschlüsse auf ihr Denksystem machen.

Anmerkung

1) Hier nur kurz ein Überblick: Die *Vernunft* ist wesentlich das Erkenntnisvermögen des Seins. Das ist eine grundlegende Einsicht. Die Vernunft ist keine kreative Kraft, die selbständig Gedankenbildungen vornimmt, sondern das Vermögen, die Seinsordnung in sich aufzunehmen. Was immer außerhalb der Seinsordnung von der Vernunft „erdacht“ wird, ist Irrtum. Die Vernunft ist also insofern dem Irrtum unterworfen, als sie etwas Konkretes für wahr hält, was der objektiven Sachwelt nicht mehr entspricht. Aber ihr oberstes Prinzip ist unausrottbar: Ein Seiendes kann nicht zugleich sein und nicht sein. Der *Wille* ist seinerseits das Vermögen, das wahre, d.h. das seinsmäßige Gute zu bejahen und anzustreben. Der Wille sucht naturhaft nach dem wahrhaftigen Sein. Aus diesem Grund heißt der oberste praktische Imperativ, den die Vernunft unter dem Druck des Willens formuliert: „Das wahrhaft, seinsmäßige Gute ist zu tun“. Der Wille erstrebt darum automatisch, d.h. mit Naturnotwendigkeit das ihm von der Vernunft als wahr vorgestellte Objekt. Aus diesem naturhaften Zusammenhang mit der Vernunft ist der Wille nicht zu befreien. Die Grundeinstellung von Vernunft und Willen kann durch keine Willensentscheidung abgeändert werden. Das Sein im allgemeinen bleibt immer Objekt sowohl der Vernunft wie des Willens. Die Irrtumsmöglichkeit der Vernunft ist nur im Hinblick auf ein konkretes Sein gegeben. Gleiches gilt analog vom Willen. Wem im konkreten Fall das Wahre aufgrund seiner Freiheit nicht paßt, diesem bleibt nur die Möglichkeit, die Erkenntnis zu pervertieren, um ihr Objekt der freien Entscheidung anzupassen. Man kann dann natürlich nicht mehr von Irrtum sprechen. Vielmehr handelt es sich um die Ausschaltung des Gewissens, um ein gewissenloses Tun.

Quelle 47: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 35, Bonn 1994, 256-259.

Ist Kelsen mit Aristoteles zu versöhnen?

I. Das rechtslogisch konsistente System

Die Reine Rechtslehre *Kelsens* fasziniert durch ihre Logik, mit der von der obersten rechtlichen Norm der Prozeß der Rechtsbildung über Verfassung und Gesetz durchgeführt wird bis zur konkreten richterlichen Entscheidung und zur Rechtsvollstreckung. Auf allen Ebenen wird treu an der Definition des Rechts als einer effizienten sozialen Norm festgehalten. *Kelsen* legte dabei Wert auf die Feststellung, daß es sich um ein rechtslogisch aufgebautes Normensystem handelt, nicht um eine Ordnung von Zwecken, so daß über den Inhalt oder den Zweck der Normen nicht zu diskutieren sei. Die Frage der Finalität gehört nach *Kelsen* in den Bereich des Lebens, nicht der Rechtsgeltung. Es wird durch das Recht nicht entschieden, was gut oder böse, was wahr oder falsch, sondern was gültig ist. Den Rechtscharakter erhält ein Inhalt nicht vom Zweck, sondern von der geltenden juristischen Norm. Es wird demnach eine klare Scheidung von Recht und Moral und damit auch von Rechtstheorie und Rechtspolitik vollzogen. Im Gesichtsfeld des Rechtstheoretikers ist das kommunistische Zwangssystem genau so eine Rechtsordnung wie die freiheitlich demokratische Ordnung. Die Effizienz der Norm ist als Möglichkeit der Zwangsdurchsetzung zu verstehen. Die Autorität ist darum eine Instanz, welche die Realisierung der Norm erzwingen kann. Gewiß ist Zwang nicht nötig, wenn die Gesellschaftsglieder sich aus freier Entscheidung dem Gesetz unterwerfen. Doch muß man die Dinge immer vom Extremfall aus sehen. Der Zwang ist darum in die Definition des Rechts aufzunehmen. Man kann gemäß *Kelsen* nicht von Unrechtssystem im Unterschied zum Rechtssystem reden, wenn der Rechtsgehorsam erzwungen wird.

Man könnte das System *Kelsens* mit einem Kasten von aufeinandergereihten leeren Fächern vergleichen, deren oberstes die erste Norm ist, d.h. die Recht schaffende Kraft, an der alle folgenden Normen bis zur letzten partizipieren. Auch die oberste Norm darf inhaltlich nicht bezeichnet werden, sonst fiel die formale Rechtslogik dahin. Eine oberste Norm ist gefordert, wenngleich sie nur hypothetischen Charakter haben mag.

Es ist keine Frage, daß dieses System jeden Gesellschaftswissenschaftler faszinieren muß, der sein Wissensgebiet gemäß einer konsistenten Logik aufbauen will.

Die Wirtschaftswissenschaft hat versucht, mit der gleichen Logik zu verfahren. Nur ist sie, weil sie wesentlich mit den Zwecken verbunden ist, gezwungen, einen realen Befund als Ansatz anzugeben. Und das ist für sie der gewinnsuchende Mensch, der alle Handlungen, die sich auf die materiellen Güter des Daseins beziehen, vom Eigeninteresse aus bestimmt. Nur mit Hilfe des homo oeconomicus ist es möglich, die Marktwirtschaft in Form eines konsistenten Systems zu erfassen. Die Tatsache, daß die Ökonomie gezwungen ist, den handelnden Menschen zu bestimmen, von dem aus die marktwirtschaftliche Ordnung in ihrer Reinheit sichtbar wird, besiegelt auch ihr Schicksal. Die vielfältigen Einwände gegen die Suppo-

sition des homo oeconomicus sind reichlich bekannt. Heute hört man am meisten die Formulierung: Da es den homo oeconomicus nicht gibt, gibt es auch keine reine, d.h. vollständig freie oder, wie man heute sagt, „deregulierte“ Marktwirtschaft.

Kelsen braucht sich vor ähnlichen Einwänden gegen sein System nicht zu fürchten. Er setzt kein Menschenbild voraus. Ihm kommt es nur auf die Logik des Normenprozesses an. Er setzt nicht einmal die Freiheit in eines der Fächer, vom kategorischen Imperativ und vom Gleichheitsprinzip ganz zu schweigen. Er hat sich in einem Anhang zur zweiten Auflage der Reinen Rechtslehre eingehend mit den verschiedenen Versuchen, einen Wert einzusetzen, auseinandergesetzt. Die formale Logik ist der Trumpf seines Systems.

Wer immer versuchen will, ins Denken über die Rechtsordnung reale Inhalte aufzunehmen, der muß logisch mit *Kelsen* konkurrieren können. Das ist möglich, jedoch mit einer Prämisse, die *Kelsen* als unwissenschaftlich ablehnt, wie noch dargestellt werden soll.

II. Die Rechtslogik in der aristotelisch-thomistischen Naturrechtslehre

Gemäß *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* kommt es im Bereich der Gerechtigkeit nicht darauf an, aufgrund welcher moralischen Einstellung einer dem andern ein Unrecht zufügt.¹ Wer dem andern eine bestimmte Summe Geldes stiehlt, verursacht eine Ungleichheit im Vergleich zum vorherigen Zustand und hat um der Gerechtigkeit willen nichts anderes zu tun, als den Ausgleich zu schaffen. Mit welcher Absicht der Diebstahl begangen wurde, spielt für die Gerechtigkeitsfrage keine Rolle. Insofern nähern sich *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* der These der Trennung von Moral und Recht. *Kelsen* kann aber den beiden nicht mehr folgen, wo es um die Bestimmung des Objekts der Gerechtigkeit geht, das nach *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* das aequale, die Gleichheit ist. Der Begriff der Gleichheit hat in der Gerechtigkeitslehre von *Aristoteles* und von *Thomas* eine doppelte Bedeutung, eine andere in der justitia distributiva und eine andere in der justitia commutativa. Beide kommen aber darin überein, daß sie eine äußere Sache zum Objekt haben. Es ist darum schon von hier aus falsch, mit der *Kelsenschen* Interpretation die allgemeine Mesotes-Lehre, wie sie für die sogenannten moralischen Tugenden, die sich auf die Leidenschaften beziehen, gilt, im gleichen Sinn auf die Tugend der Gerechtigkeit anzuwenden. Bezüglich der moralischen Tugenden gilt nach *Aristoteles* und *Thomas* die Erklärung, daß sich die Tugend in der Mitte zwischen zwei Lastern befindet. Bei der Gerechtigkeit aber handelt es sich nicht um die Mitte zwischen zwei Lastern, sondern um die Mitte zwischen zwei Zuständen, von denen jeder in seiner Art als ungerecht zu bezeichnen ist. Die Gerechtigkeit verlangt darum den Ausgleich der beiden. Aus diesem Grund wird das „aequale“ als Objekt der Gerechtigkeit bezeichnet. In der Darstellung der Mesotes-Lehre hat *Kelsen* alles durcheinandergeworfen.

Die Mesotes-Lehre spielt in der aristotelischen und thomistischen Tugendlehre tatsächlich eine bedeutende Rolle. *Kelsen* nimmt diese Mesotes-Lehre ins Kreuzfeuer. Er bemerkt hierzu: „Aristoteles versichert, er habe eine wissenschaftliche, nämlich mathematisch-geometrische Methode gefunden, um Tugenden zu bestimm-

men, das heißt die Frage zu beantworten, was sittlich gut ist. Der Moralphilosoph - so behauptet Aristoteles - könne die jeweilige Tugend, deren Wesen er zu bestimmen sucht, auf die gleiche oder doch auf eine sehr ähnliche Weise finden, wie der Geometer den von den beiden Endpunkten einer Linie gleich weit entfernten, die Linie in zwei gleiche Teile halbierenden Punkt finden kann. Denn die Tugend ist die Mitte zwischen zwei Extremen, das heißt zwei Lastern, einem Zuviel und einem Zuwenig (Nikomachische Ethik, 1107 a, 1106 a, 1105 b). So ist z.B. die Tugend der Tapferkeit die Mitte zwischen dem Laster der Feigheit (einem Zuwenig an Mut) und dem Laster der Tollkühnheit (einem Zuviel an Mut). Das ist die berühmte Lehre der Mesotes. Um diese Lehre beurteilen zu können, muß man bedenken, daß ein Geometer eine Linie in zwei gleiche Teile nur unter der Voraussetzung teilen kann, daß die beiden Endpunkte schon vorher gegeben sind. Sind diese aber gegeben, dann ist mit ihnen der Mittelpunkt mitgegeben, das heißt schon vorausbestimmt. Wenn wir wissen, was Laster sind, wissen wir auch schon, was Tugenden sind, denn eine Tugend ist das Gegenteil eines Lasters. Wenn Lügenhaftigkeit ein Laster, dann ist Wahrhaftigkeit eine Tugend. Das Wissen um die Laster setzt aber Aristoteles als Wissen von etwas Selbstverständlichem voraus; und als Laster setzt er voraus, was die traditionelle Moral seiner Zeit als solches brandmarkt. Das bedeutet, daß die Ethik der Mesotes-Doktrin nur vorgibt, ihr Problem zu lösen, das Problem: Was ist böse, also ein Laster, und folglich, was ist gut oder eine Tugend? Denn die Frage, was ist gut, ist mit der Frage, was ist böse, beantwortet; und die Beantwortung dieser Frage überläßt die aristotelische Ethik der positiven Moral und dem positiven Recht der gegebenen Gesellschaftsordnung. Es ist die Autorität dieser Gesellschaftsordnung - und nicht die Mesotes-Formel -, die bestimmt, was ‚zuviel‘ und was ‚zuwenig‘ ist, die die beiden Extreme, das heißt die beiden Laster und damit die Tugend festsetzt, die zwischen beiden liegt ... Der tautologische Charakter der Mesotes-Formel zeigt sich besonders deutlich in ihrer Anwendung auf die Tugend der Gerechtigkeit. Aristoteles lehrt: Gerechtes Verhalten ist die Mitte zwischen Unrecht-Tun und Unrecht-Leiden. Denn die erste bedeutet zu viel, die zweite zu wenig haben (Nikom. Ethik, 1133 b). In diesem Falle ist die Formel: Tugend ist die Mitte zwischen zwei Lastern, nicht einmal als eine Metapher sinnvoll; denn das Unrecht, das man tut, und das Unrecht, das man leidet, sind gar nicht zwei Laster oder Übel, es ist ein und dasselbe Unrecht, das der eine tut und daher der andere von dem einen leidet. Und die Gerechtigkeit ist einfach das Gegenteil dieses Unrechts. Die entscheidende Frage: Was ist Unrecht, ist mit der Mesotes-Formel nicht beantwortet. Die Antwort ist vorausgesetzt; und Aristoteles setzt als Unrecht ganz selbstverständlich voraus, was nach der positiven Moral und dem positiven Recht Unrecht ist. Die eigentliche Leistung der Mesotes-Lehre ist nicht, das Wesen der Gerechtigkeit zu bestimmen, sondern die Geltung der bestehenden, in der positiven Moral und dem positiven Recht etablierten Gesellschaftsordnung zu bekräftigen. Hierin, in ihrer konservativen Funktion, liegt ihre politische Leistung“.²

In diesem Text sind zwei Dinge näher zu beleuchten:

1. der Begriff der Mitte, 2. die Norm, wonach die Extreme als böse oder schlecht bezeichnet werden.

1. Zum Begriff der Mitte

Um aus dem *Kelsenschen* Gewirr von Falschdarstellungen herauszukommen, sehen wir zunächst von den moralischen Tugenden, d.h. den Tugenden, welche sich auf die Leidenschaften beziehen, ab (vgl. unten unter 3.). Sprechen wir zunächst nur von der Gerechtigkeit. Wie wir gleich sehen werden, kommt hier und nur hier die Mathematik ins Spiel. Da es sich bei der Gerechtigkeit nicht um zwei Laster, sondern zwei ungerechte Zustände oder Befindlichkeiten handelt, die einander als Extreme gegenüber stehen, hat der Begriff der Mitte hier eine von der Mitte der moralischen Tugenden grundverschiedene Bedeutung. Die Gegenüberstellung von Leidenantun und Leidenertragen hat beileibe mit Lastern nichts zu tun. Beim Leidenantun erzielt der Tätige, wie *Thomas* korrekt *Aristoteles* kommentiert, einen Vorteil, nämlich die Erfüllung seines Willens nach mehr. Leidenertragen ist dann entsprechend ein Nachteil. Das heißt: durch die ungerechte Handlung ist ein Ungleichheitszustand eingetreten. Die Mitte ist die herzustellende Gleichheit.

Nun wird aber diese Mitte in ganz verschiedener Weise gefunden je nach der Gerechtigkeit, um die es sich handelt. Bei der distributiven Gerechtigkeit gibt man nicht jedem das gleiche Quantum, sondern verteilt aus dem Gemeingut jedem entsprechend seiner Funktion in der Gesellschaft. Die Gleichheit ist also nicht arithmetisch, sondern nur proportional zu bestimmen. Für proportional sagt man auch, wie *Aristoteles* und *Thomas* erklären, geometrisch. Anders verhält es sich bei der kommutativen oder Verkehrsgerechtigkeit. Hier kann die Gleichheit nur darin bestehen, daß der arithmetisch gleiche Sachverhalt wieder hergestellt wird, z.B. bei einem Diebstahl von hundert eine Rückgabe von hundert.

Aristoteles und *Thomas* erklären nun diesen Unterschied zwischen geometrischer und arithmetischer Gleichheit an mathematischen Beispielen. Das heißt aber nicht, daß *Aristoteles* eine mathematisch-geometrische Methode der Ethik erfunden hätte. Arithmetisch steht die Zahl 6 genau in der Mitte von 8 und 4 - stets im gleichen Abstand von 2 zur Mitte -, jedoch nicht geometrisch; denn der Quotient von 8 zu 6 (1,35) ist nicht gleich dem Quotienten von 6 zu 4 (1,5). Das alles ist aber nur ein Begriffsexempel und hat mit einer „mathematisch-geometrischen Methode“ nichts zu tun, wie *Kelsen* meint. Es soll deutlich gemacht werden, daß z.B. ein Vater oder eine Mutter den Kindern die Nahrung nicht in gleicher Quantität austeilte, sondern jedem entsprechend seinem Bedürfnis, daß darum nur eine proportionale (geometrische) Gleichheit zur gerechten Verteilung gehört, daß aber in der Verkehrsgerechtigkeit die Gleichheit genau quantitativ, d.h. arithmetisch bemessen werden muß. Wenn *Kelsen* gegen diese Denkweise etwas einwenden könnte, dann nur von seiner Grundthese aus, daß aus dem Sein keine Rechtsprinzipien, also auch nicht das Gleichheitsprinzip, zu gewinnen seien. Damit kommen wir zur zweiten Frage.

2. Die Herkunft der Normen

Daß das logische Netz des Normenprozesses nicht ausreicht, um in der gesellschaftlichen Realität Ordnung zu schaffen, ist für *Kelsen* eine Selbstverständlichkeit, nicht anders als für den Naturrechtler. Beide bestimmen den Inhalt der

Rechtsnormen gemäß ihrer Lebensphilosophie. Der Inhalt ist je verschieden entsprechend ihrer Moralauffassung. Wir müssen darum zuerst den Unterschied hinsichtlich der Moralauffassung untersuchen. Denn diese ist bestimmend für die nächste Frage: In welcher Beziehung steht der Inhalt zur rechtlichen Qualität? Anders ausgedrückt: Ist es denkbar, daß moralische Normen aus sich rechtliche Bewandnis haben?

Sprechen wir also zunächst von der ersten Frage: Woher stammt der Inhalt unserer Lebensnormen? Hier ist *Kelsen* reiner Empirist. Alles, was wir Natur nennen, stammt aus konkreter Erfahrung und ist nur Erfahrungsobjekt. Darum sind alle Gerechtigkeitsprinzipien wie das der gleichen Behandlung aller, die goldene Regel und wie sie alle heißen, ausschließlich dem subjektiven Empfinden zu verdanken. Das subjektive Empfinden schafft, von der Erfahrung belehrt, die Gesellschaftsmoral. *Kelsen* glaubt, auch *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* in diesem Sinn interpretieren zu können.

Gewiß nimmt die moralische Erfahrung bei *Aristoteles* einen großen Raum ein. Und auch *Thomas von Aquin* bringt überall die Erfahrung ins Spiel, wo es um die Erklärung von natürlichen Trieben geht. *Kelsen* glaubt, seine empirische Ansicht der Ethik bei *Aristoteles* zu finden. Das Studium des *Aristoteles*-Werkes „*Metaphysik*“ hätte ihn eines anderen belehrt.

Es hat mich überrascht, daß er auch mich für seine These vereinnahmt, als ob ich das Naturrecht als eine Ordnung der „durchschnittlich lebenden Menschen in der Gesellschaft“, „der Mehrheit im formaldemokratischen Sinne“ verstände.³ Er stützt sich auf einen Text in meinem Kommentar zu *Thomas von Aquin*.⁴ Jedoch wird in diesem Text die von *Stammler* und teilweise von *Kierkegaard* beeinflusste Naturrechtstheorie von *W. B. Becker* charakterisiert, die in keiner Weise etwas mit meiner Ansicht zu tun hat.

Kelsen übersieht, daß *Aristoteles* hintergründig nach einer natürlichen Finalität sucht, die allgemeingültig ist und weit über die subjektive Erfahrung hinausreicht. Es kann kein Zweifel bestehen, daß *Aristoteles* die metaphysische Abstraktion kannte und auf ihr aufbaute. Dabei handelt es sich um die totale Abstraktion im Unterschied zu der aus der Phänomenologie stammenden pointierend-hervorhebenden Abstraktion, die als Teilabstraktion zu bezeichnen ist.⁵ Bei *Thomas von Aquin* gibt es bezüglich der metaphysisch abstraktiven Realerkenntnis keinen Zweifel. Die empirischen Daten dienen ihm als Weg zur Erkenntnis der hintergründigen allgemeinen Natur. Nach der aristotelischen und besonders der thomistischen Erkenntnislehre kommt der Intellekt an einen Punkt, da er aus der Erfahrung in die Ordnung der Wesenheit überwechselt. Das Sein ist das eigentliche Objekt des Intellektes, darum das erste, das der Intellekt erfaßt.⁶ Die von der Sinneserkenntnis unterschiedene intellektive Erkenntnis ist ohne die Erkenntnis des Seins nicht möglich. Darin liegt der Grund der abstraktiven Erkenntnis. Aufgrund der auf der Sinneserkenntnis ruhenden Erfahrung stellen wir z.B. fest, daß der leidenschaftliche Drogenkonsum in allen Einzelfällen sich für das Individuum wie für die Gesellschaft schädlich auswirkt. Was hindert, aus dieser Erfahrung die allgemeine Schlußfolgerung zu ziehen, daß der leidenschaftliche, d.h. der nicht von

der Vernunft dirigierte Drogenkonsum ganz allgemein den natürlichen Trieben des Menschen widerspricht, demnach eine Deformierung des Triebens darstellt, zumal, und das ist wichtig, wir wissen, daß die Leidenschaften im Menschen, im Unterschied zum Tier, wesentlich der Regulierung durch die Vernunft bedürfen? Gewiß, wir müssen vorsichtig mit unseren abstrakten Begriffen umgehen, um kumulierte Einzelerfahrungen nicht als Wesenserkenntnisse auszugeben. Sollten aber deswegen alle Erkenntnisse, die wir als Wesenserkenntnisse bezeichnen, Illusionen sein? Daß der Mensch ein moralisches Wesen ist, dürfte wohl nicht in Frage gestellt werden, wenngleich manche Menschen so tun, als ob sie von einem moralischen Wesen nichts wüßten. Diese Erkenntnis gehört zum Grundbefund unserer praktischen Vernunft. Und daß der Kannibalismus nicht nur unserem, sondern allgemein dem humanen Wertempfinden widerspricht, dürfte einsichtig sein, wiewohl es Menschen gibt, die mit subjektiv gutem Gewissen den Kannibalismus befürworten. Nur unter der Voraussetzung, daß die abstrakt gefaßte *natura humana* eine Realität besagt, die allerdings je und je verschieden konkretisiert ist, sind wir in der Lage, von der Menschenwürde zu sprechen, die allen, wenn auch noch so verschiedenen Menschen zukommt. Die praktische Vernunft fordert aufgrund der spekulativen Erkenntnis der allgemein menschlichen Natur, daß die Menschenwürde eines jeden geachtet wird. Nachdem einmal aufgewiesen ist, daß die spekulative Vernunft die allgemeine Natur erkannt hat, sollte kein Hindernis für die Annahme bestehen, daß die praktische Vernunft diese Natur zur Norm des Handelns erhebt.

Kelsen würde allerdings die Frage stellen, um welche Vernunft es sich handle, da wir empirisch nicht nachweisen könnten, daß alle Menschen *de facto* so denken. Wo existiert also diese Vernunft, von der hier die Rede ist? Soll es so etwas sein wie *Hegels* objektiver Geist? Die Frage geben wir aber *Kelsen* zurück mit der Gegenfrage: Aufgrund welcher Vernunft kann *Kelsen* behaupten, daß sein System so logisch ist, daß alle es verstehen müßten? *Kelsen* kann sich nur rechtfertigen, indem er die Natur der Vernunft voraussetzt, die naturhaft in allen die gleiche ist. Oder soll etwa der Begriff der Vernunft nur ein nominalistisches Gebilde sein? Wenn dem so wäre, dann brauchten die Menschen sich nicht zu bemühen, über einen Sachverhalt zu diskutieren, und wir alle, *Kelsen* eingeschlossen, wären jeden Bemühens um Verständigung enthoben.

Diese abstrakte Realerkenntnis nannte *Aristoteles* und mit ihm *Thomas von Aquin* „Metaphysik“. Metaphysik hat demnach primär nichts mit dem Bezug auf ein göttliches Wesen zu tun. *Aristoteles* kam ohne diesen Bezug aus. *Thomas* hat allerdings die weitere Frage gestellt, woher diese Erkenntnisweise komme, d.h. wo sie ihre letzte Verwurzelung finde. Er mußte diese Frage stellen im Hinblick darauf, daß das erste und eigentliche Objekt der Vernunft das Sein, und zwar das universale (analog für alle einzelnen Seienden geltende) Sein ist. *Thomas* sagte, daß diese bis zum universalen Sein vordringende Erkenntnis in letzter Analyse ihre Erklärung nur finde als kreatürliche Partizipation am göttlichen Erkennen. Damit befinden wir uns beim zweiten Begriff von Metaphysik, der in die Transzendenz weist. Diese zweite Fassung von Metaphysik ist auch notwendig, um den Pflichtcharakter der praktischen Vernunft aufzuweisen, weil sonst nicht einsichtig würde,

warum der Mensch unbedingt und absolut, auch im Fall des Irrtums, der praktischen Erkenntnis zu folgen hat. Es sei aber nochmals betont, daß die metaphysische Erkenntnisweise auch ohne Rückbesinnung auf ihre Herkunft möglich und wirklich ist. *Kelsen* vermischt die metaphysische Erkenntnisweise mit der Analyse ihrer Herkunft. Was nun diese Analyse betrifft, so meint *Kelsen*, die Erkenntnis der Existenz eines Schöpfers sei nicht mehr rational, also nicht mehr wissenschaftlich. *Kelsen* kann aufgrund seines Empirismus den Begriff der Transzendenz nur dem Glauben zuordnen. Würde er dagegen die Abstraktion des analogen Seins, also die Metaphysik im erstgenannten Sinn anerkennen, dann müßte er logischerweise, also rational, zur Transzendenz, d.h. zur Metaphysik im zweitgenannten Sinn kommen. Wenn diese Erkenntnis *Kelsen* aufgegangen wäre, dann hätte er in seinem Normenaufbau an den Anfang anstelle einer hypothetischen ersten Norm eine rational erkennbare Autorität, nämlich die des Schöpfers, setzen müssen. Damit hätte er ein der Logik seines formalen Systems ebenbürtiges naturrechtliches Normengebäude erkannt, diesmal unter Einbeziehung des Inhaltes der Normen, den er mit Hilfe der metaphysischen Abstraktion gewonnen hätte. Aber diese Logik war dem Empiristen und Positivisten *Kelsen* vorenthalten.

Kelsen hat offenbar nicht verstanden, was Metaphysik im erstgenannten Sinn ist. Er meint nämlich, daß die erstgenannte metaphysische Erkenntnis nicht rational sei, sondern nur durch die zweitgenannte metaphysische Erkenntnis verstanden werden könne. Weil diese aber von ihm dem Glauben zugeordnet wird, müsse sie aus dem Bereich der rationalen Erkenntnis ausgeschieden werden: „Zwei Typen von Gerechtigkeitsnormen lassen sich unterscheiden: ein metaphysischer und ein rationaler Typus. Die Gerechtigkeitsnormen des metaphysischen Typus sind dadurch gekennzeichnet, daß sie sich ihrem Wesen nach als von einer transzendenten, jenseits aller erfahrungsmäßigen (auf Erfahrung beruhenden) menschlichen Erkenntnis existenten Instanz ausgehend darstellen, also wesentlich den Glauben an die Existenz einer solchen transzendenten Instanz voraussetzen. 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. An die Gerechtigkeit, die sie konstituieren, muß man - so wie an die Existenz der Instanz, von der sie ausgehen - glauben, aber man kann diese Gerechtigkeit nicht rational begreifen. Das Ideal dieser Gerechtigkeit ist, wie die Instanz, von der es ausgeht, absolut; es schließt, seinem immanenten Sinn nach, die Möglichkeit eines anderen Gerechtigkeitsideales grundsätzlich aus. Die Gerechtigkeitsnormen des hier - im Gegensatz zu ‚metaphysisch‘ - als ‚rational‘ bezeichneten Typus sind dadurch gekennzeichnet, daß sie keinen Glauben an die Existenz einer transzendenten Instanz als wesentlich voraussetzen, daß sie als durch menschliche, in der Welt der Erfahrung gesetzte Akte statuiert gedacht und von der menschlichen Vernunft verstanden, das heißt rational begriffen werden können.“⁷ Auf diese geradezu aufregend verzerrte Darstellung der Metaphysik würden der Heide *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* nur antworten: „An eine Versöhnung mit *Kelsen* ist aus wissenschaftlichen Gründen nie zu denken“.

Wegen des völligen Mißverstehens der Metaphysik kann *Kelsen* den naturrechtlichen Begriff der Natur nur mit sarkastischer Kritik bedenken. Er erklärt, daß man

vom metaphysischen Begriff der Natur aus in einem konkreten Fall paradoxerweise von einer „unnatürlichen“ Natur sprechen müsse. „Das heißt aber: daß der Begriff ‚Natur‘ einen radikalen Bedeutungswandel erfährt. An Stelle der realen Natur, der Natur, wie sie ist, tritt eine ideale Natur, die Natur, wie sie - dem Naturrecht zufolge - sein soll. Und so sind es keineswegs die Normen eines idealen Rechts, des sogenannten Naturrechts, die die Naturrechtslehre aus der Natur, sondern es ist eine ideale Natur, die diese Lehre aus dem von ihr als ideal vorausgesetzten Recht, dem sogenannten Naturrecht, deduziert, das diese Lehre voraussetzen muß, um zu ihrem Begriff der Natur, der guten, göttlichen Natur des Menschen zu gelangen.“⁸

3. Die Mitte in den moralischen Tugenden

Gehen wir zurück zur bislang in diesen Ausführungen zurückgestellten Frage, in welcher Weise die Vernunft in den moralischen Tugenden die Mitte bestimmt. Bezüglich der Gerechtigkeit, die es mit einem außenstehenden Sachverhalt zu tun hat, wurde die falsche Darstellung *Kelsens* bereits besprochen. Bei den moralischen Tugenden, die, wie gesagt, sich auf die Leidenschaften beziehen, spielt der Begriff der „recta ratio“ eine entscheidende Rolle. Erst hier ist die Ansicht von der Mitte der Tugenden zwischen zwei Lastern von Bedeutung. Wie soll z.B. die Mitte zwischen Prüderie und Laxismus gefunden werden? Sowohl nach *Aristoteles* als besonders nach *Thomas von Aquin* bestimmt die recta ratio, nicht irgendeine mathematische Ethik, die Mitte der tugendhaften Handlung. *Kelsen*⁹ zitiert nun einen Text aus *Cicero*, gemäß dem das Recht die „richtige Vernunft im Einklang mit der Natur“ sei. „Diese Natur aber identifiziert er mit Gott, denn Gott erklärt er für den Urheber dieses ewigen und unabänderlichen Rechtes“. „Daß die Vernunft des Menschen, aus dessen vernünftiger Natur eine Naturrechtslehre ihre ewigen, unabänderlichen Normen deduzieren kann, die Vernunft Gottes im Menschen ist, lehrt Thomas von Aquin.“¹⁰ Für *Thomas von Aquin* ist jedoch die Vernunft ein Wesensbestandteil des Menschen. Um die Relation zum Erkennen des Schöpfers zu begreifen, müßte man eingehend über den Begriff der Partizipation sprechen, wozu hier der Raum nicht zur Verfügung steht. Die Vernunft ist eine eigene Ursache im Bereich des Handelns. Der Rückgriff auf die Geschöpflichkeit ist, wie schon gesagt, einzig und allein notwendig, um den Pflichtcharakter der praktischen Vernunft zu erweisen. Die praktische Vernunft ist ihrem Wesen gemäß verpflichtend. Sie hat dieses Wesen empfangen. Mehr ist bei *Thomas von Aquin* nicht zu finden. Die Vernunft steigt nicht ins Jenseits, um dort die Erkenntnis der Wesenheiten zu erhalten. Die praktische Vernunft ist „recta“, indem sie in ihrem letzten Urteil sich von allen Einflüssen der Leidenschaften frei hält, welche sie von ihrer naturhaften Ausrichtung auf das reale Sein abhalten könnten. Nichts anderes verlangen wir von einem politischen Gegner, als daß er „leidenschaftslos“, d.h. sachbezogen argumentiere.

Es ist so lang unnütz, mit *Kelsen* über das Naturrecht zu streiten, als er bei seinem verfälschten Begriff der Metaphysik verbleibt. Im übrigen „deduziert“ die praktische Vernunft im konkreten Fall nicht die der Natur entsprechende Norm,

sondern sie formt sie in leidenschaftsloser Abstimmung mit den konkret gegebenen Umständen. Sie, nicht irgendeine Geometrie, bestimmt die Mitte der moralischen Tugenden. In diesem Sinn ist sie verpflichtend. Und sie ist dort rechtlich qualifiziert, wo es sich um Inhalte handelt, die die gesellschaftliche Ordnung betreffen. Da nun jede gesellschaftliche Ordnung, um rechtlich qualifiziert zu sein, einer Autorität, somit des positiven Rechts bedarf, ist in letzter Analyse jene Vernunft rechtsetzend, die die Gesetze im Einklang mit der menschlichen Natur, d.h. mit den menschlichen Existenzzwecken, erläßt. Der Vorwurf des Rechtsdualismus, der gegen die Naturrechtslehre geäußert wird, ist darum gegenstandslos. Das besagt aber nicht, daß der einzelne dem Gesetz Unterworfenen seine individuelle Kompetenz verlöre, ein bestehendes Gesetz kritisch nach seiner Konformität mit der menschlichen Natur zu beurteilen und dementsprechend seinen Gesetzesgehorsam zu definieren. Wenn diese individuelle Entscheidung gegen ein bestehendes positives Recht massiv auftritt, verliert das positive Recht seine Zwangsgewalt. In letzter Instanz befindet sich darum das Naturgesetz über die Existenz des positiven Rechts. Wo immer das positive Recht grundsätzliche Forderungen des Naturrechts unterdrückt, beweist die hintergründige, metaphysische Natur im Menschen ihre Zwangsgewalt. Die Geschichte, namentlich die der totalitären Rechtssysteme, liefert dafür zahlreiche Beispiele. Es stimmt also, daß wir zu unterscheiden haben zwischen Rechts- und Unrechtssystemen. Dabei ist festzuhalten, daß der Widerstand gegen ein bestehendes Unrechtssystem seine Rechtfertigung verliert, wenn es ihm aller Voraussicht nach nicht gelingen würde, Rechtssicherheit zu schaffen, denn diese ist das oberste Prinzip der Naturrechtslehre, wie auch *Thomas von Aquin* betont.

III. Kelsen und Aristoteles in der Rechtspolitik

Da in jeder Gesellschaft ein positives Rechtssystem besteht, sei es ein formelles (geschriebenes) oder ein informelles Gesetz (Gewohnheitsrecht), hat der Rechtspolitiker sich die Frage über die künftige Rechtsentwicklung zu stellen. Nach welchen Normen hat diese nun zu geschehen? Das formale Rechtssystem *Kelsens* liefert dazu keinen Beitrag, es will diesen auch gar nicht liefern. Da *Kelsen* jedes real existierende Rechtssystem, das aktuell mit wirksamer Zwangsgewalt ausgestattet ist, Recht nennt, gibt es für ihn vom Gesichtspunkt des Rechts aus keine Unterscheidung zwischen Rechtsordnung und Unrechtsordnung. Recht ist bei ihm immer nur, was aktuell die Ordnungsgewalt besitzt. Für ihn als Rechtstheoretiker kommt es darum immer nur auf die augenblicklich herrschende Moralvorstellung an, aufgrund deren die Gesellschaft dem positiven Gesetz den Gehorsam leistet, ob gern oder widerwillig. Wie würde er reagieren, wenn er sich in einem von den Gesellschaftsgliedern gewünschten, von ihm aber abgelehnten totalitären Rechtssystem befinden würde? Wenn er seiner Moralphilosophie, die nichts anderes kennt als das Moralgefühl der Gesellschaft, treu bleibt, kann er eine Änderung gar nicht wollen. Er könnte höchstens gemäß seinem privaten Empfinden versuchen, Gesinnungsgenossen zu finden, um eine allmähliche Änderung der Wertvorstellungen zu bewirken. Nehmen wir an, er befände sich unter den Privilegierten, denen am Wohlbefinden nichts abgeht. Welchen Grund hätte er, das totalitäre

Regime abzulehnen? Doch wohl nur den, daß er aufgrund seiner natürlichen Vernunft, die trotz aller gesellschaftlichen Abhängigkeit in ihm wirkt, das totalitäre System für unvernünftig erklären müßte. Offenbar trägt er dabei die beschimpfte „recta ratio“ immer noch wurzelhaft in sich. Da er aber die *natura humana* als zeitüberspannende Norm nicht anerkennt und von der am Sein orientierten praktischen Vernunft nichts hält, kann seine Rechtspolitik nur im Zickzack des trial and error verfahren, bis er endlich das Gefundene hat, was die *recta ratio* ihm schon früher hätte sagen können.

Der Naturrechtler, der zwar ebenso wie *Kelsen* weiß, daß Recht als gesellschaftliche Norm nur sein kann, was mit Zwang durchführbar ist, der aber aufgrund seiner Normenlehre unterscheidet zwischen Rechts- und Unrechtsordnung, überlegt, auf welchem Weg er die Gesellschaftsglieder auf den Weg der *recta ratio* führen kann, in der Überzeugung, daß jeder Mensch für jene Gesellschaftsordnung angelegt ist, die allen ein Leben in Freiheit und Frieden sichert. In dieser Formulierung steckt eine geheime Problematik, nämlich die Frage, ob zur Erreichung dieses Zieles die Gesellschaftsglieder zur Einhaltung absolut gültiger, aus der menschlichen Natur gewonnener Normen angehalten werden sollen (typisches aktuelles Beispiel: Ablehnung der Fristenlösung) oder ob es ausreicht, die Gesellschaftsglieder im Sinn einer reinen Verhaltensethik zu bilden, z.B. fairer Umgang mit dem Nächsten, Toleranz im Sinn der Achtung der Freiheit des andern, Vertragstreue, Verantwortungsbewußtsein, kurz all das, was man von einem treuen Bürger des wertneutralen Rechtsstaates erwarten muß.

Der Naturrechtler ist der Auffassung, daß das Recht auch erzieherischen Charakter hat, wiewohl er auch weiß, daß man die Gesellschaft mit Moralnormen nicht überbelasten darf. Selbst *Thomas von Aquin* hat erklärt, daß das Gesetz viele moralische Unebenheiten durchgehen lassen müsse, weil Gesetze, die nicht eingehalten werden, unnütz seien.

Da es heute, nachdem das klassische Naturrecht, das nicht mit der rationalistischen Naturrechtslehre noch mit der Neoscholastik verwechselt werden darf, durch die Rechts-theoretiker völlig entstellt wurde, kontraindiziert ist, von einem Naturrecht zu sprechen, bleibt auch einem naturrechtlich Denkenden nur noch der Weg über die Verhaltensethik, die von den Juristen als „Rechtsethik“ propagiert wird. Allerdings ist der Verzicht auf die metaphysische Grundlage des Naturrechts (metaphysisch verstanden im erstgenannten Sinn), ohne die die Rechtsethik ein nominalistisches Gebilde ist, nur unter Verlust der logischen Konsistenz möglich. Damit aber verliert man den Trumpf gegen die formale Logik des *Kelsenschen* Systems. Naturrechtliche Normen können höchstens noch bei Einzelproblemen in die Debatte eingebracht werden und auch da möglichst unter Vermeidung der Bezeichnung „naturrechtlich“.

Mit dieser Situation sah sich *Herbert Schambeck* konfrontiert, als er das Buch „Ethik und Staat“ veröffentlichte.¹¹ Obwohl von absolut geltenden Normen überzeugt, die nicht nur für das Individuum, sondern auch für die Rechtsgesellschaft gelten, geht *H. Schambeck* den Weg über die Verhaltens- oder Rechtsethik, indem er auf die Tugenden hinweist, die zur Erhaltung einer rechtsstaatlichen Gemein-

schaft notwendig sind. Er scheut sich aber dennoch nicht, für den Extremfall mit *Gustav Radbruch*¹² zu erklären: „Es kann Gesetze mit einem solchen Maße von Ungerechtigkeit und Gemeenschädlichkeit geben, daß ihnen die Geltung, ja der Rechtscharakter abgesprochen werden muß“. Also das, was *Kelsen* aufgrund seines Empirismus verschmähte: unrechtliche Gesetze.

Anmerkungen

1) Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1130b f. Thomas von Aquin, Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*, V, 1, Edit. Marietti Nr. 886: „Sed circa justitiam et injustitiam praecipue attenditur quid homo exterius operatur. Qualiter autem afficiatur interius non consideratur nisi ex consequenti, prout scilicet aliquis juvatur vel impeditur circa operationem“.

2) H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, mit einem Anhang: *Das Problem der Gerechtigkeit*, Zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Wien 1960, 375 f. Im Anhang dieser zweiten Auflage befinden sich die zwei Traktate: I. *Die Normen der Gerechtigkeit*, 357-401, und II. *Die Naturrechtslehre*, 402-44.

3) H. Kelsen, op. cit. 413, Fußn. 67.

4) Kommentar in Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe: Thomas von Aquin, *Recht und Gerechtigkeit* (S. Th. II-II 57-79), Heidelberg / Graz 1953, 437. - Nachfolgefassung: Bonn 1987, 281.

5) Durch die totale Abstraktion wird aus einem ganzheitlich erfaßten konkreten Seienden das Wesen ermittelt. Die pointierend-hervorhebende Abstraktion faßt nur einen Gesichtspunkt oder eine Qualität des Seienden ins Auge. Sie ist typisch für die neuzeitliche Wissenschaft. Die Wirtschaftswissenschaft fußt in ihrer Analyse der Marktwirtschaft auf dieser Abstraktion. Vgl. A.F. Utz, *Sozialethik*, III. Teil: *Die soziale Ordnung*, Bonn 1986, 26, 31, 165 f.; eingehend: E.E. Nawroth, *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, Heidelberg 1961, passim; W. Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Godesberg 1947, 396 f.

6) Thomas v. Aquin, S.Th. q. I, 5, 2; q. 11, 2 ad 4 und passim.

7) H. Kelsen, op. cit. 365 f.

8) Op. cit. 413.

9) Op. cit. 415 f.

10) Op. cit. 416.

11) *Schriften zum Öffentlichen Recht*, Bd. 100, Berlin 1986. Vgl. meine Besprechung in: *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), 544-547.

12) *Rechtsphilosophie*, 5. Aufl., Stuttgart 1956, 336.

Quelle 49: Für Staat und Recht, Festschrift für Heribert Schambeck, Berlin 1994, 135-146.

Das Grundrecht auf Achtung der Personwürde

Philosophische Reflexionen

I. Die Menschenwürde in der Sicht der Juristen

Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland steht an erster Stelle (Art. 1 Abs. 1) die Forderung, daß die Würde des Menschen als unantastbar zu achten ist. Über diesen Begriff der Personwürde, mit dem sich die Doktrin der Menschenrechte verbindet, liegt eine fast unübersehbare Literatur vor. Ist der juristische Begriff der Personwürde inhaltlich so reichhaltig, daß aus ihm die verschiedenen einzelnen Menschenrechte, die sog. Spezialgrundrechte, abgeleitet werden können? Wenn dies zuträfe, dann müßte im Fundamentalgrundrecht auf Achtung der Personwürde eine erhebliche inhaltliche Fülle erkennbar sein. Zweifellos lassen sich Verbindungen zwischen diesem Fundamentalgrundrecht und den einzelnen speziellen Freiheits- und Gleichheitsgrundrechten finden. Doch besagt dies noch nicht, daß diese bereits im allgemeinen Personrecht, im Fundamentalgrundrecht, enthalten wären. Die Juristen stimmen darin überein, daß Spezialgrundrechte einer eigenen rechtlichen Formulierung, einer Ableitung und Verortung bedürfen.

Der Hauptkommentator des Grundrechtskatalogs *Günter Dürig* erklärt, man dürfe das Prinzip der Menschenwürde nicht als kleine Münze behandeln, um jedweden Menschenrechtsanspruch damit abzudecken. Aber was ist dann an Inhalt aus dem juristischen Begriff der Personwürde zu gewinnen? Das ist die schwierige Frage, vor der die Juristen stehen.

Menschenwürde als Leitprinzip zur Ermittlung von Verletzungshandlungen

Eine Mehrheit der Juristen - unter ihnen der o.a. Verfassungsrechtler *Günter Dürig* - erklärt, die Personwürde sei nicht zu definieren, dieser Begriff sei vielmehr in gewissem Sinne ein Leitprinzip für die Beurteilung von Angriffen gegen die Würde der menschlichen Person. Man müsse demnach einen Verletzungsvorgang genau danach studieren, ob er sich gegen den Menschen als solchen richte. Zur näheren Bestimmung, was nun im einzelnen Fall als Verletzung der Personwürde angesprochen werden müsse, bedürfe es der Analyse des konkreten Einzelfalles¹. Nach dieser Ansicht ist folglich der Inhalt des Begriffs der Personwürde nur aufgrund einer „negativen“ Interpretationsmethode zu ermitteln.

An sich ist eine einfache Lösung des Problems möglich, indem man einen Angriff auf die Personwürde nicht als eine objektive Verletzung betrachtet, sondern es von der Intention und den Motiven des verletzenden Täters aus beurteilt. Eine Verletzung der Personwürde liegt also dann vor, wenn der Täter den Nächsten mit Verachtung zu treffen versucht. Auf diese Weise ist man dispensiert, nach dem objektiven Gehalt der Würde der Person zu suchen. Allerdings wird diese Erklärung von der überwiegenden Zahl der Juristen abgelehnt². Man ist vielmehr der Überzeugung, daß die Personwürde objektiv in der Person enthalten ist.

Folgerichtig muß man irgend etwas benennen können, was mit dem Ausdruck Personwürde gemeint ist. Das Bundesverfassungsgericht der Bundesrepublik Deutschland (BVerfG) spricht in diesem Zusammenhang vom „Menschen schlechthin“, ohne Rücksicht auf Fähigkeit und Leistung. „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Würde zu“³. Aber was ist dann diese Würde? Offenbar eine Qualität des menschlichen Lebens. Qualitäten des menschlichen Lebens gibt es aber viele. Man spricht von der Subjektstellung des Menschen, die nicht zu einer bloßen Objektstellung erniedrigt werden dürfe⁴. Weiterhin spricht man auch von der Intimsphäre des Menschen, etwa in der Frage des Datenschutzes. Man sieht in dem Begriff der Menschenwürde die „eiserne Ration“ in der Bestimmung von irgendwelchen Verletzungen der Person. Das ist die letzte Zuflucht, um den objektiven Gehalt der Personwürde zu retten. Wenn also so wenig an Inhalt im Begriff der Würde, die man der Person zuschreibt, zu einem faßbaren Ausdruck kommt, fragt man sich, mit welchem Mittel der Erkenntnis man zu der Einsicht kommt, daß ein bestimmter Verletzungsvorgang gegen diese Würde verstößt. Offenbar bedarf es hierzu einer bestimmten Philosophie, um hinter dieses „Geheimnis“ zu kommen. Aber diesen Rückgriff auf eine vorhergehende Philosophie möchten die Juristen vermeiden. Sie wollen sich nicht mit den Philosophen streiten oder gar sich mit den verschiedenen philosophischen Schulen auseinandersetzen.

Die implizite philosophische Grundlage des juristischen Würdebegriffs

Gleichwohl ist unzweifelhaft, daß die Juristen ihre Interpretation des Begriffs der Personwürde notwendig aus einer Philosophie beziehen, bzw. beziehen müssen. Dies freilich, ohne sich in der Regel in eine philosophische Debatte einzulassen. So ist „die praktische Philosophie Kants ... bekanntlich die wichtigste geistesgeschichtliche Tradition, der Dürig und mit ihm das BVerfG bei ihrer Deutung der Menschenwürde verpflichtet sind“⁵. In der Tat stellt man an verschiedenen Stellen fest, daß das BVerfG sich stark an *Kant* anlehnt.

Kant erkannte im Menschen „einen absoluten inneren Wert, wodurch der Mensch allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt“⁶. Dieser Wert kommt dem Menschen „als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft“ zu. Worin besteht aber bei *Kant* die moralisch-praktische Vernunft? Ist sie ausreichend, um einen inhaltlichen Konsens in der Gesellschaft hervorzubringen? Die moralisch-praktische Vernunft ist bei *Kant* die Freiheit der persönlichen Verantwortung. Die Gesellschaftsglieder besitzen und wollen alle die gleiche Freiheit, nämlich Freiheit von Zwang.

Ist Gleichheit aller konkret möglich?

Wie soll diese aber in einer konkreten Gesellschaft garantiert werden? Es bleibt nur, den Plan *Hobbes* zu befolgen, nämlich einen Vertrag zu schließen, durch den alle ihre Freiheit, aber nicht mehr, der Staatsgewalt anheimgeben. Dadurch entsteht gewiß so etwas wie ein Gemeinwohl. Dieses besteht aber nur in der Freiheit aller. Nur die Freiheit als solche ist das, was allen gleich zukommen soll. *Dürig* betont nun, daß es sich hierbei nicht um eine nivellierende Zustandsgleichheit, sondern

lediglich um die Gleichheit der Chancen der persönlichen Entfaltung handelt⁷. Nun entscheidet sich aber unter Umständen jeder in Freiheit für eine je verschiedene Lebensweise mit differenziertem Inhalt. Auf die Frage, wie diese verschiedenen Zielentscheidungen in einer wertpluralistischen Gesellschaft aufeinander abgestimmt werden sollen, gibt die auf die formale Freiheit eingestellte moralisch-praktische Vernunft keine Antwort.

Sie müssen aber zu einer Einheit verbunden werden, wenn es zu einer inhaltlichen Gemeinwohlgerechtigkeit kommen soll. Bleibt also praktisch nichts anderes übrig als die Staatsgewalt. Sie bestimmt durch positives, statutarisches Recht, was inhaltlich zur Friedensordnung in Freiheit gehört. Es sei denn, die Gesellschaftsglieder einigen sich im gegenseitigen Dialog auf eine Kompromißlösung. Das aber ist wiederum nur möglich, wenn unter allen ein inhaltlicher Grundkonsens besteht. Dieser kann jedoch nach *Kant* nur in Freiheit gefaßt bzw. gefunden werden. Von Natur aus besteht im Denken Kants ein solcher inhaltlicher Konsens der Anlage nach nicht. Sonst müßte man die moralisch-praktische Vernunft mit einem Inhalt versehen, wie es in der Naturrechtslehre vom praktischen Imperativ vorliegt.

Mögliche Alternativen auf der Basis von Kant

Die Natur als Norm der praktischen Vernunft scheidet nach *Kant* aus. Folgerichtig ergeben sich nach der *Kantschen* Doktrin nur folgende Möglichkeiten bzw. Alternativen. Entweder zurück zum Kampf aller gegen alle oder entsprechend dem aus der *Kantschen* Theorie folgenden praktischen Rechtspositivismus im Sinne *Hans Kelsens*: die Unterordnung unter die das Gemeinwohl inhaltlich definierende Staatsgewalt. Also gerade das, was vermieden werden sollte. Oder schließlich - entsprechend der Diskursethik - der unübersehbare und unabmeßbare Dialog aller mit allen.

Untergründig versucht *Dürig*, einen Rest des materialen Naturrechts beizubehalten. Er nimmt, wie man zwischen den Zeilen lesen kann, an, daß die Menschen so verständnisvoll sind, zu erkennen, daß gewisse naturrechtliche Grundsätze in allen vernünftigen Menschen lebendig sind. *Dürig* spricht an dieser Stelle von einem „Naturrecht neuzeitlicher Prägung“⁸. Ob diese Vorstellung von Naturrecht nun wirklich „neuzeitlich“ und nicht bereits klassisch ist, sei für den Augenblick dahingestellt; jedenfalls ist *Dürigs* Annahme eines rudimentären materialen Naturrechts nicht aus seinem *Kantschen* Ansatz ableitbar.

II. Die soziologische Begründung der Menschenwürde

*Niklas Luhmann*⁹ hat einen konsequenteren, logischeren Weg beschritten. Er definiert Würde als „Bedingung gelingender Selbstdarstellung eines Menschen als individuelle Persönlichkeit“¹⁰. Diese Bedingung wird aber lediglich soziologisch bestimmt: Der Einzelne steht im Netz vielfältiger Rollen als Konsument, Wähler, Steuerzahler, Künstler, als in der Wirtschaft Tätiger usw. Seine Identität und Persönlichkeit gewinnt er nicht durch Selbstdefinition, also auch nicht durch das Erleben seiner moralisch-praktischen Vernunft. Erst im Verbund mit der gesellschaftlichen Umwelt kommt er zum Bewußtsein seiner Subjektstellung.

Gegen *Dürig* erklärt *Luhmann*, die Würde sei keine Naturausstattung oder ein dem Menschen an sich anhaftender Wert. Damit wird der ontologische Begründungsansatz verlassen und allein auf den sozialen Prozeß abgehoben. Würde kann darum nur als Ergebnis erfolgreicher Identitätsbildung innerhalb der Gesellschaft sein. Natürlich kann dieses Ergebnis unter Umständen auch ausbleiben. So etwa dann, wenn der Mensch in der Kommunikation irgendeinem Druck unterliegt. Die Bedingung der Identitätsgewinnung kann deshalb nur eine gewaltlose Gesellschaft sein¹¹. *Luhmann* müßte allerdings angeben, mit welchem Mittel der Erkenntnis er zwischen dem Gelingen und der Verhinderung der Identitätsfindung unterscheiden kann. Es wäre doch denkbar, daß unter bestimmten soziologischen Voraussetzungen ein Einzelner auch unter Zwang seine Identität gewinnen könnte.

Luhmann muß doch irgendein Menschenbild voraussetzen, das soziologisch nicht faßbar ist. Zumindest müßte er als Ausgangspunkt die *Kantsche* Vorstellung von der moralisch-praktischen Vernunft wählen. Aber darüber äußert er sich nicht. Was auch immer die unausgesprochene philosophische Voraussetzung sein mag, das in der *Luhmannschen* Kommunikationsgesellschaft stehende menschliche Individuum muß mit Sicherheit damit rechnen, daß es sich anderen Ideologien als der seinen unterordnen muß¹².

Die *Luhmannsche* Erklärung scheint auf den ersten Blick jedenfalls dann plausibel, wenn man annimmt, daß die „kommunikative Kompetenz“ (*Jürgen Habermas*) sich ordnungsgemäß, d.h. in Freiheit aller, verwirklichen ließe. Aber sie endet bei einer geradezu unmenschlichen Konsequenz. Die moralische Identität des Einzelnen löst sich in einen kommunikativen Konsens auf: Der Einzelne verliert seine Subjektivität im Ganzen der Gesellschaft. Von hier aus ist es dann nicht mehr weit bis zur marxistischen Moral: man braucht die Kommunikation nur noch in Abhängigkeit zu den wirtschaftlichen Verhältnissen zu sehen. In der Tat ist diese Gefahr unmittelbar gegeben, da im Zusammenspiel der Meinungen die materielle Grundlage unseres Lebens eine entscheidende Rolle spielt.

Demgegenüber ist die *Kantsche* Erklärung doch solider, weil in ihr die Subjektsfindung des Menschen nicht von der gesellschaftlichen Kommunikation abhängig gemacht wird. Dies obwohl sie in der Anwendung der radikalen Trennung von Moral und Recht nicht nur eine Verflachung, sondern sogar den Verlust der eigenständigen Gemeinschaftsmoral mit sich bringt. Für *Kant* ist ohnehin die Gemeinschaftsmoral nur das Ergebnis individueller Entscheidungen. De facto wird es zwar immer so sein. Doch ist zu fragen, ob es nicht auch einen Maßstab, eine Norm für die kollektive Verantwortung in Form einer den individuellen Entscheidungen vorgeordneten Gemeinwohlnorm gibt.

Die Träger der Staatsmacht, welche die Verantwortung für die Staatsgemeinschaft wahrnehmen, dürfen auch in der Demokratie nicht nur als Lautverstärker der Volksmeinung gelten. Sie haben vielmehr in ihren Entscheidungen bei aller Rücksichtnahme auf die Durchführbarkeit und Akzeptanz das jedem sozialen Handeln sachlich vorgegebene Gemeinwohl im Auge zu behalten. Jedenfalls ist das Gemeinwohl zumindest als Orientierungsnorm wesentliche Voraussetzung für ein vernunftgerechtes Regieren.

III. Der Würdebegriff der klassischen Naturrechtslehre

Unter dem „klassischen“ Naturrecht wird hier die Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* verstanden. Die naturrechtlichen Prinzipien sind nach dieser Lehre sehr abstrakt, was ihr häufig den Vorwurf eingetragen hat, sie seien lediglich Leerformeln. Jedoch besteht die Abstraktion wesentlich im Absehen von individuellen Bestimmungen zugunsten des allgemeinen Inhalts. Im Bereich der praktischen Vernunft führt die Abstraktion zur Ermittlung allgemein gehaltener Normen. Diese können in der Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit unter Umständen zu sehr verschiedenen Ergebnissen führen. Solche auf verschiedene Situationen anwendbare Normen nennt man *analoge* Normen. Nur wer die Analogie von Begriffen nicht kennt oder nicht anerkennt, schließt fälschlich auf vorgegebene „Leerformeln“.

Folgendes Beispiel soll unsere Überlegung veranschaulichen: Im Verkehrsrecht findet niemand etwas Befremdendes an dem Gebot, jeder Verkehrsteilnehmer habe sich entsprechend den konkreten Umständen im Sinne eines zügigen und sicheren Verkehrsflusses zu verhalten. Das ist eine Formulierung, die sich nicht unvermittelt, einfach als kleine Münze, auf die Wirklichkeit übertragen läßt. Sie gibt aber der Vernunft jedoch die Handhabe, einen konkreten Fall nach der je verschiedenen Sachlage zu beurteilen. Andererseits gibt es aber auch Wesenserkenntnisse, die wir genau, eindeutig, d.h. *univok* bestimmen können. So wird etwa der Unterschied des Menschen vom Tier in jedem Einzelfall anerkanntermaßen durch die Vernunftbegabtheit des Menschen angegeben. Das ist immerhin eine klare ontische Wesensaussage.

Die Notwendigkeit der ontologischen Fundierung des Würdebegriffs

Worin besteht nun die „Würde“ der menschlichen Person? Dieser Begriff steht für die Juristen in unmittelbarer Beziehung zur Verletzung dieser Würde durch den Mitmenschen. Der Jurist gibt sich darum, wie dargestellt, verständlicherweise nicht damit ab, die Würde objektiv, d.h. in ihrem ontischen Gehalt zu definieren. Dieser Verzicht kommt aber teuer zu stehen. Unversehens gleitet nämlich die Vorstellung von der Würde in das derzeit gültige Verständnis der Gesellschaftsglieder ab. Viele Fragen sind dann objektiv nicht mehr zu lösen. Wie soll man dann noch eine Orientierung finden, wenn es, wie z.B. in der Gentechnologie um den Nasciturus (noch nicht Geborenen) geht? In der Diskussion über den Schwangerschaftsabbruch ist man de facto ohnehin schon der „kommunikativen Kompetenz“ der Gesellschaft erlegen.

Der Begriff der Subjektivität reicht eben nicht aus, um die Würde der Person zu retten und zu sichern. Dies angesichts der Bedrohungen, die von den in einer Gesellschaft über sie kursierenden Ansichten ausgehen. Vielmehr muß das charakteristische Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier, die freie Verantwortung und die damit gegebene Subjektivität als absolut geltende Norm nachgewiesen werden. Dies unabhängig davon, was immer die Gesellschaftsglieder darüber auch denken mögen. In der demokratisch organisierten Gesellschaft gilt zwar als Norm einer effizienten Rechtsbildung das überwiegend herrschende Rechtsempfin-

den der Gesellschaftsglieder. Soll der Jurist aber nur diese eine Norm kennen, so daß er entsprechend dem von *Luhmann* beschriebenen Kommunikationssystem auf jede objektive Orientierung verzichten muß? Objektiv gerecht und zu verantworten kann doch nicht das sein, was der Grenzmoral¹³ entspricht. Dies käme einem platten Determinismus¹⁴ gleich.

Seit der Aufklärung ist Gott, der Schöpfer der Welt und auch des Menschen, aus der Wissenschaft ausgeschieden. *Kant* hat ihn ausschließlich in das Gebiet des Glaubens abgedrängt. In der Präambel zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland wird zwar noch in Form einer altehrwürdigen Formel von der „Verantwortung vor Gott“ gesprochen. Doch tritt der Gedanke an Gott nirgendwo mehr im Grundgesetz ausdrücklich in Erscheinung. *Dürigs* Erklärungsweise fußt allerdings implizit auf der christlichen Überzeugung von einem Schöpfergott. Doch darf er dies angesichts der heutigen geistigen Verfassung der Wissenschaftswelt nicht sagen. So greift er - wie gezeigt - zur *Kantschen* Theorie von der praktischen Vernunft.

Einen anderen Weg geht die Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin*, die allerdings alles andere als eine vom Offenbarungsglauben getragene Theologie ist. Die Schöpfung durch Gott gehört danach vielmehr zum philosophischen Fundament, ohne damit die Ethik in eine - wie *Kant* meinte - Lehre von heterogenen (d.h. nicht vernunftbestimmten) Normen zu verwandeln. Die praktische, d.h. auf das Handeln bezogene Vernunft fußt nämlich auf der theoretischen, die ihrerseits wesensnotwendig auf das Sein, also auf die objektive Wahrheit ausgerichtet ist. Das Sein ist das Erstobjekt der theoretischen Vernunft. Und entsprechend folgt auch die praktische Vernunft dem Sein. Das Gewissen ist das vom Schöpfer in den Menschen hineingepflanzte Organ, das naturgemäß die Übereinstimmung mit dem Sein sucht. Wo es die Wahrheit nicht findet, mithin zu einer nicht seinsgemäßen Handlung führt, handelt es sich um ein aus irgendwelchen Gründen, sei es aus Mangel an Erkenntnis, sei es aus falscher Willenseinstellung, irrendes Gewissen. Auch das irrende Gewissen bindet jedoch den Menschen, denn er wäre sonst zu keiner Handlungsentscheidung fähig, da er Irrtümer nie ausschließen kann.

Allerdings hat er für ein *schuldhaft* irrendes Gewissen einzustehen. Im Strafrecht kennt man allgemein den Fall, daß der Richter einem schwer schuldhaften Delinquenten vorhält, er hätte entgegen seiner Berufung auf ein Nichtwissen des Verbots die Straffälligkeit kennen können und müssen. Was der Täter nicht tat, tut nun der Richter. Er objektiviert den Schuldvorwurf. Offenbar ist der Strafrichter nicht geneigt, jedwede Tat aus irrendem Gewissen als schuldlos hinzunehmen. Dies ist ein Hinweis darauf, daß er grundsätzlich von der Ausrichtung der praktischen Vernunft auf das Sein überzeugt ist.

Sittliche Verantwortung als Wesensmoment der Menschenwürde

Die so gestaltete praktische Vernunft ist in der Sicht des *Thomas von Aquin* mit dem durch den Schöpfergott und höchsten Gesetzgeber legitimierten Anspruch auf Achtung ausgestattet. Das heißt, diese göttliche Legitimierung macht die praktische Vernunft zum - allerdings mit Verantwortung beladenen - Richter ihrer eige-

nen Handlungen. Darum gibt sie dem Menschen die Würde vor aller Anerkennung von außen. Nur unter diesem Aspekt läßt sich der objektive Gehalt der Würde der Person ermitteln. Bestände die Relation zum Schöpfer nicht, dann wäre der Mensch vielleicht einfach Person, d.h. in aristotelischer Formulierung „die in sich geschlossene, selbständig existierende rationale Natur“. Ohne Zweifel ist der Mensch unter diesem Gesichtspunkt bereits ein Subjekt, das seine Identität besitzt .

Die ethische Legitimation des Anspruchs auf Achtung der Personwürde

Damit ist aber noch nicht die Legitimation eines Anspruches auf Achtung mitausgesprochen. Das, was man spezifisch unter dem Begriff „Würde“ sucht, kommt somit noch nicht zum Ausdruck. Die Würde als legitimierter Anspruch auf Achtung wird vielmehr erst durch die Relation zum obersten Gesetzgeber sichtbar. Nur aufgrund der unmittelbaren Relation der praktischen Vernunft zum Schöpfer entsteht also das, was die Juristen als objektiv existierende Würde suchen. Diese Würde, d.h. dieser Anspruch des einzelnen Menschen auf Achtung richtet sich an alle mit der gleicher praktischen Vernunft begabten Wesen. Auf dieser Ebene der Relation zu anderen gleichgearteten Subjekten aktualisiert die Würde ihre soziale Bedeutung.

Luhmann hat wohl etwas Richtiges gesehen, wenn er - übrigens nicht als erster, sondern im Gefolge von anderen vor ihm, z.B. *Theodor Litt*, - erklärt, der Mensch fände seine Identität erst in der Kommunikation. Doch ist diese Kommunikation, von der die Soziologen sprechen, nichts anderes als eine individuelle, man kann auch sagen, eine soziologische Konkretisierung eines bereits im Sein des Menschen unmittelbar angelegten Anspruchs auf Achtung durch die Mitwelt. Unter allen Philosophen kommt *Aristoteles* diesem Sachverhalt am nächsten. Gemäß seiner Erkenntnistheorie übersteigt der menschliche Intellekt das ihn umgebende Sein aufgrund der Fähigkeit und Mächtigkeit, die Dinge in sich aufzunehmen, ohne durch sie verändert zu werden.

Der praktischen Vernunft fällt die Aufgabe zu, die erkannten Inhalte im Hinblick auf die zu verantwortende Handlungsentscheidung zu konkretisieren. Diese Aufgabe darf und kann ihr niemand abnehmen. Wer den Begriff „Gott“ nicht verwenden will, weil es unmodern geworden ist, in der Wissenschaft von Gott zu sprechen, kann sich einfach auf die aristotelische Erkenntnislehre stützen. Nach dieser ist jede echte Erkenntnis eine Seinserkenntnis und jeder Imperativ der praktischen Vernunft ist ein Imperativ hin zum Sein. So besitzt der Mensch aufgrund dieser Relation zum Sein bereits seine Identität, bevor er in Kommunikation zur Umwelt tritt.

Das wäre eine Lösung, welche der *Kantschen* sehr nahekommt. Allerdings mit dem beachtenswerten und sogar wesentlichen Unterschied, daß es sich in der aristotelischen Form - im Gegensatz zu *Kant* - um eine ganz andere, nicht nur formale, sondern dem Sein notwendig zugeordnete, Konzeption der praktischen Vernunft handelt. Doch ist auch diese Lösung, wenigstens für ein Denken, das tiefer lotet, nicht allseitig zufriedenstellend. Sie stützt sich ausschließlich auf die Relation der praktischen Vernunft zum Sein. In der Begründung der Spezialgrundrechte wie

z.B. des Rechts des Nasciturus auf Leben, also gerade dort, wo man auf die letztgültige Begründung von Subjektivität und Identität angewiesen ist, vermißt man das feste Fundament für die naturrechtliche Legitimität. Hier hilft in der Tat nur das Wissen um die die Subjektivität des Menschen erstbegründende Relation, nämlich die zum Schöpfer. Die Personwürde im dargestellten Sinne kann somit durch keine innergesellschaftliche Kommunikation getilgt werden.

Naturrecht und positives Recht; Recht und Moral

Allerdings ist auch dieser Würdebegriff nicht ausreichend, um alle Spezialgrundrechte, z.B. das Recht auf freie Berufswahl oder auf Eigentum, abzuleiten. Je mehr man sich den individuell verschiedenen Sachverhalten nähert, um so mehr hängt man vom konkreten, wandelbaren Wertempfinden ab. Hier sind wir auf den Gesetzgeber angewiesen, der seinerseits im Hinblick auf das gesellschaftlich maßgebende Wertgefühl überlegen muß, was durch gesetzlichen Zwang durchführbar ist und was nicht. Auf dieser Ebene scheiden sich Moral und Recht.

Im Naturrechtstraktat des *Thomas von Aquin* steht nirgendwo, daß die Moral das Recht bis ins Detail - etwa in der Friedensordnung - bestimmen könne. Der Aquinate sagt selbst, daß man viele Dinge auf der rechtlichen Ebene in Kauf nehmen müsse, die man moralisch verwerfe. Der Wertpluralismus ist darum in seiner Doktrin impliziert. Nur an dem grundlegenden Tatbestand, daß das Urgewissen, also die praktische Vernunft in ihrer Wurzel, immer das Sein, d.h. die objektive Wahrheit suche, daß es darum gewisse allgemeine Grundsätze des Zusammenlebens gebe, denen der Mensch nie zu entinnen vermöge, hält er fest. Es müsse darum immer *möglich* sein, in der Kommunikation zu objektiv wahren konkreten Entscheidungen zu kommen. Daß es de facto immer so sei, wird indessen keineswegs behauptet.

Zudem hat *Thomas von Aquin* - darin *Aristoteles* folgend - dem positiven Gesetzgeber die Macht zugesprochen, die Unzulänglichkeiten in der Erkenntnis des Wahren durch seine Entscheidungen im Sinne der Friedensordnung zu ergänzen. Abgesehen davon hat der Gesetzgeber die von der Gesellschaft erkannten praktischen Wahrheiten mittels positiv-rechtlich legitimierter Zwangsgewalt durchzusetzen. Nirgendwo kann darum die Rede von der „Dichotomie der Naturrechtslehre“ sein, d.h. vom Dualismus von Naturrecht und positivem Recht, wohl aber, auf einer bestimmten Ebene, vom Dualismus zwischen Recht und Moral.

Viele Juristen befürchten, daß sich mit dem Naturrecht ein Faktor des Unfriedens gegen die bestehende, positive Rechtsordnung einschleiche, eine Art dauernder Abwehr aufgrund eigenmoralischer Legitimation. Gewiß kennt *Thomas* den naturrechtlich begründeten Widerstand gegen die Staatsgewalt. Diesen jedoch nur mit der Maßgabe, daß er tatsächlich zu einer weit besseren gemeinsamen Wohlfahrt führen müsse. Welcher Jurist könnte dagegen angesichts der schmerzlichen Erfahrungen mit totalitären Regimen in Deutschland oder anderswo wohl etwas einwenden?

Anmerkungen

- 1) Vgl. Dürig in: Maunz/Dürig, Grundgesetz (Kommentar), Stand: Januar 1987, Art. 1 Abs. 1, RdNm. 28 und 29; vgl. Ferner BVerfGE 30,1 (25).
- 2) Vgl. insoweit nur Wolfgang Graf Vitzthum, Die Menschenwürde als Verfassungsbegriff, in: Juristenzeitung, 40. Jg., 1985, 201 (204) mit weiteren Nachweisen.
- 3) BVerfGE, 39,1 (41).
- 4) Vgl. nur BVerfGE 27,1 (6); 28, 389 (391); 45,187 (228); 50, 205 (215) und 72,105 (116).
- 5) Vitzthum, a.a.O., 201 (205).
- 6) Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 11, A 93.
- 7) Dürig, a.a.O. (Fn. 1), Art. 2, Abs. 1, RdNr. 2.
- 8) Dürig, a.a.O. (Fn. 1), Art. 1 Abs. 1, RdNr. 15, Fn.2.
- 9) Grundrechte als Institution, Berlin 1965.
- 10) A.a.O.,61.
- 11) Vgl. hierzu auch Podlech, in: Azzola u.a., Alternativkommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 2. Aufl., 1989, Art. 1 Abs. 1, RdNr. 13 ff.
- 12) Vgl. P. Trappe, Die elitären Machtgruppen in der Gesellschaft - oder: Über die Geschlossenheit der offenen Gesellschaft, in: A.F. Utz, Hrsg.: Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, Bonn 1986, 271-310.
- 13) Von Götz Briefs geprägte Bezeichnung für die allgemeine Tendenz, die moralischen Normen nach dem untersten in der Gesellschaft übliche moralischen Standard zu bestimmen.
- 14) Der Determinismus sieht im Freiheitsbewußtsein ein Fehlurteil, weil das menschliche Wollen nicht aus der Freiheit stamme, sondern durch physische, psychologische und äußere Einflüsse verursacht sei.

Quelle 16: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 31, Bonn 1990, 255-260.

Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums

Das Recht auf Privateigentum ein Naturrecht?

Das Recht auf Privateigentum wird verstanden als ein subjektives, also individuelles Recht auf bestimmte materielle Güter. Klammern wir einmal die Frage nach dem Eigentum an geistigen Produkten aus, weil dieses bereits eine persönliche Leistung voraussetzt. Vor jeder Frage, ob ein Individuum ein Eigentumsrecht auf das von ihm Geleistete hat, steht die philosophische Frage, ob der Mensch als Mensch, d.h. aufgrund seiner Personwürde, ein Recht auf privates Eigentum hat, im Sinn der UNO-Menschenrechtserklärung als subjektives Recht auf Eigentumserwerb. Das bürgerliche Recht kennt diese philosophische Frage nicht, es setzt die Legitimation des Rechts auf Privateigentum als Ordnungsprinzip voraus. Dabei geht es lediglich um das Recht des Eigentümers, mit der Sache nach Belieben zu verfahren und andere von jeder Einwirkung auszuschließen, natürlich mit einigen Klauseln der Beschränkung im Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsleben. Die philosophische Betrachtung befaßt sich mit der Ordnungsfrage: Muß die Gesellschaft das subjektive Recht des einzelnen auf Eigentum als vorgesetzliches, also als Natur- und persönliches Recht anerkennen, so daß dadurch der Kommunismus im vorhinein ausgeschlossen ist? Diese fundamentale Frage wurde durch alle Jahrhunderte hindurch diskutiert.¹

Das griechische Altertum

Schon die Griechen haben sich damit befaßt. Während *Plato* das Ideal im Kollektiveigentum sah, hat *Aristoteles* sich aus praktischen Gründen für die Privateigentumsordnung ausgesprochen, ohne aber das platonische Ideal als völlig abwegig zu bezeichnen. Er bewunderte gütergemeinschaftliche Einrichtungen in Lazedämon und Tarent. Mit dem Blick auf das Verhalten seiner Mitwelt sieht er aber erhebliche Schwierigkeiten für die Durchführung kommunistischer Modelle. „Denn wenn zwischen dem Genuß der Vorteile und der Arbeitsleistung keine Gleichheit eingehalten wird, müssen unvermeidlich gegen die, die viel genießen oder bekommen und wenig leisten, vonseiten derer, die weniger bekommen und mehr leisten, Bedenken laut werden.“² Die Idee der Gemeinsamkeit möchte er auf dem Weg der persönlichen Verantwortung erfüllt sehen, indem die Besitzenden den Nutzen der Güter den Mitmenschen zugänglich machen. „Die Gemeinschaft des Besitzes bringt also diese und ähnliche Schwierigkeiten mit sich. Dagegen dürfte die gegenwärtige Einrichtung, durch gute Sitten und Gesetzesvorschriften verbessert und verschönert, sehr erhebliche Vorteile bieten. Wenn jeder für sich sorgt, werden die gegenseitigen Beschwerden wegfallen, und man wird auch mehr schaffen, da jeder für seinen eigenen Vorteil arbeitet. Um der Tugend willen aber muß es mit dem Gebrauch des Eigenbesitzes nach dem Sprichwort gehen: ‚Freunden ist alles gemeinsam‘.“³ Eben dieses Sprichwort hatte *Plato* für seine These angerufen.⁴ Das aristotelische Argument für die Aufteilung der materiellen Güter ist nicht philoso-

phischer Natur, d.h. es ist nicht der Wesensnatur des Menschen entnommen, sondern fußt vordergründig auf soziologischer Erfahrung. „Überhaupt ist das Zusammenleben und die Gemeinschaft in allen menschlichen Dingen schwer, besonders in solchen (materiellen). Man sieht das an den Gesellschaften von Reisegefährten, wo fast die meisten über Kleinigkeiten und das erste Beste, was ihnen in den Weg kommt, sich entzweien und auseinandergeraten.“⁵ So hoch *Aristoteles* den Sinn für das Gemeinwohl auch einschätzt, die Erfahrung belehrt ihn eines anderen. „Es ist auch mit Worten nicht zu sagen, welche eigenartige Befriedigung es gewährt, wenn man etwas sein eigen nennen kann. Sicherlich nicht grundlos hat jeder die Liebe zu sich selbst, sie ist uns vielmehr von der Natur so eingepflanzt, und nur die Eigenliebe erfährt gerechten Tadel. Diese ist aber nicht dasselbe wie die Selbstliebe, sondern ist übertriebene Liebe zu sich selbst, wie man den Habsüchtigen tadelt, obgleich doch im einzelnen jeder an seiner Habe Freude hat. 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.“⁶

Unter dem Begriff „Natur“ des Menschen wird die konkret im täglichen Leben erfahrbare Natur verstanden. An sich gehört die Selbstliebe, philosophisch betrachtet, zur Wesensnatur des Menschen. Doch ist dann die Selbstliebe entsprechend der sozialen Natur des Menschen als in das Gemeinwohl integrierter Teil zu verstehen. *Aristoteles* macht diese Unterscheidung nicht. Sie findet sich erst bei *Thomas von Aquin*. Den Vorteil der Privateigentumsordnung sieht *Aristoteles* vor allem im Frieden der Gesellschaft, d.h. in der Abriegelung von Streitigkeiten. Weil nun einmal der Mensch auf sein individuelles Wohl eingestellt ist, kann, so *Aristoteles*, Kollektiveigentum nur durch Zwang aufrecht erhalten werden. Die Frage, ob Kollektiv- oder Privateigentum, war für *Aristoteles* keine philosophische Prinzipienfrage, sondern eine Frage der praktischen Abwägung zwischen Vor- und Nachteilen für die Gesellschaft.

Das christliche Altertum

Für die Kirchenväter war die Frage nach der Berechtigung des Privateigentums kein Thema. Ihnen ging es einzig um den richtigen Gebrauch des Besitzes. Vom rein theologischen Gesichtspunkt, d.h. vom Gedanken aus, daß alles von Gott geschaffen worden ist und daß Gott der eigentliche Eigentümer der Welt ist, sollte sich kein Besitzer als Eigentümer, sondern nur als Verwalter im Sinne Gottes betrachten. Daraus versteht man die heftigen Angriffe gegen die Reichen, die ihren Besitz als Eigentum begreifen wollten, über den sie nach Belieben und ohne Rücksicht auf die Mitmenschen verfügen können. Verschiedene Interpreten versuchten, bei den Kirchenvätern die Verteidigung des Kommunismus zu entdecken. Doch gibt es dafür kein stichhaltiges Argument. Die theologische Ansicht, wonach im Paradies Gütergemeinschaft bestanden hätte, vor allem auch das Beispiel der Urgemeinde von Jerusalem, mögen den einen oder anderen Kirchenvater fasziniert haben, obwohl alle wußten, daß die Urgemeinde wegen ihres (freien) Kommunismus in größte Not geraten war, so daß man für sie in auswärtigen christlichen Gemeinden betteln mußte. Die Theologen des antiken Christentums kämpften gegen

Luxus und Verschwendung, die mit der unmoralischen Nutzung des privaten Eigentums verbunden waren. Die Frage nach der rechtlichen Gesamtordnung stand nicht in ihrem Gesichtsfeld. Ihr Blick richtete sich auf die individualetische Norm hinsichtlich der Nutzung der in Besitz genommenen Güter. Bei der moralisierenden Art der Predigt waren gewisse terminologische Übertreibungen fast unvermeidlich. So ging *Basilius* bei der Frage, mit welchem Recht der augenblickliche Besitzer sich als Eigentümer ausgeben könne, rückwärts zum vorgängigen Besitzer bis zum ersten, von dem er sagte, er hätte seinen Eigentübertitel gestohlen.

Thomas von Aquin

Thomas von Aquin hat die theologischen Argumente der christlichen Tradition rational verarbeitet und hierbei die Überlegungen des *Aristoteles* eingeflochten. Das theologische Argument, daß die materiellen Güter durch göttliche Schöpfung entstanden sind, formuliert er rational im Sinn der allgemeinen Verfügbarkeit der materiellen Güter für die gesamte Menschheit. Entsprechend seiner finalen Ethik heißt dies, daß die Güter in irgendeiner Weise allen zugutekommen müssen. Andererseits nimmt er mit *Aristoteles* zur Kenntnis, daß diese allgemeine Nutznießung nur erfüllt werden kann, wenn die Güter sparsam verwaltet werden. Er hält daher zur Verwirklichung der allgemeinen Verfügbarkeit die Zwischenschaltung des Eigeninteresses des Menschen für notwendig. Von *Aristoteles* übernimmt er die Berücksichtigung der durch Erfahrung bestätigten allgemeinen Verhaltensweise des Menschen, wonach der einzelne mit Kollektivgütern nicht so wirtschaftlich umgeht wie mit privaten. Außerdem sieht er wie *Aristoteles* den Frieden der Gesellschaft in einer Gesellschaft mit Privateigentum besser gewahrt.

Zu beachten ist, daß der Ansatz zur privatrechtlichen Eigentumsordnung bei *Thomas* wie bei *Aristoteles* nicht bei der Person, sondern bei der Bewirtschaftung der Güter liegt. Daß nur die Person Träger von subjektiven Rechten sein kann, ist selbstverständlich. Der Grund aber, warum die Person berechtigt ist, Privateigentum zu besitzen, liegt bei der wirtschaftlicheren Verwaltung der Güter. Die finale Seite, d.h. die Ausrichtung der Güter auf die Nutzung durch die gesamte Menschheit gehört nach *Thomas* zum absoluten, wenn man so will, zum eigentlichen Naturrecht, das mit dem Namen „primäres Naturrecht“ bezeichnet wird. Das Mittel, wodurch diese Zweckbestimmung verwirklicht werden soll, ist die Verwaltung durch den privaten Eigentümer. Diese Erkenntnis ist auf dem Weg einer rationalen Schlußfolgerung gewonnen, die das Resultat einer philosophischen Erkenntnis (die letzte Zweckordnung) und einer allgemeinen Erfahrung (das tatsächliche Verhalten des Menschen) darstellt. *Thomas* sagt daher, die private Eigentumsordnung sei eine „*adinventio rationis humanae*“, „eine Findung der menschlichen Vernunft“. Diese Etappe des Naturrechts ist nicht mehr die des primären, sondern des sekundären Naturrechts.

Da die private Eigentumsordnung die einzig vernünftige Ordnung der Güterzuweisung ist, kann man das private Eigentumsrecht auch als Naturrecht bezeichnen, aber eben nicht mehr als primäres, sondern als sekundäres Naturrecht. Für *Thomas* ist jegliche Anordnung, die konkret vernünftig ist, als naturrechtlich gültige Lö-

sung anzusprechen. Dabei ist aber nicht aus dem Auge zu verlieren, daß die Bezeichnung einer konkret rationalen praktischen Erkenntnis nur deswegen als „naturrechtlich“ angesprochen werden kann, weil sie dem primären Naturrecht entspricht, in unserem Fall dem Endzweck der Güterwelt. Nachdem auf diesem rational-logischen Weg die Legitimation der Privateigentumsordnung nachgewiesen ist, hat der einzelne Eigentümer das unbestreitbare Recht, wie Thomas⁷ sagt, „seinen Besitz zu gebrauchen, wie er will“.

Der Unterschied zur UNO-Menschenrechtserklärung

In Artikel 17 der UNO-Menschenrechtserklärung wird jedem einzelnen Menschen das Recht auf Eigentum zugesprochen. Diese Formulierung ist eine rationalistische Verformung der thomasischen Theorie. Der Ansatzpunkt der UNO-Erklärung ist die Person. Ihr, und zwar jeder einzelnen wird das Recht auf Zugang zum Eigentumserwerb zugesprochen. Diese Forderung ist aber nur verständlich, wenn man die Legitimation einer privatrechtlichen Eigentumsordnung voraussetzt. Doch ist diese Voraussetzung eben nur aufgrund eines logischen Schlusses möglich, ausgehend von der allgemeinen Zuordnung der Güterwelt auf die gesamte Menschheit und unter Rücksichtnahme auf das erfahrungsmäßig gesicherte Verhalten der Menschen im Umgang mit den Gütern. Die UNO-Erklärung ist, wie man leicht sieht, ein Gemisch von logisch nicht aufeinander stehenden Argumenten.

Wie bereits gesagt, kann nur eine Person Träger von Rechten sein und darum auch vom Recht auf Eigentum. Die dingliche Welt gehört aber nicht zum Bestand der Person. Die Person ist aus ihrem Wesen heraus, nämlich als geistig-materielles Wesen, einzig auf die Nutzung der materiellen Welt, nicht aber auf Eigentum an Gütern angewiesen. Erst die Feststellung der Knappheit der Güter, also die Güterseite, zwingt, wie bereits gesagt, um der wirtschaftlichen Verwaltung willen zur Eigentumsordnung.

Die Neuzeit und die Moderne

Die einzigartige thomasische Systematik, die nur auf der Grundlage metaphysischer Erkenntnis, d.h. der klaren Unterscheidung zwischen philosophischer und empirischer Argumentation möglich ist, ist in der Folgezeit untergegangen. Obwohl *Franciscus Suárez* (1583-1645) noch zu den großen Kommentatoren des *Thomas von Aquin* zu zählen ist, hat er doch seine Überlegungen vornehmlich auf die Person, nämlich auf deren Verhaltensweise im Umgang mit den Gütern konzentriert, ohne den logischen Zusammenhang mit der obersten Prämisse zu suchen. Deutlich wird dies in seiner Erklärung, daß der Mensch selbst im Urzustand zurecht das Resultat seiner Arbeit als sein Eigentum betrachtet hätte.

Samuel Pufendorf (1612-1694) spricht, im Gegensatz zu der These vom kriegerischen Urzustand bei *Thomas Hobbes* (1588-1679), von einem Teilungsvertrag. Mit *John Locke* (1632-1704) wird mit den verschiedenen aus der Tradition stammenden Argumenten endgültig aufgeräumt. Der Mensch als freies Wesen wird zugleich als Eigentümer definiert. Seine Theorie, zusammen mit dem Freiheitsbegriff

Kants, bestimmt für die spätere Zeit bis auf heute das Denken über das Recht auf Eigentum. Auf deutschem Boden hat *Christian Wolff* (1679-1754) die Entwicklung der Eigentumslehre entscheidend beeinflußt. Wie *John Locke* verteidigt er die unveräußerlichen Rechte des Menschen, wozu auch das personale Recht auf Eigentum gehört, gegen staatliche Einmischung. Für die soziale Ordnung ergibt sich die Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt als das vernünftige Glück aller einzelnen. Naturrecht ist gleich Lebensglück. Das Eigentum, das im Dienst der Selbstvervollkommnung steht, ist ein bedeutendes Element des individuellen Lebensglücks. Eigenartigerweise hat der Rationalismus *Wolffs* sogar in die katholische Soziallehre Eingang gefunden.⁸ *Wolff* war der von *Luigi Taparelli d'Azeglio SJ* bevorzugte Autor. *Taparelli* seinerseits war Lehrer *Gioachino Peccis*, des späteren Papstes *Leo XIII.*, des Autors der ersten großen Sozialenzyklika (*Rerum novarum*) der Päpste. Seitdem bewegt sich die katholische Soziallehre im Fahrwasser *Taparellis*, wobei allerdings stets ausdrücklich wie schon bei *Taparelli* die soziale Bindung des privaten Eigentums unterstrichen wird. Damit wird immerhin der Anschluß an die erste Prämisse der thomasischen Argumentation gewahrt, da das Gemeinwohl als letztes Regulativ der Eigentumsordnung, wenngleich, von der thomasischen Systematik aus betrachtet, logisch nicht nachvollziehbar, anerkannt wird.

Den gleichen Ansatz des Rechts auf Eigentum als eines personalen Grundrechts findet man im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 14 GG). Das Recht auf Eigentum, das dem der Freiheit entspricht, wird lediglich wie in der katholischen Soziallehre als sozial gebunden erklärt: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen“ (Art. 14 Abs. 2 GG).

Bewertung der beiden grundlegenden Thesen hinsichtlich ihrer praktischen Anwendung

Der Ansatz bei der Person und ihrer Freiheit ist in der Praxis juristisch eindeutig anwendbar. Der Freiheitsbegriff bedarf in der Praxis keiner langen Überlegung, weil die Freiheit unteilbar ist. Es gibt kein vorgängiges Prinzip, gemäß dem man die Freiheit begrenzen müßte, es sei denn die Forderung, daß die Freiheit des einen die Freiheit des anderen nicht stören oder untergraben darf. Aber das ist im Begriff der Freiheit bereits eingeschlossen, weil er als juristischer Begriff für alle in gleicher Weise gilt.

Vor allem heute, wo wir der staatlichen Autorität das Mißtrauen entgegenbringen, sie könnte mit dem Argument der sozialen Ordnung nach eigenem Gutdünken die individuellen Freiheiten beschränken, zweifeln die betroffenen Gesellschaftsglieder an der Vernünftigkeit dieses Arguments. Auf die Eigentumsproblematik übertragen, wird dieser Bezug zur allgemeinen sozialen Ordnung allgemein mit „sozialer Verpflichtung“ des Eigentums ausgedrückt. Wie diese Klausel vom modernen Freiheitsbegriff aus logisch zustande kommt, ist allerdings nicht einsichtig. Man verweist zwar zurecht auf die Sozialnatur des Menschen. Doch hätte man den Bezug zum Allgemeinwohl bereits vorher bei der Definition der Freiheit zur Kenntnis nehmen müssen.

Dem Begriff „soziale Belastung“ oder „soziale Verpflichtung“ fehlt die in der Praxis der Eigentumsordnung notwendige klare Angabe des Maßes, gemäß dem man eine konkret bestehende Eigentumsordnung kritisieren könnte. In der Praxis ist man einem nie endenden Pragmatismus ausgesetzt und sind den unkontrollierbaren administrativen und politischen Eingriffen in das Eigentumsrecht Tür und Tor geöffnet. Das zeigt deutlich die Geschichte der Mitbestimmung in Betrieb und Unternehmen.⁹

Im Sinn des formalen Freiheitsbegriffs wäre es logischer, mit liberalen Vertretern wie *F.A. v. Hayek* auf das Beiwort „sozial“ und auf den schwammigen Begriff „Wohl der Allgemeinheit“ (Art. 14 Abs. 2 GG) zu verzichten, allerdings mit der Folge, daß man weit über die Grenzen der sozialen Verträglichkeit des absoluten Eigentumsrechts hinaus gerät.

Der Ansatz bei der Wirtschaftlichkeit der natürlichen Ressourcen, wie er von *Thomas von Aquin* gewählt worden ist, hat den Vorteil, daß er deutlich den Maßstab angibt, an dem die Legitimation des Eigentumsrechts gemessen werden kann. In der Frage nach dem Recht auf Mitbestimmung steht hier im Zentrum die Überlegung, inwieweit die Mitbestimmung langfristig die Effizienz des Unternehmens besser verwirklicht, als wenn der Eigentümer allein das Entscheidungsrecht hat. Der Blick richtet sich hier auf die bessere Konkurrenzfähigkeit des Unternehmens, ob mit oder ohne Mitbestimmung. Allerdings ist in dem Begriff der Wirtschaftlichkeit auch die Seite des Humankapitals mitzubersichtigen. Langfristig und für die Gesamtwirtschaft, bis zum Vollbeschäftigungsproblem hin betrachtet, ist diese Seite entscheidend.

Ein einleuchtendes Beispiel des Vorteils der thomasischen Konzeption ist die Praxis der Eigentumsreform. Nachdem im Zug der Einigung der ehemaligen DDR und der Bundesrepublik das frühere staatliche Eigentum aufgelöst und in private Hände überführt werden sollte, stellte sich die Frage nach dem Recht der früheren Eigentümer, die durch das kommunistische Regime enteignet worden waren. Nach der streng personal ausgerichteten Eigentumsauffassung wird man mit der Suche nach den Eigentümern die kostbare Zeit vergeuden, die notwendig ist, um den Produktionsapparat möglichst schnell wieder in Gang zu bringen. Gemäß der personalistischen These muß nämlich in jedem Fall zuerst der frühere Eigentümer gefunden werden. Auch in der thomasischen Fassung ist grundsätzlich der rechtmäßige Eigentümer zuerst ins Auge zu fassen. Aber man würde im vorliegenden Fall doch die Bedingung setzen, daß der unmittelbare wirtschaftliche Einsatz, d.h. die Reaktivierung des Wirtschaftsprozesses Vorrang hätte. Die Suche nach den früheren Eigentümern tritt demnach hinter die gesamtwirtschaftlichen Überlegungen zurück. Selbstverständlich müßte auch nach dieser These der frühere Eigentümer, wenn man ihn einmal gefunden hat, entschädigt werden. Eine solche Situation, wie sie im Lauf der vierzig kommunistisch regierten Jahre maroder Bewirtschaftung geschaffen worden ist, verlangt aber um der dringenden Reaktivierung der Effizienz willen eine gewisse Umverteilung des Eigentums. Die Diktatur der Administration, die bei der personalistischen Version nicht bestehen würde, sollte durch entsprechende juristische Maßnahmen ausgeschlossen werden können.¹⁰

Anmerkungen

- 1) Die umfangreiche Geschichte des Eigentumsbegriffs kann hier nicht aufgeführt werden. Vgl. dazu: A.F. Utz, Kommentar zu Bd. 18 der Deutschen Thomasausgabe, Recht und Gerechtigkeit, Heidelberg-Graz 1953, 490-527, Neufassung: Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit, Übers. von J.F. Groner, Kommentar von A.F. Utz, Bonn 1987; ebenso: A.F. Utz, Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, in: A.F. Utz, Hrsg. Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 109-162, mit der dort angegebenen Literatur.
- 2) Politik II 5,1263a.
- 3) Politik II 5,1263a.
- 4) Staat, 4,424A.
- 5) Politik II 5,1263a.
- 6) Politik II 5,1263a/b.
- 7) Quaest. quodlib. q.6, a.12.
- 8) Vgl. hierzu die gründliche Studie von Marcel Thomann, Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre, in: Arthur F. Utz, Hrsg., Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 163-202.
- 9) Vgl. hierzu: Horst Ehmann, Zweck und Entwicklung der betrieblichen Mitbestimmung, Zugleich ein Beitrag zum Eigentumsbegriff über Klassenkampf, Arbeitskampf, Tarifautonomie zur sozialen Marktwirtschaft und zur Mitbestimmung, in: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 244-260-
- 10) Daß auch vom personalistischen Ansatz aus der Weg zu dem hier dargestellten Ergebnis gefunden werden kann, zeigt Manfred Spieker: Eigentum und Gemeinwohl - ein Widerspruch? Zur Problematik der Eigentumsregelungen im Prozeß der deutschen Wiedervereinigung, in: Die Neue Ordnung, 46. Jg. 1992, 371-381. Der Autor setzt seine Überlegungen beim akzentuiert individuellen Naturrecht der Person auf Eigentum an. Diese Feststellung ist seine oberste Prämisse. Er mildert dieses Individualrecht, indem er auf den Zweck der materiellen Güter, allen Menschen zu Nutzen zu sein, hinweist. Diesem Zweck kann nur gedient werden, indem man die Güter bewirtschaftet. Der Autor kommt damit zum Ergebnis, daß die wirtschaftliche Nutzung unter Umständen, wie im Fall der Ostprovinzen Deutschlands, vorrangige Bedeutung gewinnt, ohne natürlich das Recht der Entschädigung auszuschließen. Wenn also das individuelle Eigentumsrecht schließlich doch der Forderung der wirtschaftlichen Nutzung zugunsten aller untergeordnet werden muß, warum nicht mit dieser Prämisse beginnen?

Quelle 35: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 33, Bonn 1992, 276-279.

III. SOZIALETHIK

Die vielfache Art, Gesellschaftsnormen zu gewinnen

Es gibt sowohl in der Wissenschaft als in den Medien kaum ein Gebiet, das so sehr beansprucht wird wie die Ethik. In allen Gremien, handle es sich um die Umwelt, um Erziehung und Bildung, um Wissenschaft und Praxis, um Bevölkerungspolitik, um Wirtschaft und Politik usw., wird das Urteil der Ethiker eingeholt oder wenigstens angerufen. Dabei gibt man sich dem Irrtum hin, daß Ethik gleich Ethik wäre. Es wird einfach ein Ethiker geholt, von dem man allgemein annimmt, er müsse wissen, was sich vertreten lasse. Mit dem Votum des Ethikers scheint das letzte Wort - wenigstens für die Öffentlichkeit - gesprochen zu sein. Wer genau die Hintergründe kennt, nach denen der Ethiker jeweils ausgewählt wurde, muß allerdings feststellen, daß Ethik genauso eine Interessenware ist wie jedes andere Objekt, das in der Politik diskutiert wird. Es gibt nämlich beinahe so viele Ethiken wie Ethiker. Wann immer ein Ethiker über ein bestimmtes praktisches Thema etwas Aufsehen Erregendes geschrieben hat, dann gilt er in der allgemeinen Bewertung als Fachmann, wie man etwa von einem Fachmann in der Stromversorgung spricht. Auf diese Weise kommen die falschen Propheten zu Wort. Bevor man einen Ethiker zu praktischen Fragen wie Genmanipulation, Arbeitsmarkt, Bildungswesen usw. heranholt, sollte man nicht nur seine spezifisch zu diesem Gebiet gehörenden Kenntnisse bestaunen, sondern auch sorgfältig untersuchen, woher er allgemein die Normen sittlicher Lebensführung holt. Dann weiß man, wohin die Interessen des Ethikers tendieren. Wissenschaftlich ausgedrückt: man sollte zunächst seine Ansicht über die allgemeine Begründung der personaethischen Normen untersuchen, bevor man ihn für gesellschaftliche Fragen engagiert. Denn alle Sozialethiken sind nichts anderes als Anwendungen der allgemeinen Personaethik auf zwischenmenschliche Beziehungen. Versuchen wir also, einen Überblick über die Begründungen der Personaethik, d.h. der Ethik im allgemeinen, zu bekommen und dann jeweils die Konsequenzen hinsichtlich der Gesellschaftsnormen zu erkennen.

Die verschiedenen Begründungen ethischer Normen

Die Unsumme von Begründungen allgemein ethischer Normen kann man in drei Kategorien klassieren, um zu einem nützlichen Überblick zu kommen: Die Begründung 1. in der natürlichen Zweckordnung des Menschen, 2. in der Autonomie der praktischen Vernunft, 3. in der allgemeinen gesellschaftlichen Akzeptanz von ethischen Normen. Allgemein kann man sagen, daß die erste Art der Begründung vom Aristotelismus bis in den Thomismus reicht. Die zweite Art der Begründung beginnt mit *Kant*, die dritte hängt mit dem Rationalismus und im Anschluß daran mit der Soziologie zusammen.

Die Antike

Aristoteles begann die ethische Betrachtung mit dem letzten Zweck aller ethischen Handlungen, dem glücklichen Leben. Worin besteht das glückliche Leben? *Aristo-*

teles sah das Glück in der allseitigen Erfüllung des menschlichen Strebens, wobei das, was glücklich macht, stets an der Natur des Menschen gemessen wurde. Dazu gehören einerseits materielle Güter wie Besitz, Gesundheit und Schönheit, andererseits die Ausgeglichenheit aller Strebungen nach dem Maß der Mitte zwischen zuviel und zuwenig. Wonach aber soll das Zuviel und das Zuwenig bestimmt werden? *Kelsen* fand diese Aussage lächerlich, und zwar entsprechend seinem rein empirischen Ansatz.¹ Bei *Aristoteles*, präziser bei *Thomas von Aquin*, wird das letzte Ziel metaphysisch, d.h. nach der allgemeinen menschlichen Natur bestimmt. *Kelsen* kennt diese metaphysisch-reale Abstraktion nicht. Bei ihm ist das letzte Ziel einzig entsprechend einer individuellen Entscheidung objektiv bestimmbar. Er kann darum die sogenannte „Tugendmitte“ nicht objektiv allgemeingültig definieren. Es ist somit gemäß seiner Ansicht illusorisch, kategorisch von einer „Mitte“ zu sprechen, weil diese stets wechselt entsprechend dem subjektiv erwählten letzten Ziel. Sowohl *Aristoteles* als auch *Thomas von Aquin* waren sich bewußt, daß die allgemeine, abstrakt gefaßte menschliche Natur zur konkreten Bestimmung der Mitte nicht ausreicht. Sie muß aber berücksichtigt werden, weil sonst die individuelle Entscheidung das einzige Maß wäre. Bei aller Verschiedenheit des individuellen Glücks in den Menschen, muß das Glück eines jeden an dem universalen Ziel der menschlichen Natur gemessen werden, denn die Individualität kann sich nur im Rahmen ihrer universalen Natur bewegen.

Aristoteles und *Thomas von Aquin* nahmen an, daß alle Menschen von Natur das vollendete Glück suchen. Genauso ist das Streben des Menschen von Natur aus auf die Gesundheit eingestellt. Aus diesem Grund erklären die Ärzte, daß ihre Aufgabe die Gesundung des menschlichen Körpers sei. Selbstverständlich gestaltet sich in jedem Menschen die Gesundheit individuell verschieden. Jeder Arzt beurteilt aber diese individuelle Ausprägung stets nach der allgemein definierbaren Konstitution des menschlichen Organismus. Es wird keinem Arzt einfallen, jedwede Ernährungsweise gesund zu nennen.

Nun ist allerdings zu bedenken, daß das menschliche Glück sich nicht definieren läßt wie die körperliche Gesundheit. In letzter Analyse geht nämlich das menschliche Glück nicht in der Summe aller Teilglücke auf, etwa körperliches Wohlbefinden plus Reichtum plus Kultur usw. Sowohl gemäß *Aristoteles* als auch erst recht gemäß *Thomas von Aquin* sind alle Teilglücke nur Beiwerk einer einzigen Vollkommenheit, nämlich der sittlichen. Der Mensch kann auch im Zustand der Krankheit und der Armut, kurz im Zustand, den man allgemein mit „Unglück“ bezeichnet, glücklich sein, wenn er sein moralisches Gleichgewicht behält. Natürlich gehören dazu unter gewissen Umständen auch materielle Bedingungen, aber eben nur Bedingungen.

Wie bestimmt nun der Mensch konkret sein Glück? Sein letztes Glück braucht er allerdings nicht zu definieren. Das hat er, wie gesagt, von Natur. Für *Aristoteles* war die natürliche Ausrichtung des menschlichen Strebens nach dem vollendeten Glück in der Entfaltung der verschiedenen Anlagen für die praktische Vernunft ausreichend, um das Streben nach menschlicher Vollkommenheit auch als moralische Pflicht anzuerkennen. *Thomas von Aquin* hat diesen Sprung vom Sein zum

Sollen entscheidend gestützt durch den Hinweis, daß die natürliche Disposition von einer überweltlichen Vernunft stamme und somit als Befehl verstanden werden müsse. Um nun konkret im einzelnen Fall entsprechend dem echten, der Natur entsprechenden Glück zu entscheiden, hat der Mensch nur seine verschiedenen Strebekräfte zu zügeln und im Gleichgewicht, also in der Mitte zu halten. Die Instanz, die dem Menschen sagt, ob er in der Ordnung der Natur verbleibt oder sich aus ihr entfernt, heißt Gewissen.² Das Gewissen ist untrüglich, solange der Mensch es nicht willentlich verbiegt.

Da man ohne Moral nicht glücklich werden kann, wird auch eine Gesellschaft nur glücklich, wenn in ihr alles unternommen wird, um den Kompaß des Glücks, nämlich das Gewissen, in seiner Natur funktionstüchtig zu erhalten. Die beste Institution hierzu heißt Familie.

Das Gewissen verpflichtet den Menschen zur Klugheit in der Abwägung der verschiedenen Alternativen der Entscheidung. Da jeder Mensch wissen muß, wie sehr in einzelnen Entscheidungen sein Urteil durch die Beschränktheit seines Gesichtsfeldes und durch irgendwelche Leidenschaften und Interessen getrübt sein kann, muß er alle nur erdenklichen Sicherheitsmaßnahmen treffen. Die Alten gaben hierfür verschiedene Anweisungen an wie Umsicht und Weitsicht bezüglich der Folgen einer Handlung, Einholen von Rat usw. Wie man leicht sieht, stehen alle diese Maßnahmen im Dienst des letzten Zieles. Die Ethik der Alten war nicht eine Ethik der reinen Verantwortung, sondern der Verantwortung im Sinn des Strebens nach dem wahren Glück des Menschen.

Gemäß der antiken Philosophie wird das moralische Wesen folgendermaßen definiert: ein mit Vernunft begabtes Wesen, das, der menschlichen Natur als Norm folgend, in Freiheit seine Selbstverwirklichung anstrebt. Auf die Gesellschaft übertragen, in der alle gemeinsam an diesem Ziel arbeiten, heißt dies Respektierung der Freiheit aller, im Rahmen der allgemeinen menschlichen Natur die vollmenschliche Entfaltung anzustreben. Auf politischer Ebene ergibt sich daraus die Konsensdemokratie.

Die Ethik der Autonomie der praktischen Vernunft

Die von *Kant* eingeleitete, durch den Neokantianismus formell durchstrukturierte Ethik der Autonomie der praktischen Vernunft hat das Zweckdenken und damit auch das Streben nach Glück grundsätzlich aus der Ethik ausgeschlossen. Das Glück gehört zu den rationalen Überlegungen, die für den Menschen wertvoll oder willkommen sein mögen, aber mit der Ethik als solcher nichts zu tun haben. Der Zweck einer Handlung ist also nicht ethisch zu beurteilen. Es kommt auf die Verantwortung dessen an, der handelt. Jede ethische Diskussion über die Handlung erübrigt sich für die Ethiker. Der Ethiker kann nur von den Bedingungen sprechen, unter denen eine Handlung moralisch, also verantwortbar ist. Und das ist sie, wenn sie frei ist und ihr Inhalt, welcher immer das sein mag, zum allgemeinen Gesetz erhoben werden kann. An sich eine logisch sauber durchführbare Ethik. Es steht nur zur Frage, mit welchen Konsequenzen man auf gesellschaftlicher Ebene rechnen muß. Davon später. Diese Ethik hat immerhin das Feld der modernen Lite-

ratur über ethische Fragen bis heute beherrscht. In dieser Ethik gibt es keine Gebote. Es gibt sicher verantwortete Freiheit, aber verantwortet wem gegenüber? Das Gewissen ist nicht mehr das, was die antike Ethik darunter verstand. Es ist reine Verantwortung vor sich selbst. Für diese Ethik stellt sich darum die Frage nach Normen überhaupt nicht. Da der Begriff der Vernunft transzendentalphilosophisch, das heißt vom Sein abgehoben, rein ideell verstanden wird, ist die Frage nach dem realen Träger der praktischen Vernunft keine ethische Frage mehr. Wer als moralisches Subjekt anzusprechen ist, entscheidet eine Seinswissenschaft, nicht mehr die Ethik. Die Ethik gibt nur die Bedingung an, gemäß der die Bestimmung des Subjekts vorzunehmen ist, und das ist die Freiheit.

Welche möglichen Konsequenzen eine solche Definition des moralischen Wesens für die Gesellschaft hat, beginnen wir zu errahnen in der heutigen nicht nur wertpluralistischen, sondern überhaupt wertfreien, nur noch methodologischen Regeln folgenden Demokratie. Die Diskurse und Debatten erübrigen sich, es entscheidet nur noch die in der Abstimmung sich äußernde Macht der Interessengruppen.

Da die neukantianische Ethik das reale Subjekt der Moralität nicht anzugeben vermag, stehen den Spekulationen über die Frage, wer nun als moralisches Wesen anzusprechen ist, alle nur denkbaren Alternativen offen. Neuerdings hat *Peter Singer*, der in seiner „konsequentialistischen“ Ethik den Utilitarismus vertritt, erklärt, daß alle Wesensaussagen nicht taugen, um das moralische Wesen zu bestimmen. Person sei man nicht dadurch, daß man die Kapazität zur verantworteten Freiheit habe, vielmehr müsse das Subjekt seine Autonomie aktiv betätigen. Darum meint *Singer*, es sei durchaus legitim, medizinische Versuche statt an Tieren an Embryos zu machen. In gleicher Weise erklären *Richard Hare* und *Norbert Hoerster*, die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch sei kein bewertungsrelevantes Merkmal, begründe darum keine moralische Privilegierung des Menschen gegenüber nicht-menschlichen Individuen. Dieser „Spezifizismus“, den man sonst in der Philosophie mit „Essentialismus“ abkanzelt, sei ethisch grundweg abzulehnen. Die Autoren solcher abstruser Theorien spürten offenbar nicht den logischen Schnitzer, daß sie selbst aus einem Faktum, das in die Seinsordnung gehört, ein moralisches Urteil ableiten.

Die Ethik der allgemeinen Akzeptanz

Unter diesem Titel sind hier alle jene Ethiken zusammengefaßt, die keine absolute Norm wie die menschliche Natur in der Antike annehmen, die für den einzelnen Menschen sicherlich autonomes Verantwortungsbewußtsein verlangen, aber über den Kantianismus hinaus mehr als Glücksethik erscheinen, wobei das Glück von irgendwelchen empirischen Umständen aus definiert wird, handle es sich dabei eine rein sensualistische Erfahrung (*R.A. Nozick*), um genetische Elemente im darwinistischen Sinn oder um soziale Tatbestände wie die wirtschaftliche Entwicklung (*Marx*) oder die gesellschaftliche Umwelt (soziologische Daten). Alle diese Thesen kann man als Akzeptanzethiken bezeichnen, weil sie einen tatsächlichen Vorgang oder eine tatsächliche Gegebenheit zur Norm erheben. Soziologisch gewonnene Daten waren bereits in der altklassischen Periode anerkannt. So spielte im

römischen Recht das *jus gentium* eine wichtige Rolle. Das Gewohnheitsrecht, das sich in den Beziehungen des römischen Reiches mit andern Völkern herausgebildet hatte, wurde dem Naturrecht mehr oder weniger gleichgestellt. Noch *Thomas von Aquin* hat dieses *jus gentium* als Naturrecht angesehen. Er sah im *jus gentium* einen Ausdruck der korrekt urteilenden praktischen Vernunft. Erst sein Kommentator *Franziscus de Vitoria* hat das *jus gentium* vor *Hugo Grotius* im Sinn eines Vertragsrechts interpretiert.³ Er hat aber deswegen die Konzeption des Naturrechts nicht aufgegeben.

Anders die modernen soziologischen Richtungen. Sie kennen die abstrakte Natur des Menschen als grundlegende Realität menschlicher Zielstrebigkeit nicht mehr. Der Positivismus ist daher eine notwendige Konsequenz. Es handelt sich dabei nicht um den Positivismus, gemäß dem ein von der Staatsmacht statuiertes Gesetz aufgrund seiner Wirkkraft legitimiert ist. Die soziologisch orientierten Normentheorien gehen einzig von der Bewußtseinslage der Gesellschaft im gesamten aus. Heute ist sozusagen nur noch dieses Normendenken im Schwang. Auch die individuelle ethischen Normen werden aus der Gesellschaft bezogen und entwickeln sich mit ihr.

Diese Demokratisierung der ethischen und in der Folge der rechtlichen Normen stößt aber an Grenzen. Im Zug der gesellschaftlichen Entwicklung können sich Tendenzen durchsetzen, die zum Totalitarismus, Kommunismus oder sonstigen extremen Richtungen führen. Wenn es dann soweit gekommen ist, beginnt das natürliche Gewissen sich zu regen. So hat *Gustav Radbruch* erst durch die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus den falschen Ansatz der positivistisch-soziologischen Orientierung erkannt und sich zu einem (allerdings schwammigen und unlogischen) Naturrecht bekannt.

Die neuerdings vertretene „Integrative Ethik“ (*Hans Krämer*) sucht wiederum den Anschluß an die antike Ethik vom Glück des Menschen, jedoch unter ausdrücklicher Ablehnung des alten Naturbegriffs. Die von den Alten nach allen Seiten beleuchtete Klugheit und ihre vielfältigen Einzeltugenden erhalten jetzt vornehm wissenschaftlich klingende Namen wie Aporetik, Heuristik, Stochamatik. Und was für die Alten die systematische Aufgliederung der Tugenden war, heißt jetzt Typologie.

Mit der Wiedergewinnung des Glücksstrebens ist die Ethik der Autonomie der praktischen Vernunft zwar etwas lebensnäher geworden. Aber mit diesem individualistischen Utilitarismus ist der Gesellschaft nicht gedient. Zwar wird von Sympathie zum Nächsten gesprochen. Man sucht aber vergebens die Norm, von der aus eine solche Hingabe an den Nächsten gefordert sein könnte. Das Ganze ist eine solch kuriose Mischung von Neuem und Altem, daß man nur staunt über die Begeisterung, welche diese Ethik gefunden hat. Im Grund handelt es sich doch nur um eine Lehre über die Methode, wie man den Weg zum Glück findet. Zu welchem Glück?, fragt man sich schließlich. Zwar wird nach klassischem Vorbild allseitige Beratung empfohlen. Aber diese ist in der längst bekannten Diskursethik enthalten. Doch weder die Diskursethik, welcher Orientierung auch immer, noch die integrative Ethik können das Glück nach einer objektiv gültigen Norm definie-

ren. Die Ethik hat nicht nur Regeln aufzustellen, wie man sich auf der Suche nach dem Glück verhalten soll, daß man sich beispielsweise beraten lasse und mit andern diskutiere. Der Suchende muß wenigstens einen abstrakten, real gültigen Begriff haben, wie das Glück aussieht, das er suchen soll. Das aber erfährt er in keiner rein empirisch begründeten Ethik.

Fazit

Welche Ethik ist nun für unsere Gesellschaft die beste? Die Frage ist bereits entschieden, wenn man von einer Ethik ausgeht, die natürliche Normen anerkennt, die vor aller Entscheidung des Individuums stehen. Der ethische Imperativ ist kein Produkt des Menschen, sondern ein Anruf an den Menschen. Wenngleich die praktische Vernunft den Imperativ ausspricht, so ist dieser Imperativ sowohl seinem Inhalt wie auch seinem Sollcharakter nach der Vernunft vorgegeben. Weder die persönliche autonome Entscheidung noch erst recht die in der Gesellschaft gebildeten Verhaltensweisen sind in der Lage, einen Imperativ zu begründen. Wie dargestellt, ist auch die allgemeine Natur, die *Aristoteles* als Grundlage der Ethik angegeben hat, aus sich noch nicht ausreichend für einen Imperativ, weshalb *Thomas von Aquin* den in der Zweckordnung der Dinge ablesbaren Imperativ des Schöpfers vorangestellt hat.

Nun ist allerdings in einer Gemeinschaft, besonders im Staat, eine Vernunft gefordert, welche die Einheit der Entscheidung garantieren muß. Da ergibt sich nun die Gefahr, daß der Träger dieser kommunitären Autorität seine Zuständigkeit überschreitet, entweder willentlich, indem er gegen die Vernunft seine Interessen spielen läßt, oder unwillentlich aufgrund seiner geringen Erkenntniskraft bezüglich der komplexen Realität.

Diese Gefahr auszüräumen, ist einer der Gründe, warum die modernen Ethiker lieber auf die natürlich vorgegebenen Normen verzichten. Dieser Verzicht bringt aber den Verlust der gesellschaftlichen Ethik mit sich. Gibt es nun wirklich keine Möglichkeit, die natürlichen Normen in ihrer Unabdingbarkeit zu bewahren und trotzdem die Gefahr des Mißbrauchs der Autorität auszuschließen? Im früheren Ehe- und Familienrecht wurde noch die Autorität des Mannes in der Ehe und des Vaters in der Familie anerkannt. Man versuchte, den Mißbrauch der Autorität in einem richterlichen Entscheid zu beurteilen. In Grenzfällen war dies allerdings oft nicht möglich. Der Ehemann konnte seine Ehefrau in irgendeiner Weise zu schuldhaften Handlungen provozieren. So kam es zur Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe und in der Familie. Diese Gleichberechtigung hat ohne Zweifel im positiven Recht die Dinge vereinfacht. Ich habe damals selbst die positivrechtliche Gleichberechtigung entgegen manchen katholischen Autoren verteidigt. Damit aber wollte ich keineswegs die ethische Ordnung umkehren. Für die sittliche Verhaltensweise der Frau sollte die natürliche Autorität des Familienvaters gelten, solange nicht gewichtige Gründe für den Gang zum Richter vorlägen. Das positive Recht sollte nicht dazu dienen, die natürliche Ordnung auch auf der Ebene des sittlichen Verhaltens auszumerzen. Die Erhaltung der sittlichen Ordnung sollte Gegenstand der sittlichen Erziehung sein. Bedauerlicherweise ist in der modernen Ge-

sellschaft das positive Recht auch zum ausschließlichen Maßstab sittlichen Verhaltens geworden. Eine begrenzte Trennung von positivem Recht und Naturrecht bzw. Ethik haben schon die Alten angenommen, aber nur für den Fall, daß keine Rechte von Dritten in Frage gestellt werden, also z.B. nicht für die Abtreibung.

Die Ethik der Alten bietet, wie man aus einem Vergleich feststellen kann, die einzige Möglichkeit, die Normenlogik zu bewahren und das Problem des Verhältnisses zwischen Ethik und positivem Recht zu lösen.

Anmerkungen

1) Vgl. hierzu: A.F. Utz, Ist Kelsen mit Aristoteles zu versöhnen? In: Für Staat und Recht, Festschrift für H. Schambeck, Duncker & Humblot, Berlin 1994.

2) Vgl. hierzu den Artikel „Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang“ in diesem Band.

3) Vgl. die eingehende Studie von S. Ramírez: El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez. Madrid 1955.

Quelle 51: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 35, Bonn 1994, 355-359.

Zur Grundlegung einer realistischen Sozialethik

Auf die Freiheit allein läßt sich die Ethik nicht gründen

Es wäre verfehlt, ohne ethischen Vorspann mit der Sozialethik als der Wissenschaft von der Ordnung in der Gesellschaft zu beginnen. Denn der Sozialethik als Spezialdisziplin geht die allgemeine Ethik voraus, d.h. die Lehre von den Normen der menschlichen Handlungen überhaupt. Jede Ethik ist wiederum letztlich davon abhängig, mit welchem Blick der Mensch und seine Umwelt gesehen werden. Oder ganz schlicht und einfach: Betrachten wir etwa unsere eigene Existenz als selbstverständlich, so daß wir über deren Herkunft überhaupt nicht zu diskutieren brauchen? In diesem Fall ist der Mensch der Schöpfer, als der ihn *Marx* angesehen hat.¹ Die Folge davon ist, daß sich der Mensch die Maßstäbe seines sittlichen Handelns selbst setzt. *Marx*: der Mensch ist für den Menschen das höchste Wesen.²

Eine grundlegend andere Richtung nimmt die Ethik, wenn wir darlegen können, daß die Existenz des Schöpfergottes durch die menschliche Vernunft erkannt werden kann. Mensch und Welt zeigen sich dann als von Gott geschaffen und von seiner Vernunft als Schöpfergott innerlich geordneter Kosmos. Dies ist dem Menschen vorgegeben und deshalb seinem unbeschränkten Zugriff entzogen. Damit erweist sich die Vernunft des Schöpfers als Urgrund und oberste Instanz der sittlichen Ordnung. Wer die Existenz des Schöpfergottes als oberste Instanz der sittlichen Ordnung anerkennt, sieht sich verpflichtet, die Natur des Menschen, die in allen gleich ist, als vorgegebene Norm anzuerkennen.³ Er ist überzeugt, daß die menschliche Natur Normen enthält, an die sich alle zu halten haben.

Warum sollte man nicht im vorhinein annehmen, daß die menschliche Natur Norm unseres Handelns sein muß, weil der Schöpfer diese Natur geschaffen und sie als Maß in die menschliche Vernunft eingegraben hat? Gott ist nicht ein außenstehender Gesetzgeber; vielmehr hat er die praktische Vernunft des Menschen so gestaltet, daß sie auf das Sein ausgerichtet ist und alle Normen aus dem Sein, näherhin aus dem Sein der menschlichen Natur, gewinnt, sofern die Vernunft - und das ist zu beachten - nicht durch den freien Willen verbogen ist. In den Diskussionen suchen die Menschen daher immer „die Natur der Sache“. Jedenfalls verteidigt sich jeder Teilnehmer einer Diskussion mit dem Argument, daß seine Ansicht nichts anderes als die Natur der Sache selbst wiedergebe.

Die Pflicht, d.h. der Imperativ „Du sollst“, beinhaltet, das sachlich Gute sei zu tun, das dem sachlich Guten Widerstrebende sei zu meiden. Es ist die von Gott geschaffene, natürliche Anlage der praktischen Vernunft, die dies mit innerer Naturnotwendigkeit diktiert. Das hat mit „Fremdbestimmung“ indessen nichts zu tun. Es ist die Natur des Menschen, die so eingerichtet ist, und der sich kein Philosoph verschließen kann, wenn er eine Ethik des realen Menschen formulieren will. Der Mensch muß also, dem in seiner Natur wohnenden Imperativ folgend, das konkrete Gute suchen wollen. Dazu bedarf es jedoch einer inneren Haltung, deren Maßstab

die Sachgerechtigkeit ist. Hier setzt die Willensfreiheit ein, die keine absolute, sondern eine gebundene Freiheit ist, weil der Mensch Geschöpf ist. Präziser ausgedrückt: Die menschliche Freiheit ist als Freiheit kein eigenes Vermögen, keine eigene Fakultät. Sie ist vielmehr eine Beschaffenheit, d.h. eine Qualität des erschaffenen Willens, der seiner Natur gemäß nach menschlicher Vollkommenheit, d.h. Vollkommenheit der im menschlichen Wesen an sich und der im jeweiligen Individuum vorhandenen Anlagen strebt. Das Objekt der Pflicht ist also vorgegeben, und zwar dem einzelnen wie auch der Gesellschaft. Weil die praktische Vernunft, je mehr sie in die Situation hineinstrebt, vom Willen beeinflusst wird, kommt es letztlich darauf an, ob der Wille „gut“ oder „schlecht“ ist, d.h. seinsgerichtet oder nicht. Es kommt daher auf den guten Willen an, wenn die Natur der Sache in der konkreten Entscheidung getroffen werden soll.

Wie findet nun der einzelne die sachgerechte Norm? Zunächst muß der Mensch durch sein Erkennen - man sagt dafür auch mittels der theoretischen Vernunft - den Inhalt der allgemeinen Normen seiner Natur finden. Dabei entdeckt er eine hierarchische Ordnung der Werte, die seiner Vervollkommnung dienen und das menschliche Leben erfüllen. An oberster Stelle befinden sich moralische Werte wie Gottesfurcht, Wahrheitsliebe, Redlichkeit, Gerechtigkeit und Nächstenliebe; sodann sind etwa Arbeitseifer, sorgfältiges Umgehen mit der Umwelt und Mäßigkeit im Konsum zu nennen. Ferner müssen die Erweiterung des Wissens auf den verschiedensten Ebenen des Erkennens, die Gesundheitspflege und die körperliche Ertüchtigung genannt werden. Das jeweils sachgerechte Maß zu finden, ist Aufgabe des sorgfältigen Zusammenspiels von Erkennen und Wollen, das zu guter letzt im Imperativ, d.h. durch die praktische Vernunft geschieht. Was der Mensch wünscht oder aus Erfahrung und Beratung als gut ansehen könnte, muß er an seinem eigenen guten, d.h. sachgerechten Willen messen, um schließlich in Selbstverantwortung entscheiden zu können.

Unsere Überlegungen haben gezeigt, daß der Einzelne in seinen eigenen Entscheidungen auf eine reichhaltige Basis eigener und fremder, vermittelter Erfahrungen angewiesen ist. Insofern steht sittliches Handeln immer im Kontext des gesellschaftlichen Diskurses. Dieser Befund ist aber nicht zu verwechseln mit dem, was die moderne Diskursethik meint. Hier stellen nämlich die Werte - vor allem die sozialen - nur das Ergebnis eines Diskurses dar. Man könnte sagen, daß die Diskursethik die bloße Verallgemeinerung des vielgestaltigen persönlichen und in sich unverbindlichen Wertempfindens der Gesellschaftsglieder bedeutet. Geltungsgrund der Diskursethik ist damit ausschließlich das Verfahren - gleich Mehrheitsvotum -, durch das eine Norm erzeugt wird.

Wenn man dagegen annimmt, daß der Mensch in abstraktiver Erkenntnis die allgemein gültigen, weil aus der menschlichen Natur erschlossenen Werte erfassen kann, dann muß man dem einzelnen Menschen zutrauen können, daß er in jedem Augenblick aus dem gesellschaftlichen Diskurs aussteigen und auf seine eigene Werterkenntnis zur Kontrolle einer in der Gesellschaft gültigen Wertvorstellung zurückgreifen kann. Man kann dann also nicht sagen, daß der Einzelne dem im Gesellschaftsprozess entstandenen Werturteil notwendig ausgeliefert sei. Unterwirft

er sich gleichwohl einem gesellschaftlichen Werturteil, so ist dies Ausfluß seiner Freiheit und damit Gegenstand unaufhebbarer sittlicher Verantwortung.

Einen grundlegend anderen als den hier vertretenen Ansatz zur Begründung der Ethik vertritt *Kant*: Er geht von dem Gedanken aus, daß ein moralisches Wesen sich von einem nicht moralischen Wesen durch die Freiheit, d.h. die autonome Gesetzgebung der Vernunft selbst, unterscheidet. Allein die Freiheit stelle den Geltungsgrund moralischer Pflichten dar, so daß Ethik nur als Lehre von der selbstverantworteten Freiheit begriffen werden könne. Wie nun aus Freiheit eine Pflicht entstehen soll, erklärt *Kant* folgendermaßen: Die Gleichheit der Menschen als freie Wesen impliziere mit Notwendigkeit, daß sittliche Entscheidungen die Freiheit der anderen respektieren müßten. Dies sei die Bedingung dafür, daß sittliche Entscheidungen Maßstab für das Handeln aller und damit allgemeingültig sein könnten. Folgerichtig sieht *Kant* in dem bloß formalen Gebot „Handle so, daß die Maximen Deiner Willkür jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (kategorischer Imperativ) die oberste sittliche Norm.

Was ist der Grund dafür, daß *Kant* die Freiheit als Urgrund der Sittlichkeit ansieht und die oberste sittliche Norm inhaltlich unbestimmt läßt? Die Antwort ergibt sich aus *Kants* Verständnis des Begriffs „allgemeingültig“: Strenge Allgemeingültigkeit können danach nur solche Urteile beanspruchen, die die Vernunft a priori, d.h. ohne Rückgriff auf die - bloß Partikuläres vermittelnde - Erfahrung gewinnen kann. Folgt man dieser Einschätzung, so können sittliche Normen, die inhaltlich bestimmt sind, niemals allgemeingültig sein, da konkrete Norminhalte nicht ohne Rückgriff auf Erfahrungswissen bestimmt werden können. Analysiert man aber den „kategorischen Imperativ“ unter diesem Gesichtspunkt ein wenig näher, zeigt sich, daß er die von *Kant* postulierten Voraussetzungen der Allgemeingültigkeit nicht erfüllt: Die von *Kant* beschriebene oberste sittliche Norm ist nämlich nicht allein aus einer abstrakten Reflexion auf die Freiheit ableitbar; sie gewinnt ihre Einsichtigkeit - und damit Verbindlichkeit - erst aus der konkreten Menschheits- erfahrung, daß nämlich ein Zusammenleben ohne wechselseitige Selbstbeschränkung unerträglich wäre. Es zeigt sich also, daß eine lediglich auf die Freiheit gegründete Ethik nicht tragfähig ist.

Anmerkungen

1) So etwa bei Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie, in: Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 247f.

2) So etwa bei Karl Marx: „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.“ Hierin behauptet Marx eine Selbsterzeugung der Welt und des Menschen.

3) Inwieweit Natur als Norm näherhin zu verstehen ist, wird in einem der nächsten Artikel im einzelnen darzulegen sein.

Quelle 12: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 31, Bonn 1990, 161-163.

Die Ethik der pluralistischen Gesellschaft

Die Frage nach der Einheit der Kulturen

Eine der schwierigsten Fragen für eine Ethik, die inhaltliche Normen für absolut geltend verteidigt, ist das Problem der Findung von allgemein verbindlichen sittlichen Normen in einer pluralistischen Gesellschaft. Dieses Problem besteht nicht etwa nur in der Aufstellung gewisser Regelprinzipien wie Fairneß und Toleranz, sondern in der Formulierung von sittlichen Normen, die absolut auch für alle einzelnen gelten. Dieser Frage hat sich die *Messner-Gesellschaft* in einem Symposium gestellt, das anlässlich des 100. Geburtstages des großen Kulturethikers *Johannes Messner* (geb. 16. Februar 1891) in Wien veranstaltet worden ist. Die gehaltvollen Referate sind enthalten in:

Werner Freistetter/Rudolf Weiler (Hg.), Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen, Duncker & Humblot, Berlin 1993, 182 S.

Um was es *Messner* in seinem, leider weniger bekannten, Werk „Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik“ (Wien 1954) geht, schildert zunächst *Alfred Klose* in kompakter Darstellung. Er weist auf den allgemein-ethischen Ansatz hin, von dem aus *Messner* den Begriff der Kultur bestimmt als Verlängerung sittlichen Strebens im Zusammenleben mit der durch die Tradition geprägten Gesellschaft. Aus der gemeinsam gewonnenen Erkenntnis sittlicher Grundnormen hat sich, wie *Messner* betonte, Europa gebildet. Europa kann nur bestehen, wenn es sich seiner geschichtlich gewordenen Kultur bewußt bleibt. *Klose* sieht das Wesentliche dieser Kultur in der Anerkennung der Menschenrechte. Er weist auf die Beschlüsse von Maastricht hin, die den Willen bekundeten, die Anerkennung neuer Staaten nur dann zu gewähren, wenn diese gewillt sind, die Menschenrechte zu achten und damit auch die Rechtsstellung der Minderheiten zu sichern (17).

Lothar Roos hat, ausgehend von dem anregenden Begriff der Kultur als der Symbolisierung der Lebensweisheit eines Volkes, in seinem Artikel (am Schluß des Bandes) einen reichgefächerten Aufriß des gesamten Komplexes der Kultur vorgelegt, den man als geeignete Disposition eines umfassenden Werkes über die Kultur benützen kann. Der Artikel verdiente eine eigene, längere Besprechung. Gleiches gilt von den Beiträgen von *Joh. Sugano* (Naturrecht in Japan), *Akira Mizunami* (Rechtskultur), *Seiichi Anan* (Naturrechtsgedanken), *Ferdinand Reisinger* (Notizen zum Thema Kulturethik), *Werner Freistetter* (Volksgruppen und ethnische Minderheiten), *Ingeborg Gabriel* (Inkulturation). Ich muß mich aber angesichts des mir zustehenden Raumes auf die Themenstellung von *Johannes Messner* einschränken, wobei mir das ethische Konzept, das der Kulturethik *Messners* zugrundeliegt, besonders wertvoll für die ethische Diskussion zu sein scheint.

Messner sieht in der Kultur eine beachtliche Anzahl ethischer Normen. Damit wird aber die für die Struktur der Ethik tiefgreifende Frage aufgeworfen, ob die durch

die Gesellschaft produzierten, also geschichtlich gewordenen und somit empirischen Normen ausreichen, eine echte Ethik zu begründen. Diese Frage im Sinn *Messners* zu beantworten, scheint nicht so einfach zu sein, wenn man die verschiedenen Interpretationen der Schüler *Messners* untersucht. *Messner* hat an den Anfang seiner allgemeinen Ethik wie auch der Sozialethik die persönliche Selbstverwirklichung und damit auch das Eigeninteresse gestellt. Namentlich ökonomisch eingestellte Interpreten klammern sich einseitig an das empirische Eigeninteresse, teilweise sogar mit dem Hinweis auf vermeintlich gleiche Anschauung bei Liberalen wie *Popper* und *Buchanan*.

Anton Rauscher ist dieser verwickelten Frage nachgegangen. Er stellt zunächst fest, daß *Messner* sich bemüht, die Normen empirisch aufzuweisen. Aber welche Normen sucht er in der Empirie? *Rauscher* weist zurecht auf den metaphysischen Hintergrund der erfahrungsbezogenen Ethik *Messners* hin. Zwei Begriffe sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung: die Natur und der Gottesbegriff.

Zum ersten Begriff (Natur) zitiert *Rauscher* aus *Messners* Kulturethik (176 f.) den bedeutenden, von vielen Interpreten überlesenen Satz: „Die Richtung der Selbstverwirklichung ist dem Menschen durch seine wesenhafte Natur gewiesen“. Was ist wesenhafte Natur des Menschen? Sicher nicht nur das, was ein einzelner gerade von sich hält. *Messner* setzt darum die Erkenntnismöglichkeit des Wesens der menschlichen Natur voraus. Unter diesem Betracht ist *Messner* Essentialist. Wenn *Rauscher*, der als Schüler *Gundlachs* Metaphysiker ist, sagt, *Messner* sei nicht Essentialist, dann versteht er unter Essentialisten jene Neothomisten, die den Wesensbegriff unbesehen der konkreten Umstände als praxisfertige Norm betrachteten. Gemäß *Messners* Ausführungen über die theoretische und die praktische Vernunft wird der Wesensbegriff durch die theoretische Vernunft gewonnen, so daß der allgemeine Wesensbegriff genauso wie bei den Neothomisten und überhaupt beim klassischen Thomismus durch eine Erstabstraktion aus der Wirklichkeit, also, wie man sagen kann, aus einer „Urerfahrung“ gewonnen wird. Es kann niemand von Sein sprechen, wenn er den Begriff des Seins nicht aus der Wirklichkeit abstrahiert hat. Dennoch weiß man erst dann richtig, was Sein ist, wenn man um die Vielfalt der Seienden weiß. Das Sein ist eben ein analoger Begriff, das heißt ein Begriff, der die Vielfalt von Seienden in sich birgt. Ähnliches gilt von den meisten moralischen Normen. Grundsätzlich muß jeder Mensch in einer ersten Abstraktion wissen, daß das Leben des Menschen unantastbar ist. Was dies aber konkret bedeutet, erfaßt er durch die Erfahrung mit der Umwelt, z.B. in der Diskussion über den Krieg oder die Abtreibung. *Messner* nimmt dabei aber immer an, daß er einzelne Verirrungen der Mitwelt zu erkennen vermag und darum auch seine Pflicht wahrnehmen muß, dagegen anzugehen. Es wird wohl niemand *Messner* verdächtigen können, er betrachte den in bestimmten Kulturen geübten Kannibalismus als legitime Norm.

Wie die Verknüpfung von richtig verstandenem Essentialismus und Empirie von *Messner* durchgeführt wird, kann man bei allen von ihm angegangenen Themen sehen. Die Ehe z.B. wird eingeleitet mit dem Satz, sie sei „die rechtmäßige, dauernde Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau“ (Naturrecht

547). Das ist zunächst eine Begriffsbestimmung, die *Messner* aus der Erfahrung, nämlich aus dem Wortgebrauch im bürgerlichen Recht und im täglichen Leben gewinnt. Die Aristoteliker würden hierbei von der Nominaldefinition sprechen, weil diese Definition noch nicht angibt, was Ehe gemäß der menschlichen Natur sein soll. Sie ist darum noch keine eigentlich ethische Definition. Die Ehe kann real nur ethisch definiert werden. Das Sittliche ist real entweder gut oder böse, keineswegs beides zugleich. Um die Ehe ethisch real zu definieren, muß man angeben, worin die gute, mit *Messner* ausgedrückt: die „naturgemäße“ Ehe besteht. *Messner* untersucht daher das Phänomen Ehe in der Wirklichkeit, indem er die natürlichen, d.h. nicht defekten, Triebe des Menschen und die sich daraus ergebenden Folgen und Pflichten bespricht. Zu beachten ist dabei, daß er stets auch die Reaktion des natürlichen Wertbewußtseins miteinbezieht. So kommt er zur Forderung der Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft. Bemerkenswert ist, daß er die Unauflöslichkeit über das Glücksempfinden der Partner hinaus zum Wohl der umfassenden Gesellschaft fordert. *Messner* spricht auch vom natürlichen Zweck der Zeugung und von der Aufzucht von Nachwuchs. Mit all diesen Bestimmungen mündet seine Reflexion in die ethische Realdefinition ein, die er allerdings nicht mehr eigens formuliert, aber in seinen Darlegungen impliziert ausdrückt: Die Ehe als unauflöslicher Vertrag zwischen zwei geschlechtlich verschiedenen Personen zu lebenslanger Gemeinschaft mit dem Ziel der naturgerechten eigenen Vervollkommnung und der der Gesellschaft (durch Realisierung der sittlichen Normen des Zusammenlebens, sowie durch Zeugung und Aufzucht von Nachwuchs).

Worin unterscheidet sich nun *Messner* vom aristotelisch-thomistischen Vorgehen? Einzig darin, daß *Messner* die von ihm „diskret“ vorgenommene Wesensabstraktion nicht so zur Schau stellt wie die Thomisten. Daß er aber die metaphysische Abstraktion voraussetzt und mit ihr arbeitet, daß er im Grunde der aristotelisch-thomistischen Denkart verpflichtet ist, beweist er wiederum deutlich in der Bemerkung, jede andere Form der Geschlechtsverbindung außerhalb der Ehe stehe „im Widerspruch zum Wesen wahrer Liebe zwischen Personen, deren existentielle Zwecke im Sexualbereich nur Teil der Gesamtheit der existentiellen Zwecke sein können“ (Naturrecht 547). Man beachte, daß „existentiell“ hier unzweideutig metaphysisch, nicht rein empirisch gesehen wird. Der Nur-Empiriker würde sofort fragen, woher *Messner* das Urteil beziehe, daß der geschlechtliche Umgang nur heterogen sein dürfe und dazu nur innerhalb der Ehe naturgerecht sei. *Messner* sieht seine Ansicht im natürlichen Wertbewußtsein bestätigt.

Warum aber vermeidet es *Messner*, seine philosophische, d.h. Apriori-Prämisse als solche zu kennzeichnen, wogegen er eine empirische Erörterung anbietet, die den Eindruck einer soziologischen, psychologischen oder sozialpsychologischen Untersuchung macht? Ich habe mit ihm über diesen Punkt eingehend diskutiert. Er sagte mir einmal, er möchte den Modernen die metaphysischen Reflexionen an Hand von Erfahrungstatsachen nahebringen, also in der Form einer Tiefensicht in die konkrete Erfahrung vortragen, weil die Metaphysik bei ihnen keinen Anklang findet. Sittliche Wahrheiten werden also, worauf *Rudolf Weiler* in seiner anregenden Analyse der *Messnerschen* Kulturethik hinweist (40), dem Menschen mit den

„übrigen Wertprinzipien der Kultur, in die er hineingeboren wird, vermittelt“ (Kulturethik 331). Damit wird allerdings das wissenschaftstheoretische Grundanliegen der Unterscheidung von empirischer und philosophisch-metaphysischer Erkenntnisweise nur dem Fachmann sichtbar. Auch wird nicht mehr klar, warum zu guter Letzt doch auf eine essentialistische Sicht Wert gelegt wird, wie dies in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe deutlich wurde. Man könnte noch andere Beispiele anführen, vor allem das der Familie, die *Messner* nur als Gemeinschaft von in monogamer und unauflöslicher Ehe lebenden Eltern mit ihren Kindern versteht und aus der Sicht in das „Wesen“ nur verstehen kann.

In der Analyse des sittlichen Bewußtseins ist *Messner* Meister. Diese ist ihm für die Ethik unentbehrlich, weil ihr Objekt nicht nur der objektive Inhalt, sondern auch das entsprechende sittliche Bewußtsein ist. Das sittliche Bewußtsein ist nämlich auch ein Gegenstand der Erfahrung – und sogar der wichtigste. Allerdings handelt es sich dabei nicht um das sittliche Bewußtsein des einen oder anderen konkreten Menschen, sondern allgemein um jenes, das man als natürlich im aristotelisch-metaphysischen Sinn zu verstehen hat. Daß diese innere Erfahrung das naturgegebene Instrument der Erkenntnis von sittlichen Normen ist, hat selbst auch *Kant* gesehen, wenn er allgemein den Menschen als moralisches Wesen bestimmt. Diese Erkenntnis konnte er nur aus der eigenen inneren Erfahrung beziehen, die er als allgemein geltend annahm. Desgleichen leuchtete ihm die sittliche Verwerflichkeit der Lüge nur aus innerer Erfahrung ein. *Messner* benützt nun diese innere Erfahrung dazu, um bestimmte Wesenserkenntnisse auch als absolute sittliche Norm zu definieren, d.h. objektive Sachverhalte sittlich, d.h. als gut oder böse, zu qualifizieren. Es kommt dann nur noch darauf an, ob der Mensch sich in seiner theoretischen Vernunft bei einem als wesentlich angenommenen Sachverhalt nicht getäuscht hat. Hier liegt das Problem des Essentialismus.

Der Gedanke der Umformung der Erkenntnis eines objektiven Sachverhaltes in einen sittlichen Imperativ führt zum Gottesbegriff, in dem *Rauscher* zu Recht ein wesentliches Element der *Messnerschen* Kulturethik sieht.

Für *Messner*, den Kenner der gesamten Literatur zur Ethik, war es klar, daß er, um dem Vorwurf eines Fehlschlusses, mit dem aus dem Sein ein Sollen abgeleitet werden soll, zu entgehen, auf einen absoluten Imperativ zurückgreifen muß. Das kann er nur durch den Rückgriff auf den Schöpfer aller natürlichen Ordnungen. *Rauscher* zitiert einen Satz aus der Kulturethik (95, nicht 68, wie versehentlich angegeben), daß das Naturgesetz, die Grundlage der *Messnerschen* Ethik, verstanden werden muß „als das Gebot dessen, der die Menschennatur mit ihrem sittlichen Imperativ geschaffen hat: das Naturgesetz ist göttliches Gesetz und der göttliche Wille die letzte Quelle der sittlichen Verpflichtung“. Damit beweist *Messner*, daß er auf dem Boden des klassischen Naturrechts des *Thomas von Aquin* steht, dessen Werke er kennt wie kaum ein anderer.

Wie man sieht, steht *Messners* Kulturethik erkenntnistheoretisch ganz auf dem Boden der Tradition des klassischen Naturrechts.¹ Daß *Messner* entgegen der von *Thomas von Aquin* begründeten Tradition in seiner Sozialethik vom individuellen Eigeninteresse, statt vom Gemeinwohl, ausgeht, hängt mit seiner Anlehnung an

Luigi Taparelli zusammen. Dies tritt aber in der Kulturethik bei *Messner* weniger in Erscheinung.

Wie verhält sich nun diese auf der klassischen Naturrechtslehre stehende Kulturethik zu ethischen Konzeptionen, die mit dem katholischen Naturrechtsdenken nicht in Einklang zu bringen sind? Dieses Thema behandelt *Robert Prantner* im Hinblick auf die Freimaurerei in seinem sowohl philosophisch wie auch sprachlich ausgefeilten Beitrag. Gegenüber dem Theologen des Päpstlichen Hauses, *Georges Cottier OP*, der auf die vielfältige Verschiedenheit der freimaurerischen Gruppen hinweist und meint, die Ablehnung der Kirche betreffe nur die Freimaurer, die die Kirche bekämpfen, wendet sich *Prantner* aufgrund eingehender Kenntnis entschieden gegen die Freimaurerei. Die Freimaurer insgesamt seien keine Theisten, sondern Deisten und Gnostiker. Er sieht darum keine Möglichkeit des Dialogs von Kirche und Freimaurerei. Er kann sich in seinem Urteil auch auf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz von 1980 über die Unvereinbarkeit von katholischem Christentum und Freimaurerei stützen, die er teilweise zitiert. Von einer im Gottesbegriff fundierten Kulturethik aus, wie sie *Messner* vorträgt, gibt es gegenüber geistigen Bewegungen wie die Freimaurerei nur den Imperativ der Toleranz im gesellschaftlichen und politischen Raum, niemals aber die Hoffnung, auch nur den geringsten gemeinsamen Nenner der philosophischen Übereinstimmung finden zu können.

Anmerkung

1) Ich habe zu diesem Thema in zwei Artikeln Stellung bezogen, in: *Erfahrungsbezogene Ethik*, hg. von V. Zsifkovits u.a., Berlin 1981, 17-36, und: *Das Neue Naturrecht*, hg. von A. Klose u.a., Berlin 1985, 21-62. Im besonderen über das Verhältnis von *Messner* zu *Taparelli*, vgl. A.F. Utz (Hg.), *Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung*, Trier, 1991, S. 161, Anm. 58.

Quelle 50: Die Neue Ordnung, 48. Jg., 1994, 391-395.

Die Sozialnatur des Menschen und das Gemeinwohl

I. Die Definition der Sozialnatur des Menschen

Darüber, daß der Mensch wesentlich sozial ist, herrscht allgemein Einigkeit. Schon *Aristoteles* hat den Menschen als „politisches Wesen“ bezeichnet. Zur Begründung wies er auf die Abhängigkeit der Menschen untereinander und auf die Zuneigung des Menschen zum Mitmenschen hin. Mit dieser Erklärung hat man sich allgemein zufrieden gegeben. Man scheint sich aber über die tiefere Begründung dieser Erkenntnis keine weiteren Gedanken gemacht zu haben. In der gesamten Literatur weist man deshalb auf Erfahrungstatsachen hin, über die offenbar nicht zu streiten ist, weil man an ihrer Allgemeingültigkeit nicht zweifelt.

Zunächst sollen diese Erfahrungstatsachen überprüft werden, um anschließend die Frage zu stellen, ob damit wirklich eine Wesensbestimmung der menschlichen Sozialität, wie sie philosophisch erforderlich ist, erreicht worden ist. Die philosophische Begründung der Sozialnatur des Menschen ist die Grundvoraussetzung, um die sittliche Norm des Zusammenlebens, die soziale Gerechtigkeit, zu ermitteln.

1. Die Erfahrungstatsachen

a) Die materielle Abhängigkeit des Menschen von seinen Mitmenschen

Jeder Mensch ist aufgrund eines sozialen Aktes, nämlich der Zeugung, zur Welt gekommen und gleich von Anbeginn auf die Mithilfe seiner Eltern angewiesen. Auch während seines gesamten späteren Lebens bleibt der Mensch auf mannigfache Weise von seinen Mitmenschen abhängig, insbesondere zur Hebung seiner äußeren Lebensumstände. Nur die gemeinsame körperliche und geistige Leistung aller, nicht nur der Menschen einer Epoche, sondern der Menschheit im gesamten, ist erforderlich, um die Mittel zu beschaffen, die zur Entfaltung der Menschen notwendig sind.

b) Die kulturelle Abhängigkeit der Menschen untereinander

Zu den kulturellen Mitteln gehören das gesamte Gebiet des Wissens im weitesten Sinne, einschließlich des Mittels der Sprache und die Kunst. Auch die wirtschaftliche Organisation der Güterwelt ist unter dieser Hinsicht eine Kulturleistung. Ebenfalls ist in diesem Zusammenhang die Rechtskultur als Ausdruck der sittlichen Lebensform einer Gesellschaft zu nennen. Wenngleich die Kultur von außergewöhnlichen Persönlichkeiten entscheidend gefördert wird, so sind diese schöpferischen Geister doch nur denkbar als hervorragende und erstrangige „Teile“ des Ganzen der menschlichen Gesellschaft. Der Fortschritt der Wissenschaft, wie überhaupt der Kultur, ist ein Ergebnis der gesellschaftlichen Zusammenarbeit.

c) Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in sittlicher Hinsicht

Wenngleich die sittliche Tätigkeit an sich eine typisch persönliche Leistung darstellt, so sind die sittlichen Werte doch durch Kommunikation erworben. Sie setzen das Wissen um das Ziel menschlichen Handelns voraus. Der einzelne Mensch

braucht zur Erkenntnis der sittlichen Werte nämlich nicht nur die eigene Erfahrung, sondern auch die der Mitmenschen. *Aristoteles* hat darum die „Gelehrigkeit“ als eine Wesensbedingung der sittlichen Klugheit bezeichnet. Nicht nur das allgemeine Wissen um die sittlichen Normen, sondern unmittelbar auch das sittliche Wertempfinden kann nur in gesellschaftlicher Kommunikation erlernt und vervollkommen werden. Bestimmte Tugenden, die zum Menschen gehören, wie etwa Großmut, Freigebigkeit und vor allem die Liebe, können nur in Gemeinschaft erworben und geübt werden. Daß der Mensch diese unmittelbar auf den Mitmenschen bezogenen sittlichen Werte als zu seiner Existenz gehörig betrachtet, weist darauf hin, daß sittliches Leben ohne soziale Bindung schlechthin undenkbar ist, daß er sein sittliches Leben im Sinn der sozialen Bindung versteht.

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Erfahrungstatsachen ausreichen, um die soziale Natur des Menschen im Sinne einer sittlichen Norm zu verstehen. Gewiß kann das universale Werturteil, daß jeder Mensch auf seine Mitmenschen angewiesen ist, als allgemeingültig betrachtet werden. Doch die Erfahrung ist veränderlich; eine bisherige Erfahrung kann prinzipiell durch eine kommende überholt werden.

Sittliche Normen müssen jedoch, um absolut verpflichtend sein zu können, unabhängig von aller Erfahrung gelten. Somit reicht der Rekurs auf Erfahrungstatsachen allein nicht als Begründung für die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen aus. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Sozialnatur des Menschen aus einem über der alltäglichen Erfahrung liegenden Grund zu ermitteln. Wir müssen darum eine philosophische, das heißt eine aus dem metaphysischen Wesen des Menschen folgende Begründung suchen, um die soziale Bindung des Menschen als unbedingten sittlichen Imperativ verstehen zu können.

2. Die philosophische Begründung der Sozialnatur des Menschen

Die spezifische Natur des Menschen ist in allen Einzelmenschen die gleiche. Sie existiert aber nur in konkreter Vielheit und damit also in Verschiedenheit. Die unüberschaubar vielen wirklichen und möglichen Einzelmenschen sind nie in der Lage, die Seinsfülle der spezifischen Natur des Menschen in der Wirklichkeit darzustellen. Welchen Sinn hat nun die Gleichheit vieler Wesen, die in ihrer tatsächlichen Verschiedenheit niemals das zum Ausdruck zu bringen vermögen, was ihre Wesensnatur in ihrer gesamten Fülle ausmacht, was ihre Wesensnatur eigentlich erfordert?

Die Frage nach dem Sinn eines in sich vielfältigen Ganzen hat die Philosophen stets beschäftigt. *Augustinus* hat sich bemüht, in der wechselvollen Geschichte den ewigen Sinn zu ermitteln, den er im Lenker aller Geschicke, Gott, fand. *Hegel* glaubt, diesen Sinn durch den objektiven Geist erklären zu können. Unter der Voraussetzung, daß die menschliche Natur eine Schöpfung Gottes ist, muß man hingegen annehmen, daß der Schöpfer den Zweck verfolgte, daß die Menschen in ihrer Natur die Verpflichtung erkennen, in Zusammenarbeit mit ihren Mitmenschen den potentiellen Reichtum ihrer gleichen Natur zu verwirklichen. Nur unter der Voraussetzung eines Schöpfergottes ist darum die Einsicht zu gewinnen, daß die

gleiche Natur aller als sittlicher Auftrag zu verstehen ist, nämlich in Gemeinschaft den Sinn der spezifischen Einheit in individueller Vielheit zu erfüllen. Wie man sieht, ist diese Erklärung, die aus *Thomas von Aquin* stammt, eine seinsphilosophische Umformulierung der Geschichtsphilosophie *Augustins*. Dies ist jedoch kein bibeltheologischer Ansatz, sondern eine reine Vernunftkenntnis, durch die wir den von unserer praktischen Vernunft diktierten Imperativ erklären, auf den sich alle berufen: Gemeinwohl geht vor Eigenwohl.

II. Das Gemeinwohl

1. Die Ethik des Gemeinwohlbegriffs

Wir stehen somit vor der Gemeinschaftsaufgabe aller Menschen, das vielfältige Handeln der einzelnen Menschen auf ein gemeinsames Ziel hin zu ordnen. Der einzelne ist Teil eines Ganzen, ohne den Wert seiner Personwürde zu verlieren. Das Ganze ist Einheit personaler Vervollkommnung im Sinne der menschlichen Natur. Man nennt dieses Ziel Gemeinwohl.

Das Gemeinwohl erhält seinen wesentlichen Inhalt durch eine Norm, nämlich die menschliche Natur in ihrer metaphysischen Fassung. Darin ist mehr enthalten als nur die Freiheit und die Menschenrechte, wie sie etwa in der UNO-Menschenrechtserklärung definiert werden. Im wirtschaftlichen Sektor gilt z.B. die a priori gültige Forderung, daß die materielle Güterwelt allen und sogar der ganzen Menschheit zu dienen hat. Die soziale Bindung der Menschenrechte, wie sie in Art. 29 der UNO-Erklärung ausgesprochen wird, ist zu stark auf das positive Recht des Staates ausgerichtet (vgl. Art. 29,2), so daß dadurch der metaphysische Charakter der Rechte der menschlichen Person relativiert wird.

Die Begrenzung der individuellen Freiheit ist grundsätzlich, d.h. vom sozial-ethischen Standpunkt aus, weder im Staat, noch - was überraschen mag - unmittelbar in der Freiheit der Mitmenschen begründet, sondern zu allererst und zu oberst im Gemeinwohl. Einzig das Gemeinwohl als allen übergeordneter sittlicher Wert legitimiert die Eingrenzung individueller Freiheiten. Und es kann, wie dargestellt, diese imperativische Kompetenz nur haben, weil es vom Schöpfer der menschlichen Natur konzipiert wurde und der praktischen Vernunft des Menschen einverwoben ist. Man kann diesen Sachverhalt nicht ernst genug nehmen. Man versteht von hier aus erst, warum *Thomas von Aquin* als oberstes Gemeinwohl Gott selbst nannte.

Hier liegt der Urgrund sozialetischer Verpflichtung. Wer diesen Urgrund nicht erkennt oder anerkennen kann, sollte mindestens die Funktion des Gemeinwohlbegriffes retten, so sehr ihm ohne Rückgriff auf den Schöpfer die Einsicht in den Pflichtcharakter des Gemeinwohls entgeht. Jede menschliche Autorität, welche die individuellen Freiheiten begrenzt, kann sich nur unter Berufung auf das Gemeinwohl rechtfertigen. Dies betrifft sämtliche Gemeinschaften, angefangen von der Familie bis zum Staat. Jede Gemeinschaft hat ihr je eigenes Gemeinwohl, das seinerseits in das Gemeinwohl der umfassenderen Gemeinschaft integriert sein muß.

2. Der Ersatz des Gemeinwohlbegriffs im Individualismus

Das in der Sozialphilosophie zumindest seit *Hobbes* verfochtene Prinzip des Individualismus, die Begrenzung der individuellen Freiheiten sei einzig dadurch gerechtfertigt, daß jeder dem anderen das Recht zugestehen müsse, das er für sich selbst in Anspruch nehme: Dies individualistische Prinzip steht nicht im Rang der absoluten Werte, die dem menschlichen Handeln vorgeordnet sind. Es ergibt sich unter gewissen Umständen erst auf dem tieferen Niveau sozialethischen Denkens, nämlich der Anwendung auf konkrete Verhältnisse. Solange der Wertvorspann nicht berücksichtigt ist, ist es ein reines Regelprinzip, dessen Inhalt noch völlig offen ist. Was unter Freiheit und Begrenzung der Freiheit zu verstehen ist, müßten dann die Gesellschaftsglieder im freien Vertrag untereinander ausmachen.

Das Prinzip des Individualismus mündet also notwendigerweise in den Gesellschaftsvertrag. Es setzt zahlreiche Menschen voraus, von denen jeder seine Entfaltung anstrebt, zugleich aber weiß, daß er sich um des von ihm selbst gesetzten Zieles willen notwendigerweise mit den Mitmenschen arrangieren muß. Dieser Ansatz sozialethischen Denkens findet sich nicht etwa erst bei *Kant*, den man für gewöhnlich für das besagte Prinzip anführt, sondern ist Gemeingut aller Vertreter des Individualismus. Der Ausdruck „Individualismus“ ist hier nicht als Vorwurf egoistischer Gesinnung zu verstehen; er bezeichnet im sozialwissenschaftlichen Denken vielmehr einfach jene Gesellschaftstheorie, die das Ziel im Zusammenleben der Menschen einzig im individuellen Wohl aller einzelnen sieht, so daß das Gemeinwohl bloß die Summe aller Einzelwohle ist.

Die Wurzeln dieses ethischen Individualismus liegen bereits in der Antike bei den Sophisten, Kynikern, Epikureern und Stoikern, die alle zunächst und einzig an das individuelle Glück des einzelnen dachten. Die soziale Komponente ergibt sich von dieser Sicht aus erst dann, wenn der nur auf sein Eigenwohl bedachte einzelne sich dem nächsten gegenüber gestellt sieht. Das Soziale kann dann nur in gegenseitiger Konkurrenz, unter Umständen sogar in einem Kampf aller gegen alle um die Existenz (*Hobbes*) und, wenn es gut geht, in einem Kompromiß der Interessen bestehen. Das sogenannte Gemeinwohl, das in diesem Fall nur noch ein Name, aber keine Wirklichkeit mehr ist, besteht im besten Fall in einem Interessenausgleich aller. Die soziale Pflicht hat dann keine ethische Begründung mehr, denn sie folgt einfach der physischen Notwendigkeit, das individuelle Ziel im friedlichen Zusammenleben oder evtl. in Zusammenarbeit verwirklichen zu können.

Dieses Denken kennzeichnet die überwiegende Mehrzahl der heutigen Sozialwissenschaftler und gewisse Theologen. Nachdem die metaphysische Grundlage dessen, was man die Sozialnatur des Menschen nennt, verlassen wurde, bleibt nur der Individualismus. Wenn einzelne Vertreter des Individualismus gleichwohl von einem übergeordneten Gemeinwohl sprechen, so ist dies nur eine im tagespolitischen Kampf zwar nützliche, aber letztlich leere Worthülse. Es ist eine unlogische Ausflucht aus dem Individualismus.

Die vom Individualismus verfochtenen Regelprinzipien sind an sich nicht verfehlt; sie erhalten normative Kraft, ihre Richtigkeit aber erst durch die Unterordnung unter eine vorgegebene werthaltige Norm, die bereits in der Natur des Menschen

enthalten sein muß. Damit ändert sich allerdings auch ihre praktische Anwendbarkeit, worüber später zu sprechen sein wird.

III. Die konkrete Formulierung des Gemeinwohls: das Sozialgereehte

Aus der gleichen spezifischen Natur aller ergibt sich, wie dargestellt, der Imperativ, das Gemeinwohl anzustreben. Nun fragt man sich aber, welches Gemeinwohl? Das heißt, wie gelangt man zur konkreten Bestimmung des Gemeinwohles. Wir wissen bis jetzt nur, daß wir entsprechend der menschlichen Natur zum Gemeinwohl verpflichtet sind und daß die menschliche Natur oberste Norm dafür ist. Das reicht aber nicht zur Erkenntnis dessen aus, was die Gesellschaft konkret anzustreben hat. Wir können nur handeln, wenn wir ein konkretes Ziel vor uns haben. Das Gemeinwohl ist darum von der metaphysischen Natur des Menschen allein aus konkret nicht zu definieren.

Die inhaltliche Bestimmung dieses Zieles, d.h. des konkreten Gemeinwohls haben wir mittels unserer Vernunft vorzunehmen. Die Frage, wer zu dieser Bestimmung autorisiert ist, lassen wir einmal beiseite. Keine Autorität, auch nicht die staatliche, kann das Gemeinwohl nach eigenem Gutdünken bestimmen. Der Inhalt des Gemeinwohls, soll er sittlich verpflichtend sein, muß vielmehr im Lichte der menschlichen Natur dasjenige sachgerecht zum Ausdruck bringen, was konkret Ziel gemeinschaftlichen Handelns zu sein hat.

Hierzu ist die menschliche Vernunft gefordert. Sie muß die konkrete gesellschaftliche, kulturelle und wirtschaftliche Situation analysieren. So kann sie herausfinden, welche Möglichkeiten bestehen, um in gemeinschaftlicher Tätigkeit die im Sinn der menschlichen Natur verstandene Entfaltung der Gesellschaftsglieder zu verwirklichen. *Johannes Messner* spricht in diesem Zusammenhang stets von den wesenhaften oder existentiellen Lebenszwecken des Menschen.

Das Gemeinwohl als Ziel der gesamten gesellschaftlichen Organisation und Tätigkeit erfordert also die genaue Kenntnis der konkreten Situation, vor allem auch der Leistungskräfte und des Leistungswillens der einzelnen Gesellschaftsglieder. Denn ein Ziel kann nur im Hinblick auf die entsprechenden Leistungsfaktoren bestimmt werden.

In der Kleingesellschaft, wie der Familie, können die Eltern aus Kenntnis der wirtschaftlichen Lage der Familie und der seelischen Kräfte und Verfassung der Familienmitglieder die Zukunft der Familie planen. In einer Großgesellschaft ist der Autorität aber dieses umfassende Wissen nicht gegeben. Die staatliche Autorität kann darum, allerdings stets unter der Voraussetzung und Beachtung der in der menschlichen Natur enthaltenen Werte, nur gewisse Regelmechanismen aufstellen, die allen Gesellschaftsgliedern die Möglichkeit eröffnen, ihre jeweilige personale Vervollkommnung anzustreben und zu realisieren, ohne Gemeinschaftsinteressen zu stören. Diese Regelprinzipien erhalten ihre soziale Legitimation aus dem gemeinsamen Ziel, dem abstrakt erkennbaren Gemeinwohl, das heißt: personale Vervollkommnung aller Gesellschaftsglieder mit Hilfe gemeinsam zu erarbeitender Werte. Wie man sieht, muß die staatliche Autorität stets in groben Umrissen

ein Gesellschaftskonzept im Blick haben, um die Grenzen der Wirksamkeit der Regelmechanismen zu erkennen und zu bestimmen.

IV. Zusammenfassung

Zusammenfassend ist zu sagen, daß

1. das Gemeinwohl in dem obersten, in der menschlichen Sozialnatur verankerten Imperativ besteht, das Wohl aller als gemeinsame Aufgabe aller zu betrachten, so daß jeder sein Wohl als Teil des Gesamtwohls begreift, und
2. das konkrete Gemeinwohl, das man auch als das Sozialgerechte bezeichnen kann, im Zusammenhang mit sämtlichen konkreten sozialen (kulturellen, wirtschaftlichen usw.) Bedingungen definiert werden muß.

Dabei gewinnt man die Erkenntnis, daß unter Umständen und in gewissem Umfang nur bestimmte Regelprinzipien als soziale Handlungsprinzipien aufgestellt werden können, um das Leistungspotential der Gesellschaft im Hinblick auf die Verwirklichung der sozialen Wertvorgaben auszuschöpfen.

Quelle 14: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 31, Bonn 1990, 223-226.

Die sozialen Handlungsprinzipien

Das Gemeinwohl kann, wie dargestellt wurde, durch die Sozialethik nur in sehr abstrakter Weise definiert werden. Wir wissen aus der Natur des Menschen, welche Werte es enthalten muß. Wir können auch in einer konkreten Gesellschaft feststellen, ob entscheidende Mängel vorliegen, die Abhilfe erfordern, z.B. ein Tiefstand der Moral und der Kultur, eine hohe Kriminalität, eine krasse Ungerechtigkeit in der Verteilung der zum Leben notwendigen Güter usw. Wenn es aber darum geht, das vorhandene Leistungspotential in Gang zu setzen, nützen einer Idealvorstellung entnommene Gesetzesvorschriften nichts. Es stellt sich demnach die Frage, welche Handlungsprinzipien wir einzusetzen haben, um positive Bewegung in das vorhandene, von keinem Gesetzgeber im voraus bestimmbare Leistungspotential zu bringen.

Eigennutz vor Gemeinnutz in der Handlungsordnung

Mit diesem Gedanken begeben wir uns auf das Feld der Erfahrung. Wie verhält sich der Mensch in der Gesellschaft? Wir wissen aus allgemeiner äußerer Erfahrung (Geschichte, Psychologie, Soziologie), und jeder weiß es aus innerer Erfahrung, daß der konkrete Mensch entgegen der an sich einleuchtenden Forderung, das Gemeinwohl über das Eigenwohl zu stellen, mehr zum Eigenwohl als zum Gemeinwohl neigt. Wir müssen also solche sozialen Handlungsprinzipien finden, durch die das Eigeninteresse zu jener Leistung angeregt wird, die wir für das Wohl aller brauchen. Das Eigeninteresse hat aber in der Handlungsordnung die Priorität, weil sonst kein Anreiz zur Leistung vorhanden wäre. Die ethische Legitimation dieser Priorität des Eigeninteresses ist solange gesichert, wie daraus zugleich auch dem Gemeinwohl gedient ist. Dieser Satz ist der Ausgangspunkt aller Überlegungen über die soziale Gerechtigkeit in einer Welt, in der man mit dem grundsätzlich eigennützigem Menschen zu rechnen hat. Um den Inhalt dieses grundlegenden Satzes zu verstehen, müssen wir ihn genau differenzieren gegenüber den anderen Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit. Man beachte die Problematik, die in diesem Satz ausgesprochen ist: Es geht um die ethische Legitimierung des Eigennutzes in der Gesellschaft.

Die Legitimierung des Eigennutzes bei Kant

Der Eigennutz, bei dem es in der Ethik *Kants* geht, ist die persönliche Freiheit. Das Bestreben, die eigene Freiheit zu verwirklichen, kann nach *Kant* nur dann legitimiert sein, wenn es die gleiche Freiheit auch den anderen zugesteht. Hierbei kommt aber der Begriff des Gemeinwohls nicht ins Spiel, handelt es sich doch einfach um die Beziehung der eigenen Freiheit zur Freiheit der vielen anderen. Damit ist man der Pflicht enthoben, sich Gedanken um ein Gemeinwohl zu machen. Das Gemeinwohl wäre, wenn man davon reden wollte, höchstens die gleiche Verteilung der Freiheit an alle Gesellschaftsglieder. Was sich aus der

Nutzung der individuellen Freiheit ergibt, gehört, genau betrachtet, nicht mehr zur ethischen Legitimierung meiner persönlichen Freiheit.

Um sich aus dem Vorwurf der Unbekümmertheit um das Wohlergehen des Nächsten herauszuwinden, könnte man höchstens erklären, daß der Vorsprung, den ich mit meiner eigenen Freiheit erringe, dann nicht mehr legitimiert sei, wenn ich damit andere in der Entwicklung ihrer Freiheit hemme. Dieses Argument verfängt jedoch nicht, denn wann kann ich erkennen, daß der andere durch meinen Vorsprung in seiner Freiheit gehemmt wird? Ich brauche doch hierzu einen über den individuellen Freiheiten stehenden, mit materialem Inhalt gefüllten Begriff von Gemeinwohl. Dieser ist aber gemäß der *Kantschen* Formulierung von der Gleichheit der Freiheit ausgeschlossen.

John Rawls' Sicht des Eigennutzes

John Rawls wollte in seinem berühmt gewordenen Buch „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ (1972, deutsch 1978) diesem Dilemma ausweichen. Auch er geht davon aus, daß jeder Mensch an seine Interessen denkt. Jeder hat darum zur Kenntnis zu nehmen, daß der Mitmensch ebenfalls sein eigenes Interesse verfolgt. Den Utilitarismus, gemäß dem der eine sein Interesse selbst durch Übervorteilung des andern anstreben kann, verwirft *Rawls* kategorisch. Darin erweist sich bereits die Grundlage der Fairneß, für die *Rawls* eintritt. Er meint aber, daß zur Fairneß mehr gehöre als nur die Anerkennung der Freiheit und des Lebensstandards des andern. Auf jeden Fall soll keiner in der Gesellschaft unter das Existenzminimum kommen. Außerdem muß der Vorteil, den einer durch die Verfolgung seines Eigeninteresses erringt, zugleich auch eine Besserstellung des Mitmenschen einschließen. Das erst ist echte Fairneß.

Wie kommt *Rawls* zu diesem Raisonement? Er geht auf die altbekannte Idee, die in der Theologie ihre Wurzeln hat, zurück, wonach der Mensch im Urzustand sozial dachte, also nicht nur auf seinen Vorteil um jeden Preis bedacht war.

Während aber die Theologen, sowohl die Kirchenväter wie auch die Theologen des Mittelalters, sich den Menschen in perfektem moralischen Zustand vorstellten, in dem jeder an das Wohl der anderen dachte und damit zugleich auch sein eigenes Wohl, ohne aus purem Eigeninteresse zu handeln, sicherte, während also die alten Theologen von einem Menschen ausgingen, der ohne Sorge um sein Eigenwohl das Gemeinwohl förderte, begnügt sich *Rawls* mit dem Gedanken, daß bei allem Streben nach Eigennutz der Nächste immerhin ebenfalls einen besonderen Nutzen haben sollte. *Rawls* meint nämlich, daß jeder daran denken müsse, daß er vielleicht einmal weniger erreichen würde als sein Mitmensch, so daß er im Gesellschaftsvertrag der allgemeinen Regel zustimmen würde, daß der Mitmensch ruhig mehr erringen könne, sofern er daran wenigstens in einem geringen Maß teilhabe.

Im Grunde handelt es sich hierbei um nichts anderes als um eine Risikoverteilung. Wie man leicht sieht, ist auch in der *Rawls'schen* Theorie der Gerechtigkeit immer der Gesichtspunkt im Spiel, eine solche Handlungsregel aufzustellen, gemäß welcher keiner auf den andern neidisch sein kann, weil er von ihm ebenfalls erwartet, daß er seinen Neid bezwingt, wenn er feststellt, daß andere besser gestellt

sind, denn die Verhältnisse könnten sich ja auch einmal umkehren. *Rawls'* Ansatz hilft jedoch zumindest bei der Beurteilung von Grenzfällen nicht weiter.

Wenn etwa drei Leute in einem durch die hohen Wellen bedrohten Boot sitzen, so daß entweder alle drei sich retten oder keiner gerettet wird, gibt es keine Vertragsregel, wonach jeder dem andern aus Fairneß mehr gönnt, wenn er nur daran Anteil haben könne. Es heißt einfach: Einer für alle und alle für einen. Trotz des Versuchs, den kategorischen Imperativ *Kants* mit etwas Inhalt zu versehen, verbleibt *Rawls'* Theorie also auf dem Boden ausgehandelter Handlungsprinzipien ohne Bezug auf einen tragfähigen, material bestimmten Gemeinwohlbegriff.

Wie immer die Handlungsprinzipien lauten mögen, es muß in der obersten Prämisse ein echter Begriff von Gemeinwohl stehen, der nicht zwischen den Menschen verrechnet werden kann, sondern einen eigenen Wert darstellt. Dieser Wert ist nur mit Hilfe der praktischen Vernunft zu ermitteln, so sehr wir mittels sozialer Indikatoren (z.B. Pro-Kopf-Einkommen) auch versuchen können, annähernd einen rechenhaften Maßstab in der Hand zu haben. Aber diesen Maßstab gibt es bereits im kulturellen und erst recht im moralischen Bereich nicht mehr.

Das Subsidiaritätsprinzip

Sofern die höchste Autorität in der staatlich geeinten Gesellschaft als Garantie des Gemeinwohls genug Vernunft und ausreichendes moralisches Verantwortungsbewußtsein besitzt, kann sie die Grenzen der Eigeninitiative angeben, um so die Chance für jeden einzelnen zu schaffen, sein Leistungspotential zu entwickeln. Und wo die Kräfte des einzelnen oder der in Freiheit gebildeten Gruppen nicht ausreichen, soll im Sinn der Entwicklung der Eigeninitiative - stets im Rahmen der Gemeinwohlgrenzen - geholfen werden. Das ist der Sinn des bekannten Subsidiaritätsprinzips.

Das Subsidiaritätsprinzip setzt also immer den Gemeinwohlrahmen voraus. Dieser Gedanke bleibt aber unbeachtet, wenn man im Prinzip lediglich die Forderung ausgesprochen sieht, daß jedem die freie Initiative zugestanden werde, das zu tun, was er kann, und daß ihm im Fall eines gewissen Unvermögens zu helfen sei. Denn irgendwo muß doch eine Norm gegeben sein, wonach man dieses „kann“ beurteilt.

In den verschiedenen Gemeinschaften wird das Gemeinwohl verschieden bestimmt. Die Familie hat ein anderes Gemeinwohl als ein Verein, als der Staat und erst recht als die Kirche. Dementsprechend ändern sich auch Inhalt und Anwendung des Subsidiaritätsprinzips.

In der Familie hat das Prinzip pädagogischen Charakter. Das heißt, das noch unmündige Kind kann nicht auf ein Vorrecht vor dem Erziehungsrecht der Eltern pochen. Im Staat dagegen entsteht innerhalb des vom Gemeinwohl bestimmten Rahmens ein Recht auf Eigeninitiative, weil die staatliche Autorität, abgesehen von einem allgemeinen Notzustand, das Gemeinwohl zu einem beträchtlichen Teil erst ex post bestimmen kann, nachdem er von der Leistungskraft und vom Leistungswillen der Gesellschaftsglieder Kenntnis erhalten hat. Um der Gemeinwohlforderung willen ist darum das Subsidiaritätsprinzip ein Rechtsprinzip.

Das Solidaritätsprinzip

Das Solidaritätsprinzip, wie es von *H. Pesch SJ* formuliert und von *Gustav Gundlach SJ* sozialphilosophisch ausgeformt worden ist, ist das oberste Handlungsprinzip. Aufgrund der Sozialnatur, so wird erklärt, erkenne der einzelne seine Verbundenheit mit den Mitmenschen und zugleich auch seine Pflicht, zusammen mit ihnen die gesellschaftliche Organisation zu erstellen, in die alle in gerechter Weise integriert sind. Die seinsmäßig gegebene innere Verbundenheit von Mensch und Mensch (von *Gundlach* „Gemeingut“ genannt), ist der Grund dafür, daß die Gesellschaftsglieder in gegenseitiger Achtung jene Regelmechanismen und Institutionen („Gemeinwohl“ genannt) schaffen, innerhalb deren die einzelnen sich in Freiheit entfalten können. Aus dem Solidaritätsprinzip ergeben sich das Subsidiaritätsprinzip wie auch die verschiedenen rechtlichen Institutionen einer freiheitlichen Gesellschaft.

Vergleicht man den Solidarismus von *Pesch/Gundlach* mit dem Grundgedanken von *John Rawls*, dann stellt man eine überraschende Übereinstimmung fest, zugleich aber auch eine grundlegende Verschiedenheit. Beide beginnen mit dem Menschen vor der Gesellschaftsbildung. Bei beiden spielt das Eigeninteresse, das jedem Menschen zuerkannt wird, eine gewisse Rolle, bei *Rawls* aber merklich stärker. *Rawls'* Fairneß ist zu deutlich gekennzeichnet von dem Gedanken, daß dem, dem es heute besser geht als dem andern, morgen das Umgekehrte widerfahren könnte, so daß es klug ist, der Kompromißformel zuzustimmen, daß stets der Aufstieg des einen auch den Lebensstandard des schlechter Gestellten heben sollte. Im Solidarismus von *Pesch/Gundlach* dagegen wird eine seinsmäßige Bindung des einen an den anderen betont, in der beide erkennen, daß sie ein Gemeinwohl suchen müssen. Dieses besteht dann in den Regelmechanismen und Institutionen, durch die jeder die Möglichkeit hat, sich zu entfalten.

Thomas von Aquin geht über die Äußerungen *Rawls* und *Gundlachs* weit hinaus. Denn nach seinem Verständnis ist bereits in der Sozialnatur des Menschen das gemeinsame Ziel, d.h. das Gemeinwohl, eingeschlossen. Sein Inhalt ist durch die menschlichen Werte, auch die individuellen, in abstrakter Weise vorbestimmt, so daß die weitere Aufgabe nur darin bestehen kann, konkret die gesellschaftliche Organisation zu finden, welche auf die bestmögliche Weise diesem Ziel dient. Das sind dann im Staat die Regelmechanismen und Institutionen.

Die Organisationsform kann als solche darum nicht als Gemeinwohl, sondern nur als das Mittel zur Verwirklichung des Gemeinwohls, d.h. als Sozialgerechtes oder als konkretes Gemeinwohl bezeichnet werden. Man könnte nun vielleicht meinen, es handle sich lediglich um eine terminologische Differenz, man bräuchte für den *Gundlachschen* Begriff „Gemeingut“ nur den thomistischen Begriff „Gemeinwohl“ zu setzen und für das *Gundlachsche* „Gemeinwohl“ das thomistische „konkrete Gemeinwohl“ oder das „Sachgerechte“.

Dies stimmt alles, wenn man nur an die weltliche, d.h. staatliche Ordnung denkt. *Thomas von Aquin* hatte aber nicht nur diese bestimmte Gesellschaft im Blick. Ihm lag daran, die Konsequenzen des untrennbaren Seinszusammenhangs von Individualität und Sozialität so zu formulieren, daß er grundsätzlich gilt und die Diffe-

renzen sich erst zeigen, wenn es um die Anwendung auf die verschiedenen Gesellschaften und gesellschaftlichen Situationen geht. Er war hierbei vom Gedanken an die Schöpfung geleitet, worin impliziert ist, daß die Bindung an das Gemeinwohl durch die Intention des Schöpfers bereits in die Natur des Menschen eingestiftet ist. Der Mensch kann darum nur noch überlegen, wie er in den je verschiedenen Gemeinschaften das Gemeinwohl konkret, d.h. als Sozialgerechtes, definiert.

Im staatlichen Bereich ergibt sich, unter Voraussetzung der in der Natur grundgelegten Werte, nur der Weg über allgemeine Regelmechanismen. In der Kirche bieten sich andere Wege an. Jedenfalls kann hier das Subsidiaritätsprinzip nicht so formuliert werden, wie es für die staatliche Gemeinschaft (z.B. als Rechtsprinzip) geschehen ist. Der Unterschied zwischen der staatlichen und der kirchlichen Autorität, wenigstens im katholischen Verständnis, ist zu groß. Im übrigen hat Thomas nicht vom Subsidiaritätsprinzip gesprochen. Für ihn war einfach der Unterschied maßgebend zwischen dem Gemeinwohl als natürlichem Auftrag und der noch durch die Vernunft vorzunehmenden Konkretisierung. Die Regelmechanismen und mit ihnen das Subsidiaritätsprinzip sind nichts anderes als die vernünftigen Mittel, um in einer Gesellschaft, in der man Rücksicht auf die Neigung zum Eigennutz nehmen muß, zum gesellschaftlichen Ziel zu kommen.

Quelle 15: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 31, Bonn 1990, 235-238.

Die soziale Gerechtigkeit

Ein ideengeschichtlicher Überblick

Die zentrale Bedeutung der sozialen Gerechtigkeit

Der Begriff „soziale Gerechtigkeit“ ist erst neueren Datums. Er findet sich in der Literatur seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Er wurde erfunden, um einen normativen Begriff im Sinn einer gerechten Ordnung in der modernen Industriegesellschaft zu haben. So sollte eine Lücke im aristotelischen Tugendschema - dem sogenannten Traktat über die Tugend - geschlossen werden.

Um den Begriff der sozialen Gerechtigkeit zu definieren, muß man sich den Bewußtseinsinhalt vergegenwärtigen, der mit der Gerechtigkeit im allgemeinen verbunden ist. Der Begriff der Gerechtigkeit spiegelt in ausgezeichneter Weise die geistesgeschichtliche Entwicklung wider, die die Auffassung über die Integration des Individuums in die Gesellschaft im Laufe der Jahrhunderte genommen hat. Alle Ordnungsfragen kreisen um diesen Begriff.

Einerseits klagt der einzelne mit Berufung auf ihn gegen die Gesellschaft sein Recht ein. Andererseits rechtfertigen mit ihr die Regierenden, bzw. die Gesellschaft alle ihre Maßnahmen, die die Freiheit des einzelnen beschränken, die sogenannten Austerity-Maßnahmen. Weiterhin werden die verschiedenen Wirtschaftsordnungen danach beurteilt, ob sie die gerechten Forderungen aller zu erfüllen imstande sind. Bezüglich der politischen Ordnung gilt das gleiche. Der Begriff muß darum so umfassend sein, daß in ihm die verschiedenen Ansprüche und Pflichten aller in der Gemeinschaft verbundenen Menschen irgendwie zur Geltung kommen.

Das zugrunde liegende Menschenbild

Es ist überaus fruchtbar, der Entwicklung des Begriffes Gerechtigkeit im Laufe der Geschichte nachzugehen, um das Menschenbild zu erfassen, das sich mit diesem Begriff verbindet, bzw. hinter ihm steht. Denn im Gerechtigkeitsbegriff verbirgt sich eine allgemeine Sehnsucht, ein Ideal des Menschen, das aber in der konkreten Wirklichkeit Grund für Enttäuschungen ist und sogar Anlaß zur Revolte gegen die Mitwelt sein kann.

Religiöser Hintergrund

In der frühen griechischen Geschichte wurde die Gerechtigkeit als Göttin verstanden. Die religiöse Grundlegung einer allumfassenden Gerechtigkeit wird im Volk Israel deutlich als Bund Gottes mit seinem Volk und in der christlichen Tradition als Gnadengeschenk Gottes an das erlöste Volk.

Auf einer theologischen Erklärung ist auch die griechische Staatsphilosophie fundiert, in der das Recht als göttliche Weltnorm definiert wird.

Diese umfassende Sicht der Gerechtigkeit kennzeichnet auch die weitere Geschichte des Begriffs. Es ist darin irgendwie alles miteinfaßt, was der Mensch in seinem ethischen Verhalten verwirklichen soll. So ist denn bei *Platon* die Gerechtigkeit die Zusammenfassung aller Tugenden.

Und auch *Aristoteles* ist diesem Gedanken verpflichtet, wenn er erklärt, daß die Gerechtigkeit jegliche Tugend umfaßt. Durch die Tugend der Gerechtigkeit wird das gesamte sittliche Streben in das gesellschaftliche Ordnungsganze, das Gemeinwohl eingegliedert. Es gibt demnach keinen Bereich des moralischen Verhaltens, der nicht dem Gemeinwohl der Gesellschaft dienen sollte. An eine Trennung von Recht und Moral in der Gesellschaftsethik war somit nicht zu denken.

Aristoteles kannte außer dieser allgemeinen Gerechtigkeit noch zwei weitere Arten: das gerechte Verhalten zum unmittelbaren Mitmenschen - die Tauschgerechtigkeit und die Gerechtigkeit der staatlichen Autorität in der Verteilung der Güter an die Individuen - die austeilende Gerechtigkeit. Eine Besonderheit ist bei *Aristoteles* insofern festzustellen, als bei ihm, wie übrigens auch bei *Platon*, das Gemeinwohl im gesellschaftlichen Bereich durch die staatliche Autorität, also durch Gesetz, definiert wird. Darum erhält diese oberste Gerechtigkeit bei ihm den Namen „Gesetzesgerechtigkeit“.

Trennung von Recht und Gerechtigkeit in der Moderne

Die enge Bindung des Begriffs der Gerechtigkeit an die Tugend hatte den Nachteil, daß man das Objekt, das Gerechte, immer nur mit der Pflicht eines Subjektes verband. Zur Einforderung seines Rechts braucht der Mensch aber keine Tugend. Dazu genügt sein natürlicher Drang zur Selbsterhaltung gegenüber Eingriffen von außen. In der allgemeinen - obersten - Gerechtigkeit konnte man darum nur von der Pflicht des einzelnen Menschen gegenüber der gesamten Gesellschaft sprechen, wie ähnlich in der austeilenden Gerechtigkeit von der Pflicht des Gemeinwesens dem einzelnen gegenüber die Rede ist und in der Tauschgerechtigkeit von der Pflicht des einzelnen gegenüber dem Mitmenschen. Dieses Verhältnis vom Verpflichteten zu einem Rechtsträger kommt deutlich in der Definition des römischen Juristen *Domitius Ulpianus* (um 170 n. Chr.) zum Ausdruck: „Die Gerechtigkeit ist der feste und dauernde Wille, jedem sein Recht zuzuerkennen.“

Der Schritt zur normativen Fassung der Gerechtigkeit, d.h. zum Recht als solchem setzt sich erst im Anschluß an *Samuel Pufendorf* durch. Dieser wurde aber so radikal durchgeführt, daß man die Gerechtigkeit aus dem moralischen Kontext überhaupt löste und dann das Recht nur noch normativ faßte im Sinn vom Recht als solchem, so daß Recht nicht mehr wesentlich mit „gerecht“ verbunden war, vor allem bei *Kant*, *Radbruch*, *Kelsen*, *Engisch* u.a. Für *Kelsen* etwa ist die Gerechtigkeit eine mögliche, aber nicht eine notwendige Eigenschaft der Gesellschaftsordnung. Rationale Definitionen der Gerechtigkeit (gerechtes Recht) werden daher als „völlig leere Formeln“ bezeichnet. Ob diese Entwicklung für das Rechtsdenken ergiebig war, ist allerdings fraglich.

Jedenfalls hat *Thomas von Aquin* diese Trennung des Rechts als solchem von der Gerechtigkeit als rechtem Recht aufgrund seiner Philosophie nicht vornehmen

können. In seiner Naturrechtslehre spricht er zwar im normativen Sinn vom Recht, aber stets im Sinn von „gerechtem Recht“. Sein Traktat über die Gerechtigkeit ist gleichwohl ganz in den Teil über die Tugenden integriert. Dieser Umstand verhinderte - wie noch zu zeigen sein wird - die Loslösung von der aristotelischen Benennung der verschiedenen Arten der Gerechtigkeit bis ins 19. Jahrhundert hinein.

Die „allgemeine Gerechtigkeit“ bei Thomas von Aquin

Thomas von Aquin übernimmt das aristotelische Schema der Gerechtigkeit: die allgemeine oder Gesetzesgerechtigkeit (1), die austeilende Gerechtigkeit (2) und die Tauschgerechtigkeit (3).

Die allgemeine oder Gesetzesgerechtigkeit umfaßt auch hier den gesamten sittlichen Menschen, der seiner Natur gemäß zugleich als Individuum und als durch und durch sozial verpflichtetes Subjekt verstanden wird. Dieser Begriff der Gerechtigkeit scheint zur kollektivistischen Staatsauffassung zu führen, gemäß der die einzelnen nur Befehlsempfänger sind. Doch wird die Gerechtigkeit weder von *Aristoteles* noch von *Thomas* als Gehorsamstugend definiert. Sie drückt aber immerhin die Pflicht aus, daß jeder Mensch in allen seinen sittlichen Strebungen an die Mitwelt zu denken hat, so daß eine Gesellschaft aus vollkommenen Gliedern ent- und bestehen kann. Alle sittlichen Akte, auch die rein individuellen, sollen als Aufbauelemente der sittlich begründeten Gesellschaft gesehen werden.

Das ist ein Gedanke, der im modernen Denken kaum mehr Anerkennung findet, obwohl die moralisch strebsamen Bürger die Unmoral anderer sogar in ihrem Geldbeutel zu spüren bekommen. Man denke nur an die Überbelastung der Krankenkassen aufgrund der letztlich durch amoralisches Verhalten hervorgerufenen Krankheiten und die daraus notwendig werdende Erhöhung der Prämien - von den durch Randalierer erzeugten Schäden und ähnlichen, dem Zerfall der Gesellschaftsmoral zuzuschreibenden Erscheinungen gar nicht zu reden.

Eine Rückbesinnung auf die klassische Lehre der allumfassenden Gerechtigkeit ist, wie man sieht, nicht nur Anliegen der Ideengeschichte, sondern ein zentrales Anliegen gerade unserer modernen Gesellschaft, die so stolz auf die Trennung von Moral und Recht ist. Natürlich braucht sich mit dieser ethischen Betrachtung nicht notwendig die Ansicht zu verbinden, der Staat solle mit seiner Gesetzgebung in die individuell-intime Sphäre eingreifen. *Thomas von Aquin* hat, um die umfassende Weite der allgemeinen Gerechtigkeit darzustellen, nicht gesagt, der Staat habe die Pflicht, überall dort einzugreifen, wo es sich um individuelle ethische Entscheidungen handle. Er hat nur erklärt, der Staat *dürfe* unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Gerechtigkeit individuell moralisches Verhalten vorschreiben. Er selbst war sich auch klar darüber, daß solche Maßnahmen am Maßstab der politischen Klugheit zu messen sind.

Gegenüber *Aristoteles* hat *Thomas* eine beachtenswerte Nuance aufzuweisen. Während bei *Aristoteles*, wie gesagt, die allgemeine Gerechtigkeit mit der Gesetzesgerechtigkeit identisch ist, so daß der Staat den gesamten Umfang der allgemeinen Gerechtigkeit autoritativ bestimmt, erklärt *Thomas* ausdrücklich, daß das Objekt der allgemeinen Gerechtigkeit *vor* dem Staate liege und nicht erst durch den Staat

konstituiert werde. Das Gemeinwohl wird also nicht einfach in die Hand der staatlichen Obrigkeit gelegt, sondern es ist *vorstaatlich*, so daß es die Staatsgewalt bindet. Damit ist jeder Gedanke an einen Staatskollektivismus ausgeräumt.

Gerechtigkeit und Gleichheit

Die totale Einordnung des einzelnen in die Gesamtheit mit dem Begriff der Gerechtigkeit zu verbinden, birgt die Gefahr der „Gleichmacherei“ in sich. Denn zum Begriff des Gerechtheits gehört offenbar die Äquivalenz, die Gleichwertigkeit. Ungleichheit wird in aller Regel als ungerecht angesehen. Darum neigten die Autoren, die auf der strengen Einhaltung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft bestanden, zur totalen Gleichheit. Das trifft nicht nur für die Sozialisten zu, sondern ebenfalls für eine Reihe christlicher Denker des klassischen Altertums, die allerdings mehr von der christlichen Liebe aus argumentierten. Die proportionale, d.h. analoge Gleichheit, die Gleichheit in der Ungleichheit besagt, ist daher, wie es scheint, begrifflich mit dem, was Gerechtigkeit im strengen Sinn besagt, nicht in Deckung zu bringen. Deswegen wurde die Gerechtigkeit in der Kunst stets mit einer Göttin dargestellt, die eine Waage in der Hand hält, mit der die Äquivalenz von zwei Elementen hergestellt wird. Nur die *eigentliche Gerechtigkeit*, die eine Gleichheit von zwei getrennten Subjekten darstellt, verdiente darum den strengen Begriff der Gerechtigkeit. Und das ist eben die Tauschgerechtigkeit, d.h. die rechte Ordnung der Verhältnisse der einzelnen zueinander. Ihr gab man den Namen „Kardinaltugend“ der Gerechtigkeit. Diese Namensgebung hatte, wie noch gezeigt wird, weitreichende Folgen für die Wirtschaftsethik.

Die Tauschgerechtigkeit als Kardinaltugend der Gerechtigkeit

Im Anschluß an die griechische Ethik sind die verschiedenen Tugenden in vier große Gruppen eingeteilt worden: Klugheit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und Tapferkeit. Der Ausbau dieser Systematik ist erst durch *Thomas von Aquin* vollzogen worden. Die vier Tugenden sind die Repräsentanten für eine Anzahl mit ihnen verbundener Nebentugenden. Das Wort „Kardinaltugend“ ist dem Bild der Türangel (lateinisch: *cardo*) entnommen und soll bedeuten, daß es sich um eine Tugend handelt, die das Wesen einer Gruppe von Tugenden am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Für die Gerechtigkeit gilt danach, daß das Wesen des Gerechtheits am klarsten in der Tauschgerechtigkeit angesprochen ist. Sie ist die Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Beharrt man auf diesem Begriff der Gerechtigkeit, dann kann es als Ordnungsprinzip der Gesellschaft nur eine individualistische Form geben, in der streng auf Leistung und Gegenleistung - wie beim Tausch - geachtet wird. In der Wirtschaft heißt dies: Wettbewerbswirtschaft ohne soziale Vorgaben, demgemäß „Manchesterliberalismus“.

Gleicher Irrtum im Kollektivismus wie im Individualismus

Der Individualismus, zu dem der Liberalismus gehört, begeht im Hinblick auf das Verständnis von Gerechtigkeit den gleichen Irrtum wie der Kollektivismus. Denn beide sehen in der Gerechtigkeit lediglich das Programm der gleichsam „arithme-

tischen“ Gleichheit. Beide glauben, daß das Prinzip dieser Gleichheit dem Urzustand entspricht. Sie unterscheiden sich nur in der zugrundeliegenden Philosophie vom Menschen, dem Menschenbild. Der Kollektivismus verkennt die Individualrechte der Person. Für ihn erfordert darum die Gerechtigkeit Gleichheit aller in einer unpersönlichen, kollektiven Einheit. Der Individualismus seinerseits anerkennt dagegen als Urzustand des Menschen nur die Individuen mit ihrer Freiheit, die als völlig voneinander getrennte Subjekte miteinander in Beziehung treten. Gleichheit kann darum nur die Aequivalenz zwischen Leistung und Gegenleistung sein. Beide, Liberalismus und Kollektivismus meinen, daß das Wesen der Gerechtigkeit zwischen zwei Subjekten nur erfüllt ist, wenn Aequivalenz vorliegt, wobei das eine Mal, beim Kollektivismus, diese Aequivalenz in den Menschen selbst gesucht wird, das andere Mal, im Liberalismus, in der gegenseitigen Leistung der Menschen.

Niemand kann daran zweifeln, daß die Gerechtigkeit sich von den anderen Tugenden dadurch unterscheidet, daß sie die Tugend des Ausgleiches ist und daß dieser sich am schärfsten in der Tauschgerechtigkeit manifestiert. Niemand wird zwar der Tauschgerechtigkeit den Ehrentitel einer „Kardinaltugend“ absprechen können; diese begriffliche Kennzeichnung bedeutet aber nicht, daß die Tauschgerechtigkeit in der Wirklichkeit die originäre Gerechtigkeit ist. Wenn dem so wäre, dann gäbe es nur das Dilemma: entweder Kollektivismus oder Individualismus, d.h. Liberalismus.

Die Lösung bei Thomas von Aquin

Nach *Thomas von Aquin* kann die Tauschgerechtigkeit trotz ihres Charakters als „Kardinaltugend“ nicht die originäre Gerechtigkeit sein. Die Bezeichnung „Kardinaltugend“ kann nur eine begriffliche Klarstellung in der Form einer Typologie sein. Die Wirklichkeit verhält sich nämlich anders. An sachlich oberster Stelle muß deshalb ein Gerechtigkeitsbegriff stehen, von dem aus die anderen erst ihren Funktionsort erhalten. Diese oberste Gerechtigkeit ist die umfassende, allgemeine Gerechtigkeit, gemäß der das Individuum, weil es wesentlich sozial ist, in die Gemeinschaft eingebunden ist, ohne allerdings - darauf legt *Thomas* Wert - seine Individualität mit den ihr zustehenden Rechten zu verlieren. Aber diese Individualrechte haben nur als gemeinschaftsgebundene Rechte Bestand. Da *Thomas* an einem in langer Tradition gefestigten Begriff nichts ändern wollte, beließ er der Tauschgerechtigkeit die Bezeichnung „Kardinaltugend“, erklärte aber, daß das „Prinzip“ der Gerechtigkeit die allgemeine Gerechtigkeit sei.

„Originär“ ist folglich bei *Thomas* nicht als Befindlichkeit des Menschen in einem Urzustand zu verstehen, es ist metaphysisch gemeint. Dies heißt im Sinn eines aus der menschlichen Natur abgeleiteten Fundamentalprinzips jeglicher Gerechtigkeitsvorstellung, die der Wirklichkeit des Menschen angemessen ist.

Der Wert der modernen Bezeichnung „soziale Gerechtigkeit“

Um die oberste Gerechtigkeit, von der alles Denken über eine gerechte Ordnung auszugehen hat, zu charakterisieren, genügt das aristotelisch-thomistische Schema

nicht mehr. Dieses ist zu sehr mit dem Tugendtraktat verbunden. Dieser vermag, wie schon gesagt, nur von Pflichten zu rechtem Verhalten zu sprechen. Es muß ein normativer Begriff von rechtem Recht gefunden werden, der alle Rechte und Pflichten zu einem Ordnungsganzen verbindet. Dieser ist der der sozialen Gerechtigkeit.

Es wurde in der Literatur darüber gestritten, wie dieser Begriff zum aristotelisch-thomistischen Schema stehe. Ohne Zweifel ist jenen beizupflichten, die auf die Nähe zur „allgemeinen Gerechtigkeit“ hinweisen. Jedenfalls kann nur die Rückbesinnung auf den aristotelisch-thomistischen Begriff der allgemeinen Gerechtigkeit davor bewahren, die soziale Gerechtigkeit zu sehr im Licht der Tauschgerechtigkeit zu sehen. Da aber zugleich auch das Anliegen der gerechten Verteilung und das des gerechten Ausgleiches zwischen zwei Individuen darin enthalten sein muß, reicht die Inanspruchnahme des Begriffs der allgemeinen Gerechtigkeit nicht aus. Dies aus dem bereits mehrfach erwähnten Grund, weil die allgemeine Gerechtigkeit einzig das pflichtgemäße Verhalten des einzelnen zum Ganzen berücksichtigt. Es geht aber um die Bezeichnung jener Norm, gemäß der die Gesamtordnung der Gesellschaft „gerecht“ genannt werden kann.

Hätten die Liberalen des 19. Jahrhunderts ihre wirtschaftspolitischen Ideen nicht unvermittelt mit der Kardinaltugend der Tauschgerechtigkeit verknüpft, sondern sich auf die originäre, umfassende und allgemeine Gerechtigkeit besonnen, wären sie auf eine dem Wettbewerb vorgeordnete Norm der sozialen Gerechtigkeit gestoßen. Durch diese hätten sie schon im Ansatz die verhängnisvolle Ausbeutung des einzelnen in der Arbeitswelt verhindert. Das Prinzip der Wirtschaft bleibt die Tauschgerechtigkeit, jedoch bedarf diese zu ihrer Legitimation als Gerechtigkeit der Einordnung in ein darüber hinausgehendes, umfassendes gesellschaftspolitisches Konzept, wie es das Wort „sozial“ in Soziale Marktwirtschaft ausdrückt.

Quelle 18: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 32, Bonn 1991, 6-9.

Die verschiedenen Gemeinwohltheorien

Der Gemeinwohlbegriff als Gemeinplatz

Es gibt abseits von den rationalistisch-individualistisch orientierten Gesellschaftstheorien keine, die auf den Gemeinwohlbegriff verzichtet. Der Begriff gehört zu dem, was man Gemeinplatz nennt. Jede Gesellschaftstheorie, die Wert auf den Gemeinschaftsgedanken legt, muß irgendeine konsistente Ordnung der einzelnen Subjekte und Tätigkeiten aufweisen. Und das geht nicht ohne den Begriff des Gemeinwohls.

Der Inhalt dieses Begriffs ist aber verschieden nach dem Ansatz, den man bei der Bewertung gesellschaftsverbundener Handlungen nimmt. Wer die Gesellschaft nur als Prozeß vieler Einzelhandlungen begreift, die miteinander in Beziehung stehen und sich gegenseitig abstimmen, kann nur vom „Gemeininteresse“ sprechen. Wer aber im vorhinein den Menschen mit allen seinen Zwecken in ein Ganzes einbindet, kann die Einzelhandlungen nur als Teil verstehen. Das Gemeinwohl ist dann jenes Wohl, das den Einzelinteressen vorgeordnet ist, sie also vor der willentlichen Äußerung normiert. Die erste Auffassung von Gemeinwohl im leeren Sinn von Gemeininteresse ist als subjektivistische oder individualistische zu bezeichnen, die zweite als holistische, d.h. ganzheitliche. Diese beiden Ansätze sind einander diametral entgegengesetzt, wenigstens theoretisch. Sie bewegen sich, wie noch erklärt werden wird, auf ganz verschiedenen Erkenntnisebenen.

Die subjektivistische oder individualistische Theorie

Als Hauptvertreter der subjektivistischen Theorie ist unter den modernen Autoren *K. R. Popper* allgemein bekannt. Die Theorie ist aber alt. Am schärfsten tritt sie bei *Hobbes* in Erscheinung in seiner Theorie vom Kampf aller gegen alle. *Hobbes* sah sich allerdings genötigt, den Staat als Ordnungsmacht einzusetzen, allerdings nicht um zu einem über den willkürlichen Eigeninteressen liegenden Gemeinwohlbegriff zu kommen, sondern einzig, um dem Individuum die eigene Entwicklung in Frieden zu sichern. Der Leviathan verbleibt darum auf der Ebene des Individualismus.

Die Erkenntnisweise, die dem Subjektivismus zugrundeliegt, ist einzig das Erfahrungswissen. *Popper* hat sich ausdrücklich im Sinn der Erfahrungswissenschaft ausgedrückt. Wir erkennen immer nur Konkretes, viele Einzeldinge und vergleichen sie miteinander. Das Gemeinsame ist dann irgendein charakteristischer Zug, der hundert- und tausendmal zutage tritt. Die Demokratie, streng aufgefaßt als nach dem Mehrheitsprinzip geordnete politische Organisation, kennt keinen anderen Gemeinwohlbegriff als den subjektivistischen. Einzelne Glieder der Demokratie mögen für ihre Entscheidung von einer anderen Schauweise ausgehen, ihr Votum hat aber deswegen kein anderes Gewicht.

Die Normen des gesellschaftlichen Lebens können auf diese Weise für jedermann einsichtig und rationell erstellt werden. Man braucht nur die Gesellschaftsglieder zu befragen, für welches Gesellschaftsprogramm sie sich entscheiden wollen.

Wenn unmittelbar keine Einheit feststellbar ist, dann greift man zum Kompromiß, wie er z.B. bei der Bildung einer Koalitionsregierung gesucht wird. Den Kompromiß hält man als das angezeigte Mittel, um innerhalb der reinen Interessenausinandersetzung zu verbleiben und nicht irgendeiner Konsensidee zu verfallen.

Ein Kompromiß gelingt aber rational nicht, wenn beide Partner nur auf ihr Interesse pochen. Um auf der rationalen und nicht auf der Ebene der Gewalt zu diskutieren, müssen sie an irgendeine übergeordnete Norm denken, in denen beide Interessen enthalten sind, um von da aus abzuwägen, wieviel sie rational, d.h. begründeterweise von ihren Interessen abstreifen können.

Der Wille zum Kompromiß setzt immer ein gleiches Ziel voraus, nämlich dies, ein Scheitern zu verhindern, weil dann keiner an die Regierung käme. Wenn einer von beiden die Kompromißformel nur annimmt, weil der andere von seiner Position nicht abgeht, dann ist das kein rationaler Kompromiß mehr, sondern die Kapitulation vor der Macht des andern.

Es geschieht also gerade das, was der Rationalist *Popper* nicht will, nämlich die Ausnutzung von Gewalt. Die Lehre aus diesem Sachverhalt: In allen gesellschaftlichen Fragen müssen wir irgendeine über den Interessen liegende Norm anerkennen, weil sonst nur der Kampf aller gegen alle auch als rational angesehen werden müßte, und dies wird wohl niemand behaupten. Bei der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus, der erkenntnistheoretischen Wurzel des Individualismus, geht es darum im Grunde nur um die Frage, bei welcher Abstraktionshöhe die rationale Erkenntnis aufhört.

Es ist keine Frage, daß der Subjektivismus sachlich klar definierbare Inhalte des Gemeininteresses angeben kann, die empirisch kalkulierbar sind. Andererseits lassen sich auch schockierende Folgen der subjektivistischen Theorie feststellen. Der Begriff der Personwürde, gemäß dem das Identitätsbewußtsein des einzelnen im Vordergrund steht, kann in der Praxis auf unlösbare Probleme stoßen. Gemäß dem Subjektivismus kann für sich niemand in Anspruch nehmen, über die individuelle Gewissensbildung des andern zu urteilen.

Streng nach dem Subjektivismus muß man z.B. dem Widerstreben eines einzelnen, bei der Volkszählung seine Wohnadresse anzugeben, stattgeben, wenn er erklärt, seine Wohnadresse gehöre zu seiner Intimssphäre, da es niemanden etwas angehe, in welcher Weise er sein Leben gestaltet. Da die Demonstration zu den ureigenen Rechten des Individuums gezählt wird, kann man die Vermummung eigentlich nicht verbieten, wenn der Vermummte fürchten muß, er könnte wegen seiner persönlichen Meinungsbildung in der Öffentlichkeit verfeimt werden. Es bleibt darum der Öffentlichkeit nichts anderes übrig, als ein riesiges Polizeiaufgebot zu organisieren, um Schädigungen Dritter zu verhindern.

Der verärgerte Bürger, der berechnet, wieviel er mit seinen Steuern für dieses Polizeiaufgebot zu zahlen verpflichtet ist, kann mit seiner Meinung nur durchdringen, wenn er im Parlament auf die Mehrheit zählen kann. Jedes Argument, das er aus seinem Ordnungsdenken bezieht, wird als Ideologie bezeichnet. Kurz: Der Subjektivismus anerkennt keine Normen, welche die einzelnen transzendieren, obwohl er auf sie nicht verzichten kann.

Die ganzheitliche, holistische Konzeption des Gemeinwohls

Zu den in der Sozialethik und allgemein in den Sozialwissenschaften gehörenden Mißverständnissen gehört die Auffassung *Poppers*, daß sämtliche holistische Konzeptionen in gleicher Weise verwerflich und ideologisch seien. Wer immer vom Gemeinwohl sprach, sei es *Plato, Aristoteles, Thomas von Aquin, Hegel, Marx, O. Spann* usw. wurde von *Popper* als Bolschewist, Nationalsozialist und was immer verdonnert. Nun gibt es in der Tat eine Reihe von Holismen, die in keiner Weise miteinander vergleichbar sind. Man kann sie höchstens unter einem gemeinsamen Namen zusammennehmen, der aber bei Anwendung auf die einzelne Konzeption unvergleichbare Realitäten bezeichnet. *Popper* hat gemeint, eine holistische Konzeption münde in jedem Fall in ein Gewaltssystem ein, in dem Freiheit und Selbstbestimmung nicht mehr existieren können. Das Mißverständnis *Poppers* rührt daher, weil er nur die empirische Erkenntnisweise kennt und keine Ahnung von der metaphysischen Abstraktion hat.

In der Tat kommt es darauf an, ob man für die Definition der Ganzheit einen empirischen oder einen metaphysischen Inhalt annimmt. Für den Nationalsozialismus war die Ganzheit ein empirisches Faktum, nämlich das in der geschichtlichen Entwicklung gewordene Germanentum oder die germanische Rasse oder, vielleicht besser ausgedrückt, das germanische rassistisch fundierte Lebensgefühl.

Sowohl Eigenwohl wie auch Gemeinwohl haben es mit dem Lebensgefühl zu tun. Das besagt schon das Wort „Wohl“, das mit Wohlergehen identisch ist. Daß ein Individuum sich wohlbefinden kann, geht jedem ein, denn jeder erfährt das Wohlergehen oder sein Fehlen in seiner eigenen Existenz. Wie kann es aber ein Wohlergehen einer ganzen Gemeinschaft geben? Der Subjektivist wird antworten, daß man das nur am Wohlergehen aller einzelnen überprüfen kann, so daß das Gemeinwohl gleich der Summe der Einzelwohle ist.

Nun ist aber bereits beim Wohlergehen des einzelnen die Frage zu stellen, ob man einzig auf das Wohlbefinden abstellen kann. Denn sehr oft fühlt sich einer augenblicklich wohl und stellt nachher fest, daß es Täuschung war. Der Drogensüchtige befindet sich nur im Drogengenuß wohl. Wann also ist das individuelle Wohlfühlgefühl korrekt und realistisch? Hierzu braucht es einen Begriff, der über die empirische Sinnessphäre hinausgeht, nämlich die Orientierung an der menschlichen Natur, die jedem Menschen eigen ist und außerhalb der sich niemand in Wahrheit wohlfühlen kann oder sollte.

An diesem metaphysischen Begriff vom Wohlergehen knüpft der echte Holismus an. Das gesellschaftliche Ganze ist kein Seinsbestand wie das menschliche Subjekt. Es ist ein Ordnungsganzes. Nimmt man nun an, daß der Mensch wesentlich sozial ist, d.h. daß der einzelne die Mitmenschen nicht nur braucht, um selbst zum Wohlergehen zu kommen, sondern daß sein Einzelwohl, weil sozial bestimmt, nur als Teil eines Ordnungsganzes verstehbar ist, dann kann man das Einzelwohl nur im Rahmen der Gesamtordnung bestimmen. Das Ganze hat natürlich kein Gefühl. Das Gemeinwohl besteht im Wohlergehen aller einzelnen in proportionaler Ordnung.

Der Begriff des Gemeinwohls ist darum ein sog. analoger Begriff, der in der Verwirklichung den konkreten Bedingungen angepaßt werden muß, ohne seinen

Wesensgehalt zu verlieren. Das heißt, der aus der metaphysischen Erkenntnis gewonnene Gemeinwohlbegriff muß „machbar“ gestaltet werden. Der Begriff der Machbarkeit fällt aber nicht zusammen mit dem allgemeinen Willen der Gesellschaftsglieder, sonst hätte man wiederum nur eine rein empirische Norm. Die oberste Norm ist die menschliche Natur. An ihr wird das konkret zu verfolgende Ziel zunächst gemessen. Wenn es in sich der menschlichen Natur zuwider ist (beispielsweise die Fristenlösung der Abtreibung), dann fällt es als mögliches Element des Gemeinwohls aus. Alle im Rahmen der menschlichen Natur gelegenen Zielwerte müssen mit der konkreten Situation konfrontiert und dementsprechend formuliert werden. Der Begriff des Gemeinwohls ist also nicht fertig. Er muß noch konkret mit vernünftiger Überlegung entsprechend der Natur der Sache gestaltet werden.

Die Frage ist dann nur noch: wer, d.h. welche Instanz definiert den konkret sachlichen Inhalt, unbeschrieben der Willensbildung in der Gesellschaft? Die erste Antwort heißt: die menschliche Vernunft, die an sich die Kapazität besitzt, sachliche Schlußfolgerungen zu ziehen. Die weitere Frage ist dann: wessen Vernunft ist maßgebend? *Popper* hat aus Angst vor dem Totalitarismus der Einzelvernunft diese Kompetenz abgesprochen. Die Einzelvernunft kann nur über die eigenen Angelegenheiten urteilen. Doch überlegen wir, ob wir so weit gehen dürfen. Denn dann wäre auch jede sachliche Auseinandersetzung im Parlament überfällig. Man würde klugerweise, um keine Zeit zu verlieren, ohne Diskussion gleich mit der Abstimmung beginnen.

Es wurde schon bei der Besprechung des Kompromisses erklärt, daß zwischen mehreren Alternativen ein Vergleich nur möglich ist, wenn man in der Abstraktion höher hinaufsteigt. Nun geht es allerdings bei der Frage nach dem Gemeinwohl nicht um eine kleine Alltäglichkeit. Es geht um die soziale Gerechtigkeit insgesamt. Es geht selbst bei wirtschaftspolitischen Fragen um die Lebensanschauung. Sollen wir beispielsweise weiterhin technisieren und kapitalisieren und die finanzielle Sorge für die bald zahllosen Arbeitslosen in Kauf nehmen oder sollen wir mit einem geringeren Wachstum rechnen und sparsamer leben, damit mehr Arbeitsplätze entstehen? Die Frage läßt sich nicht als Einzelthema der Wirtschaft behandeln, es geht um die Definition des gesamtheitlichen Wohlergehens.

Natürlich steht die Diskussion über das Gemeinwohl stark unter dem Einfluß der verschiedenen Lebenseinstellungen. Aber man kann doch rational darüber sprechen, welche Alternative der Sozialnatur des Menschen sich aufdrängt im Hinblick auf die massive Arbeitslosigkeit, die in der Gesamtgesellschaft eine Explosion des Unfriedens verursacht.

Soll diese Vorstellung des Gemeinwohls in sich den Keim des Totalitarismus tragen? *Poppers* Befürchtung ist nur verständlich aufgrund des Mißverständnisses, daß jede Idee eines der individuellen Freiheit vorausgehenden Gesellschaftskonzeptes dem Totalitarismus entspringt. Das wäre richtig, wenn das Gesellschaftskonzept rational nicht erfaßbar wäre. Gemäß der Meinung aller Liberalen und Rationalisten gibt es kein rational ergründbares Ordnungskonzept, das der Freiheit vorgegeben ist, so daß allein jene Ordnung rational legitimiert ist, welche

die Freiheiten der Individuen mittels eines Regelmechanismus einander zuordnet. Wo diese Konzeption hinführt, erleben wir heute zum Überdruß angesichts der offenen Rebellion gegen die Hüter der Ordnung bei chaotischen Zusammenstößen. Die hier gebotene Darstellung des analogen Gemeinwohlbegriffs ist diejenige, die *Thomas von Aquin* vorgelegt hat und die bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in der Katholischen Soziallehre durchgehalten wurde. Um 1850 läßt sich eine Wende zu einer gewissen Individualisierung feststellen. Führend war *Luigi Taparelli*. Doch versuchte *Taparelli* den Anschluß an die Ganzheitsidee zu retten, wenngleich es ihm in seiner Theorie logisch nicht ganz gelang. Doch hierüber mehr bei anderer Gelegenheit.

Quelle 42: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 34, Bonn 1993, 127-129.

Die moralische Legitimation der gesellschaftlichen Autorität

I. Einleitung

Die moralische Legitimation der gesellschaftlichen Autorität gehört zu den schwierigsten Themen der Sozialphilosophie und wurde akut, als man sich von der klassischen Metaphysik trennte. Man wurde mit der heiklen Frage konfrontiert, wie Autorität über Individuen gerechtfertigt werden kann, wenn es gerade die Individuen sind, die die Gesellschaftsgebilde hervorbringen.

Die Individuen sind freie Wesen. Sie bestimmen ihr Lebensziel und auch die Art und Weise, wie sie mit anderen zusammenleben wollen, selbst. Wie soll sich dann das Individuum ethisch veranlaßt sehen, sich einer Autorität unterzuordnen, d.h. mindestens etwas von seiner ihm von der Natur verliehenen Freiheit aufzugeben und anschließend ausgerechnet etwas anzunehmen, das nicht zu seiner ursprünglichen Absicht gehörte?

Das Thema der gesellschaftlichen Autorität wurde seit *Thomas Hobbes* (1588-1679) nur im Hinblick auf die staatliche Gemeinschaft diskutiert. Die thomistische Tradition, d.h. die Scholastik seit *Thomas v. Aquin*, hat es dagegen universeller als Grundfrage jeglicher Gemeinschaft gesehen. Systematisch müßte man die anstehende Frage eigentlich zunächst allgemein behandeln und erst dann im Hinblick auf die einzelnen Gemeinschaften. Doch ist es instruktiver, mit der modernen Diskussion um die staatliche Autorität zu beginnen und von da aus auf die allgemeine Thematik zurückzublenken.

Die Vertreter des klassischen Naturrechts vermochten noch zu unterscheiden zwischen dem Menschsein als solchem, das allen Individuen in der gleichen Weise zukommt, und dem einzelnen Menschen, wie er tatsächlich existiert und handelt. Sie wußten, daß das Menschsein zwar eine abstrakt erkannte Wesenheit ist, die noch nicht im Sinn eines konkreten Handlungsobjekts gedacht werden kann. Es beinhaltet aber dennoch eine echte Realität, die in allen Individuen, die sich durch ihre verschiedenen Qualitäten unterscheiden, enthalten ist. Aus dieser Sicht kann man von Menschenrechten sprechen, die den einzelnen aufgrund ihres Menschseins zukommen, wenngleich diese Rechte konkret variieren.

So haben Mann und Frau aufgrund ihres Menschseins gleiche Rechte, wenngleich diese, sobald man die geschlechtlichen Unterschiede ins Auge faßt, differenziert sind. Die Frau hat z.B. aufgrund ihres Geschlechts das Recht auf einen Schwangerschaftsurlaub. Dieses spezielle Recht der Frau ist aber begründet durch ihr Menschsein in der spezifischen geschlechtlichen Ausprägung.

In der Frage nach dem Recht auf Eigentum spielt die Unterscheidung zwischen metaphysisch gefaßter und individuell verwirklichter Natur eine besondere Rolle. Aufgrund des Menschseins sollen alle Menschen Anteil an den materiellen Gütern haben, um ihre Existenz zu sichern. Wer nun konkret Träger von Verfügungsrech-

ten in der Form von Eigentumsrechten sein soll, um das allgemeine, in der menschlichen Natur als solcher begründete Naturrecht zu gewährleisten, läßt sich aus dem allgemeinen Menschenrecht auf Zugang zu den materiellen Gütern nicht ausmachen. Hier kommen vielmehr individuelle Faktoren wie Fleiß und Leistung ins Spiel.

II. Begründungsansätze der Vertragstheorien

1. Thomas Hobbes

Derjenige, der den Unterschied zwischen der Wesensnatur des Menschen und deren konkreter Realisierung nicht machen kann, weil er keine Metaphysik mehr kennt, bzw. anerkennt, ist, um von natürlichen Rechten zu sprechen, gezwungen, auf einen fiktiven, bloß erdachten konkreten Urzustand des Menschen zurückzugreifen, in dem es keine positiv bestimmten Rechtsverhältnisse, sondern nur die Naturtriebe und natürlichen Begierden aller einzelnen gab.

Das ist der entscheidende Ansatz, von dem aus *Hobbes* über Recht und Ordnung in der Gesellschaft nachdenkt. Recht ist für *Hobbes* zunächst nichts anderes als die Macht des einzelnen, sich all das anzueignen, wozu er die nötigen Kräfte gegenüber den Mitmenschen besitzt. Daraus entsteht dann, wie man allgemein weiß, die *Hobbessche* Theorie des Kampfes aller gegen alle. Um aus diesem üblen Urzustand herauszukommen, stellen die Menschen fest, daß sie aus eigenem Interesse eine Friedensordnung, eben eine rechtliche Ordnung, erstellen müssen. Dies glauben sie durch einen Gesellschaftsvertrag erreichen zu können.

Eine Friedensordnung ist bei der *Hobbesschen* Grundannahme des Urzustands nur möglich unter der Bedingung der Unterordnung aller unter eine allen Einzelmenschen überlegene und mit Zwangsgewalt ausgestattete gesellschaftliche Autorität, die identisch ist mit dem Staatsoberhaupt. Erst unter der Staatshoheit entstehen dann die Rechte des einzelnen. In etwa übernimmt *Hobbes* die bereits von *Aristoteles* und nach ihm von den Scholastikern vorgetragene Lehre, daß es kein Einzelwohl außerhalb des Gemeinwohls geben kann. Das besondere bei *Hobbes* ist aber, daß das Gemeinwohl mit dem inhaltlich nicht definierten Willen des Gesetzgebers identisch ist. Die Zuständigkeit des Staatsoberhauptes ist allumfassend und reicht deshalb bis in Ehe und Familie hinein. Denn im Urzustand hat es keine Familie gegeben; die Mutter hatte über ihr Kind ein uneingeschränktes Eigentumsrecht, das naturgemäß auf der physischen Überlegenheit der Mutter beruhte und darum ggf. auch eine willkürliche Aussetzung des Kindes legitimierte. Daher begründet erst der Staat das Familienrecht.

Im einzelnen brauchen hier die Eigenheiten dieses im Kern positivistischen Rechtsverständnisses nicht dargestellt zu werden. Worauf es für unsere Thematik ankommt, ist die Begründung für die Annahme, daß der einzelne Bürger seinen Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität als unabweisliche Bedingung dafür erkennen muß, daß er sein Glück in der Gesellschaft finden kann. Im verworrenen Urzustand ergibt sich für den einzelnen Menschen von selbst der Zwang, im Staatsvertrag die Selbstbestimmung dem durch die Autorität bestimmten Gemein-

interesse unterzuordnen. Diese Gedankenführung ist zwar logisch. Aber sie erklärt nicht, und das ist ihr Haken, wie man vom bloß naturhaften Zwang zur sittlichen Pflicht kommt, dem Staat zu gehorchen. Gewiß ist der einzelne durch seine Teilhabe am Staatsvertrag zur Einhaltung des Vertrags verpflichtet.

Dies verlangt die Gerechtigkeit, die im Vertrag als solchem enthalten ist. Aber diese Stufe der Gerechtigkeit ist erzwungen durch eine physische Notwendigkeit, weil anders der einzelne nicht in Frieden leben könnte. Die staatliche Autorität ist darum wohl physisch und (rechts-)psychologisch, nicht aber ethisch begründet. Um diesen Mangel zu beseitigen, greift man neuerdings zu einem Element der *Kantschen Ethik*, wovon noch die Rede sein wird.

2. *John Locke*

In der Vertragstheorie von *John Locke* (1632-1704) finden sich ähnliche Gedanken, doch nicht so systematisch. *Locke* begründet jedoch den Staatsvertrag nicht aus der Idee des Kampfes aller gegen alle. Er nimmt bereits für den Urzustand ein natürliches Gesetz an, an dem der Staatsvertrag nichts ändern kann. Deswegen kennt er auch nicht die unbeschränkte Staatsgewalt. Er müßte aber, um logisch und systematisch zu sein, aufweisen, wodurch die Gesellschaftsglieder autorisiert sind, eine allen einzelnen übergeordnete Gewalt zu beschneiden. Sein Konzept ist weniger durch logische Gedankenführung geprägt, als durch empirische Anlehnung an die englische Staatsverfassung. Diese logische Lücke hat *Jean Jacques Rousseau* gefüllt.

3. *Jean Jacques Rousseau*

Rousseau (1712-1778) hat deutlich erkannt, daß der Wille aller (*volonté de tous*) nicht identisch sein kann mit dem Allgemeinwillen (*volonté générale*). Im Grunde übernimmt er damit ein Element von *Hobbes*, nach dem, wie gesagt, alle einzelnen die Ausübung ihres Willens an die Staatsgewalt abtreten. Doch behält die Allgemeinheit - also das Volk - ihre Autorität. Diejenigen, die den Staatsvertrag geschlossen haben, gehorchen somit nicht einer übergeordneten Gewalt, sondern sich selbst. Das Volk bleibt der Souverän. Die Regierung ist nur Exekutive des Volkswillens. Das Volk kann jederzeit die Regierung absetzen. Damit will *Rousseau* keineswegs unmittelbar auf die Demokratie schließen. Die Regierung kann vielmehr auch aristokratisch oder monarchisch sein, doch ist sie niemals selbst der Souverän.

Die entscheidende Frage ist nun: Worin besteht eigentlich die Autorität des Volkes? Wer ist ihr Träger? Sie kann nicht in der Mehrheit liegen, denn dann würden die Minderheiten aus dem Volk ausgeschieden. Wir wissen heute nur zu gut, wie wenig das Mehrheitsprinzip objektiv dem entspricht, was man als sachlich begründete Gemeinwohlgerechtigkeit zu bezeichnen hat. Wo liegt aber nun der Allgemeinwille (*volonté générale*), der im staatlichen Zwangsrecht seinen Ausdruck finden soll? Oder anders ausgedrückt: Wer ist eigentlich das Volk, das den Allgemeinwillen in einer solchen Weise konstituiert, daß der einzelne niemand anderem als sich selbst gehorcht?

Man kann diese Fragen nur schlüssig beantworten, wenn man - wie nachfolgend zu zeigen sein wird - die im Sinne *Kants* verstandene praktische Vernunft mit dem souveränen Willen des Volkes identifiziert. Diese Identität herzustellen, ist Ziel einer Theorie, die Gedanken von *Hobbes* und *Rousseau* mit denen *Kants* zu verbinden sucht.

4. *Otfried Höffe*s Versuch einer Synthese von *Hobbes* und *Kant*

Daß - wie wir gezeigt haben - *Hobbes* in der Durchführung seines Ansatzes konsequent ist, ist der Grund, warum er gerade heute, allerdings unter Hereinnahme anderer Elemente - vor allem aus der *Kantschen* Ethik - bei manchen Vertretern der politischen Philosophie Anklang findet.

Wenn man *Hobbes* in dem Sinn versteht, daß die Theorie des Kampfes aller gegen alle nur bedeuten soll, daß jeder einzelne sich gegen Angriffe des Nächsten sichern will, ohne sich selbst als Angreifer zu verstehen, dann liegt es nahe, eine allgemeine Regel zu suchen, durch die jeder auf jenen Teil seiner Freiheit verzichtet, durch den er dem Mitmenschen Schaden zufügen könnte. Man braucht also nur einen zeitübergreifenden gegenseitigen Freiheitsverzicht auf Handlungen, durch welche die Freiheit der Mitmenschen unverhältnismäßig stark geschmälert würde. Selbstverständlich beinhaltet diese negative Seite auch eine positive, nämlich die Anerkennung der subjektiven Freiheitsrechte aller. Als Beispiel führt *Otfried Höffe*, der sich der Verbindung von *Hobbes* und *Kant* verschrieben hat, die gegenseitige Anerkennung der Integrität von Leib und Leben an.

Gerechtigkeit hat in dieser Konzeption nichts zu tun mit Solidarität im Sinn von wechselseitiger Anteilnahme am Wohl des anderen. Diese gehört nicht mehr zum Bereich des Rechts, sondern zu dem des moralischen Zusammenlebens in der Gesellschaft. Für das Recht kommt es einzig darauf an, die Zwangsgewalt des Staates lediglich insoweit ethisch zu legitimieren, als sie eine bloß formal verstandene Friedensordnung zu garantieren hat.

Man erkennt bereits an diesem Punkt, daß der Begriff „Gerechtigkeit“ nicht mehr jene inhaltliche Fülle haben kann, die er etwa bei *Aristoteles* oder *Thomas von Aquin* hatte. Diese Konsequenz muß man in Kauf nehmen, wenn man den *Kantschen* Begriff der praktischen Vernunft in die Politik als Norm einführen will. Daraus erklärt sich auch, daß die Gerechtigkeit wesentlich durch ein negatives Element gekennzeichnet ist, nämlich die Sicherung vor Eingriffen in die Freiheit des anderen. Auf dieser gedanklichen Basis ist es ein leichtes, die Identität der praktischen Vernunft eines jeden mit der Zwangsgewalt des Staates anzunehmen. Denn beide haben die gleiche, nämlich negative Norm. Die Lösung erscheint also stimmig. Die Lücke, die bei *Hobbes* und *Rousseau* offen gelassen wurde, ist in erstaunlicher Weise ausgefüllt, allerdings um den Preis, daß das, was in der Wirklichkeit alle inhaltlich wollen und unter sozialer Gerechtigkeit auch verstehen, völlig offen bleibt, bzw. dem Gesellschaftskörper überlassen ist. Die völlige Trennung von Moral und Recht, wie sie durch den Neukantianismus *Hans Kelsens* bis auf die Spitze getrieben wurde, ist nun ebenso perfekt in der Politik durchgeführt worden.

5. Jürgen Habermas' Kritik an der Vertragstheorie - die kommunikative Kompetenz

Man kann sich denken, daß *Jürgen Habermas* mit einer solchen gesellschafts-entleerten Theorie der Gerechtigkeit nicht einverstanden sein kann. Seine Theorie ist keine Vertragstheorie mehr. Mit *Hobbes*, *Rousseau* usw. trifft er sich nur insoweit, als auch er die Kompetenz rechtlicher Gewalt von der Gesellschaft her versteht. Um die Identität von rechtlicher Gewalt und im Volk gelebter Rechtsvorstellung zu erreichen, genügt nach ihm eine gemeinsam vereinbarte Regel des Freiheitsverzichts aber nicht mehr.

Überhaupt entspricht nach ihm eine reine Verhaltensregel nicht der Solidaritätspflicht aller im Hinblick auf die Verwirklichung des Gemeinwohls. *Habermas* sieht darum die einzige Lösung im gesellschaftlichen Dialog, durch den sich die gemeinsamen Normen erarbeiten lassen. Bevor der soziale Zwang auf die Subjekte zurückschlägt, müssen diese, so erklärt *Habermas* gegen *Höffe*, sich erst einmal gesellschaftlich konstituiert haben. Es ist unüberhörbar, daß *Habermas* den kompetenzverleihenden Charakter des gesellschaftlichen Dialogs mit dem von *Hegel* „objektiv“ genannten Geist verbindet. Damit bringt er es auf eine Ebene, die das Verständnis des gesellschaftlichen Seins als bloße Summe von Individuen wesentlich übersteigt.

Wie dem auch sei, *Habermas* hat hier etwas von dem gefunden, was *Thomas von Aquin* mit seiner naturrechtlichen Metaphysik ohne *Hegelsche* Überlegungen zum Ausdruck gebracht hat.

III. Begründung der gesellschaftlichen Autorität in der klassischen Naturrechtslehre

1. Die metaphysische Struktur des Staates

Thomas von Aquin erklärt deutlich, daß die Autorität der Gesetzgebung in der Vielheit als Ganzem, bzw. in dem liege, der die Vielheit repräsentiere. Man hat diese Stelle fälschlicherweise oft als Befürwortung der demokratischen Ordnung interpretiert. Eine solche Interpretation ist nur aus Unkenntnis der Naturrechtslehre des Aquinaten möglich.

Die Kontrakttheorien kennen bzw. anerkennen nicht mehr die Metaphysik der menschlichen Natur. Sie gehen immer von den Individuen aus, die ihre natürliche Kompetenz an eine höhere Gewalt abtreten.

Eine Ausnahme bildet die Theorie, die mit *Kantschen* Kategorien arbeitet. Diese steht auf einer rein idealistischen Grundlage. Sie ist mit einer gedanklichen Reißbrettzeichnung zu vergleichen, mit der man die Wirklichkeit nicht trifft.

Die Vertragstheorien sprechen, weil sie individualistisch orientiert sind, notwendigerweise von der erst noch zu schaffenden Autorität der Gesellschaft. Im Grunde gelten sie, weil ausschließlich von handelnden Subjekten ausgehend, nur für Willkürgemeinschaften, während *Thomas* einzig die natürlichen Gemeinschaften im Auge hat: Ehe, Familie, Staat, und diese gemäß ihrer metaphysischen Wesens-

struktur. Der Staat ist - philosophisch betrachtet - jene Gemeinschaft, in der alle menschlichen Existenzzwecke zusammengefaßt sind. Das heißt, daß in der staatlichen Gemeinschaft sämtliche aus der menschlichen Natur sich ergebenden Existenzzwecke ihren gebührenden Platz finden müssen. Die der sozialen Natur vollumfänglich entsprechende Gemeinschaft (Staat) muß bereits in ihrer Wesensstruktur das Element der Autorität einschließen, und zwar vor der Ernennung eines bestimmten Trägers der Autorität, so daß sie zu ihrer Existenzhaltung nicht erst eine Autorität schaffen muß.

Rousseau hat dieses Erfordernis gespürt. Er konnte aber von seinem individualistischen Standpunkt aus nur erklären, daß die vielen einzelnen ihre Kompetenz einem Subjekt „übertragen“ müssen, nicht aber, wie aus der Summe der individuellen Kompetenzen eine echte, originäre Kollektivkompetenz entsteht, es sei denn, er hätte angenommen, daß der Träger der Autorität die Kollektivkompetenz durch Gottes Gnade erhalten würde. Doch diese Logik widersprach natürlich diametral seinem Anliegen. Die konkreten Individuen haben als solche nicht die Autorität der Übertragung einer Kompetenz, die alle übergreifen soll. Sie können nur ihre für ihre eigene Person geltende Autorität abtreten, sich also zu Sklaven machen. Daraus aber entsteht niemals eine echte Kollektivautorität, die sich ethisch vor der ganzen Gesellschaft rechtfertigen könnte. Dagegen kann die metaphysische Konzeption mit den durch den Schöpfer in die soziale Natur des Menschen hineingelegten Normen und Zwecken argumentieren und so eine mit originärer Kollektivkompetenz ausgestattete Gesamtordnung aufweisen.

Die soziale Natur des von Gott geschaffenen Menschen verpflichtet den einzelnen, mit den Mitmenschen in friedlicher Ordnung das Gemeinwohl zu verwirklichen. Diese Ordnung der friedlichen Kooperation hat darum bereits in der gemeinsamen Natur eine allen Individuen vorgegebene Norm für die konkrete Bestimmung des Gemeinwohls. In der gemeinsamen Natur liegt darum bereits naturgemäß die Kompetenz, das gemeinsame Ziel konkret zu bestimmen. Wie nun praktisch und tatsächlich diese Kompetenz sich realisiert, ob in der Weise, daß die Gemeinschaft selbst das konkrete Gemeinwohl bestimmt, oder ob sie für diese Aufgabe Repräsentanten bestellt, ist eine Frage der konkreten, geschichtlich wandelbaren Staatsordnung.

Da die menschliche Natur sozial ist, impliziert sie zugleich die Forderung, alle Bedingungen der konkreten Verwirklichung des Gemeinwohls anzuerkennen. Darin ist für die Individuen die Unterwerfung unter die Instanz beschlossen, welche das konkrete Gemeinwohl formuliert. Bei dem Begriff „Instanz“ darf man, wie gesagt, noch nicht an ein konkretes Subjekt denken, das irgendwelche Befehlsgewalt hätte. Die Autorität ist im Ganzen enthalten als Anlage oder natürliche Kompetenz, die erst empirisch sichtbar wird, wenn der Träger der Autorität im Hinblick auf das gemeinsame Ziel bestimmt ist.

2. Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität als sittliche Pflicht

Da die Autorität in den natürlichen Gemeinschaften - somit auch im Staat - wie dargelegt, eine naturrechtliche Institution ist, diese aber als solche aus der

Schöpfung stammt, kann man sagen: Die von einem legitimen Träger der Autorität erlassenen Gesetze oder Verordnungen sind sittlich und damit auch Gewissenbindend. Und da die naturrechtlichen Institutionen göttlichen Ursprungs sind, gilt genauso, daß der Gehorsam auch eine religiöse Dimension hat. Im Anschluß an Römerbrief 13 hat sich im Christentum diese Überzeugung durchgesetzt. *Leos XIII.* staatsphilosophische Enzykliken sind von diesem Gedanken geprägt.

Diese Formulierung der naturrechtlichen Erklärung der Autorität kann allerdings zu politisch verhängnisvollen Mißverständnissen führen. Zu leicht wird der Begriff „Gewalt“ oder „mit Zwangsgewalt ausgestattete Autorität“, wie er naturrechtlich begründet ist, mit dem verwechselt, was der Träger der Gewalt je und je verordnet. Dies nicht zuletzt wegen der Ausdrucksweise im Römerbrief 13,1: „Jedermann soll den obrigkeitlichen Gewalten untertan sein. Denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt, die vorhandenen sind von Gott angeordnet.“ Der Angelpunkt der naturrechtlichen Begründung liegt in der sozialen Wesensstruktur der menschlichen Natur mit Blick auf das mit den Normen der menschlichen Natur übereinstimmende Gemeinwohl. Tatsächliche Gesetze und Gebote können darum nicht ohne weiteres dem Naturrecht gleichgestellt werden. Ihr verpflichtender Charakter ist nämlich nur abgeleitet: Die Legitimität der vom Träger der Autorität publizierten Gesetze hängt vielmehr von deren tatsächlichen Entsprechung zum Gemeinwohl ab. Dieser Gedanke ist übrigens auch von *Leo XIII.* deutlich ausgesprochen worden. Allerdings kann der Untergebene in normalen Fällen, in denen die Legitimität des Autoritätsträgers unbestritten ist, sich der Gehorsamspflicht nicht mit dem Argument entziehen, er wisse besser als die instituierte Autorität, was dem Gemeinwohl entspreche.

3. Praktische Verwirklichung der Gemeinschaftskompetenz

Es ist durchaus denkbar, daß die Gemeinschaft ihre Kompetenz auf dem Weg des Dialogs zum Ausdruck bringt und somit soziale Zwangsnormen schafft, wie wir sie z.B. im Gewohnheitsrecht vorfinden. Wie man sieht, liegt hier etwas verborgen, was *Habermas*, allerdings abseits von allen metaphysischen Überlegungen, mit kommunikativer Kompetenz bezeichnet. Der einzelne unterwirft sich diesen gesamtheitlichen Normen. Man kann aber deswegen nicht mit *Rousseau* sagen, er gehorche sich selber. Bei *Rousseau* fehlt, wie auch bei *Habermas*, die ethische Begründung der Legitimation der empirisch erstellten gesamtheitlichen Normen, während dies in der Gedankenwelt des *Thomas von Aquin* durch die Rückbindung an das Naturrecht gelingt. Statt auf dem Weg über die gemeinsam gestaltete Gewohnheit kann die Gesellschaft auch ein bestimmtes Subjekt, sei es eine Einzelperson oder ein Kollektiv, erwählen, das sie als Träger ihrer Kompetenz anerkennt. Die Kompetenz selbst ist bzw. verbleibt aber immer bei der Gemeinschaft selbst, weil ihr Objekt das Gemeinwohl ist. Aus diesem Grund ist jeder Träger der gemeinschaftlichen Kompetenzen auch an das durch die menschliche Natur und die Wesensstruktur der Gemeinschaft vorgezeichnete Gemeinwohl gebunden.

Diese Darstellung der Autorität und der mit ihr gegebenen ethischen Begründung der Unterordnung gilt allgemein überhaupt für die natürlichen Gemeinschaften.

Wir haben uns im Lauf der Explikation auf die staatliche Gemeinschaft bezogen, weil die Diskussion sich an der Frage der Legitimierung der politischen Autorität entzündete. In der staatlichen Großgesellschaft ist der Träger der gesellschaftlichen Kompetenz nicht natürlich gegeben. Darum die verschiedenen Arten der Organisation der Gewalt. Anders verhält es sich in der Ehe und in der Familie. Hier befindet man sich vor der heiklen Frage, ob es einen natürlichen Träger der Entscheidungsgewalt gibt, in der Ehe der Mann und in der Familie der Vater? Auf diese Problematik können wir hier nicht mehr eingehen.

Die metaphysische Konzeption des *Thomas von Aquin* ist die einzige konsistente Erklärung des Ursprungs der gesellschaftlichen Autorität und ihrer ethischen Legitimation. Sie befriedigt nicht nur in sachlicher und logischer Weise die Anliegen der Vertragstheorien, sondern löst auch das Problem der Legitimation des Widerstandes gegen die staatliche Autorität, wenn das Gemeinwohl in Gefahr ist.

Quelle 17: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 31, Bonn 1990, 314-318.

Das Subsidiaritätsprinzip eine Zauberformel?

Die vorwissenschaftliche Definition des Subsidiaritätsprinzips

Das Subsidiaritätsprinzip¹ besagt allgemein, man soll den einzelnen frei wirken lassen, bevor man von irgendeiner Seite, sei es vonseiten der Autorität oder der Gesellschaft in seine Entscheidungen eingreift. Gleiches gilt bezüglich der kleineren Gemeinschaften im Verhältnis zu den größeren oder gar zur umfassenden, d.h. zum Staat. Die Autorität oder die größere Gemeinschaft soll, wenn der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft mit Hilfe immer noch das zustandebringt, was man von ihm oder von ihr naturgemäß erwarten kann, Hilfe (subsidium) leisten.

Das Subsidiaritätsprinzip ist somit das Aufbauprinzip der sozialen Handlungen, d.h. der Handlungen in der Gesellschaft.

Das Subsidiaritätsprinzip enthält sachlich zwei wichtige Elemente:

1. Das Gebot der Nichteinmischung der Gesellschaft in die Rechte des einzelnen, oder der höheren und umfassenderen Gesellschaft in den Tätigkeitsbereich der kleineren Gesellschaften dort, wo das Individuum oder die kleinere Gesellschaft, die ihnen zugeordneten Aufgaben selbst zu leisten imstande sind. Im Subsidiaritätsprinzip ist also auch und zwar mit Betonung von jenen Handlungen die Rede, die „privater“, nicht sozialer Natur sind oder als solche gedacht werden. Dieser Gedanke erweitert bereits den ursprünglichen Zusammenhang des sozialetischen Problems.

2. Das Gebot der Hilfe dort, wo der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft die ihnen je zustehenden Aufgaben nicht mehr selbst zu leisten imstande sind. Jedoch ruht der Akzent auf dem „Nur“-Hilfeleisten, d.h. auf der Beschränkung des Eingriffs entsprechend dem erstgenannten Element. Daß der Staat, daß überhaupt die Gesellschaft Hilfe leisten soll, wo sie nötig ist, diese Forderung wird gewissermaßen vorausgesetzt. Im Subsidiaritätsprinzip soll die Zurückhaltung im Einschreiten der Gesellschaft unterstrichen werden.²

Das erste Element ist ohne Zweifel das Wichtigere. Doch dürfte es nicht dabei bleiben, wie die Liberalen meinen. Das zweite Element, das das Grundprinzip der sozialen Hilfeleistung darstellt, darf in einem sozialen Rechtsstaat nicht unterdrückt werden.

Das große Fragezeichen

Die hintergründige Frage, die in der Diskussion um das Subsidiaritätsprinzip nie gestellt, von den Kritikern nur irgendwie gefühlt wurde, betrifft das Wissen um das, was der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft in ihrem Bereich innerhalb der Gesellschaft selbst leisten können muß. Welches ist die Norm für das Urteil, was der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft sachgerecht zu tun vermag? Und wer hat definitiv die Kompetenz, darüber zu urteilen oder zu entscheiden? Die Antwort wäre leicht, wenn man sich auf die Formel versteifen würde, der einzelne

solle nach seiner Willkür zu leisten versuchen, was er kann, ohne die Mitmenschen zu belästigen. Wenn dies der Sinn sein sollte, dann müßte man das zweite Element, die Hilfeleistung, streichen. Denn der einzelne kann doch nicht erwarten, daß die andern helfend für ihn eintreten, wenn er nur an sich denkt und nicht zugleich daran, daß sein Fortkommen auch ein Element der Gemeinschaft darstellen muß, d.h. also irgendwie auch dem Gemeinwohl dient. Ohne den Bezug zum Gemeinwohlbegriff läßt sich das zweite Element des Subsidiaritätsprinzips in das Gesellschaftsdenken logisch nicht einfügen.

Die philosophische Definition

Derjenige, der das Subsidiaritätsprinzip erstmals formuliert hat (vgl. unten: „Zur Geschichte des Subsidiaritätsprinzips“) setzte eine bestimmte Philosophie, d.h. Erkenntnistheorie, voraus, ohne die eine wissenschaftliche Definition des Subsidiaritätsprinzips nicht möglich ist. Er nahm an, daß die menschliche Vernunft durch Abstraktion das Wesen dessen erkennt, von dem jeweils in Verbindung mit dem Subsidiaritätsprinzip gesprochen wird: das Wesen der Einzelperson, der Familie und der übrigen kleineren Gemeinschaften und schließlich der obersten, umfassenden Gemeinschaft, des Staates. Auf diese Weise erkennt man erst die existentiellen Zwecke eines jeden. Offen gesagt: es handelt sich um die Annahme der klassischen Naturrechtslehre.

Bevor man das Subsidiaritätsprinzip anwenden will, muß man den Inhalt oder Sachverhalt, um den es geht, genau definieren. Es nützt nichts, zu erklären, man müsse der Familie die Autonomie zuerkennen und ihr in der Erfüllung ihrer Aufgaben helfen, wenn man nicht angibt, was man unter der Familie versteht, etwa auch die sog. Alternativfamilie, d.h. das Zusammenleben von einem Mann und einer Frau ohne eheliches Band und einem Kind? Bei der historisch ersten Formulierung des Prinzips war man sich - im Gegensatz zur heutigen geistigen Situation - aufgrund der klassischen Naturrechtslehre darüber einig, was eine Familie ist oder sein soll.

Von der Basis der klassischen Naturrechtslehre aus muß das Subsidiaritätsprinzip wie folgt definiert werden: es ist 1. das Gebot, dem einzelnen oder der kleineren Gemeinschaft die Eigeninitiative solange zu belassen, als sie die ihrem Wesen entsprechenden existentiellen Zwecke selbst zu verwirklichen imstande sind, und 2. das Gebot der Hilfe dort, wo der einzelne oder die kleinere Gemeinschaft die ihrem Wesen entsprechenden existentiellen Zwecke nicht mehr allein zu verwirklichen vermögen.

Da gemäß der vorausgesetzten Naturrechtslehre alle Handlungen des Menschen einen Bezug zum gesamt menschlichen Gemeinwohl haben, kann dieser Begriff aus der Bestimmung der Eigeninitiative nicht ausgeklammert werden.

Die Analogie in der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips

Sobald der Gemeinwohlbegriff in die Debatte kommt, muß man wissen, von welchem gesellschaftlichen Gebilde man spricht. Das Subsidiaritätsprinzip soll ein allgemeines gesellschaftliches Aufbauprinzip sein. Es kann darum nur analog

angewandt werden, jeweils verschieden auf die Familie, die Schule, die Gemeinde, die Provinz, den Staat, nicht zuletzt auch auf die Kirche. Das Problem des Gemeinwohlbezugs und vor allem der Einmischung der Autorität in die einzelnen Gemeinschaften stellt sich also sehr verschieden. Dieser Tatbestand ist sozusagen stets mißkannt worden.

In der Familie bestimmen die Eltern das Gemeinwohl. Gewiß maßregeln sie das Kind nicht mit Vorschriften. Sie sind aber doch darum besorgt, dem Kind die soziale Klugheit zu lehren, damit es weiß, was für die Familie erträglich ist und was nicht. Es liegt, wie man leicht sieht, an den Eltern, zu wissen und zu entscheiden, was noch familienerträglich ist. An diesem Beispiel wird einsichtig, daß das Subsidiaritätsprinzip als solches noch kein demokratisches Prinzip sein kann.

Analoges gilt auch für jene kirchliche Gemeinschaft, die gemäß ihrem Glauben ein unfehlbares Lehramt hat, wengleich natürlich auch hier immer noch genug Raum vorhanden ist, um entsprechend, das heißt eben analog, von der Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips zu sprechen.

Die Analogie des Subsidiaritätsprinzips ist nicht nur innerhalb der einzelnen Gesellschaft, z.B. der Familie, der Schule usw. zu beachten, sondern vor allem auch in Bezug zur übergeordneten Gemeinschaft, besonders zum Staat. Das Verhältnis der Familie zum Staat ist ein ganz anderes als etwa das der Universität zum Staat. Der Begriff der Autonomie ist hier sehr differenziert zu sehen. Die Familie ist aufgrund ihrer Natur die grundlegende Kleingesellschaft innerhalb des Staates. Die Autonomie der Familie muß darum sorgfältig gehütet werden. Die Universität ist eine Kreation der Gesellschaft.

Am deutlichsten kommt das Subsidiaritätsprinzip im demokratisch organisierten Staat zum Tragen. Hier gilt das Prinzip „one man one vote“. Das heißt, auf allen Ebenen hat das Individuum das Vorrecht vor jeglichen obrigkeitlichen Regulierungen. Doch kann auch hier der Bezug zum Gemeinwohl nicht ausgeschaltet werden. Auch im demokratischen Rechtsstaat muß Ordnung herrschen, deren Mindestforderung darin liegt, daß die Willkür des einzelnen die der anderen zu beachten hat. Im wirtschaftlichen Sektor, näherhin in der Marktwirtschaft, wenigstens gemäß den Vertretern der allseits freien Marktwirtschaft, kommt sozusagen nur das erste Element des Subsidiaritätsprinzips zum Tragen. Das Gemeinwohl (die materielle Wohlfahrt) ist in dieser Konzeption das sich von selbst ergebende Resultat des rechtlich gesicherten freien Wettbewerbs. In der Sozialen Marktwirtschaft werden dagegen auch gesellschaftliche, sogar staatliche Hilfen zur Selbsthilfe vorgesehen. Auf sozialem Gebiet sieht die Soziale Marktwirtschaft die zweite Einkommensverteilung vor, ebenso zwangsmäßiges Sparen für Krankenkasse, Altersversicherung usw., seien diese privat oder öffentlich. In der Sozialen Marktwirtschaft wird somit auch das zweite Element des Subsidiaritätsprinzips, ein Stück des Solidaritätsprinzips, verwirklicht.

Sobald man das Eigenrecht des Individuums, also das erste Element des Subsidiaritätsprinzips, ins Gemeinwohl der Gesellschaft einordnet, d.h. das zweite Element ins Spiel bringt, befindet man sich im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft und muß darum eine Wertabwägung vornehmen. Und diese ist ohne

ein Ermessensurteil, demgemäß ohne moralische Bewertung nicht möglich. Der Jurist, dem an präzisen, konkret kontrollierbaren Normen gelegen ist, kann darum im Subsidiaritätsprinzip nichts anderes als eine Leerformel sehen. Er käme mit dem ersten Element, verstanden einfach als Freiheitsrecht des Individuums im Sinn der neokantianischen Philosophie, besser zurecht. Aber das ist eben nicht mehr das Subsidiaritätsprinzip.

Wenn man das Subsidiaritätsprinzip als Ganzes nimmt, muß man in seiner Anwendung natürlich die Norm oder die Autorität angeben, gemäß welcher das Gemeinwohl definiert wird. In der Familie sind dies die Eltern oder, sofern man dem Vater das Entscheidungsrecht zuspricht, der Vater. Im demokratischen Staat gibt es den Vater nicht. Auf der obersten Stufe der Entscheidungsinstanzen steht der kumulierte Wille aller Bürger. Und wenn man von einer internationalen Gemeinschaft, z.B. der Europa-Union, spricht, dann ist es der kumulierte Wille der souveränen Staaten. Diese müssen also erkennen, welches gemeinsame Anliegen alle haben müßten, damit jeder Staat sich im Rahmen dieses gemeinsamen Anliegens entwickeln kann. Wenn sie erkennen, daß keiner ohne Verzicht auf seine Souveränität weiterexistieren kann, dann werden sie einen Bundesstaat gründen, wenn sie aber der Ansicht sind, daß dieser Verzicht nicht oder noch nicht angebracht sei, dann gibt es eben nur einen Staatenbund, in der Formulierung *de Gaulles* „l'Europe des patries“, das Europa der Vaterländer.

Man fragt sich nun, worin besteht bei diesen Überlegungen das Subsidiaritätsprinzip? In nichts anderem als in der stets nur analog anwendbaren Generalklausel, daß jeder einzelne nur auf soviel verzichten sollte, als entsprechend dem Gemeinwohl der Gesellschaft, in der er sich befindet, notwendig ist, damit der einzelne sich soweit wie möglich mit seinen eigenen Qualitäten entwickeln kann. In der Abwägung des Verhältnisses von „notwendig“ und „soweit wie möglich“ liegt die sachgerechte Anwendung des Subsidiaritätsprinzips.

In der endgültigen Entscheidung der Europafrage geht es beim Begriff „soweit wie möglich“ nicht nur um die rein objektiven Sachverhalte, sondern ebenfalls um den momentan irreversiblen Willen des Souveräns, des Volkes, pädagogisch formuliert: um den momentan durch rein sachliche Überlegungen nicht zu belehrenden Willen des Volkes. Manchmal und nicht selten erweist sich diese von den führenden Politikern angeprangerte Unbelehrbarkeit des Volkes später doch als klüger als die Konstrukte der politischen Führung. Nicht nur die politischen Führer, sondern auch alle einzelnen Bürger haben politische Klugheit, wie schon *Aristoteles* und mit ihm *Thomas von Aquin* betonten.

Aus allem bisher Gesagten ersieht man, daß das Subsidiaritätsprinzip keine Zauberformel sein kann, sondern ein erkleckliches Maß an Klugheit erfordert.

Zur Geschichte des Subsidiaritätsprinzips

Die Geburtsstunde des Subsidiaritätsprinzips liegt nicht weit zurück. Inhaltlich ist es in der Enzyklika *Leos XIII. Rerum novarum* (1891) angesprochen. Die eigentliche Formulierung stammt aus der Enzyklika *Quadragesimo anno Pius XI.* (1931). Es ist also ein typisches Erzeugnis der katholischen Soziallehre. Schon diese Tatsache

allein ist für viele Anlaß der Kritik gewesen. Man erklärte, es handle sich um ein ausgesprochen weltanschaulich begründetes Prinzip, das in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft keine Allgemeingültigkeit beanspruchen könne.

Die geistige Wurzel des Prinzips befindet sich allerdings bereits im 13. Jahrhundert, nämlich bei *Thomas von Aquin*. Gegenüber *Aristoteles* betont *Thomas*, der Begriff des Gemeinwohls gehe jedem Gedanken an die staatliche Gesetzgebung voraus. Das staatliche Gesetz habe einzig die Aufgabe, die naturrechtliche Ordnung konkret auszugestalten. Die natürlich gewachsenen gesellschaftlichen Einheiten sind gemäß diesem Grundansatz der Sozialethik vom staatlichen Gesetzgeber zu respektieren. Diese Denkart entsprach durch und durch der mittelalterlichen Gesellschaft. Sie gründet zutiefst auf der in der ganzen christlichen Tradition festgehaltenen Überzeugung, daß Gott der Schöpfung ein Ordnungsschema zugrundegelegt hat. Es fiel niemandem ein, Ehe und Familie dem menschlichen Gesetzgeber zu überlassen. Eine Ausnahme bildete vielleicht die Diskussion darüber, wer über die Religion des Kindes zu bestimmen habe, die Eltern oder der Monarch. *Thomas* entschied sich eindeutig für das Recht der Eltern, gleich welcher Religion diese auch seien.

Doch stellen diese Überlegungen über die vorgeseztliche Ordnung nicht mehr als einen philosophischen Ansatz zum Subsidiaritätsprinzip dar. *Thomas* brauchte zu seiner Zeit nicht danach zu fragen, wie man die gesellschaftliche Ordnung neu aufbaue, da für ihn die soziale Struktur seiner Zeit die gottgegebene und naturentsprechende Ordnung war. So hatte er keine Gelegenheit, die dynamische Spannweite, die seiner Konzeption der Gemeinwohlgerechtigkeit eigen ist, herauszustellen. Er sah das Gemeinwohl durch keinerlei ungebührliches Eingreifen und Übergreifen vonseiten des Trägers der Autorität bedroht.

So blieb es einer viel späteren Epoche vorbehalten, nach einem dynamischen Aufbauprinzip zu fragen. Es brauchte zuerst die Auflösung des klassischen sozial-ethischen Gemeinwohlbegriffs durch den Individualismus und im Gefolge die kollektivistischen Versuche, das Gemeinwohl fern von jeder Orientierung an der natürlichen Menschenwürde mit selbstherrlichem Machtwillen zu schaffen. Die Suche nach dem gerechten Standort der Person im Gesamt der Gesellschaft drängte sich dann von selbst auf.

Dieser Aufgabe hat sich dann *Leo XIII.* gegenüber gesehen. Seine grundlegende, den Individualismus und den Kollektivismus überwindende Konzeption wurde dann durch *Pius XI.* im Subsidiaritätsprinzip formuliert. Dabei ist zu beachten, daß unter dem Begriff Gesellschaft die staatlich organisierte Gesellschaft anvisiert wurde. Gegenüber dem Leviathan Staat mußte eine gewisse individualistische Note, wie sie dem demokratisch organisierten Staat entspricht, ins Spiel kommen. Dieser Umstand erschwerte die allgemeine, analog für alle gesellschaftlichen Gebilde gültige Definition des Subsidiaritätsprinzips. Wenn darum *Pius XII.* erklärte, das Subsidiaritätsprinzip müsse auch im Raum der Kirche³ seine Anwendung finden, dann muß das ursprünglich von *Pius XI.* im Blick auf die moderne Demokratie formulierte Prinzip entsprechend der hierarchischen Struktur der Kirche neu formuliert werden. Wie schwer dies ist, beweisen die Klagen mancher

Theologen, die Kirche sträube sich gegen eine genuine Anwendung des von *Pius XI.* formulierten Prinzips. Leichter und logischer ist der Weg von der obersten, für jedwedes gesellschaftliche Gebilde analog zu seiner Struktur geltenden Formulierung, wie sie hier eingangs dargestellt worden ist.⁴

Das Subsidiaritätsprinzip in der deutschen Sozialpolitik

Die im Zusammenhang mit der Europa-Union geführte staatsrechtliche Diskussion über die Brauchbarkeit des Subsidiaritätsprinzips ist nicht die erste Debatte über dieses Prinzip auf deutschem Boden. In der Vorbereitung der Novelle zum Reichsjugendwohlfahrtsgesetz, die am 29. August 1953 verkündet wurde, ging der Streit in erster Linie um das Subsidiaritätsprinzip.⁵ In der Entschließung des Deutschen Bundestages vom 18. Juni 1953 wird maßgeblich auf das Subsidiaritätsprinzip Bezug genommen.⁶

Das Subsidiaritätsprinzip in der Europadiskussion

Daß das aus der katholischen Soziallehre stammende Subsidiaritätsprinzip wegen seines Mangels an Präzision zu Unstimmigkeiten in der Diskussion um die Europa-Union führen mußte, ist nicht erstaunlich. Es wäre logischer gewesen, nicht von einem Fall der Anwendung des Prinzips auf die geschlossene Staatsgemeinschaft, dazu ohne Angabe, um welche staatliche Organisation es sich handelt, und damit auch ohne Angabe, um welche Zuständigkeit es sich in der Definition von „soweit wie möglich“ und „soweit wie nötig“ handelt, auszugehen, sondern das Prinzip ganz allgemein auf der höchsten abstrakten Ebene zu definieren mit dem Hinweis, daß man es erst ausdefiniert kann, wenn man vorgängig klar sagt, welche bestehende oder noch zu gründende Gesellschaft gemeint ist.

Hinsichtlich der Europafrage heißt dies, man muß sorgfältig untersuchen, ob die einzelnen Staaten der EG innerhalb einer reinen Koalition von Staaten, einem Staatenbund, sich langfristig auf der internationalen Ebene behaupten können oder ob für dieses Ziel einzig der föderalistisch organisierte Bundesstaat anzuraten ist. Gerade diese Abwägung ist das, was man unter der Anwendung des allgemein und analog definierten Subsidiaritätsprinzips zu verstehen hat.

Wie man leicht sieht, ist das Subsidiaritätsprinzip nichts anderes als das Denkschema, nach dem man in der Frage gesellschaftlicher oder politischer Ordnung vorzugehen hat.

Ob aber die so eruierte objektive Lösung des Europaproblems verwirklicht werden kann, entscheiden in letzter Instanz die souveränen, demokratisch organisierten Staaten. Und deren Entscheidung hängt von vielen psychischen Momenten ab, vorab vom Konsens der Völker, die zur Zeit noch keine Neigung zur Preisgabe alter politischer Besitzrechte und Gewohnheiten empfinden.

Die Diskussion in der Europafrage, sollte sich demgemäß nicht um das Verständnis des Subsidiaritätsprinzips drehen, sondern um die Offenlegung der hintergründigen Absichten der Diskutanten.

Anmerkungen

- 1) Über das Subsidiaritätsprinzip ist eine nicht mehr zu übersehende Literatur erschienen. Ich habe sie teilweise in der Bibliographie der Sozialethik (Bd. 1-11, 1956-1979) unter der Nummer I, 7,1 zusammengetragen, ebenso in A.F. Utz, Sozialethik, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Sammlung Politeia X/1, Heidelberg 1958.
- 2) Arthur F. Utz, Sozialethik, I. Teil, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, 279 f.
- 3) Vgl. A.F. Utz - J.F. Groner: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Bd. 3, Freiburg/Schweiz, 1961, Nr. 5992.
- 4) Fachwissenschaftlich ausgedrückt heißt dies: man sollte zunächst das „analogon“ definieren und erst dann zu den „analogata“ hinabsteigen. Man müßte dann nicht den umständlichen, durch viele Distinktionen hindurchführenden Weg von einem „analogatum“ zum andern suchen. Quadagesimo anno geht bei der Definition des Subsidiaritätsprinzips von einem analogatum (demokratischer Rechtsstaat) aus. Man kann dies das „primum analogatum“ nennen. Wenn man aber bereits von einem analogatum spricht, dann müßte man auch erklären, nach welcher legitimen Norm in diesem Fall das „soweit wie möglich“ und das „soweit wie notwendig“ definiert werden. Pius XI. setzte hierbei die objektive, naturrechtlich bestimmte Norm voraus. Diese wird aber in der Demokratie nicht von selbst legitim.
- 5) Vgl. die darauf eingehende Studie: A.F. Utz, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips, Sammlung Politeia Bd. IX, Heidelberg 1956, mit der dort angeführten Literatur.
- 6) „Durch die nationalsozialistische Gesetzgebung und durch die auf Grund der Finanznot des Reiches erlassene Verordnung über das Inkrafttreten des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes vom 14. Februar 1924 wurde der ursprüngliche Grundgedanke des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes unterhöhlt und abgeschwächt. Nach dem einstimmigen Beschluß des Reichstages im Jahre 1922 sollte das Jugendamt Mittel- und Sammelpunkt aller Bestrebungen auf dem Gebiete der Jugendwohlfahrt unter Wahrung des Grundsatzes der Subsidiarität der öffentlichen Jugendhilfe sowohl gegenüber den Erziehungsaufgaben der Familie als auch gegenüber der freiwilligen Tätigkeit der Jugendwohlfahrtsverbände sein. Diesen Grundgedanken stellt die Novelle des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes wieder her ...“ Vgl. den ganzen Text bei A.F. Utz, op.cit. 21.

Quelle 36: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 33, Bonn 1992, 281-286.

Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie

Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft

Ein Wissenschaftler, der andere so gründlich studierte und ernst nahm, verdient es, ganz abgesehen von seiner eigenen wissenschaftlichen Leistung, daß man sich mit ihm ebenso ernst auseinandersetzt. Bei ihm ist alles überlegt, kurz und präzise formuliert. Ich habe mit ihm viel diskutiert. Leider konnte ich zu seinen Lebzeiten nur eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit seiner phänomenologisch-metaphysischen Methode veröffentlichen und ihm zur Begutachtung vorlegen.¹ Im vorliegenden Aufsatz möchte ich die ganz persönliche Leistung *Messners* hinsichtlich der Begründung der Sozialethik herausarbeiten und gegenüber zwei auf dem Boden der katholischen Soziallehre vertretenen Richtungen abgrenzen: gegenüber dem Thomismus und dem Solidarismus, wie ihn besonders *G. Gundlach* metaphysisch begründet hat. Die beiden Richtungen sind von mir nicht willkürlich gewählt. Wenn man *Messners* Ausführungen über die Grundlegung der Sozialphilosophie, im besonderen über die Sozialnatur des Menschen und das Gemeinwohl, studiert, erkennt man deutlich, daß er sich gegenüber diesen beiden Richtungen profiliert.

I. Die Einbindung der Sozialphilosophie Johannes Messners in seine Grundanschauung von Naturrecht und Ethik

Das sittliche Naturgesetz ist gemäß *Messner* ein natürliches Gesetz im Sinn einer im Menschen physisch wirkenden Strebekraft in Richtung auf die existentiellen Zwecke des Menschen. Trotz der Anerkennung des in der Natur niedergelegten oder manifestierten Gebotes Gottes, ist es gemäß *Messner* unerlässlich, das sittliche Naturgesetz „auch als wesenseigene Wirkweise der menschlichen Natur selbst, die sittliche Pflicht als Forderung der menschlichen Natur als solcher zu erweisen“.²

Messner ist sich zwar klar, daß er die sittliche Pflicht nicht aus einem rein ontologischen Bestand ableiten kann. Das der Vernunftnatur vorgezeichnete Gut ist von Gott als Schöpfer gewollt und darum absolutes Gut im Sinn der Vollwirklichkeit dieser Natur.³ Dennoch will *Messner* in allen Teilen seiner Ethik und Sozialethik ontologisch verfahren. Die Forderung der Natur genügt ihm, um auf dem Boden der Ethik zu bleiben, nicht weil er den Gottesbegriff rundweg austreichen, sondern weil er mehr Gehör bei den Empirikern finden möchte. Wie überall so ist dieses Anliegen auch in der Begründung der Sozialphilosophie vordringlich. *Messner* hofft, aus der Erfahrung mittels der phänomenologisch-metaphysischen Methode Wesenheiten herausfinden zu können, die ausreichen, um die Forderung der Natur als solcher zu erkennen, womit er zugleich die ethische Seite ausreichend erklärt haben möchte. Seine Sozialethik ist darum eine Sozialphilosophie oder eine Sozialontologie: „Im Sinne der traditionellen Naturrechtsethik ist der Gegenstand der Sozialphilosophie die Natur der Gesellschaft, ihr Seinsgrund und die in ihr

erkennbare Seinsordnung zum Zwecke der Ermittlung der ihre Seinserfüllung bedingenden Ordnungsgesetze. Die Sozialphilosophie ist demnach nicht eine Normwissenschaft, sondern eine Seinswissenschaft, mit dem Zweck der Klärung der durch die gesellschaftliche Erfahrungswirklichkeit gestellten Frage nach der ontologischen und metaphysischen Grundwirklichkeit der Gesellschaft.“⁴ Ich nehme an, daß *Messner* mit „Normwissenschaft“, die er hier ablehnt, die „reine“ Normwissenschaft meint, wie es z.B. die Rechtswissenschaft ist. Denn seine Ontologie erhebt den Anspruch, zugleich Normwissenschaft zu sein. Wir werden untersuchen müssen, ob diese Methode ausreicht, entscheidende Fragen der Sozialphilosophie zu lösen. Dazu gehört vor allem die Frage, ob die das Individuum und die Zeit transzendierende Eigenschaft der Gesellschaft auf empirischer Grundlage nachweisbar ist.

II. Die Sozialnatur des Menschen

Messner legt Wert auf den Nachweis, daß der Mensch wesentlich sozial, also nicht „auch“ sozial ist: „Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung, daß der Mensch ein in sich fertiges vernünftiges Lebewesen (animal rationale) ist, das *auch* gesellschaftliche Pflichten hat, wird der Mensch zum vollmenschlichen Wesen, zur Vollperson und zum Kulturwesen, nur durch Kommunikation und Kooperation, zuerst in der Familie, dann in der größeren Gemeinschaft.“⁵ Dieses „auch“, das *Messner* mit Absicht kursiv setzt, hat seine eigene Bewandnis. *Victor Cathrein* hatte in seiner Moralphilosophie, die *Messner* in der 5. Auflage zur Hand hatte⁶, erklärt, daß der Begriff der Sozialethik im Unterschied zur Individualethik, den man seit *Schleiermacher* in die Moralphilosophie einzuführen versucht habe, einen Widerspruch enthalte. Nur die einzelnen Personen im Staat seien frei und verantwortlich für ihre Handlungen. Allerdings anerkannte *Cathrein*, daß diese zu verantwortenden Handlungen sich auch auf die Gesellschaft beziehen können, „denn der Mensch hat auch Pflichten gegen die Gesellschaft, mag er nun Vorgesetzter oder Untergebener sein“.⁷ In diesem letzten Satz steht das „auch“, das *Messner* aufregte. In seiner Besprechung zum ersten Band meiner Sozialethik schreibt *Messner*: „Es war meinerseits ein Wagnis, in den ersten Auflagen der ‚Sozialen Frage‘ gegenüber der Autorität *Cathreins* die Berechtigung der Sozialethik zu verfechten mit dem Hinweis, daß das Gemeinwohl den näheren Verpflichtungsgrund bilde, ja, daß wegen der allumfassenden Bedeutung dieses Verpflichtungsgrundes in einem wahren Sinn gesagt werden könne, daß Sozialethik vor Individualethik zu stehen komme.“⁸ *Messner* will mindestens gleichwertig die Individualnatur und die Sozialnatur in der menschlichen Natur verwirklicht sehen. Wie gelingt ihm das und welches ist der Unterschied zur Betrachtungsweise von *V. Cathrein*?

Zunächst beginnt *Messner* mit dem schon auf *Aristoteles* zurückgehenden und in der gesamten Tradition festgehaltenen Argument, der einzelne Mensch könne sich nicht selbst helfen, um zur Vollkommenheit seiner Existenz zu gelangen. Der Mensch sei sowohl körperlich wie geistig auf Hilfe von außen angewiesen. Erst mittels der Kommunikation mit der durch Tradition angereicherten Umwelt werde der Mensch Vollperson. Die Vollperson sei durch die Kommunikation zum Träger der in langer Tradition hervorgebrachten menschlichen Werte geworden, die Le-

benserfahrung, Wissen, Denkweisen und Rechtsüberzeugungen einschließen. Vollperson und Kulturwesen sind für *Messner* identisch. Der bereits in der früheren naturrechtlichen Literatur gebrauchte Begriff der Kommunikation als Zeichen der sozialen Verbundenheit des Menschen erhält bei *Messner* einen eigenen Akzent durch ihre Wirkung, die Kultur. Damit will *Messner* die soziale Seinsbedingung des Menschen auf eine Ebene hinaufheben, die über den durch die Kommunikation realisierten gegenseitigen Beziehungen von Individuum zu Individuum liegt. Der durch die Bedürftigkeit des Menschen hervorgerufene starke Trieb zu gesellschaftlicher Verbindung, den *Messner* sogar als einen der „stärksten Triebe“⁹ ansieht, schafft etwas Neues. Er beglückt nicht nur den einzelnen Menschen, der von der Umwelt eine Ergänzung erfährt, er veranlaßt die Vernunft zur Schaffung „einer Ordnung gesellschaftlichen Seins, die die Voraussetzungen dieser Ergänzung gewährleistet und damit die Ermöglichung vollmenschlicher Existenz für alle gemäß den sich in den existentiellen Zwecken anzeigenden Forderungen“.¹⁰ Die Bedürftigkeit, das Angewiesensein auf andere, das Suchen nach Kommunikation, alles Eigenschaften der menschlichen Natur, die schon immer gesehen und beschrieben wurden, produzieren - und das ist bei *Messner* das Besondere - etwas Überindividuelles, nämlich die Kultur mit ihrer Generationen überspannenden Tradition. Der einzelne Mensch lebt von diesem sozialen Produkt. Kurz gesagt: er ist Kulturwesen. Darin sieht *Messner* die Sozialnatur, die auf gleicher Ebene wie die Individualnatur steht.

Die Kultur wird zwar von den vielen Individuen getragen, sie selbst übersteigt aber die Individuen. Wenn also der Einzelmensch seine individuelle Natur vervollkommen, Kulturwesen im vollendeten Sinn werden will, muß er sich dem Kulturstreben der Gesellschaft einordnen. Er kann seine Vollendung nur finden, wenn er gleichzeitig und sogar vordringlich die gesellschaftliche Aufgabe aktiv miterfüllt. Darum kann *Messner* die Sozialethik der Individualethik vorordnen. Der Sozialzweck ist selbst „einer der grundlegenden existentiellen Zwecke“.¹¹ Da die Kultur der Ausdruck der allen gemeinsamen Natur sein soll und nur unter dem Aspekt als echte Kultur angesprochen werden kann, als sie das Ergebnis der Kommunikation des vielfältigen naturgerechten Strebens ist, kommt für *Messner* die blinde Übernahme von Werturteilen anderer, etwa der öffentlichen Sittlichkeit, nicht in Frage. Der Begriff der an der menschlichen Natur gemessenen existentiellen Zwecke ist für *Messner* das A und O der Ethik, sowohl der Individual- wie der Sozialethik. Mit dem Begriff „existentielle Zwecke“ will er die Naturrechtslehre von der Betrachtung der abstrakten Wesenheit und der rein rationalen Festlegung von Prinzipien befreien und in die erfahrbare Welt hineinstellen, mit der Anweisung, wie man konkret das Ziel der Gesellschaft zu definieren hat. Dies geschieht durch die Wahrnehmung der naturhaften Streberichtungen, in *Messners* Terminologie: durch die Kenntnis der „Triebe der menschlichen Natur“. *Thomas von Aquin* hat dafür im Anschluß an *Aristoteles* den Ausdruck „*rectitudo appetitus*“ gebraucht. Unter diesen Trieben stellt nun *Messner* als entscheidenden den „Trieb zu gesellschaftlicher Verbindung“ fest.¹² Aus dieser erwächst ein neues überindividuelles Sein, eben die Kultur und mit ihr die Gesellschaft, von deren Definition noch gesprochen werden wird.

III. Die Konzeption der Sozialnatur bei Messner im Unterschied zu der traditionellen Naturrechtslehre

1. Die katholische Soziallehre im Anschluß an Luigi Taparelli

Die Bedürftigkeit und Unzulänglichkeit des Individuums im Hinblick auf seinen Lebenszweck war, wie schon erwähnt, immer die Grundlage für den Nachweis des „Triebs des Menschen zu gesellschaftlicher Verbindung“. Da alle Individuen an dieser Beschränkung „leiden“, sind alle aufeinander angewiesen und müssen auch alle miteinander kooperieren. Sie müssen also eine Organisation finden, wie sie sich gegenseitig am besten helfen können. Soweit steht alles im Einklang mit *Messner*. Die Organisation, die ihren Ausdruck im „Gemeinwohl“ findet, hat aber gemäß den *Taparelli* folgenden Naturrechtlern nur die funktionale Bedeutung eines Mittels. Das heißt, die Natur läßt das Individuum nicht in gleicher Weise nach dem Individual- und dem Sozialzweck streben, obwohl kein Autor im Hinblick auf die wesentliche Abhängigkeit des Einzelmenschen von der Gesellschaft an der Sozialnatur des Menschen zweifelt. Jeder strebt nach „seiner“ Vollkommenheit, und zu diesem Zweck muß er sich mit den anderen verbinden. An sich ist der Schritt zum Individualismus nicht mehr groß. Daß man trotzdem den Anschluß an den Individualismus vermied, ist dem durch die ganze Tradition hindurchgeführten Begriff des Gemeinwohls zu verdanken, das nicht einfach das Resultat eines Interessenausgleiches sein darf. Das Gemeinwohl als Pflicht wird wie ein *Deus ex machina* eingeführt. Für den Einzug dieser Konzeption in die katholische Soziallehre sorgte *Luigi Taparelli* mit seinem Begriff der Privatheit und Unabhängigkeit des Individuums. Die Handlungen des Menschen werden, erklärt *Taparelli*, als gerecht anzusehen sein, „wenn sie den verschiedenen individuellen Rechten seiner Mitmenschen angepaßt sind“.¹³ Doch erklärt *Taparelli*, daß im Fall der Kollision von Rechten stets das allgemeinere den Vorzug habe, weshalb das Sozialrecht dem Recht der einzelnen vorzuziehen sei. Auf welchem logischen Weg dieser Schluß möglich ist, ist schlecht auszumachen. *Taparellis* Darlegungen antizipieren die demokratische Auffassung der Menschenrechte, sie sind darum unter diesem Betracht für die sozialetische Praxis sehr wertvoll. Der hochbegabte *Taparelli* hatte zu wenig Zeit, um die Werke von *Thomas v. Aquin* zu studieren. Er mußte ziemlich eilig eine möglichst praktisch brauchbare Soziallehre erstellen. Dies hat er gut verstanden, obwohl er vom rationalistischen Naturrecht inspiriert war.

2. *Thomas von Aquin*

Interpretiert man *Thomas v. Aquin* nicht nach einzelnen Texten, sondern aus dem Gesamt seiner weltanschaulichen Konzeption, dann stellt man fest, daß für ihn das metaphysische Verhältnis Natur-Individuum am Anfang steht, während die empirischen Fakten (Ergänzungsbedürftigkeit usw.) nur zur Bestätigung dienen. *Thomas* beginnt bei der allgemeinen gleichen Natur und schließt daraus zunächst auf das Gemeinwohl, von dem aus er die Selbstverwirklichung des einzelnen sieht. Er nimmt die aristotelische *Maxime* „das Ganze steht vor dem Teil“ ernst. Er drückt diese Beziehung auch final aus: „individuum est propter speciem“. Damit spricht er

sich keineswegs für einen Totalitarismus *Hegelscher* oder gar marxistischer Art aus. Das Ganze ist vollkommen durch die Vollkommenheit seiner Teile. Das Ganze ist nach ihm ein proportionaler oder, besser gesagt, ein analoger Begriff.¹⁴ Nur so erklärt sich bei *Thomas* die Ansicht, die Gemeinschaft habe einen Anspruch auf das Tugendstreben aller, die gesellschaftliche Autorität könne darum auch diesbezüglich Gesetze erlassen. Vordringlich ist somit die Mitwirkung an einer gemeinsamen Aufgabe, in der das seelische und körperliche Wohl eines jeden einzelnen enthalten ist. Wie sehr bei *Thomas* das Wesen der Natur im Blickfeld steht, bekundet er auch durch das theologische Argument, die Erlösung richte sich in erster Linie an die Natur und erst dann an das Individuum.¹⁵

Entsprechend seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt schreitet *Thomas* vom Allgemeinen zum Individuellen und Konkreten. Dies ist ein typisch ethisches Vorgehen. Das Einzelne und Konkrete erhält seine normative Qualität einzig durch die Übereinstimmung mit dem Universalen, gewissermaßen als Partizipation an demselben. Da die Natur in ihrer potentiellen Weite sich in keinem Individuum entfalten kann, fordert sie von den vielfältigen Individuen die Kooperation im Sinn ihrer gemeinsamen und gleichen Natur. Das ist der auf den Menschen angewandte ethische Sinn des bereits erwähnten Axioms „individuum est propter speciem“. Die Erkenntnis der Sozialnatur des Menschen ergibt sich somit aus der Erkenntnis der vielfältigen Individuation der wesenhaft gleichen Natur in allen. Zugleich erhellt daraus, daß das Konstitutiv der Sozialnatur die Sittlichkeit ist, worauf auch *Messner*, jedoch aufgrund einer anderen, empirisch-metaphysischen Untersuchung, hinweist.

Die Erklärung der Sozialnatur des Menschen aufgrund des Verhältnisses von allgemeiner Wesensnatur und Individualität hat eine eigene Bedeutung. Damit ist der Nachweis erbracht, daß der Mensch ontisch nur als sozial gedacht werden kann, d.h. als soziales Wesen existieren muß, nicht nur de facto sozial ist. Die Erfahrung der Bedürftigkeit des Einzelmenschen verhält sich zu diesem Beweis wie eine Bestätigung, daß es tatsächlich auch so ist. Die Bedürftigkeit allein kann kein metaphysisches Argument für die Sozialnatur sein. Denn diese Mangelerscheinung könnte unter Umständen im Lauf der Zeit auch behoben werden. Daß sie nie verschwinden kann, wird einzig über das Verhältnis von allgemeiner Wesensnatur und Individualität einleuchtend.

Die dargestellte metaphysische Schauweise bekundet *Thomas* in seiner Ordnungsvorstellung vom Kosmos. Die Vielfalt der Geschöpfe ist notwendig, um die Unendlichkeit Gottes nachzubilden. Jede einzelne Kreatur hat ihren Zweck nicht isoliert in sich, sondern in der Teilhabe am Zweck der ganzen Schöpfung: „dicendum est, quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut, quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et diversim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum quam alia quaecumque creatura.“¹⁶

Die in allen Menschen gleiche Natur ist nicht selbst das Gemeinwohl, nach dem alle streben müssen, wohl aber der Grund für die Pflicht der Individuen, ihre differenzierten Kräfte gemeinsam auszuschöpfen, um das Humanum in vielfältiger Perfektion darzustellen und so das Gemeinwohl zu verwirklichen. Die Individuen sind gemeinsam zum naturgerechten Aufbau der Menschheitsgeschichte verpflichtet. Dieses gemeinsame Ziel kann nicht besser gekennzeichnet werden als mit dem Ausdruck „Menschheitskultur“. Wir stoßen demnach auf deduktiv-metaphysischem Weg zur Kultur, von der auch *Messner*, allerdings auch hier aufgrund einer anderen Methode, spricht. *Messner* kommt zur Kultur aufgrund der individuellen Handlungen im Streben nach der je und je verschiedenen Selbstverwirklichung. In der deduktiv-metaphysischen Argumentation von *Thomas* ist die Menschheitskultur zuallererst ein vom Schöpfer vorgegebenes Objekt, gemäß dem das naturhafte Streben des Menschen geschaffen worden ist.

Mit der deduktiv-metaphysischen Methode gelangt man, wie ersichtlich, zu den mehr oder weniger gleichen Ergebnissen wie *Messner*. Der Weg ist nicht deswegen deduktiv, weil er etwa auf die Erfahrung verzichtete. Er beginnt wie bei *Messner* mit einer ontologisch-metaphysischen Analyse der in der Erfahrungswelt existierenden gleichen Wesensnatur der Menschen und ihrer individuellen Verschiedenheit. Von da aus geht aber die Argumentation deduktiv weiter durch das Fragen nach dem Ziel, das den Individuen aufgrund der Zugehörigkeit zur gemeinsamen Natur gestellt ist: durch Kooperation die Menschheitskultur aufzubauen. Dieses Ziel erhält seinen ethischen Gehalt, d.h. wird zur Pflicht durch seinen Charakter als Schöpfung Gottes, genauer: durch die praktische Vernunft, die als *participatio intellectus divini* definiert wird.

Die Erkenntnisse, die auf diesem deduktiven Weg gewonnen werden, können jeweils mit dem Blick auf die Erfahrung bestätigt werden. Die Notwendigkeit, daß der einzelne um der wesensgleichen Natur willen, die in ihm begrenzte Züge trägt, die Kooperation suchen muß, wird bestätigt durch das empirisch nachweisbare Streben des Menschen nach der sozialen Kommunikation, durch das Streben, mit den anderen am gemeinsamen Aufbau der Gesellschaft mitzuarbeiten, mit anderen Worten, das persönliche Vollkommenheitsstreben in das Ganze zu integrieren. Die Pflicht zur Integration wird bestätigt durch den allgemeinen Gewissensspruch, daß man die an der menschlichen Natur gemessenen Ordnungsprinzipien der Gesellschaft anerkennen müsse. *Thomas* legte Wert darauf, die verschiedenen Erfahrungstatsachen zu vermerken. Sie dienen ihm als Bestätigung dafür, daß die auf dem Schöpfungsgedanken fundierte Metaphysik keine wirklichkeitsfremde Spekulation ist.

Was ist nun der Vorteil dieser deduktiv-metaphysischen Analyse? Sie zeigt eindeutig den *Vorrang der gemeinsam zu bewältigenden Aufgabe vor der individuellen Willkür*, d.h. vor der Nutzung der Freiheit, die existentiellen Zwecke zu bestimmen, als seien sie zuerst individueller, nicht sozialer Natur. Die individuellen Zwecke sind zwar nicht ausgeklammert, aber sie sind in Proportion zur Gesamtheit gesetzt, fachlich ausgedrückt: analogisiert. Die - selbstverständlich personal orientierte - Ganzheit ist die oberste Norm. Da die Ganzheit, d.h. die Menschheitskultur, durch

die allgemeine Wesensnatur des Menschen als Aufgabe nur abstrakt angedeutet ist und auch nur so wahrgenommen werden kann, muß sie rational konkretisiert und in freier Verantwortung verwirklicht werden. Diese Ganzheitskonzeption unterscheidet sich darum wesentlich von der *Hegelschen* wie auch von der *Spansschen* Ganzheitsidee.

In dieser abstrakten Formulierung des gemeinschaftlichen Zieles liegt der *zweite, entscheidende Vorteil der deduktiv-metaphysischen Argumentation*. Die praktische Vernunft ist aufgerufen, entsprechend den je verschiedenen Umständen das Gemeinschaftsziel - dies in erster Linie und erst in der Folge das individuelle Ziel - konkret zu formulieren. Wenn sich z.B. aus unabänderlicher Erfahrung herausstellt, daß die Menschen vornehmlich gemäß ihrem nach Willkür gewählten Ziel handeln, nicht also nach dem werthöheren Gemeinwohl, dann kann (und soll) die praktische Vernunft einen allgemeingültigen Regelmechanismus erfinden, um das individuelle oder gar individualistische Streben in Richtung auf das gemeinsame Ziel zu kanalisieren. Auf diese Weise kommt man z.B. im wirtschaftlichen Bereich zur auf dem Privateigentum basierenden Konkurrenzwirtschaft. Die kapitalistische Konkurrenzwirtschaft ist darum kein naturrechtliches Postulat erster, sondern zweiter Ordnung, weil rational abgeleitet. Hier erweist sich wohl am deutlichsten der Unterschied der deduktiv-metaphysischen Methode gegenüber allen jenen, die mit dem empirisch feststellbaren Streben eines jeden Individuums nach „seinen“ existentiellen Zwecken beginnen und von da aus nach dem Gemeinschaftsziel suchen, wie dies in der Argumentation *Messners* der Fall ist. *Messner* beginnt zwar die Wirtschaftsethik mit der Darstellung des Sozialzweckes (NR, 987 ff.). Es wird aber nicht klar, auf welcher Stufe der naturrechtlichen Normen die Marktwirtschaft steht. Bei ihm scheint die Marktwirtschaft auf der obersten Ebene naturrechtlicher Normen zu stehen. Gemäß der deduktiv-metaphysischen Argumentation hängt die Befürwortung der Marktwirtschaft von konkreten Bedingungen sowohl des menschlichen Verhaltens wie auch sonstiger konkreter Umstände ab.

Nun geht gerade *Johannes Messner* entsprechend seiner Methode vom Konkreten aus, näherhin vom konkreten Bedürfnis des einzelnen nach Selbstverwirklichung. Und er verbleibt auch während der ganzen Analyse bei diesem konkreten Beginn. Wie soll aber das ganz individuelle, gemäß *Messner* ohne Zweifel naturhafte Streben in Einklang gebracht werden mit der Forderung, daß der Mensch eigentlich das dem Individuellen übergeordnete Gemeinwohl erstreben soll? Wenn er es wirklich soll, dann muß sein Streben auch danach konstruiert sein, d.h. man müßte das Streben nach Selbstverwirklichung zuallererst als ein naturhaftes (!) Streben nach dem Gemeinwohl empirisch nachweisen. Offenbar lassen sich aufgrund des *Messnerschen* Ansatzes die beiden Strebungen, zur individuellen Selbstverwirklichung und zum übergeordneten Gemeinwohl, nicht in ein durchschaubares Ordnungsverhältnis bringen. Die deduktiv-metaphysische Methode, die durchaus nicht erfahrungsfremd ist, vermag dieses Ordnungsverhältnis eindeutig aufzuhellen. Nachdem sie den Primat des Gemeinwohls klar demonstriert hat, stößt sie in die konkrete Wirklichkeit hinein mit der Frage, an welches menschliche Verhalten man anknüpfen soll, um die Verwirklichung des Gemeinwohls sicherzustellen. Da, erst da mündet sie in die Situation ein, die *Messner* bei seinem empirischen Beginn vor sich hat:

jeder sucht seine eigene Selbstverwirklichung als sein Lebensziel, gewissermaßen als handle es sich zunächst um seine Individualität, um sein individuelles Glück.

Noch ein *dritter Vorteil der deduktiv-metaphysischen Methode*. Er ist theologischer Art. Die Theologie erwartet von der Sozialphilosophie eine solche Darstellung des grundsätzlichen, d.h. naturhaften Verhältnisses Gemeinwohl-Eigenwohl, daß sie daraus für das rationale Verständnis der Kirche etwas gewinnen kann. Die Kirche ist gemäß katholischem Verständnis nicht auf dem Prinzip der individuellen existentiellen Zwecke begründet. Jeder Christ ist zur vollen Eingliederung in den mystischen Leib Christi berufen. Seine Vollkommenheit ist nicht nach dem von ihm angestrebten existentiellen Zweck bestimmt, sondern gemäß der Gnadenberufung Gottes. Die *Taparellische* Privatheit und individuelle Selbständigkeit paßt nicht auf die kirchliche Gemeinschaft. Eine Gesellschaftsphilosophie, die bei der Natur ansetzt, müßte so universal sein, daß sie den logischen Weg sowohl zur übernatürlichen wie zur weltlichen Gemeinschaft offen läßt. Wenigstens verlangt dies der Grundsatz „*gratia supponit naturam*“. Doch eine so umfassende Sozialphilosophie will *Messner* nicht vorstellen. Er begibt sich gleich auf den Boden der konkret vom Menschen zu gestaltenden Gesellschaft und beginnt darum auch beim Individuum.

3. *Messners eigener Weg*

Im Banne *Taparellis* betrachtet auch *Messner* zunächst das Individuum mit seinen Strebungen nach eigenem Glück. In seiner weiteren Erklärung trennt er sich aber von *Taparelli* und dessen Nachfolgern. Sie sahen im vorhinein im Individuum nicht nur die Ergänzungsbedürftigkeit, sondern vorab die Person mit ihrer sittlichen Verantwortung. Nichts liegt daher näher, als von der sittlichen Handlung auszugehen und sie in ihrer Beziehung zum individuellen und sozialen Zweck zu betrachten. Da die sittliche Verantwortung immer die Verantwortung einer Person ist, die ihre eigene Selbstverwirklichung als ihre erste Aufgabe begreift, hat man nur noch zu fragen, ob mit dieser individuellen Aufgabe auch noch eine weitere Aufgabe für die Mitmenschen verbunden sei. Von hier aus ist es geradezu selbstverständlich, daß *V. Cathrein* die Sozialethik als einen Appendix der Individualethik betrachtet. Eine Handlungslehre kann keinen anderen Weg wählen. *Messner* findet einen anderen Weg nur, weil er nicht mehr von der sittlichen Handlung der Person, sondern einzig von der individuellen Ergänzungsbedürftigkeit und dem daraus entstehenden Streben ausgeht, das präzise als ontischer Befund konstatiert und noch nicht vom Begriff der Person aus definiert wird. Bei seinen Vorgängern hat man den Eindruck, als ob sie, wohl über *Taparelli*, stark dem Personbegriff von *John Locke* zuneigen. Über das philosophisch tiefgründige Werk „*Institutiones juris naturalis*“ von *Theodor Meyer SJ* müßte man allerdings differenzierter sprechen.

Messner legt Wert darauf, den Einstieg in die Sozialphilosophie nicht in der herkömmlichen Weise von der Person aus zu suchen, weil daraus das Soziale nur als eine zusätzliche Belastung der Person erschiene. In der Tat ist es ihm gelungen, bei der sozialen Natur des Menschen nicht nur von einer Belastung des Individuums im Hinblick auf die Gemeinschaft zu sprechen. Der Begriff der Ganzheit, in der das Individuum nur ein Teil ist, hat von *Plato* bis mindestens zu *Thomas von Aquin* das

Philosophieren über die Gesellschaft beherrscht. Nachdem der Nominalismus, der Rationalismus, der Individualismus und der *Kantsche* Idealismus die Gesellschaft atomisiert hatten, suchte *Hegel* wiederum das Ganze in der Vielfalt der Einzelnen. *Messner* weist auf dieses Verdienst *Hegels* hin.¹⁷ Er sucht aber entsprechend seinem empirischen Ausgangspunkt die Ganzheit nicht in dem „objektiven Geist“ *Hegels*, dennoch aber in etwas Geistigem, in der von den Gesellschaftsgliedern entwickelten Kultur. Philosophisch ist diese Erkenntnis bereichernd. Auch für die Praxis hat sie ihre Bedeutung. Die Lehre *Hegels* vom objektiven Geist hat unmittelbare Folgen für die politische Anschauung. Die These *Savignys* vom Volksgeist wirkte sich entscheidend auf die Rechtspolitik aus. Vom *Messnerschen* Denken aus ergibt sich die Aufgabe, nach jenen gesellschaftlichen Verbindungen zu suchen, in denen die Kultur am wirksamsten hervorgebracht wird. Der Weg geht also nicht zunächst zu den einzelnen Individuen, sondern zu den Gemeinschaften, die nach ihrer Kraft, Kulturwerte zu verwirklichen, untersucht werden. Hier steht nach *Messner* an erster Stelle die Familie, dann das Volk, schließlich der Staat. *Messners* Sozialphilosophie ist echte Ganzheitsphilosophie eigener Art, wohl unterschieden von *Hegel*, *Savigny* oder *Spann*. Im *Messnerschen* Sinn wäre darum die erste Aufgabe des Sozialethikers nicht die Schaffung möglichst großer Freiheitsräume für das Individuum, sondern die Suche nach den besten gesellschaftlichen Gebilden im Dienst der gemeinsam zu erarbeitenden Kulturwerte.

IV. Das Phänomenologische und das Metaphysische in Messners Argumentation

Messner beginnt, wie wir gesehen haben, bei der Bedürftigkeit des Individuums. Von da aus schließt er, da die Erfahrung der Bedürftigkeit zugleich Angewiesensein auf andere besagt, auf die Notwendigkeit der Kommunikation. Das ist keine Kommunikation von Blinden und Taubstummen. Jeder teilt dem andern seinen Teil an Erfahrung und Erkenntnis mit. So entsteht eine Solidargemeinschaft. Nach *Max Scheler* „liegt es im Wesen einer endlichen Person, Glied einer Sozialeinheit überhaupt zu sein“, aber auch „im Wesen jeder gegebenen Sozialeinheit, ein Glied einer sie umfassenden Sozialeinheit zu sein“.¹⁸ Ehrlichkeit, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Selbstlosigkeit, Liebe usw. sind apriorische Werte in dieser Solidargemeinschaft.¹⁹ Soweit geht *Messner* mit der phänomenologischen Ethik, der Wertethik, einig. Er kritisiert aber an der Wertethik, daß sie sich einseitig auf unmittelbare Werteinsicht stütze und die menschliche Natur im ganzen nicht kenne.²⁰ Hier trennt sich *Messner* von der phänomenologischen Ethik. Er sucht nach einem realen universalen Sein, das als Kriterium der Wertwahrheit dienen soll.²¹ Und das ist eben die natura humana, die in allen Menschen real existiert, wengleich in jedem individuell verschieden. Hier ist *Messner* Metaphysiker. Der Trieb, der den Menschen in die Kommunikation dirigiert, ist ein Trieb der natura humana, wengleich je und je nach Individuum verschieden. *Messner* ist überzeugt, daß die menschliche Natur, als universale Natur in allen existierend, eine eigene Wirkkraft hat. An diese durch die Erfahrung heranzukommen, betrachtet er als die eigene Aufgabe einer der Wirklichkeit gerecht werdenden Sozialethik. *H. Welzel*, den man an sich nicht unter die Metaphysiker rechnen kann, kann er uneingeschränkt beistimmen hinsichtlich

dessen Kritik an der Wertethik: „An der Scheler-Hartmannschen Wertethik erfüllt sich das schon bei Platon und bei Leibniz offenkundig gewordene Schicksal jeder idealistischen Wertlehre: Aus allgemeinen apriorischen Werteinsichten läßt sich durch keine Vorzugsgesetze die richtige Entscheidung im Jetzt und Hier der wirklichen Situation herausholen.“²²

Diese grundsätzliche Rückbeziehung aller Erfahrungserkenntnisse auf die Natur des Menschen, die ein typisches Merkmal metaphysischer Analyse ist, weckt die Frage, ob es nicht einen direkteren philosophischen Weg zur Erkenntnis gibt, zu der *Messner* in mühsamer Untersuchung der Erfahrung kommt, daß nämlich das Soziale ebenso zur Natur gehört wie das Individuale, daß darum das Individuum, wenn es seine Vervollkommnung gemäß seiner Natur anstrebt, in jedem Fall die soziale Verbindung suchen muß. In der Tat gibt es diesen Weg. Wir haben ihn soeben als den deduktiv-metaphysischen Weg beschrieben. Er ist allerdings von den Vertretern der Naturrechtslehre kaum, jedenfalls nie explizit besprochen worden. Wenn einmal, durch die Erfahrung gestützt (ohne Erfahrung gibt es keine Metaphysik), nachgewiesen ist, daß alle Menschen ihrer Natur nach gleich sind, dann ergibt sich gleichzeitig die Erkenntnis, daß kein Individuum von sich sagen kann, es erschöpfe die Potentialität, d.h. die Wirkkraft der menschlichen Natur. Denn sonst gäbe es nur einen einzigen Menschen. Um also die Wirkkraft der universalen Natur im einzelnen zu aktivieren, braucht es die Kommunikation. Daß diese Logik stimmt, davon zeugt der, wie *Messner* sagen würde, natürlichste Trieb des Menschen in die Gemeinschaft.

Messner hat diesen deduktiv-metaphysischen Beweis der Sozialnatur nicht gewählt. Er wollte den Kontakt mit der erfahrbaren Wirklichkeit behalten. Dennoch mußte er diesen direkten Weg anerkennen, weil er selbst von einer aus der Erfahrung abstrahierten, darum metaphysischen Wesenheit ausgeht: Gleichheit der menschlichen Natur in allen Menschen. Anders lassen sich die (metaphysisch) natürlichen Triebe des Menschen nicht ausfindig machen.

Auf dem direkten (deduktiven) Weg kommt man zum Ergebnis, daß die Kommunikation die Fülle des Humanum verwirklichen helfen soll. Humanum ist ein Begriff, der dem der Kultur zumindest gleichkommt. Außerdem ist ein ganz bedeutender Vorteil damit verbunden, nämlich die eindeutige Überlegenheit und Vorgegebenheit des Humanum gegenüber allen individuellen Willkürakten. Der Begriff der Kultur könnte leicht zu zeitlich genommen werden und damit seine Absolutheit verlieren. Kultur ist immer etwas historisch Gegebenes. Wie soll dieses Norm sozialer Handlungen sein, wenn man nicht nachweist, daß dieses zeitlich Gegebene der menschlichen Natur konform ist? Aber gerade das supponiert *Messner*. Er will die *natura humana* im konkreten gesellschaftlichen Leben sehen. Dasselbst ist sie nie abstrakt, sondern wie die lebendige Gesellschaft selbst konkret. Jeder Mensch wächst in einer bestimmten Kultur auf. Sofern diese Kultur nicht im Widerspruch zur Norm aller Sittlichkeit, der menschlichen Natur, steht, muß gemäß *Messner* der in ihr Geborene in Kooperation mit den Mitmenschen seine existentiellen Zwecke verwirklichen (ich würde formulieren: in Kooperation mit den anderen die existentiellen Zwecke *aller* und somit auch seine verwirklichen, vgl. unten bei Gemeinwohl).

Wie sehr sich *Messner* trotz seiner induktiven Methode auf einen deduktiv gewonnenen Nachweis stützt, beweist er auch durch den Hinweis auf die Natur der Engel, die als reine Geister im Unterschied zum Wesen des Menschen in sich perfekt sind und keiner Ergänzung bedürfen, darum auch nicht naturhaft sozial sein können.²³

Schließlich ein weiterer Beweis für die letzte Abstützung in der metaphysischen Deduktion in *Messners* erfahrungsbezogener Ethik: um den Eindruck zu vermeiden, daß der Trieb der Natur individualistisch und somit die Gesellschaftsordnung der Willkür anheimgegeben werden könnte, um also die universale Natur als verpflichtende Norm zu kennzeichnen, greift *Messner* auf die gottgewollte Ordnung zurück.²⁴ „Die Sozialkrisen der Neuzeit“, sagt er, „haben ihre letzte Wurzel in der seit Jahrhunderten fortschreitenden Zersetzung der Wahrheits- und Wertüberzeugungen, die nach der Anschauung früherer Jahrhunderte unlöslich mit dem im Sein der Dinge, letztlich im göttlichen Sein begründeten, allumfassenden Ordnungsgedanken verbunden sind.“²⁵

Die erfahrungsbezogene Ethik, auch die Sozialethik, hat nur dort den Charakter einer echten Ethik, wo sie den Bezug konkreter Erfahrung zu einer absoluten Norm, in unserem Fall zur *natura humana*, nachweisen kann. Da ist allerdings Vorsicht geboten. Wie zu leicht und zu schnell aus abstrakten Naturrechtsprinzipien konkrete Forderungen aufgestellt werden können, ebenso kann es zu leicht und zu schnell geschehen, daß zeitgebundene Erfahrungstatsachen zu naturrechtlichen Prinzipien gemacht werden.

V. Der Seinsgrund der Gesellschaft

Nachdem *Messner* unter der Überschrift „Die gesellschaftliche Natur des Menschen“ bereits den naturhaften Trieb des Menschen, der zu gesellschaftlicher Bildung anregt, besprochen hat, fragt er hier nach dem Seinsgrund der Gesellschaft, als ob der naturhafte Trieb nicht auch ein Seinsgrund der Gesellschaft wäre. Doch kommt er nach einer anfänglichen Wiederholung dessen, was er über die Ergänzungsbedürftigkeit des einzelnen Menschen gesagt hat, auf den tief in der Metaphysik liegenden Sachverhalt zu sprechen, den wir soeben berührt haben: die Gleichheit aller in der wesenhaften Natur, ihre Ungleichheit in der individuellen Ausprägung. Interessant ist, daß er bewußt von der Ungleichheit der Kräfte der individuellen Natur der Menschen und der Gleichheit der ihrer wesenhaften Natur eigenen Zwecke spricht.²⁶ Der Zweck ist einer, die Kräfte sind vielfältig. Das Wesen der menschlichen Natur erscheint vielfältig in den vielen Menschen. Man könnte fast platonisch sagen, die Vielen partizipieren nur an der wesenhaften Natur. Doch ist *Messner* alles andere als Platoniker. Ein der abstraktiven Erkenntnis als einer Realerkenntnis verpflichteter Philosoph wie *Messner* stellt das Wesen Mensch in allen Menschen als Wirklichkeit fest, erkennt aber gleichzeitig die begrenzten Kräfte der Menschen als Folge der Individuation. Da der Mensch seine Vollendung nur finden kann durch möglichst weitgehende Aktuierung aller seiner Potenzen, diese aber eben wegen ihrer Begrenzung nicht ausreichen, das zu verwirklichen, was eigentlich in der Wesensnatur des Menschen angelegt ist, tendiert der Mensch naturnotwendig in die Gesellschaft. Grundlegend für die Unterscheidung von Individualität und wesenhaf-

ter Natur ist, wie *Messner*²⁷ sagt, die Bindung des menschlichen Geistes an den Körper. In einer Fußnote²⁸ weist *Messner* auf das Individuationsproblem hin. Er verzichtet auf eine Besprechung dieses in der philosophia perennis vieldiskutierten Problems, weil damit seiner Gedankenfolge wenig gedient wäre. Nachdem *Messner* nachgewiesen hat, daß der Mensch in gleichem Maße sowohl individuell wie sozial ist, erübrigte sich ein Eingehen auf die namentlich von *J. Maritain* vorgetragene These, nur das Individuum, nicht aber die Person sei sozial.²⁹

Messner gräbt nun noch tiefer, indem er - und das ist für seinen Gedankengang beachtenswert - nach jenen Anlagen fragt, welche die Kommunikation und Kooperation ermöglichen. Er zählt deren vier auf: 1. die Möglichkeit, *Erfahrungen und Erkenntnisse zu sammeln, zu verbinden und generationenweise fortzubilden*. Die Anlage zur Bildung von Tradition, dem „Kern der Kultur als Lebensform“,³⁰ ist gemäß *Messner* ein unterscheidendes Merkmal gegenüber dem Tier. 2. Die Befähigung zu *Werteinsicht und Wertstreben*. Nur so sieht *Messner* den Fortschritt der Kultur, der das schöpferische Wesen Mensch zur Voraussetzung hat. Zu beachten ist die Bemerkung, daß das Wertstreben identisch ist mit dem Glücksstreben, aufgefaßt als individuelles Streben, das, da es als Einzelstreben nicht ausreicht, den Austausch mit dem Glücksstreben anderer sucht. Dieser bereits eingehend besprochene Zug charakterisiert auch die beiden folgenden Punkte. Er entspricht der Grundposition von *Messners* Sozialphilosophie, das Ethische ontologisch nachzuweisen. Dies kann natürlich nur über die Betrachtung der die gesellschaftlichen Beziehungen schaffenden Handlungen geschehen. 3. *Die Freiheit*, die selbstbestimmte Entscheidung, die Bedürftigkeit durch Kommunikation und Kooperation aufzufüllen. *Messner* kommt auf diese Weise zur Feststellung der sittlichen Natur der Gesellschaft. Er bemerkt eigens³¹, daß dieser Aufweis der Freiheit des Menschen nicht wie üblich von der Person ausgeht, sondern von demselben ontischen Befund, aus dem die Sozialnatur des Menschen folgte, nämlich der Bedürftigkeit, die zur Kommunikation und Kooperation drängt. Diese beiden seien durch die Freiheit bedingt. Es ist auf den ersten Blick schwer einzusehen, warum *Messner* auf diesen sozialphilosophischen Aufweis der Freiheit so großen Wert legt, da doch am Anfang der Analyse von der Bedürftigkeit des Menschen, nicht eines Tieres, die Rede war, somit mindestens implicite eines freien Wesens. 4. Die Fähigkeit des Menschen, sein *Verhalten einer allgemein verbindlichen Ordnung unterzuordnen*. *Messner* spricht hier nicht von der Autorität, sondern von der Disposition, sich mit „Einrichtungen“³² abzufinden, welche die Ordnung der differenzierten individuellen Zwecke verbürgen. Wie bei der Freiheit, so stößt auch hier *Messner* auf das Sittliche als Konstitutiv der Gesellschaft. Auch hier möchte man wiederum fragen, warum das sittliche Element nicht schon am Anfang, wo von der Bedürftigkeit des körperlich-geistigen Wesens Mensch die Rede war, herausgestellt worden ist. Ich kann den Grund für dieses Vorgehen nur erklären durch die phänomenologische Analyse, der *Messner* folgt. Die zu Anfang gewonnene Erkenntnis, daß der Mensch aufgrund seiner Bedürftigkeit zur Kommunikation und Kooperation aufgerufen ist, wird als Grundphänomen erfaßt, aus dem alle Bewußtseinsimplicita herausentwickelt werden.

Der rein ontologisch-metaphysische Weg wäre der bereits besprochene, den *Taparelli* und alle seine Nachfolger bis zu *Pius XII.* gegangen sind: Die Person, ihre Selbstbestimmung, ihr Recht auf Selbstentfaltung, die allerdings wegen der wesensgemäßen Begrenztheit des Individuums auf Kommunikation und Kooperation angewiesen ist unter (allerdings ganz logisch erfolgender) Anerkennung eines gemeinsamen, den Individuen übergeordneten Zieles, des Gemeinwohls. *Messner* konnte dieser Weg nicht behagen, weil er darin eine Verwässerung des sozialen Elementes der menschlichen Natur sah.

Der andere Weg, den ich als konsequente Fortführung der Ethik des *Thomas v. Aquin* bezeichnete, wird von *Messner* nicht als unlogisch beurteilt, da er selbst Elemente aus der deduktiv-metaphysischen Analyse übernimmt. Er hat mir dies in persönlichen Gesprächen bestätigt. Aber er war ihm zu sehr ethisch, zu sehr normativ, was *Messner* vermeiden wollte, um erfahrungsnäher und somit für den modernen Menschen begreiflicher zu sein.

VI. Die Natur der Gesellschaft

Unter der Überschrift „Die Natur der Gesellschaft“³³ befaßt sich *Messner* mit dem eigenen Wesen, das der Gesellschaft zukommt, also mit der Definition der Gesellschaft. Seine Definition lautet: „Die Gesellschaft ist ... das Verbundensein von Menschen zur gegenseitigen Förderung in der Erreichung des durch die existentiellen Zwecke geforderten vollmenschlichen Seins.“ Hier müßte man wohl im Sinn der weiteren Darlegung³⁴ vom vollmenschlichen Sein *aller* sprechen. In der Definition ist jedes Wort abgewogen. *Messner* bemängelt an der üblichen Darstellung von Naturrechtlern die Betonung eines von den Gesellschaftsgliedern bewußt und willentlich gesetzten gemeinsamen Zweckes. Er könnte hier weniger an *V. Cathrein* denken, da dieser ausdrücklich nicht von dem gemeinsamen Willen, sondern vielmehr von der gemeinsamen Pflicht spricht.³⁵ Zu denken ist vielleicht an die Definition, die *Theodor Meyer SJ* in seinem Standardwerk „*Institutiones juris naturalis*“³⁶ gegeben hat und mit der die meisten scholastischen Handbücher übereinstimmen: *Junctio moralis et constans plurium in communem aliquem finem honestum suis actibus conspirantium.* Zum Verständnis dieser Definition ist zu beachten, daß weder *Th. Meyer* noch die anderen Scholastiker, die sich einer ähnlichen Definition bedienen, direkt an die von der Natur des Menschen geforderte Gesellschaft dachten, sondern einfach den vulgären Sprachgebrauch umschrieben, wie *Th. Meyer* unter Berufung auf *Liberatore* ausdrücklich erklärt.³⁷ Es ist auch möglich und sogar sehr wahrscheinlich, daß *Messner* die *Gundlachsche* Theorie im Auge hat.

Messner unterstreicht, daß die Gesellschaft etwas Überindividuelles ist, denn „die Gesellschaft ist ... mehr als nur eine Vielheit von Menschen, auch mehr als nur das friedliche Zusammenleben der einzelnen, viel mehr auch als nur die Gesamtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen.“³⁸ Worauf beruht nun diese überindividuelle Einheit? *Messner* antwortet: „auf der aktiven und passiven Teilnahme der Einzelmenschen am Prozeß sowie am Erfolg der gegenseitigen Ergänzung.“³⁹ Hier ist nicht von einer vorgegebenen Pflicht die Rede, durch welche die Einheit zustan-

dekommt, vielmehr von Tätigkeiten, bestehen diese nun in gebendem Mitarbeiten oder im Nehmen. Wir befinden uns somit in der rein kausalen Ordnung der soziologischen Empirie. Ein Produkt der Kooperation kann ohne Zweifel als etwas Überindividuelles bezeichnet werden. Doch erhebt sich die Frage, ob ein solches Produkt ausreicht, um jene Gesellschaft zu definieren, zu der der Mensch gemäß seiner allen gemeinsamen Natur gehört. Darum aber geht es in der Sozialphilosophie zuallererst. Die Definition, die die Einheit als naturhaft vorgegeben begreifen will, kann nicht bei der empirisch feststellbaren Kausalität beginnen. Auch genügt keine rein ontologisch-metaphysische Erklärung, denn dann müßte man die *natura humana* bereits als Gesellschaft betrachten. Es bleibt nur die ethische Erklärung, daß die mit der gleichen menschlichen Natur begabten Wesen verpflichtet sind, gemeinsame Zwecke zu verfolgen, wie gesagt: Menschheitskultur aufzubauen. Erst aufgrund dieser ethischen Sicht gewinnt die durch Kooperation erzeugte Kultur nicht nur einen unmittelbar erfahrbaren, geschichtlich bedingten, sondern einen in der *natura humana* begründeten Charakter des Überindividuellen, worauf es dem Sozialphilosophen im Unterschied zum Soziologen ankommt. Man kann diese Gedanken in den *Messnerschen* Text hineininterpretieren, doch spricht ihn *Messner* mit Bedacht nicht aus, weil er empirisch-ontologisch bleiben möchte. Dies wird auch deutlich durch den betonten Hinweis auf die natürlichen Triebe⁴⁰, aus denen die Gesellschaft hervorgeht. *Messner* versteht zwar die natürlichen Triebe im Sinn der Metaphysik der *natura humana*. Dennoch wird in seinem Gedankengang die Kultur als Produkt der kooperativen Handlungen verstanden. Sie verbleibt darum im kausalen geschichtlichen Bereich.

VII. Das wirkliche Sein der Gesellschaft

Worin besteht nun nach *Messner* das Sein der Gesellschaft? Daß es sich dabei um etwas Überindividuelles handeln muß, hat er bereits festgestellt. Jetzt liegt der Akzent auf dem Sein dieses Überindividuellen. Da nur der Mensch eine Substanz ist, bleibt für die Gesellschaft das Akzidenz. *Messner* kann sich mit diesem metaphysischen Begriff klar von der *Hegelschen* Ganzheitslehre distanzieren.⁴¹ Andererseits besagt dieser Begriff allein für das eigentliche Sein der Gesellschaft noch wenig. Aus diesem Grund sucht *Messner* die tief in das menschliche Leben eingreifende Wirklichkeit empirisch aufzuzeigen. Er konkretisiert darum die allgemeine Erkenntnis dieses Akzidenz, indem er seine Wirkweise untersucht. Er weist auf die Familie, das Volk und den Staat hin, deren wirkliches Sein wohl niemand leugnen kann. Es handelt sich hierbei um Einheiten, die über das Leben eines einzelnen oder einzelner Glieder hinausragen. „Wer wollte wirklich im Ernst behaupten, daß das Volk mit seinem geschichtlich überdauernden, sich auch nach schwersten Schicksalsschlägen wieder regenerierenden, seine Glieder allseitig formenden Wesen nur aus den Haltungen der Individuen zu begreifen ist.“⁴²

Wir befinden uns hier wieder vor der bereits besprochenen Frage: kann man das von den Menschen geschaffene Produkt als Geschichte überdauernde Wirklichkeit bezeichnen? Mit anderen Worten: ist damit das metaphysische Sein der Gesellschaft erklärt? Ist schließlich die Gesellschaft nicht doch nur ein Akzidenz im logischen

Sinn, etwas Vorübergehendes? Familien, Völker und Staaten sind verschwunden. Niemand, höchstens der Historiker spricht noch von ihnen. Würde man Familie und Staat als naturrechtliche Institutionen im Sinn von *Th. Meyer*, der hierin sich eng an *Thomas v. Aquin* hält, verstehen, d.h. als Institutionen, die dem Menschen durch seine Natur als Aufgabe vorgeschrieben sind, dann käme man dem metaphysischen Gehalt dieses Akzidenz näher. Allerdings müßte man diesen Naturauftrag zugleich auch in dem naturhaften Streben des Menschen nachweisen, sonst verbliebe man im rein normativen Bereich. Die naturrechtlichen Institutionen leiten zwar ihren Pflichtcharakter von der Schöpfung ab, sie haben aber ihren Seinsgrund im metaphysisch erfaßten Wesen des Menschen, das gemäß *Messner* nicht weniger sozial als individuell ist. „Sowohl das individuelle wie das gesellschaftliche Wesen der Menschennatur sind metaphysisch und ontologisch gleich ursprünglicher Art.“⁴³ Faßt man diese grundsätzliche, metaphysische, Darlegung ins Auge, dann überrascht es doch, daß *Messner* das überdauernde Sein der Gesellschaft mit der Tatsache erklärt, daß der Einzelmensch ohne die Teilhabe am gesellschaftlichen Sein nicht zu seiner Selbstverwirklichung käme.⁴⁴ Denn im rein geschichtlichen Verlauf könnte der Einzelmensch an den Früchten des Gemeinschaftslebens teilnehmen, ohne daß man bei der Gesellschaft an eine überzeitliche Einheit dächte. Die Gewichtsverlagerung einmal auf die Empirie, ein anderes Mal auf die Metaphysik macht es dem Leser schwer, die innere Systematik des Gedankenganges zu erfassen. Aber diese Schwierigkeit muß in Kauf genommen werden im Hinblick auf eine möglichst empirisch orientierte Darlegung metaphysischer Sachverhalte. In der geheimen Absicht *Messners* dominiert im Grunde die deduktiv-metaphysische Argumentation. In der Darlegung des metaphysischen Gehaltes folgt er der Empirie.

Um *Messner* zu verstehen, muß man die kleinen, wohlüberdachten Schritte verfolgen, die er in der Darstellung macht. Nachdem er die Sozialnatur als ein Wesensstück des Menschen aufgezeigt hat, fragt er nach den Bedingungen der Realisierung dieser Natur durch menschliches Handeln, anschließend beschäftigt er sich mit dem Produkt des sozialen Handelns, d.h. mit der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist nicht dasselbe wie die Sozialnatur. Sie muß mehr sein. Sie muß irgendwie zwischen den Menschen bestehen in einer Weise, daß sie alle einschließt und zu einem Ganzen gestaltet. Wie wirklich das Produkt der gesellschaftlichen Handlungen sein kann, beweist *Messner* anhand der Beispiele Familie, Volk und Staat. Mit Absicht wählt er diese drei, weil sie seiner Ansicht nach aus der natürlichen Sozialanlage des Menschen stammen. Daß die Familie nicht die einzelnen Glieder, noch die Summe der Glieder der Familiengemeinschaft ist, dürfte jedem einleuchten. *Messner* kann darum mit Recht erklären, die Familie sei etwas Überindividuelles und zugleich eine echte Wirklichkeit. Es scheint, daß hiermit alle sozialphilosophischen Fragen bezüglich der Wirklichkeit der Gesellschaft beantwortet seien. Dennoch stellt der Philosoph die zusätzliche und vielleicht hintergründigste Frage: ist denn die Familie wirklich eine naturrechtliche Institution? Wenn sie existiert, dann hat sie das Sein, das *Messner* in so minutiöser Analyse der Erfahrung ermittelt hat. *Messner* kommt in seinen Ausführungen über die Familie⁴⁵ auf die Naturnotwendigkeit der Familie zu sprechen. Auch hier stützt er sich auf die (biologische, anthropologische) Erfahrung, daß die Familie gar nichts

anderes sein kann als die erste und unentbehrliche Gemeinschaft. Was aber erfahrungsgemäß sein muß, braucht es noch nicht absolut zu sein. Und dem Philosophen kommt es auf den Nachweis des Absoluten in den verschiedenen Gemeinschaften an. Ich bin der Meinung, daß es einen solchen Nachweis für die Familie gibt, sofern man von der metaphysischen Definition der Ehe ausgeht. Bezüglich der Gemeinschaft Volk ist dieser Nachweis weniger eindeutig zu führen, sicher jedoch für den Staat, wobei es sich allerdings nur um den Staat im allgemeinen, nicht um einen konkreten Staat handeln würde. Aber auf diese einzelnen natürlichen Gemeinschaften kommt es in unserem Zusammenhang nicht an. *Messner* wollte Familie, Volk und Staat an der hier zur Debatte stehenden Stelle nur als Beispiele für die grundsätzliche Erkenntnis anführen, daß die Gesellschaft eine echte, von den Individuen wohl zu unterscheidende Wirklichkeit darstellt. Er hat diesen Aufweis, wie gesagt, empirisch meisterhaft erbracht, nur eben empirisch. Gemäß der *Messnerschen* Intention sollte auch nicht mehr zutage gefördert werden.

Doch fragen wir uns bei dieser Gelegenheit, ob es nicht einen deduktiv-metaphysischen Beweis dafür gibt, daß die Gesellschaft, die aus der sozialen Natur des Menschen hervorgeht, ein eigenes Sein hat, ohne daß wir die wirklichen und konkreten Handlungen der Menschen in Betracht ziehen, die ein solches Produkt, nämlich die Gesellschaft, schaffen. Tatsächlich bestehen die gemeinschaftlichen, die Individuen übersteigenden und sie einschließenden Beziehungen, die wir als Gesellschaft bezeichnen können und auch müssen, vor der tatsächlichen Kommunikation und Kooperation, auf die sich *Messner* stützt, wenn er sagt: „Aus dieser in Kommunikation und Kooperation sich vollziehenden Verbundenheit erwächst die neue Wirklichkeit, an der teilzuhaben für den Einzelmenschen die Voraussetzung für das vollmenschliche Sein bildet.“⁴⁶ Liest man den Text genau, dann merkt man, daß *Messner* selbst das vorgängig Metaphysische impliziert, das wir suchen. Es ist die in der Individuation der Wesensnatur Mensch gelegene Notwendigkeit, nicht nur die eigenindividuelle Selbstverwirklichung mit Hilfe von anderen, sondern zuerst die Selbstverwirklichung aller zu suchen, um die eigenindividuelle Selbstverwirklichung zu realisieren. Das überindividuelle Sein liegt als Postulat der Natur und damit auch als Pflicht bereits vor, ehe die Kommunikation und Kooperation tatsächlich zustande kommt.

Es bestätigt sich auch hier wiederum, mit welchem feinsinnigen Gespür es *Messner* versteht, die deduktiv-metaphysische Methode zu verkleiden und deren Ergebnis als empirisches Faktum darzustellen. Diese besagte Verkleidung wird ebenfalls deutlich sichtbar in der Distanzierung *Messners* vom Individualismus: „Die Verbundenheit der Individuen in der Gesellschaft besteht indessen zwar in Wechselbeziehungen, jedoch nicht in Wechselbeziehungen von in sich fertigen Individuen, wie alle individualistische Theorie annimmt, sondern in Wechselbeziehungen, durch die die Individuen erst zu vollmenschlichem Sein kommen und durch die daher eine neue Wirklichkeit begründet wird.“⁴⁷

Als einzige kritische Bemerkung möchte ich mir gestatten, daß ich nicht formulieren würde: „... Wechselbeziehungen, durch die die Individuen erst zu vollmenschlichem Sein kommen ...“, sondern: „... Wechselbeziehungen, durch die die Indi-

viduen erst das vollmenschliche Sein aller bewirken können ...“, denn das vollmenschliche Sein der einzelnen Individuen wird entsprechend der Sozialnatur des Menschen nur verwirklicht, wenn es vordringlich für alle gemeinsam angestrebt wird. Das ist sicherlich auch die Intention *Messners*. Da aber *Messner* entsprechend seiner empirischen Darstellung stets in der kausalen Ordnung verbleiben muß, kann er die Intention der Natur weniger zum Ausdruck bringen, es sei denn, er wähle explizit den demonstrativ-metaphysischen Weg. Daß *Messner* meine Präzisierung seines Textes annehmen würde, erhellt aus einem Satz, den er unter der Überschrift „Die Gesellschaft als Ganzheit“ schreibt: „Tatsächlich hat die Einheit der Gesellschaft den Charakter des Ganzen, die Einzelmenschen bilden Teile desselben und sind als solche in ihrem Sein und ihrer Tätigkeit von dem Sein und der Tätigkeit des Ganzen abhängig.“⁴⁸

Ich habe hier versucht, *Messners* Ansicht vom Sein der Gesellschaft mit der Ethik des Gemeinwohls zu verbinden, so daß es nicht eigentlich die durch Kooperation geschaffene Wirklichkeit (Kultur) ist, welche der Gesellschaft die überindividuelle und auch überzeitliche Bewandnis gibt, sondern das aus der natura humana folgende, den Handlungen vorgelagerte ethische Postulat der Gemeinwohlverwirklichung. Je öfter ich die *Messnerschen* Ausführungen lese, um so mehr drängt sich mir der Gedanke auf, daß die gesuchte Konvergenz doch nicht vorhanden ist. *Messner* betont zwar mit Recht, daß die Gesellschaft eine Ordnungseinheit ist, deren Sein in der Beziehung besteht. Nun gibt es zwei Arten von Beziehungen, die eine, die auf Handlungen (in der scholastischen Terminologie: *relatio praedicamentalis*), die andere, die auf Wesensmerkmalen gründet (*relatio transcendentalis*). *Messner* unterstreicht, daß es sich um eine wesentliche Beziehung von Mensch zu Mensch handelt. Als Grund gibt er aber an: der Mensch würde ohne Kooperation, aus der die Beziehung von Mensch zu Mensch entsteht, nie zur Selbstverwirklichung seines Seins kommen: „Der Mensch ist von Natur, wie wir zeigten, um zum vollmenschlichen Sein zu gelangen, das heißt, um Kulturwesen zu sein, das er durch seine Natur zu sein bestimmt ist, auf die gesellschaftliche Verbundenheit angewiesen.“⁴⁹ Die Gesellschaft als „neue Wirklichkeit“⁵⁰ entsteht aber nach *Messner* erst durch die Kooperation. Diese bedeutet aber nur eine *relatio praedicamentalis*, also eine Beziehung, wie sie vom Soziologen konstatiert wird.⁵¹ Die aus dem Postulat des Gemeinwohls erwachsende Pflicht begründet eine reale naturhafte Beziehung, der man das Sein nicht abstreiten kann. Tatsächlich spricht *Messner* nirgends von dieser Soll-Relation.

VIII. Wie weit ist der Mensch Teil des gesellschaftlichen Ganzen?

Die Gesellschaft ist ein Zweckverband, so natürlich begründet sie auch immer sein mag. Der Zweck ist in der *Messnerschen* Formulierung die Verwirklichung der existentiellen Zwecke der Gesellschaftsglieder. Die existentiellen Zwecke sind, wie leicht einzusehen ist, vorgesellschaftlich: „metaphysisch sind in der Natur des Menschen übergesellschaftliche, also über die gesellschaftliche Ganzheit hinausweisende Zwecke begründet.“⁵² Da *Messners* Begriff der existentiellen Zwecke stark individuelle, utilitaristische Züge trägt, muß *Messner* die Frage, ob die Gesellschaft vor dem Einzelmenschen ist oder, umgekehrt, der Einzelmensch vor der Gesell-

schaft, danach beantworten, inwieweit die individuellen existentiellen Zwecke von der Gesellschaft abhängen. *Messner* unterscheidet offenbar zwischen existentiellen Zwecken, die über die gesellschaftliche Ganzheit hinausragen, und solchen, die in dem gesellschaftlichen Ganzen liegen. Nur so kann ich mir den Satz erklären: „Jedoch die Erfüllung dieser (über die gesellschaftliche Ganzheit hinausragenden, A. F. U.) wie aller existentiellen Zwecke ist *auch* (kursiv im Original, A. F. U.) gesellschaftlich bedingt, da der Mensch für die Vollenfaltung aller seiner Anlagen der gesellschaftlichen Verbundenheit bedarf.“⁵³ Wenn man sich von dem betont individuell geprägten Begriff „existentielle Zwecke“ entfernt und statt dessen ausdrücklich „existentielle Zwecke aller als Gesamtheit“, d.h. also „Gemeinwohl“ setzt, dann wird man mit der hinter der besagten Unterscheidung liegenden Problematik leichter und logischer fertig. Jede Gesellschaft ist durch das Gemeinwohl bestimmt. Dies ist ihr eigentliches Objekt, ihr eigentlicher Zweck. Die erste Frage ist darum, welche individuellen Zwecke schließt das Gemeinwohl der Gesellschaft ein? Es kommt demnach im Grund nur auf die korrekte Formulierung des Gemeinwohls an. Wenn es individuelle Zwecke gibt, die unter jedem Gesichtspunkt privat sind, dann müssen sie als solche im Gemeinwohl als Freiheitsräume berücksichtigt werden. Die Frage, ob der Einzelmensch vor der Gesellschaft ist (oder umgekehrt), ist einzig über den Begriff des Gemeinwohls zu beantworten. Die Gesellschaft ist und bleibt ein Mittel im Hinblick auf die Verwirklichung des Gemeinwohls. Die Feststellung *Messners*, „daß der Mensch ein selbständiges Eigensein besitzt mit übergesellschaftlichen Zwecken“ und in diesem Sinn der Einzelmensch vor dem Gesellschaftsganzen ist⁵⁴, wird überflüssig, wenn man vom Gemeinwohl herkommt. Das Gemeinwohl ist immer vor der Gesellschaft.

Die entscheidende Frage ist darum einzig: Kann der Mensch als Person ein Element des Gemeinwohls sein? In der Mittelordnung, also im gesellschaftlichen Raum, ist der Mensch als Person nur insoweit integriert, als das Ziel, d.h. das Gemeinwohl der Gesellschaft die Person mit allen ihren Rechten integriert. *Messner* behauptet dagegen entsprechend seinem Grundbegriff der individuellen existentiellen Zwecke, der Mensch als Person stehe „vor und über jedem gesellschaftlichen Ganzen“.⁵⁵ Man müßte, scheint mir, sagen: der Mensch als Person steht genauso über dem gesellschaftlichen Ganzen wie das Gemeinwohl, in dem er integriert ist. Ein Sein des Menschen, das in keinem Gemeinwohl integrierbar wäre, hat mit der Gesellschaft überhaupt nichts zu tun. Über ein solches Sein zu diskutieren, ob es vor oder nach der Gesellschaft liege, ist demnach unnütz. Daß die Person mit ihrer sittlichen Verantwortung wenigstens in *einer* existenten Gesellschaft integriert ist, wird durch die übernatürliche Gnadengemeinschaft, die Kirche Christi, bewiesen. Dies erhellt aus dem Gemeinwohl der Kirche, alle Erlösten zum Vollbesitz Gottes in der ewigen Anschauung zu führen. Bezüglich jeder irdischen Gesellschaft, auch der umfassendsten, dem Staat, gilt nicht das gleiche. Das Gemeinwohl des Staates ist das irdische Wohl aller Bürger. Da das irdische Wohl auch die sittliche Vervollkommnung einschließt, soweit diese rational erfaßbar ist, muß der Staat nach christlicher Auffassung das höhere, übernatürliche Gemeinwohl berücksichtigen, indem er durch die Anerkennung der freien Entfaltung der Kirche deren eigene Legitimation respektiert. In *Messners* Terminologie würde dies heißen: indem er die Bedingun-

gen der freien Entfaltung der existentiellen Zwecke der Christen schafft, ohne damit selbst konfessioneller Staat zu sein. Kurz: Die Frage *Messners*, was der Gesellschaft vorgelagert oder in ihr enthalten ist, müßte durch die Definition des Gemeinwohls entschieden werden.

Wenn ich hier den stetigen Rückgriff auf das Individuum, das die Verwirklichung seiner existentiellen Zwecke sucht, als zu utilitaristisch kritisiere und den Begriff des Gemeinwohls in den Vordergrund schiebe, darf ich nicht verhehlen, daß dieses Thema ein alter Diskussionspunkt zwischen meinem Freund *Messner* und mir war. In einer vierzehneitigen Besprechung des ersten Bandes meiner „Sozialethik“⁵⁶ besteht *Messner* auf dem Standpunkt, daß man von dem Streben des Menschen ausgehen müsse, wie es empirisch feststellbar sei, und das sei eben das Streben nach dem Eigenwohl. Von dieser Basis aus bestimmt *Messner* auch den Begriff des Gemeinwohls, wie noch dargestellt werden wird. Das Streben nach den selbstbestimmten individuellen existentiellen Zwecken ist das A und O der *Messnerschen* Sozialphilosophie und Sozialethik. *Messner* bleibt diesem Prinzip durch sein ganzes monumentales Werk treu. Ich habe im Laufe meiner Darlegungen des öfteren auf die Unstimmigkeiten dieses Ausgangspunktes im Hinblick auf die Normenlogik hingewiesen. Das Gemeinwohl muß eine solche Norm sein, von der auch die individuellen existentiellen Zwecke ihre Bewertung erhalten. Dies setzt natürlich voraus, daß auch das Individuum, näherhin die Person, im Gemeinwohl mitenthalten ist. Ob es aber - zunächst rein metaphysisch-abstrakt gesehen - die selbstbestimmten Zwecke der Individuen sein müssen, muß bezweifelt werden. Daß in der praktischen sozialen Strategie diese selbstbestimmten Zwecke eine vordringliche Rolle spielen, ist selbstverständlich. Ich habe dies öfters in meinen Veröffentlichungen betont. Aber diese Rücksichtnahme auf den Vorrang der individuell bestimmten existentiellen Zwecke ist keine ursprünglich philosophische, sondern eine empirische Angelegenheit, eine Frage der auf das tatsächliche konkrete Wertverhalten des Menschen angewandten Sozialethik. *Messner* selbst hat erklärt, daß die gleiche menschliche Natur aller zur Kommunikation und Kooperation drängt. Es will mir nicht einleuchten, daß dieses Drängen zur Kommunikation und Kooperation nur aus dem utilitaristischen Motiv, in der Gemeinschaft besser aufgehoben zu sein, ethisch verantwortbar ist. Wenn die Wesensnatur wahre Wirklichkeit ist, dann muß sie auch ihre eigene Wirkkraft haben. Das heißt, im Handeln des Menschen, das selbstverständlich sich immer in konkreten Umständen vollzieht, ist das allgemeine Humanum vordringlich, weil der Mensch, so individuell er seine Ziele setzt, nicht handeln könnte ohne die Wirkkraft der Natur. *Messner* fragt mich in der erwähnten Besprechung bezüglich meiner Behauptung, das Gemeinwohl sei das naturhaft Frühere vor der individuellen Selbstbestimmung: „Genügt es nicht, daß er (der Mensch als Glied der Gemeinschaft, A. F. U.) ‚zunächst‘ sein Eigenwohl sucht, aber so, daß er das Gemeinwohl dabei nicht verletzt?“ Dagegen habe ich auf der zweiten Etappe des Normendenkens, nämlich der der Praxis, in der das konkrete Gemeinwohl nicht einfach von einer weltlichen Instanz von oben bestimmt werden kann, keine Einwände zu machen, wohl aber auf der ersten Etappe, der der Metaphysik der *natura humana*. Wenn man nach *Messners* Äußerung der individuellen Selbstbestimmung den Vortritt lassen soll, solange sie das Gemeinwohl nicht ver-

letzt, dann muß ich annehmen, daß nach *Messners* Urteil das Gemeinwohl über der individuellen Selbstbestimmung steht. Nur anhand dieser metaphysischen Systematik ist es möglich, einen Normenaufbau zu finden, der sich ethisch und theologisch bewährt. Weiteres und Näheres dazu in meinen Ausführungen zum Gemeinwohl.

Hier nur noch eine Antwort auf eine im besprochenen Zusammenhang stehende Frage, die mir *Messner* in seiner Besprechung gestellt hat. Sie betrifft die Auslegung eines *Thomas*-Textes. Nebenbei sei bemerkt, daß *Messner* unzweifelhaft ein überragender Kenner der Werke des *Thomas v. Aquin* ist. Daß er dessen Systematik nicht folgt, ist verständlich aus seinem Bestreben, die Metaphysik vom Konkreten aus anzugehen. Der fragliche *Thomas*-Text lautet: bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis.⁵⁷ *Messner* schreibt hierzu, man hätte „in diesem Zusammenhang gerade von *Utz* eine eingehende Erörterung der in der Zwischenkriegszeit vieldiskutierten *Thomas*-Stelle gewünscht“.⁵⁸

Bei der betreffenden Stelle handelt es sich um die frei gewählte, gottgeweihte Ehelosigkeit (virginitas/Jungfräulichkeit). Der Einwand, zu dem dieser Text als Antwort gehört, sieht in der Ehe einen höheren Wert als in der Jungfräulichkeit, weil die Ehe, deren Ziel die Zeugung von Nachkommenschaft sei, das Gemeinwohl der Menschheit fördere, während die Jungfräulichkeit eine private Angelegenheit im Sinn der Selbstvervollkommnung des Individuums sei. *Thomas* antwortet darauf, man müsse beachten, um welche Güter es sich beim gebrauchten Begriff des Gemeinwohls handle, man müsse demnach die Gattung der Güter vergleichen. Die Fruchtbarkeit als natürliches Gut steht rangmäßig tiefer als die gottgeweihte Jungfräulichkeit, verstanden als übernatürliches Gut. Die Selbstbestimmung zur gottgeweihten Jungfräulichkeit steht hier im Vergleich zum irdischen Gemeinwohl der Menschheit als „privates“ Gut. Das will aber nicht heißen, daß die gottgeweihte Jungfräulichkeit nicht auch im Rahmen eines Gemeinwohls, nämlich dem der Kirche, stände. Bezüglich sämtlicher Gelübde - und die gottgeweihte Jungfräulichkeit ist ein solches Gelübde -, erklärt *Thomas*⁵⁹, unterstehe die Auslegung, ob ein Gelübde noch haltbar sei oder nicht, dem Urteil der Kirche. Wenn der Gelobende über die Interpretation des Gelübdes im Zweifel sei, dann dürfe er auf keinen Fall aufgrund seines eigenen Urteils entscheiden, sondern müsse die Entscheidung dem kirchlichen Oberen überlassen.⁶⁰ Wie man deutlich sieht, betrachtet *Thomas* dieses „Private“ durchaus als in einem Gemeinwohl begriffen, allerdings - an dieser Stelle - nicht in dem natürlichen der Menschheit, sondern dem der Kirche, denn nur die Kirche stehe an Gottes Statt. Auch *Messner* beschäftigt sich mit der fraglichen *Thomas*-Stelle.⁶¹ Seine Interpretation zeigt erneut, daß er das Private grundsätzlich gegen das Gemeinwohl kontradistinguiert. Das Gemeinwohl steht nach ihm im Dienst des Privaten, dieses ist darum in der Güterabwägung dem Gemeinwohl vorgeordnet: „Das Wohl des Gesellschaftsganzen bildet die Voraussetzung für die Erreichung des Vollwohles seiner Glieder infolge ihres Angewiesenseins auf die gesellschaftliche Ergänzung bei der Erfüllung ihrer Lebensaufgaben.“⁶² Auf den Zusammenhang des *Thomas*-Textes angewandt, hieße das: Das Gemeinwohl steht unter anderem auch im Dienst der gottgeweihten Jungfräulichkeit. Ich kann mir dies nicht gut vorstellen.

Ich würde eher formulieren: Das Gemeinwohl schließt auch die freie Wahl der Jungfräulichkeit ein, und zwar im Sinn eines Freiheitsraumes. *Thomas* hat davon an dieser Stelle nicht gesprochen, weil er auf die Formulierung des Einwandes eingehen mußte. Daß er aber auch die Jungfräulichkeit zum Gemeinwohl der Menschheit rechnet, zeigt er an einer anderen Stelle:⁶³ „Es gibt sich der Zeugung Enthaltende, die sich zur Zierde und zum Heil der gesamten Menschheit der Betrachtung der göttlichen Dinge widmen.“ Selbst die Eremiten, „die ein zurückgezogenes Leben führen, sind dem Menschengeschlecht sehr nützlich“.⁶⁴ Nach all diesen Überlegungen kann man doch wohl nicht sagen, das Gemeinwohl sei die dem Einzelmenschen durch die Gesellschaft zu ermöglichende Hilfe.⁶⁵ Man würde vielmehr formulieren: Im Gemeinwohl sind alle Aufgaben enthalten, welche die Gesellschaft als Ganzes zum Besten aller Gesellschaftsglieder zu erfüllen hat. Damit erübrigen sich viele Diskussionen über das Verhältnis von Gemeinwohl und Individuum, nicht allerdings die Frage nach dem Verhältnis der Gesellschaft als der durch das Handeln der Menschen entstandenen Institution zum Individuum. Mit dieser Problematik sind wir bereits in den *Messnerschen* Traktat über das Gemeinwohl vorgestoßen.

IX. Das Gemeinwohl

Die Gesellschaft besteht aus Personen, die miteinander in Beziehung stehen durch Kommunikation und Kooperation, damit alle ihr Wohl finden. Das ist der Ausgangspunkt bei *Messner* in der Bestimmung des Gemeinwohls. Wie es scheint, kann man daran nichts aussetzen. Man muß sich allerdings dabei Rechenschaft geben, daß *Messner* das empirisch feststellbare utilitaristische Verhalten des Menschen zugrundelegt, wonach der Mensch seine eigene Entfaltung anstrebt, ohne daß in diesem Wollen unterschieden wird, was der Natur und was dem eigenen freien Wollen zuzurechnen ist. Wie schon dargestellt, nimmt *Messner* das Wollen des Menschen gesamthaft, wie es erfahrungsgemäß nun einmal ist. Das Wollen des einzelnen wird nicht metaphysisch-ontologisch untersucht. Sonst würde man bereits auf dieser Ebene feststellen, daß der Mensch seiner Natur nach auf die Integration in das Humanum, also in das Gemeinwohl hin ontisch disponiert ist und deswegen seine Freiheit dem Gemeinwohl konform nutzen muß, wenn er naturkonform handeln will. Daß die Konformität des freien Wollens mit dem Gemeinwohl gefordert ist, erhellt, wie schon dargestellt, aus dem Wesen der *natura humana*, deren reiche Potentialität nur in individuell vielfältiger Weise verwirklicht werden kann, so daß jegliches individuelle freie Wollen in einem Ganzen beschlossen ist. Darin, daß *Messner* die metaphysisch-ontologische Unterscheidung im Wollen nicht macht, sehe ich eine gewisse Lücke, denn warum fordert *Messner* vom Individuum die Konformität mit der *natura humana* und warum verlangt er auf gesellschaftlicher Ebene die Rücksichtnahme auf das Ganze, wenn diese Forderungen nicht schon ontologisch im Wollen selbst grundgelegt sind entsprechend dem gerade von *Messner* so betonten naturrechtlichen Denken, daß ethische Forderungen im Sein fundiert sind. Ohne die besagte Unterscheidung wäre nicht einzusehen, warum das Individuum *ethisch* gehalten sein könnte, als vordringlich das Gemeinwohl zu wählen entsprechend der *Maxime* „Gemeinwohl geht vor Eigenwohl“.

Die Gesellschaft besteht gemäß *Messner* nur, weil die einzelnen Menschen ihre Hilflosigkeit erkennen und um ihrer Selbstverwirklichung willen sich mit den Mitmenschen verbinden müssen. Das Müssen ist hierbei im physischen Sinn zu verstehen etwa entsprechend dem Beispiel, daß einer, der von Berlin nach Köln reisen will, sich eines Fahrzeuges bedienen muß, wenn er nicht zu Fuß gehen will. Das Ethische liegt in diesem Zusammenhang beim Individuum, das die Reise vom Zweck her nicht nur als notwendig, sondern auch als sittliche Pflicht erachtet. Dieses Beispiel paßt genau auf den Gedankenprozeß *Messners*. Die physische (finale) Notwendigkeit ist für *Messner* zugleich auch Pflicht, denn der Mensch strebt nicht nur naturgemäß nach Selbstverwirklichung, dieses naturhafte Streben zeigt zugleich auch seine Pflicht an. Der Einzelmensch ist also final im Hinblick auf *seine* individuellen existentiellen Zwecke gezwungen und darum ethisch auch verpflichtet, sich mit den Mitmenschen zusammenzutun und eine Formulierung der Kooperation zu finden, aufgrund deren die Selbstverwirklichung aller möglich wird, und zwar mittels ihrer eigenen Initiativkräfte. Das ist das Panorama, in dem das Gemeinwohl steht. „Das Gemeinwohl kann demnach *nur Hilfe* (kursiv im Original, A. F. U.) für den erwähnten Zweck sein.“⁶⁶ Hier wird die geistige Nähe zu *Luigi Taparelli* besonders deutlich. Allerdings distanziert sich *Messner* insofern von *Taparelli*, als für ihn das Gemeinwohl eine echte Schlüsselstellung im Hinblick auf die Organisation der Gesellschaft einnimmt, und zwar deshalb, weil nach ihm das Soziale zum Wesen des Menschen gehört, also nicht nur eine zusätzliche Belastung des Individuums ist wie bei *Taparelli* und seinen Nachfolgern. Dennoch muß gleich hier wiederum darauf hingewiesen werden, daß der Weg zum Gemeinwohl einzig über die frei gewählten existentiellen Zwecke der Individuen führt, „denn es hat ihren Interessen und Wünschen zu dienen“.⁶⁷

Messner will selbstverständlich die Bestimmung des Gemeinwohls nicht dem Willkürwillen der Gesellschaftsglieder überlassen. Diese sind an die menschliche Natur gebunden: „Der Begriff des Gemeinwohls bezeichnet eine seinsbestimmte, nicht dem Willkürwillen anheimgegebene Wirklichkeit. In ihren Grundzügen ist diese Wirklichkeit metaphysisch und ontologisch bestimmt durch die menschliche Natur mit ihrer Ergänzungsbedürftigkeit und Ergänzungsfähigkeit bei der Erfüllung der Forderungen der vollmenschlichen Existenz aller Glieder der Gesellschaft.“⁶⁸

Das so bestimmte Gemeinwohl wird nach *Messner* zur übergeordneten Norm der einzelnen Gesellschaftsglieder. Das ist sein eigener, beachtenswerter Beitrag zur Gemeinwohldiskussion im Unterschied etwa zu *Taparelli*. Daß hier eine Lücke in der naturrechtlichen Normenlogik besteht zwischen dem utilitaristischen Wollen und der Verpflichtung zur Konformität mit der *natura humana*, die für die Bestimmung des Gemeinwohls als Norm angenommen wird, wurde bereits erwähnt.

Diese Ableitung des Gemeinwohls aus dem utilitaristischen, der *natura humana* allerdings konformen Wollen und Wünschen der Gesellschaftsglieder nach Selbstverwirklichung hat den Vorteil, daß aufgrund der individuellen Wirkkräfte der Gesellschaftsglieder der dynamische Charakter des Gemeinwohls deutlich zum Ausdruck kommt: „Das Gemeinwohl ist Wirklichkeit nur in ständiger Neuverwirklichung.“⁶⁹ Aber damit geht jener Gesichtspunkt des Gemeinwohls verloren, der

zutiefst seine ethische Bewandnis begründet. Es ist nicht verwunderlich, daß *Messner* in der Darstellung der ethischen Seite des Gemeinwohls sich auf das „Gemeinwohl in der freiheitlichen demokratischen Gesellschaft“ beschränkt.⁷⁰ Bei *Messner* erscheint das Ethische einzig in der naturhaften Ergänzungsbedürftigkeit, die den Menschen zur Kommunikation und Kooperation veranlaßt. Erst durch die Verwirklichung dieser Aufgabe im Handeln der Gesellschaftsglieder erscheint das Gemeinwohl. Das Gemeinwohl ist demnach ein abgeleiteter Wert, weshalb es als Hilfe, somit als Mittel gekennzeichnet wird. Gemeinwohl und Gesellschaft stehen in dieser Sicht auf der gleichen Ebene, ja *Messner* identifiziert sogar Gesellschaft und Gemeinwohl: „Da diese Hilfe (die Hilfe der Gesellschaft, A. F. U.) durch die Verbundenheit aller Glieder der gesellschaftlichen Einheit ermöglicht, aber auch von allen benötigt wird, heißt sie Gemeinwohl oder Gemeinnutzen oder Sozialwohl.“⁷¹ Man spürt hier eine gewisse Ähnlichkeit mit der *Gundlachschen* Unterscheidung zwischen Gemeingut und Gemeinwohl (vgl. weiter unten).

Hier liegt wohl ein beachtlicher Nachteil der empirischen Methode. Ethische Normen, so konkret sie formuliert werden mögen, müssen immer von einer absoluten Norm abgeleitet, bzw. auf diese bezogen sein. Wenn das Gemeinwohl ethisch verpflichten soll, dann muß es aus sich absolut sein. Ist das nicht der Fall, dann kann als absolute Norm nur die individuelle Selbstverwirklichung gelten. Dann aber ist die menschliche Natur nicht gleich wesentlich sozial wie individuell. Unter diesem Gesichtspunkt ist *V. Cathrein* konsequent. Die sittliche Entscheidung ist, wie er sagt, immer individuell. Die Verpflichtung, wegen der Ergänzungsbedürftigkeit aller Einzelmenschen und der daraus sich ergebenden Notwendigkeit, eine gemeinsame Zweckordnung, d.h. das Gemeinwohl zu bestimmen, ist ein Appendix der individuell-ethischen Pflicht. *Messner* wollte diesen Standpunkt überwinden. Bei aller Anerkennung seines ontologischen Beweises, daß der Mensch gleich wesentlich Individuum und sozial ist, konnte er, streng ethisch betrachtet, doch nicht weiter kommen als *V. Cathrein*.

Folgt man dagegen dem schon dargestellten deduktiv-metaphysischen Weg (das metaphysische Verhältnis von Individuum und Wesensnatur), dann kommt man vor allem Handeln zu einer Norm, die vordringlich Gemeinwohl und implicite Individualwohl heißt. Diese Zusammenstellung bedeutet keinen Widerspruch, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß das Gemeinwohl ein analoger Begriff ist, der proportional alle Individuen mit allen ihren individuellen Aspirationen einschließt, immer natürlich proportional bezogen auf das Ganze. Wir stoßen hier auf das Gemeinwohl als einen Ordnungsbegriff, von dem auch *Messner* spricht⁷², diesmal aber nicht wie *Messner* ausgehend vom Gemeinwohl als Mittel oder Hilfe. Das Gemeinwohl hat vielmehr apriorische Gültigkeit. Sofern man nicht auf dem Standpunkt des *Kantschen* kategorischen Imperativs steht, sondern auch Sachverhalte des Seins ins Ethische einbezieht, braucht man einen absoluten Imperativ für die Güterabwägung. Und dieser Imperativ ist nun einmal der des Gemeinwohls, dieses wohlweislich in seinem analogen Sinn, nämlich personalistisch verstanden.

Dieser Imperativ ist keine Leerformel. Er ist immerhin der inhaltlich befrachtete Auftrag, die in der menschlichen Natur enthaltenen Potentialitäten gemeinsam zu

entfalten. Wie diese Entfaltung zu bewerkstelligen ist, wird der menschlichen Vernunft überlassen. Die in der Gesellschaft verbundenen Menschen müssen darum überlegen, wie sie am besten diesem Auftrag gerecht werden. Da der Auftrag, nämlich das Gemeinwohl, die existentiellen Anliegen aller Gesellschaftsglieder einschließt, hat sich die Menschheit beziehungsweise, wenn die Menschheit sich zu gesellschaftlicher Kooperation noch nicht verbunden hat, jede einzelne staatliche Gemeinschaft die Frage zu stellen, in welcher Weise sie dem Auftrag der *natura humana* am besten entsprechen kann. Dies geschieht je verschieden nach der geistigen Reife der Gesellschaftsglieder, nach ihrer Tradition, ihren materiellen Bedingungen usw. Auf dieser geschichtlichen Ebene kommt das Wertempfinden der Gesellschaftsglieder zum Tragen. Hier ist auch zu beachten, daß „bei der gesellschaftlichen Kooperation im Vordergrund des Denkens der einzelnen ihr Eigenwohl, ihre Eigenzwecke, ihre Eigeninteressen stehen“.⁷³ Wie man sieht, befinden wir uns auf dieser Ebene dort, wo *Messner* seine Sozialphilosophie beginnt. Es scheint mir, daß mit dieser Normenlogik nicht nur der Ethik, sondern auch der tatsächlichen erfahrbaren Existenz des Menschen, näherhin der Dynamik des Gemeinwohls, voll und ganz entsprochen wird. Es ist zugleich auch dem Anliegen *Taparellis* und besonders *V. Cathreins* Genüge getan, daß das Individuum mit seiner Eigenverantwortlichkeit seine Beachtung findet. Ob allerdings daraus schon auf eine demokratische Staatsverfassung geschlossen werden kann, ist eine andere Frage. Diese betrifft die Organisation der Selbstverantwortung der Individuen hinsichtlich der Nominierung des Autoritätsträgers, dem in letzter Entscheidung die Befugnis zusteht, die Rechtsnormen zu verfassen.

X. Systematische Zusammenfassung

Im Laufe dieser Diskussion mit der *Messnerschen* Konzeption der Sozialethik sind wir noch zwei anderen Auffassungen begegnet. Die drei Konzeptionen unterscheiden sich entsprechend dem Ansatz, von dem sie ausgehen.

1. Die thomistische Konzeption

Die erste Auffassung ist diejenige, die sich aus der Interpretation des *Thomas v. Aquin* ergibt. Die Interpretation kann sich nicht mit einer Zusammenstellung verschiedener Texte begnügen, dies vor allem deswegen nicht, weil die einzelnen Texte fast durchwegs im Zusammenhang mit einem Diskussionsthema der mittelalterlichen Geisteswelt stehen. Vorab - aber nicht nur - betrifft dies die dem *corpus articuli* folgenden Antworten auf die Einwände, die am Anfang jedes Artikels stehen. Gerade für den hier zur Debatte stehenden Themenkreis ist die Lesung des umfassenden Werkes des großen mittelalterlichen Meisters notwendig mit dem Blick auf seine erkenntnistheoretische Basis und überhaupt auf seine gesamte Weltanschauung.

Aus der Erfahrung wird die Erkenntnis dessen gewonnen, was den Menschen vom Tier unterscheidet, metaphysisch wird die spezifische Wesensnatur des Menschen eruiert und das Verhältnis von Wesensnatur und Individuation erklärt. Aus diesem Verhältnis von Wesensnatur und individueller Ausprägung ergibt sich *vor* der

empirischen Feststellung der Ergänzungsbedürftigkeit des Individuums die wesentlich soziale Natur jedes Menschen und damit der an jedes Individuum gestellte Auftrag, mit den Mitmenschen zu kooperieren, um die reiche Potentialität der menschlichen Natur zu aktuieren durch Erstellung und Verwirklichung eines naturkonformen Gemeinwohls, in dem naturgemäß auch die individuelle Eigenverantwortlichkeit der Person ihren Platz hat. Dieser Auftrag besagt, das Humanum in jeder Zeit und in den verschiedenen Umständen zu entwickeln. Damit ist zugleich der dynamische Charakter des Gemeinwohls unterstrichen. Die Freiheit der Gewissensentscheidung gehört wesentlich zu dieser personalistischen Gemeinwohlaufassung. Die Freiräume sind also im Gemeinwohl enthalten. Die Gesellschaft, d.h. die organisierte Gemeinschaft der Individuen, ist verpflichtet, die Erhaltung und Entfaltung dieser Freiräume ernst zu nehmen, weil sie zum Gemeinwohl gehören, das der Gesellschaft vorgeordnet ist und nicht von ihr geschaffen ist, sondern nur nach den konkreten Bedingungen formuliert wird.

Für das Verhältnis von Kirche und Staat hat dies seine eigene Bewandnis. Die Religion gehört zu den zu schützenden Werten, wenngleich sie nicht wie andere Werte der Autorität des Staates unterworfen ist. Solche Freiheitsräume sind naturgemäß als vorgesellschaftlich zu bezeichnen, weil sie zum konstitutiven Inhalt des Gemeinwohls gehören. Alles ist im Gemeinwohl in je verschiedener Weise enthalten, auch die persönlichen Rechte. Mit der Auffassung vom vorgesellschaftlichen Gemeinwohl distanziert sich *Thomas von Aristoteles*.⁷⁴

In der natura humana sind die zur Würde des Menschen gehörenden Werte enthalten, die im Gemeinwohl im Zusammenhang mit den konkreten Bedingungen in ein Ordnungsganzes zu bringen sind: das Recht auf Existenz, auf Entfaltung der Persönlichkeit, auf Gewissensfreiheit, auf Teilhabe an den irdischen Gütern, auf Arbeit usw. Diese Werte haben allgemeinen Charakter. Sie sind aber noch nicht praxisgerecht formuliert, abgesehen vom Recht auf Existenz und dem auf Gewissensfreiheit. Alle anderen müssen im Rahmen des gesellschaftlichen Ganzen in ein Ordnungsverhältnis gebracht werden.

Das gesellschaftliche Ganze ist aber sehr verschieden. Es kann sich u. a. um die Familie, um eine Volksgruppe, den Staat oder sogar um die Kirche handeln. Hier erweist sich die Stärke der Normenlogik, mit der *Thomas v. Aquin* vorgegangen ist. Die allgemeine Lehre vom Gemeinwohl muß so gestaltet sein, daß sie auf die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen anwendbar ist. Auf der höchsten Ebene der Abstraktion kann nur soviel gesagt werden, daß die Würde des Menschen mit all ihren natürlichen Rechten in jedem Gemeinwohl ihre Berücksichtigung erfahren muß. Da aber zwischen Gesellschaft und Gemeinwohl eine reziproke Beziehung besteht, gehört zu jeder Gesellschaft ihr eigenes Gemeinwohl und umgekehrt. Entsprechend der Verschiedenheit des Gemeinwohls sind auch die Rechte und Interessen der einzelnen verschieden gewichtet. Das Kind hat trotz seiner immer gleichbleibenden Personwürde in der Familie einen anderen Platz als im Staat, erst recht als im freiheitlich demokratischen Staat. Das heißt natürlich nicht, daß die Personwürde von irgendeiner bestehenden Gesellschaft bestimmt werden könnte, wie es die Auffassung der sozialistischen Staaten ist, die in ihrem Bereich die Menschen-

rechte nur als sozialistisch gefärbte Rechte verstehen. Ein solches Mißverständnis wird im vornhinein abgeriegelt aufgrund des aus der natura humana bestimmten Begriffes der Personwürde.

Sowohl der Begriff der Gesellschaft wie der des Gemeinwohls sind analoge Begriffe wie z.B. der des Seins. Die Analogie des Seins ist etwas Reales, wenngleich nicht nach genus und species definierbar. Immerhin kann man metaphysisch über das Sein Aussagen machen, die für alle Seienden gelten. Im gleichen Sinn verhält es sich beim Begriff des Gemeinwohls. Man sollte zunächst bei dem umfassendsten, aus der menschlichen Natur sich ergebenden Begriff des Gemeinwohls beginnen, ohne dabei bereits an eine bestimmte Gesellschaft zu denken. Wenn man den Traktat über das Gemeinwohl mit Blick auf die staatliche Gemeinschaft beginnt, hat man nachträglich zu überlegen, inwieweit dieser Gemeinwohlbegriff auf andere Gesellschaften anwendbar ist. In dieser Weise geht die sogleich zu besprechende zweite Auffassung vor. Damit schafft man aber große Verwirrung, worauf bereits hingewiesen wurde. Ist es nicht besser und der Analogie des Seins entsprechender, zunächst allgemein die Werte zur Kenntnis zu nehmen, die in jeder Gesellschaft in irgendeiner Weise in das betreffende Ordnungsganze eingebaut werden müssen, ohne sogleich an den Staat, vor allen Dingen an den modernen Staat zu denken? Jede Gesellschaft hat ihre eigene Struktur. Das Hemmnis, diesen Weg von der natura humana und den in ihr enthaltenen Werten zunächst zum allgemeinsten, analog zu fassenden Begriff des Gemeinwohls zu nehmen und erst von da aus die verschiedenen Arten von Gesellschaft und Gemeinwohl zu betrachten, liegt einerseits im Verlust des Verständnisses für analoge Begriffe und andererseits in der Eile, unvermittelt praxisnahe Erkenntnisse zu sammeln. Bevor wir von den sogenannten vorgesellschaftlichen Werten im Zusammenhang mit dem staatlichen Gemeinwohl sprechen können, müssen wir uns doch Rechenschaft darüber geben, welche Werte immer in gleicher Weise in jeglichem Gemeinwohl berücksichtigt werden müssen und welche je und je verschieden einzuordnen sind. Das Recht auf Konsumfreiheit, von dem man im Blick auf das staatliche Gemeinwohl spricht, sinkt in der Familie auf den Nullpunkt ab. Es ist ein Verhängnis der UNO-Menschenrechtserklärung, daß man sich nicht um die Abklärung bemüht hat, welche Rechte der Personwürde in jedem Fall, selbst auch in einem Staat ohne Privateigentum, absolute Geltung haben und welche gewisse Differenzierungen zulassen. Das Privateigentum nimmt in der universalen Bestimmung des Gemeinwohls bestimmt nicht den Platz ein, der der Gewissens- und Religionsfreiheit, dem Recht auf Existenz, dem Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz usw. zusteht. Hätte die vorbereitende Kommission der UNO-Menschenrechtserklärung diesen normenlogischen Weg befolgt, dann wäre es ihr nicht eingefallen, in Artikel 29 schlechthin von der Begrenzung der Menschenrechte durch das Gesetz im Hinblick auf die Freiheitsrechte anderer und die öffentliche Ordnung zu sprechen. Es gibt einen apriorischen Begriff von Gemeinwohl, in dem unveränderliche (univoke) Rechte stehen, die keine Verwandlung durch Gesetze zulassen, und andere (analoge), die mehr strukturbedingt sind. Kurz gesagt: es gibt einen Traktat der Gesellschaft und des Gemeinwohls, der die analoge, d.h. je und je verschiedene Anwendung offenläßt und nur das allgemeinste Verhältnis von Gesellschaft und Individuum berück-

sichtigt. An diesen allgemeinen Traktat schließt sich der Traktat über das staatliche Gemeinwohl an, ohne daß dabei schon an den freiheitlichen demokratischen Staat gedacht wird. Nachdem das Gemeinwohl des Staates umschrieben ist, hat sich der Staatsphilosoph mit den natürlichen Institutionen zu befassen, die zur Verwirklichung des Gemeinwohls nötig sind. Da das Gemeinwohl nur durch die kooperative Tätigkeit der Gesellschaftsglieder verwirklicht werden kann, fragt es sich, wie der Mensch zu Leistungen motiviert wird. Im Staat wird die Motivation zur Kooperation bestimmt anders aussehen als in der Familie.

Im Staat begegnen wir einem Menschen, der vom utilitaristischen Prinzip „Eigenwohl vor Gemeinwohl“ beherrscht ist. Unter Beachtung dieses nun einmal nicht umzuschulenden Verhaltens wird man um der Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt willen den Weg über die private Eigentumsordnung, die Konsum- und Produktionsfreiheit und andere utilitaristisch begründete Rechte nehmen müssen. Diese aus dem Gemeinwohl mittels empirischer Erfahrung geschlossenen Rechte sind aber nicht der Willkür überlassen. Sie sind nach konkreten Sachgesichtspunkten zu beurteilen. Daraus erhellt deutlich, daß die auf dem Privateigentum gegründete Marktwirtschaft als Ordnungsprinzip der Güterverteilung und der Güterdisposition erst im Zusammenhang mit empirischen Fakten im Gemeinwohl einen Platz findet. Zu den empirischen Fakten gehört z.B. das allgemeine konkrete Verhalten der Gesellschaftsglieder in der Nutzung der natürlichen Ressourcen, ein Verhalten, das, wie *Messner*⁷⁵ darstellt, utilitaristische Züge trägt, aber im Rahmen einer sachgerechten Ordnung der allgemeinen Wohlfahrt dient.

2. Die Konzeption im Gefolge von L. Taparelli

Die zweite Auffassung erhält ihre Markierung durch *Taparelli*. Ihm folgten die Hauptvertreter der katholischen Soziallehre. Die Enzyklika *Rerum Novarum* *Leos XIII.* befindet sich ganz im Fahrwasser dieser Sozialphilosophie. Das gleiche gilt von *Quadragesimo Anno* *Pius' XI.* und erst recht von den sozialen Verlautbarungen *Pius' XII.* In der Gefolgschaft *Taparellis* befinden sich natürlich auch die beiden Kardinäle, welche bei der Vorbereitung von *Rerum Novarum* mittätig waren, *Liberatore SJ* und *Zigliara OP*, ebenso später *V. Cathrein*, *G. Gundlach*, *O. v. Nell-Breuning* wie auch *A. Rauscher*, Interpret der Doktrin *Pius' XII.* und Herausgeber der Schriften von *G. Gundlach*, um nur einige zu nennen, alles Männer von wissenschaftlichem Rang. Im einzelnen unterscheiden sich die genannten Autoren, im Ansatz aber kommen sie alle überein. Der Ansatz ist die Person mit ihren Eigenwerten, ihrer Eigenständigkeit, ihrer Selbstbestimmung und Selbstverantwortung. Das ist ein echt legitimer Ansatz, der im Grunde in irgendeiner Weise in jeder nicht-kollektivistischen Konzeption Berücksichtigung finden muß. Denn die verschiedenen Sozialphilosophien unterscheiden sich wesentlich durch ihr Menschenbild, das sie voraussetzen.

Der Mensch, der mit seinem Handeln sein Leben entsprechend seiner eigenen Verantwortung gestalten will, steht im Mittelpunkt dieser zweiten Theorie. Es ist dies eine ontologisch-kausale Sicht des Gesellschaftlichen. Die Ergänzungsbedürftigkeit veranlaßt den nach seinem Glück und seinem Lebensziel strebenden Men-

schen zur Gemeinschaftsbildung. Von diesem kausalen Ansatz aus ist alle Gesellschaftlichkeit und dementsprechend auch das Gemeinwohl zu sehen. Die Person ist „Quell und Ziel gesellschaftlichen Lebens“.⁷⁶ Die Gesellschaft kommt nur durch das solidarische Handeln der Personen zustande. Das Soziale ist das „eine in den Mehreren“, „nicht zuerst ihre (der Person, A. F. U.) Integration in einem Ganzen, sondern ihre innerlich begründete, personale Ko-Existenz, nämlich das in der endlich-unendlichen Intentionalität menschlicher Person begründete Zueinander und Gegenüber von Mehreren, das sie auf gegenseitige Mitteilung einstellt innerhalb der durch das Menschsein (humanitas) und seine Wertfülle abgesteckten Dimension personaler Selbstverwirklichung.“⁷⁷ Der innere Aufbau der menschlichen Gesellschaftlichkeit von der Person und auf die Person hin wird als Gemeingut, die Verwirklichung des Gemeinguts als Gemeinwohl bezeichnet.⁷⁸ Mit dieser Unterscheidung zwischen Gemeingut und Gemeinwohl wird die geistesgeschichtliche Rückorientierung erschwert, wenn nicht sogar unmöglich gemacht. Gemeingut ist der von den Gesellschaftsgliedern gemeinsam intendierte Wert. Das ist an oberster Stelle das innere und äußere Wohl eines jeden ohne Ausnahme. Der Begriff des Gemeingutes ersetzt hier den analogen Begriff des Gemeinwohls im Sinn der thomasischen Schauweise. Der überindividuelle Ganzheitsbegriff der thomasischen Auffassung kommt hier zum Tragen. Das hat seinen geschichtlichen Grund. In der Zwischenzeit seit *Thomas von Aquin* haben *Hegel* und *Marx* ihre totalitären Lehren verbreitet. Der ohne Zweifel mit dem kosmischen Ordnungsgedanken zusammenhängende Begriff des Gemeinwohls bei *Thomas* konnte leicht mit *Hegels* objektivem Geist in Verbindung gebracht werden. Zur Vermeidung aller Kollektivismen der modernen Zeit lag es nah, sich ganz an die Person zu halten, die Ursache und Ziel der solidarischen Gemeinschaft ist. Der Akzent auf der Person als Ursache der Gesellschaft läßt keinen Zweifel darüber, daß das „Gemeingut“ ein Wert ist, der nicht vergesellschaftlicht werden kann. Entsprechend ist dann das, was nun Gemeinwohl genannt wird, als „wesentlich organisierende Funktion der menschlichen Gesellschaftlichkeit“ im Dienst des Gemeingutes zu verstehen.⁷⁹ *O. v. Nell-Breuning* definiert das Gemeinwohl in gleicher Weise: „Gemeinwohl ist ... der Inbegriff aller Voraussetzungen (Vorbedingungen) und Veranstaltungen (Einrichtungen) allgemeiner oder öffentlicher Art, deren es bedarf, damit die einzelnen als Glieder der Gesellschaft ihre irdische Bestimmung zu erfüllen und durch Eigentätigkeit ihr irdisches Wohlergehen erfolgreich selber zu schaffen vermögen.“⁸⁰ Das Gemeingut ist, wie *Nell-Breuning* unterstreicht, „Selbstwert“, das Gemeinwohl dagegen „Dienstwert“.⁸¹ Das Gemeinwohl wird verstanden als Organisation gesellschaftlichen Handelns im Dienst personaler Zielsetzungen. Theoretisch ist *O. v. Nell-Breuning* von *G. Gundlach* abhängig, der die eigentlich metaphysische Grundlage dieser Theorie herausgearbeitet hat: „Die seins- und wertmäßige Begründung des Gemeinwohls beruht auf dem inneren und äußeren Aufbau der Gesellschaft. Das Gemeinwohl als Zustand ergibt sich also, wenn die Gesellschaft der innerlich notwendigen Forderung des Gemeinguts nach seiner dauernden Verwirklichung im äußeren, organisierten und organisierenden Aufbau der menschlichen Gesellschaftlichkeit entspricht. Wenn das Gesamt aller auf jene Forderung und ihre Erfüllung unmittelbar zielenden organisierenden Einrichtungen und Maß-

nahmen betrachtet wird, erfaßt man das Gemeinwohl im Vollzug. Diese unmittelbare Begründung des Gemeinwohls im inneren und äußeren Aufbau menschlicher Gesellschaftlichkeit hebt es deutlich und wesentlich vom Privatwohl ab, ob man dies nun auf einzelne oder auf Gruppen bezieht.⁸² Diese Gesellschafts- und Gemeinwohlkonzeption hat mit Quadregesimo Anno ihren Gang in die päpstlichen Verlautbarungen genommen. Das ist nicht verwunderlich, da beide Hauptvertreter dieser Theorie vertraute Mitarbeiter der römischen Kurie waren (*O. von Nell-Breuning* für Quadregesimo Anno und *G. Gundlach* für *Pius XII.*). Unter den Enzykliken *Leos XIII.* ist einzig *Rerum Novarum* durch die modern-personalistische Gemeinwohldefinition beeinflusst, dies in Abhängigkeit von *Taparelli*.

G. Gundlach hat im Sinn metaphysischen Vorgehens mit Bedacht die Betrachtung von Gesellschaft und Gemeinschaft im allgemeinen an den Anfang gestellt, ohne direkt das staatliche Gemeinwohl bestimmen zu wollen. Entscheidend ist, daß die Substanz Mensch gesehen wird, die sich im Hinblick auf ihr Lebensziel mit den Mitmenschen verbindet, um die gemeinsamen Aufgaben gemeinsam zu lösen. Das ist Solidarismus, wie ihn *H. Pesch* charakterisiert hat: „der Mensch inmitten der Gesellschaft“.

Die Gesellschaftlichkeit wird wesentlich bestimmt als der innere und äußere Aufbau personbezogener solidarischer Handlungen. Wendet man diese Definition auf den Staat an, dann ergibt sich, daß der Staat zwar „der am meisten wesentliche und ausgeprägte Träger des Gemeinwohls“ ist. „Aber er ist dies nicht, wie sich aus dem inneren und äußeren Aufbau der Gesellschaftlichkeit des Menschen ergibt, ohne inneren Zusammenhang mit zwei anderen wesentlichen und ursprünglichen organisatorischen Einrichtungen zur Wahrung menschlicher Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit, nämlich mit den Institutionen der Familie und des personverbundenen Eigentums.“⁸³ Der Mensch bringt demnach als *Person* das Recht auf Privateigentum mit in den Staat. Seit der Enzyklika *Rerum Novarum* wird das Recht auf Privateigentum unmittelbar mit der Person verbunden. *Johannes Paul II.* interpretiert in der Enzyklika *Laborem exercens* sogar *Thomas v. Aquin* in diesem Sinn, obwohl dies dem Text des *Thomas* nicht ganz entspricht.⁸⁴ Akzentuiert hat *J. Locke* das Recht auf Privateigentum mit der Person verkettet. Was ist nun der Unterschied dieser Theorie von der thomistischen? Ganz offenbar wird in der *Gundlachschen* Theorie stillschweigend vorausgesetzt, daß es sich um eine Gesellschaft handelt, die von Menschen in freier Entscheidung gestaltet wird, wobei impliziert sein mag, daß der Mensch sich als soziales, ergänzungsbedürftiges Wesen erfährt. Es handelt sich, wie gesagt, um eine kausale Betrachtung. Die Definition der Gesellschaft, wie sie *Th. Meyer* (vgl. oben) gegeben hat, dürfte führend sein. Die zur Kooperation zusammenstrebenden Personen müssen den gleichen Wert, das gleiche Ziel wollen. Damit ergibt sich der Begriff des Gemeingutes. Und sie müssen als aktiv am Gemeingut Interessierte ihre Tätigkeit entsprechend organisieren (Gemeinwohl).

Anders verhält es sich, wenn man nach dem vor allem Wollen und Aktivwerden des Menschen liegenden natürlichen Grund sucht, warum der Mensch sozial ist. Ist es nur die individuelle Abhängigkeit aller von der Mithilfe aller oder ist es die naturhafte Pflicht eines jeden, sich als Teil eines Ganzen, selbstverständlich personalisti-

scher Art, zu betrachten? Der Unterschied ist beträchtlich. Die individuelle Ergänzungsbedürftigkeit ist nur eine Bestätigung für das metaphysische Verhältnis von Natur und Individuum. Von dieser Warte aus kann die thomistische Ordnungsphilosophie sich mit der Unterscheidung von Gemeingut und Gemeinwohl nicht befreunden. Sie kann sich mit ihr überall dort einig erklären, wo es sich um die Gründung oder Ausgestaltung einer Gesellschaft handelt, d.h. überall dort, wo der Mensch sich anschickt, die Potentialitäten seiner Natur aktiv zu entwickeln. Als freies Wesen schaut er auf die Intentionen seiner Mitmenschen, prüft er deren Verhalten im Hinblick auf die gleiche Zielsetzung. Die Zielsetzung ist, wie *Gundlach* mit Recht sagt, unendlich. Wir sind nie vollkommen genug. Wir können also das Ende nicht absehen. Für uns als handelnde Menschen bleibt darum nur das eine, uns zu organisieren, damit jeder mit seinen Kräften das erreicht, wozu er sich zur Kooperation entschlossen hat oder sich durch seine Ergänzungsbedürftigkeit gezwungen sieht. In diese kausale konkrete Ordnung mündet auch die thomistische Ordnungsphilosophie ein, sofern (!) es sich um Gemeinschaften handelt, die der freien Gestaltung anheimgegeben und nicht bereits von Natur strukturiert sind. Dazu gehört selbst der Staat, da jeder Staat vom Menschen verfaßt werden muß. Es gilt aber nicht von der Familie, erst recht nicht von der Kirche.

Die *Gundlachsche* Theorie führt unvermittelt zum Subsidiaritätsprinzip, wie es als Organisationsprinzip der sozialen Handlungen im Staat verstanden werden muß im Sinn des Vortritts individueller Initiative vor dem Eingriff der öffentlichen Hand. Die Übertragung dieses Prinzips auf die Kirche kann nicht ohne einschneidende Verwandlung erfolgen. In der Kirche steckt im vorhinein die Autorität den Rahmen ab, innerhalb dessen die Glieder der Kirche ihre Eigeninitiative entwickeln dürfen. So deutlich bei *Pius XII.*: „Auch hier möge die kirchliche Autorität das allgemein gültige Prinzip der Subsidiarität und gegenseitigen Ergänzungen anwenden. Man möge den Laien die Aufgaben anvertrauen, die sie ebensogut oder selbst besser als der Priester erfüllen können. Sie sollen in den Grenzen ihrer Funktion und denjenigen, die das Gemeinwohl der Kirche ihnen zieht, frei handeln und ihre Verantwortung auf sich nehmen können.“⁸⁵

In der thomistischen Theorie hätte man dem Subsidiaritätsprinzip zunächst eine universalere, auf jegliche Gesellschaft anwendbare Definition gegeben, um dann entsprechend der je verschiedenen gesellschaftlichen Organisation das Prinzip neu zu formulieren. Zuoberst stände die Definition des *análogon*, von dem aus der Weg in die „*análogata*“ gefunden werden müßte. In der *Gundlachschen* Theorie steht am Anfang bereits ein *análogatum*, von dem aus mit Abstrichen die anderen *análogata* definiert werden. Wie man weiß, geschieht dies oft nur durch Inkaufnahme von Mißverständnissen.

Daß die *Gundlachsche* und nicht die thomistische Theorie Eingang in die kirchlichen Verlautbarungen gefunden hat, ist kein Bruch mit der Tradition. Die Päpste können nicht die Absicht haben, in ihren sozialen Enzykliken tiefgründige philosophische Abhandlungen zu veröffentlichen. Sie nehmen Stellung zu konkreten sozialen Problemen. Ihre grundsätzlichen Erörterungen beginnen darum dort, wo die philosophischen Prinzipien sich unmittelbar praktisch formulieren. Das ist im tho-

mistischen Konzept dort, wo das universale Ordnungsdenken praktisch mit dem Blick auf den modernen Staat formuliert wird. Und da sind wir genau an der Stelle, wo die *Gundlachsche* Theorie beginnt. Um den spekulativen Vorspann brauchen sich die Sozialenzykliken nicht zu kümmern. Das kann den katholischen Sozialethikern überlassen bleiben. Die an den Vorbereitungen von Enzykliken Mittätigen versuchen natürlich, ihre Konzeption irgendwie zur Geltung zu bringen. Deutlich kommt dieser Wandel im Vergleich zu *Quadragesimo Anno* und zu den Verlautbarungen *Pius' XII.* zum Ausdruck in der Enzyklika „*Mater et Magistra*“ *Johannes' XXIII.* Aber dieses Echo des spekulativen Vorspanns ist in den Enzykliken nur in Form von Akzentverschiebungen hörbar.

3. *Johannes Messner*

Was uns hier vordergründig interessiert, ist die Frage, wie *Messner* zur *Gundlachschen* Konzeption steht. *Messners* Gemeinwohlkonzeption paßt nicht in das *Gundlachsche* Konzept, sosehr *Messner* in vielen Punkten mit *Gundlach* einiggeht. Auch er ist von der kausalen Sicht beherrscht. Es sind die um ihre Entfaltung besorgten Individuen, die sich im Interesse eines jeden gruppieren. Wie schon erwähnt, kann man bei *Messner* Anklänge an die Unterscheidung von Gemeingut und Gemeinwohl wahrnehmen. Auch *Messner* kann sich mit dem *Pesch'schen* Wort identifizieren: „der Mensch inmitten der Gesellschaft“. Aber seine Gesellschaft sieht anders aus. Ihm lag viel am Nachweis von etwas Ontischem, das über den Individuen real ist, ohne jedoch Substanz zu sein. Sein Gemeinwohl ist wirklich, es wird nicht nur als in der Unendlichkeit liegendes Ziel angestrebt. Darum wendet er sich gegen jene Darstellung der Naturrechtslehre, gemäß der die Gesellschaft als Wesenselement die beabsichtigte und bewußte Zwecksetzung einschließt.⁸⁶ Zwar ist die Kultur durch die Gesellschaftsglieder geschaffen. Doch leben in ihr alle, und nur aus dieser vorgegebenen Abhängigkeit sind sie in der Lage, gesellschaftlich tätig zu werden. *Messner* hat damit die thomistische Ganzheitslehre in einer ganz neuen, nämlich empirischen Fassung übernommen. Aus diesem Grund paßt er nicht in das *Gundlachsche* System.

Im ganzen ist *Messner* von *Thomas v. Aquin* inspiriert. Gleich ihm sucht er, das Soziale und das Individuelle im Menschen zur Einheit zu bringen. *Messner* hat wohl als erster die Eigenständigkeit der Sozialethik neben der Individualethik herausgearbeitet. Gemäß der *Gundlachschen* Konzeption wie überhaupt dem *Pesch'schen* Solidarismus gelangt man, ob man will oder nicht, zur Auffassung *V. Cathreins*, daß die Sozialethik lediglich ein Anhang der Individualethik ist. *Messner* hat - allein auf weiter Flur - es gewagt, gegen die Autorität *Cathreins* anzugehen. Es ist nur verwunderlich, daß er auf der Gegenseite nicht die an sich zu erwartende Reaktion erfahren hat, verwunderlich deswegen, weil doch *Messner* genau wie die Vertreter der *Gundlachschen* Anschauung auf *Taparelli* fußt.

Tatsächlich nimmt *Messner* den gleichen kausalen Ansatz wie *Taparelli*: die Initiative des Individuums. Nur verfolgt er den Weg in die Sozialethik nicht in Richtung eines kontraktähnlichen Verhältnisses, wie es im Solidarismus unvermeidlich impliziert ist. Dies hauptsächlich deswegen, weil *Messner* zwar mit dem Individu-

um beginnt, aber der Person mit ihrer Selbstbestimmung erst auf gesellschaftlicher Ebene begegnet, wo es um die Voraussetzungen der Kommunikation und Kooperation geht (echt phänomenologische Analyse), während bei *Taparelli* das Individuum gleich als selbstbestimmende Person verstanden wird (wie oben dargelegt, eine an sich logische Operation), was aber zur Folge hat, daß der voluntaristische (kausale) Aspekt wenigstens den Anschein der Kontrakttheorie macht. *Messner* konnte aufgrund seiner ausgedehnten philosophiegeschichtlichen Kenntnisse den Begriff der Ganzheit nicht einfachhin abtun. Es waren zu viele und zu beachtliche Denker, die diesen Begriff würdigten. *Messner* sah sich vor die Aufgabe gestellt, seinen betont individuellen Ansatz mit der Ganzheit zu versöhnen. Da ihm die thomistische Konzeption zu abstrakt schien, versuchte er es auf empirischem Weg. So war er gezwungen, den gesamten Beweis des Sozialen als einer überindividuellen Wirklichkeit von der kausalen Seite aus aufzuziehen. Das Gemeinwohl entsteht durch die Kooperation sittlicher Wesen in der Form der Kultur. Damit gelang es *Messner*, das typisch Gesellschaftliche aufzuzeigen, das Objekt der Sozialethik ist.

Im Hinblick auf die betont empirische, phänomenologisch-metaphysische Analyse, die *Johannes Messner* befolgt, und im Hinblick auf die hier da und dort geäußerten kritischen Bemerkungen stellt der Leser wohl die Frage, ob *Messner* die eigentlich demonstrativ-metaphysische Methode ablehne oder vielleicht gar nicht kenne. Beides anzunehmen wäre nicht nur falsch, sondern würde das hohe geistige Niveau, von dem aus *Messner* die Sozialphilosophie auffaßte, mißkennen. Die thomistische Denkweise, wie sie dargestellt wurde, ist *Messner* nicht nur bekannt, im Grunde will er sie verteidigen. Wer ihn kannte, weiß um sein inneres Anliegen, die umfassende Tradition christlicher Metaphysik in die Sprache der Modernen zu übersetzen. In der Tat dringt heute eine vom Schöpfungsbegriff aus argumentierende Metaphysik nicht mehr durch. Sie findet kein Gehör. *Messner* war durch und durch Priester, auch in der Kommunikation wissenschaftlicher Erkenntnisse. Von seinem geisteswissenschaftlich-seelsorglichen Anliegen aus konnte er keinen anderen Weg gehen als den, den er beschritten hat. Er mußte, von der christlichen Tradition aus geradezu gezwungen, die Idee der Ganzheit retten. Er mußte darum mit der von *Hegel* inspirierten Philosophie diskutieren können. Andererseits mußte er die christliche Konzeption der Autonomie der Person retten. Beides hatte er in die Sozialphilosophie einzubringen und zugleich dafür die empirischen Grundlagen zu schaffen. Es gibt bis heute keine bessere Lösung dieser mehrfältigen Aufgabe, und es wird auch keine bessere Lösung geben als die, die *Messner* in seinem Lebenswerk vorgestellt hat.

Anmerkungen

1) Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner, in: Erfahrungsbezogene Ethik, Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag, hrsg. von V. Zsifkovits/R. Weiler, Berlin 1981, S. 17-36.

2) Das Naturrecht, Berlin 1984, S. 94.

3) Kulturethik, Innsbruck 1954, S. 147.

- 4) Das Naturrecht, S. 168.
- 5) Das Naturrecht, S. 150.
- 6) Bd. I, S. 157 f.; in der 6. Aufl. S. 159.
- 7) a.a.O.
- 8) In: Theologie und Glaube, 1959, S. 177.
- 9) Das Naturrecht, S. 152.
- 10) a.a.O., S. 152.
- 11) Das Naturrecht, S. 152.
- 12) Das Naturrecht, S. 152.
- 13) Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, Bd. I, S. 215 ff.
- 14) Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, Bd. I, S. 151 ff.
- 15) S. Th. III 1.4.
- 16) S. Th. 47, 1; vgl. verschiedene andere ähnliche Stellen in der Textsammlung von A.P. Verpaalen, veröffentlicht im Anhang II, in: A.F. Utz, Sozialethik I. S. 382 ff.
- 17) Das Naturrecht, S. 149.
- 18) Zitiert in: Das Naturrecht, S. 185.
- 19) Das Naturrecht, S. 187, ebenso S. 64 ff.
- 20) a.a.O., S. 64.
- 21) a.a.O., S. 65.
- 22) H. Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 1951, 9. Aufl. 1955, S. 181, zitiert in: Das Naturrecht, S. 65.
- 23) Das Naturrecht, S. 156.
- 24) Kulturethik, S. 146; Das Naturrecht, S. 94 f.
- 25) Das Naturrecht, S. 166.
- 26) a.a.O., S. 153.
- 27) a.a.O., S. 153.
- 28) a.a.O., S. 153, 1.
- 29) Vgl. hierzu A.P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin, Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Samml. Politeia Bd. VI, Heidelberg 1954, S. 27 ff.
- 30) Das Naturrecht, S. 154.
- 31) a.a.O., S. 154.
- 32) a.a.O., S. 155.
- 33) a.a.O., S. 156 ff.
- 34) a.a.O., S. 117.
- 35) Moralphilosophie, II. Bd., 6. Aufl., Leipzig 1924, S. 391.
- 36) 2 Bde, 1885/1900.
- 37) a.a.O., Bd. I, S. 296.
- 38) Das Naturrecht, S. 157.
- 39) a.a.O., S. 157.
- 40) a.a.O., S. 157.
- 41) a.a.O., S. 164.
- 42) a.a.O., S. 163.
- 43) a.a.O., S. 165.
- 44) a.a.O. S. 166.
- 45) a.a.O., S. 551 ff.
- 46) a.a.O., S. 166.
- 47) a.a.O., S. 167.
- 48) a.a.O., S. 178.
- 49) a.a.O., S. 165 f.
- 50) a.a.O., S. 166.

- 51) Vgl. A.F. Utz, Sozialethik I, S. 36-42.
- 52) Das Naturrecht, S. 178 f.
- 53) a.a.O., S. 179.
- 54) a.a.O., S. 179.
- 55) a.a.O., S. 179.
- 56) In: Theologie und Glaube, 1959, S. 172-187.
- 57) S. Th. II-II 152, 4 ad 3.
- 58) a.a.O., S. 185.
- 59) S. Th. II-II 88, 10c und ad 2.
- 60) S. Th. II-II 88, 12 ad 2.
- 61) Das Gemeinwohl, 2. Aufl. 1968, S. 145.
- 62) a.a.O.
- 63) S. Th. II-II 152, 2 c.
- 64) S. Th. II-II 188, 8 ad 4.
- 65) Das Naturrecht, S. 189.
- 66) a.a.O., S. 190, vgl. auch S. 195.
- 67) a.a.O., S. 190.
- 68) a.a.O., S. 190.
- 69) a.a.O., S. 202.
- 70) Das Gemeinwohl, 2. Aufl. Osnabrück 1968, S. 144.
- 71) Das Naturrecht, S. 189.
- 72) a.a.O., S. 195.
- 73) a.a.O., S. 199 f.
- 74) Vgl. A.F. Utz, Sozialethik I, S. 201 ff.
- 75) Das Gemeinwohl, S. 22 ff.
- 76) G. Gundlach, Staatslexikon, 6. Aufl., 3. Bd., Sp. 737.
- 77) G. Gundlach, Staatslexikon, 6. Aufl., 7. Bd., Sp. 342.
- 78) G. Gundlach, Staatslexikon, 6. Aufl., 3. Bd., Sp. 737.
- 79) G. Gundlach, Staatslexikon, 6. Aufl., 3. Bd., Sp. 739.
- 80) Zur christlichen Gesellschaftslehre, Freiburg i. Br. 1947, S. 47.
- 81) Gerechtigkeit und Freiheit, Wien 1980, S. 36.
- 82) Staatslexikon, 3. Bd., Sp. 737. Vgl. die von A. Rauscher herausgegebenen zwei Bände der Schriften Gundlachs: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Köln 1964.
- 83) G. Gundlach, Staatslexikon, 3. Bd., Sp. 738.
- 84) Vgl. meinen „Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens des Papstes Johannes Paul II.“, in: A.F. Utz, Ethische und soziale Existenz, Walberberg 1983, S. 359.
- 85) A.F. Utz/J.F. Groner, Soziale Summe Pius' XII., 1961, Nr. 5992.
- 86) Das Naturrecht, S. 157.

Quelle 4: Das Neue Naturrecht, Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner, Gedächtnisschrift für Johannes Messner († 12. Februar 1984), hrsg. von A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler. Berlin 1985, 21-62.

Bietet die Theorie der „Offenen Gesellschaft“

K. R. Poppers ein Konzept der pluralistischen Gesellschaft?

(Diskussionsbericht)

1. Der erkenntnistheoretische Hintergrund der Theorie der offenen Gesellschaft

K.R. Popper hat sein Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ in der Emigration in Neuseeland geschrieben. Die erste Auflage erschien dort im Jahr 1944 in englischer Sprache. Dieser Ursprung des Werkes ist, wie verschiedentlich betont wurde, von Wichtigkeit für das Verständnis seines Inhaltes. *Popper* hat am eigenen Leib das Übel der Diktatur erlebt. So fragt er sich, wie man die Möglichkeiten der Bildung von Diktaturen ausmerzen könnte. Er muß demnach die Gründe suchen, aus denen die Diktatur entsteht. Dort sind die Feinde der offenen, das heißt freien Gesellschaft. Schuld an der Entwicklung zur Diktatur sind, so erklärt *Popper*, die ganzheitlichen Gesellschaftsentwürfe.

Die ganzheitliche Gesellschaftssicht hat aber ihrerseits ihre Wurzeln tief in der Erkenntnistheorie. *Popper* legt auf dieses Thema größten Wert, und dies, wie *P. Trappe* ausführte, mit dem besonderen Blick auf die marxistische Version der Ganzheitsphilosophie. Die Erkenntnistheorie *Poppers* habe gerade unter diesem Gesichtswinkel immer noch ihre Bedeutung. Sie sei die entscheidende Gegenposition zur dialektischen Frankfurter Schule. Das Werk „Die offene Gesellschaft“ sei durch und durch auf der Erkenntnistheorie aufgebaut, die *Popper* in der „Logik der Forschung“ und in „Conjectures and Refutations“, die beide aus der Frühzeit stammen, dargelegt habe. Allerdings seien in „Die offene Gesellschaft“ noch Elemente aus anderen Philosophien eingedrungen, die logisch nicht mehr auf die positivistische Erkenntnistheorie *Poppers* passen. Diese theoretische Inkonsistenz erschwere eine systematische Darstellung von „Die offene Gesellschaft“. Offenbar habe *Popper* selbst gemerkt, daß seine positivistische Erkenntnistheorie allein, so bedeutend sie als Gegenthese zur marxistischen Dialektik sein möge, für das politisch praktische Handeln nicht ausreiche. Aber zu diesem praktischen Zweck hätte sich *Popper* einer anderen Erkenntnistheorie zuwenden müssen. Doch dies hätte die Preisgabe seines ganzen Wissenschaftsgebäudes bedeutet. Man könne es den Nachfahren *Poppers*, vor allem *Hans Albert*, nicht verübeln, daß sie die sich aus der *Popperschen* Erkenntnistheorie ergebende Technologie ernst nahmen und das ganze Werk von da aus interpretierten. Daraus habe sich ein geschlossenes System der gesellschaftlichen Technologie ergeben, das nun in allen seinen Fasern positivistische Züge trage. Statt zur freien, pluralistischen Gesellschaft zu führen, begünstige dieses System der völlig wertfreien offenen Gesellschaft die Bildung geschlossener Gruppen (vgl. Artikel *P. Trappe*).

Auf politisch praktischem Feld wird die erkenntnistheoretische Auseinandersetzung nur als eine Belastung empfunden, wie *U. Matz* erklärte, dem auch *H.J. Türk* und *P. Koslowski* beipflichteten. Letzterer fügte noch hinzu, daß die Erkenntnistheoretiker ohnehin nie zu einer Einheit kämen.

Was ist nun das Wesentliche in der *Popperschen* Erkenntnistheorie? Es sind zwei Charakteristiken: 1. Es gibt keine sichere Wahrheitserkenntnis. Alle Erkenntnis ist vorläufig und darum hypothetisch. Die Erkenntnis ist darum nicht verifizierbar, man kann sie nur falsifizieren. 2. Normen gehören überhaupt nicht in den Bereich der Wahrheiten, weil sie keine Tatsachen sind. Zwar kann man feststellen, daß jemand eine Norm ausspricht. Das Aussprechen einer Norm ist also eine Tatsache, nicht aber die Norm selbst. „Die Norm ‚du sollst nicht stehlen‘ ist keine Tatsache und kann nie aus Sätzen hergeleitet werden, die Tatsachen beschreiben“ (1. Bd., 5. Kapitel, III). Diese Trennung von Sein und Sollen bezeichnet *Popper* als „kritischen Dualismus“. „Der kritische Dualismus betont also die Unmöglichkeit einer Reduktion von Entscheidungen oder Normen auf Tatsachen, man kann ihn somit einen *Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen* nennen“ (1. Bd., 5. Kap., III). Zum ersten Punkt ergänzte *P. Trappe*, daß man die Skepsis *Poppers* gegenüber der Erkenntnis von Wahrheit nicht als Agnostizismus auslegen dürfe. Er wolle im Grunde nur sagen, daß wir auf der Wahrheitssuche niemals an ein Ende kommen, daß wir uns vielmehr stets selbst überholen. Dieser Gedanke verdient, wie *A.F. Utz* erklärte, volle Beachtung. Die Metaphysiker haben da und dort die Untersuchung der Erfahrung zu rasch abgebrochen und Wesensaussagen gewagt, die in der Folge falsifiziert wurden. Andererseits geht *Popper* doch zu leichtfertig mit der Philosophie der Identität um, der Lehre von der Einheit des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts, wenn er sie als einen Ausdruck der „mystischen Erkenntnistheorie des Aristoteles“ bezeichnet (2. Bd., 2. Kap., Anm. 36). Von der Abstraktion, durch welche die metaphysische Erkenntnis begründet ist, weiß *Popper* nichts, wenngleich er ohne sie weder denken noch schreiben kann. Sein ganzes System ist doch gedacht als eine Ordnung, die dem Menschen, vorab seiner Freiheit, entspricht, als das einzige, das gegenüber allen anderen Entwürfen standhält. Das ist doch im Grunde ein metaphysischer Anspruch. Wie anders könnte er behaupten, alle Menschen seien gleich, da doch jedermann weiß, daß kein Mensch dem andern gleicht? Es muß also etwas geben, was *in* allen Menschen gleich und doch konkret in allen ungleich ist. Wenn man also ohne metaphysische Erkenntnis nicht auskommt, dann kann es sich nur darum handeln, sich der Grenzen der metaphysischen Erkenntnis bewußt zu werden. Darüber haben vielleicht die Metaphysiker zu wenig nachgedacht. Aber deswegen die metaphysische Erkenntnis in Bausch und Bogen verwenden, sie andererseits aber doch nutzen, kann nur als Ideologie bezeichnet werden. Mit Recht sprach darum sowohl *E. Nawroth* wie auch *P. Trappe* von einer Ideologie bei *Popper*. Betrachtet man die Behauptung, alle Menschen seien gleich, durch die erkenntnistheoretische Brille *Poppers*, dann erscheint dessen Gesellschaftsprogramm selbst nur als Hypothese. Warum zu einer Hypothese zwei so umfangreiche Bände schreiben?

Nun zum zweiten Punkt, der Trennung von Sein und Sollen, zur Behauptung, daß Normen nichts mit dem Sein zu tun haben. *Popper* übernimmt von *Kant* die An-

sicht, daß die Normen dem freien Willen entstammen. Auch diese Behauptung kann nur als metaphysische Erkenntnis bezeichnet werden, denn sie wird als universal gültig betrachtet. Das Erfahrungsmoment, daß der Mensch als solcher mit freiem Willen begabt ist, wird universalisiert und damit auf die metaphysische Ebene gehoben, genau auf demselben Weg, den *Aristoteles* gegangen ist, um aus Erfahrung abstrakte, aber doch real gültige Erkenntnisse zu gewinnen. *Chr. Schefold* wies darauf hin, daß bei *Popper* die normativen Gesetze, im Unterschied zu den physikalischen, nichts mit Hypothese zu tun haben. Sie seien immer als Soll vom Menschen gemacht. Der Grund der Konventionalität sei gerade der, daß das Gewissen nicht von der Realität abhängig sei. Die normativen Gesetze könnten weder verifiziert noch falsifiziert werden. Sie könnten zwingen wie z.B. die positivrechtlichen Gesetze. Dagegen ließen sich die physikalischen Gesetze nicht zwingen, denn wir können, wie *Popper* sagt (1. Bd., 5. Kap., Anm. 17), die Sonne nicht zwingen, ihren Lauf zu ändern.

Nun hat allerdings *Popper* selbst erkannt, daß wir dem Nächsten kein Leid antun dürfen, im Gegenteil helfen müssen, sein Leid zu vermindern. Diese Norm konnte er doch wohl nur im Zusammenhang mit dem Sein finden, weil alle Menschen Leid von sich abwenden. Das ist echte naturrechtliche Argumentation. Es ist nicht gut einzusehen, warum *Popper* den Begriff der „menschlichen Natur“ als Norm ablehnt, wo er ihn selbst impliziert. Warum nennt er die Vernunft nicht „menschliche“, sondern „kritische“ Vernunft (vgl. 1. Bd., 5. Kap., Anm. 17), da er auch die kritische Vernunft als menschliche verteidigt?

Die Naturrechtslehre will im Grunde nichts anderes, als der Rache der Natur zu entgehen, die zwingend erfolgt, wenn man ihr nicht folgt. Die moderne Gesellschaft hat die Homosexualität liberalisiert und damit das Antikörpermangelsyndrom (AIDS) provoziert, zumindest seine Verbreitung gefördert. Wir werden bestimmt einmal feststellen, daß die Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruches sich in einer kaum erträglichen Verrohung der Gesellschaft manifestieren wird. Gemäß der Naturrechtslehre ist das Naturgesetz, im physischen Sinn verstanden, normativ dort, wo es sich aus Wesensstrukturen ergibt, wo also die Folgen einer Mißachtung im Menschen, im einzelnen und in der Gesellschaft, irgendwann, vielleicht erst in ferner Zukunft, die Erkenntnis wecken, daß er falsch und unverantwortlich gehandelt hat. Es ist darum widersprüchlich, gegen Wesensstrukturen eine Entscheidung zu fällen. Man braucht nicht Marxist zu sein, um dieses physische Gesetz des Widerspruches anzuerkennen. Allerdings ist, wie gesagt, Vorsicht geboten, um nicht voreilig Dinge, die so oder auch anders sein können, als essentielle Strukturen anzunehmen. Wer aber weiß nicht im vorhinein, daß der Alkoholismus der Gesundheit schadet und darum auch moralisch nicht verantwortbar ist? Die Gesundheit bedeutet nicht nur ein individuelles Anliegen, ihre Vernachlässigung geht auch und besonders auf Kosten der Gemeinschaft. Die augenblickliche Debatte über die Überbelastung der Krankenkassen ist hierfür nur eine von vielen Beweisen für diese Tatsache. *Chr. Schefold* erklärte im Anschluß an die von *H.J. Türk* definierte Autonomie, daß man unter der Freiheit eine sinnvolle Freiheit zu verstehen habe. Auch *Popper* verstände in dieser Weise die Freiheit. *Chr. Schefold* erklärte sogar, daß hier ein Vergleich mit dem Naturrechtsdenken des *Thomas von*

Aquin möglich sei. Allerdings muß man bei dieser Interpretation *Poppers* die Augen gegenüber dem verschließen, was *Popper* in seinen erkenntnistheoretischen Schriften gelehrt hat (*A.F. Utz*). Des öfteren wurde auf eine gewisse Diskrepanz zwischen dem früheren und dem späteren *Popper* hingewiesen.

2. Grundwerte und Wertkonsens

Die Frage nach den Grundwerten, die von allen Menschen erkannt werden können, wenngleich sie nicht von allen oder vielleicht von nur wenigen erkannt werden, ist die Frage nach der Möglichkeit eines Wertkonsenses in der Gesellschaft. Gibt es einen rationalen Zugang zu den ethischen Werten, wenigstens den Grundwerten? Wird die Frage verneint, dann gibt es keine wissenschaftliche Ethik. *Popper* hat sich hierüber eindeutig geäußert: „Die Hoffnung, ein Argument oder eine Theorie zu finden, die uns helfen kann, unsere Verantwortung zu tragen, ist meiner Ansicht nach eines der Grundmotive der sogenannten ‚wissenschaftlichen‘ Ethik. Die ‚wissenschaftliche‘ Ethik ist in ihrer absoluten Unfruchtbarkeit eines der erstaunlichsten sozialen Phänomene“ (1. Bd., 5. Kap., Anm. 17). *Popper* scheint in Unkenntnis der Abstraktion zu meinen, die wissenschaftliche Ethik wolle dem einzelnen die Verantwortung abnehmen, zumindest sie ihm tragen helfen. Er beharrt auf der strengen Scheidung von Sein und Sollen. *P.P. Müller-Schmid* erklärt, man könne bei *Popper* nirgendwo etwas von einer Erkenntnis der Werte finden, so daß sich der ethische Dezisionismus geradezu aufdränge. *Chr. Schefold* meint dagegen, man könne im Rahmen des kritischen Rationalismus von einem gewissen Wertkognitivismus sprechen. *P.P. Müller-Schmid* erwidert, daß es darauf ankomme, von welcher Interpretation *Poppers* man ausgehe. Nehme man seine kategorische Ablehnung jeglicher Bindung des Soll an das Sein ernst, dann könne man nur von ethischem Dezisionismus reden. Zum sittlichen Streben gehöre auch das Streben nach Glück im Sinn der menschlichen Vollkommenheit. Die Kulturgeschichte wäre nicht denkbar ohne die Verbindung von Sein und Sollen. Wie könnte der kritische Rationalismus die Normen beurteilen? Doch nur im Hinblick auf die empirischen Konsequenzen. Damit aber sei die Norm selbst nicht beurteilt.

Chr. Schefold antwortet darauf, diese Auslegung *Poppers* entspreche der Interpretation von *H. Albert*, der die Positionen *Poppers* radikalisiert, wenngleich in gewissem Sinn auch geklärt habe. Anstelle der Standardnormen gebe es bei *Popper* die sogenannten regulativen Ideen, z.B. auch die der Gerechtigkeit, die eine ähnliche Rolle spielen wie die Wahrheit im Theoretischen, die aber theoretisch nicht erkannt werden könnten. Der Erkenntnisbegriff, von dem *Popper* ausgehe, sei ein empirischer. Selbstverständlich könne man Normen, auch regulative Ideen normativer Art, nicht wie irgendwelche Fakten erkennen. „Aus diesem Grund lehne ich einen naturalistischen Kognitivismus ab. Aber es steht zur Frage, ob es außer auf dem Weg über die reine Dezision nicht auch Lösungen von Problemen des Rechts und der sittlichen Erkenntnis mit entsprechender Argumentation gibt, ohne daß man den Ansatz bei der Ontologie sucht. Wenn man bei der Interpretation *Poppers* Natur und Sein auf die eine Seite und Freiheit und Verantwortung auf die andere Seite stellt, dann macht es den Eindruck, als ob Freiheit und Verantwortung dezisionistisch

aufgefaßt werden müßten. Diese Interpretation ist aber typisch die der Naturrechtslehre, d.h. der Ansicht von vorgegebenen Rechtsnormen und sittlichen Grundwerten. *Popper* fürchtet, daß die Orientierung an faktisch Vorgegebenem und somit die Gewinnung von Normen im Sinn des naturalistischen Denkens dazu führen, die Verantwortung und die Freiheit des Menschen aufzuheben. Aus diesem Grund kritisiert er das gesamte naturrechtliche Denken wie auch das der Transzendentalphilosophie *Kants*. *Popper* geht es also darum, in der verantwortbaren Entscheidung selbst die richtigen, nämlich verantwortbaren Normen zu finden. Wenn das aber möglich ist, dann ist doch ein Verantwortungsdenken reflektierbar und möglich, das als dezisionistisch im *gemäßigten* Sinn verstanden werden muß, das demnach nicht mit reiner Willkürdezision identisch gesetzt werden darf“ (vgl. auch Artikel von *Chr. Schefold*). *P.P. Müller-Schmid* stellt hierauf die Frage, worin das Kriterium der Nichtwillkürlichkeit bestehe, etwa in der Art einer reinen Kontradiktion zur Wirklichkeit? *Chr. Schefold* weist nun auf die Inkonsistenz der *Popperschen* Auffassung von den Normen hin. „In glücklicher Inkonsequenz“ habe *Popper* trotz seiner Kritik am sog. spirituellen Naturalismus, unter dem er die ganze Tradition der Naturrechtslehre subsumiert, doch wieder inhaltlich gefüllte Prinzipien und Werte hereingenommen. „Deshalb möchte ich die These vertreten, daß bei *Popper* sozusagen eine skeptische Metatheorie im Hinblick auf den spirituellen Naturalismus mit seiner erkenntnistheoretischen Grundauffassung in Konflikt steht.“ Gegen diese Inkonsistenz im System *Poppers* steht aber, worauf hingewiesen wurde (*A.F. Utz*), das wissenschaftliche Gebot, die Dinge logisch aufzubauen. Dies wurde auch von *Chr. Schefold* unterstrichen.

Irgendwo müssen wir auf den Grund einer Wahrheitsaussage kommen. Sonst bilden sich in der Gesellschaft nur unabänderlich entschiedene geschlossene Gruppen. Auch wäre der Beitrag der Kirchen für den gesellschaftlichen Aufbau unmöglich. Bei allem Wissen um die Tatsache, daß wir die Wahrheit immer nur annähernd finden, wir darum ununterbrochen nach ihr suchen müssen, muß doch dies eine feststehen, daß es eine ontologische Wahrheit gibt, die nicht aus unserer Dezision stammt, sondern vorgegeben ist. *Chr. Schefold* äußert sich zu diesen Gedanken im Sinn seiner Interpretation *Poppers*: „Es ist für eine freiheitliche Gesellschaft, die nicht Willkürgesellschaft sein soll, unabdingbar, daß sie sich auf gewisse Grundprinzipien verpflichtet, von denen aus sich das Verantwortbare finden läßt.“ Auf welchem erkenntnistheoretischen Weg man diese Grundidee der offenen Gesellschaft finde, sei den verschiedenartigen Philosophien und Theologien überlassen. Sie alle paßten in den Rahmen der offenen Gesellschaft. Die *Poppersche* Lehre über die offene Gesellschaft sei nur eine neben anderen.

Dieser Gedanke führt allerdings bereits von der allgemeinen Ethik in die Gesellschaftsethik, wie festgestellt wurde (*A.F. Utz*). Denn der ursprüngliche Dezisionismus bei *Popper* ist, wie *P.P. Müller-Schmid* darstellte, allgemein ethischer Natur. *Popper* leugne bereits an der Wurzel die Erkennbarkeit von Normen. Selbst wenn man annehme, daß man Werte erkennen könne, daß es also Wahrheitserkenntnis auf dem Gebiet der Ethik gebe, sei noch nicht gesagt, daß die individuell als wahr erkannten Werte autoritäre oder gar totalitäre Allüren rechtfertigen. Es bestände immer noch eine reichlich große Spanne der friedlichen Toleranz als ethische

Forderung. *P.P. Müller-Schmid* rührt hier in etwa an die von *Chr. Schefold* unter Berufung auf die *Popper*-Interpretation *R. Spaemanns* gemachte Unterscheidung vom Gehorsam gegenüber dem Gesetz und der inneren Zustimmung zum Inhalt des Gesetzes. *Chr. Schefold* legt Wert auf die Unterscheidung zwischen der juristischen Geltung von menschenrechtlichen Normen oder Prinzipien und dem Wahrheitsgehalt oder der Geltung der Begründung solcher Prinzipien. Auf diese Weise bleibe die Werterkenntnis jedes einzelnen unangetastet. Allerdings dürfe man die juristische Geltung nicht übertreiben, um eine Homogenität auch der Begründungen, d.h. in der Wahrheitsfrage, zu erreichen. Denn dann käme man zur totalitär geschlossenen Gesellschaft.

P.P. Müller-Schmid kann allerdings diese Unterscheidung nicht annehmen, da damit die Grenze der „Übertreibung“ nicht feststellbar sei. Schließlich würde ein heuchlerischer Gehorsam verlangt.

Auch *V. Zsifkovits* kann sich mit dieser Unterscheidung nicht befreunden. In irgendeiner Weise werde der einzelne mit gesetzlichen Normen konfrontiert werden, denen er mit seinem Gewissen nicht zustimmen kann. Dieser innere Konflikt würde um so schwerwiegender, je massiver die gesetzlichen Normen dem Gewissen der einzelnen entgegenstünden. Ein Gesetz brauche, um effizient zu sein, die innere Zustimmung breiter Schichten. Man könne darum die Wahrheit nicht von der juristischen Geltung trennen. „Hart formuliert: Wenn man im vornhinein das gemeinsame Suchen nach der Wahrheit aufgibt - auf welcher Ebene ist nun zweitrangig -, dann scheitert schließlich das Ziel jeglicher Norm.“

Obwohl *U. Matz*, wie schon erwähnt, die theoretische Begründung der Normen für die gesellschaftliche Praxis als einen Ballast beurteilt, so ist er doch auch der Auffassung, daß in der offenen Gesellschaft über eine Materie in einer Weise politisch entschieden werden könnte, daß in die Substanz von bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen eingegriffen werde. „Hier entsteht ein theoretisch vielleicht noch nicht ausreichend diskutiertes Problem, wo man an das Widerstandsrecht rührt. Natürlich ist das Widerstandsrecht, d.h. der Ausstieg aus der Gesellschaft, keine Lösung des Problems, es ist vielmehr die Anmeldung des Konkurses. Das Problem kann wohl nur durch praktische Strategien gemildert werden, z.B. dadurch, daß man den Bereich des Grundkonsenses möglichst weit hält, etwa im Bereich der Menschenrechte. Allerdings wäre dies nur auf nationaler Ebene denkbar, da international bezüglich der Auslegung der Menschenrechte ein markanter Dissens besteht.“

F. Ermacora erwähnt aufgrund seiner Erfahrungen auf dem Gebiet des internationalen Rechts, daß es schon schwierig gewesen sei, wenigstens einen verbalen Konsens auf internationaler Ebene zu finden. Dieser sei immerhin eine Basis für die Diskussion hinsichtlich der Anwendung. In der Interpretation der Menschenrechtserklärung spielten allerdings die regionalen Mächte mit ihrer Souveränität die entscheidende Rolle. Obwohl alle bezüglich der Helsinki-Deklaration einig gewesen seien, bestehe seit 1975 ein konstanter Konflikt zwischen den einzelnen Staaten, die den Text unterschiedlich interpretieren. *P. Koslowski* stellt die Frage, ob das *Popper*-sche Modell, gemäß dem jeder alles vertreten kann, wenn er nur das demokratische

tische Regelprinzip befolge, irgendwelche Chance für die Wirklichkeit habe. *H. Staudinger* unterstreicht diesen Zweifel mit dem Hinweis, daß das Problem nicht erst dort beginne, wo Heiden, Mohammedaner und Christen miteinander leben müssen, sondern beginne bereits bei uns, wenn wir daran denken, daß es auch bei uns verschiedene Weltanschauungen gibt, die einander diametral und konträr gegenüberstünden, wobei die Vertreter der verschiedenen Weltanschauungen alles daran setzen, ihren Wahrheitsanspruch rechtlich durchzusetzen. Man könne sich das Modell *Poppers* nur als real machbar vorstellen, wenn man von Menschen ausgehe, die sich der Kontingenz ihrer Meinungen - wenigstens für den gesellschaftlichen Raum - bewußt seien.

Studiert man genau das Menschenbild, das *Popper* seinem Modell zugrundelegt, dann findet man den biederen, vielleicht sogar materiell nicht schlecht ausgerüsteten Durchschnittsmenschen einer gutbürgerlichen Gesellschaft, dazu einen Menschen, dem die Weltanschauung gesellschaftlich wenig bedeutet (*A.F. Utz*).

H.J. Türk möchte den Motiven, um deretwillen *Popper* den Begriff des Dezisionismus einführte, näher nachgehen. Er weist auf die verschiedenen Wertbegründungen in der angelsächsischen ethischen Literatur hin, die vom platten Sensualismus bis zur kognitiven Intuition oder dem Willen reichen. Um das Personale zu retten und die Wertfrage dem Streit um das Wahre zu entziehen, habe *Popper* die Dezision eingesetzt. Auf der Ebene der Theorie sei diese Ansicht wohl nicht ausreichend für die Begründung der Werte. Doch für die gesellschaftliche Praxis sei dies immerhin eine Lösung. Von diesem Dezisionismus, der, wie schon *Chr. Schefold* gesagt habe, als gemäßigter Dezisionismus bezeichnet werden könne, sei es immerhin möglich, einen Minimalkonsens zu finden, wohl die einzige Alternative gegenüber dem Integralismus. Gemäß allem, was wir aus der Geschichte wüßten, müßten wir den Integralismus auf jeden Fall vermeiden. „Es bleibt also nichts anderes übrig, als diese Dichotomie, diesen Riß zwischen Denken und Handeln, zwischen Begründen und gemeinsamem konkreten Handeln zu akzeptieren, wie immer wir theoretisch zur Wertbegründung stehen mögen.“

Für die praktische Ordnung pflichtet *H. Staudinger* diesen Äußerungen bei. Der Mensch handle in der Regel in kontingenter Weise ohne sich über die letzte Begründung Rechenschaft zu geben. *Popper* unterstelle offenbar einen Menschen, der insgesamt eine gewisse positive Einstellung habe. Er entscheide nicht dezisionistisch, d.h. nach Willkür, sondern mit einer gewissen Rationalität, um aus dem Gewirr konkreter Probleme herauszukommen, immerhin mit gutem Willen, das Richtige zu treffen. Für einen solchen Menschen sei auf gesellschaftlicher Ebene eine Letztbegründung nicht notwendig. Damit bestätigt sich wiederum, daß *Popper* in „Die offene Gesellschaft“ einen Menschen im Auge hat, dessen Verantwortung seinsorientiert ist, der darum schlecht in das von *Popper* so energisch verteidigte System der - nicht „menschlichen“, sondern nur - kritischen Vernunft paßt (*A.F. Utz*). Ein Staatsgebilde, dessen Bürger verständnisvolle Menschen sind, die eine positive Einstellung zum Leben und zur Integration in der Gesellschaft haben, braucht sich nicht um Letztbegründung zu kümmern. Solche Bürger sind in irgendeiner Weise für eine sachgerechte und auf den ganzen Menschen zugeschnittene

Ordnung motiviert. Andererseits meint *H. Weber*, daß solche Menschen doch zugleich auch eine positive Haltung zu letztgültigen Werten einnehmen. Man könne ohne eine solche implizite Einstellung auf letzte Werte kaum die Toleranz gegenüber anderen Motivationen erhoffen. Mit anderen Worten: In der offenen Gesellschaft bestehe de facto Letztbegründung, wengleich die politischen Entscheidungen gültig seien, ohne letztbegründet zu sein.

Eben darauf komme es in der ganzen Kontroverse um den Dezisionismus an, erklärt *H.J. Türk*. Es sei „als hoffnungslos anzusehen, daß man sich auf der letzten Begründungsebene jemals wird einigen können. Daß man sich im Grundgesetz auf einige nicht-positivistische, vor-positivistische Grundwerte geeinigt hat, verdanken wir dem Umstand, daß in einem günstigen Zeitpunkt einige gesetzgebende Leute die Mehrheit dafür gefunden haben.“ Diese Art gesellschaftlicher Übereinkunft müßte auch vom christlichen Standpunkt aus reichen. Natürlich könne der gesellschaftliche Regularismus einzelnen Individuen, die sich, wie der Christ, nicht mit vordergründigen Lösungen zufrieden gäben, nicht das sein, was sie für sich wünschten. Aber das sei doch wohl gesellschaftlich nicht wichtig. Vordringlich sei doch wohl, daß die Gesellschaft handeln könne.

A. Klose möchte seinerseits die Letztbegründung in grundsätzlichen politischen Entscheidungen nicht vernachlässigt sehen. Vor allem in Zeiten des Neubeginns einer politisch organisierten Gesellschaft, wie dies z.B. nach dem Zweiten Weltkrieg der Fall gewesen sei, spielten gewisse grundsätzliche Wertorientierungen eine bedeutende Rolle. In diesen politisch entscheidenden Phasen seien, wie die Geschichte beweise, überragende Persönlichkeiten am Werke gewesen, die ihre, im Bewußtsein vielleicht nicht explizierten Wertvorstellungen eingebracht hätten.

P. Koslowski meint ebenfalls, daß zur Fundamentierung einer so umfassenden Gesellschaft, wie sie der Staat ist, irgendwelche Grundwerte ihre Formulierung finden müßten. Man komme darum ohne Wahrheitserkenntnis nicht aus. *Poppers* Ansicht von der zu falsifizierenden Hypothese könne für lebenswichtige Grundsatzentscheidungen nicht ausreichen. Ohne einen Schuß Metaphysik könnten die grundsätzlichen Gesellschaftsprobleme nicht gemeistert werden. Dadurch würde die Offenheit im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft nicht berührt.

Diese Bedenken gegenüber dem Modell *Poppers* aufnehmend, stellt *Chr. Schefold* seinerseits die Frage, was in der *Popperschen* Gesellschaft passiere, wenn die Mehrheit den extremen Relativismus zur Staatsideologie erheben sollte. Das würde für die Toleranzformel *Poppers* fatal sein. Dann würden z.B. diejenigen, die noch einen absoluten Glauben haben und darauf bestehen, am Sonntag in die Kirche zu gehen, als Staatsfeinde betrachtet werden müssen. Dies bedeutete die Geschlossenheit der Gesellschaft. Aber gerade dagegen habe *Popper* das Modell der offenen Gesellschaft entworfen. Er könne darum kein verschworener Relativist sein. Das *Poppersche* Modell könne nur funktionieren, wenn ein nicht diskutierbarer Grundrechtskatalog etwa im Sinn der Menschenrechte vorläge. Die Interpretation solcher Grundrechte dürfte nicht relativistisch erfolgen. Die Abschirmung gegen die Gefahr relativistischer Interpretation könne allerdings mit rechtlichen Mitteln nicht garan-

tiert werden. Hier hätten die Religionsgemeinschaften den Auftrag, gesellschaftlich aktiv zu werden. Ihnen sei jedenfalls die Religionsfreiheit garantiert. Auch diese Freiheit dürfe nicht relativistisch gedacht werden, „die bedeuten würde, daß auch der Irrtum anerkannt wird“.

Nun zeigt erneut gerade diese letzte Bemerkung, daß eine wenigstens allgemein formulierte Wertaussage auch für die offene Gesellschaft unabdingbar ist (*A.F. Utz*). Wie anders sollte man Irrtum von Wahrheit unterscheiden können? Nur muß man jeder, nicht nur der *Popperschen* freien Gesellschaft von trial and error zumuten dürfen, daß sie auch den Irrtum einzelner verkraftet. Dieser aber dürfte nicht an den Grundwerten rütteln, die für die Gesellschaft als unreviewbar gelten sollten. Immer wieder zeigt es sich, daß die offene Gesellschaft auf keinen Fall gemäß den erkenntnistheoretischen Schriften *Poppers* interpretiert werden darf, obwohl *Popper* sein Werk „Die offene Gesellschaft“ auf diese Erkenntnistheorie aufpfropfen möchte. Allerdings merkte er im Laufe der Darstellung selbst, daß dieses Bemühen nicht aufgeht. *Chr. Schefold* hat auf diese Widersprüchlichkeit öfters hingewiesen.

P. Koslowski äußert den Gedanken, man könne dem schwierigen Problem eines allgemeinen Wertkonsens in einem großen Staatswesen durch eine Strukturierung gemäß dem Subsidiaritätsprinzip entgegen, eine Strukturierung, die sowohl nach regionalen (Gemeinde, Provinz) wie auch sachlichen Gesichtspunkten (Familie, Verbände verschiedener Art) vorzunehmen sei.

M. Hättich meldet allerdings einige Zweifel an. Über die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips bestände keine Einigkeit. Die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips hänge davon ab, wer den Zuständigkeitsbereich der kleineren Gemeinschaften zu bestimmen habe. Man rühre daher, ob man es wolle oder nicht, in letzter Analyse an die Entscheidungsmacht des Staates. Demokratie, vor allem jede Massendemokratie, in der es die Überschaubarkeit der kleineren Gruppen nicht mehr gebe, sei ein Herrschaftsvorgang. Der Politiker müsse entscheiden, er könne nicht auf Konsens warten (Umweltfragen, Frieden, Stationierung der Raketen usw.). Der Regierungsbedarf nehme stetig zu. Die Konsenstheorie wolle die Verfahrenslegitimation bestreiten. *Habermas* habe erklärt, freie Bürger im Konsens seien eine Utopie. *M. Hättich* möchte mit diesen Bemerkungen vor einer Überbewertung des Konsenses warnen. Der Konsens sei meistens nicht das, was man sich darunter vorstelle. Natürlich gebe es traditionell gewachsene Wertauffassungen. Aber in politischen Entscheidungsfragen ginge es auf jeden Fall nicht machtfrei zu. Man brauche nur an die Manipulationsmöglichkeiten der modernen Massengesellschaft zu denken. Die entscheidende Frage sei, wer die Hand am Drücker habe, damit ein Konsens herauskomme. Klarer und übersichtlicher sei die institutionelle Verantwortung, denn bei dem diffusen Machtgeflecht könne man den Verantwortlichen nicht festnageln.

Rückschau

Wie verschiedentlich geäußerte Ansichten, vor allem die letzte, beweisen, wurde die Diskussion von der theoretischen Ebene auf die praktische gezogen. An sich war sowohl im ersten wie im zweiten Punkt zunächst an eine theoretische Auseinan-

dersetzung gedacht: 1. Ist *Ethik* mit ihren Werten rational faßbar, ganz abgesehen von der Frage, ob im praktischen Leben die Menschen nach der Logik der wissenschaftlichen Ethik verfahren? Wenn schon vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus die Ethik keine Wissenschaft sein kann, weil ihr Objekt rational nicht faßbar ist, dann erübrigt sich jede Diskussion darüber, welche Werte vom Menschen als wesentlich für eine sinnvolle Lebensgestaltung zu bezeichnen sind. Dann muß eben der einzelne willentlich selbst entscheiden, wie er sein Leben zu gestalten gedenkt. Er hat dann nur darauf zu achten, daß er mit seinen sittlichen Entscheidungen seine Umwelt nicht zu Gegenreaktionen provoziert, die für ihn unter Umständen sehr unerwünscht wären. *Poppers* erkenntnistheoretische Ansicht drängt zur Annahme, daß sittliche Entscheidungen bar aller Rationalität sind. Dieser (individual-)ethische Dezionismus wird allerdings bei *Popper* etwas gemäßigt, sobald der einzelne im Verbund mit den Mitmenschen betrachtet wird.

2. Die Konsensfrage sollte eigentlich zunächst ebenfalls eine philosophisch-theoretische Problematik beinhalten. Es sollte untersucht werden, ob der Mensch Werte erkennen kann, die nicht nur für ihn, sondern auch für die Mitmenschen verbindlich sind. Das ist die philosophische Fragestellung des Wertkonsenses. Dabei wird zunächst davon abstrahiert, ob die Menschen de facto zu einem solchen Wertkonsens gelangen. Es geht an sich nur um die Frage, ob der Mensch eine Potenz zum Wertkonsens habe.

Wie sich aus der Diskussion über diesen Punkt zeigt, wurde der philosophische Gesichtswinkel sehr stark in die soziologische Betrachtung erweitert durch die Frage, ob ein solcher Konsens in der Wirklichkeit erwartet werden könne und die Forderung des Wertkonsenses in der Demokratie eine so große Rolle spiele, wie es in der Theorie den Anschein hat. Die in der politischen Wissenschaft diskutierte Konsentheorie befindet sich auf dieser praktischen Ebene. Die philosophische Problematik ist aber nicht bedeutungslos. Wenn schon philosophisch, d.h. erkenntnistheoretisch, die menschliche Erkenntniskraft für unfähig erklärt wird, sittliche Normen als solche zu erkennen, welche auch die Mitmenschen für sich verbindlich erachten müßten, weil angenommen werden darf, daß jede echt rationale Erkenntnis jedem mit Vernunft begabten Wesen zugänglich sein sollte, dann ist es weiterhin sinnlos, über die politische Konsentheorie nachzudenken. Wie man sieht, beruht diese ganze Argumentation auf der Voraussetzung, daß Werte rational faßbar sind (Punkt 1).

3. Das Gemeinwohl

Gemeinwohl ein Wert oder das Resultat eines technologischen Prozesses?

Auch die Frage des Gemeinwohls steht zunächst auf philosophischer, erkenntnistheoretischer Ebene. Der Begriff unterscheidet sich in beträchtlichem Maße von dem des Wertkonsenses. Wenn mehrere Menschen die gleiche Wertordnung für sich und sogar für ihr gegenseitiges Verhalten als verbindlich erachten, dann besagt dies noch nicht, daß sie ein Gemeinwohl anstreben. Wenn in einer Gesellschaft alle der Ansicht sind, daß jeder das Ergebnis seiner Leistungen für sich als Privat-

eigentum betrachten darf, zugleich aber auch verpflichtet ist, das gleiche Recht auch den anderen zuzugestehen, entsteht noch kein Gemeinwohl. Die privatwirtschaftliche Ordnung erhält erst dadurch die Beziehung zum Gemeinwohl, wenn man sie zur Institution erklärt, um dadurch mehr und Besseres zur allgemeinen Wohlfahrt zu erbringen. Damit wird die privatwirtschaftliche Ordnung dem Gemeinwohlimperativ unterstellt. Die Frage ist also: kann man so etwas wie Gemeinwohl und allgemeine Wohlfahrt erkennen? Die Erkenntnistheorien, die dies bejahen, werden unter dem Sammelnamen des „Holismus“ zusammengefaßt. Vorab auf dieser Ebene befinden sich die von *Popper* angegriffenen Feinde der offenen Gesellschaft. Man ist sogar geneigt, anzunehmen, daß *Popper* von hier aus rückwirkend die gesamte Werterkenntnis aus der rationalen Sphäre verbannte. Damit hat er tabula rasa gemacht.

Der überwiegende Teil der Religionen und ein beträchtlicher Teil der Gesellschaftsphilosophien sind holistisch orientiert. *Popper* befindet sich darum einer Masse von Feinden gegenüber. Er ist aber dem Mißverständnis erlegen, daß jede holistische Konzeption notwendigerweise beim Totalitarismus landet. Wenn einer erklärt, die menschliche Vernunft könne so etwas wie Gemeinwohl erkennen, dann steht ihm noch lange nicht das Recht zu, seine Erkenntnis als allgemeinverbindlich zu betrachten. Zugegeben, es liegt nahe, daß der Mensch im allgemeinen zur Annahme neigt, auch die anderen müßten so rational sein, wie er sich sieht. Die Geschichte beweist dies. Doch kann man nicht alle holistischen Konzeptionen in einen Topf werfen, wie es *Popper* getan hat. Er schert den Platonismus, den Aristotelismus, die gesamte Naturrechtslehre, wie immer diese vertreten worden ist, *Hegel*, Hegelianismus, Marxismus usw. über einen Kamm. Sie alle sind seine Feinde. Auf dieses unangemessene Globalurteil wurde im Lauf der Diskussion verschiedentlich hingewiesen. Dazu kommt noch, daß *Popper*, um seine offene Gesellschaft noch menschlich begreiflich zu machen, unbewußter Weise Elemente aus den Theorien seiner Feinde übernimmt.

Die Schwierigkeit, die Gemeinwohlphilosophie anzunehmen, ist vor allem deswegen begründet, weil wir zwar wissen, daß wir das Gemeinwohl anstreben müssen, nicht aber wissen, wie wir es definieren können. Man braucht nur die eine oder andere wirtschaftswissenschaftliche Veröffentlichung über die Wohlfahrtspolitik zu studieren, um festzustellen, wie schwer sich die Wirtschaftswissenschaft tut, die materielle Wohlfahrt eines Volkes zu definieren. Wenn es schon auf diesem Feld so schwer geht, um wieviel mehr auf dem Feld der allgemeinen humanen Werte. Wer wollte das Glück für alle definieren? Dennoch gibt es Indikatoren, nicht nur wirtschaftlicher, sondern auch kultureller und vor allem moralischer Natur, gemäß denen wir einigermaßen in concreto ein Kriterium besitzen, um den Grad der Gemeinwohlverwirklichung in etwa und mit aller Vorsicht bestimmen zu können. Man kann *Popper* verstehen, wenn er meint, man könne das Glück nicht definieren, sondern nur das Leid feststellen. Nur dürfte man wegen dieser praktischen Schwierigkeit nicht einer non-kognitivistischen Theorie verfallen.

E. Nawroth unterstreicht, daß Gemeinwohl ein sachlicher, objektiver Begriff ist, auf den wir in der heutigen Auseinandersetzung nicht verzichten könnten. Die

vollständige Leugnung des Gemeinwohldenken führe diejenigen, denen das Versagen der rein liberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik offenbar ist, vor allem die Jugend, in das Lager der alternativen Utopien. Die langfristige Politik brauche eine Begründung. Die Begründungsphilosophie sei keine Diktatur. Die Begründung der politischen Entscheidungen sei einzig aufgrund einer Gemeinwohlphilosophie möglich. In der Praxis werde man sich in gesetzgeberischen und gerichtlichen Entscheidungen an das allgemeine Wertempfinden der Gesellschaftsglieder halten. Aber dazu brauche es eine Grundorientierung, um nicht schrittweise ins Abgleiten zu geraten. Das allgemeine Wertempfinden im Sinn der Werte zu entwickeln, sei nicht Aufgabe der Inhaber der Gewalt, sondern der verschiedenen Bildungsfaktoren der Gesellschaft, besonders der Kirchen. Die Gemeinwohlphilosophie führe nicht zur Ideologie, wenn sie vom ganzen Menschen ausgehe und nicht nur einen Aspekt, eventuell sogar ein begrenztes Interesse ins Auge fasse. *E. Nawroth* ist der Auffassung, daß die Grundfragen der Gemeinwohlpolitik einer philosophischen Ergründung bedürfen, die Erziehungsfrage in Ehe und Familie, die Arbeitslosigkeit im Wert der Arbeit usw. Man brauche keine lange Erfahrung, um zu wissen, daß der Versorgungsstaat nicht die Lösung sozialer Ungleichheiten sei.

U. Matz zweifelt allerdings daran, daß es hilfreich sei, Probleme wie Arbeitslosigkeit von den letzten Begründungen her zu politisieren. Man werfe damit nur neue, nämlich weltanschauliche, Gräben auf, so daß die pluralistische Gesellschaft kaum mehr zu einem friedlichen Zusammenleben käme.

E. Nawroth sieht in der sozialen Technologie *Poppers* die Ideologisierung altliberalen-individualistischen Denkens, für das es ein Gemeinwohl nicht mehr gebe. *H.J. Türk* erwidert: „Ich halte die Ideologisierung von *Popper* für die noch ungefährlichste der zur Zeit auf dem Markt gehandelten Ideologien.“

Wenngleich das Gemeinwohl nicht ausformulierbar sei (*Rob. Hettlage*), so sei, wie *P. Trappe* ausführt, die Entwicklungspolitik ohne eine angepaßte Gemeinwohlkonzeption nicht möglich.

V. Zsifkovits ist schon von der Ethik her der Auffassung, daß eine individualistische Gesellschaftsphilosophie viel zu schmal sei. Man könne individuelle und soziale Moralurteile nicht trennen, wie es gerne geschehe. Die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen z.B. sei zugleich sozial relevant. Sie müsse darum vom Gemeinwohl her verständlich gemacht werden können. Dies bedeute keine Begründung im letztgültigen Sinn, aber immerhin im Hinblick auf eine Norm, die von der Gemeinschaft verkraftet werden könne.

In der *Popperschen* Sicht könne man, wie *E. Nawroth* sagt, im Gemeinwohl nichts anderes finden als das Gesamt falsifizierbarer Privatinteressen. Die politische Gesellschaft müsse, was schon *J. Bentham* gesehen habe, das Glück aller anstreben und zwar nicht durch Realisierung von Privatinteressen, sondern in gemeinschaftlicher Aktion. Der Begriff des Glücks sei aber bei *Popper* verfehmt. Natürlich müsse jeder wissen, worin er sein Glück sehe. Dennoch bedürfe die Gesellschaft einer politisch interpretierten Dringlichkeitsordnung. Die Reduktion des Gemeinwohls auf technische Prinzipien könne der Öffentlichkeit, die an einer Dringlichkeitsordnung auf lange Sicht interessiert sei, keine Antwort geben.

H.J. Türk findet die Alternative Technologie-Totalitarismus nicht korrekt. *Poppers* Ansicht sei vermittelnder. Die Gefahr der Gesamtentwürfe sei nicht zu übersehen. In den letzten Jahrzehnten habe man eine Menge solcher Versionen erlebt, große Visionen bezüglich Umwelt, Frieden, Gerechtigkeit, Dritte Welt usw. Man glaubte, die Übel mit einem Schlag beseitigen zu können. Das Ergebnis solcher Utopien sei das Fiasko.

Chr. Schefold sieht bei *Popper* Grundsatzprogramme nicht unterschlagen. Nur ordne er sie den Gruppen zu, so daß die verschiedenen Gesamtentwürfe in offener Konkurrenz stehen. Dadurch entstehe das, was man unter pluralistischer Gesellschaft zu verstehen habe. Allerdings habe sich *Popper* mit seiner ausschließlichen Kritik an den Strategien übertriebener Volksbeglückung den Blick für die Gemeinwohlproblematik verbaut. Er behandle die Werte gleich wie das Glück, dem er jede Definierbarkeit abstreite, „so daß ein langfristiges Denken im Sinn der höheren Werte nicht möglich ist. Insofern sehe ich durchaus ein Defizit bei *Popper*. Aber man kann *Popper* nicht mit seinen Epigonen identifizieren“.

Wenn man alle zentralen Gesellschaftsfragen den Gruppen überlasse, dann müsse man, erklärt *Rob. Hettlage*, einen geradezu utopischen Optimismus haben, daß daraus ein gesamtgesellschaftliches Programm entstünde, dies im Hinblick auf die unvermeidlichen Interessenlagen der Gruppen und vor allem im Hinblick auf die Kommunikationsfrage. Die beiden Extreme kritischer Rationalismus/Neoliberalismus ließen sich leicht der Öffentlichkeit klar darlegen. Wie aber sollen bei der Einseitigkeit der öffentlichen Medien alle anderen Einstellungen sich artikulieren können?

Hinsichtlich der Diskrepanz zwischen *Popper* und seinen ihn interpretierenden Schülern, vorab *H. Albert*, ist zu sagen (*A.F. Utz*), daß *Popper* selbst dafür schuldig ist, weil er die erkenntnistheoretische Grundlage, auf der er die Theorie der offenen Gesellschaft aufbaut, nicht durchgehalten hat. Die sogenannten Epigonen haben schließlich nichts anderes gemacht, als ihren Meister aus der Unlogik gerettet, allerdings zum Preis eines Skeletts von technologischen Verfahrensweisen, die in der Realität nicht durchzuhalten und der Grund dafür sind, daß Alternativvorschläge, Utopien und Visionen nur so wuchern können. In einem solchen Durcheinander kann man sich *Poppers* Politik der kleinen Schritte erklären.

Nun kennt aber *Popper* in seinem Werk „Die offene Gesellschaft“ auch so etwas wie die langfristige Strategie. Auf die Frage, was darunter verstanden werden müsse, antwortet *Chr. Schefold*: „das Resultat aller Entscheidungen, die aus Verantwortung, nicht aus Willkür gefällt werden“. Sieht man genau hin, dann erkennt man, wie *A.F. Utz* bemerkt, in dieser Definition einen geheimen Universalismus. Denn es wird bei dieser Verantwortung vorausgesetzt, daß die vielen, die verantwortungsvoll handeln, dies im Hinblick auf die Gesamtheit tun. Damit kommt man dem von *Popper* als spiritueller Naturalismus bezeichneten Naturrechtsdenken sehr nahe. *Chr. Schefold* antwortet darauf, daß *Popper* in etwa einige Elemente daraus entleihe. Seine Kritik am Essentialismus wie am spirituellen Naturalismus führe, dies sei zuzugestehen, in eine Sackgasse. *Popper* unterstelle eine humanitäre Einstellung des Menschen.

Diese humanitäre Einstellung *Poppers* kommt deutlich zum Ausdruck in seiner Erklärung: „die von der Vorstellungskraft unterstützte Vernunft läßt uns verstehen, daß Menschen, die weit entfernt sind, die wir niemals sehen werden, genau so sind wie wir selbst, und daß ihre Beziehungen zueinander genau so sind wie unsere Beziehungen zu den Menschen, die wir lieben“ (2. Bd., 14. Kap.). Das humanitäre Verhalten gehört nach *Popper* zum Wesen Mensch oder soll zu ihm gehören.

Eine solche Behauptung ist in Wahrheit die eines Essentialisten. Es wird nicht nur gesagt, daß alle Menschen in der Würde gleich sind, sondern sogar die gleichen Gefühle äußern (*A.F. Utz*). Etwas Analoges läßt sich auch bei *Aristoteles* und bei *Thomas von Aquin* finden. *Aristoteles* erklärt, *Poppers* humanitäre Einstellung geradezu vorwegnehmend: „Jeder Mensch ist jedem Menschen Freund“ (Ethik VIII, I, 1155 a 22). *Thomas von Aquin* schreibt, sich auf diesen Text des *Aristoteles* beziehend: „Die gegenseitige Liebe ist allen Menschen natürlich. Ein Zeichen hierfür ist, daß der Mensch gewissermaßen mit Naturinstinkt jedwedem Mitmenschen, auch dem unbekanntem, zu Hilfe kommt, z.B. ihn, wenn er den Weg verfehlt hat, zurückruft, ihn bei Schicksalsschlägen aufrichtet und ähnliches, in dem Sinn, als sei jeder Mensch jedem anderen familiär verbunden und Freund“ (Contra Gentes, III, 117).

Interessant ist die Schlußfolgerung, die *Popper* aus seiner Betrachtung des allgemein menschlichen Gefühlslebens zieht: „Alle diese Überlegungen zeigen meiner Ansicht nach, daß die Verbindung zwischen Rationalismus und einer humanitären Einstellung eine sehr feste ist, sicher fester als die Verbindung zwischen dem Irrationalismus, der Ablehnung der Gleichberechtigung, und einer antihumanitären Einstellung“ (a.a.O.). Da *Popper*, *Aristoteles* und auch *Thomas von Aquin*, was ihre Erkenntnistheorie und holistische Gesellschaftsauffassung betrifft, zu seinen Feinden rechnet, scheint er diese beiden Vertreter des Naturgesetzes auch als antihumanitär zu betrachten. Dennoch ist er ihr geistiger Schuldner. Denn nur mit der Erkenntnismethode der beiden konnte er darauf kommen, daß ein humanitärer Zug zum menschlichen Wesen gehört. Beachtenswert ist, daß *Popper* in dem zitierten Text nicht vom „kritischen“, sondern einfach vom „Rationalismus“ spricht, obwohl er seinen kritischen Rationalismus meint.

Denkt man sich das Epitheton „kritisch“ bewußt und ausdrücklich weg und spricht man nur von Rationalität (nicht von Rationalismus), dann würde der Text genau auf *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* passen. Man muß in Rechnung ziehen, daß, wie vielfältig betont wurde, die Schrift „Die offene Gesellschaft“ eigentlich kein systematisches Werk mehr ist, das, obwohl von *Popper* vielleicht gewollt, konsequent die erkenntnistheoretischen Schriften fortführt. Es ist geschrieben aus der Angst vor dem Totalitarismus, den *Popper* am eigenen Leib erfahren hat. Zur Abwehr eines neuen Totalitarismus fand *Popper* offenbar keine andere Theorie, als die, die seinem erkenntnistheoretischen Empirismus entsprach. Die humanitäre Note hat er allerdings nicht seinem Empirismus entnehmen können, sondern mußte dafür Anleihen bei einer materialen Ethik naturrechtlichen Formates machen.

E. Nawroth besteht auf seiner Kritik gegenüber der Politik der kleinen Schritte. Der humanitäre Zug im Gesellschaftsbild *Poppers* verrate in keiner Weise Verständnis

für Gemeinwohlfragen. *Popper* könne das Wohlergehen der Gesellschaft nur durch Falsifikation, nämlich das Leiden, ermitteln. Seine Politik könne darum nur eine nachhinkende Politik sein. Wer Leiden im vorhinein vermeiden wolle, müsse wenigstens in groben Umrissen wissen, was dem Wohle aller diene.

Chr. Schefold meint zugunsten *Poppers*, die These der Sozialtechnik sei durch die Interpreten überspitzt worden. Das Interesse *Poppers* sei nicht punktuell, sondern institutionell. Alle langfristigen Probleme sollten institutionell gelöst werden. Zur Technologie der kleinen Schritte gehöre durchaus das Entwerfen von Institutionen, die langfristig Geltung haben sollen. Zu diesen Institutionen rechne *Popper*, wenigstens der spätere, auch die Traditionen. Traditionen seien notwendig, um eine Art Bindeglied zu schaffen zwischen den Institutionen und den Intentionen und Wertbegriffen der Individuen. Die Wertbegriffe der Individuen sollten in bestimmten Traditionen stabilisiert werden. Der Erfahrung komme in diesem Institutionsdenken besondere Bedeutung zu. Dieser Begriff sei aber bei *Popper* nicht wie bei *H. Albert* instrumentalisiert. Die Erfahrung sei im Sinn der Ethik der Verantwortung zu verstehen. *Popper* lehne die utopische Sozialtechnik, die darin bestehe, am Grünen Tisch von irgendwelchen verabsolutierten Zielen her Problemlösungen der Wirklichkeit aufzustülpen, ab. Die Technologie der kleinen Schritte sei vor allem als Alternative einer Tabula-rasa-Technik gedacht, die zunächst alle Institutionen und Traditionen beseitigen will, um dann ganz neu anzufangen. *Popper* verwerfe diesen traumhaften Neuanfang. Er fordere Erfahrung bei der Lösung der komplizierten Probleme. Wenn die Erfahrung ausreiche, dann seien durchaus auch große Schritte möglich. *Chr. Schefold* verweist auf einen Text *Poppers* (1. Bd., 9. Kap., Anm. 7): „Wir müssen uns vor der Annahme hüten, daß der sogenannte ‚Endzweck‘, weil es ein Schlußergebnis ist, das Zwischenergebnis - die sogenannten ‚Mittel‘ - an Wichtigkeit übertrifft. Diese Idee, die durch Sprichwörter wie ‚Ende gut, alles gut‘ nahe gelegt wird, ist in höchstem Grade irreführend. Denn erstens ist der sogenannte ‚Endzweck‘ kaum je das Ende der Angelegenheit. Zweitens sind die ‚Mittel‘ nicht überwunden, sobald der Zweck erreicht ist. So z.B. können ‚schlechte‘ Mittel, wie etwa eine neue mächtige Waffe, die im Krieg um des Sieges willen verwendet wird, nach Erreichung dieses ‚Zweckes‘ zu weiteren Schwierigkeiten führen. Das heißt: Selbst wenn sich irgendeine Sache als Mittel für einen Zweck beschreiben läßt, so ist sie doch sehr oft mehr als das. Sie hat neben dem fraglichen Zweck noch andere Folgen; es genügt also nicht, wenn wir die (vergangenen oder gegenwärtigen) Mittel mit den (zukünftigen) Zielen oder Zwecken vergleichen. Was wir vergleichen müßten, ist vielmehr das Gesamtergebnis eines Handlungsverlaufs und eines anderen, soweit sie sich eben vorhersehen lassen. Ein solches Gesamtergebnis dehnt sich über einen weiten Zeitraum hin aus und schließt viele Zwischenergebnisse ein; und das in Betracht gezogene ‚Ziel‘ oder der ‚Zweck‘ wird bei weitem nicht das letzte Ergebnis sein, auf das wir zu achten haben.“ Dies sei eine sehr langfristige Perspektive und eine, die man durchaus im Sinn einer teleologischen Norminterpretierung begründen könne.

U. Matz stellt dazu die beachtenswerte, entscheidende Frage, was denn die Norm für diese langfristige Strategie sei.

In der Tat fragt man sich, wie lange müssen wir warten, bis wir eine langfristige Entscheidung fällen können? Wir müssen aber handeln, und dazu brauchen wir eine Norm. *Popper* kommt aus dem Dilemma, das er sich selbst geschaffen hat, nicht heraus.

Chr. Schefold antwortet, daß die Norm von *Popper*, als dem Vertreter eines kritischen Konventionalismus, gedacht werde als Resultat aller Entscheidungen, und zwar nicht willkürlichen, sondern verantworteten Entscheidungen. Der Technologie müsse sich klar werden, ob sich das Ziel selbst und die Mittel zu dem Ziel verantworten lassen.

Ein deutliches Beispiel für diese Verantwortung ist der Text *Poppers* (1. Bd., 9. Kap., Anm. 6): „In diesem Zusammenhang kann der Umstand große Bedeutung erlangen, daß wir manchmal nicht imstande sind, die in Frage stehenden Übel richtig abzuschätzen. So z.B. glauben einige Marxisten (vgl. Anm. 9 zu Kap. 9 des zweiten Bandes), daß eine gewaltsame soziale Revolution weit weniger Leiden im Gefolge haben würde als die chronischen Übel, die mit ihrem ‚Kapitalismus‘ verbunden sind. Aber angenommen, daß diese Revolution zu einem besseren Zustand führt - wie können sie das Ausmaß des Leidens in dem einen und dem anderen Zustand abschätzen und vergleichen? Es ist aber wieder eine Tatsachenfrage, die sich erhebt, und wieder ist es unsere Pflicht, unser Tatsachenwissen nicht zu hoch einzuschätzen. Überdies muß man fragen - selbst wenn wir zugeben sollten, daß die hier erwogenen Mittel im großen und ganzen die Situation verbessern würden -, ob wir denn sicher sein können, daß andere Mittel nicht ein besseres Ergebnis erzielen können und um den Preis weniger großer Opfer. Dasselbe Beispiel führt nun auch zu einer anderen, sehr wichtigen Frage. Nehmen wir wiederum an, daß das Gesamtausmaß des Leidens unter dem ‚Kapitalismus‘ - wenn es für mehrere Generationen andauert - größer ist als das Leiden, das der Bürgerkrieg verursacht: dürfen wir dann *eine* Generation dazu verdammen, die Leiden jener späteren Generationen auf sich zu nehmen? (Es ist ein großer Unterschied, ob man sich selbst für andere opfert, oder ob man andere - oder vielleicht sich selbst *und* andere - einem solchen Ziel zum Opfer bringt).“

Das ist ein beachtenswerter Beweis dafür, wie umsichtig und verantwortungsvoll bei der Sondierung der Erfahrung vorgegangen werden muß. Nur kann es bei den vielfältigen verantwortungsvollen Abwägungen des Für und Wider nicht bleiben. Wir müssen handeln. Wir brauchen einen Maßstab, von dem wir annehmen, daß er auch für die kommende Generation gilt. Sonst können wir uns weder für den Marxismus noch für den Kapitalismus entscheiden. Wir nehmen aber - unbesehen des auf Jahrhunderte hinaus nicht voraussehbaren Unterschiedes in der wirtschaftlichen Effizienz von Marxismus und Kapitalismus - an, daß den kommenden Generationen jedenfalls die Freiheit über alles geht, ja sogar gehen müßte, wenn sie human leben wollen. Ein solches Urteil vermag die rein auf Erfahrung beruhende weitsichtige Strategie *Poppers* nicht zu ermöglichen. Sie würde uns endlos zögern lassen, wenn sie sich nicht in die Politik der kleinen Schritte auflösen würde. Das ist im Grunde das, was *E. Nawroth* der nur erfahrungsbezogenen Strategie *Poppers* vorwirft.

Priorität der Idee des Rechtsstaates oder des Sozialstaates?

An sich ist jede Gesellschaft in irgendeiner Weise ein rechtliches Gebilde, in dem Zuständigkeiten verteilt sind. Dies gilt erst recht für jeden Staat. In der Staatsphilosophie wird die Unterscheidung zwischen Rechts- und Sozialstaat nach den Funktionen oder dem Aufgabenbereich diskutiert. Der Rechtsstaat, wie er aus dem Anliegen der Abschirmung gegenüber Fremdbestimmung konzipiert ist, hat, wie *P.P. Müller-Schmid* ausführt, streng genommen, kein materiales Ziel, sondern soll nur Ordnung der Freiheiten sein. Damit werde die an sich oberste Norm des Staates, ein gesellschaftliches Gebilde zur Realisierung des allgemeinen Wohles zu sein, somit die soziale Konstante, zugunsten der Abschirmung der Freiheitsrechte der Bürger eingeschränkt. Selbstredend könne auch der Rechtsstaat die materiale Seite, d.h. seine typisch soziale Funktion nicht ausschließen. Diese aber sei im Hinblick auf die Funktion der Freiheitsordnung zweitrangig. Man spreche unter diesem Gesichtspunkt vom Sozialen Rechtsstaat. Manche Autoren würden sich aber fragen, ob diese Zusammenstellung nicht eine Verfälschung des Rechtsstaatsgedankens sei. Die Unterscheidung von Rechtsstaat und Sozialstaat sei eine praktische, nicht eigentlich philosophische Angelegenheit, praktisch im Hinblick auf die faktische Notwendigkeit der Abriegelung des Mißbrauchs staatlicher Gewalt.

Chr. Schefold möchte den Rechtsstaat im vorhinein im Sinn des Sozialen Rechtsstaates verstanden wissen. Er nennt dies „eine umfassende Rechtsstaatsidee“. In diesem Sinn faßt er den Sozialen Rechtsstaat als die Definition des Staates überhaupt.

Hier erhebt sich die Frage, ob diese Definition des Rechtsstaates auch die der *Popperschen* offenen Gesellschaft ist (*A.F. Utz*). Denn damit ist das Prinzip der individuellen Freiheit so eng mit dem Sozialen verbunden, daß unter Umständen die Freiheit dem Sozialen weichen muß. *Chr. Schefold* scheint dies auch zu bejahen. Er erklärt nämlich, der Paragraph 218 (Schwangerschaftsabbruch, soziale Indikation) sei ein typisches Zeichen eines Sozialstaates. Vom Rechtsstaat aus müßte man zuerst an das Recht auf Leben denken, gleichzeitig natürlich im Sinn des Sozialen Rechtsstaates die Bedingungen schaffen, daß diese Respektierung des Rechts auf Leben möglich werde. Die Würde des Menschen sei nicht formal, sondern material zu fassen.

P.P. Müller-Schmid antwortet darauf, daß er mit dieser Fassung des Rechtsstaates als einer politisch organisierten Gesellschaft, die zugleich die Freiheits- wie auch die sozialen Rechte aller zum Aufgabenbereich habe, voll und ganz einig gehe, daß aber die in der Rechtsphilosophie diskutierte Frage nach der *Unterscheidung* von Rechts- und Sozialstaat mehr eine politische als eine philosophische sei und daß vor allem *Popper* gerade auf die Idee des Rechts- und nicht des Sozialstaates Wert lege. Es sei schwer, bei *Popper* die soziale Komponente in der Staatsauffassung zu entdecken. Das humanitäre Element sei bei ihm eine Angelegenheit der Beziehungen von Mensch zu Mensch, nicht vom Staat zu den Bürgern. *Popper* käme es in erster Linie auf einen kontrollierbaren Entscheidungsprozeß an, nicht auf die Werte. Darin liege ja auch der Vorteil des Rechtsstaates vor dem Sozialstaat, daß in ihm die Entscheidungskompetenzen klar unterschieden sind und die Entschei-

dungsordnung nicht durch Wertüberlegungen belastet wird. Tatsächlich sei die soziale Note für den Rechtsstaat eine gewisse Gefahr, da sie leicht überborden könne. Für einen Sozialen Rechtsstaat müsse das Gewicht auf dem Rechtsstaat liegen. Das Soziale im Rechtsstaat sei, ob man es wolle oder nicht, nur ein gewisses Korrektiv, das aus der allgemeinen und logisch ursprünglichen Definition des Staates, der sowohl Rechts- wie Sozialstaat sei, hereingenommen werden müsse, um im technologischen Entscheidungsprozeß das Soziale nicht untergehen zu lassen. Was in der abstrakten Betrachtung des Staates eines sei (Freiheit und materiale Werte), müsse in der Handlungsordnung hintereinander gestellt werden. Bei diesem Vorrang des Regelmechanismus der Entscheidungen käme es zu guter Letzt darauf an, welche Wertüberlegungen die letzte Entscheidungsgewalt, die staatliche Obrigkeit, zu machen habe. Diese Frage nach der Letztentscheidung führt in das Problem der staatsinneren Souveränität.

Begrenzung der Souveränität?

M. Hättich hatte bereits bei der Diskussion über den Konsens erklärt, daß es im Grunde darauf ankomme, wer entscheide und für seine Entscheidung die Verantwortung übernehme. Wie *H. Staudinger* bemerkte, besteht das Problem der Letztentscheidung in jeder Staatsform, es würde nur akuter in der Demokratie, in der im Grunde die Mehrheit entscheide, wenngleich die von der Mehrheit gewählte Regierung die verantwortliche Instanz sei. Zwar sei die Regierung in der Demokratie nicht grenzenlos, da sie nach geraumer Zeit abgewählt werden könne. Andererseits sei doch zu fragen, was ihre Gewalt begrenze, solange sie im Amt sei. Sollte die von der Mehrheit gewählte Regierung im Sinn dieser Mehrheit sogar bevollmächtigt sein, das gesamte System, nach dem sie angetreten ist, abzuändern? Es gebe bekanntlich Beispiele eines legalen Überganges von der Demokratie zur Diktatur. Wo sind die Grenzen der Souveränität?

F. Ermacora weist darauf hin, daß die Gegenüberstellung *Poppers* von Souveränität und Demokratie veraltet sei. Die Souveränität, als innere Souveränität verstanden, sei nicht mit Macht zu identifizieren. Die Macht einer Regierung sei, um wirksam zu sein, auf einen Grundkonsens in der Gesellschaft angewiesen. Souveränität in der westlichen Gesellschaft bedeute keinen Gegensatz zur Demokratie, sie sei die legitimierte Autorität, einen Grundkonsens herzustellen. Für die staatliche Autorität sei es ein fast unlösbares Problem, ein Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Machtgruppen herzustellen, erklärt *A. Klose*. Eine letztbefriedigende Regelung sei den westlichen Staaten noch nicht gelungen. Genüge es etwa, die Funktionsverflechtungen zu verbieten, sie etwa durch die Verfassung oder auf ähnliche Weise auszuschließen? Man könnte an analoge Regelungen der Machtkontrolle in der Wirtschaft denken. Angesichts der Tatsache, daß die Verbandsmacht ungeheure Dimensionen erreichen kann, sei die staatliche Entscheidungsgewalt sehr bedroht.

Popper vermeinte, die vielgliederte Gesellschaft so durchzuinstitutionalisieren, daß sich die souveräne Staatsmacht erübrigt (*A.F. Utz*). Dieser Gedanke ist nichts anderes als die Frucht der Negation dessen, was man als Gemeinwohl zu verstehen hat. Er setzt auch voraus, daß sich wirklich alle, die im Staat leben wollen, ent-

sprechend organisieren und auch entsprechend ihrem Anliegen bei den anderen, stärkeren Gruppen Gehör finden. *V. Zsifkovits* weist auf die schwächeren Volksgruppen hin, die sich rechtlich nicht effizient artikulieren können. *A. Klose* meint zwar, daß sich unter den Schwächeren das Organisationsbedürfnis langsam melde. Er weist auf die österreichischen Pensionärsverbände hin. Schwieriger aber sei die Situation z.B. für die Behinderten. Bezüglich der Kontrolle der großen freien Verbände, worunter besonders die Gewerkschaften fallen, ist *A. Klose* skeptisch, während für die öffentlich-rechtlichen Körperschaften (Handelskammern, Arbeiterkammern, Landwirtschaftskammern, die verschiedenen Kammern der freien Berufe) in Österreich die Machtkontrolle relativ gut funktioniere.

Wie aber soll das gesellschaftliche Gleichgewicht in der souveränitätsschwachen offenen Gesellschaft *Poppers* hergestellt werden? Selbst wenn man alles institutionalisieren könnte, dann müßte man immer noch fragen, wer die berechtigten Ansprüche der Schwachen erkennt und für sie die entsprechende Institution sucht? Man kommt offenbar um eine verantwortungsvolle, mit Souveränität ausgestattete und dem Gemeinwohl verpflichtete Staatsgewalt nicht aus.

Chr. Schefold pflichtet *F. Ermacora* bei, daß das Souveränitätsdenken *Poppers* überholt sei. *Popper* stelle einzig auf den Machtmißbrauch ab. Dies sei viel zu eng. Auch in der best durchorganisierten Demokratie sei eine souveräne Gewalt notwendig. Man stände demnach auch bei ihr vor dem Problem der Grenzen der Souveränität im Hinblick auf die Abriegelung von Machtmißbrauch. Zur Lösung dieser Frage komme man um inhaltliche Bestimmungen nicht herum. „Deshalb wird in der heutigen Staatslehre die Bedeutung der wert- und erkenntnisorientierten Verfahren wieder stark betont.“ *Chr. Schefold* meint, die Redeweise von den Grenzen der Souveränität verrate einen falschen Ansatz im Denken über Demokratie und Souveränität. Wenn man nämlich mit einer unbeschränkten Demokratie, einer offenen Gesellschaft, Souveränität oder Freiheit beginne, fange man mit einem Paradox an. Mit der Begrenzung möchte man dann das Schlimmste verhüten. Genau diese Denkweise sei auch der Mangel bei *Popper*. Man solle, wie das *H.J. Türk* in seinem Artikel getan habe, von einer sinnvollen Freiheit ausgehen. Dann würden im vorhinein die Grenzen und Konturen der Freiheit aufscheinen. Dies nicht beachtet zu haben, sei der Mangel am Ansatz von *Kant*, während *Hegel* mit der sinnvollen Freiheit begänne und darum nicht nachträglich die Beschränkung der Freiheit habe suchen müssen. Mit dieser bedeutsamen Bemerkung sind wir wiederum bei dem anfangs besprochenen erkenntnistheoretischen Problem angelangt (*A.F. Utz*).

Was ist nun sinnvolle Freiheit ? Ohne Zweifel verantwortbare Freiheit. Es ist aber die verantwortbare Freiheit des einzelnen für sich im Hinblick auf seine Vervollkommnung und seine Interessen, oder ist es die Verantwortung auch für andere und zwar in der Weise, daß man nicht nur den Nächsten, sondern das Ganze sieht, wie es die Ganzheitsphilosophen (Holisten) im Auge haben? Die Demokratie erwartet vom einzelnen zunächst nur, daß er im Hinblick auf seine Interessen sinnvoll entscheide. Sie ist vordergründig eine Gesellschaft von um ihr wahres Eigentum Interessierten. Da aber die Demokratie, streng genommen, nur eine Organisationsweise ist, die allein nicht bestehen kann, wenn sie nicht in irgendeiner Weise zu-

gleich die Forderung eines Staatswesens erfüllt, braucht sie eine für das Gemeinwohl verantwortliche souveräne Instanz. Damit stehen wir aber doch wieder vor der Frage der Grenzen dieser Souveränität. In dem Staatswesen Demokratie liegt ein viel größeres Gewicht auf der Begrenzung der (inneren) Souveränität im Hinblick auf die Rechte und Interessen der einzelnen als im Staatswesen, das nach dem Prinzip der Monarchie organisiert ist. In der allgemeinen Staatslehre, wo weder von Demokratie, noch von Monarchie usw., sondern vom Staat als solchem die Rede ist, braucht von Begrenzung der Souveränität nicht gesprochen zu werden, weil diese von vornherein in der Darstellung der Aufgaben des Staates mitgedacht ist. Das ist offenbar der Ansatz, von dem *Chr. Schefold* sprach, um das Paradox zu vermeiden.

4. Einbindung der Wertordnung in das Recht?

Die pluralistische Gesellschaft lebt moralisch von jenen Werten, die in der Gesellschaft gelebt werden. Da aber jede Gesellschaft, so offen sie auch sein mag, eine rechtliche Regelung braucht, stellt sich die Frage, ob Wertvorstellungen ins Recht eingehen sollen. Wenn man vom einzelnen erwartet, daß er seine Freiheit sinnvoll nutze, dann muß in diesem Sinnvollen irgend etwas beschlossen sein, was auch von andern für sinnvoll gehalten werden kann. Sonst wäre nicht einzusehen, warum die einzelnen sich in einer Gesellschaft zusammenschließen. Man mag diese Voraussetzung Wertkonsens im allgemeinsten Sinn oder sonstwie nennen. Einigermaßen müssen die Gesellschaftsglieder darin einig sein, was sie noch als vernünftig betrachten. *Popper* selbst hat für seine offene Gesellschaft von der Tradition als Vorausbedingung der Entwicklung gesprochen. Ist aber dem Recht noch zuzumuten, ein bestehendes, aus der Tradition stammendes Wertbewußtsein zu fixieren?

H.J. Patt drückt sich ziemlich pessimistisch aus. Das Recht sei in vieler Hinsicht machtlos geworden gegen bestimmte Gruppen der Gesellschaft. Er meint damit nicht die Terroristen selbst, sondern die vielen Terroristensympathisanten, die Hausbesetzer usw. Das Rechtsbewußtsein der großen Masse sei verkümmert.

Danach ist also gerade das geschwunden, was die offene Gesellschaft gemäß den Ausführungen von *H.J. Türk* braucht, nämlich in erster Linie den Sinn für eine rechtliche, funktionssichere Ordnung. Mit neuen Gesetzen sei, wie *H.J. Patt* erklärt, nicht geholfen. In erster Linie ginge es um eine gesellschaftliche Erziehung.

Trotz dieser nicht bestreitbaren Defizite spricht *F. Ermacora* dem Recht immer noch eine Bedeutung hinsichtlich des Wertverhaltens der Gesellschaftsglieder zu. Im übrigen handle es sich um eine gegenseitige Beeinflussung. „Der Österreichische Verfassungsgerichtshof hat im Gegensatz zum Deutschen Bundesverfassungsgericht aus dem gleichen Grundrecht, dem Recht auf Leben, abgeleitet, daß das Recht auf Leben nicht das ungeborene Leben miteinschließt. Dies hat sich allmählich im Rechtsbewußtsein der Strafgerichte und der Politik eingebürgert.“ *F. Ermacora* führt noch ein weiteres Beispiel an: „In bedeutenden Gerichtsentscheidungen wurde festgehalten, daß die Freiheit der Wissenschaft ausschließlich das Individuum betrifft und ihm zugute kommt, jedoch keinen institutionellen, universitären Rahmen als schutzwürdig hat. Wenn eine bestimmte politische Gruppe lange Zeit an der Macht ist und der Gerichtshof gleichartig zusammengesetzt ist und solche

Auffassungen nicht revidiert, hat dies einen beachtlichen Einfluß auf das Wertbewußtsein in der Gesellschaft.“ Die Begründungen, die in den richterlichen Entscheidungen mitgeteilt werden, haben, wie *F. Ermarcora* erklärt, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung auf die Wertbildung in der Gesellschaft. Wichtig sei das Wissen und das Ethos der Richter gerade unter diesem Aspekt.

Andererseits wurde gerade von soziologischer Seite (*P. Trappe*) betont, daß das Recht mehr vom Wertbewußtsein der Gesellschaft abhängig sei als umgekehrt. So stellt sich die Frage, welche Kräfte im Gesellschaftskörper zu wecken seien, damit in einer pluralistischen Ordnung die moralischen Voraussetzungen für ein so offenes System gegeben sind.

Selbstverständlich ist jeder einzelne verpflichtet, die auf demokratischem Weg erfolgte Rechtsordnung zu respektieren und mitzuhelfen, daß diese Ordnung auch von anderen respektiert wird. Das heißt, der einzelne muß sich mitverantwortlich fühlen für die Wertordnung, die in der Gesellschaft lebendig sein soll. Das Eigeninteresse allein strebt, wenn es sich in der Gesellschaft entwickelt, schwergewichtig zur Grenzmoral, d.h. zum Minimum, das gesellschaftlich noch geduldet wird. Die pluralistische Gesellschaft kann nicht ein Verbund von Menschen sein, von denen jeder für sich sein Eigeninteresse verfehlt. *Poppers* offene Gesellschaft wurde dahin verstanden, daß sie eine Ordnung sinnvoll verwirklichter individueller Freiheiten sein soll. Wie aber dieses Sinnvolle auf einen gemeinsamen Nenner und vor allem nach oben in die letztverantwortlichen Instanzen bringen? Die pluralistische Gesellschaft braucht hierfür vielfältige Gruppen, Verbände, religiöse Gemeinschaften usw.

5. Die Verbände in der pluralistischen Gesellschaft

Gemeinwohlverpflichtung der Verbände?

Gemäß der *Popperschen* Konzeption der offenen Gesellschaft sind die Verbände wesentlich Interessengruppen, von denen angenommen wird, daß sie in gegenseitiger Konkurrenz das gesellschaftliche Gleichgewicht bewirken. Sie haben also keine Gemeinwohltwürfe zu erbringen. Dies widerspräche grundsätzlich der erkenntnistheoretischen Begründung der *Popperschen* offenen Gesellschaft. *Popper* hat vor jedem Angst, der vermeint, er könne um das Wohl der Gesellschaft wissen. Darum auch sein extremer Skeptizismus gegenüber der Souveränität.

Popper sah deutlich, daß jeder mit seinem Eigeninteresse zugleich auch an der Gesamtordnung interessiert ist, in der er nämlich seine Interessen berücksichtigt sehen will. Die Gefahr eines Gesamtentwurfes aus Eigeninteresse muß darum beseitigt werden. *H. Staudinger* weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß durch große Machtgruppen der Rechtsstaat lahmgelegt werde. Während des Streiks der Metaller (1984) habe man eine Reihe von Vorkommnissen registrieren können, die eindeutig gegen Gesetz und Recht gewesen seien, wie z.B. die massiven Übergriffe von Gewerkschaftsangehörigen gegen Arbeitswillige. Das gleiche habe man auch im englischen Streik feststellen können. Die Souveränität des Staats nach innen, sagt *U. Matz*, sei durch gesellschaftliche Machtgruppierung weithin aufgelöst. Was

sich hinter dem Staat verberge, seien zunächst die Parteien, daneben die Verbände. „Man müßte die Verbände als Interessenverbände festnageln, d.h. ihnen die Gemeinwohlfunktion absprechen.“ Sie sollten aus den politischen Entscheidungsfragen herausgehalten werden. Damit aber die Staatsmacht gesetzlich regeln könne, müsse ein entsprechendes politisches Klima verwirklicht sein, denn ohne die Öffentlichkeit seien Gesetze nicht zu sanktionieren. Durch die echte Konkurrenz der Verbände sollte den politischen Instanzen die ihnen zustehende Autonomie gewahrt werden. Doch dürften die politischen Instanzen die Verbände nicht gegeneinander ausspielen. Die Regierung müsse, mit Führungswillen begabt, souverän über den Verbänden stehen.

Auch *M. Hättich* fordert Eingrenzung der Verbände auf ihr eigentliches Ziel. Allerdings sei dies rein juristisch nicht zu regeln. Die Verbandsmitglieder sollten so viel Einspruchsvermögen und Mut haben, um gegen Exzesse ihres Vorstandes vorzugehen.

P. Trappe sieht das Übel in der undemokratischen Organisation großer Verbände. An sich sei die innerverbandliche Demokratie im Grundgesetz verankert. Man hätte sie also nur zu aktualisieren. Die Basis käme nicht zum Zug gegenüber den Funktionären. Dieses Übel sei, wie *H.J. Patt* ausführt, auch im Parteiwesen festzustellen. Auf der oberen Ebene glaube man, die Meinungsbildung der Basis beeinflussen zu können.

„Schaffen die Verbände den Interessenausgleich?“. fragt *W. Ockenfels*. „Sie stehen unter einer Führung, die kein Gespür dafür hat, was eigentlich zutiefst das Anliegen ihrer Mitglieder ist. Innerhalb der Verbände formieren sich im Zug der Spezialisierung Leistungseliten, die in der Lage sind, ganze Betriebszweige lahmzulegen (vgl. Fluglotsenstreiks).“ Es sei zwar klar, daß die Verbände zunächst ihre Interessen vertreten, dies bedeute aber nicht, daß sie ihre Augen gegenüber dem verschließen, was der Gesamtheit im Sinn des Gemeinwohls zukomme. *V. Zsifkovits* unterstreicht diesen Bezug der Interessenverbände zum Gemeinwohl mit dem Hinweis, sonst sei es auf politischer Ebene überhaupt nicht möglich, das Gemeinwohl wirksam zu formulieren, zumal in den Parteien die Führungsspitzen der Verbände vertreten seien. Die Ansicht, die Verbände sollten einzig auf die Vertretung ihrer Interessen begrenzt werden, um der Politik die Gemeinwohllentscheidungen zu überlassen, sei im Modell wohl richtig. In der konkreten Wirklichkeit würden durch die engagierten Verbandsleute innerhalb der Parteien die politischen Entscheidungen teilweise vorweggenommen.

Soll man, um die Tätigkeit der Verbände einzugrenzen, ein Verbändegesetz schaffen? *Manfr. Hettlage* meint hierzu, ein Verbändegesetz brauche es nicht, man solle vielmehr das Vereinsrecht ausformulieren. Großverbände sollen nicht als nicht-eingetragene Verbände bestehen dürfen. Vor allem sei das Kassenprüfungsrecht klar zu formulieren. Große überparteiliche Organisationen finanzieren den Wahlkampf der ihnen nahestehenden Partei. Dies könne auf sehr einfache und kaum merkliche Art geschehen, indem z.B. eine Gewerkschaft in der Wahlkampfzeitung der ihr nahestehenden Partei für beträchtliche Summen Inserate finanziere. Bei einer Kassenprüfung müßten die einzelnen Rechnungen sorgfältig geprüft werden, ob es sich

nicht um versteckte Zahlungen zu politischen Zwecken handle. Für all das reiche das Vereins- oder Körperschaftsrecht aus, wie man aus dem Aktienrecht ersehen könne. Doch niemand wage es, dieses heiße Eisen anzufassen, wenn es darum geht, ein solches Recht weiter zu fassen und alle, vor allem die großen Verbände ins Recht zu zwingen. Damit wäre ein berechtigter und sinnvoller Schutz der Minderheit gewahrt, wie es zu einer demokratischen Ordnung gehöre. Da die Verbände Interessengemeinschaften seien, sei es unverständlich, daß die öffentlich-rechtliche Institution der Bundesanstalt für Arbeit sogar noch die Streiks bezahlen sollte, als ob die Niederlegung der Arbeit das Gleiche sei wie die normale Arbeitslosigkeit. Schließlich sei darauf zu achten, daß die Abstimmungen vor Streiks kontrolliert werden.

Sind die Kirchen Interessenverbände?

Auch die Kirchen haben ihre Interessen, nämlich solche, die die Gesamtordnung betreffen, wie *H.J. Patt* ausführt. Doch könne man sie deswegen nicht als Interessenverbände bezeichnen, wenngleich ihre Glieder ein Interesse an der sozialen und öffentlichen Anerkennung der Kirche haben. Die Kirchen vertreten ein Anliegen tiefster Gewissensverantwortung, das Grundprinzip einer freien Gesellschaft. Es handle sich also nicht um ein partikuläres Interesse. Die Tatsache, daß, wie *E. Nawroth* ausgeführt habe, die junge Generation gegenüber dem Neomarxismus nur die extreme Position der Technologie gesellschaftlicher Ordnung kenne, gebe dem Christen, der auf den Wahrheitsgehalt nicht verzichten könne, zu denken. Die Technologie schlage bei Enttäuschung ins Gegenteil um. Die Kirchen müßten daher irgend etwas an gesellschaftlichen Werten einbringen, was nicht hindere, daß der Prozeß in kleinen Schritten erfolge. *H. Staudinger* betont seinerseits die Aufgabe der Kirchen, den Wahrheitsgehalt zu aktualisieren. Dies bedeute zugleich, daß die Kirchen auf die nicht-christlichen Denkweisen eingehen. Man habe allerdings den Eindruck, daß sie es an Überzeugungskraft fehlen ließen. Innerhalb der Kirchen selbst sei die Stellungnahme sehr verworren.

Da gemäß *Popper* die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen aktiv werden sollten, fiele, wie *V. Zsifkovits* erklärt, ohne Zweifel den Kirchen die fundamentale Aufgabe zu, die Grundwerte des menschlichen Lebens, auch des Zusammenlebens darzutun. Dies müsse, um wirksam zu sein, im Kontext mit der konkreten Wirklichkeit geschehen.

H.J. Türk ist der Auffassung, daß die Kirche in konkreten gesellschaftlichen oder gar politischen Fragen nicht mit einer einzigen Stimme sprechen sollte, wo doch vom christlichen Standpunkt aus die Vielfalt durchaus möglich sei. Um seinen Gedanken zu illustrieren, weist er auf die Kirche der USA hin. Dort habe sich die Kirche bezüglich zweier bedeutender gesellschaftlicher Fragen auf den Boden der öffentlichen Auseinandersetzung begeben. *H.J. Türk* meint damit die beiden Hirtenbriefe der amerikanischen Bischöfe: über den Frieden und über die Wirtschaftspolitik. So erfreulich dies sei, so sei doch der Prozeß, auf dem das Schlußergebnis eines offiziellen Hirtenbriefes sich ergeben solle, nicht nachahmenswert. Die Hirtenbriefe würden zwar als Entwurf den Gläubigen zur Äußerung vorgelegt.

Doch gingen diese Stellungnahmen schließlich im Filter der Bischofskonferenz unter. Dagegen verweist *H.J. Türk* auf den deutschen Verbandskatholizismus des ausgehenden 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. Dieser habe „gegenüber der kirchenorganischen und theologisch hochstilisierten Struktur von Pfarrei und Bistum“ eine eigene Größe dargestellt. Man sollte, was die Katholiken beträfe, katholische Gruppierungen im christlichen Namen formieren, die aber nicht mit dem lehramtlichen Absolutheitsanspruch auftreten. Damit würde das erreicht, daß möglichst viele sich aus christlichem Geist für die gesellschaftlichen Probleme interessieren und daran auch aktiv teilnehmen, ganz anders, als wenn die Gläubigen auf lehramtliche Stellungnahmen vertrauensvoll warten. Auf den Einwand (*A.F. Utz*), daß man aber ebenfalls die Gefahr bannen müsse, daß diese Gruppen sich als Kirche ausgeben, sagt *H.J. Türk*, daß er damit einverstanden sei, nur meine er, das Lehramt müsse sich ebenfalls elastisch zeigen in Fragen, die nun einmal lehramtlich nicht zu entscheiden seien.

Die Sozialenzykliken sind übrigens nur zu einem (quantitativ gesehen) geringen Teil eigentlich lehramtlich, nämlich dort, wo es um die moralischen Werte geht. Sobald man in den Bereich der Gesellschafts- oder Wirtschaftssysteme kommt, sieht man sich bereits kontingenten Phänomenen gegenüber. Die Ansprachen *Plus' XII.* über die Familie z.B. orientieren sich noch am ländlichen oder gewerblichen Familienbetrieb vergangener Zeiten. Wer die normative Definition der Familie sucht, darf sich nicht nur an solchen Texten orientieren. Er muß in gründlicher Untersuchung feststellen, um was es der Kirche in ihrer durch alle Jahrhunderte hindurch festgehaltenen Lehre von der Familie eigentlich geht. Gleiches gilt auch vom Privateigentum und vielem anderen. Um den „Kern“, d.h. die Substanz der kirchlichen Soziallehre zu ermitteln, braucht es wahrhaftig mehr als nur die einzelnen Texte bischöflicher oder päpstlicher Verlautbarungen. Aus diesem Grund sollten es die Gläubigen vermeiden, in der Darstellung ihrer gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Meinung den Andersdenkenden einen Satz aus kirchenamtlichen Veröffentlichungen vorzuhalten. Das ist nicht nur untheologisch, sondern auch nachlässig und oberflächlich (*A.F. Utz*).

U. Matz weist seinerseits auf die Grenzen der Konkretisierung christlicher Werte durch die Verbände hin. Daß die Verbände sich im Rahmen ihrer Interessen halten sollen, schließe selbstverständlich nicht aus, daß sie auf die Gesamtordnung Bezug nehmen. Es stände aber zur Frage, ob die Verbände, auch die Kirche, sich zu eigentlich politischen Entscheidungen zu äußern hätten. Wenn die Kirchen zu solchen Entscheidungen Stellung bezögen, ergäbe sich wiederum ein politischer Pluralismus innerhalb der Kirchen, was nicht empfehlenswert sei.

Chr. Schefold meint im gleichen Sinn, die Kirchen könnten zwar die Grundwerte, die in der Verfassung ausgesprochen seien, vertiefen, jedoch nicht zu konkreten politischen Entscheidungen sprechen. Die Kirchen hätten gemäß ihrem christlichen Auftrag eine viel weiter reichende Aufgabe, nämlich das letzte Ziel aufzuweisen, das jenseits der Polis läge. Sie distanzieren sich damit von der Beschäftigung mit Nur-Politischem, indem sie dem Bürger die kritische Potenz vermittelten, die gerade ein Anliegen *Poppers* sei.

Dagegen meint *Manfr. Hettlage*, man könne wohl so lange den Verbänden und den Kirchen das Wort nicht verbieten, als der Staat seine Pflicht vernachlässige und untätig bleibe. „Wenn der Staat beispielsweise Schulden auf Schulden häuft, soll man dem Bischof, wie es 1980 geschah, nicht verübeln, daß er auf diese katastrophale Situation, die im Grunde alle trifft, aufmerksam macht. Soll man es den amerikanischen Bischöfen übelnehmen, daß sie angesichts der Massenarmut, die es auch in den USA gibt, zur Wirtschaftspolitik sprechen? Wenn allerdings der Bund der Deutschen Gewerkschaften (DGB) für die Abschaffung des Paragraphen 218 spricht, dann müßte er sich vorgängig versichern, daß er sich im Namen aller Bürger äußert. Was uns fehlt, ist ein handelnder Staat. Ein solcher braucht sich nicht vor den freien Meinungsäußerungen zu fürchten.“

Erziehung und Schule

Popper fordert von den Bürgern der offenen Gesellschaft eine beträchtliche sittliche Leistung, nämlich, wie *Chr. Schefold* ausführt, die kritische Einstellung, die sich nicht nur auf die Meinung anderer, sondern auch auf die der eigenen Person bezieht. Nur daraus kann Toleranz entstehen, der Respekt vor dem Nächsten und das von *Popper* ebenfalls geforderte Mitgefühl mit dem Leid anderer. Eine so hohe Lebenseinstellung kann, wie *Chr. Schefold* sagt, nur von einem Unbedingten aus gewonnen werden. Diese Unbedingtheit scheint nun bei *Chr. Schefold* nicht nur im Sinn des kategorischen Imperativs, sondern auch in dem des Postulats der Religion bei *Kant* verstanden zu sein. Darum die Bemerkung *Chr. Schefolds*, die neutralen Schulen „mit ihrem indifferentistischen Minimum“ seien nicht in der Lage, den Weg zum Unbedingten zu weisen. Nur die konfessionellen Schulen vermöchten eine solche Erziehungsleistung zu erbringen.

Auch *M. Hättich* zweifelt an der Vereinbarkeit von pluralistischer Gesellschaft und staatlichem Erziehungsmonopol, sofern man unter Erziehung echte Wertvermittlung verstehe. *P. Koslowski* zieht daraus die Folgerung, daß die Erziehung privatisiert werden müsse. Die offene Gesellschaft, die auf alle weltanschaulichen Elemente verzichte, könne nicht das Leitbild der Erziehung sein. Sonst wäre der Weg frei, auf heimliche Weise so etwas wie einen weltanschaulichen Minimalismus in der Gesellschaft durchzusetzen. Dies sei dann ein schlimmes Chaos auf dem Gebiet der Erziehung.

Mit dem Blick auf Amerika fragt *P. Koslowski*: „Mit welchem Recht wird in den Schulen im Religionsunterricht die Evolutionstheorie als eine wissenschaftliche Theorie verpflichtend gelehrt, während die Schöpfungstheologie als völlige Privatsache oder als Theorie minderen wissenschaftlichen Ranges hingestellt wird? So kann der Religionsunterricht, der zu den Freifächern zählt, in keiner Weise mehr konkurrieren mit den Pflichtfächern. Der derzeitige Minimalismus ist im Grunde schlechter als das tatsächliche Wertechaos der Konkurrenz zwischen Schulträgern verschiedener Erziehungstypen, wie es in den USA der Fall ist.“

H.J. Türk weist seinerseits darauf hin, daß für ein so freiheitliches Erziehungssystem gerade der von *Popper* geforderte rechtliche Mechanismus Voraussetzung sei.

Was ist nun die „offene Gesellschaft“?

Abschließend versuche ich, den Begriff der offenen Gesellschaft aus den vielen Beiträgen herauszuschälen. Man könnte entsprechend den Darstellungen von *H.J. Türk* die offene Gesellschaft als eine Gesellschaft charakterisieren, in der aufgrund der Rechtsordnung der autonomen - sich selbst begrenzenden - Freiheit der ihr zukommende Handlungsspielraum garantiert ist. Das ethische Moment liegt hier in der sich selbst begrenzenden, d.h. sinnvoll und vernünftig handelnden autonomen Person.

Die Begründung einer solchen Gesellschaft, ihre Notwendigkeit oder Erwünschbarkeit wird offen gelassen. Die philosophische oder weltanschauliche Diskussion über die letzten Gründe ist dem Wertbewußtsein des einzelnen überlassen. Jede Art von Begründung soll in einer solchen Gesellschaft möglich sein. Dagegen ist die Bedingung, unter der eine solche Gesellschaft nur funktioniert, mit ausgesprochen: das vernünftige Verhalten aller Gesellschaftsglieder. Doch ist auch hier offenbar das materiale Element der Vernünftigkeit nicht expliziert. Denn sonst würde man zur geschlossenen Gesellschaft hinüberwechseln. Der einzelne Mensch bestimmt in der offenen Gesellschaft für sich selbst „seine“ sachgerechte Wahrheit. Gesamtgesellschaftlich gesehen, heißt für den einzelnen das vernünftig, was auch von den anderen erwartet werden kann. Sozialethisch ausgedrückt, ist dies die „Wahrheit“ der Toleranz. Die Toleranz ist natürlich nur möglich, wie *H.J. Türk* sagt, wenn im praktischen Vollzug ein gewisser Konsens besteht.

Ohne es auf eine philosophische Begründung abzustellen, kann man sich fragen, warum eine solche Gesellschaft wünschbar ist. Nun, gemäß allgemeiner Erfahrung will der einzelne Mensch sich frei wissen von Fremdbestimmung. Wenn er sich in eine Gesamtordnung einfügen muß, dann wünscht er die Überprüfbarkeit von Befehlen oder Verordnungen. Die exakteste Überprüfung ist im prozessualen Recht möglich. Darin gibt es keine Diskussion über Wahrheit. Die weitestmögliche Verwirklichung des prozessualen Rechts charakterisiert darum die Rechtsordnung der offenen Gesellschaft. Das ist bei *Popper* der Grund seiner technologisch organisierten offenen Gesellschaft. *Popper* hat seinerseits eine tiefere Begründung dieser prozessualen Struktur gesucht. Er bediente sich seiner eigenen Erkenntnistheorie, die hier nicht diskutiert werden soll, zumal er in seinem Werk „Die offene Gesellschaft“ an verschiedenen Stellen seine eigene theoretische Basis verläßt und bei anderen Theorien seine Argumente entlehnt. Sieht man von *Poppers* Erkenntnistheorie ab und betrachtet man die Dinge einzig vom praktischen Gesichtspunkt aus, dann wird jeder moderne Mensch, der um die Gefahr des Machtmißbrauchs weiß, damit einig gehen, daß es wünschbar ist, weitestmöglich die gesellschaftliche Ordnung auf dem prozessualen Recht zu basieren. Was nun materiell oder inhaltlich „weitestmöglich“ heißen soll, bleibt zunächst dahingestellt.

Mehr in Richtung auf die philosophische Begründung der offenen Gesellschaft im Sinne *Poppers* geht die Charakterisierung der offenen Gesellschaft als einer Gesellschaft, in der die juristische Geltung der Gesetze von deren Wahrheitsgehalt streng unterschieden wird (*Chr. Schefold*). Diese Definition fußt ausdrücklich auf der erkenntnistheoretischen Unterscheidung von Sein und Sollen. Das Gesetz wird als

Dezision des Gesetzgebers definiert, der man sich unterwirft, ohne mit seinem Inhalt moralisch einverstanden zu sein. Wenn das Gesetz nicht, wie es bei *Poppers* Begründung der Fall ist, wesentlich und grundsätzlich von der Wahrheit und der moralischen Akzeptanz unterschieden gefaßt wird, wenn es sich also nur um eine praktische, im Hinblick auf irgendwelche Erfahrungen vorgenommene Unterscheidung, keineswegs um eine absolute Trennung, sondern um einen Kompromiß moralischer Wertung mit kontingenter Wirklichkeit handeln würde, bestände auch für den eingeschworenen Naturrechtler keine Schwierigkeit, diese Definition der offenen Gesellschaft zu übernehmen. Als Gewährsmann hierfür kann *Thomas von Aquin* angerufen werden. Nach *Thomas von Aquin* müssen gemäß der Natur Gesetz und Wahrheit, Dezision des Gesetzgebers und moralische Verantwortung des dem Gesetz Unterworfenen an sich eine Einheit darstellen. Dies heißt, ein Gesetz mit moralisch schlechtem, der Wahrheit der menschlichen Natur nicht entsprechendem Inhalt ist eine „*lex iniqua*“, also verwerfbar, den Gehorsam nicht bindend, soviel Polizisten auch für die physische Geltung aufgestellt werden (vgl. S. Theol. I-II 93, 3 ad 2, und 92, 1 ad 4). Dennoch anerkennt *Thomas* die Diskrepanz von Geltung und Inhalt im kontingenten, positivrechtlichen Bereich. Er erklärt nämlich, den Entscheidungen des Gesetzgebers komme keine absolute Sicherheit bezüglich des Wahrheitsgehaltes der Gesetze zu (S. Theol. 96, 1 ad 3). Diese Sicht läge ganz in der Linie der offenen Gesellschaft *Poppers*, wenn dieser seine Unterscheidung von juristischer Geltung und Wahrheit nicht absolut setzen würde. *Thomas* meinte allerdings (entsprechend seinem Erfahrungshorizont), die Diskrepanz sei wohl nicht das Reguläre. Uns Modernen liegt in Erkenntnis der Rechtsgeschichte eine entschiedenere Reserve gegenüber dem Wahrheitsgehalt der menschlichen Gesetze näher. Darum sind wir *praktisch* auf weitreichende Anerkennung dieser Diskrepanz eingestellt, ohne theoretisch juristische Geltung und Wahrheitsgehalt trennen zu müssen. Die praktische Unterscheidung von juristischem und moralischem Gehorsam läßt sich aber nicht unter jedwedem Gesichtspunkt absolut aufrecht erhalten. Sonst ergäbe sich, wie *Chr. Schefold* erklärte, ein reiner Positivismus, der dem totalitären Staat die Tür öffnen, man also wiederum in den Weltanschauungsstaat abgleiten würde. Mit Recht wurde darum gesagt, man müsse die Unterscheidung auf der Grundlage der Anerkennung der Menschenrechte vornehmen.

Quelle 5: Arthur F. Utz (Hrsg.): Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien. Humanum - Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum. Bonn 1986, 405-447.

Zum Begriff „Katholische Soziallehre“

Um den Begriff der katholischen Soziallehre zu finden, muß man sich zunächst fragen, wer hier lehrt, wobei man die Struktur der katholischen Kirche ins Auge fassen muß. Jedermann weiß, daß es in der katholischen Kirche ein eigenes Lehramt gibt, dessen Lehraussagen nicht von der Akzeptanz der Gläubigen abhängen.

Überträgt man diesen Sachverhalt auf den Begriff der katholischen Soziallehre, dann hat man in erster Linie den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes nachzugehen, nicht also den Äußerungen von Theologen oder Sozialwissenschaftlern, die sich bemühen, vom katholischen Personbegriff aus ein Bild von der entsprechenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu entwerfen. Gewiß sind diese Äußerungen lehrreich. Sie können aber nicht die gleiche Autorität beanspruchen wie die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes. Innerhalb der Lehrtätigkeit des kirchlichen Lehramtes befindet sich die Soziallehre im Bereich der moralischen Normen. Diese umfassen nicht nur die Handlungsnormen, die unmittelbar aus der Offenbarung, sondern auch jene, die aus der vernünftigen Überlegung stammen. Dies ist gegenüber jenen Theologen festzuhalten, die annehmen, daß die Normen, die aus der *ratio humana* stammen, eigentlich nicht mehr Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung sein könnten. Die vom kirchlichen Lehramt vorgetragenen sozialen Handlungsnormen gehören in der Hauptsache zu den rational erfassbaren moralischen Normen. Diese Tatsache darf aber nicht zur Ansicht verleiten, daß in diesem Bereich die bloße Vernunft ohne Beziehung zum Glauben aufgerufen sei, anstehende Sozialprobleme zu lösen. Aus dem Glaubensverständnis der katholischen Kirche ergibt sich eine bestimmte erkenntnistheoretische Position, so daß man unter „Vernunft“ nicht jedwede philosophische Orientierung verstehen darf. Das kirchliche Lehramt beansprucht darum berechtigterweise die Kompetenz hinsichtlich der Definition allgemein gültiger rationaler Moralnormen.

Das Problem, das sich im Hinblick auf die Soziallehre ergibt, berührt lediglich die Formulierung der Normen mit Blick auf eine konkrete Situation. Diese kann naturgemäß nur erfolgen aufgrund der empirischen Untersuchung der Ursachen, welche einen bestimmten sozialen Mißstand hervorgerufen haben. Auf diesem Niveau der Fragestellung sind die sachkundigen Sozialwissenschaftler aufgerufen. Diese müssen aber, wenn sie eine Lösung im Sinn der katholischen Soziallehre finden wollen, von den Normen ausgehen, die vom kirchlichen Lehramt vorgetragen sind. Um diese zu ergründen, muß man die lehramtlichen Verlautbarungen erkenntnistheoretisch, d.h. in ihren argumentativen Prämissen, untersuchen.

Nun hat sich unter denen, die sich mit der katholischen Soziallehre befassen, die Meinung herausgebildet, daß die katholische Soziallehre mit der Enzyklika *Rerum novarum* *Leos XIII.* beginne. Ein größeres Mißverständnis könnte uns nicht unterlaufen. *Leo XIII.* hat sich wie alle Päpste vor ihm bemüht, der Tradition treu zu bleiben. Nur diese Rückbesinnung auf die Tradition gibt uns Aufschluß darüber, was in einer Sozialenzyklika als allgemeingültige Norm und was als Anwendung auf die konkrete Situation, in die hinein die Enzyklika sprechen will, zu gelten hat.

Die innere Bindung an die Tradition macht das aus, was man als Doktrin zu bezeichnen hat. Im französischen Sprachbereich wird öfters erklärt, daß die katholische Soziallehre keine „doctrine“, sondern nur ein „enseignement“ sei. Im deutschen Sprachgebiet erklärt man, die katholische Soziallehre sei keine eigentliche Lehre. Was sie an Lehrgehalt in sich habe, ließe sich auf einen Fingernagel schreiben. Man ist noch damit einverstanden, in ihr einige Grundprinzipien für die weitere rationale Entwicklung in die konkrete soziale Welt hinein zu sehen. Aber in diesen Prinzipien liegt gerade ihre Doktrin. Diese besteht nämlich in einer bestimmten Naturrechtslehre, näher in einer erkenntnistheoretischen Position, die durch eine bestimmte Lehre der Abstraktion gekennzeichnet ist. Auf dieser Voraussetzung beruht die katholische Konzeption von der Einheit von Vernunft und Glaube. Ohne die *analogia entis*, die auch im Zentrum der katholischen Soziallehre steht, gäbe es keine theologische Erklärung der Widerspruchslosigkeit der Dogmen. Von ihr aus ist es erst möglich, von allgemeinen Prinzipien zu sprechen, die in der konkreten Anwendung eine je verschiedene Formulierung erhalten können.

In dieser Hinwendung auf die je verschiedene konkrete Situation entwickelt sich die katholische Soziallehre. Deutlich zeigt sich dies in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat und damit vor allem nach der Religionsfreiheit. Aber ähnliche Entwicklungen lassen sich auch für andere Themen aufzeigen. Es läßt sich, wie die Recherchen von *Marcel Thomann* zeigen, sogar nachweisen, daß Formulierungen charakteristische Merkmale von dem katholischen Denken fremden Sichtweisen verraten. Nicht als ob das kirchliche Lehramt diese fremden Denkweisen unverändert übernehmen und damit die Linie der Tradition verlassen würde, jedoch in dem Sinn, daß es Formulierungen verwendet, die dem geistigen Milieu einer Zeit näherliegen.

Dem Sozial- und Wirtschaftsethiker, der sich mit der katholischen Soziallehre befassen will, obliegt, wie gesagt, die Aufgabe, sorgfältig zu untersuchen, von welchen erkenntnistheoretischen Prämissen das kirchliche Lehramt in seinen einzelnen Verlautbarungen immer ausgegangen ist und wie es diese Normen im Lauf der Zeit mit der konkreten sozialen Situation in Kontakt gebracht hat.

Was unter erkenntnistheoretischen Prämissen zu verstehen ist, läßt sich leicht am Grundgedanken der Enzyklika *Laborem exercens* illustrieren, wo es heißt, die Arbeit sei gegenüber dem Kapital vorrangig. Diese Aussage gab zu verschiedenen, gegensätzlichen Interpretationen Anlaß. Jedermann wird mit der Aussage, daß die Produktionsmittel nur Mittel und nicht Zweck der menschlichen Bemühungen seien, einverstanden sein. Jeder Hellsehende erkennt aber auch, daß der wirtschaftliche Fortschritt nur mittels der Perfektion der Produktionsmittel, also mittels Kapital, möglich ist. Um ein Unternehmen in Gang zu bringen, muß man Kapital haben. In diesem Sinn geht also das Kapital der Arbeit vor. Dennoch bleibt die erste Feststellung bestehen, daß die Arbeit gegenüber dem Kapital vorrangig ist, aber eben nur auf der Ebene der sittlichen Zweckordnung. In der kausalen Ordnung, also in der Verwirklichung der sittlichen Zweckordnung, müssen wir damit anfangen, Kapital zu sammeln. *Laborem exercens* spricht im Rahmen der sittlichen Zweckordnung. Wie nun die beiden Elemente, die sittliche Zweckordnung, die

eine absolute Forderung beinhaltet, und die zur Verfügung stehenden kausalen Kräfte, die empirisch zu ermitteln sind, harmonisch zusammenzubringen sind, diese schwierige Frage ist dem Wirtschafts- und Sozialpolitiker aufgetragen. Sie ist nicht korrekt lösbar, wenn die Rückbesinnung auf die absoluten ethischen Forderungen unterlassen wird. Diese Rückbesinnung wachzuhalten, dazu ist das kirchliche Lehramt aufgerufen. Es mag sein, daß manche Verlautbarungen den Eindruck machen, als ob dem empirischen Element, in unserem Beispiel: der Kapitalbildung, eine zu geringe Bedeutung zugemessen werde. Doch ist zu bedenken, daß die absoluten sittlichen Normen sich auf einer weit höheren gedanklichen Ebene befinden als die Frage der konkreten Verwirklichung, in der es um die Suche nach den geeigneten Mitteln geht. Allerdings steht bereits auf der Ebene der sittlichen Normen die Forderung, daß jeder nach Kräften arbeiten muß, nicht nur um seiner persönlichen Entfaltung, sondern auch um des Gemeinwohls willen. Schon von der sittlichen Ordnung her dürfte daher klar sein, daß man nicht nur das Recht hat, an der Verteilung beteiligt zu sein, sondern auch die Pflicht, im Produktionsprozeß mitzuarbeiten. Menschen, die frei wirken wollen, sind darum verpflichtet, zu überlegen, in welcher Wirtschaftsordnung ihre freie Leistung bestehen kann, und zwar, wie gesagt, nicht nur im Interesse ihrer eigenen Entfaltung, sondern auch des Gemeinwohls.

Von seiten der Nationalökonomien wird an den päpstlichen Enzykliken oft kritisiert, sie würden an dem eigentlichen Problem vorbeireden. Nicht der Kapitalismus im Sinn der Marktwirtschaft sei verantwortlich für die angeprangerten Mißstände, die Ursachen seien vielmehr darin zu sehen, daß die Marktwirtschaft nicht zum Zuge gekommen sei, z.B. infolge mangelnder Bildung, zu geringem Sparwillen der Gesellschaftsglieder, zu großer Belastung der Wirtschaft durch soziale Leistungen usw. Dazu ist zu sagen, daß die Päpste immer nur zu sozialen Zuständen Stellung nehmen, nicht aber über wirtschaftliche Prozesse diskutieren wollen, die übrigens so kompliziert sind, daß darüber nicht einmal die nationalökonomischen Spezialisten einig werden. Wenn der Kommunismus abgelehnt wird, dann deswegen, weil er dem Menschenbild widerspricht. Nicht die Planwirtschaft als System ist anvisiert, sondern die darin untergrabene Freiheit und Würde des Menschen.

Wenn also die Arbeitslosigkeit geißelt wird, dann will dies nicht bedeuten, daß nun ausgesprochen die Vertreter der Wirtschaft oder gar der Marktwirtschaft gerügt würden, wenngleich der Begriff der Arbeitslosigkeit dem wirtschaftlichen Sektor zugehört. Es handelt sich einfach um einen Appell an die Gesellschaft als Ganzes, um ihr die nicht verwirklichten Grundwerte in Erinnerung zu rufen. Wer in dieser Gesellschaft verantwortlich ist, d.h., wo die Ursachen der Unstimmigkeit liegen, darüber wird nichts ausgesagt. Jedenfalls gehört eine solche Erwähnung nicht zum Gehalt der katholischen Soziallehre als solcher.

Natürlich wäre es wünschenswert, daß gewisse Begriffe eindeutig definiert würden, wie z.B. Kapitalismus, Konkurrenzwirtschaft usw., um Fehlinterpretationen vorzubeugen. Und ebenso wäre es angebracht, das Fehlverhalten nicht nur der Unternehmer, sondern auch der Arbeitnehmer (zu hohe Lohnforderungen mit der Folge der Inflation) und nicht zuletzt der Politiker (Wahlversprechen, die in einer

geordneten Wirtschaft nicht zu verwirklichen sind) zu rügen. Bei der Analyse der päpstlichen Verlautbarungen ist also auf folgendes zu achten:

a) Welches war die geschichtliche Situation, in welcher das behandelte Thema stand?

b) Inwieweit steht die konkrete Situation im Blickfeld und inwieweit sind grundsätzliche, zeitlich nicht gebundene Prinzipien angesprochen?

c) Auf welcher erkenntnistheoretischen Position beruht die Argumentation, sind es rein soziologische, aus allgemeiner Erfahrung stammende oder streng naturrechtliche oder sogar rein biblische, glaubensmäßig begründete Argumente? Wenn naturrechtliche, dann

d) welche naturrechtliche Position liegt zugrunde: die echt metaphysische oder irgendeine rationalistische? Denn einzig aufgrund des metaphysischen Naturrechts ist es der Kirche möglich, die Einheit von Glaube und Vernunft zu retten und somit auch ihre Kompetenz in Fragen der natürlichen Sittlichkeit zu wahren. Einzig das metaphysische Naturrecht bietet die Möglichkeit, bestimmte Wesensstrukturen im Sinn von allgemein, unter Umständen auch nur analog allgemein gültigen Normen zu verteidigen wie z.B. die auch rational erkennbare Unauflöslichkeit der Ehe, die unabänderliche Wesensgestalt der Familie usw.

Nur nach dieser Analyse ist der Sozialwissenschaftler in der Lage zu erkennen, in welcher Weise die authentisch katholische Soziallehre die heute anstehenden Probleme anzugehen vermag, um so den Trägern des Lehramtes in der Bewältigung aktueller Sozialprobleme jenen hilfreichen Dienst zu erweisen, den sie von ihm erwarten.

Im Hinblick auf die allgemein von den Vertretern der Marktwirtschaft gehegte Erwartung, daß das kirchliche Lehramt sich präziser, als es bis heute geschehen ist, zur Frage der Wirtschaftsordnung äußere, ist der hier angegebene logische Prozeß von besonderer Bedeutung. Die Normen der katholischen Soziallehre müssen, um allgemein gültig zu sein, über dem empirisch feststellbaren Normverhalten der Gesellschaftsglieder stehen. Die in der katholischen Soziallehre geforderte Freiheit der Initiative und das Recht auf Privateigentum führen von selbst zur Befürwortung der Marktwirtschaft, aber eben nur einer Marktwirtschaft im allgemeinen. Die Befürwortung einer bestimmten Marktwirtschaft impliziert so viele empirische, moralische und materielle Voraussetzungen, daß diese durch die Sachkundigen zunächst sichtbar gemacht werden müssen, ehe das kirchliche Lehramt entsprechend gültige Aussagen über konkrete moralische Verhaltensweisen machen kann.

Quelle 25: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, 9-16.

Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt

1. Der Konsens in den Grundthesen

Die katholische Soziallehre enthält einen Katalog von Werten, die im gesellschaftlichen Leben zu berücksichtigen sind. Es sind die Werte, die sich aus der christlichen Anthropologie ergeben: die eigene Würde jeder menschlichen Person, deren göttliche Berufung zum ewigen Leben, ihre Freiheit in der Gewissensentscheidung, in der Berufswahl, in der Gründung von persönlichen Gemeinschaften wie Ehe und Familie, ebenso auch von Vereinen usw. Erste gesellschaftliche Einheit ist die Ehe und in deren Erweiterung die Familie. In Respektierung der freien persönlichen Entfaltung soll jede gesellschaftliche Autorität sich mit Eingriffen zurückhalten, wann immer das Individuum die ihm im sozialen Rahmen zukommenden Verpflichtungen selbst zu erfüllen vermag. Das gleiche gilt auch bezüglich der kleineren, in freier Bestimmung gegründeten Gemeinschaften (Subsidiaritätsprinzip). Ehe, Familie und Staat sind natürliche Gemeinschaften. Sie fordern ihrer Natur nach eine Autorität. Alle Gesellschaften oder Gemeinschaften haben ihr eigenes Gemeinwohl zu verwirklichen. Die Individualrechte gelten darum immer nur im Rahmen des jeweiligen Gemeinwohls. Die letzte Entscheidungsgewalt im Sinn des umfassendsten Gemeinwohls liegt bei der staatlichen Autorität, selbstredend unter Wahrung der natürlichen Strukturen (Ehe, Familie) und des Subsidiaritätsprinzips. Durchgängig wird in den Sozialzyklen seit *Rerum novarum* das Privateigentum als Recht der Person angesehen. Nachdem *Leo XIII.* (*Rerum novarum*, 8 u. 12) das Privateigentum als eine Institution des Naturgesetzes und *Pius XI.* (*Quadragesimo anno*, 35) es als „heiliges“ Recht bezeichnet hatte, stellt es *Pius XII.* in seiner Ansprache an das Diplomatische Korps vom 2. März 1956 auf die gleiche Ebene wie die Familie in seiner Aufzählung der Lebensgrundlagen des Menschen: „Familie, Eigentum, Beruf, Gemeinschaft, Staat.“¹ Diese gleichrangige Bewertung von Familie und Eigentum als naturrechtliche Institutionen hat der unmittelbare Mitarbeiter *Pius' XII.* und Bearbeiter der Ansprache *Gustav Gundlach SJ* in seinem Beitrag zum Artikel „Gesellschaft“ im Staatslexikon der Görresgesellschaft² „bestätigend“ wiederholt. Familie und Eigentum werden mit dem Staat als „naturrechtliche Einrichtungen“ bezeichnet. Diese Zusammenstellung ist nur möglich, wenn man das Recht auf Privateigentum von der Person her begründet. In diesem Sinn hat auch *Johannes Paul II.* (*Laborem exercens*, 15) das Recht auf Privateigentum begründet. Er nimmt hierfür die Autorität des *Thomas von Aquin* in Anspruch. Wie weit diese Interpretation stimmt, soll für den Augenblick nicht diskutiert werden.³ Auf was es hier bei der allgemeinen Charakterisierung der katholischen Soziallehre ankommt, ist die zentrale und fundamentale Stellung der Person in allen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Fragen. Hierüber besteht allgemeiner Konsens bei allen Interpreten der katholischen Soziallehre.

Entgegen jeder Form von Individualismus und Liberalismus hält die katholische Soziallehre an dem von jeher tradierten Begriff des Gemeinwohls fest. Das heißt, die menschliche Person hat sich als soziales Wesen zu verstehen und dementsprechend mit anderen zu kooperieren, damit alle sich entsprechend ihrer Natur entfalten können. In der Eigentumsfrage z.B. erklärt das kirchliche Lehramt mit der gesamten Tradition, daß die Güter, wenngleich sie in Privatbesitz aufgeteilt sein mögen, nicht aufhören, dem Nutzen aller zu dienen. Seit *Leo XIII.* sprechen daher die Sozialenzykliken von der „sozialen Belastung“ des privaten Eigentums. In einzelnen Enzykliken ist dieser Gesichtspunkt so stark unterstrichen worden, daß es manchen Vertretern des Unternehmertums übertrieben vorkam. In der Tat haben die Enzykliken mehr auf die Verteilung als auf die Produktion geachtet. Mit Bezug auf die Enzyklika „*Populorum progressio*“ (1967) erklärt z.B. *A. Rauscher* in seinem Artikel „Katholische Soziallehre und liberale Wirtschaftsauffassung“: „Es wäre hilfreich gewesen, wenn die Enzyklika nicht nur das Verdikt über den Paläo-Liberalismus wiederholt hätte, sondern wenn sie etwas über die Voraussetzungen und Bedingungen einer verbesserten Produktion gesagt hätte, also über qualifizierte Arbeit, Kapitalbildung, gesunden Wettbewerb und seinen Einfluß auf eine gerechtere Preisbildung.“⁴ Andererseits kann sich eine an die gesamte Welt gerichtete Enzyklika nicht für ein bestimmtes Wirtschaftssystem, etwa die Marktwirtschaft, aussprechen, da die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen bei den einzelnen Völkern sehr verschieden sind. Die Enzykliken wollten einen überall geltenden Parameter angeben, gemäß dem man die soziale Qualität eines Wirtschaftssystems oder einer Wirtschaftsordnung in ihrem Endergebnis beurteilen kann. Und das ist nun einmal die soziale Gerechtigkeit. Unzweideutig kommt dieses Anliegen in „*Laborem exercens*“ zu Wort. Dort wird als Bemessungsgrundlage einer Wirtschaftsordnung die Würde der Arbeit angegeben. Man kann allgemein für alle Enzykliken sagen, daß es immer und überall auf die personale Wohlfahrt ankommt, an deren Verwirklichung eine gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung gemessen werden soll.

Unverkennbar spielt bei aller Betonung der Person das Gemeinwohl als übergeordnete Norm eine entscheidende Rolle. Die Absage an den individualistischen Liberalismus ist eindeutig. Das Gemeinwohl kann nicht die Summe aller Individualwohle sein. Andererseits ist gemäß der kontinuierlichen kirchlichen Tradition und auch gemäß der Interpretation dieser Tradition durch die Theologen das Gemeinwohl personal zu verstehen, ohne daß es damit seine Qualität als übergeordnete Norm aller Individuen verlöre. Hier ergibt sich für den Interpreten der katholischen Soziallehre die grundsätzliche, erkenntnistheoretische Frage: Wie kann der Begriff des Wohlergehens personal und zugleich derart universal sein, daß er die Personen nur als proportional zu einander bezogene Teile begreift und in dieser Weise den Personen als übergeordnete Norm zu gelten hat, somit nicht einfach die Summe der individualen Wohle ist? Die Stellungnahme zu dieser Frage ist der Kern der verschiedenen philosophisch-theologischen Begründungen der kirchlichen Soziallehre durch die Interpreten. Um ein solides Fundament für diese Auseinandersetzung zu haben, werden wir die entscheidenden Texte der päpstlichen Verlautbarungen analysieren müssen.

Die Stellungnahme der kirchlichen Obrigkeit zu sozialen Fragen (Armut, Sklavenhandel, Freiheit der Kirche usw.) ist so alt wie die Kirche selbst. Die eigentliche Inanspruchnahme des Begriffs des Gemeinwohls beginnt aber erst dort, wo die Kirche zu Ordnungsfragen in Wirtschaft und Gesellschaft Stellung bezieht. Und das geschah erstmals unter *Leo XIII.* Im Grunde entfaltet die Kirche damit keine neue Doktrin. Es ist der gleiche Ansatz, von dem aus die kirchliche Obrigkeit stets die einzelnen sozialen Fragen anfaßte, nämlich das durch alle Jahrhunderte festgehaltene Naturrecht. Darum konnte *Pius XII.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für humanistische Studien am 25. September 1949 erklären, das Naturgesetz sei das Fundament der Soziallehre der Kirche.⁵

2. Analyse des Gemeinwohlbegriffs der päpstlichen Verlautbarungen

Unterscheidung von Wert- und Handlungsordnung

Im folgenden soll der Gemeinwohlbegriff der päpstlichen Verlautbarungen definiert werden. Hierzu eine kurze Vorbemerkung. Gemeinwohl ist gemäß der katholischen Moral, für welche die Glückseligkeit ein echtes Objekt der moralischen Entscheidung ist, ebenfalls ein ethischer Begriff. Die moralischen Forderungen haben ihren eigenen, absoluten Wert. Sie sind darum nicht modulierbar gemäß dem Ermessen des Menschen. Der Mensch hat aber die Pflicht zu überlegen, auf welche Weise er den absoluten Wert am besten verwirklichen kann. Dieser Modus der Verwirklichung ist im Vergleich zu individualmoralischen Entscheidungen von größerer Bedeutung hinsichtlich der sozialen Werte. Der aus der Natur des Menschen gewonnene Gemeinwohlwert ist unabänderlich. Der Modus der Verwirklichung dagegen kann variieren. Bezüglich der Güterverteilung gilt als oberste soziale Norm das Nutzungsrecht aller. In der Verwirklichung dieses Postulates findet der Mensch rationalerweise die private Verwaltung als den geeignetsten Verwirklichungsmodus. Doch ist dieser Modus an bestimmte wirtschaftliche, soziale und kulturelle Bedingungen gebunden.

In den päpstlichen Verlautbarungen wird nun nicht so systematisch vorgegangen. Man findet keinen eigenen Traktat über das Gemeinwohl als ethischen Wert und dann einen solchen über die kausale Ordnung, in der das ethische Postulat verwirklicht werden soll. Es liegt also am Interpreten, die Gesichtspunkte aus ihrer Verklammerung zu lösen, um so die päpstlichen Äußerungen zu systematisieren. Zu beachten ist, daß das Gemeinwohl fast durchgängig im Sinn des staatlichen Gemeinwohls verstanden wird, weil es an den meisten Stellen in erster Linie darauf ankommt, die Grenzen der staatlichen Gewalt zu bestimmen. Wir befinden uns also stets auf der Ebene der Realisierung. Der sinngebende ethische Wert, der eigentliche Gemeinwohlbegriff, muß darum sorgfältig aus dem Kontext herausgeschält werden.

Das Gemeinwohl als ethischer Wert

„Gemeinwohl“ darf nicht mit „Gemeinschaft“ oder „Gesellschaft“ verwechselt werden. Die Gemeinschaft ist das Mittel, um das Wohl aller, d.h. das Gemeinwohl,

zu verwirklichen. Man kann darum nicht sagen, das Gemeinwohl sei um der Personen willen da, wohl aber wird zu beinahe unzähligen Malen betont, die Gesellschaft sei um des Menschen oder der Person willen da. In der Ansprache an die Teilnehmer des Ersten Internationalen Kongresses für Histopathologie des Nervensystems vom 14. September 1952 erklärt *Pius XII.*: „Es ist festzuhalten, daß der Mensch seinem Sein und seiner Persönlichkeit nach letztlich nicht für die Gesellschaft da ist, sondern umgekehrt die Gemeinschaft für den Menschen.“⁶ Das Gemeinwohl, wofür auch manchmal der Begriff „Wohlfahrt“ gebraucht wird, ist das Wohl von Menschen, von Personen, die in der Gemeinschaft verbunden sind: „Das Gemeinwohl ist immer das Wohl der Personen, die in der staatlichen Gemeinschaft leben, um eine Vervollkommnung zu erlangen, die ihre individuellen Möglichkeiten übersteigt.“⁷ Es handelt sich also um einen Nutzen, der persönlich empfunden wird. Dieser Nutzen muß aber so verteilt sein, daß er von allen, wenngleich in verschiedener Weise, wahrgenommen wird. In diesem Sinn spricht *Pius XI.* in der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ von der gerechten Güterverteilung mit Blick auf den „allgemeinen Nutzen“ oder das „Gesamtwohl“: „Keineswegs jede beliebige Güter- und Reichumsverteilung läßt nämlich den gottgewollten Zweck, sei es überhaupt, sei es in befriedigendem Maße erreichen. Darum müssen die Anteile der verschiedenen Menschen und gesellschaftlichen Klassen an der mit dem Fortschritt des Gesellschaftsprozesses der Wirtschaft ständig wachsenden Güterfülle so bemessen werden, daß dieser von *Leo XIII.* hervorgehobene allgemeine Nutzen gewahrt bleibt oder, was dasselbe mit anderen Worten ist, dem Gesamtwohl der menschlichen Gesellschaft kein Schaden zugefügt wird.“⁸

Die pointierte Gegenüberstellung von Einzelinteresse und Gesamtinteresse läßt erraten, daß das Gesamtinteresse nicht einfach die Summe von Einzelinteressen sein kann. Sonst hätten die energische Ablehnung von Nur-Eigeninteressen und die Betonung der Unterordnung des Einzelinteresses unter das Gemeinwohl keinen Sinn mehr. *Leo XIII.* begründet in seinem Brief „*Notre consolation*“ vom 3. Mai 1892 an die Kardinäle Frankreichs die gehorsame Annahme aller Regierungsformen mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl als „höchstem Ziel“: „Der Grund dieser Annahme (gehorsame Annahme aller Regierungsformen, A.F.U.) ist, daß das Gemeinwohl der Gemeinschaft jedem anderen Interesse vorgeht; denn es ist das schöpferische Prinzip, die erhaltende Grundkraft der menschlichen Gemeinschaft. Daraus folgt, daß jeder ordentliche Bürger es um jeden Preis wollen und erstreben muß. Ja, aus dieser Notwendigkeit, das Gemeinwohl zu sichern, erfließt als aus ihrer eigentlichen und unmittelbaren Quelle die Notwendigkeit einer staatlichen Gewalt überhaupt; sie soll auf das Gemeinwohl als ihr höchstes Ziel sich einstellen und so das vielfältige Wollen ihrer Untertanen in ihrer Hand zu einer Einheit zusammenfassen und es weise und beständig eben darauf hinordnen.“⁹

Das Gemeinwohl kann natürlich nur als ein subjektiv wahrnehmbarer Nutzen verstanden werden. Wenn das Gemeinwohl oder Gemeininteresse verwirklicht ist, dann muß sich offenbar auch jeder einzelne subjektiv „wohl“ fühlen. Wir befinden uns also in der Nähe des *Benthamschen* Begriffs des Gesamtwohls. Daß die vielen Einzelnen gemeint sind, beweist auch der ständige Hinweis auf die Rechte der Person, die, wie *Pius XII.* in der erwähnten Ansprache an den Kongreß für humani-

stische Studien sagte, „zum Kostbarsten im Gemeinwohl gehören“.¹⁰ Mit der gleichen Schärfe erklärt *Pius XII.* in der Ansprache an die Teilnehmer des dritten Nationalkongresses der Italienischen Sektion des Rates der Europäischen Gemeinden vom 6. Dezember 1957: „Die öffentliche Gewalt ist zwar im Hinblick auf das Gemeinwohl errichtet worden, aber dieses gipfelt im autonomen Leben der Einzelpersonen.“¹¹

Liest man diese und viele andere ähnliche Formulierungen separat, dann kommt man leicht auf den Gedanken, daß das Gemeinwohl schließlich doch nichts anderes ist als das Ergebnis der vielen vom Staat geschützten, in Autonomie vollzogenen Handlungen. Wie aber soll man sich dann noch vorstellen können, daß die autonomen Personen oder Gruppen sich dem Gemeinwohl beugen sollen? So verlangt der Staatssekretär *Pauls VI.*, Kardinal *A.G. Cicognani*, in seinem Brief an Kardinal *G. Siri* vom 23. Mai 1964 von den autonomen Gruppen loyale Unterordnung unter das Gemeinwohl: „Sie (die Gruppen, A.F.U.) besitzen auch eigene Autonomie, wenn es um Entscheidungen und Maßnahmen im Hinblick auf ihre spezifischen Ziele geht, vorausgesetzt, daß sie loyal bereit sind, sich den Forderungen des Gemeinwohls unterzuordnen.“¹²

Die starke Betonung der Rechte und der Autonomie der Person erfährt eine beachtenswerte Eingrenzung durch die naturrechtliche Bestimmung der menschlichen Person als eines sozialen Wesens. So sagt *Pius XI.* in dem Rundschreiben „Mit brennender Sorge“ vom 14. März 1937: „... das wahre Gemeinwohl wird letztlich bestimmt und erkannt aus der *Natur des Menschen mit ihrem harmonischen Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung*, sowie aus dem durch die gleiche Menschennatur bestimmten Zweck der Gemeinschaft.“¹³ Da es in diesem Schreiben um die Grenzen der Staatsgewalt geht, wird betont, daß der Staat sich dieser vorgeordneten Gemeinwohlnorm zu beugen habe: „Die Gemeinschaft ist vom Schöpfer gewollt als Mittel zur vollen Entfaltung der individuellen und sozialen Anlagen, die der Einzelmensch, gebend und nehmend, zu seinem und *aller anderen Wohl* auszuwerten hat. Auch jene umfassenderen und höheren Werte, die nicht vom Einzelnen, sondern nur von der Gemeinschaft verwirklicht werden können, sind vom Schöpfer letzten Endes um des Menschen willen gewollt, zu seiner natürlichen und übernatürlichen Entfaltung und Vollendung.“¹⁴ Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß der Begriff des Gemeinwohls sich nicht mit dem der Gemeinschaft deckt. Die Gemeinschaft ist eine von Menschen bewirkte Institution und hat zum Ziel das Gemeinwohl, das aus der Natur des Menschen, der seinerseits individuelle Rechte und soziale Pflichten hat, erkannt wird. Zu beachten ist ferner, daß vom Menschen als solchem die Rede ist, womit selbstredend an alle Menschen gedacht ist. Es handelt sich also um eine Generalisierung der Person. Die Werte der Person und somit aller Personen sollten in Zusammenarbeit verwirklicht werden. In der Enzyklika „*Divini illius Magistri*“ (31. Dezember 1929) sagt *Pius XI.* an einer Stelle, wo er von der Förderung des diesseitigen Gemeinwohls durch die Staatsgewalt spricht: „Dieser Zweck, das Gemeinwohl natürlicher Ordnung, besteht in Friede und Sicherheit, wovon dann die Familie und der einzelne Bürger für den Gebrauch ihrer Rechte ihren Nutzen haben, und zu-

gleich im Höchstmaß geistigen und materiellen Wohles, soweit es sich durch einträchtige und geordnete Zusammenarbeit aller in diesem Leben verwirklichen läßt.“¹⁵ Systematisiert man die von *Pius XI.* ausgedrückten Elemente, dann kann man das Gemeinwohl bestimmen als „die menschliche Vollkommenheit als gemeinsames, die einzelmenschlichen Vollkommenheiten als Teile umfassendes Ziel einer Vielheit von Menschen“ oder als „das personale Wohl vieler Einzelmenschen, sofern es nur mit gemeinsam angewandten Mitteln erstrebt werden kann“¹⁶. Das Gemeinwohl ist somit ein kollektiver Wert, an dem der einzelne teilhat. In diesem Sinn spricht sich *Johannes XXIII.* in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ (11. April 1963) aus: „Außerdem verlangt dieses Gut kraft seiner Natur, daß alle Glieder des Staates an ihm teilhaben, wenn auch in verschiedenem Grade je nach den Aufgaben, Verdiensten und Verhältnissen des einzelnen. Deshalb müssen alle Staatslenker darauf hinarbeiten, das gemeinsame Wohl ohne Bevorzugung irgendeines Bürgers oder einer Bevölkerungsschicht zum Nutzen aller zu fördern.“¹⁷ Damit distanziert sich die kirchliche Lehre vom Gemeinwohl entscheidend von der *Benthamschen* Formulierung. Es ist nicht das subjektiv empfundene Wohl der Personen, sondern das an objektiven Inhalten orientierte Wohl aller. Die objektive Norm umfaßt zwei Elemente: die Menschennatur und die geschichtliche Wirklichkeit: „Die Existenzberechtigung aller öffentlichen Gewalt ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls, die nur unter Berücksichtigung seines Wesens wie der gegebenen zeitlichen Verhältnisse zu erreichen ist.“¹⁸ Die Erstbestimmung aus der Natur des Menschen erfordert die Berücksichtigung des allgemeinen, das einzelne Volk übergreifenden Wohles der Menschheit: „Gewiß bestimmt sich das Gemeinwohl auch aus dem, was einem jeden Volk eigentümlich ist; doch macht dies keineswegs das Gemeinwohl in seiner Gesamtheit aus. Denn weil es wesentlich mit der Menschennatur zusammenhängt, kann es als Ganzes und vollständig stets nur bestimmt werden, wenn man es im Hinblick auf seine innerste Natur und geschichtliche Wirklichkeit von der menschlichen Person aus sieht.“¹⁹

Zu den personellen Werten, die im Gemeinwohl beschlossen sind, gehört nicht nur das irdische Wohl, sondern auch jenes, das der Mensch im Jenseits erwartet. *Pius XII.* kämpft in seiner Pfingstbotschaft vom 1. Juni 1941 gegen den Irrtum, „als ob der Mensch kein anderes Leben zu erwarten hätte außer dem, das hienieden sein Ende findet“²⁰. In seiner Osterpredigt vom 24. März 1940 stellt *Pius XII.* die geistige Erneuerung und Wiederherstellung durch Christus unter die Forderung des Gemeinwohls: „Diese notwendige Leistung verlangt nämlich nicht nur das private Leben des einzelnen und sein persönliches Wohlergehen, sondern das Gemeinwohl der menschlichen Gemeinschaft insgesamt.“²¹ Der Geist der Brüderlichkeit soll gemäß *Pius XII.* das sittliche Empfinden für die Rechtschaffenheit und Wahrhaftigkeit im menschlichen Zusammenleben, ebenso wie „das Bewußtsein der Verantwortung für das Gemeinwohl“ fördern.²²

Wenn also von den Rechten und Pflichten der Person, die der Staat zu schützen hat, die Rede ist, dann ist, wenn man dem Begriff des Gemeinwohls näherkommen will, zu beachten, daß der einzelne sein gesamtes sittliches Leben auf das Gemeinwohl hin einstellen soll. Der päpstliche Brief des Substituts *Pius' XII.*, A. Dell'

Aqua, erklärt darum, die Lehre des hl. *Thomas von Aquin* von der Gemeinwohlgerechtigkeit als der obersten sittlichen Tugend aufnehmend: „Diese Rechte und Pflichten haben letztlich, wie man weiß, ihren Ursprung in der Gemeinwohl- oder Gesetzesgerechtigkeit, die von den Philosophen und Theologen mit gutem Grunde als edelste unter den sittlichen Tugenden betrachtet wird, denn sie ordnet alle menschliche Tätigkeit auf das Gemeinwohl hin.“²³

Der Bürger ist seinem Mitbürger aufgrund der Gemeinwohlforderung verpflichtet. Eindeutig kommt die Begründung der gegenseitigen Hilfeleistung, d.h. des Solidarismus von Mensch zu Mensch, im *Gemeinwohl* bei *Leo XIII.* in der Enzyklika „*Graves de communi*“ (18. Januar 1901) zum Ausdruck: „Niemand lebt im Staate nur seinem eigenen Vorteil, sondern auch für das Gesamtwohl. Wenn die einen ihren Teil zur Verwirklichung der allgemeinen Wohlfahrt nicht leisten können, dann müssen die andern, denen das möglich ist, dies durch reichlichere Leistungen ersetzen.“²⁴

Es geht also nicht nur darum, daß die Gesellschaftsglieder sich untereinander helfen, sondern daß sie es tun, weil sie dem Gemeinwohl verpflichtet sind. Im Gemeinwohl liegt die eigentliche Begründung des Solidarismus. Das ist ein anderer Solidarismus als jener, von dem man in der Marktwirtschaft in Bezug zum Wettbewerb spricht. Zu den im Gemeinwohl enthaltenen Werten gehört nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Wohlfahrt, und zwar im „Höchstmaß“, wie *Pius XI.* in dem aus „*Divini illius Magistri*“ zitierten Text sagt.

Obwohl die Religion selbst nicht Aufgabe der Staatsgewalt ist, gehört sie doch zur geistigen Wohlfahrt, also zum Gemeinwohl: „Da die Menschen aus Leib und unsterblicher Seele bestehen, können sie in diesem sterblichen Leben weder ihr Dasein voll ausschöpfen noch ein vollkommenes Glück erreichen. Darum muß das Gemeinwohl auf eine Weise verwirklicht werden, die dem ewigen Heil der Menschen nicht nur nicht entgegensteht, sondern ihm vielmehr dient.“²⁵ Die Staatsgewalt kann darum die Religion nicht ignorieren, schon deshalb nicht, weil aus der Religion die gesellschaftlich stabilisierenden Motive kommen. *Leo XIII.* hat bei der Staatsgewalt sogar ein unterscheidendes Vermögen vorausgesetzt, um nicht jedwede Religion als zu schützende anzuerkennen. Es geht also nicht um eine direkte Religionspolitik, immerhin aber um das kluge Abwägen, welche Religion staatstragend zu sein vermag. In diesem Sinn ist die von *Leo XIII.* in der Enzyklika „*Immortale Dei*“ (1. November 1885) geforderte Einbeziehung der Religion ins Gemeinwohl zu verstehen: „Die in der Gesellschaft zu einer Einheit verbundenen Menschen verbleiben nicht weniger als einzeln genommen in der Gewalt Gottes ... Es wäre von seiten der Staaten ein Frevel, wollten sie sich derart gebärden, als ob es keinen Gott gäbe, oder die Religionsangelegenheiten als ein ihnen völlig fremdes Objekt von sich weisen oder von den verschiedenen Religionen eine oder die andere nach Belieben anerkennen ... Darum soll die staatliche Gemeinschaft, die ja keine andere Aufgabe hat, als das allgemeine Wohl zu fördern, im Bemühen um das Staatswohl die Bürger so leiten, daß sie in diesem ihrem innersten Verlangen nach dem Besitze des höchsten und unvergänglichen Gutes nicht nur nicht geschädigt, sondern auf alle mögliche Weise gefördert werden. Letzteres geschieht aber

in erster Linie dadurch, daß die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Religion respektiert wird, deren Funktion es ist, den Menschen mit Gott zu verbinden.“²⁶ *Leos XIII.* Auffassung steht also nicht im Widerspruch zu der Erklärung des Kardinals *A.G. Cicognani* im päpstlichen Brief an Kardinal *G. Siri* (23. Mai 1964), daß die öffentliche Gewalt wesensgemäß nicht geeignet sei, „im Bereich der inneren, geistigen Werte die Person zu ersetzen“²⁷. *Leo XIII.* lag natürlich daran, die „wahre“ Religion, nämlich die katholische, geschützt und gefördert zu sehen. Dies ist selbstverständlich für einen Theologen römisch-katholischen Bekenntnisses und erst recht für den Papst. Daran hat auch das II. Vaticanum nichts geändert. Entgegen der Interpretation mancher Theologen handelt es sich im II. Vaticanum nicht um einen Abschied von der Lehre *Leos XIII.* Das II. Vaticanum hat in seiner Lehre von der Religionsfreiheit lediglich die öffentlich-rechtliche Norm anders gesehen im Sinn der positiv-rechtlichen Gleichstellung aller religiösen Überzeugungen. Im übrigen wird ein kluger Staatsmann nur jenen Religionen freie Entfaltung gewähren, die staatsertreu wirken, nicht aber z.B. solchen, die mit Waffengewalt ihre Ausbreitung suchen.

Das Gemeinwohl ist als Forderung des Naturgesetzes wie dieses göttlicher Institution. Dies weil „Gott ... die Menschen ihrer Natur nach als Gemeinschaftswesen geschaffen“ hat.²⁸ An diese Norm ist die Staatsgewalt, die ihre Kompetenz von Gott erhalten hat, gebunden. Darum kann die gesetzgeberische Gewalt an sich alle natürlichen sittlichen Normen sanktionieren, wie *Leo XIII.* in der Enzyklika „*Liber-tas praestantissimum*“ (20. Juni 1888) erklärt. Die Gesetze des Staates verpflichten darum im Gewissen, sofern sie dem natürlichen Sittengesetz entsprechen.²⁹ Die Eingrenzung der Staatsgewalt ist damit nicht ausgeschlossen, wie die Enzyklika „*Pacem in terris*“ weiter ausführt.³⁰ Doch ist die Parallelität von Pflichten der Bürger und naturrechtlich begründeter Kompetenz der Staatsgewalt beachtenswert. Im konkreten Staat ist die Staatsgewalt, zumindest in allen pluralistischen Demokratien, rechtmäßig und völlig im Einklang mit dem naturrechtlichen Denken begrenzt, so daß in diesem Fall die Pflichten der Bürger gegenüber dem Gemeinwohl umfangreicher sind als die Möglichkeit des Eingriffs der Staatsgewalt in das Handeln der Bürger.

Das Gemeinwohl in der gesellschaftlichen Handlungsordnung

Bis dahin haben wir versucht, die Werte zusammenzustellen, die gemäß den päpstlichen Verlautbarungen im Gemeinwohl enthalten sind. Diese Analyse war insofern etwas kompliziert, als die Päpste die kirchliche Auffassung vom staatlichen Gemeinwohl stets vom Blickwinkel der staatlichen Tätigkeit aus zum Ausdruck brachten. Dennoch gelang es, die rein ethische Bestimmung unter Abstraktion der Verwirklichungsweise zu finden. Natürlich kann das Gemeinwohl auch in seiner rein ethischen Gestalt konkret nicht ohne den Blick auf die Verwirklichungsmöglichkeiten bestimmt werden. Darum wird da und dort in den päpstlichen Verlautbarungen auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen als Element der Gemeinwohlbestimmung hingewiesen. Dieser Blick auf die konkreten Verhältnisse betrifft aber nur die inhaltliche Konkretisierung des aus der menschlichen

Natur entnommenen Gemeinwohlbegriffs. In der Ordnung der verschiedenen Handlungen innerhalb der Gesellschaft steht die Überlegung am Anfang, wem die Priorität der einzelnen Entscheidungen im Hinblick auf das Gemeinwohl zusteht. Hier erhält die Person einen bedeutungsvollen Akzent. Ihr und mit ihr den von ihr begründeten Gemeinschaften steht die Priorität freien Handelns zu. Der Staat hat dann nur die Bedingungen zu setzen, gemäß denen die Person ihre Entfaltung und Vollendung zu finden vermag. Im Zug der Entwicklung des pluralistischen Staates legen die päpstlichen Verlautbarungen zunehmend größeren Wert auf diesen Gesichtspunkt. Natürlich wird nach wie vor dem Staat die oberste Gewalt belassen, jene Aufgaben zu übernehmen, die durch die Eigeninitiative der Bürger nicht erfüllt werden können. Hinsichtlich der Wertfülle des Gemeinwohls änderte sich in der Soziallehre der Kirche nichts, es wurde lediglich in der Handlungsordnung die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips zunehmend unterstrichen.

Im Bereich der Handlungsnormen stehen die Institutionen oder Maßnahmen, d.h. die Wirkkräfte im Vordergrund, die notwendig sind, um den Gemeinwohlforderungen zu genügen. Die Wirkenden aber sind die Personen, nicht das Kollektiv, wie *Pius XI.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Pilgerzuges des Bundes christlicher Arbeiter Frankreichs (C.F.T.C.) in der Audienz vom 18. September 1938 sagte: „Das Kollektiv selbst kann keine einzige persönliche Tätigkeit ausüben, es sei denn über die Individuen, aus denen es besteht: Das ist eine evidente Wahrheit, aber eine Wahrheit, die in vielen Milieus nicht mehr anerkannt wird.“³¹ Die öffentliche Gewalt kann darum nichts Besseres tun, als die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens zu schaffen, welche die freie Entfaltung der menschlichen Person gewährleisten. Deckt sich diese kausale Seite der Gemeinwohlkonzeption völlig mit dem Begriff „Gemeinwohl“, wie etwa *O. von Nell-Breuning*³² das Gemeinwohl definierte als „Inbegriff aller Voraussetzungen (Einrichtungen) allgemeiner oder öffentlicher Art, deren es bedarf, damit die einzelnen als Glieder der Gesellschaft ihre irdische Bestimmung zu erfüllen und durch Eigentätigkeit ihr irdisches Wohlergehen erfolgreich selber zu schaffen vermögen“? Tatsächlich wird in den päpstlichen Verlautbarungen das Gemeinwohl nicht mit diesen organisatorischen Bedingungen identifiziert, vielmehr werden diese Bedingungen mit dem Selbstwert Gemeinwohl als notwendige Realisierungsfaktoren *mitbegriffen*. So deutlich *A.G. Cicognani* in dem bereits zitierten Brief an Kardinal *G. Siri*. Nachdem er zuerst hervorgehoben hatte, daß die „exakte Definition“ des Gemeinwohls „die ständige Bezugnahme auf die menschliche Person“ erfordere, fährt er fort: „So zeichnet sich die Komplexität des Gegenstandes des Gemeinwohls ab als eine Komplexität, die vor allem auf die Vielfalt der im Gemeinwohlbegriff im Hinblick auf die vollkommene Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit konkret beschlossenen Elemente zurückzuführen ist.“³³ Ebenso in der Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils: „Die einzelnen, die Familien und die verschiedenen Gruppen, aus denen sich die politische Gemeinschaft zusammensetzt, wissen, daß sie allein nicht imstande sind, alles das zu leisten, was zu einem in jeder Richtung menschlichen Leben gehört. Sie erfassen die Notwendigkeit einer umfassenderen Gesellschaft, in der alle täglich ihre eigenen Kräfte zusammen zur ständig besseren Verwirklichung des Gemeinwohls (= Wert,

A.F.U.) einsetzen. So begründen sie denn die politische Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen. Die politische Gemeinschaft besteht also um dieses Gemeinwohls (= Wert, A.F.U.) willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. Das Gemeinwohl aber begreift in sich (complectitur) die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“³⁴ In diesem Sinn erhält also der Begriff „Gemeinwohl“ einen umfassenderen Sinn: Gemeinwohl als Wert und Gemeinwohlinstitutionen. In dem aus „Gaudium et spes“ zitierten Text wird auf einen Passus in „Mater et Magistra“ hingewiesen, der die Komplexität des gebrauchten Gemeinwohlbegriffes noch deutlicher zum Ausdruck bringt: „Dieses (das Gemeinwohl, A.F.U.) begreift in sich ja den Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern. Außerdem halten Wir es für notwendig, daß die leistungsgemeinschaftlichen Gebilde sowie die vielfachen Unternehmungen, in denen der Vergesellschaftungsprozeß sich vorzugsweise abspielt, sich wirklich kraft eigenen Rechtes entwickeln können und daß die Verfolgung ihrer Interessen im Einklang mit dem Gemeinwohl bleibt.“³⁵ Zweimal wird hier vom Gemeinwohl gesprochen, im Sinn der gesellschaftlichen Voraussetzungen und im Sinn des Gemeinwohls als eines Wertes, mit dem die Aktivität der einzelnen Gruppen in Einklang stehen soll. Der Gebrauch des komplexen Begriffes Gemeinwohl (Wert *und* Bedingungen) kann natürlich den Urbegriff von Gemeinwohl (Wert) nicht austilgen. Dieser behält in den päpstlichen Texten vielmehr seine Eigenständigkeit, wie die verschiedenen schon zitierten Texte beweisen. Denn ohne diesen Wertbegriff gibt es keine echte Integration der Einzelleistungen in das Gesellschaftsganze, wie aus dem Brief „Octogesima adveniens“ Pauls VI. (14. Mai 1971) hervorgeht: „In diese umfassende Gemeinschaft (politische Gemeinschaft, A.F.U.) ist die Leistung der einzelnen einzugliedern; eben damit wird sie auf das Gemeinwohl hingeorndet.“³⁶

Das Gemeinwohl der Kirche und das ihm entsprechende Subsidiaritätsprinzip

Wie weitreichend und umfassend der Begriff des Gemeinwohls gemäß der päpstlichen Lehre sein kann, läßt sich nicht besser darstellen als durch die kirchliche Auffassung vom Gemeinwohl der Kirche und von dem diesem Gemeinwohl entsprechenden Subsidiaritätsprinzip. Es war bereits davon die Rede, daß selbst das staatliche Gemeinwohl gemäß den päpstlichen Texten an sich den ganzen Menschen mit seinem materiellen und geistigen Wohl umfaßt. Und es wurde auch berichtet, daß gemäß der von den Päpsten gehaltenen naturrechtlichen Auffassung die obrigkeitliche Gewalt an sich, d.h. gemäß der Staatsidee, kompetent ist, moralische Handlungen gesetzlich zu sanktionieren, so daß eine Parallelität besteht zwischen den Pflichten des Bürgers im Hinblick auf das Gemeinwohl und der gesetzgeberischen Kompetenz der obrigkeitlichen Gewalt. In der konkreten Wirklichkeit gibt es aber den Staat nicht, der sämtliche Bedingungen der Staatsidee erfüllt. Es gibt darum auch nicht die der Staatsidee entsprechende Gewalt. Außerdem besitzt kein Träger der staatlichen Gewalt das einer umfassenden moralischen Kompetenz

entsprechende Wissen. Der rechtliche Vorrang der Eigeninitiative des Individuums in der Handlungsordnung (Subsidiarität als rechtliches Prinzip) ist gerade durch diese Tatsache begründet. Die Berufung auf die Freiheit allein reicht nicht aus. Sonst hätte die staatliche Gewalt überhaupt keine Kompetenz, die Freiheit um des Gemeinwohls willen zu beschränken.

Natürlich soll in jeder Gesellschaft, wie immer sie sich nennen mag, das Subsidiaritätsprinzip seine Geltung haben, d.h. es soll dem einzelnen und der von ihm gegründeten Gruppe die freie Initiative gewährt bleiben, jene Aufgaben zu übernehmen, zu denen er oder die Gruppe im Rahmen des Gemeinwohls befähigt ist. Doch stellt sich die Frage, wer eigentlich bestimmt, inwieweit der einzelne oder die Gruppe „befähigt“ ist, die vom Gemeinwohl geforderte Leistung zu erbringen. In der Familie ist es gemäß der kirchlichen Lehre der Vater, der um das Gemeinwohl der Familie wissen muß. Das Subsidiaritätsprinzip ist demnach in der Familie ein pädagogisches oder moralisches Prinzip. Anders im Staat, in dem es ein subjektives Recht zum Ausdruck bringt. Hier hat der einzelne gegen das vermeintliche Besserwissen des Trägers der Gewalt das Vorrecht, als Erstursache der Verwirklichung des Gemeinwohls betrachtet zu werden. Das von den Päpsten so vielseitig angerufene Subsidiaritätsprinzip als rechtliche Verteilungsnorm der Handlungskompetenz bezieht sich aus diesem Grund stets auf die Gemeinwohlverwirklichung im Staat.

In der Kirche als dem mystischen Leib Christi ist der getaufte Mensch bis in die letzten Fasern seines Seins der kirchlichen Gemeinschaft inkorporiert. Die Kirche ist aufgrund ihrer göttlichen Einsetzung die Institution, in welcher der Mensch sein letztgültiges Heil findet. Der totalen Inkorporation des einzelnen in die Gemeinschaft der Kirche entspricht darum auch ein totales Regime. Dies hat *Pius XI.* in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Pilgerzuges des Bundes christlicher Arbeiter Frankreichs (18. September 1938) unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Wenn es ein totalitäres Regime gibt - de facto und de jure totalitär -, so ist es das Regime der Kirche, denn der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, er ist der Preis der göttlichen Erlösung, er ist der Diener Gottes, dazu bestimmt, für Gott hier unten und mit ihm im Himmel zu leben. Und Repräsentant der Ideen, der Gedanken und der Rechte Gottes ist nur die Kirche. Daher hat die Kirche wirklich das Recht und die Pflicht, eine totale Macht über die einzelnen zu beanspruchen: der ganze Mensch, der Mensch voll und ganz, gehört der Kirche, weil er ganz Gott gehört. Es gibt überhaupt keinen Zweifel hierüber für jeden, der nicht alles leugnen, alles ablehnen will.“³⁷

Wie steht es nun bei dieser Sachlage um das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche? In seiner Ansprache an das Heilige Kollegium aus Anlaß der Inthronisation der neuen Kardinäle (20. Februar 1946) kommt *Pius XII.* auf diese Frage zu sprechen. Bezugnehmend auf „Quadragesimo anno“ erklärt er: „Alle soziale Tätigkeit (gemeint ist ‚alle obrigkeitliche Tätigkeit‘, denn sonst hätte der Satz keinen Sinn, A.F.U.) ist ihrer Natur gemäß subsidiär; sie (die obrigkeitliche Tätigkeit, A.F.U.) soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen. Wahrhaft leuchtende Worte, die für das soziale Leben in allen seinen

Stufungen gelten, auch für das Leben der Kirche, ohne Nachteil für deren hierarchische Struktur.“³⁸

Das Subsidiaritätsprinzip kann aber in der Kirche nicht dasselbe sein wie im Staat. In einem göttlich eingesetzten „totalitären“ Regime wirkt eine göttliche Führung. Der Träger der göttlichen Autorität entscheidet nicht nur im Sinn einer Friedensordnung, er verkündet auch und zuallererst die Wahrheit. So kann das Subsidiaritätsprinzip nur als pädagogische oder moralische Anweisung an den oder die Träger der kirchlichen Autorität verstanden werden, die mündigen Gläubigen in den Dienst der Wahrheit miteinzubeziehen. In diesem Sinn ist die Anweisung *Pius' XII.*, das Laienapostolat in der kirchlichen Tätigkeit einzuschalten, zu verstehen: „Auch hier möge die kirchliche Autorität das allgemein gültige Prinzip der Subsidiarität und gegenseitigen Ergänzung anwenden. Man möge den Laien die Aufgaben anvertrauen, die sie ebensogut oder selbst besser als der Priester erfüllen können. Sie sollen in den Grenzen ihrer Funktion und denjenigen, die das Gemeinwohl der Kirche ihnen zieht, frei handeln und ihre Verantwortung auf sich nehmen können.“³⁹

Zusammenfassung

1. Die kirchlichen Dokumente enthalten keine allgemeine Lehre über das Gemeinwohl. Die Verlautbarungen beziehen sich vornehmlich auf den Staat, die Weltgemeinschaft oder die Kirche.
2. In den meisten Texten stehen die Äußerungen über das Gemeinwohl im Zusammenhang mit der Kompetenz des Staates (oder der Kirche) hinsichtlich der Ordnung der Entscheidungsrechte (Subsidiaritätsprinzip). Dadurch wird die Gemeinwohllhre komplex, nämlich bezogen sowohl auf die Werte, die im Gemeinwohl enthalten sind, wie auch auf die Ordnung der Kausalitäten, von denen die Verwirklichung der Gemeinwohllwerte abhängt.
3. Die *konkrete* Bestimmung des Gemeinwohls kann nur erfolgen, indem man die konkreten Verhältnisse wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Art in Betracht zieht. Diese Betrachtung schließt naturgemäß die eventuell vorzusehenden institutionellen Maßnahmen mit ein. Die konkrete Ausformung des Gemeinwohls ist darum immer komplex. In mehreren Texten wird bei der Definition des Gemeinwohls außer auf die Natur des Menschen auch auf die gegebenen Verhältnisse Bezug genommen.
4. Dennoch lassen sich die Gemeinwohllwerte, also das, was im eigentlichen und letzten Sinn entsprechend der menschlichen Natur Gemeinwohl zu bedeuten hat, herauschälen. Dies geschieht durch die Betrachtung der Pflichten, die gemäß den Texten der einzelne gegenüber dem Gemeinwohl zu erfüllen hat, nicht aber durch die Betrachtung dessen, was dem Staat, besonders dem pluralistischen Staat, in der Handlungsordnung zusteht. Es ist daher nicht korrekt, das Gemeinwohl der katholischen Soziallehre lediglich in den Bedingungen und Voraussetzungen zu sehen, gemäß welchen der einzelne seine persönliche Entfaltung und Vollendung zu finden vermag.

5. Da die im Gemeinwohl beschlossenen Pflichten personaler Natur sind, hat der Staat sie in seinen Maßnahmen zu berücksichtigen, indem er den entsprechenden Freiheitsraum garantiert oder unter Umständen in eigener Tätigkeit jene Aufgaben übernimmt, die der einzelne nicht zu leisten vermag. Aus diesem Grund gehören die institutionellen, organisatorischen Elemente in den Rahmen der Verwirklichung der Gemeinwohlwerte. Sie sind, obwohl engstens mit den Gemeinwohlwerten verbunden, nicht als *das* Gemeinwohl zu bezeichnen. Die päpstlichen Verlautbarungen nennen sie daher stets nur im Zusammenhang mit dem eigentlichen Gemeinwohl, dem sie zu *dienen* haben.

6. Die Gesellschaft ist als Institution der Menschen zu betrachten, so sehr sie durch die Natur des Menschen gefordert sein mag. Sie befindet sich im Raum der Kausalitäten der Gemeinwohlverwirklichung. Deshalb gilt, daß die Gesellschaft um des Menschen (der Personen) willen da ist, nicht umgekehrt. Es gilt aber nicht, daß das Gemeinwohl um des Menschen willen sei, weil im Gemeinwohl die Personen mit allen ihren Rechten und Pflichten eingeschlossen sind. Dies erhellt aus jenen Texten, in denen erklärt wird, daß der Mensch mit seinem gesamten Tugendleben dem Gemeinwohl zu dienen habe.

7. Das Gemeinwohl wird somit als höchste moralische Norm der Integration des gesamten Lebens der Personen betrachtet. Es gibt keinen Lebensraum, der sich dieser Integration entziehen dürfte. Das naturgegebene Gemeinwohl ist göttlicher Einsetzung.

8. Selbst auch die Religion hat ihren Platz im Gemeinwohl. Auf der Ebene der Verwirklichung hat darum der Staat die Pflicht, die Freiheit der Religion zu respektieren und sie als ein wichtiges Element des gesellschaftlichen Lebens zu betrachten, ohne jedoch ein religiöses Bekenntnis vorschreiben zu können.

9. Da das durch die Natur des Menschen geforderte Gemeinwohl Gegenstand der gesellschaftlichen Autorität ist, kann die staatliche Gewalt, die ihre Autorität von Gott erhält und somit im Gewissen zu verpflichten vermag, an sich alle im Gemeinwohl enthaltenen Werte gesetzlich sanktionieren, soweit diese in äußerlich erkennbaren Handlungen in Erscheinung treten. Dies besagt jedoch nicht, daß die Staatsgewalt zur Unterscheidung von Gut und Böse berechtigt wäre, da diese Unterscheidung bereits im Naturgesetz erfolgt, das durch die Vernunft erkennbar ist. Die Bürger haben das Recht, die Staatsform zu bestimmen und ihre Regierung zu wählen. Sie können somit den Umfang sowie die Art und Weise der Gewaltanwendung begrenzen.

10. Im Staat hält sich die Regierung im Sinn des Subsidiaritätsprinzips mit eigener Tätigkeit zurück, um das Handlungsvorrecht des einzelnen nicht zu beschneiden. Wenngleich die Regierung immer ein wenigstens allgemein gehaltenes Gesellschaftskonzept braucht, so ist sie doch darauf angewiesen, mit der Konkretisierung der Gemeinwohldefinition abzuwarten, bis sie um die Leistungsfähigkeit und den Leistungswillen der einzelnen weiß. Sie kann den Konsens mit rechtlichen Mitteln nicht produzieren, sondern höchstens weitsichtig moralisch stimulieren. Anders in der Kirche. Hier ist der Konsens durch das Lehramt vorbestimmt. Das vom kirchlichen Lehramt definierte Gemeinwohl verpflichtet die Gläubigen zur Annahme. In

der Handlungsordnung wird das Subsidiaritätsprinzip insofern angewandt, als das kirchliche Lehramt den Gläubigen die Initiative in der Gestaltung des kirchlichen Lebens überläßt.

3. Die philosophische und theologische Interpretation des Gemeinwohlbegriffs in der kirchlichen Soziallehre

Das Objekt der Interpretation

In den päpstlichen Verlautbarungen findet man keine Systematik der Gemeinwohllehre. Allerdings werden alle dazu gehörigen Elemente aufgeführt. Doch darf man von den Päpsten keinen systematischen Traktat erwarten, da alle päpstlichen Schreiben sich stets an einen bestimmten Kreis wenden und sich zu einem bestimmten Fragenkomplex äußern. Eine eigentliche Gemeinwohltheorie müßte mit einer begrifflichen Analyse dessen beginnen, was man immer und überall mit dem Namen „Gemeinwohl“ verbindet. Es würde sich hierbei um eine allgemeine Bestimmung des Begriffes Gemeinwohl handeln, der über den Anwendungen auf Staat, Gruppe oder Kirche steht. Auf dieser höchsten Ebene der Abstraktion liegt die Unterscheidung in ein Gemeinwohl, das an sich ein Einzelwohl ist, sich aber in mehreren findet, und ein Gemeinwohl, das im wahren Sinn kollektiver Natur ist. Die kirchlichen Verlautbarungen streifen diese Seite des Problems bei ihrer Ablehnung der altliberalen Konzeption, gemäß der das Gemeinwohl lediglich die Summe aller Einzelwohle ist. Die kirchliche Soziallehre betont stets die allen Einzelmenschen übergeordnete Stellung des Gemeinwohls. Wie gezeigt werden wird, suchen alle Interpreten diese Überordnung zu retten, allerdings mit verschiedener Begründung und verschiedenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen.

Das Problem besteht nun darin, ob diese Überordnung apriorisch ist, so daß das Einzelwohl überhaupt nicht gedacht werden kann ohne Integration ins Gemeinwohl, oder ob das Gemeinwohl nur aufgrund einer physischen Notwendigkeit gefordert ist, weil der einzelne sein Wohl anders nicht finden würde. Man könnte diesen Unterschied auch mit der Frage kennzeichnen: Ist die Individualethik nur verständlich durch die Einordnung in eine umfassende Sozialethik oder ist die Sozialethik ein Annex bzw. eine Erweiterung der Individualethik aus der Erkenntnis heraus, daß die volle Entfaltung der individuellen Moral gesellschaftlicher Hilfe bedarf? Man könnte das Problem auch so formulieren: Ist das Gemeinwohl für jedes Individuum ein a priori vorgegebener Wert, oder schaffen die Menschen aufgrund ihrer Bedürftigkeit den gemeinsamen Wert? Im ersten Fall (a priori vorgegebener Wert) wäre die Erkenntnis der Bedürftigkeit des Individuums nur eine Bestätigung dafür, daß der Mensch sich in die übergeordnete Norm integrieren soll, im zweiten Fall besteht das Gemeinwohl nur insofern zurecht, als die Bedürftigkeit des Menschen es erfordert. Im zweiten Fall müßte man, um zu einer echt universalen Norm zu kommen, empirisch nachweisen, daß jedes Individuum in jeder Hinsicht in allen Zeiten der Mithilfe bedürftig ist. Die übergeordnete Norm bliebe aber in ihrem innersten Wesen eine individualethische Norm, weil immer entnommen aus einem individuellen Phänomen.

Die Ansichten der Interpreten gehen hauptsächlich bezüglich der Beantwortung der Frage auseinander, welche menschlichen Werte in dem Gemeinwohlbegriff „kollektiviert“ werden können. Man könnte meinen, diese Auseinandersetzung sei spitzfindig und von wenig praktischem Belang für die konkrete Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt. Dennoch hat, was noch zu beweisen sein wird, diese theoretische Auseinandersetzung Folgen für die Bewertung der Maßnahmen, Bedingungen und Voraussetzungen der Gemeinwohlverwirklichung in der Handlungsordnung. Schon aus dem, was über die Familie und die Kirche gesagt worden ist, vermag man leicht zu erkennen, daß es nicht einerlei ist, welche Werte man auf der ersten Etappe in die Gemeinwohldefinition einsetzt. Bezüglich der Definition des Gemeinwohls gibt es unter den katholischen Interpreten hauptsächlich drei systematische Begründungen. Man kann diese mit den Namen von drei Autoren benennen: *Thomas von Aquin*, *Gustav Gundlach SJ* und *Johannes Messner*. Ob bewußt oder unbewußt halten sich alle übrigen Interpreten an eine dieser drei Richtungen.⁴⁰

a) *Das Gemeinwohl bei Thomas von Aquin*

Thomas von Aquin hat keine systematische Darstellung seiner Gemeinwohllehre geboten. Man muß seine verschiedenen Aussagen mit seiner gesamten Vorstellung der Weltordnung, mit seiner Erklärung des göttlichen Schöpferwillens, mit seiner Naturrechtslehre, besonders mit seiner Auffassung vom Verhältnis zwischen der Wesensnatur und dem Individuum, also seiner Erkenntnislehre, in Verbindung bringen. Sonst versteht man ihn falsch. Der heute öfters unternommene Versuch, die *Kantsche* Freiheitsvorstellung in verschiedene, aus dem großen Kontext gerissene Texte hineinzuinterpretieren, ist eine völlige Verkennung der großen philosophischen und theologischen Zusammenhänge, in die *Thomas* seine einzelnen Traktate hineingestellt hat.

Das Verhältnis von menschlicher Wesensnatur und individueller Natur fußt auf der thomasischen Abstraktionslehre. Diese ist nicht, wie oft erklärt wird, einfach eine Übernahme der aristotelischen Erkenntnistheorie. Vielmehr gründet sie in der thomasischen Analyse der Schöpfung. Gott kann in der Schöpfung nur das Abbild seiner eigenen Vollkommenheit suchen. Um die Vollkommenheit des Schöpfers auch nur andeutungsweise widerzuspiegeln, brauchte es eine Vielfalt von Wesen. Alle geschaffenen Wesen sind also durch die Schöpfung in einer Einheit oder, wie *Thomas* sagt, in einem Gemeinwohl kollektiv verbunden. Dieses Gemeinwohl ist Gott, dessen Vollkommenheit alle Wesen darstellen sollen. Gott ist das Ziel aller Geschöpfe. Diese Finalisierung drückt *Thomas* dadurch aus, daß er sagt: „Ein einzelnes Wesen liebt sein eigenes Wohl um des Gemeinwohls des gesamten Alls willen, das Gott ist.“⁴¹

Man darf sich diese Weltsicht nicht pantheistisch vorstellen. Gott bleibt der von der Welt getrennte Schöpfer. Alle Kreaturen „streben“ als Verursachte zu ihm als ihrer Ursache und ihrem Erhalter. Dieses Streben ist ontologisch, d.h. im Sein, zu sehen im Sinn der immanenten Relation des geschaffenen Seins zum ungeschaffenen und allverursachenden. Unter diesem Gesichtspunkt ist Gott das gemeinsame Wohl aller Kreaturen. Er ist aber weiterhin das der Welt immanente Gemeinwohl,

insofern er sich im Gesamt der Schöpfung abgebildet hat, so daß jedes Geschöpf einen Teil der göttlich gewollten Ordnung darstellt. Das ist keine Mystik. Es handelt sich auch nicht um eine neue Version der Hierarchie der Kräfte nach der Darstellung des Pseudo-Dionysius Areopagita, so sehr *Thomas* diese gekannt und auch geschätzt hat. Vielmehr analysiert *Thomas* den Vorgang des göttlichen Schöpfungsaktes, der nicht einzig in einem Wollen sich vollzog, sondern von einer Idee geleitet sein mußte. Anders kann man sich das Wirken Gottes als eines persönlichen Wesens nicht vorstellen. Man muß darum bei der Vielfalt der Geschöpfe einen einsichtigen Grund dafür finden, daß alle Geschöpfe notwendigerweise ihr Ziel in dem absoluten Wesen Gott haben. Diese Überlegungen sind nicht übernatürlicher Art. Sie gehören zur rationalen Theodizee. Gemäß der kirchlichen Lehre ist die Vernunft befähigt, Gottes Existenz aus der Schöpfung zu erkennen. *Thomas* hat den Ansatz seiner Gemeinwohldefinition in dem rational erkennbaren Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung gefunden. Dieser Ansatz ist bedeutsam, weil er den Sachverhalt, der zur Existenz des ersten und obersten Gemeinwohls führt, ins Blickfeld rückt.

Auch die Menschen untereinander sind durch ein Gemeinwohl verbunden. Auch hier wird das Sein des Menschen ins Auge gefaßt. *Thomas* fragt sich, warum es nötig war, das Wesen des Menschen in solcher Vielfalt zu schaffen. Während der reine Geist, in der Theologie als Engel bezeichnet, für sich eine spezifische Einheit darstellt, kann der mit der Materie verbundene Geist, der einzelne Mensch, nicht als „species“, sondern in gewissem Sinn nur als Träger der spezifischen Natur, genauer formuliert, als konkretisierter Teilhaber der Species bezeichnet werden. Um die Species, d.h. die Wesensnatur des Menschen zum Ausdruck zu bringen, braucht es eine Vielfalt von Einzelmenschen, die zusammen in gemeinsamer körperlicher und geistiger Tätigkeit das zur Entfaltung bringen, was an Potentialität in der Wesensnatur des Menschen grundgelegt ist. Nur auf diese ontologische Weise ist der Nachweis zu erbringen, daß der Mensch wesentlich sozial ist, so daß es für alle Zeiten ausgeschlossen ist, daß jemals ein Mensch nicht sozial wäre. Wenn man einzig von der empirisch feststellbaren Bedürftigkeit des einzelnen Menschen ausgeht, ist nicht einzusehen, warum der Mensch sich nicht zum solitären Wesen entwickeln könnte. *Thomas* selbst kommt verschiedentlich auf die Hilfsbedürftigkeit und auch auf die dem Nächsten zugewandte Geselligkeit zu sprechen, um zu zeigen, daß der Mensch sozial ist. Aber dieser Beweis verhält sich zu dem ontologischen Beweis wie eine empirische Bestätigung einer metaphysisch gewonnenen Erkenntnis. Von diesem Blickpunkt aus wird einsichtig, warum die Gemeinwohlgerechtigkeit die edelste aller sittlichen Tugenden ist, d.h. warum die Sozialethik die Individualethik in sich begreift und nicht umgekehrt. Und auch nur so wird verständlich, warum das Gemeinwohl die höchste Norm auch für die Betätigung der Freiheit ist. Die Autonomie ist ein Stück des Gemeinwohls, sie ist dem Gemeinwohl nicht vorgeordnet, sondern in ihm enthalten. Jedoch ist sie der Gesellschaft vorgeordnet, weil diese an die Wertfülle des Gemeinwohls gebunden ist. *Thomas von Aquin* hat das Verdienst, den aristotelischen Begriff des Gemeinwohls präzisiert zu haben als vorgesellschaftliches Objekt. Die thomasische Sicht des Gemeinwohlproblems erhärtet jene Aussagen der Päpste - und es handelt sich

hierbei um die ganze Tradition -, daß das Gemeinwohl, soweit es aus der menschlichen Natur bestimmt werden kann, göttlicher Institution ist. Es wird aus ihr auch klar ersichtlich, daß die letztgültige Verantwortung der staatlichen Autorität ihre legislative Kraft göttlicher Einsetzung verdankt. Die Logik der thomasischen Ableitung des Gemeinwohlbegriffes ist klar und für denjenigen, der die Lehre von Gott, dem Schöpfer, als rationale Erkenntnis annimmt, unbestreitbar. Allerdings findet diese Logik bei den modernen Philosophen keinen Anhang mehr. Einen Christen dürfte dies jedoch weiter nicht stören. Aus lehrpädagogischem Grund wäre es wünschenswert, eine Ableitung dieser Gemeinwohlkonzeption zu finden, die auch von nicht katholisch denkenden Philosophen mit Sympathie aufgenommen würde. *Johannes Messner* hat diesen Weg zu gehen versucht, wovon noch die Rede sein wird.

Die mit allen menschlichen Werten befrachtete thomasische Gemeinwohlidee hat zwar ihre Bedeutung für die Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt, sie ist aber noch nicht praxisnahe genug. Damit stehen wir vor der Frage, in welcher Weise diese Idee in der Handlungsordnung verwirklicht werden soll. Es genügt nicht, auf die Pflicht eines jeden Menschen gegenüber dem Gemeinwohl zu pochen, ohne die gesellschaftlichen Ordnungsregeln darzustellen, durch welche die moralische Pflicht aller konkret motiviert und damit gesellschaftlich effizient wird. Auch hierüber hat sich *Thomas von Aquin* Gedanken gemacht. Auf *politischer* Ebene war er zwar der Ansicht, daß eine Aufteilung der Macht den Einheitscharakter des Gemeinwohls gefährden könnte, so daß er hier in Entsprechung zum einen Schöpfer auch in der staatlichen Gemeinschaft einen einzigen Träger der Gewalt sehen wollte. Für die damalige christliche Welt war dies der nächstliegende Gedanke, zumal die Fürsten noch an den einen Inhaber der kirchlichen Gewalt moralisch gebunden waren. Der Schluß aus dem Monotheismus auf die Monarchie ist aber für *Thomas* nicht unausweichlich, wie moderne Interpreten der thomasischen Befürwortung der Monarchie meinen. *Thomas* geht es einzig um die sichere Wahrung der Einheit des Gemeinwohlbegriffes. Diese Einheit ist, wie wir aus Erfahrung wissen, auch in der Demokratie möglich, vorausgesetzt allerdings - und das ist für uns Moderne das Grundproblem -, daß noch ein Konsens bezüglich der Grundwerte garantiert ist. Auf *wirtschaftlichem* Gebiet hat aber *Thomas* entgegen seiner Stellungnahme auf politischer Ebene eine ausgesprochene pluralistische Gewaltverteilung als die dem Gemeinwohl einträglichere, effizientere Verwirklichung gesehen gegenüber einer autoritären Planung. In der *gesellschaftlichen* Ordnung denkt *Thomas* ebenso pluralistisch, wie seine Äußerungen über Ehe und Familie dartun.

Der Pluralismus auf der wirtschaftlichen Ebene wird von *Thomas* durch die Befürwortung der privaten Eigentumsordnung begründet. Beachtenswert ist, daß *Thomas* das Recht auf privates Eigentum nicht unmittelbar mit der Person verbindet, sondern konsequent aus dem von Gott gesetzten letzten Zweck der materiellen Güter ableitet. Unter Voraussetzung der durch die gesamte christliche Tradition festgehaltenen Lehre, daß die materielle Welt allen Menschen nützen soll, fragt er sich, in welcher Art und Weise diese göttliche Anordnung am effizientesten erfüllt werden könne. Im Hinblick auf die empirisch allgemein gültige und durch die

Lehre von der Erbsünde erhärtete Feststellung, daß der Mensch für die sorgfältige, d.h. wirtschaftliche Nutzung leichter aufgrund des Selbstinteresses als aufgrund des an sich werthöheren Gemeininteresses motiviert ist, spricht er sich, die Ansicht des *Aristoteles* aufnehmend, für die private Verwaltung der Güter aus. Um der Gemeinwohlforderung gegenüber gerecht zu bleiben, wird der private Eigentümer sozial belastet, d.h. verpflichtet, das, was er nicht braucht, dem Nächsten abzugeben. *Thomas* sieht in dieser Pflicht eine echte Gerechtigkeitspflicht. Der Gedanke der sozialen Belastung der Person wird demnach erst auf der Ebene der Handlungsnormen geweckt. Auf der obersten Ebene, der der Werte, kann man gemäß *Thomas* noch nicht von „Belastung“ sprechen, weil dort die Person nicht nur sozial „belastet“ ist, sondern in ihrer Natur sozial ist. Da in den päpstlichen Verlautbarungen der Begriff des Gemeinwohls vornehmlich im Bereich der Handlungsordnung gebraucht wird, sprechen sie immer nur von sozialer Belastung. Und da auch die Person in den päpstlichen Äußerungen immer im Kontext der Gesellschaft, also der zur Verwirklichung des Gemeinwohls und des darin eingeschlossenen Einzelwohls notwendigen Institution, gesehen wird, wird sie unmittelbar mit dem Recht auf Privateigentum verbunden. Diese Vermischung der zwei Ordnungen (der Werte und der Verwirklichung) führte in „*Laborem exercens*“ sogar dazu, daß *Johannes Paul II.* den entsprechenden Thomastext in der Weise auslegte, als ob *Thomas* unvermittelt die Person als Rechtsträger von Eigentum angesehen hätte.⁴² Es ist nicht ausgeschlossen, daß in der wesentlichen Verknüpfung von Person und Eigentum der Einfluß von *J. Locke* wirksam war. Nachweislich hat das rationalistische Naturrecht über *L. Taparelli d'Azeglio SJ* Eingang in die katholische Soziallehre gefunden.

Durch den Nachweis der privaten Eigentumsordnung als der einzigen, dem Gemeinwohl gerecht werdenden Wirtschaftsordnung erhält gemäß der dargelegten thomasischen Doktrin die einzelne Person mit ihrer moralischen Verantwortung das Recht der Priorität im wirtschaftlichen Handeln vor aller Intervention von seiten der staatlichen Gewalt. Hier wird die stringent juristische Form des Subsidiaritätsprinzips, wenn auch nicht ausdrücklich von *Thomas* so benannt, sichtbar.

Zusammenfassung

Vergleicht man die thomasische Konzeption des Gemeinwohls mit der der päpstlichen Verlautbarungen, dann findet man leicht die völlige doktrinäre Deckung beider. Das kann nicht verwundern, da die ersten groß angelegten Staatszykliken wie auch die erste Sozialzyklika (*Rerum novarum*) von einem überragenden Kenner der Werke des hl. *Thomas von Aquin* verfaßt wurde: *Leo XIII.* Da *Leo XIII.* die Gemeinwohlfrage im Hinblick auf den Staat, und zwar auf die konkrete Situation, im Auge hatte, steht selbstverständlich die Handlungsordnung im Vordergrund des Blickfeldes. Dies jedenfalls deutlich in „*Rerum novarum*“ hinsichtlich der Eigentumsfrage. Dagegen lassen die staatsphilosophischen Enzykliken *Leos XIII.* die thomasische Systematik deutlicher hervortreten. Die Wertfülle des Gemeinwohls, in der auch die menschliche Person mit ihrer Freiheit und allen sittlichen Pflichten enthalten ist, ist in den päpstlichen Texten in gleicher Weise definiert wie

bei *Thomas von Aquin*. Das gleiche gilt von der Ableitung des Gemeinwohls aus göttlicher Institution.

Die Logik, der *Thomas* folgt, zeigt deutlich die Spuren des von ihm in seiner gesamten Theologie wirksamen Prinzips „*gratia supponit naturam*“ - die Gnade setzt die Natur voraus. Wenn das natürliche Gemeinwohl, wie es sich aus der menschlichen Natur ergibt, nicht alle sittlichen Werte in sich begreifen könnte, dann müßte man auch für das übernatürliche Gemeinwohl, nämlich das der Kirche, eine merkliche Begrenzung in Betracht ziehen. Wie *Pius XI.* gesagt hat, ist die Kirche eine totalitäre Gesellschaft. Nichts, auch nicht das Personalste steht außerhalb des Gemeinwohls dieser Gemeinschaft. Dieses Gemeinwohl ist die oberste und umfassendste Integrationsnorm des menschlichen Daseins. Jedwede göttliche Berufung geht über die Kirche. Es gibt keine von der Kirche getrennte Berufung. Diese göttliche Berufung wendet sich in der Gnade zwar an den einzelnen, aber stets an den einzelnen, insofern er Glied der Kirche ist, genauso wie die Erlösung durch Christus die Erlösung der Menschheit sein wollte und über diese des einzelnen. Es kann also keiner erklären, er sei um seiner selbst willen erlöst. Gewiß, er mag es behaupten, aber nicht ohne zugleich an die anderen zu denken, die mit ihm „in corpore“ erlöst worden sind. *Thomas* hat dies in der Weise ausgedrückt, daß er erklärte, die Erlösung bezöge sich zunächst auf die Natur des Menschen und über sie auf das Individuum. Unverkennbar ist hier die Bedeutung des Gemeinwohls in der gesamten Moral, sowohl in der Natur wie in der Übernatur. Der thomatische Gemeinwohlbegriff ist somit auf jedwede natürliche wie auch auf die übernatürliche Gemeinschaft anwendbar. Das ist ein Zeichen seiner überragenden systematischen Brauchbarkeit.

Jede Gesellschaft hat ihr Gemeinwohl, ihre eigene personbezogene kollektive Wertordnung: die Ehe, die Familie, der Staat und die Kirche. Die Handlungsordnung wird jeweils bestimmt entsprechend der realen Ausstattung der zum Gemeinwohl gehörenden Autorität, anders in der Ehe, anders in der Familie, anders im Staat und anders in der Kirche. Die besagte „Ausstattung“ wird bestimmt entsprechend dem Wissen und der realen Wirkkraft des Trägers der Autorität. Und entsprechend erhält auch das Subsidiaritätsprinzip seine eigene Spezialisierung. Überschaut man den logischen Verlauf dieser Gemeinwohlkonzeption, dann kann man ihr das Prädikat einer perfekten, konsistenten Systematik nicht versagen. Darauf kommt es sowohl philosophisch wie theologisch an. Und danach sind auch die anderen Konzeptionen zu beurteilen.

b) Das Gemeinwohl im Solidarismus von G. Gundlach

Der Thomismus beginnt die Gesellschaftslehre beim Gemeinwohl, das aus der individual-sozialen Natur des Menschen folgt. Erst von hier aus wird die kausale, d.h. die Handlungsordnung angegangen. Der Solidarismus von *G. Gundlach* beginnt bei der handelnden Person, deren Intention und Zielbestimmung. Die Person, die ihre Vollkommenheit erstrebt, erkennt ihre eigene Beschränktheit, ihre Hilfsbedürftigkeit. Sie braucht den Mitmenschen, um jene Lücken auszufüllen, die bei isoliertem Handeln immer bleiben werden. Von diesem kausalen Ansatz aus ist alle

Gesellschaftlichkeit und dementsprechend auch das Gemeinwohl zu sehen. Die Person ist „Quell und Ziel gesellschaftlichen Lebens“⁴³. Selbstverständlich versteht *G. Gundlach* das Wollen des Menschen nicht im Sinn von Willkür. Das Menschenbild, das er zugrunde legt, ist nicht das des Utilitarismus. Vielmehr sieht er die Person in ihrer metaphysisch-naturhaften Ausrichtung auf das Lebensziel. Aber es ist immer die Einzelperson, die im Blickfeld steht, eben diese Person, die handelt. Aus der Erkenntnis der Ergänzungsbedürftigkeit vereinigen sich die Menschen zur Gesellschaft. Die Gesellschaft kommt nur durch das solidarische Handeln der Personen zustande. Das Soziale ist das „eine in den Mehreren“, „nicht zuerst ihre (der Person, A.F.U.) *Integration in einem Ganzen, sondern ihre innerlich begründete, personale Ko-Existenz*, nämlich das in der endlich-unendlichen Intentionalität menschlicher Person begründete Zueinander und Gegenüber von Mehreren, das sie auf gegenseitige Mitteilung einstellt innerhalb der durch das Menschsein (humanitas) und seine Wertfülle abgesteckten Dimension personaler Selbstverwirklichung“⁴⁴. Aus der im Sein aller Menschen begründeten Ergänzungsbedürftigkeit ergibt sich somit die personale Koexistenz und daraus die Notwendigkeit einer Organisation der Gesellschaft auf die Person hin. Der innere Aufbau der menschlichen Gesellschaftlichkeit von der Person her und auf die Person hin, mit anderen Worten: die gesellschaftlich verwirklichte Wertwelt der Person, wird als *Gemeingut*, die Verwirklichung des Gemeinguts als *Gemeinwohl* bezeichnet.⁴⁵ Zusammenfassend erklärt *G. Gundlach* „Die seins- und wertmäßige Begründung des Gemeinwohls beruht auf dem inneren und äußeren Aufbau der Gesellschaft. Das Gemeinwohl als Zustand ergibt sich also, wenn die Gesellschaft der innerlich notwendigen Forderung des Gemeinguts nach seiner dauernden Verwirklichung im äußeren, organisierten und organisierenden Aufbau der menschlichen Gesellschaftlichkeit entspricht. Wenn das Gesamt aller auf jene Forderung und ihre Erfüllung unmittelbar zielenden organisierenden Einrichtungen und Maßnahmen betrachtet wird, erfährt man das Gemeinwohl im Vollzug. Diese unmittelbare Begründung des Gemeinwohls im inneren und äußeren Aufbau menschlicher Gesellschaftlichkeit hebt es deutlich und wesentlich vom Privatwohl ab, ob man dies nun auf einzelne oder auf Gruppen bezieht.“⁴⁶

Die Bemerkung, das Soziale sei nicht zuerst die Integration der Person in einem Ganzen (vgl. zitierten Text), beweist, daß das „Gemeingut“ nicht das Gleiche sein kann wie das „Gemeinwohl“ in der thomistischen Gemeinwohlkonzeption. Der Gedankengang, den *G. Gundlach* verfolgt, ist unter seiner Voraussetzung logisch. Die Personen erkennen in der gesellschaftlichen Organisation das Mittel, das allen zur eigenpersönlichen Vollkommenheit verhilft. Der Zweck der gesellschaftlichen Kooperation ist demnach die Vervollkommnung eines jeden Kooperierenden. Dieser Zweck ist der Selbstwert, um dessentwillen sich die Glieder verbunden haben. Er ist aber nicht wie im thomistischen Denken die apriorische Norm, in der die einzelnen Personen Teile eines Ganzen sind. *O. v. Nell-Breuning* formuliert diesen Gedankengang, indem er erklärt, das Gemeinwohl sei „genau das, um dessentwillen die einzelnen sich zu diesem Ganzen verbunden haben, mit anderen Worten, der Zweck oder das Ziel, wozu oder wofür das betreffende gesellschaftliche Gebilde oder Gemeinwesen besteht; das so verstandene Gemeinwohl wird um seiner

selbst willen erstrebt, ist eindeutig ein *Selbstwert*. Manche sprechen, um deutlich zu machen, daß sie dies meinen, statt von *Gemeinwohl* von *Gemeingut*⁴⁷. Der Selbstzweck der Gesellschaft entsteht, wie man deutlich sieht, aus dem gemeinsamen Wollen, durch das sich die Gesellschaftsglieder verbinden. Diese kausale Sicht unterscheidet sich grundsätzlich von der ethischen der thomistischen Konzeption. Ethische Normen sind *vor* dem Wollen, sie bestimmen das Wollen oder sollen es bestimmen. Der Selbstzweck der Gesellschaft ist aber bei v. *Nell-Breuning*, wenn man seine Ausführung logisch versteht, aus der Sicht der Personen ein Dienstwert. In der Tat steht auch gemäß thomistischer Sicht die Gesellschaft im Dienst der Personen, aber aufgrund einer ganz anderen Logik. Die Gesellschaft hat hierbei ein eigenes ethisches Objekt (das *Gemeinwohl* als Wert), das im Hinblick auf die Personen nicht als Dienstwert bezeichnet werden kann, weil dieses Objekt zunächst eine Integrationsnorm der Personen darstellt und erst von hier aus auf die individuelle Absicht der Person trifft. Wie bereits dargestellt, sprechen die kirchlichen Verlautbarungen meistens im Sinn der Gesellschaft als Organisation gemeinsamen menschlichen Handelns. In dieser Hinsicht stimmt es, was *O. von Nell-Breuning*⁴⁸ sagt: „In kirchlichen Verlautbarungen meint ‚Gemeinwohl‘ in der Regel als terminus technicus den Dienstwert und wird in diesem Sinn manchmal sogar eigens definiert als der Inbegriff alles dessen, was an Vorbedingungen oder Voraussetzungen erfüllt sein muß, damit der einzelne durch Regen seiner eigenen Kräfte sein eigenes Wohl verwirklichen kann.“ Es stimmt aber nicht mehr, wenn *O. v. Nell-Breuning* fortfährt: „Den Dienstwert ‚Gemeinwohl‘ meinen im allgemeinen auch die Autoren, die dem Orden der Gesellschaft Jesu angehören, während die Angehörigen des Dominikanerordens, wenn sie von ‚Gemeinwohl‘ sprechen, vorwiegend an das *Gemeinwohl* als *Selbstwert* denken.“⁴⁹ Ich weiß nicht, welche Dominikaner gemeint sind. Jedenfalls ist diese Interpretation der kirchlichen Lehre nicht die authentische. Wenn man sich das über das *Gemeinwohl* der Kirche Gesagte vor Augen hält, dann erkennt man unzweifelhaft, daß das *Gemeinwohl* ein vorgesellschaftlicher Wert ist, der in der ersten Intention Gottes eine Integrationsnorm der Personen bedeutet. Dies gilt nicht nur vom *Gemeinwohl* der Kirche, sondern auch für alle in der Natur des Menschen grundgelegten und aus ihr geforderten Gemeinschaften (Ehe, Familie, Staat). Das hat mit Kollektivismus nichts zu tun, sofern man die Analogie zur Kenntnis nimmt, die im *Gemeinwohl*begriff liegt: proportionale Eingliederung jeder Person in das Gesamt, wobei selbstverständlich die Personwürde eines jeden Gliedes ihre volle Achtung erfährt.

Die kausal orientierte Definition des *Gemeinwohls* als *Gemeingut* im angeführten Sinn hat ihre eigene Bedeutung, die bei aller Kritik nicht unterschätzt werden darf. Die thomistische Ganzheitssicht könnte leicht im Sinn des objektiven Geistes *Hegels* verstanden werden. Noch schlimmer wäre es, die Parallele zum *Marx*schen Totalitarismus herzustellen. Die thomistische Version entstammt dem Ordnungsdenken, die *Gundlachsche* dagegen dem rationalistischen Naturrecht ähnlich wie die Menschenrechtserklärung der UNO. Die thomistische Denkweise muß an einem Punkt, nämlich dort, wo die Gesellschaft als Leistungsgesellschaft gefaßt werden muß, in die individualistische, vom rationalistischen Naturrecht herkommende Konzeption einmünden, aber nur aus praktischen, nicht theoretischen Grün-

den. Die Kirche kann für ihre Gemeinschaft nur im Sinn der Ordnung denken. Wie gezeigt wurde, ist auch in der thomistischen Sicht die Gesellschaft als Organisation ein Dienstwert. Nur wird dieser Dienstwert nicht direkt auf das individuelle Wohl des einzelnen ausgerichtet, sondern zunächst auf die Integration der Glieder in die Gesamtwohlfahrt. Das Kind soll in der Familie als Glied der Familie glücklich sein, nicht einfach als Mensch im allgemeinen. Die solidarische Hilfeleistung der Bürger untereinander soll nicht nur aufgrund einer bilateralen Beziehung vor sich gehen, sondern zuerst eine die gesamte Gemeinschaft materiell und geistig aufbauende Tätigkeit sein, also nicht nur ein zwischenmenschlicher Solidarismus, sondern ein Gemeinwohlsolidarismus. Einzig dieser Solidarismus entspricht der ethischen Forderung, von der auch in den kirchlichen Verlautbarungen die Rede ist, daß der einzelne mit seinem gesamten sittlichen Leben einen Beitrag zum Gemeinwohl leisten soll.

Nun wird das Gemeinwohl in der Praxis weniger von seiten der Pflichten des einzelnen zum Gesamt als vielmehr von seinen individuellen Rechten und in der Folge vom Aufgabenbereich der gesellschaftlichen Autorität aus betrachtet. Im Zentrum stehen die gesellschaftlichen Gemeinwohlmaßnahmen. Auf jeden Fall trifft dies für den Staat zu, der über das innere Leben des Menschen keine Kompetenz besitzt, der vielmehr nur die äußeren Bedingungen zu schaffen hat, aufgrund deren der einzelne seine allseitige Vervollkommnung finden kann. Auf dieser Ebene brauchen sich darum die Vertreter verschiedener Gemeinwohlkonzeptionen nicht darum zu streiten, welche Gemeinwohldefinition korrekter sei. In der Praxis geht es um die Stimulierung der Wirkkräfte, das sind die Menschen mit ihrem Verstand und freien Willen, jene Wesen, die ihr eigenes Ergänzungsbedürfnis wahrnehmen und die Gesellschaft in dieser Intention aufbauen. In der Handlungsordnung individualisiert sich die Sozialethik. Sie erscheint beinahe nur noch wie ein Annex zur Individualethik. Darum redet man auf dieser Ebene von der „sozialen Belastung“ des Individuums, während es auf der vor der Handlung liegenden Ebene der *natura humana* nur den Menschen gibt, der zugleich sowohl individuelles wie soziales Wesen *ist*, nicht aber als Individuum sozial nur „belastet“ ist. Die ganzheitliche Sicht ist darum aber nicht belanglos geworden. Ohne Ordnungsdenken zerfällt das Gemeinwohl in die Summe der Individualwohle. Das Ordnungsdenken setzt aber einen Ganzheitsbegriff voraus, von dem aus gesehen die Individuen eben nur Teilfunktionen ausüben. Von dieser grundsätzlichen Systematik aus dürfte man darum der thomistischen These den Vorzug geben. Inwieweit sich dieser Vorzug in der praktischen Wohlfahrtsbestimmung auswirkt, soll später erörtert werden.

Der Wandel im Ansatz sozialetischen Denkens - vom thomistischen Ordnungsdenken zur individuellen Handlung - hat seinen geschichtlichen Hintergrund. Auf dem Boden der katholischen Soziallehre beginnt er bei *Luigi Taparelli d'Azeglio SJ.*⁵⁰ *Taparelli*⁵¹ kannte die Werke von *Thomas v. Aquin* kaum. Er hatte seine Ausbildung vor dem Eintritt in den Jesuitenorden auf der Basis des Eklektizismus und Sensismus empfangen. Er selbst bestätigte, daß er als Anregung nur nichtkatholische Handbücher in Händen gehabt habe. *Marcel Thomann* hat nachgewiesen, daß *Taparelli* den Vertreter des rationalistischen und individualistischen Natur-

rechts *Christian Wolff* reichlich kopierte.⁵² Im Vordergrund steht nicht mehr eine universelle Ordnung, sondern das Individuum, die unabhängige menschliche Person mit ihren Rechten und Zielen. Der traditionelle Begriff des Gemeinwohls wird lediglich durch die Erklärung noch berücksichtigt, daß das Generelle dem Besonderen gegenüber bevorzugt werden müsse. Die Ableitung des Privateigentums als Mittel, die von Gott festgesetzte Güterordnung möglichst effizient zu gestalten, wird ersetzt durch den *Lockeschen* Gedanken, daß die Person ihrem Wesen nach Eigentümerin sei.

Mit dieser Zentrierung der Ethik auf das Individuum sind die Weichen für die weitere Entwicklung der katholischen Soziallehre gestellt. V. *Cathrein SJ* vertrat in seinem im Philosophischen Jahrbuch 1892 erschienenen Artikel „Sozialethik oder Individualethik“ und in seinem zweibändigen Werk „Moralphilosophie“⁵³ die Ansicht, die Sozialethik sei nichts anderes als ein Annex der Individualethik. Dies ist eine völlig konsequente Logik, wenn man vom Individuum als dem handelnden Subjekt aus nach dem Objekt der sittlichen Handlung sucht. Im Vordergrund steht hier das letzte Ziel, das jeder einzelne für sich erstrebt. Kann er es nicht allein erreichen, dann sucht er einen helfenden Partner, der sich in der gleichen Situation befindet. Und tatsächlich befinden sich alle Menschen in der gleichen Situation der persönlichen Hilflosigkeit trotz ihrer moralischen Unabhängigkeit. So ergibt sich der bilaterale Solidarismus als einzige Lösung des Problems sozialer Fragen. Wer die Hilfe des Mitmenschen in Anspruch nehmen will, muß seinerseits seine Hilfe dem anderen anbieten. Das Gemeinwohl kann dann nur noch in den gemeinsam erstellten Bedingungen bestehen, aufgrund deren jeder einzelne durch persönliche Anstrengung sein Heil findet. Das alle verbindende und verpflichtende Gemeinwohl ist dann jener gemeinsame Wert, um dessentwillen alle im Streben nach ihrem individuellen Ziel zusammenkommen, die Vervollkommnung aller, *aber* immer bezogen auf den Ansatz, bei dem die Ethik begann, nämlich auf die verschiedenen einzelnen. Man muß, diesem Gedankengang *G. Gundlachs* folgend, diesem Wert einen anderen Namen geben als *Gemeinwohl*, nämlich *Gemeingut*, denn „Wohl“ ist immer etwas Subjektives und das Subjektive ist eben nicht gemeinsam.

Geht man diesem Rasonieren näher nach, dann stellt man dahinter ein nicht bewältigtes erkenntnistheoretisches Problem fest, nämlich die Frage nach etwas Gemeinsamen, das wohl gleich, aber zugleich verschieden in allen ist, d.h. das Problem eines analog Gemeinsamen. Die Analogie des Gemeinsamen und damit auch des Gemeinwohls mußte *Taparelli*, der entsprechend seinen Informationsquellen dem rationalistisch-individualistischen Naturrecht verpflichtet war, völlig fremd bleiben. Immerhin ist der alte Begriff des Gemeinwohls immer noch gerettet im Begriff der „sozialen Belastung“. *Taparelli* und seine Gefolgsmänner wollten und konnten nicht eine Synthese der alten Ordnungsphilosophie mit der notwendig gewordenen, unmittelbar auf die Praxis ausgerichteten sozialen Handlungslehre bieten. Das kirchliche Lehramt brauchte aber dringend eine solche praxisnahe Handlungslehre. Zur Zeit, da *Taparelli* von seinem Ordensgeneral den Auftrag erhielt, ein sozialphilosophisches Handbuch zu schreiben, lag der Thomismus völlig am Boden. Erst unter dem Pontifikat *Leos XIII.* fand man den Weg zu den Werken von *Thomas von Aquin* zurück. Die päpstlichen Verlautbarungen blieben

zwar beim praxisnahen Ansatz, öffneten jedoch den Weg für die Hereinholung des thomistischen Ordnungsdenkens in ihre Lehre, was wohl deutlich genug durch die Analyse der päpstlichen Verlautbarungen gezeigt worden ist. Das Fehlen der Systematik dürfte der Grund dafür sein, daß sich die Akzente in den einzelnen Verlautbarungen so stark verschieben. Man braucht nur auf die Mitbestimmungsfrage hinzuweisen. Wäre man der thomistischen Systematik in der Eigentumsfrage gefolgt, dann wäre man von selbst auf die Bedeutung des Unternehmers als des Verwalters von privatem Eigentum zugunsten einer gesunden Produktionsordnung gestoßen. Der Kritik, in den päpstlichen Verlautbarungen fehle die Behandlung der Grundsätze des produktiven Prozesses, wäre vorgebeugt worden.

c) *Das Gemeinwohl bei Johannes Messners*⁵⁴

Johannes Messner, der beide bisher behandelten Gemeinwohlkonzeptionen sehr genau kannte, wollte mit Bedacht einen eigenen Weg gehen. Mit dem thomistischen Ordnungsdenken geht er zwar grundsätzlich einig. Doch erscheint es ihm zu abstrakt und vor allem für das Verständnis der Modernen zu wenig empirisch. Daraus versteht sich seine Vorliebe für *Taparelli*, der ausdrücklich seine Gemeinwohldefinition mit dem empirisch feststellbaren Wollen des Individuums beginnt. *Taparelli* hat seine Darstellung des Naturrechts als „auf der Erfahrung begründet“ bezeichnet. Und sie war es auch in der Tat. *Messner* beginnt ebenfalls mit der Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen und leitet daraus dessen soziale Komponente ab. Das Soziale möchte er aber nicht einfach als eine zusätzliche Qualität der Person verstehen, wie dies im Gefolge von *Taparelli* geschehen ist. Man könnte nicht sagen, der Mensch sei „auch“ sozial und darum sozial belastet. Vielmehr sei der Mensch ein sowohl individuelles wie soziales Wesen. „Sowohl das individuelle wie das gesellschaftliche Wesen der Menschennatur sind metaphysisch und ontologisch gleich ursprünglicher Art.“⁵⁵ Das Soziale leitet *Messner* nun nicht wie der Thomismus aus dem Verhältnis von wesenhafter Natur und Individualität ab, vielmehr sucht er es auf empirischem Weg. Er findet dieses vor und über dem Individuum sich befindende Soziale in der Kultur. In seiner phänomenologischen Erklärung des Sozialen folgt er *Max Scheler*, nach dem „es im Wesen einer endlichen Person liegt, Glied einer Sozialeinheit überhaupt zu sein“⁵⁶. Den Begriff der Person findet *Messner* mit *M. Scheler* erst im Verbund mit der Sozialeinheit. Das Band, das die Sozialeinheit zusammenhält, ist, wie gesagt, die Kultur, in die jeder Mensch hineingewachsen ist und ohne die er nicht Bestand hätte. Damit gelingt es *Messner* auf empirischem Weg, den Begriff der Ganzheit, wie er bei *Thomas von Aquin* und in anderer Form bei *Hegel* obenan steht, zurückzugewinnen. Die Familie, das Volk und der Staat sind, wie *Messner* ausführt, geprägt durch ein eigenes kulturelles Milieu, das nicht erklärt wird durch die bloßen gegenseitigen Beziehungen der einzelnen Glieder.

Trotz dieser entschlossenen Zuwendung zum altüberlieferten Ganzheitsdenken fährt *Messner* in der Sozialethik nicht in der Betrachtung des Gemeinsamen fort, sondern richtet seinen Blick ganz auf die Handlung des einzelnen, der wegen seiner Ergänzungsbedürftigkeit auf die Kooperation mit den Mitmenschen ange-

wiesen ist, um sein Ziel zu erreichen. Das Gemeinwohl, das durch diese Kooperation erstellt wird, kann darum nur als Hilfe für den einzelnen gedacht werden: „Das Gemeinwohl kann demnach *nur Hilfe* (kursiv im Original, A.F.U.) für den erwähnten Zweck sein.“⁵⁷ Das Gemeinwohl hat, so sagt *Messner*⁵⁸, den Individuen, „ihren Interessen und Wünschen zu dienen“. Der individualistische Charakter des *Messnerschen* Gemeinwohlbegriffes ist unleugbar. *Messners* Gedankengang mündet somit ganz in die Konzeption *Gundlachs* ein, wonach das Gemeinwohl in den Institutionen und Bedingungen besteht, mittels deren der einzelne mit eigenem Tun seine individuelle Vervollkommnung findet. Man fragt sich natürlich, warum die markante Rückorientierung *Messners* am Ganzheitsdenken der Tradition keine Spuren in der Gemeinwohlkonzeption hinterlassen hat. Dies scheint mit dem Kulturbegriff zusammenzuhängen, denn dieser ist geschichtlicher Natur. Die Kultur ist geworden, durch die gesellschaftliche Tätigkeit aller geschaffen. Der Gedankengang muß darum notwendigerweise zum Individuum zurückführen. *Messner* hat kausal begonnen, nämlich bei der Ergänzungsbedürftigkeit des Individuums im Hinblick auf die eigen-aktive Verwirklichung der Vollkommenheit. Er kann dann schließlich das Gemeinwohl nur von diesem Blickpunkt aus sehen. Im übrigen behandelt *Messner* das Gemeinwohl in seiner diesem Objekt ausschließlich gewidmeten Schrift⁵⁹ mit Blick einzig auf den demokratischen Staat. Hier muß sich naturgemäß die Einstellung auf das Individuum beträchtlich verstärken.

4. Die Anwendung des Gemeinwohlbegriffs der katholischen Soziallehre auf die Bestimmung der Wohlfahrt⁶⁰

Soweit es sich um das Gemeinwohl im Staat, besonders im pluralistischen Staat handelt, stimmen alle drei dargestellten Versionen mehr oder weniger überein.⁶¹ Im staatlichen Bereich hat die private Initiative den Vorrang. Der Staat kann das Glück seiner Bürger nicht bestimmen. Die staatliche Autorität sollte einzig die Grenzen erkennen können, die zur Wahrung der menschlichen Würde und der existentiellen Integration aller in die Gesellschaft zu beachten sind. Aus dieser Erkenntnis soll sie die Rahmenbedingungen schaffen, damit jeder sein eigenes Glück schmieden kann. Im weitestmöglichen Umfang ist die private Initiative zu schützen und auch zu stützen. Die Bedingungen, unter welchen jeder sein Glück finden können soll, müssen entsprechend dem Gewicht, das der Eigeninitiative zuerkannt wird, vielfach sein. Sie können nicht einfach als öffentliche Einrichtungen verstanden werden.

Es läge bei dieser Sachlage nahe, das Gemeinwohl lediglich nach den allgemeinen Voraussetzungen (den wirtschafts- und sozialpolitischen Einrichtungen) zu bestimmen, in denen der einzelne sein Wohl, d.h. sein Lebensziel zu verwirklichen imstande ist. Doch muß beachtet werden, daß die Institutionen final bestimmt sind im Hinblick auf das subjektiv je verschiedene Wohl. In letzter Analyse befinden wir uns vor dem subjektiven Wohlbefinden. Wir nähern uns daher der individualistischen Sicht der *Pareto*-Regel. Die Paretianer vermeinen allerdings, das subjektive Glücksempfinden wertfrei annehmen zu können. Dieser Sensualismus kann aber nicht ohne geheime Implikation einer Übereinstimmung in einem objektiven

Sachverhalt vom sensualistisch eingestellten Einzelnen bejaht werden. Wer seinen Lebensstil in einer von Exzessen freien Lebenshaltung sieht, würde sich für die Regel, jeder könne nach seiner Façon selig werden, nicht entscheiden, wenn seine nähere Umgebung das Wohlergehen im Drogenrausch sähe. Als gesellschaftliches Wesen kann der einzelne sich nicht mit jedweder Regel gesellschaftlichen Zusammenseins abfinden. In dem Augenblick, da man einen Sachverhalt auch nur methodologisch verallgemeinert, verallgemeinert man etwas Objektives. Das subjektive Urteil des einzelnen über sein Eigenwohl ist zwar zunächst nur für den einzelnen ein Werturteil. Wenn man aber die verschiedenen subjektiven Werturteile zur allgemeinen Regel einer gemeinsamen Ordnung machen will, ist man genötigt, Friktionen innerhalb der verschiedenen Werturteile auszuschließen. Dies kann man nur durch Zuhilfenahme eines allgemeinen objektiven Nenners tun. Anders wäre die *Pareto*-Regel eine nutzlose hypothetische Reißbrettübung, die in der Wirklichkeit sinnlos wird. Auch ein Sensualist ist der Ansicht, daß er sein eigenes Glück im Frieden genießen möchte. Jede soziale Methodologie - und die *Pareto*-Regel ist eine solche - stößt in der Wirklichkeit auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Aus diesem Grund ist auch die Vorstellung einer nur methodologisch geordneten „offenen Gesellschaft“ eine Utopie, die, wenn sie sich verwirklichen würde, die Brutstätte von Ideologien wäre.⁶² Im paretianischen Begriff des Gemeinwohls verbirgt sich die Verallgemeinerung einer Idee vom subjektiven Wohl. Man muß demnach wenigstens in groben Umrissen wissen, was wesentlich zum menschlichen Wohl gehört, um eine Diversifizierung der subjektiven Wohle zu akzeptieren. Die *Pareto*-Regel setzt stillschweigend voraus, daß das sensualistisch wahrgenommene Wohl des einzelnen kein Störungsfaktor ist, d.h. sie rechnet mit dem gesunden Menschenverstand aller, die ihr Eigenwohl innerhalb der Gesellschaft anstreben, es sei denn, sie verstehe die Regel rein mathematisch, also nicht praktikabel. Um etwas für die soziale Wirklichkeit zu bieten, muß man sich vom Sensualismus lösen und nach objektiven, sogenannten „gesunden“ Normen suchen. Was eine gesunde und was eine ungesunde Lebensweise ist, kann der Arzt entsprechend den natürlichen Dispositionen des menschlichen Körpers bestimmen. Gleiches gilt auch für die Psyche, die ihrerseits ihre eigenen Gesetze hat. Der einzelne kann darum in der Bestimmung „seines“ Glückes über die naturhaften Dispositionen nicht hinwegsehen. Da auch die Umwelt unser Glücksempfinden beeinflusst, gehört auch sie zu den Gesetzen die der einzelne in seiner Glücksbestimmung zu berücksichtigen hat, wenn er *wirklich* glücklich sein will. Jeder braucht zu seinem Glück auch eine zufriedene Gesellschaft. Für alle diese vielfältigen Normen, die nicht nur normativen, sondern auch - und zwar zuerst - kausalen Charakter haben, hat die katholische Soziallehre den Sammelbegriff der allen gemeinsamen *natura humana*. Über ihren Inhalt muß die Gesellschaft einen gewissen Konsens besitzen, damit jene Bedingungen erstellt werden können, gemäß denen der einzelne sein individuelles Glück erwirken kann. In der modernen Wohlfahrtsdiskussion werden die allgemeinen menschlichen Bedingungen unter dem Begriff der „Lebensqualität“ zusammengefaßt. Die Lebensqualität wird gemäß der katholischen Soziallehre in erster Linie nach den natürlichen Dispositionen, in zweiter Linie nach den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen (dem allgemeinen Lebensstandard) bestimmt.

Nun ist die pluralistische Demokratie mit ihrer Marktwirtschaft nicht durch natürliche Normen, sondern im wirtschaftlichen Sektor durch die freie Konsumwahl, im sozialen und im politischen Sektor durch die freie Entscheidung der Individuen bestimmt. Was hier Wohl aller ist, zerfällt darum in das Einzelwohl der vielen. Die den Gesetzen der menschlichen Natur folgende normative Ordnung muß sich darum zunächst im Glücksempfinden der einzelnen verwurzeln, ehe sie gesellschaftlich wirksam werden kann. Wir befinden uns damit genau bei der *Pareto*-Regel, doch nicht in dem wertfreien Sinn, als ob der Prozeß der Wohlfahrtsbestimmung mit der Addition individueller Wohlbefinden ohne Zuhilfenahme eines universellen Sachverhaltes erledigt wäre. Daß dem nicht so ist, hat uns die Erfahrung mit der Umwelt vor Augen geführt. Lange haben wir geglaubt, die Luft sei ein freies Gut, das keinen Preis hat. Wir haben sie im Sinn unseres subjektiven Wohlempfindens so lange ausgebeutet, bis wir im Smog landeten, der unsere Lungen belästigt. Das Naturgesetz ist normativ, weil es das Gesetz der *realen Natur*, einschließlich der menschlichen Natur, ist. Die Dichotomie von Norm und Sein, die im Anschluß an *Kant Max Weber* für die Sozialwissenschaft proklamierte und die auch in der Wertfreiheit der *Pareto*-Regel steckt, hat nur hypothetisch-theoretische Bedeutung. Die wertfreie *Pareto*-Regel erfaßt nur einen Teil der Wohlfahrtsökonomik, nämlich in pointierender Abstraktion den Gesichtspunkt der subjektiven Bestimmung des Wohlbefindens. Das rein sensualistische Urteil über das eigene Glück ist aber sehr irrtumsträchtig. Es bedarf, wie gesagt, um zum stabilen Glücksempfinden zu führen, der objektiven Orientierung an den in der *natura humana* liegenden Gesetzmäßigkeiten. Die pluralistische Demokratie kann allerdings die Naturgesetze nicht in ihre Verfassung aufnehmen. Sie ist darum geradezu ein Repräsentant des Sensualismus im Sinn der *Pareto*-Regel. Die Demokraten müssen es daher in Kauf nehmen, für die von ihnen begangenen Irrtümer in der Wohlfahrtsbestimmung zu büßen. Momentan tun wir dies in beträchtlichem Maß für die falsche Wohlfahrtspolitik unserer Vorfahren.

Anmerkungen

- 1) Vgl. A.F. Utz u. J.F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII.*, 3 Bde., Freiburg (Schweiz) 1954/1961 (in der Folge zitiert: Utz-Groner), Nr. 6385.
- 2) 6. Aufl., Bd. 3, 1959, 821.
- 3) Vgl. hierzu meinen Kommentar zu „*Laborem exercens*“ in „*Ethische und soziale Existenz*“, Walberberg 1983, 359.
- 4) In: A. Rauscher (Hrsg.), *Selbstinteresse und Gemeinwohl, Beiträge zur Ordnung der Wirtschaftsgesellschaft*, Berlin 1985, 304.
- 5) Vgl. Utz-Groner 359.
- 6) Utz-Groner 2275.
- 7) Päpstlicher Brief des Kardinals A.G. Cicognani, Staatssekretär Pauls VI., an den Bischof R. Moralejo vom 29. 5. 1964, in: Arthur Utz und Brigitta Gräfin von Galen, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)*, 4 Bde., 1976 (in der Folge zitiert: Utz-von Galen), II 247. In diesem Werk befinden sich die Verlautbarungen

Pius' XII. nicht mehr, da bereits im dreibändigen Werk Utz-Groner enthalten.

8) Utz-von Galen IV 104.

9) Utz-von Galen XXVII 11.

10) Utz-Groner 359.

11) Utz-Groner 6450.

12) Utz-von Galen XXII 30.

13) Utz-von Galen II 201, Hervorhebung von mir.

14) A.a.O., Hervorhebung von mir.

15) Utz-von Galen IX 72, Hervorhebung von mir.

16) Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, I. Teil, Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, 2., unveränd. Aufl. 1964, 136.

17) Utz-von Galen XXVIII 149.

18) Utz-von Galen XXVIII 147.

19) Utz-von Galen XXVIII 148.

20) Utz-Groner 508.

21) Utz-Groner 619.

22) Ansprache an die Männer der Katholischen Aktion Italiens, 7. 9. 1947, Utz-Groner 317.

23) Päpstlicher Brief an den Vorsitzenden der Sozialen Woche Kanadas vom 29. September 1955, Utz-Groner 6245.

24) Utz-von Galen VI 46, Hervorhebung von mir.

25) Johannes XXIII., „Pacem in terris“, Utz-von Galen XXVIII 152.

26) Utz-von Galen XXI 26.

27) Utz-von Galen XXII 28.

28) Johannes XXIII., „Pacem in terris“, Utz-von Galen XXVIII 139.

29) „Pacem in terris“, Utz-von Galen XXVIII 143.

30) Utz-von Galen XXVIII 145.

31) Utz-von Galen III 53.

32) Zur christlichen Gesellschaftslehre, hrsg. von O. v. Nell-Breuning SJ und Dr. H. Sacher, Freiburg i. Br. 1947, 47. O. v. Nell-Breuning hat später diese Version korrigiert oder verdeutlicht, vgl. Gerechtigkeit und Freiheit, Wien 1980, 35 f. (siehe weiter unten).

33) Utz-von Galen XXII 25.

34) Utz-von Galen IV 795.

35) Utz-von Galen IV 260.

36) Utz-von Galen IV 917.

37) Utz-von Galen III 55.

38) Utz-Groner 4094.

39) Utz-Groner 5992.

40) In dem Artikel „Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie“ in: „Das Neue Naturrecht, Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner“, hrsg. von A. Klose, H. Schambeck und R. Weiler, Berlin 1985, 21-62, habe ich die Konzeption Messners im Vergleich zu Thomas von Aquin und G. Gundlach dargestellt. Hier eine zusammenfassende und zugleich ergänzende Darstellung.

41) S. Theol. I-II 109,3. Die verschiedenen Thomastexte zum Gemeinwohl sind von A.P. Verpaalen gesammelt worden. Ich habe diese Sammlung als Anhang II in den ersten Band der Sozialethik aufgenommen. Der hier zitierte Text befindet sich daselbst unter Nr. 284.

42) Vgl. meinen Kommentar zu „Laborem exercens“ in: Ethische und soziale Existenz, Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie, Inst. f. Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Bonn 1983, 358 f.

43) G. Gundlach, Staatslexikon, 6. Aufl., 3. Bd., Sp. 737.

44) G. Gundlach, a.a.O., 7. Bd., Sp. 342. Hervorhebung von mir.

- 45) Vgl. G. Gundlach, a.a.O., 3. Bd. Sp. 737.
- 46) A.a.O., 3. Bd. Sp. 737. Vgl. auch die von A. Rauscher herausgegebenen zwei Bände der Schriften G. Gundlachs: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Köln 1964.
- 47) Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien 1980, 35.
- 48) A.a.O., 35 f.
- 49) A.a.O., 36.
- 50) Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto 2 vol., Palermo 1840/41, Prato 21883. Deutsche Ausg.: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts. Aus dem Italienischen übersetzt von Fridolin Schöttl und Carl Rinecker. 2 Bde., Regensburg 1845.
- 51) Zu seinem Lebensbild und seinem Einfluß auf Gioachino Pecci, den späteren Leo XIII. vgl. Helmut Sorgenfrei, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialzyklika, „Rerum novarum“ Papst Leos XIII. vom 15. Mai 1891. Sammlung Politeia, Bd. XXV, 1970, 116 ff.
- 52) Marcel Thomann, Une source peu connue de l'Encyclopédie: L'influence de Christian Wolff Paris 1970; ders., Einführung zu: Christian Wolff, Jus gentium. Hildesheim 1972, ders., Einführung zu: Christian Wolff, Jus naturae. Hildesheim 1972.
- 53) 6. Aufl., 1924, 159.
- 54) Ich kann mich hier kurz fassen unter Hinweis auf meine ausführlichen Darlegungen in dem in Anm. 40 zitierten Artikel.
- 55) Das Naturrecht. Innsbruck 1966, 163.
- 56) Zitiert in „Das Naturrecht“, 185.
- 57) Das Naturrecht, 190, vgl. auch 195.
- 58) Das Naturrecht, 190.
- 59) Das Gemeinwohl, Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. Osnabrück 1968.
- 60) Vgl. hierzu als Ergänzung Alfred Klose, Zur Gemeinwohlproblematik - Perspektiven einer gemeinwohlorientierten Politik aus der Sicht christlicher Sozialethik, in: Anton Rauscher, Selbstinteresse und Gemeinwohl, Berlin 1985, 495-543.
- 61) Der Unterschied macht sich dort bemerkbar, wo gesamtheitliche Interessen in gewissen Kontrast zum individualistisch gefaßten Eigenwohl treten, z.B. die sich aufopfernde vaterländische Gesinnung, Erhaltung der Gesamtnatur, überhaupt Lebensraum der Menschheit. Diese Probleme werden von der thomistischen und in etwa auch von der Messnerschen Sicht aus leichter angegangen.
- 62) Vgl. P. Trappe, Die elitären Machtgruppen in der Gesellschaft - oder: Über die Geschlossenheit der offenen Gesellschaft, in: A.F. Utz (Hrsg.), Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, Bonn 1986, 271-310. In: Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl, hrsg. von J. Heinz Müller, Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 51, Paderborn 1987, 83-117.

Quelle 8: Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl, hrsg. von J. Heinz Müller, Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 51, Paderborn 1987, 83-117.

Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht

I. Das Problem

In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Religionsfreiheit als ein ursprüngliches Recht der menschlichen Person bezeichnet. Wie bereits bei *Johannes XXIII.* in der Enzyklika *Pacem in terris*, wird auch hier auf die moderne Bewußtseinslage bezüglich der Menschenrechte hingewiesen, die in der UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 ihre völkerrechtliche Verbindlichkeit erhalten haben. Entsprechend dem gesamten pastoralen Charakter der Konzilsdokumente hat man offenbar auf eine theologisch präzise Definition der Religionsfreiheit verzichtet.

Wie lautet nun die *Definition der Religionsfreiheit*? Handelt es sich um die Freiheit von, nämlich von äußerem Zwang, oder die Freiheit zu, d.h. bezüglich jeglicher Religion, so daß wir jegliche Entscheidung für eine Religion, stamme sie auch aus einem selbstverschuldeten irrenden Gewissen, als menschenrechtlich und sogar theologisch legitimiert anerkennen müssen? Die betonte Bezugnahme auf die in *Pacem in terris* lobend erwähnte UNO-Menschenrechtserklärung legt es nahe, daß in keiner Weise auf die objektive Beurteilung der Gewissensverfassung bei der Entscheidung für eine bestimmte Religion Wert gelegt wurde. Man hält sich danach einfach an die Aussage des Menschen, der sein religiöses Bekenntnis kundtut. Dies will heißen: Von nun ab spielt die Wahrheit nicht mehr die Rolle wie bisher in den päpstlichen Verlautbarungen, sondern nur die Person, die sich ausspricht. Das wäre in der Tat ein entscheidender, sogar substantieller Wandel in der Theologie. Um Theologie geht es schließlich in einem kirchlichen Dokument.

Von einem überwiegenden Teil der Kommentatoren wurde dieser Wandel als bedeutendes Ereignis mit sichtlicher Genugtuung hervorgehoben.

Von der allgemein als „konservativ“ apostrophierten Seite aus aber wird diese Interpretation strikt abgelehnt. Man steht hier immer noch auf der Seite von Kardinal *Augustin Bea*, der auf die Unterscheidung von schuldlos irrendem und verschuldeterweise irrendem Gewissen Wert gelegt hat. Wenn diese Unterscheidung fällt, dann heißt dies, daß der Mensch auch ein Recht auf verschuldeten Irrtum hat, eine Erklärung, die zumindest theologisch anstößig wirkt. Diese Konsequenz hat vor allem die Angehörigen der *Lefebvre*-Bewegung aufgeregt. Aus ihren Reihen sind einige sehr beachtliche theologische Kommentare (in französischer Sprache) erschienen, die man, auch wenn man nicht mit *Lefebvre* einig ist, ernstlich studieren sollte, wenigstens in der Absicht, die Konzilserklärung distinkter zu lesen. Es ist in der Konzilserklärung nirgendwo von der Erbsünde oder überhaupt von der Sünde die Rede, durch die ein Gewissensurteil verfälscht werden kann. Bei *Leo XIII.* wäre dies wohl nicht denkbar gewesen. Also auch hier ein substantieller Wandel?

Auf der Suche nach der Wahrheit, gemeint ist die wahre Religion, werden keine Hinweise gegeben, wie man den Weg zur wahren Kirche findet. Früher sprach man in der Theologie von den Zeichen, an denen man die Kirche Christi erkennen kann.

In der Konzilerklärung findet man rein methodologische Hinweise, wie man Wahrheit finden kann, z.B. freie Forschung, Unterweisung, Gedankenaustausch und Dialog (Nr. 3). Die geradezu beiläufig erscheinende Erwähnung der „Hilfe des Lehramtes“ wird von einem Durchschnittsleser kaum beachtet, zumal der Ungläubige, von dem hier im Zusammenhang mit der Suche nach der Wahrheit die Rede ist, noch keinen Zugang zum kirchlichen Lehramt hat. Bedeutet dies alles schließlich nichts anderes, als daß der Mensch gemäß seinem Gewissen seine Religion suchen müsse, wie immer diese Religion aussehen mag? In der Tat kann man auf diesen Gedanken kommen, da immer nur von der „Wahrheit“ gesprochen wird, welche der einzelne suchen muß und die er, wenn er einmal zur Überzeugung gekommen ist, die Wahrheit gefunden zu haben, auch festhalten muß: „Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle ihrer Würde gemäß - von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen.“ Geht es also nur um die von der freien Vernunft erkannte Wahrheit, so daß die objektive Wahrheit hinter der Person zurücktritt? Jedenfalls liegt dieses Verständnis des Textes in der Auffassung jener, welche einen substantiellen Wandel in dem Konzilsdokument sehen, d.h. Abwendung von der Wahrheit und Hinwendung zur Person.

Wie steht es mit der *Unterscheidung von Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit*? Die Gewissensfreiheit ist die Wurzel der Religionsfreiheit. Die Entscheidung für eine Religion wird im Gewissen gefällt. Dies gilt allgemein für jede sittliche Entscheidung. Der Wirkraum der Religionsfreiheit ist aber nicht der gleiche wie der der allgemeinen Gewissensfreiheit. Eine Gewissensentscheidung tendiert nicht wesentlich zur Gruppenbildung, wohl aber die Entscheidung für eine Religion. Das religiöse Bekenntnis hat immer den Drang in die gesellschaftliche Expansion. Es manifestiert seine Kraft im Apostolat. Das kommt von dem absoluten, die gesamte Welt beherrschenden Wert, der in der Religion liegt. Die Religion ist darum immer ein Kulturfaktor, der mit seiner Kraft bis in die letzten politischen Entscheidungen hineinwirkt. In der Erklärung des II. Vatikanums wird betont, daß der Mensch nicht nur das Recht habe, frei seine Religion zu wählen, sondern im gleichen Sinn sie auch in Freiheit gesellschaftlich zu leben. Oberflächlich besehen, ist dies ohne weiteres einsichtig. Heißt dies dann aber auch, daß alle religiösen Bekenntnisse schlechthin die gleichen Rechte in allen Staatswesen genießen müssen? Das Konzilsdokument spricht allerdings von „gebührenden Grenzen“ (Nr. 2), von der „gerechten öffentlichen Ordnung“ (Nr. 3), von den „eingrenzenden Normen“ (Nr. 7), innerhalb deren sich die Religionsfreiheit zu betätigen hat. Diese eingrenzenden Normen sind aber einzig durch das Sittengesetz und das diesem entsprechende Gemeinwohl bestimmt: „Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten: Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sittengesetz verpflichtet, sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten“ (Nr. 7). Dem

Staat wird deshalb die Sorge aufgetragen, die Religionsfreiheit aller in dieser Ordnung zu sichern in einer Weise, daß „die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die als solche zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht“ (Nr. 6). Danach scheint es keine Privilegien mehr zu geben, auch nicht für die Kirche, die von sich behauptet, die volle Wahrheit im Sinne Christi zu besitzen. Allen Religionen scheint die gleiche Kulturfunktion zugesprochen zu werden. Also wiederum: die vorrangige Stellung der Person, der die Entscheidung über die Wahrheit zusteht? Demnach keine Toleranz mehr, sondern nur gleiches Recht aller? Und als Konsequenz: auf keinen Fall wieder einen katholischen Staat? Die Fragen werden von jenen bejaht, welche vom substantiellen Wandel, sogar von einer dogmatischen Wende sprechen.

Schließlich der entscheidende Punkt: Wie ist die Äußerung des II. Vatikanums, der Mensch habe ein Recht auf Freiheit in der Wahl und Ausübung der Religion, mit den verschiedenen Erklärungen der früheren Päpste, z.B. *Gregors XVI.*, *Pius' IX.* und *Leos XIII.*, in Einklang zu bringen, wonach die Forderung nach uneingeschränkter Religionsfreiheit als Irrtum gebrandmarkt wurde? *Pius IX.* verwirft energisch die Behauptung der Liberalen seiner Zeit, die Gesellschaft befinde sich in sehr guter Lage, wenn in ihr der Staatshoheit nicht die Pflicht zugesprochen werde, die Verletzer des katholischen Glaubens mit gesetzlichen Strafen zu verfolgen, es sei denn, daß die öffentliche Ruhe es gebieterisch erheische.¹ Mit *Gregor XVI.*² bezeichnet *Pius IX.* die Ansicht als unsinnig, „die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse“.³ *Leo XIII.* hält an der These fest, daß der Staat notwendigerweise die Einheit des religiösen Bekenntnisses als Grundlage fordere und sich darum zu der allein wahren Religion, der katholischen nämlich, zu bekennen habe.⁴ Bei *Pius XII.* ist nicht vom Recht anderer Religionsgemeinschaften, sondern nur von dem der katholischen Kirche die Rede, während die Katholiken gegenüber Andersgläubigen Toleranz walten lassen sollen. Der Papst sagt in seiner Ansprache an den *Verband der katholischen Juristen Italiens* vom 6. Dezember 1953 ausdrücklich, daß das, was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspreche, objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion habe. Jedoch könne es trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, mit anderen Worten: Toleranz zu üben.⁵ Es scheint demnach, als sei die Proklamation des Rechtes auf Religionsfreiheit durch das II. Vatikanum eine völlige Neuheit, so daß man von einem totalen Abriß der Tradition sprechen könne.

Um diese vielfältigen Fragen zu beantworten, ist zunächst abzuklären, nach welchem Prinzip ein Konzilsdokument ausgelegt werden muß, weil nur auf dieser Grundlage das Zweite Vatikanische Konzil katholisch-theologisch korrekt verstanden werden kann. Wenn eine päpstliche Verlautbarung oder ein Konzil Begriffe wie z.B. den der Menschenrechte aus den Codices des modernen Rechtsdenkens übernimmt, dann ist sorgfältig zu erforschen, ob damit auch die Philosophie über-

nommen wird, aus der diese Begriffe stammen. Es ist nicht anzunehmen, daß das Konzil mit der Übernahme des Begriffes „Menschenrecht“ die rationalistische Naturrechtslehre verbindet, aus der die UNO-Menschenrechtserklärung stammt. Gerade diese Befürchtung haben jene Theologen ausgesprochen, die sich mit der Abschaffung des Toleranzbegriffes zugunsten der allseitigen Rechtsgleichheit aller Religionen nicht einig erklären können. Es ist doch nicht denkbar, daß der Begriff des Dialogs, aufgrund dessen gemäß dem Konzilstext die Wahrheit gefunden werden müsse, etwa der modernen soziologischen Theorie der „kommunikativen Kompetenz“ (*J. Habermas*) entspricht.

In der inhaltlichen Abklärung des Konzilstextes muß man sodann mit Distinktionen operieren, wobei man vor allem die eigentlich theologische Substanz von den politisch-ethischen Anwendungen zu unterscheiden hat.

II. Die Methode der Interpretation von Konzilstexten

In der Geschichte der Kirche gibt es kein einziges Konzil, das nicht Wert darauf gelegt hätte, in der Tradition zu stehen und die kirchliche Lehre in Kontinuität zu entfalten. Gerade Dogmen, die, von außen besehen, den Anschein einer völligen Neuheit machen wie z.B. das Dogma der Himmelfahrt Mariae, wurden mit viel Fleiß aus dem dogmatischen Gedankengut der Tradition expliziert. Das kirchliche Lehramt ist nicht befugt, Dogmen zu produzieren, es kann lediglich das explizit machen, was implizit im Glaubensgut, das Christus der Kirche hinterlassen hat (*depositum fidei*), enthalten ist. In diesem Sinn ist „Dogmenentwicklung“ zu verstehen. Gemäß kirchlicher Lehre sind dogmatische Entscheidungen unfehlbar, d.h. solche Aussagen, in denen das kirchliche Lehramt ausdrücklich und feierlich erklärt, daß es sich um ein Glaubensgut handelt. Die Art und Weise, wie Gott die Kirche vor einem Abirren vom Glaubensgut bewahrt, ist nicht als Inspiration vorzustellen. Gewiß wirkt der Heilige Geist in den Gläubigen und vorab in den Personen des kirchlichen Lehramtes. Aber darin besteht die Unfehlbarkeit nicht. Der Papst hat kein persönliches Gewißheitsbewußtsein, wenn er sich anschickt, eine Glaubenswahrheit zu definieren. Seine Unfehlbarkeit ist keine magische Kraft. Er glaubt wie jeder andere Katholik, daß das, was er als Glaubensinhalt definieren wird (noch besser gesagt: definiert haben wird), der besonderen Vorsehung Gottes untersteht und sich das Wort Christi erfüllt, daß das, was er binden oder lösen wird, aus der Macht Gottes stammt und daß „die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden“. Der Theologe, der den Sinn der Entscheidungen des Lehramtes interpretieren will, hat darum dem Wirken des Heiligen Geistes nachzugehen. Dieses Wirken zielt aber auf die Erhaltung des ein für allemal der Kirche überlassenen Glaubensgutes. Der Theologe muß darum jede dogmatische Aussage stets im Kontext mit dem gesamten Glaubensgut, d.h. der Lehrtradition, auslegen. Nur in dieser Verbindung mit der Tradition findet er das unfehlbar vorgetragene Glaubensgut. Zwar ist es hilfreich und sogar notwendig, die dem endgültigen Text vorausgehenden Debatten zu studieren, um zu erkennen, um welche Frage oder welches Objekt es sich eigentlich handelt. Doch ist der Geist der Unfehlbarkeit nicht in den Vorarbeiten einzelner Konzilsmitglieder zu finden. In der Erklärung

des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es darum nicht entscheidend, was Kardinal *Ottaviani* oder *Karl Rahner* geäußert hat, sondern dasjenige, was im Text formuliert ist, und zwar in Verbindung mit der traditionellen Lehre des kirchlichen Lehramtes.

Wenn also das Konzil das Bestreben der heutigen Welt, im gesamten gesellschaftlichen Leben auf die Rechte der Person und vor allem das Recht auf freie Religionswahl zu achten, zur Kenntnis nimmt, dann heißt dies nicht, es wolle sich das aktuelle Rechtsdenken in seinem gesamten Umfang zu eigen machen, vielmehr nimmt es diese Fakten zum Anlaß, die Tradition zu befragen, in welcher Weise das moderne Denken von dorthin zu beurteilen und unter Umständen zu bejahen ist. Im Hinblick auf die allgemeine Forderung nach „freier Übung der Religion in der Gesellschaft“ heißt es darum: „Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen seine besondere Aufmerksamkeit zu, in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wieweit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deshalb befragt es die geheiligte Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“ (Nr. 1). Wer die Erklärung zur Religionsfreiheit in einem anderen Sinn als dem der Tradition vornimmt, verirrt sich in die Auffassung, es handle sich um irgendein weltliches Dokument, das gemäß den sichtbaren Kausalitäten, d.h. in unserem Fall, nach den Aussagen der verschiedenen Konzilsmitglieder oder gar nach den Vorstellungen der modernen Welt interpretiert werden könnte. Eine substantielle Wende ist, theologisch betrachtet, im vorhinein ausgeschlossen. Diese Ansicht setzt sich in Widerspruch mit der von der Kirche stets gehaltenen Lehre, daß die Dogmenentwicklung eine kontinuierliche Entwicklung vom *Implicitum* zum *Explicitum*, also eine reine Entfaltung ist von etwas, das im Glaubensgut immer enthalten war. Es ist darum nicht einzusehen, warum Erzbischof *Lefebvre* sich von der Kirche trennen zu müssen glaubte, um auf diese Weise der Tradition treu zu bleiben. Offenbar hat er die einseitige und irrige Auslegung mancher Theologen und Juristen mit dem authentischen Sinn des Konzils verwechselt. Das ist und war sein großer Irrtum. Allerdings leiteten ihn auch andere, hier nicht zur Diskussion stehende Motive. *Louis-Marie de Blignières*, ursprünglich ein Gefolgsmann von Erzbischof *Lefebvre*, dann aber zurückgekehrt in den Schoß der Kirche, meinte: „Die eigentliche Lehre der Erklärung, verstanden in dem Sinn, in dem sie herausgegeben wurde, stellt eine authentische homogene Entwicklung der Lehre dar und muß als solche aufgefaßt werden. Dennoch hat ein Katholik das Recht, gewisse Erwägungen, die die Argumentation stützen sollen, für schwach zu halten. Er ist auch berechtigt, das Auslassen von Texten mit wichtigen Gedanken befremdend und bedauerlich zu finden und festzustellen, daß die gängige Interpretation dem Denken *Lamennais* über die absolute moralische und religiöse Inkompetenz des Staates nahekommmt: er darf auch anmerken, daß die Erklärung, wenigstens in ihrer derzeitigen Form kaum opportun ist. Ich füge hinzu, daß die unleugbaren Schäden, die sich aus den Doppeldeutigkeiten oder Auslassungen in ‚*Dignitatis humanae*‘ ergeben, eine Klärung des Textes seitens des Hl. Stuhles dringend macht“.⁶ Angesichts der rationalistischen Interpretationen des Konzilstextes kann man die Forderung nach einer authentischen römischen Erklärung verstehen. Doch ist diese nicht unbedingt notwendig, da der

Text Anhaltspunkte genug bietet, die eine traditionsgerechte Interpretation ermöglichen. Was die verschiedenen, von *Blignières* gerügten „Auslassungen“ von vielleicht wichtigen, in den Kontext der Religionsfreiheit gehörenden Themen angeht, so wird darauf noch zurückzukommen sein. Jedenfalls steht es jedem traditionsbewußten Theologen innerhalb der Kirche mindestens genauso frei wie den rationalistischen Interpreten, seine Auffassung zu bewahren und zu verteidigen. Er hat darum keinen Anlaß, sich mit Erzbischof *Lefebvre* um der Lehrtradition willen außerhalb der Kirche zu stellen. Daß dieser Freiraum innerhalb der Kirche besteht, hat die römische Kurie ausdrücklich anerkannt. Die römische Kurie hat anläßlich der Vereinbarung mit dem Benediktinerkloster *Sainte Madeleine* von Le Barroux, durch welche das Kloster sich zur Kirche zurückfinden konnte, die zwei, von der Klostersgemeinschaft gestellten Bedingungen angenommen, wie in der offiziellen Erklärung des Priors *Dom Gérard* mitgeteilt wird: „1. Es (das Statut) darf die Person seiner Exzellenz Erzbischof *Lefebvres* nicht in Mißkredit bringen. Das wurde während unserer Gespräche mit Kardinal Mayer mehrmals betont, der sein Einverständnis gegeben hat. Verdanken wir im übrigen nicht der Beharrlichkeit von Erzbischof *Lefebvre*, daß uns diese rechtlichen Bestimmungen zugestanden wurden? 2. Es darf von uns keine Gegenleistung auf dem Gebiet der Lehre oder der Liturgie verlangt, und unser Predigen gegen den Modernismus darf nicht verboten werden.“⁷ Der Prior des Benediktinerklosters schreibt im Vorspann seiner Erklärung: „Ich möchte vor allem, daß dieses Statut, das wir 15 Jahre lang forderten - und das ohne irgendwelche Abstriche bewilligt wurde -, keinen Anlaß gibt zu meinen, daß wir den großen Kampf für die Tradition einstellen.“ Diese nachkonziliare Entwicklung zeigt deutlich, daß die Freiheit der Interpretation für alle offensteht, die sich um die theologisch korrekte, d.h. der Tradition verpflichtete Auslegung bemühen.

Die Erwähnung des Kampfes gegen den „Modernismus“ könnte allerdings die Befürchtung wachrufen, daß die zur Kirche zurückgekehrten Benediktiner den Syllabus, den sie sicherlich als Kampfmittel gegen den Modernismus betrachten, in der gleichen Weise wie Erzbischof *Lefebvre* auslegen. Man hat den Eindruck, daß Erzbischof *Lefebvre* die Sätze des Syllabus losgelöst von ihrem ursprünglichen Zusammenhang, gewissermaßen als im überzeitlichen Raum geschrieben, betrachtet. Gewiß, Lehrverkündigungen haben immer einen überzeitlichen Charakter. Man kann in ihnen also nicht einfach eine begrenzt gültige Aussage sehen. Wahrheitsaussagen sind so langlebig wie die Wahrheit. Daran ist nichts zu ändern. Nur muß man genau untersuchen, welcher konkrete in Diskussion stehende Sachverhalt im Syllabus angesprochen worden ist. Der Syllabus *Pius IX.* ist ein Aktenstück, das *Pius IX.* mit dem Rundschreiben *Quanta cura* am 8. Dezember 1864 durch seinen Staatssekretär *Antonelli* den Bischöfen der katholischen Kirche zugehen ließ. Er ist ein von einer Kommission, zu der auch *Pecci*, der spätere Papst *Leo XIII.*, gehörte, zusammengestelltes Verzeichnis von Zeitirrtümern, die *Pius IX.* zu verschiedenen Gelegenheiten ausdrücklich verurteilt hat. Wer also einen Satz des Syllabus verstehen will, muß jenes Dokument genau studieren, aus dem dieser Satz stammt. Im Hinblick auf den dort angesprochenen konkreten Sachverhalt gilt der Satz auch heute noch. Es handelt sich dann allerdings um die Frage, ob dieser Sachverhalt,

wie er zur *Zeit Pius' IX.* bestand, heute noch besteht. Zum Beispiel wird in Nr. 77 des Syllabus die Ansicht als Irrtum verworfen, gemäß der es „in unserer Zeit nicht mehr angeht, einzig die katholische Religion als Staatsreligion anzuerkennen“. Dieser „Irrtum“ wurde in einer Ansprache *Pius' IX.* vom 26. Juli 1855 behandelt. Zur Ermittlung des Sinnes dieses Satzes muß man demnach die Zeitgeschichte kennen. Wer hat den Irrtum ausgesprochen, welches Motiv hatte er dabei? Vor allem: Welchen Status hatte bislang die katholische Kirche, und wie sah damals die weltanschauliche Situation aus? Sollte sich die geschichtliche Konstellation genauso wiederholen wie damals, dann würde der Satz nichts von seinem Inhalt einbüßen. Aus der Ansprache *Pius' IX.* geht - wie immer man über die zeitliche Opportunität der Aussage denken mag - soviel hervor, daß gemäß *Pius IX.* die katholische Religion unter bestimmten Bedingungen Staatsreligion sein könnte und, theologisch besehen, sogar sein müßte. Hier rühren wir an einen heiklen Punkt, dessen Diskussion für später zurückzustellen ist, wo von der Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zum katholischen Staat die Rede sein wird. Hier sollte lediglich die Methode der Interpretation von lehramtlichen Verlautbarungen an einem Beispiel dargestellt werden.

III. Die theologische Betrachtung der Religionsfreiheit

1. Die Gewissensfreiheit

Auf der obersten Stufe theologischer Betrachtung ist noch nicht an eine gesellschaftliche Ordnung gedacht, vielmehr nur an den Menschen, an jeden Einzelmenschen, in seiner Beziehung zum offenbarenden Gott. Da die Glaubensgnade wie überhaupt jegliche Gnadenmitteilung sich an die Natur des Menschen wendet, braucht die menschliche Vernunft zur Annahme gewisse Argumente der Glaubwürdigkeit des Überbringers der Offenbarung. Denn er kann keine - auch gnadenhafte - Darbietung der Offenbarung annehmen, wenn sein natürliches Gewissen dies nicht verantworten kann. In jedem Gnadenwirken Gottes werden die natürliche Vernunft und der natürliche Wille des Menschen mittätig. Sie brauchen daher auf der Ebene ihrer urreigensten Natur die entsprechenden Motive. Der Mensch kann die Offenbarung Gottes nur in sich aufnehmen, wenn er zumindest bezüglich der Zuverlässigkeit des Überbringers rationale Argumente hat. Erst recht kann er nichts glauben, was ihm als eklatanter Widerspruch erscheint. Das Kreuz Christi ist zwar, wie *Paulus* sagt, ein Ärgernis für die Heiden. Es ist aber im Gesamt der Erlösung nicht widersprüchlich. Die Theologie bemüht sich in allen ihren Teilen um den Nachweis der Widerspruchslosigkeit (nicht der Begründung) der Dogmen.

Da der Mensch auf Gott hin geschaffen wurde, hat er ein natürliches Bedürfnis, Gott zu kennen. Dieses Bedürfnis mag in vielen Menschen erstickt sein, es liegt aber doch in der menschlichen Natur. Einen Hinweis auf diesen Tatbestand erkennen wir daran, daß die Menschen immer über ihre letzte Bestimmung nachgedacht haben. Selbst die Nihilisten können dieser Erfahrung nicht ausweichen, sonst würden sie sich nicht so eifrig bemühen, einen anderen Grund ihres Daseins als den eines ewigen Wesens anzugeben.

Wie die Annahme der Offenbarung so ist auch und erst recht die Suche nach Gott nur mit Hilfe des Gewissens möglich. Das Gewissen ist der natürliche Regulator unserer Handlungen. Da unsere praktische Vernunft auf die Wahrheit, d.h. die Seinsrechtheit in den Handlungen ausgerichtet ist, reagiert sie stets warnend und aufbegehrend, wenn wir eine Entscheidung zu fällen uns anschicken, in der wir mehr den Leidenschaften als der Wahrheit des Seins folgen. Man kann daher das Gewissen als eine natürliche Reaktionsweise unserer Vernunft bezeichnen im Hinblick auf eine vom Willen zu fällende oder von ihm bereits gefällte Entscheidung. Grundsätzlich ist darum das Gewissen nicht frei. Es setzt aber die Freiheit des Willens voraus, weil es sonst dem Instinkt der Tiere gleichkäme. Man spricht auf der Ebene des internen seelischen Ablaufs der Handlungsentscheidung in dem Sinn von Gewissensfreiheit, als die willentliche Entscheidung nicht gehemmt ist durch irgendwelche psychische, vom Willen nicht beeinflussbare Faktoren (Handlungen unter dem Einfluß von Narkotika, Gehirnwäsche u.s.w.). Dieser Begriff der Gewissensfreiheit ist grundsätzlich zu unterscheiden von jener Gewissensfreiheit, um die es in der Konzilserklärung geht. Es ist aber wichtig, diese philosophisch-theologische Erklärung des Gewissens zu kennen, weil davon die Kenntnis abhängt, ob und in welchem Maß das Gewissen durch pädagogische Mittel gebildet werden kann. Würde das Gewissen mit Freiheit identifiziert, dann wäre nicht einzusehen, warum man den Menschen mit gesetzlichen Maßnahmen binden könnte. Denn das Gesetz übt keinen physischen, sondern nur einen moralischen Zwang aus. Wie soll es das können, wenn das Gewissen nur Freiheit ist?

De facto ist angesichts des Waldes von Gesetzen, in dem wir heute leben, unser Gewissen unter vielfältigen moralischen Zwang gestellt. Allerdings können alle juristischen Paragraphen keine moralische Gesinnung erzeugen. Sie sind und bleiben ein Zwangsmittel, um ein Minimum moralischen Handelns in der Gesellschaft zu sichern. Immerhin können juristische Barrieren die Maßnahmen im Bildungssektor abstützen.

Untersuchen wir den Zwang näher, den jegliches Gesetz auf das Gewissen ausübt. Davon hängt für die Lösung des anstehenden Problems der Religionsfreiheit vieles ab. Das Gewissen ist, wie gesagt, ein natürlich und spontan erfolgreicher Ausdruck unserer praktischen Vernunft, die ihrerseits von Natur auf das Sein, genauer gesagt, auf die Seinsvervollkommnung des Menschen ausgerichtet ist. Auf dieses Endziel hin hat jede einzelne Entscheidung zu erfolgen, also ebenfalls der Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Ein dem Gewissen des Menschen entsprechendes Gesetz muß darum immer in dieser Zielorientierung stehen. Sonst kann und darf das Gewissen die gesetzliche Verordnung nicht befolgen. In diesem Sinn gilt der übliche Begriff von Gewissensfreiheit, um den es auch in der Konzilserklärung geht. Gegenüber jedem Gesetz müßte darum der Mensch eine eigene Gewissenskontrolle vornehmen. Gegenüber den staatlichen Gesetzen tut er das nicht, weil er gewohnheitsmäßig annimmt, daß schon alles in Ordnung sei, oder feststellt, daß er bei Verweigerung eine zu große Sanktion über sich ergehen lassen müßte. Im übrigen ist das soziale Geflecht, in dem der Mensch lebt, so undurchsichtig, daß er die Begrenzung seiner „Gewissensfreiheit“ ohne Klagen in Kauf nimmt.

Das Prinzip der eigenen Gewissenskontrolle gilt auch im Hinblick auf ein positives Gesetz Gottes, d.h. ein über den natürlichen Bereich der menschlichen Vervollkommnung hinausgehendes göttliches Gesetz, z.B. das der Annahme der göttlichen Offenbarung. Der Mensch braucht, wie bereits gesagt, einen Nachweis der Glaubwürdigkeit. Diesen Sachverhalt hat Gott selbst in der Schöpfung des Menschen so eingerichtet. Wenn der Mensch einmal die Offenbarung angenommen hat, also bereits im Bann der Gnade steht, dann dürfte die Unterordnung unter das neue Gesetz ihm keine Probleme mehr stellen. Den „Glaubwürdigkeitsnachweis“ erhält er in endgültiger Weise durch die Glaubensgnade.

Dem Menschen ist mit dem Gewissen eine schwere Bürde aufgeladen. Das Gewissen ist nicht gleich Freiheit, diese ist vielmehr dem Gewissen als ihrem Richter unterworfen. Der Wille kann gegen das Gewissen entscheiden, er muß sich aber dann den Schuldvorwurf von seiten des Gewissens gefallen lassen. Gott gegenüber kann sich also niemand rechtfertigen mit dem Hinweis auf die Gewissensfreiheit. Eine Rechtfertigung liegt erst dann vor, wenn der Mensch alles getan hat, um die natürliche Ausrichtung seines Gewissens nicht zu verbiegen. Es kann auch unter dieser Bedingung vorkommen, daß das Gewissen nicht die Wahrheit des Seins trifft. Wir reden dann von einem schuldlos irrenden Gewissen. Es gibt aber auch ein irrendes Gewissen, das schuldbeladen ist oder sich schuldbeladen fühlen mußte, wenn es nicht willentlich verbogen worden wäre. Das anerkennen selbst die Strafrichter. Wenn jemand sich keinerlei Mühe gibt, sich nach den in der Gesellschaft üblichen Normen zu verhalten und in der Folge ein Verbrechen begeht, wofür er in seinem Gewissen in keiner Weise einen Schuldvorwurf verspürt, erklärt der Strafrichter, er hätte wissen können und müssen, daß so etwas verboten ist. Der Richter objektiviert also den Schuldvorwurf, der eigentlich vom Gewissen des Verbrechers hätte erfolgen müssen. Mit anderen Worten: Der Richter wirft der inkriminierten Person die Wahrheit vor. Man kommt offenbar nicht davon ab, daß die Wahrheit der Person vorgeht!

2. Die Religionsfreiheit

Wie steht es nun um die Gewissensfreiheit in der Entscheidung für eine Religion? Unsere Betrachtung muß sich zunächst auf den innerseelischen Ablauf dessen konzentrieren, was in der Entscheidung für eine Religion vor sich geht. Auch hier steht am Anfang die Pflicht, die Wahrheit, d.h. die wahre Religion zu suchen. Das hat das Konzil eindeutig zum Ausdruck gebracht. Es versteht natürlich unter wahrer Religion das christliche Bekenntnis der katholischen Kirche (Nr. 1). Doch davon weiß der Suchende zunächst nichts. Er sucht die „wahre“ Religion und wird erst auf der ernststen Suche feststellen, welche Religion diese Auszeichnung verdient. Das Vatikanische Konzil distanziert sich darum in keiner Weise von der Tradition. Es widerspricht nicht *Pius IX.* oder *Leo XIII.*, die einhellig den Indifferentismus verworfen haben, als ob es einerlei sei, welche Religion man wähle. Vom Standpunkt des Suchenden aus kann man nur sagen, er sei verpflichtet, die wahre Religion zu suchen. Selbstverständlich ist auch das Zweite Vatikanum davon überzeugt, daß derjenige, der in allem Ernst alle nur möglichen religiösen Gemein-

schaften untersucht, eigentlich bei wahrheitsgetreuer Suche darauf kommen „müßte“, daß die notwendigen Merkmale einer wahren religiösen Gemeinschaft in der katholischen Kirche zu finden sind. Dieses „müßte“ klingt vielleicht arrogant. Es bedeutet aber nur, daß gemäß allen objektiven Kriterien einzig die Lehre der katholischen Kirche sich als wahre Religion anbietet. Ob nun in einem konkreten Fall der einzelne wirklich diesen Weg findet, hängt eben nicht nur von der objektiven Wahrheit, sondern von vielen anderen Umständen ab wie z.B. Beeinflussung durch die Umwelt, Erkenntniskraft, Unterscheidungsvermögen u.s.w. Jedenfalls muß der Mensch sich für jene Religion entscheiden, die er nach ernstem und ehrlichem Suchen als die „wahre“ beurteilt. Die katholische Kirche muß diesen Sachverhalt als von Gott zugelassen anerkennen. Sie übt darum gegenüber einem solchen ihrer Ansicht nach „Ungläubigen“ Toleranz, Toleranz vom Gesichtspunkt der Kenntnis der wirklich wahren Religion, d.h. vom Standpunkt der objektiv wahren Religion aus. In dieser Toleranz anerkennt sie dem ihrer Ansicht nach „Ungläubigen“ das Recht auf „seine“ Religion. Von diesem natürlichen Recht aus gesehen, wird darum der „Ungläubige“ zum „Andersgläubigen“. Falsch aber wäre die Formulierung, die Kirche anerkenne ein Recht auf Irrtum. Sie anerkennt dem ehrlich Strebenden das natürliche Recht, dem Gewissen zu folgen.

Der Kirche stehen keine Zwangsmittel zur Verfügung, den Andersgläubigen zum objektiv wahren, also zum katholischen Bekenntnis zu zwingen. Sie hat zu allen Zeiten betont, daß man niemanden zur Annahme des katholischen Glaubensbekenntnisses zwingen dürfe. Sonst würde sie die grundlegende, für alle moralischen Handlungen geltende Pflicht, dem Gewissen zu folgen, abstreiten. *Thomas von Aquin* ist der Kronzeuge dieser theologischen Position. Er sagt von denjenigen, die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und Juden (gemeint sind die zeitgenössischen Juden, nicht die Juden des Alten Bundes): „Sie sind auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, sie sollen aus sich glauben, denn Glauben ist Sache des Willens.“⁸ In der im Mittelalter diskutierten Frage, ob man „ungläubige“, vor allem jüdische Eltern zwingen dürfe, ihr Kind taufen zu lassen, verweist *Thomas*⁹ auf das auch in der Gnadenordnung nicht zerstörte Naturrecht. In jedem Fall gehöre das Kind den Eltern, es dürfe darum von keiner, auch nicht der in weltlichen Dingen regierenden Kirche gegen den Willen der niemals gläubig gewesenen Eltern (auch der Juden, die unter christlicher Regierung im bürgerlichen Leben nur beschränkte Rechte genossen) getauft werden, da die Eltern ein natürliches Recht hätten, die Religion des Kindes zu bestimmen und dieses Recht durch die Offenbarung nicht aufgehoben sei.

Der Mensch ist verpflichtet, der Glaubensgnade zu folgen, sobald er auf seiner Suche nach der wahren Religion sich über die Glaubwürdigkeit des Überbringers der Gottesbotschaft Rechenschaft gegeben hat. Setzt diese Pflicht nicht auf seiten Gottes ein Gesetz voraus? Wenn dem so ist, dann ist nicht einzusehen, warum die Kirche nicht auch ein Gesetz zur Annahme des Glaubens erlassen und, wo immer sie den Einfluß hat, auf ein entsprechendes bürgerliches Gesetz hinarbeiten könnte. Nun gibt es kein göttliches Gesetz zur Annahme des Glaubens, und es kann auch keines geben. Ein Glaubensgesetz setzt bereits einen Gläubigen voraus. Hierzu *Thomas von Aquin*: „Ein Gesetz wird von einem Herrn nur seinen eigenen Unter-

tanen gegeben. Die gesetzlichen Gebote setzen darum das Unterworfenheit dessen, der das Gesetz annimmt, unter den voraus, der das Gesetz erläßt. Die allererste Unterwerfung des Menschen aber unter Gott erfolgt nach Hebr 11,6 durch den Glauben ... Demnach wird der Glaube für die gesetzlichen Gebote vorausgesetzt¹⁰. Erst in der Folge sind, wie *Thomas* weiter darlegt, einzelne, den Glauben betreffende Gebote möglich. Die gleiche Argumentation findet sich parallel im Traktat *Über die Hoffnung*. Ein Gebot, sich mit allen Kräften hoffend auf Gott zu stützen, kann erst erfolgen, nachdem der Mensch die Gnade der Hoffnung angenommen hat.¹¹ Der erste Akt des Hoffens folgt nicht einem Gebot, sondern, durch die helfende Gnade geführt, einem Versprechen Gottes, den Hoffenden nicht zu enttäuschen. Erst auf dieser Grundlage ist dann das Gebot zu hoffen, nämlich in der Hoffnung treu zu verharren, möglich.

Gewiß ist der Mensch als Geschöpf verpflichtet, das göttliche Angebot der Glaubensgnade auch ohne Gesetz anzunehmen. Man kann darum nie von einem Recht auf Unglauben sprechen, wohl aber von dem Recht, solange noch nicht gläubig zu sein, als das eigene Gewissen trotz ernstes Suchens den Entscheid für den katholischen Glauben noch nicht fällen konnte. Doch über dieses innerseelische Geschehen vermag niemand zu urteilen. Solange also einer nicht-gläubig ist, ist ihm die Freiheit der Wahl der Religion zuzuerkennen. Diese Einsicht ist nicht neu. Sie war innerhalb der katholischen Theologie zu allen Zeiten Gemeingut. Weder *Thomas von Aquin* noch das kirchliche Lehramt haben eine Unterscheidung bezüglich der noch nicht zum Glauben Entschlossenen gemacht in solche, denen die Glaubensgnade schon angeboten, und in solche, welchen sie noch nicht angeboten worden ist. Jeder, der noch nicht zum christlichen Glauben gekommen ist, hat das Recht, entsprechend seinem Gewissen sein religiöses Leben einzurichten. Dieses „Recht“ wurde von der Kirche immer anerkannt. Dies heißt, daß man im Hinblick auf solche, die niemals zur Kirche gehört haben, nicht so sehr von Toleranz, als von der Anerkennung eines Rechts sprechen muß. Nochmals sei hervorgehoben: dies war immer kirchliche Lehre. Unter diesem Aspekt ist also von einer Wende in keiner Weise zu sprechen. Bezüglich derer, die nie zur katholischen Kirche gehört haben, gilt die vom II. Vatikanum gemachte Aussage, daß sie ein Menschenrecht, d.h. ein der Würde der menschlichen Person entsprechendes Recht haben, gemäß ihrem Glauben zu leben. Das Menschenrecht, die Religion frei zu wählen, wird vom Konzil verstanden von jenen, die noch auf der Suche nach der wahren Religion sind. Das ist ein entscheidender Gesichtspunkt, den man bei der Lesung des zweiten Abschnittes in Nr. 2 nicht außer acht lassen sollte: „Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle - ihrer Würde gemäß - von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen. Der Mensch vermag aber dieser Verpflichtung auf eine seinem eigenen Wesen entsprechende Weise nicht nachzukommen, wenn er nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit und zugleich der Freiheit vom äußeren Zwang steht. Demnach ist das Recht

auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in deren Wesen selbst begründet. *So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch bei denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt*“ (Hervorhebung vom Verfasser).

Es ist also hier formell nicht die Rede von dem, der den katholischen Glauben bereits angenommen hat, denn mit dieser Annahme hat er sich von der Wahrheit überzeugt, an der er gemäß dem Konzil festzuhalten verpflichtet ist. Die Kirche ist aber offenbar bereit, dem Sprachgebrauch der pluralistischen Gesellschaft zu folgen und auf der zivilrechtlichen (!) Ebene auch den Katholiken unter die Suchenden zählen zu lassen.

Mit dieser universalen Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit verzichtet die Kirche natürlich nicht auf ihr Recht auf die Ausübung des Apostolates. Da die Kirche von ihrer Einsetzung durch Christus überzeugt ist, fühlt sie sich verpflichtet, die Nichtkatholiken von ihrer göttlichen Sendung zu überzeugen. Natürlich erfüllt sie ihr Offizium nicht mit äußerem Zwang. Dieser ist aufgrund der Eigenart der Glaubensannahme ausgeschlossen. Mit welchen Mitteln die Kirche das tut, ist durch ihre Missionstätigkeit sattsam bekannt.¹² Eine besondere Frage besteht nur in dem Fall, wo die Kirche in einer durch und durch katholischen Staatsgemeinschaft einen Einfluß auf die Rechtspolitik auszuüben imstande ist, sei es direkt durch die kirchliche Obrigkeit, sei es indirekt durch die katholischen Bürger in einem demokratisch organisierten Staat. Doch darüber später.

3. Religionsfreiheit des Gläubigen

Verbleiben wir zunächst im internen Bereich der Kirche, und klammern wir die soeben angeschnittene Frage aus, wie sich die Kirche oder die zur Kirche gehörenden Gläubigen in der Politik verhalten.

Wer einmal aufgrund der Annahme des katholischen Glaubens Glied der Kirche geworden ist, untersteht der Jurisdiktion der kirchlichen Obrigkeit. Kann ein katholischer Christ für seine Person noch von Religionsfreiheit als einem Menschenrecht sprechen, in dem Sinn, daß er sich neu auf die Suche nach der „wahren“ Religion begeben könnte? Gemäß der Theologie der Gnade kann kein Gläubiger seinen Glauben ohne eigene Schuld verlieren. Das ist naturgemäß eine abstrakte Aussage über das Verhältnis zwischen Gnade und Wille an sich. In der konkreten Wirklichkeit ist das seelische Leben viel verwickelter. Unter Umständen hat der Katholik, der von der Kirche Abschied nimmt, nie echten Glauben gehabt, oder er befindet sich in inneren Schwierigkeiten, in denen er nur meint, keinen Glauben zu haben. Im Mittelalter hatte man für diese psychologischen Aspekte des Glaubensaktes noch kein Verständnis. Die Tatsache, daß einer erklärte, er könne dies und jenes nicht glauben, was das Lehramt ihm vortrug, galt als sündhafter Abfall von der Kirche. Die Kirche hat zwar heute für die psychischen Verwicklungen des Glaubenslebens ein offenes Verständnis. Sie steht aber auf dem Standpunkt, daß das Glaubensleben eine intensive Pflege braucht in Gebet und treuer Erfüllung der

göttlichen und kirchlichen Gebote. Der Gläubige hat die Pflicht, alles zu tun, um seinen Glauben zu bewahren. Jedenfalls kann die Kirche theologisch nicht von der Lehre ablassen, daß der Gläubige keine moralische Freiheit besitzt, seinen katholischen Glauben aufzugeben. In diesem Sinn die bündige Erklärung von *Thomas von Aquin*: „Den Glauben anzunehmen, ist Sache des Willens, den bereits angenommenen Glauben zu bewahren, ist eine Notwendigkeit.“¹³

Kann man bei dieser Sachlage vom Standpunkt der katholischen Theologie aus dem staatlichen Gesetzgeber die Vollmacht zuerkennen, innerhalb seines Rechtsbereiches die Freiheit allgemein, auch für die schon katholisch Glaubenden, zu proklamieren?

Im katholischen Staat des Mittelalters sah man im Abfall von der Kirche zugleich eine Revolte gegen die Gesellschaft. Im selben Sinn beurteilte man sonstige schwere Vergehen gegen die Religion wie z.B. die Blasphemie. Die Theologen hatten keine Hemmungen, die Todesstrafe für Blasphemie parallel zur Majestätsbeleidigung als gerecht zu verteidigen.¹⁴ Die Behauptung, die Todesstrafe habe in diesem Fall in keiner Weise etwas mit Aufruhr gegen die Gesellschaft zu tun, sondern sei rein theologisch begründet,¹⁵ trifft wohl nicht ganz die Sache. Es ist richtig, daß die Blasphemie nicht wegen einer vermeintlichen Ansteckung der anderen Gesellschaftsglieder unter Todesstrafe stand, wohl aber deswegen, weil man in ihr die Beleidigung des höchsten Wesens sah und sie daher der Majestätsbeleidigung des höchsten irdischen Herrschers zumindest gleichstellte. Es ist zudem zu berücksichtigen, daß die Blasphemie damals das religiöse Empfinden der gesamten Gesellschaft in schwerster Weise verletzte, jedenfalls die Grundfesten der öffentlichen Moral des mittelalterlichen Staates erschütterte. Blasphemie wird auch heute noch - bei uns natürlich mit anderen Maßnahmen - geahndet, wenn das religiöse Empfinden eines Teils der Gesellschaft verletzt wird. Im übrigen wurde ganz allgemein die Häresie als Blasphemie bezeichnet. Wie empfindlich die Bevölkerung auf Häresie reagierte, beweist eine Tatsache aus dem Jahr 1144. Anlässlich eines theologischen Disputes in Köln mit Häretikern drang die Menge in den Saal ein und schleppte die Häretiker ins Freie, um sie dort zu verbrennen.¹⁶

Wenn nun von seiten der Kirche der Abfall vom katholischen Glauben nicht freigegeben werden kann, dann stellt sich im Zusammenhang mit der Konzilserklärung die Frage, ob die Kirche heute noch darauf besteht, daß die Zugehörigkeit zur Kirche eines bisher Gläubigen auch zivilrechtlich festgenagelt werden sollte, soweit dies noch irgendwie möglich ist. Die Frage erscheint zwar illusorisch, weil die Kirche heute diesen Einfluß auf das Zivilrecht nicht mehr hat. Es geht in der Frage jedoch um die innere Einstellung der Kirche, ob sie einem Katholiken, wenn auch nicht die moralische, so doch die zivilrechtliche Freiheit zubilligt, seine Zugehörigkeit zur Kirche zu kündigen. Das ist durchaus keine illusionäre Frage. Auf dem Gebiet des Eherechts haben wir ein erhellendes Beispiel dieses Sachverhalts. Wie *E.E. Scheftelowitz*¹⁷ nachweist, übernimmt und sanktioniert der Staat in zwei Drittel aller Länder der Gegenwart das religiöse Eherecht der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Eine katholisch geschlossene Ehe ist darum in einem solchen Fall auch zivilrechtlich nicht lösbar. Ein eklatanter Fall für die Verflech-

tung des religiösen Bekenntnisses mit dem bürgerlichen Recht. Ist nun der Katholik in einem solchen Staat benachteiligt, weil seine Ehe nicht wie die eines Protestanten geschieden werden kann? Der Staat sieht darin keine Ungleichheit in der Behandlung, weil jeder entsprechend den von ihm geschlossenen Verträgen behandelt wird.

IV. Die staatsrechtliche Seite der Religionsfreiheit

Im mittelalterlichen *Orbis catholicus* galt die von *Thomas von Aquin*¹⁸ formulierte Regel, daß derjenige, der einmal den katholischen Glauben angenommen hat, zur Treue gezwungen werden müsse. Das Konzil nimmt nun von dem aus dem modernen Staat nicht mehr wegzudenkenden weltanschaulichen Pluralismus Kenntnis. Deswegen sagt es (Nr. 1): Die Menschen „beanspruchen“ die religiöse Freiheit als Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft. Es hält aber an der überlieferten katholischen Lehre von der moralischen Pflicht hinsichtlich der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi fest. Es kann den Schritt in die zivilrechtliche Religionsfreiheit eines jeden machen, weil nur auf diesem Weg Ordnung zustande kommt und vor allem auch die katholische Kirche selbst Bewegungsfreiheit erhält. Aus diesen *rechts- und ordnungspolitischen Gründen* verlangt es für alle das Recht der freien Wahl des religiösen Bekenntnisses. Dies ist der Sinn des Satzes: „Da nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, läßt sie die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet“ (Nr. 1). Das *Neue* in der Konzils-erklärung von der Religionsfreiheit ist einzig, daß jetzt auch die Katholiken für den zivilrechtlichen Sektor - nicht aber für den moralischen und darum auch nicht für den kirchlichen Bereich - freigelassen sind. Die Kirche kann ohnehin nicht in die Seele hineinschauen, um zu erkennen, inwieweit der Abfall schuldhaft ist. Sie schließt sich somit dem allgemeinen Sprachgebrauch an, gemäß dem die Menschen im Grunde immer nach Wahrheit Suchende sind. Die allgemeine Formulierung, daß unterschiedslos alle im Staat das Recht auf freie Wahl der Religion haben sollen, entsprach einer rechts- und ordnungspolitischen Intention und sollte auch nur in diesem Sinn verstanden und in keiner Weise mit der theologischen Beurteilung vermischt werden. *Gegenüber dem Staat, dem kein Urteil über die Gnadenordnung zusteht, noch zustehen kann, hat jedermann ein Recht auf Religionsfreiheit.* Er darf also nicht gezwungen werden. Die Zugehörigkeit zur Kirche, die er gewählt hat, gilt gegenüber dem Staat nicht wie ein Ehevertrag.

Damit dürfte das Bedenken behoben sein, daß die Konzils-erklärung zu spärlich die eigentlich theologische Sicht berücksichtigt habe. Gewiß hätte man vielleicht erwarten können, daß das Konzil davon spräche, wie der Suchende den Weg zur Kirche als der Trägerin der Offenbarung finden kann. In den Schriften der *Lefebvre*-Bewegung wird vor allem dieser Mangel beklagt und kritisiert, daß die Konzils-erklärung nichts darüber sagt, wie die Kirche im modernen Pluralismus ihren Anspruch noch zur Geltung bringen könne, die von Christus eingesetzte

Verkünderin der wahren Religion zu sein. Die Tatsache, daß die Menschheit in die Erbsünde verwickelt ist, legt den Gedanken nahe, daß der katholischen Kirche als der von Christus berufenen Institution, die Menschheit auf den Weg Christi zu führen, eine gewisse Präponderanz in der religiösen Instruktion zugesprochen werden dürfte. Auf diese Präponderanz verzichtet nun die Kirche tatsächlich gemäß dem Konzil, und zwar aus klugem Ordnungsdenken heraus, weil sonst in dem rein weltlichen Staat durch ein dem rationalen Denken nicht zugängliches übernatürliches Ordnungsdenken Ungleichheiten entstehen würden. Von der Kirche, also vom Glauben aus gesehen, ist dieser Verzicht als Ausdruck der *Toleranz* gegenüber einem nicht aufhebbaren Faktum zu bezeichnen. Die von *Pius XII.* in der Ansprache an den *Verband der katholischen Juristen Italiens* vom 6. Dezember 1953 dargelegte religiös-sittliche Toleranzformel¹⁹ hat darum auch nach dem II. Vatikanum ihre volle Gültigkeit und ist nicht überholt, wie behauptet worden ist. Von jeher hat sich die Kirche zu dem von Christus gelehrtten Prinzip bekannt, daß man das Unkraut im Weizenfeld nicht vor der Ernte ausrotten solle, obwohl man im Mittelalter mit *Augustinus* und *Thomas* meinte, dieses Abwarten gelte nur dann, wenn man Unkraut nicht ohne Gefahr für den Weizen trennen könne.²⁰ Doch handelt es sich hier um einen anderen Zusammenhang, nämlich um die allgemeine rechtliche Ordnung. Gemäß *Thomas von Aquin* müssen die menschlichen Gesetze mit der Unvollkommenheit der Menschen rechnen. Ihr Maßstab kann darum nicht der vollkommene Mensch sein.²¹ Mit *Augustinus* erklärt *Thomas*,²² das menschliche Gesetz gestatte vieles und lasse vieles durchgehen, was durch die göttliche Vorsehung bestraft wird. Auf die Religionsfreiheit angewandt, heißt dies: Im menschlichen Bereich, der einzig durch die bloße Vernunft geregelt wird, kann man vom theologischen Standpunkt aus die rechtliche Gleichstellung aller Religionsgemeinschaften in einer pluralistischen Gesellschaft zulassen (als Recht tolerieren), obwohl diese Gleichstellung, übernatürlich-moralisch beurteilt, nicht dem Ideal entspricht, ja man *muß* sie sogar zulassen, weil nur so Ordnung in einem weltanschaulich zerrissenen Staat möglich ist.

Zu beachten ist allerdings, daß diese Gleichstellung sich nur auf die Freiheit aller von Zwang von seiten des Staates bezieht. Dem Staat wird aufgetragen, das religiöse Leben der Bürger anzuerkennen und zu begünstigen (Nr. 3). Im Hintergrund dieser Aufforderung steht der Gedanke *Leos XIII.*, daß einzig die Religion die moralischen Bedingungen schaffe, die Einheit eines Staatsgebildes zu garantieren und den Gehorsam der Bürger gegenüber den Gesetzen wirksam zu motivieren. Im besonderen wird durch das II. Vatikanum vom Staat erwartet, daß er geheimen Manipulationen vorbeuge, durch welche das Recht der Religionsfreiheit aller unterlaufen werden könnte. Der Staat soll nicht willkürlich und in unbilliger Weise einer Partei Vorteile gewähren, sondern „nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen“, vorgehen (Nr. 7). Bezüglich der Propaganda, welche einzelne Religionsgemeinschaften für ihre Glaubensüberzeugung tätigen, wird gefordert, man müsse sich „bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Gebräuchen allzeit jeder Art von Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft.

Eine solche Handlungsweise muß als Mißbrauch des eigenen Rechtes und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden“ (Nr. 4). Mit Geld kommt man überall an, vor allem bei Armen. Mit dem Geld der Saudis werden Moscheen gebaut, wo es - wie z.B. in Afrika - noch wenige Mohammedaner gibt, um auf diese Weise weitere Glaubensgenossen anzulocken. Auch in europäischen Ländern fließt das Geld der Saudis in solche Bauten. Für die sorgenbeladenen Regierungen eine willkommene Gelegenheit, die Arbeitslosigkeit bekämpfen zu können. Daß eine solche Invasion des Islams in unsere Kulturkreise in ferner Zukunft nachteilig werden könnte, wird momentan nicht bedacht, sondern erst festgestellt, wenn einmal gegen alle Toleranz der Islam Kultur und Politik beherrscht. Jedenfalls ist es bislang den Christen nicht gestattet worden, in ausgesprochen islamischen Ländern Kirchen zu bauen und ihren Glauben zu propagieren. Die erwähnte Mahnung des II. Vatikanums bezüglich der Ausbreitung religiöser Überzeugungen hat, wie man sieht, eine heikle, kaum lösbare Frage angerührt, die sich mit der Religionsfreiheit auf politischer Ebene stellt: Wie kann man vermeiden, daß die Religionsfreiheit zum Instrument gesellschaftspolitischer und staatspolitischer Umwälzungen eingesetzt wird? Wer in Madrid fragt, warum nach Ablösung des *Franco*-Regimes weiterhin eine breite Allee den Namen „Avenida del General Perón“ trage, wird daran erinnert, daß nach dem Zweiten Weltkrieg die USA dem hungernden Spanien Weizen anboten unter der Bedingung der Einführung der Religionsfreiheit, worauf *Franco* zum Schutz des Glaubens der vielen in Armut darbenenden Analphabeten des Südens ablehnte und dann von *Perón* die Lieferung bedingungslos erhielt. Die Religion als Grundlage eines echten sozialen Konsenses ist stets in Gefahr, als Instrument rein politischer Ziele mißbraucht zu werden. Diese Erkenntnis hat die Gesellschaftspolitik des Mittelalters in der Verteidigung des katholischen Staates dominiert.

Zusammenfassung und Rückblick auf die Tradition

Das Konzil spricht immer nur von der Freiheit von äußerem Zwang hinsichtlich der Annahme des Glaubens und des Beharrens im Glauben. In keiner Weise meint es Freiheit von der Verpflichtung, die Wahrheit anzunehmen. Im Gegenteil unterstreicht es ausdrücklich diese Verpflichtung. Der Mensch ist also gegenüber der Wahrheit innerlich nicht frei. Vielmehr durchzieht unterschwellig der Gedanke von der Befreiung durch die Wahrheit, vor allem durch die Wahrheit des katholischen Glaubens, das ganze Dokument. Das Konzil steht darum auch auf dem Standpunkt, daß der Gläubige, der einmal den katholischen Glauben als Wahrheit erkannt hat, verpflichtet ist, diesem treu zu bleiben.

Die früheren Päpste, auf die eingangs hingewiesen wurde, sahen sich einer geistigen Welt gegenüber, die mit ausgesuchter Schläue die katholische Auffassung von Sittengesetz und Religion bekämpfte. In einem Atemzug wurde die Freiheit der Religion von staatlichem Zwang zusammen mit der willkürlich-moralischen Freiheit in Fragen des Glaubens und der Sitte gefordert. Dies wird z.B. deutlich, wenn man den oben nach Art der Kritiker nur halb zitierten Satz aus *Quanta cura* ganz zur Kenntnis nimmt: „Von dieser falschen Auffassung der Gesellschaftsordnung

aus begünstigen sie (die Gegner der Kirche) weiter jene irrige Ansicht, die der katholischen Kirche und dem Seelenheile höchst verderblich ist und von Unserm unmittelbaren Vorgänger Gregor XVI. als ‚Unsinn‘ erklärt wurde, nämlich ‚die Freiheit des Gewissens und die Gottesverehrung seien jedes einzelnen Menschen Eigenrecht, das in jedem Staat mit ordentlicher Verfassung gesetzlich umschrieben und gewahrt werden müsse, und *die Bürger hätten ein Recht auf jede beliebige Freiheit, die weder durch kirchliche noch staatliche Hoheit eingeschränkt werden dürfe*, sie sollten vielmehr ihre Meinung in Wort und Schrift oder sonstwie öffentlich verkünden und verbreiten können‘.²³ Kurz gesagt, es ging den früheren Päpsten darum, gegen eine uneingeschränkte, nicht nur rechtliche, sondern auch moralische Freiheit, die der Willkür gleichzustellen ist, Stellung zu nehmen. In dieser Hinsicht hat der frühere *Lefebvre*-Gefolgsmann *Dominique-Marie de Saint-Laumer* die Kontinuität der päpstlichen Lehre von der Religionsfreiheit bis zum II. Vatikanum in seiner Schrift *Le droit à la liberté religieuse et la liberté de conscience*²⁴ korrekt und tiefgründig dargestellt. Das II. Vatikanum spricht befürwortend einzig von einer (im Rahmen der öffentlichen Ordnung) beschränkten *rechtlichen* Freiheit in der Wahl der Religion. Diese Eingrenzung der Problematik der Religionsfreiheit war in den Zeiten *Gregors XVI.*, *Pius' IX.* und *Leos XIII.* noch nicht spruchreif. Mit diesem Umstand hängt auch die verschiedene Stellungnahme zum katholischen Staat zusammen.

V. Religionsfreiheit im „katholischen Staat“

Die Konzeption eines Weltanschauungsstaates, in dem es einen staatlichen Zwang bezüglich der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion geben soll, wurde vom Konzil eindeutig abgelehnt. Ein leiser Hinweis auf eine weltanschaulich oder religiös einheitliche Gesellschaft und damit auf die Problematik eines katholischen Staates findet sich in Nr. 6 der Konzilserklärung: „Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.“ Damit sind zwei Dinge ausgesprochen:

1. Es ist denkbar und damit auch anerkannt, daß ein Staat, in dem ein bestimmtes Glaubensbekenntnis dominiert, in gewisser Weise dieses religiöse Bekenntnis begünstigen kann;
2. daß aber auf jeden Fall die Freiheit der Wahl und der Ausübung eines anderen Bekenntnisses gewahrt sein muß.

Damit ist im Grund das Wesentliche über den heute noch möglichen katholischen Staat gesagt.

Die katholische Theologie hat sich den katholischen Staat nie als ein Staatsgebilde vorgestellt, in dem ein Nicht-Katholik zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen worden wäre. Bezüglich der Juden und Ungläubigen, sagt *Thomas*,²⁵ „hat die Kirche kein geistliches Urteil auszusprechen. Sie hat sie nur auf weltlichem Gebiet zu verurteilen, falls sie, wenn sie unter Christen leben, sich ein Verge-

hen zuschulden kommen lassen, das ihre Bestrafung durch die Gläubigen auf weltlichem Gebiet begründet.“ In dieser Hinsicht brauchte das II. Vatikanum keine Korrektur früherer Doktrin vorzunehmen.

Anders verhält es sich bezüglich der Beurteilung der gesellschaftspolitischen Lage. Im *Orbis catholicus* war man um den sozialen Konsens besorgt, der im katholischen Glaubensbekenntnis zum Ausdruck kam. Wie schon dargelegt, konnte man nicht begreifen, daß ein Katholik ohne Sünde wider den Heiligen Geist vom Glauben abfallen konnte. Der Abfall vom Glauben war zugleich ein Ansturm gegen die Grundfeste, welche die gesellschaftliche und staatliche Einheit garantierte. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Vorgehen gegen Glaubensabtrünnige auch durch psychologisches Mißverstehen hervorgerufen war. Wie ebenfalls erklärt, hat sich die Kirche heute für die staatsrechtliche Ordnung mit dem Pluralismus der Anschauungen abgefunden. Es handelt sich in keiner Weise um eine dogmatische Wendung, sondern lediglich um die Interpretation einer neuen gesellschaftspolitischen Situation.

Heißt dies nun, daß die Kirche oder die katholischen Christen auf jeden Einfluß auf die Rechtspolitik verzichten müssen? Wir alle wissen zur Genüge, daß jede Partei einem Grundsatzprogramm verpflichtet ist. Darin spielt auch die Religion eine Rolle, selbst dann noch und sogar erst recht, wenn erklärt wird, man verhalte sich jeder Religion gegenüber neutral. Da jeder Mensch eine Weltanschauung hat, und wäre es „nur“ der Neutralismus oder der Nihilismus, ergeben sich immer Folgen für bestimmte gesellschaftspolitische Fragen. Man braucht nur an die Abtreibung oder die Gentechnologie zu erinnern. Es ist darum in einer Gesellschaft, die mehrheitlich katholisch ist, unvermeidlich und selbstverständlich, daß das katholische Bekenntnis in gewisser Hinsicht, z.B. im Schul- und Bildungswesen, begünstigt wird, ohne natürlich die Freiheit der anderen zu unterbinden oder das Prinzip der gerechten Verteilung zu mißachten. Die religiösen Minderheiten haben auch in einer überwiegend katholischen Gesellschaft ihr Existenzrecht zu beanspruchen. Dies gilt auch für den Fall, daß einzig die katholische Glaubensgemeinschaft öffentlich-rechtliche Anerkennung genießt. Von Bevorzugung oder Benachteiligung kann hier nicht gesprochen werden, weil jeder Religionsgemeinschaft nicht nur die Entfaltungsfreiheit, sondern auch entsprechend ihrer zahlenmäßigen Größe die Teilhabe an öffentlichen Mitteln garantiert sind. Wie es einen liberalen Staat gibt, von dem man nicht weiß, ob er außer dem in der formalen Freiheit begründeten nihilistischen Pragmatismus noch ein Wertprogramm zustande bringt, und wie es einen sozialistischen Staat gibt, der in seiner angeblichen Neutralität mindestens genauso wie der liberale die Religion in die Privatsphäre abdrängt, wenn nicht sogar unterdrückt, so kann es auch einen an religiösen Werten orientierten Staat geben. Jedenfalls war man bislang in Europa der Auffassung, daß die Kultur von der christlichen Tradition getragen war. Wenn man schon die pluralistische Demokratie mit ihrem Mehrheitsprinzip, in dem selbstverständlich auch das Recht der Minderheiten beschlossen ist, als die große politische Entdeckung feiert, dann muß man auch der katholischen Mehrheit das Recht zubilligen, das Gemeinwohl der staatlichen Gemeinschaft zu bestimmen. Aus dem Konzilstext geht eindeutig hervor, daß diese demokratische Regel anerkannt ist. In diesem modernen katho-

lischen Staat sind im Vergleich zur mittelalterlichen Vorstellung nur drei Ideen neu:

1. der völlige Verzicht auf rechtliche Maßnahmen gegen Glaubensabtrünnige;
2. die Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften wegen ihrer Bedeutung für die Gesellschaftsmoral, natürlich entsprechend der Zahl ihrer Gläubigen;
3. die Inkaufnahme eines eventuellen Wechsels der Mehrheit.

Alle anderen Gesichtspunkte sind gleich geblieben:

1. es wird niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen;
2. die verschiedenen nicht-katholischen Religionsgemeinschaften haben Kultfreiheit.

Die Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften durch die Staatsgewalt war im Mittelalter keine Fragestellung, weil es weder Demokratie noch Pluralismus der Weltanschauungen gab.

Was die Kultfreiheit oder gar Begünstigung aller religiösen Gemeinschaften betrifft, so dürfen wir modernen Demokraten keinen Stein auf das Mittelalter werfen. In der als mustergültig betrachteten Demokratie der Schweiz war es z.B. in den ersten zwei Dezennien dieses Jahrhunderts im Kanton Basel-Stadt den Katholiken nicht gestattet, außerhalb des Kirchengebäudes eine kirchliche Prozession abzuhalten, noch Religionsunterricht in der Schule zu erteilen. Heute ist die Frage obsolet geworden, nachdem die Katholiken nicht mehr zur Minderheit gehören. In neuester Zeit hat die überwiegend protestantische Genfer Bevölkerung dagegen aufbegehrt, daß ein katholischer Bischof in Genf zu residieren beabsichtige, weil dies der calvinischen Tradition der Stadt widerstrebe, während man andererseits spontan den Bau einer Moschee in Kauf nahm. Es ist nun einmal unabweislich, daß die religiösen Minderheiten sich mit einer weniger einflußreichen Stellung in der sozialen Umwelt abfinden müssen, wenn nur ihr Grundrecht der freien Ausübung des religiösen Bekenntnisses gesichert ist und ihre Existenz in der anders gearteten Gesellschaft entsprechend geachtet wird.

Die Frage der Religionsfreiheit ist, wie man sieht, in der Praxis nicht so einfach. Die enge Beziehung zwischen Religion und Kultur stellt Probleme, die mit der verbalen Garantie der Religionsfreiheit nicht gelöst sind. Weil die Religionsfreiheit zugleich eine Kulturfrage ist, müssen die Bürger, sowohl diejenigen, welche die Mehrheit für sich haben, wie die Bürger der Minderheiten sich auf eine gemeinsame Formel friedlich einigen. Dies scheint allerdings schwer zu sein, wie die politisch-religiösen Auseinandersetzungen in Genf beweisen. Diese Probleme werden sich in ferner Zukunft noch vergrößern, wenn einmal die Mohammedaner, ganz abgesehen von der Zunahme der Einwanderer, schon allein aufgrund ihrer höheren Geburtenziffer die Oberhand gewonnen haben. Zur Zeit befinden sich unter den 100 000 Mohammedanern in der Schweiz 5 000 Schweizer Konvertiten. Die Zahl der Schweizer Mohammedaner wird nicht allein aufgrund der Konversionen, sondern vor allem auch durch die mit den Jahren wachsende Einbürgerung der Türken steigen. Diese Tatsache wird die christliche Bevölkerung vor Fragen stellen, deren Schwere sie noch nicht zu ahnen vermag, da sie mit einer Religions-

gemeinschaft in Konkurrenz treten wird, die ein ganz anderes Verhältnis zur Toleranz hat, als man es sich bis dahin vorstellte.

Die mittelalterliche Gesellschaft war eine elitäre Gesellschaft. Die katholische Kirche stellte die geistige Elite. Man kann es ihr, die sich als legitime Trägerin der göttlichen Offenbarung betrachtet, nicht verübeln, daß ihre Repräsentanten für sich den Anspruch auf Führungskompetenz erhoben. Aus dieser Gesellschaftsstruktur ergab sich von selbst die Hochschätzung von gesetzlichen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung einer bestimmten, dem Glauben entsprechenden Gesellschaftsmoral. Es war nicht Absicht der damaligen Elite, das Volk in Unwissenheit zu halten, um so leichter regieren zu können. Das Schulwesen war noch nicht so weit entwickelt, und konnte es auch nicht sein in einer ungeheuer arbeitsintensiven Gesellschaft.

Die modernen Gesellschaftstheorien nehmen weiten Abstand von jeder Befürwortung einer Elite, so daß ein Verteidiger einer Elite gleich mit der Betitelung „Demokratiefeind“, „Diktator“, „Totalitarist“ u.s.w. abgetan wird. Wir leben heute wissenschaftlich in einer Ära der herrschaftsfreien Gesellschaft, sei diese nun von *Marx* oder von irgendeiner agnostizistischen Erkenntnistheorie inspiriert. Der Verlust der Wahrheit geht so weit, daß man moralische Normen nur als Fabrikate der Kommunikation betrachtet und darum auch von der „kommunikativen Kompetenz“ (*J. Habermas*) oder allgemein einer Dialogethik spricht. Dahinter liegt die Idee eines gewissen Darwinismus, gemäß dem nicht nur die materielle, sondern auch die geistige Welt sich ziellos in einem dauernden Prozeß befindet. Das politische Substrat dieser Entwicklung ist die demokratisch organisierte Gesellschaft. Ihr traut man eine unendliche Lebensdauer zu. Man übersieht dabei aber, daß die Menschen nicht nur dialogisieren, sondern auch zufrieden und genügsam leben wollen. Und man vergißt, daß sie zudem einander neidvoll mißtrauen und obendrein jeder für sich seine eigene Lebensanschauung hat, die mit der der anderen nicht kompatibel ist, so daß der Diskurs mit Notwendigkeit in einen Interessenkampf ausartet. Das Ende dieses Kampfes wird dann die Oberherrschaft einer Gruppe sein, welche die anderen terrorisiert. Die Erfahrung aus der Geschichte belehrt uns, daß auf Zerfall einer Demokratie stets Diktatur folgte.

Wäre es bei dieser Aussicht nicht besser, wir würden auch in der Demokratie an eine vom Wert der Person überzeugte, moralisch hochstehende Elite denken, der wir das Vertrauen schenken können, die Gesellschaft zu führen? Herrschaft ist nicht in sich schlecht. Sie wird nur schlecht in der Hand einer moralisch minderwertigen Person. Wenn die Bedingung einer moralisch standfesten und religiös verwurzelten Elite gegeben ist, dann braucht man sich vor gesetzlichen Vorschriften, auch moralischer Natur, nicht zu fürchten. Doch ist diese Erkenntnis zur Zeit in unserer Demokratie noch nicht herangereift. Darum werden wir immer wieder mit einer moralisch blinden oder lahmen Staatsgewalt rechnen müssen.

Gesetzliche Vorschriften allein können höchstens den äußersten Rahmen gegen das Ausufernde der Freiheiten setzen. Sie sind heute - vielleicht im Gegensatz zum tiefgläubigen Mittelalter - nicht imstande, moralisches Verhalten von innen her zu gestalten. Diese Tatsache bedeutet für die katholische Kirche - und überhaupt für alle religiösen Gemeinschaften - die enorme Herausforderung, ihr Bekenntnis le-

bendig darzustellen, um auf diese Weise eine Erneuerung der Gesellschaftsmoral zu bewirken. Erst aufgrund dieses neuen Moralkonsenses wird es möglich sein, die Elite zu finden, der man die Lenkung des Staatswesens sorglos anvertrauen kann. Eine Gesellschaft, die aufgrund eines moralischen Konsenses ihre Identität gefunden hat, braucht sich vor Mißbrauch der Gewalt von seiten der von ihr gewählten Regierung nicht zu fürchten. Dieser Gedanke ist die bereits von *Leo XIII.* ausgesprochene und auch heute noch geltende Grundidee jeder Konzeption eines „katholischen Staates“.

Anmerkungen

- 1) Vgl. *Quanta cura*, in: A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung)*. Aachen 1976, Nr. II 29.
- 2) Vgl. *Mirari vos*, in: ebd., Nr. 11 lff.
- 3) *Quanta cura*, a.a.O.
- 4) Vgl. *Libertas praestantissimum*, in: A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), a.a.O., Nr. 1157.
- 5) Vgl. A.F. Utz/J.F. Groner (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, 1954-1961, Nr. 3978.
- 6) *Cices, Bouéré*, 1988, von mir korrigierte Übersetzung von: *Prieuré de St. Thomas d'Aquin*. Balle 1988.
- 7) Brief Nr. 35 an die Freunde des Klosters Sainte Madeleine, unterzeichnet vom Prior (inzwischen Abt) Dom Gérard, *Le Barroux*, vom 28. August 1988.
- 8) *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8.
- 9) Vgl. ebd., a.12.
- 10) Ebd., q.16, a.1.
- 11) Vgl. ebd., q.22, a.1.
- 12) Wie Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Rede vom 13. Juli 1988 vor den Bischöfen von Chile erklärte, ist seit dem II. Vatikanum die Einschätzung der katholischen Wahrheit als von Gott für alle Menschen bestimmte Wahrheit in bedauerlicher Weise gesunken, woraus sich eine völlige Verkennung der Missionsaufgabe der Kirche ergeben hat.
- 13) *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8 ad 3.
- 14) Thomas von Aquin, *Super IV lib. Sententiarum*, d.13, q.2, a.3 sol.
- 15) Vgl. E.-W. Böckenförde, *Erklärung über die Religionsfreiheit*. Münster 1968, S. 6, im Anschluß an J. Leclerc, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*. Stuttgart 1965, S. 154.
- 16) Vgl. die Referenzen bei J. Leclerc, ebd., S. 156.
- 17) E.E. Scheffelowitz, *Das religiöse Eherecht im Staat*, Köln 1970.
- 18) Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.8 ad 2.
- 19) Vgl. A.F. Utz/J.F. Groner (Hrsg.), a.a.O., Nr. 3978.
- 20) Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.1 ad 1.
- 21) Vgl. ebd., I-II, q.96, a.2.
- 22) Vgl. ebd., I-II, q.96, a.2 ad 3.
- 23) Vgl. A.F. Utz/B. von Galen (Hrsg.), a.a.O., Nr. 1129.
- 24) Ballée 1987.
- 25) Vgl. *Summa Theologiae*, II-II, q.10, a.9.

Quelle 11: Internationale katholische Zeitschrift. Communio 19 (1990), 155-175.

IV. WIRTSCHAFT

Das Wachstum der Weltbevölkerung und die natürlichen Ressourcen

Auf die Frage nach der Zukunft der Menschheit geben uns Naturwissenschaftler und Sozialwissenschaftler eine in gleichem Maße sehr pessimistische Antwort. Der Praktiker, d.h. der Politiker zieht aus diesen schwarz gemalten Voraussagen sogleich die Schlußfolgerung: es gibt neben einigen kosmetischen Maßnahmen bezüglich des Lebensstandards des heutigen Menschen und seines Verhaltens zur Umwelt nur eines, nämlich die Reduktion der Bevölkerungszuwachsrates, wie immer diese verwirklicht wird. Die Medien haben das Ihrige getan, um im Volk diese Lösung zu verbreiten. Für die Verbreitung sorgte vor allem der Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (United Nations Fund For Population Activities = UNFPA). Enorme Summen wurden für die Propaganda und die Verwirklichung dieser Lösung ausgegeben.

Es soll durchaus nicht bestritten werden, daß die rapid steigende Wachstumsrate der Weltbevölkerung beängstigend ist. An den Statistiken selbst, solange es sich nur um Zahlen handelt, besteht im Grunde kein Anlaß zur Kritik. Es muß aber nach dem Erkenntniswert dieser Statistiken gefragt werden, d.h. nach der Basis, von der aus ihre alarmierende Interpretation vorgenommen wurde, und vor allem nach dem Grad der Gewißheit, der den empirisch gewonnenen Daten zukommt. Es ist erstaunlich, daß in einer Zeit, da alles „hinterfragt“, d.h. kritisiert wird, nicht auch die von allen Medien übernommene Darstellung der Problematik hinterfragt worden ist.

Zunächst (I) also haben wir Kenntnis zu nehmen von den empirisch gewonnenen Daten, wie sie von der FAO (Food and Agriculture Organisation) und dem UNFPA dargeboten werden. Das Bevölkerungswachstum muß natürlich stets im Blick auf die natürlichen Ressourcen gesehen werden. Die empirischen Daten des Bevölkerungswachstums sind daher mit dem Konsum der natürlichen Ressourcen, näherhin mit den Umweltschäden zusammen zu betrachten. Dann (II) soll untersucht werden, welcher Gewißheitsgrad den verschiedenen Wissenschaften, einerseits der Naturwissenschaft, andererseits der Sozial- und Wirtschaftswissenschaft zukommt, d.h. wo ihre Kompetenz der Urteilsbildung in der anstehenden Problematik liegt. Schließlich (III) sollen einige ethische Überlegungen über die eventuell vorzunehmenden Maßnahmen angestellt werden.

I. Die empirischen Daten im Überblick

1. Das Bevölkerungswachstum und seine Ursachen

a) Das Wachstum der Weltbevölkerung in der Statistik

Die 90er Jahre werden, so sagt die statistische Erhebung, entscheiden, ob sich die Zahl der Menschen im kommenden Jahrhundert verdreifacht oder „nur“ verdop-

pelt. Heute beträgt die Weltbevölkerung bereits 5,3 Milliarden. Bis zum Jahr 2025 werden auf der Basis der heutigen Entwicklung 3,2 Milliarden Menschen mehr auf der Welt leben. Dieser Zuwachs entspricht der Größe der Weltbevölkerung des Jahres 1960. Täglich kommt eine Viertelmillion Menschen hinzu, das jährliche Wachstum beträgt zwischen 90 und 100 Millionen Menschen. Nur etwa 5 Prozent des Wachstums gehen auf das Konto der Industrienationen, die fast alle auf der nördlichen Halbkugel liegen. Das Wachstum ist hier begründet durch die Senkung der Sterberate, weil die Lebenserwartung ansteigt. Der Anteil der Alten nimmt deutlich zu.

Geographisch gesehen, ist das stärkste Wachstum in Afrika und Südasien zu verzeichnen, mit den Hauptländern Indien und Pakistan. Südasien, wo heute fast ein Viertel der Weltbevölkerung lebt, wird 31 Prozent des Wachstums von heute bis zum Jahr 2000 aufweisen. Afrika mit heute 12 Prozent der Weltbevölkerung wird im gleichen Zeitraum einen Wachstumsanteil von 23 Prozent haben. Ostasien dagegen, mit einem Anteil an der Weltbevölkerung von 25 Prozent, wird nur einen Wachstumsanteil von etwa 17 Prozent haben. Ähnlich verhält es sich mit den Industrieländern. Europa (einschließlich der ehemaligen Sowjetunion), Nordamerika und Japan, die heute 23 Prozent der Weltbevölkerung stellen, werden nur mit 6 Prozent zum Wachstum beitragen. Die Geburtenrate in den meisten Industrieländern ist inzwischen unter das sog. „Reproduktionsniveau“ gefallen. Dies bedeutet, daß ein Ehepaar weniger als die zwei Kinder hat, die nötig wären, um die Zahl der Bevölkerung stabil zu halten. Der Durchschnitt liegt heute bei 1,9 Kindern pro Frau, in Westeuropa nur bei 1,58 Kindern pro Frau. Nur die Einwanderung verhindert, daß die Bevölkerung in Dänemark, Schweden, Österreich und der Bundesrepublik Deutschland zurückgeht. Die übrigen 15 Prozent der Weltbevölkerung, die in Entwicklungsländern leben, werden 23 Prozent des Wachstums ausmachen.

Insgesamt werden die höchsten Wachstumsraten in den ärmsten Ländern zu verzeichnen sein - in denjenigen, die schon per definitionem am wenigsten in der Lage sind, die Bedürfnisse der neu Hinzugekommenen zu befriedigen oder in die Zukunft zu investieren. Fast 90 Prozent des Bevölkerungswachstums entfallen damit auf die Dritte Welt. Die Zahl der unterernährten Menschen wird deutlich ansteigen, bis zur Jahrhundertwende auf 532 Millionen. Ebenso erhöht sich die Zahl der Kinder, die keine Schule besuchen. Die Gesamtzahl der Analphabeten steigt ebenfalls beträchtlich. Die Gesamtzahl der Menschen, die in hygienisch unzureichenden Verhältnissen leben müssen, steigt bis zum Jahr 2000 auf 1,75 Milliarden.

Dies alles wird eintreten, so sagen die Demographen, obwohl deutliche Fortschritte im Bereich von Gesundheit, Bildung und Ernährung erzielt wurden und die Fruchtbarkeit und die Familiengröße zurückgegangen sind. Zwar könne man vom technischen Fortschritt manches erwarten. Doch würde dieser durch die am wenigsten entwickelten Länder geradezu konsumiert.

Zwar gibt es eine mehr abstrakte Berechnung des verfügbaren Bodens und der von diesem Boden ernährbaren Höchstzahl der Bevölkerung. In ihrer bislang nicht überholten Studie von 1982 stellte die FAO fest, daß allein der Boden der Ent-

wicklungsländer - ohne China - theoretisch 33 Milliarden Menschen ernähren könne. Doch gilt dies nur, wenn jeder Quadratmeter des nutzbaren Landes, unter Einsatz großer Mengen von Dünger und Pestiziden, zur Produktion von knapp ausreichenden und rein vegetarischen Nahrungsmitteln genutzt würde. Der mit Abstand größte Anteil des zusätzlichen Potentials liegt in den feuchtwarmen Tropengebieten. Da diese nur dünn besiedelt sind, wären Wanderungsbewegungen großen Ausmaßes nötig, um die erforderlichen Arbeitskräfte dorthin zu bringen. Außerdem müßte ein Großteil der Regenwälder gerodet werden.

Das ist natürlich eine reine Vision, die sich nicht verwirklichen läßt, immerhin eine Vision, die jene Ansicht als realistisch erweist, gemäß der das vorhandene Land genügend Nahrungsmittel produzieren könnte, wenn die Bevölkerung sich auf 14 Milliarden einpendeln würde.

Für die empirischen Untersuchungen ist aber auch diese Berechnung noch zu abstrakt oder zu global. Sie müssen von der bestehenden, d.h. regionalen Verteilung der Völker auf der Erdoberfläche ausgehen. Und diese ist eben sehr verschieden. Verschieden ist auch, wie bereits dargestellt, die Wachstumsrate. Die Asymmetrie des Bevölkerungswachstums hat zur Folge, daß, von der heutigen Situation aus betrachtet, im Jahr 2000 nicht weniger als 36 Staaten mit insgesamt 486 Millionen Menschen nicht in der Lage sein werden, ihre Bevölkerung aus den eigenen Bodenerträgen zu ernähren.

b) Die Ursachen des Bevölkerungswachstums

Als Ursachen des Bevölkerungswachstums werden angegeben die Reduzierung der Sterberate, d.h. die Verlängerung der Lebenszeit der Menschen, besonders die Reduzierung des Kindersterbens. Jedoch spielt das generative Verhalten der Menschen eine große Rolle. Dieses ist teilweise durch soziale Umstände motiviert wie die Sicherung der alten Generation durch zahlreichere Kinder. Wie die Empirie nachweist, sind hier auch klimatische Verhältnisse, traditionsgebundene kulturelle und auch religiöse Einflüsse von Bedeutung.

Es ist nicht zu übersehen, daß in einigen Regionen, in denen eine bestimmte Religion und Weltanschauung dominiert, das Bevölkerungswachstum besonders stark ist. Aufgrund der asymmetrischen Wachstumsstrukturen in der Welt werden sich die Anteile der einzelnen Regionen radikal verändern. Auch ist mit einer beträchtlichen Migration aus den überbevölkerten Weltteilen in weniger bevölkerte zu rechnen.

In den letzten Jahrzehnten sind die Städte in den Entwicklungsländern noch schneller gewachsen als die Bevölkerung insgesamt. Ihre Bevölkerung steigt um 3,6 Prozent im Jahr - um rund 4 1/2 mal schneller als in den Industrieländern, und um 60 Prozent schneller als auf dem Land. Dieses Wachstum der Städtebevölkerung ist zwar teilweise auf die Landflucht, doch in einem beträchtlichen Maß auf das natürliche Wachstum innerhalb der Städte selbst zurückzuführen. Auf die verheerenden sozialen Folgen im Wohnsektor sei hier nur hingewiesen. Die Zahl der städtischen Haushalte ohne gesicherte Wasserversorgung stieg von 138 Millionen im Jahr 1970 auf 215 Millionen im Jahr 1988.

2. Die Umweltschäden und die damit hervorgerufene Reduzierung der natürlichen Ressourcen

Neben dem Bevölkerungswachstum wird auf die rasante Zunahme der Umweltschäden hingewiesen. Diese gehen allerdings nicht nur die Regionen mit hohem Bevölkerungswachstum an. Nicht zuletzt sind daran die Industrienationen mit schuld.

a) Die Zerstörung der Böden

In den meisten Ländern der Dritten Welt ist die zunehmende Zerstörung der Böden ein akutes Problem. Man schätzt, daß als Folge von Erosion jedes Jahr 6 oder 7 Millionen Hektar Ackerland aus der Produktion fallen. Überschwemmung, Versalzung und Alkalisierung schädigen weitere 1,5 Millionen Hektar. Insgesamt wird geschätzt, daß ca. 544 Millionen Hektar (18 Prozent des Ackerlandes auf der Welt) vollkommen verloren gehen könnten, wenn keine Maßnahmen zu ihrer Erhaltung getroffen werden.

Die Ausdünnung der Vegetation ist die unmittelbare Ursache für den größten Teil der Bodenzerstörung in den Entwicklungsländern. Mittelbar spielt aber auch der Mensch eine wichtige Rolle dabei. Das Bevölkerungswachstum ist hierbei ein bedeutender Faktor. Zunächst werden Wälder zur Gewinnung von Ackerland oder Feuerholz gerodet. Wo es kein neues Land mehr gibt und die Bauern sich keinen Dünger leisten können, wird das verfügbare Land zu intensiv genutzt. Das schwächt die Vegetation und laugt den Boden aus. Ungeeignete Techniken und tradierte Gesellschaftsstrukturen spielen eine Rolle. Oft ist auch Armut der Grund dafür, daß Menschen gezwungen sind, bei traditionellen Anbau- und Viehzuchtmethoden zu bleiben, obwohl neue Techniken ihre Erträge steigern könnten, ohne dem Land zu schaden.

In den frühen 80er Jahren wurden nach Schätzungen der FAO jedes Jahr etwa 11,3 Millionen Hektar tropischen Waldes gerodet, das entspricht der Größe von Österreich und Belgien zusammen. Auf weiteren 4,4 Millionen Hektar wurden zusätzlich einzelne Bäume zum Verkauf gefällt. Armut und Bevölkerungszuwachs sind hierfür die Gründe. Ein großer Teil der in den Entwicklungsländern abgeholzten Waldflächen werden zu Ackerland zur Ernährung einer wachsenden Bevölkerung.

b) Die Klimaänderungen

Das schlimmste Unheil droht der Welt durch die Klimaänderungen. Erst 1985, als das Ozonloch über der Antarktis entdeckt wurde, ist das Klima in die Schlagzeilen gerückt. Man nimmt an, daß sich gegen Mitte des nächsten Jahrhunderts die Temperatur um 1,5 bis 2,8 Grad Celsius erhöhen wird. Daraus ergeben sich alarmierende Folgen für die Tier- und Pflanzenwelt. Etwa ein Fünftel der Fläche, auf der Wald wachsen kann, könnte verloren gehen. Entsprechend würden sich Savannen und Wüsten ausdehnen. Der Meeresspiegel wird Mitte des 21. Jahrhunderts, so wird gerechnet, um 7 bis 67 cm steigen. Für einige Regionen, wie z.B. für Bangladesch, könnte dies den Verlust von großen Landflächen bedeuten. Für die gesamte Vegetation und Tierwelt werden sich Veränderungen ergeben, die heute

noch nicht beschrieben werden können. Als Ursache der Erwärmung der Erdatmosphäre durch den sog. „Treibhauseffekt“ werden hauptsächlich fünf Gase angegeben. Jeder Bewohner eines Industrielandes verursacht jedes Jahr einen Zuwachs von 3,2 Tonnen Kohlenstoff in der Atmosphäre, fast viermal soviel wie der Bewohner eines Entwicklungslandes. In den Ländern mit steigenden Einkommen pro Person steigt die Produktion von „Treibhausgasen“. Seit 1950 hat sich die Weltbevölkerung verdoppelt. Die Zahl der Autos dagegen hat sich versiebenfacht, und Prognosen gehen davon aus, daß sie sich von heute 400 Millionen auf 700 Millionen in etwa 20 Jahren steigern wird, also zweimal so schnell wie die der Menschen. Je höher das Einkommen in den Entwicklungsländern steigt, um so höher wird auch die Zahl der Autos werden. Natürlich sind es nicht nur die Autofahrer, sondern die gesamte Industrie ist an der Entwicklung von Treibhausgasen beteiligt. Die Reduzierung der Emissionen von Treibhausgasen ist wahrscheinlich die schwierigste Aufgabe, welche die Weltgemeinschaft jemals zu bewältigen hatte.

Nicht nur das Bevölkerungswachstum, sondern auch die Umweltverschmutzung, die Produktion von Abfall, die Zerstörung des Bodens, die Verursachung der Luftverschmutzung und der Atmosphärenenerwärmung verlaufen asymmetrisch. Zwar leiden alle Menschen unter diesen Schädigungen. Aber die Verursacher sind eben sehr verschieden. Verschieden sind vor allem die Einwände gegen eine Veränderung ihrer Handlungsweise. Die Industrieländer geben an, auf das Wachstum ihrer bestehenden Wirtschaft nicht verzichten zu können, weil sich daraus eine verheerende Arbeitslosigkeit ergäbe, eine umfassende Rezession, die nicht nur die Industrieländer schädigen würde. Die Entwicklungsländer erklären sich in ihrer Armut außerstande, auch noch die Kosten für die Erhaltung der Umwelt zu tragen.

Die Frage der natürlichen Ressourcen ist, wie man sieht, nicht nur eine Frage der Physik und Chemie, sondern noch viel mehr der sozial-wirtschaftlichen Verfassung der menschlichen Gesellschaft. Vor allem die asymmetrische Zuwachsrate der Bevölkerung erweist deutlich den sozialen Hintergrund der ganzen Frage nach dem Verhältnis von Bevölkerung und natürlichen Ressourcen. Schon die Tatsache, daß 90 Prozent des Bevölkerungszuwachses auf die Dritte Welt entfallen, weist auf sozialwirtschaftliche Komponenten hin.

II. Der Erkenntniswert der empirischen Daten für die Praxis

Aufgrund der Daten, die die empirischen Wissenschaften erstellt haben, haben die Wirtschafts-, Sozial- und besonders die Bevölkerungspolitiker praktische Schlußfolgerungen zu formulieren. Obwohl der Politiker für die Praxis irgendwelche ethischen Maßstäbe braucht, muß er andererseits die Gewähr dafür haben, daß das empirische Material selbst, das ihm von den empirischen Wissenschaften geliefert wird, nicht bereits durch philosophische oder weltanschauliche Wertoptionen beeinflusst ist.

Die grundlegende Frage ist darum: Sind die empirischen Daten, welche einerseits die Naturwissenschaften, andererseits die Sozialwissenschaften erbracht haben, neutral, d.h. wertfrei? Hier tut sich ein zutiefst erkenntnistheoretisches Problem

auf. Nach der erkenntnistheoretischen Klarstellung muß der Politiker wissen, welche empirisch festgestellten Zustände und Fakten irreversibel und welche reversibel sind. Es wird sich erweisen, daß der Grad der Gewißheit der naturwissenschaftlichen Daten höher ist als der der sozialwissenschaftlichen. Für den Praktiker ist das Wissen um diesen Unterschied von grundlegender Bedeutung. Und es wird sich ebenfalls erweisen, daß im Unterschied zu den Naturwissenschaften die Angaben der Sozialwissenschaften über die Irreversibilität bestimmter Phänomene nur begrenzt der Praxis dienen können.

1. Die Wertfreiheit oder Objektivität der empirischen Daten

a) Im Bereich der naturwissenschaftlichen Forschung

Hinsichtlich der rein naturwissenschaftlichen Fakten dürfte kein Zweifel über die Wertneutralität bestehen, sofern die Daten rein naturwissenschaftlich formuliert und in keiner Weise durch einen politisch interessierten Auftraggeber beeinflusst sind. Es darf sich nur um eine Feststellung von Fakten und ihren Ursachen handeln, z.B. wieviel Wasservorräte bestehen und für die Zukunft konserviert werden können, wieviel Ackerland vorhanden ist und wieviel Nahrungsmittel darauf gewonnen werden können, wieviel Grundernährung aus dem Ertrag für eine bestimmte Bevölkerungszahl garantiert ist, wieviel Umweltverschmutzung besteht und welche physikalischen Ursachen dafür angegeben werden können usw. Vom Naturwissenschaftler wünscht der Politiker nicht zuletzt einen Hinweis auf die Maßnahmen, die zur Sanierung vorhandener Umweltschäden notwendig sind, vor allem auch mit welcher Zeit er rechnen muß, bis diese Schäden behoben sind. Diese Erkenntnisse sind für den Wirtschafts- und Sozialpolitiker deswegen von Bedeutung, weil er wissen muß, mit welchen Rückschlägen in der zukünftigen wirtschaftlichen und damit auch gesellschaftlichen Entwicklung zu rechnen ist.

Im Hinblick auf die politischen Auseinandersetzungen, die bei ökologisch geforderten Maßnahmen, z.B. Einsparungen im Energiesektor, bevorstehen, sucht der Politiker bei den Vertretern der Naturwissenschaft Aufklärung über das Mindestmaß an Maßnahmen, die um des ökologischen Gleichgewichts willen unternommen werden müssen, dies aus dem Grund, weil er bei den Bürgern mit dem größten Widerwillen gegen Einsparungen rechnen muß.

Da die Naturwissenschaft einzig am ökologischen Stand und an der Erhaltung der Natur interessiert ist, kann sie sich in der Frage „Bevölkerungswachstum und natürliche Ressourcen“ nur darüber äußern, was die Umwelt zu ihrer eigenen Erhaltung erfordert und was sie zur Produktion der Nahrungsmittel, die zur Existenzhaltung einer bestimmten Bevölkerungszahl notwendig sind, abgeben kann. Die Frage, inwieweit ein bestimmter Lebensstandard erhalten werden müsse, erst recht die Frage nach der Reduktion der Bevölkerungswachstumsrate gehören nicht in ihre Kompetenz. Diese hängen engstens zusammen mit dem Konsumverhalten und den Lebensanschauungen der zukünftigen Bevölkerung. Sie sind typisches Objekt der Sozialwissenschaften, nicht zuletzt der Ethik.

Nach den naturwissenschaftlichen Berichten zu urteilen, kann man sagen, daß die Informationen über den Zustand des Bodens, der Luft und der Atmosphäre, des

Wassers usw. in ausreichendem Maß geliefert worden sind. Der Politiker wird sich an diese Daten wie an einen absoluten Imperativ halten müssen. Was die Projektion in die Zukunft angeht, so kann der Naturwissenschaftler nur hypothetisch, d.h. stets den augenblicklichen Stand der Dinge voraussetzend, sagen, was mit Wahrscheinlichkeit in 100 Jahren geschehen wird oder was geschehen kann, wenn am augenblicklichen Zustand bestimmte Veränderungen vorgenommen werden. Diese Prognosen hängen nämlich von heterogenen, d.h. nicht zur Naturwissenschaft gehörenden Fakten ab, nämlich von dem zu erwartenden generativen Verhalten und dem Umgang der Menschen mit den natürlichen Ressourcen und ebenso von der Frage, ob es möglich ist, den technologischen Fortschritt vorauszuahnen.

b) Im Bereich der Sozialwissenschaften

Bedeutend komplizierter verhält es sich bei den Recherchen und Prognosen, welche die Sozialwissenschaft anbietet. Hier befinden wir uns ausschließlich auf der menschlichen Seite des Problems. Ohne eine grundsätzliche anthropologische Prämisse kann die Sozialwissenschaft auf weiten Gebieten nicht operieren. Wenn der Soziologe erklärt, daß in bestimmten Fällen eine Deregulierung des generativen Verhaltens in der Tatsache begründet ist, daß der Mensch die Bindung an die Familie verloren hat, dann unterstellt er implizit eine natürliche Bindung des Menschen an die Familie, wobei er zudem eine Definition der Familie unterstellt, die einem bestimmten Kulturkreis entnommen ist. Eine solche Aussage ist, da sie als universal gültig verstanden wird, ausgesprochen philosophischer Natur. Anders allerdings verhält es sich, wenn der Soziologe nicht von der Familie als solcher, sondern von einer bestimmten Familienstruktur spricht und deren Verlust als Grund des Bevölkerungswachstums angibt. Wenn aber der Soziologe den wirtschaftlichen Rückstand der katholischen Länder Südamerikas mit der Begründung zu erklären versucht, daß die betreffenden Menschen wegen ihrer Abhängigkeit von einem kirchlichen Lehramt den Sinn für die Eigeninitiative verloren haben, dann supponiert er stillschweigend, daß es unabhängig von jeglicher Glaubensbindung zur Natur des Menschen gehört, in Selbstverantwortung sein irdisches Wohlergehen zu schaffen und in persönlichem Einsatz für den Fortschritt zu sorgen. Das ist eine ausgesprochen philosophisch-anthropologische Supposition, die übrigens die Basis für das von der Sozialphilosophie formulierte Subsidiaritätsprinzip darstellt.

Sobald der Sozialwissenschaftler in der Untersuchung über das Verhältnis von natürlichen Ressourcen und Bevölkerung grundsätzlich zweckorientiert ist, nämlich die beiden in ein ungestörtes Gleichgewicht zu bringen sucht, geht er, bewußt oder unbewußt, von einem gesellschaftlichen Ordnungsbild aus. Er folgt hierbei dem Wertestandard der augenblicklichen Gesellschaft. Wenn er z.B. erklärt, daß das Bevölkerungswachstum zu groß ist, dann kann er dies nur im Vergleich zu einem bestimmten Lebensstandard sagen, es sei denn, das Bevölkerungswachstum stoße an die Grenze, wo die Mindesternährung der Gesamtbevölkerung in Gefahr ist.

Sobald der Mensch mit seinen Wünschen und Trieben im Spiel ist - und das ist im sozialwissenschaftlichen Bereich der Fall - , muß der Wissenschaftler sich seinen

Bewertungsmaßstab bewußt machen. Doch darf nicht geleugnet werden, daß der Sozialwissenschaftler empirische Erkenntnisse zutage gefördert hat, die jeden Sozialpolitiker, von welchem Ordnungskonzept er auch ausgehen mag, zu weiteren Überlegungen anregen. Die Soziologen können entscheidende Ursachen des Bevölkerungswachstums in den Entwicklungsländern benennen. Abgesehen von der Verlängerung des durchschnittlichen Lebensalters, die für alle Länder gilt, haben sie im Hinblick auf die Entwicklungsländer überzeugend den Einfluß nachgewiesen, den die Armut, das Fehlen jeder Altersabsicherung, der Analphabetismus wie überhaupt der niedrige Kulturstand auf die Geburtenrate ausüben. Der Soziologe sieht auch in der Zerstörung der autochthonen Strukturen, besonders der der Familie mit ihren gefestigten Ehe- und Sexualnormen einen beachtenswerten Grund der Geburtenzuwachsrate (*Paul Trappe*). Der Humanmediziner weist im Hinblick auf die Geburtenzuwachsrate zusätzlich auf den durch die Zivilisation verursachten Verzicht oder die unnatürliche Kürzung der Laktation des Kindes durch die Mutter hin (*Lars A. Hanson*). Den Soziologen verdanken wir die eingehende Erkenntnis über die enge Beziehung von Massenarmut und ökologischem Verhalten, wie auch über die sozialen und ökologischen Mißstände infolge der Massenabwanderung vom Land in die großen Agglomerationen usw.

2. Die Frage nach der Reversibilität und Irreversibilität des heutigen Verhältnisses von Bevölkerungswachstum und natürlichen Ressourcen

Die Naturwissenschaft hat diese Frage ausreichend beantwortet mit dem Aufweis der Maßnahmen, die zur Erhaltung oder Wiedergewinnung des ökologischen Gleichgewichts unverzichtbar sind. Hier kann kein Dissens bestehen, soweit die Naturwissenschaft in ihrem eigenen Forschungsgebiet bleibt und sich nicht auf sozialwissenschaftliches Feld begibt.

Kompliziert und diskutabel wird das Urteil über Irreversibilität und Reversibilität des aktuellen Zustandes dort, wo man den heute und in der Zukunft entscheidenden Menschen über sein generatives Verhalten und seine Einstellung zur Erhaltung der Umwelt befragen muß. Reversibel ist jenes Verhalten, dessen Änderung man vom Menschen erwarten kann. In dem Wörtchen „kann“ liegt ein weltanschaulicher Sprengstoff. Heißt „kann“ zugleich auch im ethischen Sinn „darf“? Wenn ja, dann ist in dem „kann“ eine moralische Pflicht impliziert, sich so oder so zu verhalten, beziehungsweise sich so oder so zu ändern. Oder bezieht sich „kann“ einfach auf die voraussehbare Neigung, etwas Bestimmtes zu tun? Dies wäre eine konjekturale Annahme über die psychologische Reaktion des heutigen Menschen auf eventuelle ökologisch notwendige Maßnahmen. Ein konkretes Beispiel: Nehmen wir an, der Verzicht auf das Auto sei aus ökologischen Gründen gefordert. Kann man vom heutigen, im industriellen Wohlstand lebenden Menschen erwarten, daß er aus ökologischer Verantwortung auf sein Auto verzichtet? Die Frage mit Ja zu beantworten würde nicht nur den Protest der Konsumenten, sondern auch und vor allem der Produzenten und der Wirtschaftspolitiker hervorrufen. Selbst wenn der Verzicht auf das Auto ökologisch gefordert wäre, man also nicht nur von einem Verzichten-können, sondern auch von einem Verzichten-müssen zu sprechen hätte,

würde wohl kein Sozialwissenschaftler das Urteil fällen, er könne den Verzicht erwarten. Er kann ihn nicht erwarten, weil der Mensch ihn nicht will, d.h. der Wille de facto irreversibel ist. Natürlich kann man die Hoffnung auf das Elektroauto setzen. Aber solange der Elektromotor nicht die Leistungskraft des Benzinmotors erreicht, ist die Hoffnung eitel. Im deutschen Bundestag wurde im September 1991 der Antrag diskutiert, die Geschwindigkeit auf den Autobahnen zu begrenzen. Das Argument der Produzenten, daß damit die starken Motoren ausgeschaltet würden und Arbeitslosigkeit zu befürchten sei, genügte, um den Antrag nach Reduktion der Geschwindigkeit abzuweisen.

Noch komplizierter sind die Verhältnisse im generativen Verhalten, es sei denn, man trenne die Sexualität völlig vom generativen Verhalten. Über die moralische Bewertung dieser Trennung sei an dieser Stelle noch nichts gesagt. An den Sozialwissenschaftler, dem diese Trennung kein Problem sein mag, ist nur die Frage zu stellen, ob er über die später empirisch erlebbaren sozialen Folgen Auskunft geben kann. Am Schluß ständen unter Umständen die völlige Auflösung von Ehe und Familie und als weitere Folge ein rasanter Anstieg der Kriminalität und eine pestartige Verbreitung von Krankheiten, von denen wir bislang nur die Immunschwäche Aids kennen.

Die Voraussicht, wie sich das Wollen und Wünschen der Menschen entwickelt, ist empirisch nur kurzfristig möglich. Das heißt, man kann im Hinblick auf die weite Zukunft nur raten. Der Grad der erkenntnismäßigen Gewißheit liegt beinahe beim Nullpunkt. In der Praxis ist man auf trial and error angewiesen. Für die Ökologie und die soziale Ordnung könnte dies verhängnisvoll sein.

Sobald man sich einzig auf das Empfinden und Wünschen der Menschen einstellt, ist der Begriff der Wahrheit, in unserem Fall die naturwissenschaftlich belegte Aussage, daß die heutigen ökologischen Verhältnisse katastrophal sind, außer Kurs gesetzt. In der Demokratie, in der der Wille der Mehrheit gilt, ist die Wahrheit als Legitimation des politischen Handelns ausgeschaltet. Die Ansicht *Sinibalds von Fiesco*, des späteren Papstes *Innozenz IV.*, wonach durch die Mehrheit die Wahrheit besser angestrebt werde, hat sich als zu optimistisch erwiesen. Angesichts des heute herrschenden konsenslosen Pluralismus muß man sie sogar illusionär nennen. Die Demokratie muß sich nun einmal mit dem error als erster Etappe der Findung der Wahrheit zufrieden geben und wahrscheinlich immer auf diesem Weg bleiben. Unter Umständen braucht es lange Zeit, bis der error sich als das entpuppt hat, was er in Wirklichkeit ist, ein unter Umständen schwer ertragbares Leid des Irrenden. Für die naturwissenschaftlichen Ergebnisse eröffnen sich, wie man sieht, nur geringe Chancen der Verwirklichung.

Das gleiche gilt auch vom Anliegen der Reduktion des Bevölkerungswachstums. Dies vor allem auch deswegen, weil das Bevölkerungswachstum asymmetrisch verläuft, nämlich schnell in den Entwicklungsländern, langsam, sogar im negativen Sinn, in den Industrieländern. Die Asymmetrie betrifft nicht nur das Bevölkerungswachstum, sondern ebenso und noch mehr den Konsum der Ressourcen. In einem kleinen Teil der Menschheit, nämlich in den Industrieländern, konsumiert jeder im Durchschnitt neun- bis zwölfmal mehr an natürlichen Ressourcen als im weitaus

größten Teil der Welt. Das heißt: Der Geburtenzuwachs von einem halben Prozent pro Jahr in den entwickelten Ländern wiegt hinsichtlich des Rohstoff- und Energieverbrauchs zwei- bis dreimal schwerer als der Geburtenzuwachs von 2,1 Prozent in den unteren Bevölkerungsschichten der Entwicklungsländer. Die Verarmung der Bevölkerung in verschiedenen Regionen hat nicht nur eine Migration in die großen Agglomerationen, sondern auch weithin eine massive Migration aus Ländern mit Übervölkerung in Länder mit negativem Bevölkerungswachstum zur Folge. Wir haben noch keine Erfahrung darüber, was auf dem sozialen und politischen Gebiet durch die Vermischung verschiedener ethnischer Gruppen mit je verschiedenen Weltanschauungen verursacht wird. Wir wissen momentan nur, daß sich in allen Regionen der Erde nationalistische Tendenzen melden, die sogar zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Zu beachten ist auch, daß gewisse ethnische Gruppen die Vergrößerung ihres Machtpotentials gerade im Geburtenzuwachs sehen.

III. Die ethischen Überlegungen

1. Die „Ethik“ des Empirikers

Der Ethiker sucht die Lösung der Frage, was angesichts dieser verworrenen Problematik zu tun ist. Es wäre ungerecht, dem Empiriker jegliches Gespür für Ethik abzusprechen. Die Ethik des Empirikers bezweckt die Beseitigung von Leid und Drangsal, und zwar, da für den Empiriker nur die im gegebenen Augenblick greifbare Effizienz in Frage kommen kann, auf kurze Sicht. Im Hinblick auf lange Sicht geduldet er sich mit dem Grundsatz von trial and error.

Die Empiriker sind sich zwar klar darüber, daß nur umfassende Maßnahmen eine annähernde Lösung versprechen. Hinsichtlich der Umwelt empfehlen sie Veränderung des Konsums, erhöhte Effizienz der Nutzung der Ressourcen, vor allem eine effizientere Nutzung von Energie oder einfach entsprechende Einsparung, Verhinderung von Waldrodungen, angepaßtere Technologien z.B. zur verringerten Nutzung fossiler Brennstoffe durch technische Ausbeutung erneuerbarer Energiequellen wie Windkraft, Erdwärme und Sonnenenergie usw. Hinsichtlich der Frage des Bevölkerungszuwachses verlangen sie Hebung der wirtschaftlichen und sozialen, wie auch der kulturellen (Bildung) Verhältnisse in den Entwicklungsländern. Nicht zuletzt, oft sogar an erster Stelle fordern sie eine Reduktion des Geburtenzuwachses, unter Umständen unter Einsatz einer von entwicklungspolitischen Druckmitteln begleiteten Geburtenkontrolle.

In den offiziellen Veröffentlichungen des UNFPA liest man deutlich, daß es darum geht, auf dem kürzesten Weg den Bevölkerungszuwachs zu stoppen, um den augenblicklichen Standard der Industrienationen zu erhalten und den Entwicklungsländern zugänglich zu machen.

Von diesem Standpunkt aus wird es erklärlich, daß die Geburtenkontrolle als dringlichstes Anliegen erscheinen muß, „muß“, sofern man rein empirisch denkt. Alle anderen Maßnahmen brauchen viel Zeit und sind vor allem hinsichtlich ihrer Verwirklichung, wie wir gesehen haben, überaus fraglich. Die Reduktion des Ge-

burtenzuwachses kann so auf einem Weg erfolgen, der dem stärksten Trieb der Menschen entgegenkommt. Es braucht hierbei keinen Verzicht auf irgendwelche Annehmlichkeit, im Gegenteil, der Mensch findet sich von allen moralischen Bindungen befreit.

Da der Empiriker die Moralnormen als reine Sollforderungen begreift, kann er im Hinblick auf seine als sicher angenommenen Erwartungen mit ihnen nichts anfangen. Über die Rechtfertigung des augenblicklichen Lebensstandards macht er sich nur insoweit Gedanken, als dieser als störend erfahren wird. Natürlich wünschte er, langfristige Maßnahmen zu ergreifen. Doch kann er diese nur tastend ergreifen. Im Wesentlichen ist er auf die raschest wirksame Methode eingestellt. Und das ist eben die Geburtenkontrolle.

Der Grund, weshalb der Empiriker die Moralnormen mit größter Skepsis betrachtet, liegt in seinem Unvermögen, sich eine Ethik vorzustellen, die wie die Empirie final, d.h. zweckgerichtet ist, die aber von einem nicht unmittelbar empirisch faßbaren Naturbegriff ausgeht. Seit im Rationalismus die völlige Absage an die Metaphysik erfolgte, gibt es für die gängige Ethik nur noch die Alternative, entweder kurzfristig final zu sein, oder von jeglicher Naturordnung abzusehen und im Sinn des Neokantianismus die Sollforderungen idealistisch als vom Sein getrennte Kategorien aufzufassen.

2. Die Ethik der klassischen Naturrechtslehre

Anders verhält es sich in der klassischen Naturrechtslehre. Sie kennt einen Begriff Natur, der gewissermaßen überzeitlich, jedoch durchaus realistisch ist. Realistisch ist dieser Begriff von Natur insofern, als er die tieferen Veranlagungen des Menschen erfaßt, die vielleicht im Moment noch nicht effizient durchgreifen, aber in ferner Zukunft doch irgendwelche Folgen zeitigen. Das einleuchtendste Beispiel hierfür liefert die Medizin. Als man den Genuß des Tabaks entdeckte, dachte keiner daran, daß sich eines Tages der Lungenkrebs einstellen könnte. Aber man hätte sich bei besserer medizinischer Erkenntnis - und übrigens bereits mit primitiver Vernunftüberlegung doch sagen müssen, daß der Tabakgenuß keine gesunde „Nahrung“ für die Lunge sein kann. Auch die Wirtschaftspolitiker, die ehemals meinten, daß man den Konsumenten möglichst viel Konsumeinkommen verschaffen solle, um die Produktion anzuheizen, müssen heute wohl feststellen, daß das von den Moralisten von je befürwortete Sparen und damit ein gewisser Konsumverzicht für die Wirtschaftsordnung gesünder sind als das Verhalten, das zum Konsumboom führt mit der Folge immer höherer Lohnforderungen zum Schaden der gesamtheitlichen Wirtschaftsordnung.

Die klassische Naturrechtslehre kennt einen Begriff von menschlicher Natur, der umfassender ist als etwa der der Medizin. Dieser Begriff „natura humana“ ist geprägt durch den Begriff der Vernunft, die befähigt ist, im Hinblick auf das Endziel des Menschen, d.h. seine allseitige Vervollkommnung, in jeder Situation das zu erkennen, was diesem letzten Ziel dient. Hier zeigt sich die realistische Funktion des metaphysischen Begriffs der Natur. Diesem Begriff der Natur die Realität abstreiten hieße, den Menschen unterhalb des instinktsicheren Tieres ein-

zustufen. Der Mensch wäre ein Wesen, dessen Natur nicht mehr zu bestimmen wäre, weil ihm jede naturgemäße Orientierung abginge, ein Wesen, das hilflos ohne eigene Identität herumirrt.

Wie die empirischen Daten bezüglich „Bevölkerungszuwachs und natürliche Ressourcen“ beweisen, ist die Problematik zur Hauptsache oder sogar einzig auf menschliches Fehlverhalten zurückzuführen. Angesichts der vielfachen und verschiedenartigen falschen, d.h. widernatürlichen menschlichen Verhaltensweisen muß der Ethiker zunächst den schuldigen Menschen ansprechen. Das heißt: wir können und dürfen nicht den Status quo zum Maßstab unserer Maßnahmen nehmen. Wir müssen vielmehr dort anfangen, wo die ersten Fehlentscheidungen liegen. Unter der Voraussetzung dieser kritischen Einstellung zum Status quo ändern sich naturgemäß die statistischen Prognosen.

Vielleicht kann man mit der Lostrennung der Sexualität von Ehe und Familie die Geburtenrate reduzieren. Aber was wird dann aus der Gesellschaft? Und hat man etwas für die Erhaltung der Natur gewonnen? Kann irgendein Empiriker das Vertrauen in den ungehemmten Menschen glaubhaft machen? Es ist unbestritten, daß viele üblen Erscheinungen irreversibel sind, weil niemand etwas zu ihrer Beseitigung tun will. Wir können aus der umweltschädigenden Produktion nicht mehr gänzlich ausscheiden. Immerhin können wir die schädigenden Elemente langsam zurückdämmen. Was aber das sexuelle Verhalten angeht, so werden wir den heutigen Menschen wohl kaum mehr zum natürlichen Verhalten bewegen können, wenn wir Sexualität und Ehe trennen.

Die Frau hat in der Arbeitsgesellschaft einen Standort eingenommen, der es ihr verwehrt, die Mutterpflichten in naturgerechter Weise zu erfüllen. Der von *Lars A. Hanson* vorgeschlagene Weg zur normalen Geburtenrate läßt sich mit dem Verständnis der Frau, die nach einer Geburt möglichst rasch wieder in den Arbeitsprozeß drängt, nicht begehen.

Der tiefste Grund der Ausweglosigkeit ist der Individualismus, gemäß dem nur die einzelnen Menschen ins Blickfeld rücken, ohne Rücksicht auf die natürlichen sozialen Strukturen, in denen jeder seine Identität findet.

Jedenfalls soll die moderne Gesellschaft vom Ethiker nicht erwarten, daß er gerade jene Maßnahmen befürwortet, die dem moralisch abgeglittenen Menschen behagen. Er hat die Pflicht, die Gewissen zur Natur zurück zu weisen. Die Folgen dafür, daß diese Weisungen heute kein Gehör finden, werden die kommenden Generationen erfahren.

Quelle 27: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 39-52.

Die verschiedenen Ebenen wirtschaftsethischer Reflexion

Die erste Ebene

Die Wirtschaftsethik hat, wie überhaupt die Sozialethik, eine eigene Systematik. Sie beginnt mit den obersten, allgemeinen und noch sehr abstrakten Normen jeglichen Wirtschaftens. Man könnte diese erste Betrachtungsweise mit einer reinen Wertlehre vergleichen, müßte aber den Begriff „Wert“ im Unterschied zu seiner Bedeutung in der Wertlehre im Sinn des letzten Zweckes wirtschaftlichen Handelns verstehen.

Es handelt sich, wie bereits erwähnt, um die durch die Natur des Menschen vorgegebenen Normen. Präzise ist diese oberste Ebene der Wirtschaftsethik als Metaphysik - im klassischen Sinne - der Wirtschaft zu bezeichnen, ist mithin auf die Analyse der allgemeinen Zwecke, die der konkreten, empirischen Ausgestaltung der menschlichen Natur vorgelagert sind, ausgerichtet.

Man nimmt dabei folglich noch keine Kenntnis von der konkreten Befindlichkeit der menschlichen Natur, also auch nicht von den etwaigen Mängeln, welche die menschliche Natur konkret aufweist. Auf dieser Ebene befindet sich der Imperativ, daß das Gemeinwohl vor dem Eigenwohl steht. Daß es sich hierbei nicht nur um einen Imperativ, ein Sollen oder gar eine Utopie handelt, wie ein Großteil der Wirtschaftswissenschaftler meint, sondern um einen anthropologischen Befund, wurde bereits besprochen.

Daß dieser Imperativ selbst in der konkreten Wirtschaftsgemeinschaft nicht bloß als theoretische Größe gesehen, sondern als real-gültig angenommen wird, zeigt etwa die Auseinandersetzung zwischen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, in der beide Parteien ihre Individualinteressen mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl rechtfertigen. Auch wird dem Staat in allen heutigen Verfassungen das Recht zugesprochen, Privateigentümer - wengleich vielleicht gegen Entschädigung - zu enteignen, wo das Gemeinwohl es erfordert. Dabei sind alle Beteiligten der Werteinsicht nicht verschlossen, daß die Forderung des Gemeinwohls in der Realität selbst begründet und damit notwenig rational ist.

Gemäß der Vertragstheorie wird die allen übergeordnete Norm nur gewonnen aufgrund eines von allen annehmbaren Regelmechanismus, wie ähnlich in der *Hobbes'schen* Konzeption des Staates die Bürger aufgrund der von allen gewünschten Friedensordnung ihre individuellen Freiheitsrechte so weit dem Staat übertragen, als es für den gewünschten Frieden in der Gesellschaft nötig ist.

Diese spitzfindig ausgedachte individualistische Lösung ist aber außerstande, die materiale Seite des Gemeinwohls, nämlich das Wohlergehen aller, zu berücksichtigen, weil sie lediglich den Ausgleich von Individualinteressen zum Gegenstand hat und damit diese übersteigende Allgemeininteressen überhaupt nicht in den Blick bekommt.

Die zweite Ebene

Auf der zweiten Ebene der Wirtschaftsethik wird zur Kenntnis genommen, welche tatsächlichen Neigungen und Verhaltensweisen der Menschen sich im Umgang mit den zur Wirtschaft gehörenden Gütern zeigen. Auf diese Weise kommt man zu der Erkenntnis, wie die wirtschaftliche Handlungsordnung auszusehen hat, um wenigstens annähernd die obersten Normen sozialer Gerechtigkeit zu verwirklichen. Auf dieser Ebene befindet sich die Rechtfertigung und die Bedeutung des Privateigentums als Ordnungsfaktors. Daran anschließend wird das Organisationsprinzip der wirtschaftlichen Planung im Hinblick auf die Realisierung der allgemeinen Wohlfahrt bestimmt. Das Resultat dieser Überlegungen ist die sozialgerechte Wirtschaftsordnung, d.h. das sozialgerechte Wirtschaftssystem.

Die dritte Ebene

Erst nach Klärung dieser Frage können Einzelprobleme angegangen werden, wie zum Beispiel das Recht auf Konsumfreiheit und Unternehmensfreiheit, Stellung des Arbeitnehmers und des Kapitaleigners in der Wirtschaft (einschließlich der Frage der Tarifautonomie), die gerechte Preisbindung, das Geld- und Kreditwesen. Alle diese Einzelfragen stellen sich je nach Organisation des Wirtschaftsprozesses, d.h. je nach Wirtschaftsordnung oder Wirtschaftssystem in je verschiedener Weise.

Die beinahe unzähligen Veröffentlichungen über die Unternehmensethik (Managerethik) gehören zu dieser dritten Kategorie ethischer Untersuchung. Wer die soeben dargelegte Systematik nicht beachtet, läuft Gefahr, vom Unternehmer ein ethisches Verhalten zu verlangen, das seine Funktion im Rahmen der konkreten Wirtschaftsordnung (zweite Ebene) beeinträchtigen kann.

Der Unternehmer in einer Marktwirtschaft ist aber nicht verantwortlich für die Fehler, die in der Organisation des Wirtschaftssystems gemacht worden sind. Vielmehr obliegt es dem Politiker, die sozialen Rahmenbedingungen der Konkurrenzwirtschaft so festzulegen, daß die unternehmerische Tätigkeit sozialverträglich bleibt. Man kann darum dem Unternehmer nicht vorwerfen, daß er im Rahmen der bestehenden Wirtschaftsordnung erstrangig auf den Gewinn bedacht ist. Deshalb muß das Wirtschaftsrecht so ausgestaltet sein, daß das Gewinnstreben des einzelnen Wirtschaftsobjekts nicht im Widerspruch zu den obersten Normen des Wirtschaftens geraten kann.

Die Funktion der wirtschaftsethischen Systematik

Die Unterscheidung der verschiedenen Normebenen ist geboten, weil man sonst die Argumente, mit denen man die Norm irgendeines wirtschaftlichen Verhaltens begründet, nicht lokalisieren könnte. Der Wiener Sozialethiker *Johannes Messner* hat allerdings in seiner bis heute unerreichten systematischen Darstellung der Wirtschaftsethik¹ die beiden erstgenannten Normebenen vermengt, so daß es oft schwierig ist, das spezifisch Ethische zu entdecken. Die eigentliche ethische Begründung eines menschlichen Verhaltens hat aber im Rückblick auf die Normen der ersten Ebene zu geschehen. Die zweite Ebene ermittelt nämlich eigentlich kei-

ne Normen sondern nur Instrumente der Normverwirklichung. Die normative Kraft erhalten sie lediglich durch ihre Funktion, die Normen der ersten Ebene zu realisieren.

Hielte man diese beiden Ebenen nicht auseinander und würde man zum Beispiel die Marktwirtschaft im Sinne eines absoluten Imperativs verstehen, dann müßte man auch jede Hauswirtschaft dem Prinzip der Tauschgerechtigkeit unterwerfen. Die Marktwirtschaft ist aber erstens die Wirtschaftsordnung einer Großgesellschaft, und zweitens fußt sie auf der Tatsache, daß keine staatliche Autorität in der Lage ist, das Leistungspotential und den Leistungswillen der Gesellschaftsglieder abzuschätzen. Nur unter diesem Betracht ist sie die „natürliche“ Wirtschaftsordnung, d.h. sie ist natürlich, weil sie den konkret gegebenen Verhältnissen entspricht.

Das Wort „natürlich“ hat aber noch einen anderen, tieferen, metaphysischen Sinn und bezieht sich insoweit nicht mehr auf die konkrete, sondern auf die metaphysisch verstandene (d.h. der Natur als solcher entsprechende) Wirklichkeit. Wenn *Messner* etwa von der natürlichen Neigung zur Realisierung des Eigeninteresses spricht, dann nimmt er an, daß das Eigeninteresse aus sich heraus, also metaphysisch, begründet sei. Was die Katholische Soziallehre betrifft, so hat diese das Eigeninteresse im Sinne einer obersten ethischen Norm erst im 19. Jahrhundert in ihr Sozialdenken aufgenommen. Diese Entwicklung kommt bei *Messner* deutlich zum Ausdruck, wenn er etwa erklärt, der Mensch habe „ein Recht zu sagen, was er wünscht und wie er bedient sein will“². Hier ist allerdings kaum mehr etwas von der Pflicht zu hören, die eigenen Wünsche nach dem Gemeinwohl zu regulieren.

Im Grunde hat der Mensch aber nur das Recht auf die Erfüllung jener Bedürfnisse, die den im sozialen Kontext von der Natur bestimmten Zwecken und damit jenen Normen genügen, die der ersten, also der metaphysischen Ebene, zugehören. Entsprechendes gilt von der „spezifischen Unternehmerfunktion“, neue Bedürfnisse zu wecken³ im Hinblick darauf, daß der einzelne Mensch eine unendliche Zahl von latenten Bedürfnissen habe. Und wenn *Messner* ferner erklärt, der Mensch folge einem natürlichen Trieb, wenn er durch Angebot von Gütern und Dienstleistungen im sozialwirtschaftlichen Tauschverkehr ständig nach einer Erhöhung seines Einkommens strebe⁴, dann fragt man auch hier, auf welcher systematischen Ebene hier vom Begriff des Triebes die Rede ist, kann man doch den Trieb nach Mehreinkommen kaum zu dem im absoluten Sinn verstandenen natürlichen Neigungen des Menschen rechnen.

Für *Messner* ist das Recht auf Privateigentum entsprechend seinem Verständnis der Menschenrechte der obersten Normebene zuzuordnen. Daraus ergibt sich von selbst die Marktwirtschaft als das gewissermaßen kategorisch geforderte Wirtschaftssystem. *Messner* betont zwar ausdrücklich, daß er die Metaphysik der Wirtschaft in seiner Systematik verarbeitet habe⁵. Das stimmt auch ohne Zweifel. Nur erkennt man die Normenlogik wegen der Vermischung der Argumentationsebenen nicht mehr. Deutlich tritt diese Vermischung schließlich in seiner Definition des Sozialzwecks der Wirtschaft zutage, der in dem Vollmaß von allseitigem, allgemeinem Wohl bestehe, das bei einem damit vereinbaren Höchstmaß von

Freiheit des Erwerbsstrebens mit den in einer Volkswirtschaft verfügbaren Naturgütern und Arbeitskräften erreichbar sei⁶.

Diese Definition ist zutreffend, sofern man das Resultat des ethisch-logischen Nachweises vorwegnimmt, daß die Marktwirtschaft die einzige Wirtschaftsordnung ist, die im Hinblick auf die konkreten Neigungen des Menschen noch den absoluten Normen entsprechen kann, d.h. sofern man im Vorhinein von der Marktwirtschaft ausgeht und dann den Rückbezug zu der obersten Norm sucht, also die Metaphysik der Wirtschaft nachträglich in die Begründung der Marktwirtschaft einbezieht. Dies war auch die eigentliche Absicht *Messners*, um dem Leser die „Metaphysik der Wirtschaft“ verständlicher zu machen.

Die Verwirklichung dieser Absicht ist *Messner* in so ausgezeichneter Weise wie keinem anderen Sozial- oder Wirtschaftsethiker gelungen. In einer systematischen Darstellung der Wirtschaftsethik müßte man allerdings, wie zu Beginn unserer Untersuchung dargestellt, mit der Metaphysik der Wirtschaft beginnen. Dies wäre allerdings mit dem Risiko behaftet, daß der Nationalökonom den damit verbundenen Überlegungen schon deshalb nicht folgt, weil ihm die Metaphysik als unzeitgemäße und unfruchtbare Wortspielerei vorkommt.

Anmerkungen

- 1) Sie ist enthalten in dem Werk „Das Naturrecht“, Berlin 1984, S. 981 ff.
- 2) Das Naturrecht, S. 999.
- 3) Vgl. ebenda, S. 1005.
- 4) Vgl. ebenda, S. 1004.
- 5) Vgl. ebenda, S. 982 in Fußnote 1).
- 6) Vgl. ebenda, S. 989.

Quelle 24: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 32, Bonn 1991, 285-287.

Die theologische Wirtschaftsethik

Verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft in evangelischer und katholischer Wirtschaftsethik

Die Wirtschaftsethik stellt dem Menschenbild entsprechende Normen zur Wertbeurteilung tatsächlicher wirtschaftlicher Ordnungen und Zustände auf und gibt mit diesen Normen zugleich Hinweise auf die Gestaltung einer humanen Wirtschaft. Jede Religion enthält nun als Lehre von Gott zugleich auch eine Lehre vom Menschen, von seinen aus der Gotteslehre sich ergebenden Zielen des Handelns. Da Gott das umfassende und letzte Ziel des Menschen ist, wird notwendigerweise der gesamte Handlungsbereich des Menschen von diesem Ziel mit angesprochen. Die wirtschaftlichen Handlungen können sich darum in einem religiös eingestellten Menschen dem vom Glauben bestimmten Menschenbild nicht entziehen.

Dieses vom Glauben bestimmte Menschenbild gehört dann zu den vorgegebenen Daten wirtschaftlichen Handelns und wirtschaftlicher Organisation. Daher wird der Wirtschaftstheoretiker, dem es in seiner Betrachtungsweise einzig auf die Überwindung der Knappheit, d.h. den möglichst geringen Einsatz von Produktionsfaktoren (natürliche Ressourcen, Arbeit und Kapital) im Hinblick auf die quantitativ größte und qualitativ beste Güterproduktion ankommt, in einer von einer bestimmten Glaubensüberzeugung beherrschten Gesellschaft in der praktischen Wirtschaftspolitik unter Umständen mit empfindlichen Abstrichen in seinem theoretischen Konzept rechnen müssen.

In einer pluralistischen Gesellschaft, die einen wertneutralen Staat voraussetzt, müßte man, so scheint es, annehmen dürfen, daß die Glaubensüberzeugungen auf die Wirtschaftspolitik keinen Einfluß ausüben sollten. Jedoch enthält selbst die Wirtschaftstheorie, die sich bemüht, rein sachlich die Mittel-Ziel-Relation unter dem Gesichtspunkt des Wirtschaftsprinzips zu betrachten, wenigstens hypothetisch irgendwelche Wertprämissen. Wenn sie etwa die Wirtschaftlichkeit der Planwirtschaft untersucht, muß sie mindestens voraussetzen, daß die Glieder der Wirtschaftsgesellschaft sich dem Kommando der Planbehörde fügen. Nähme sie dies nicht an, dann erübrigte sich die theoretische Erörterung über die Zentralverwaltungswirtschaft. Und in der wirtschaftstheoretischen Behandlung der Marktwirtschaft wird die Freiheit des Menschen und dazu noch das Eigeninteresse als Motor wirtschaftlichen Handelns unterstellt.

In der westlichen Welt ist in den theologisch orientierten Wirtschaftsethiken natürlich nicht die Rede von der mohammedanischen Glaubensüberzeugung. Vielmehr wird das christliche Gottes- und Menschenbild zum Ausgangspunkt der Bewertung einer Wirtschaftsordnung als „gerecht“ oder „ungerecht“ genommen. Bei aller Übereinstimmung in der Anthropologie, also im Menschenbild, interpretieren evangelische und katholische Theologie den Einfluß des christlichen Glaubensbekenntnisses sowohl auf die theoretische Behandlung der Wirtschaft als auch auf

die wirtschaftspolitischen Entscheidungen ganz verschieden. Der wesentliche Grund hierfür ist die verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft.

Da die evangelische Theologie kein Lehramt kennt, können nur einige typische Formen evangelischer Wirtschaftsethik dargestellt werden, aus denen die gemeinsamen Grundzüge zu ermitteln sind. Für die katholische Wirtschaftsethik hält sich die Analyse an die offiziellen Verlautbarungen der Päpste. Eine Darstellung einzelner Theologen lohnt sich aus dem Grunde nicht, weil sich die Theologen, die sich noch an das kirchliche Lehramt halten, nur durch gewisse Unterschiede in der Interpretation der kirchlichen Verlautbarungen unterscheiden. Die anderen, die wesentliche Abstriche an der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes hinsichtlich der natürlichen Ethik machen, präsentieren ein unlogisches Gemisch von evangelischer und katholischer Erkenntnislehre.

Die evangelisch-theologische Wirtschaftsethik

Alle Vertreter der evangelisch-theologischen Wirtschaftsethik sind der Auffassung, daß wertneutrales Wirtschaftsdenken nicht das anzubieten vermag, was eine humane Wirtschaft ausmacht. Darum aber muß es dem Wirtschaftsethiker gehen. Wie aber das Humane finden, durch das der Wirtschaftsprozeß erst gerecht wird?

Gerhard Weisser¹

Gerhard Weisser, der in entscheidendem Maß die Entwicklung der protestantischen Wirtschaftsethik beeinflußt hat, ist der Auffassung, daß man keinen Wertkonsens in der Gesellschaft philosophisch begründen könne. Er meint, Werte begründen zu wollen, hieße, einen regressus in infinitum zu beginnen. Wie sollte man beweisen, daß es allgemeine Werterkenntnisse gebe, die für alle Zukunft gelten? Die Allgemeingültigkeit für alle Menschen bestehe für das Wahrnehmungs- und Denkvermögen entweder unmittelbar ohne Begründung oder sie bestehe nicht. Man solle sich frei machen von dem Versuch, Letztes unserer Erkenntnis *begründen* zu wollen. Der verantwortungsbewußte Mensch müsse seine Wertprämissen *bekennen*.

Naturrecht oder Glaube

Für den christlichen Theologen steht außer Zweifel, daß er mit seiner Glaubensüberzeugung der Mitwelt etwas zu sagen hat, und zwar auch hinsichtlich der weltlichen Ordnung, sofern diese von Wertvorstellungen beeinflussbar ist. Und dies gilt bestimmt bezüglich der Frage nach einer humanen, menschengerechten Wirtschaftsordnung.

Um das Menschengerechte zu finden, beginnt der evangelische Theologe nicht bei einem als natürliche Ordnung Gottes begriffenen Naturrecht, wie dies in der katholischen Soziallehre der Fall ist. Zwar würden, erklärt *Arthur Rich*, natürlicherweise alle Menschen in der Forderung nach einer menschengerechten Ordnung übereinstimmen. Doch müsse dieser Begriff mit einem Inhalt gefüllt werden. Und dazu

diene nicht das Naturrecht, sondern der Glaube. Hierin sind sich alle evangelischen Theologen einig. Wie der Weg bis in die Bewältigung konkreter sozial- und wirtschaftsethischer Fragen verläuft, wird unterschiedlich beantwortet. Manche Autoren überspringen alle logischen Etappen christlicher Wertentwicklung und richten unvermittelt ihre in der Bibel begründeten Forderungen an die konkrete Wirklichkeit, so vor allem *Bultmann* und *Logstrup*².

Arthur Rich

1. Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe

Um den systematischen Aufbau evangelisch-theologischer Argumentation hat sich *A. Rich* bemüht³. Die Humanität, auf die es dem evangelischen Theologen ankommt, ist, wie *Rich* ausführt, eine Humanität des Glaubens, und zwar des Glaubens an das Kommen des Reiches Gottes in diese Welt, das seinen Grund im schon geschehenen und noch geschehenden Heilsereignis Jesus Christus hat. Die Humanität des Glaubens wird erweitert durch die Humanität der Hoffnung und des Vertrauens, daß trotz der Absurdität menschlichen Geschehens das Heil über die Heillosigkeiten siegen wird. Dieser Gedanke war das Herzstück des religiösen Sozialismus des Schweizers *Leonhard Ragaz*. Diese Hoffnung verweist den Menschen auf die Liebe, die über uns allen waltet. Die Liebe ist das dritte und höchste Existential christlicher Humanität. So läßt sich die Humanität in christlicher Perspektive existentiell bestimmen als Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe.

Wie man am Beispiel *Richs* leicht sieht, will der evangelische Sozialethiker nicht irgendwelche überzeitliche gesellschaftliche Strukturprinzipien entwerfen, wie dies in der naturrechtlichen Konzeption der Fall ist. Vielmehr geht es ihm um letzte Grundverhaltensweisen aller in der Gesellschaft lebenden Menschen, wie sie im Neuen Testament formuliert worden sind. Dadurch ist der Sozialethiker der Aufgabe enthoben, die Rationalität von bestimmten Ordnungen nachzuweisen. Die Orientierung an der Rationalität von Ordnungen hat zur Voraussetzung, daß alle Menschen, wenn sie rational denken, zum gleichen Ergebnis kommen müßten.

Unter Verzicht auf solche gedanklichen Konstrukte appelliert der evangelische Theologe an in jeder existentiellen Situation gültige moralische Einstellungen. Von denen aus können existentiell gültige, wenngleich nicht zeitüberdauernde, menschengerechte Lösungen der wirtschaftlichen und sozialen Ordnung erfunden werden. Der Weg führt also in die konkrete Wirklichkeit, wie dies Glaube, Hoffnung und Liebe eigen ist.

2. Kriterien des Menschengerechten

Bei *Rich* sucht nun der Glaube auf einer weiteren Etappe nach Kriterien, die rational, also auch außerhalb des christlichen Glaubens, diskutiert werden können, die aber dennoch ihr wesentliches Gepräge von der christlichen Heilserwartung erhalten. Dem Christen stehen Grundkriterien zu Verfügung, die sich aus der Begegnung von Glaube, Hoffnung und Liebe mit der konkreten Wirklichkeit ergeben. *Rich* nennt als Beispiele solcher Grundkriterien: die kritische Distanz, die den auf

die Wiederkunft Christi Hoffenden auf die Vorläufigkeit aller sozialen Entscheidungen hinweist und ihn vor utopischen Gesellschaftsentwürfen bewahrt.

Damit ist zugleich die Überzeugung gegeben, daß im konkret Bestehenden nie eine letzte Lösung zu finden ist (Kriterium der Relativität). Die vollständige Verneinung dessen, was nun einmal ist, die in die gewaltmäßige Revolution einmündet, ist damit ausgeschlossen. In diese Relativität werden auch Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, freiheitlicher Sozialismus, Völkerbund usw. eingebunden. Von besonderer Bedeutung ist das weitere Kriterium, das sich aus den vorgehenden ergibt: die vorsichtige Abwägung im Hinblick auf das Ganze zur Vermeidung aller Extreme (mit dem nicht leicht zu verstehenden Begriff der „Relationalität“ bezeichnet), schließlich die Kriterien des Dialoges und der Partizipation, d.h. das Teilhabekönnen an den gesellschaftlichen Strukturen⁴. Alle diese Kriterien sind immer noch im Bereich der Verhaltensforderungen angesiedelt.

3. Maximen

Es erhebt sich nun die Frage, wie die reale Welt aussieht, die mit Hilfe dieser Normen geordnet werden muß. Wie sieht z.B. ein Wirtschaftssystem aus, das mit Hilfe dieser theologischen Sozialethik beschrieben werden soll. Hier betritt die theologische Sozialethik empirischen Boden. Bei ihrer ganz im Dienst von Werten stehenden Konzeption muß sie sich mit bereits gemachten und eventuell noch zu erwartenden Erfahrungen befassen. Auf dieser Ebene des sozialetischen Normendenkens erarbeitet *Rich* gewisse „Maximen“.

Der Theologe könne sich nicht in abstrakter Betrachtung für die Planwirtschaft oder die Marktwirtschaft aussprechen. Er müsse feststellen, wie es konkret dem arbeitenden Menschen in der einen oder anderen Ordnung ergehe. In einer Gesellschaft, in der es in erster Linie darauf ankomme, die Grundbedürfnisse zu befriedigen, müsse man die Produktion auf das Vordringlichste ausrichten. Marktwirtschaft im eigentlichen Sinn sei nur in einer hochentwickelten Industriegesellschaft angezeigt zur Sicherung der Feineinstellung der Preise. *Rich* spricht sich daher zugunsten einer planmodifizierten Marktwirtschaft aus. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Ansicht, das Marktsystem sei ebenso wenig an kapitalistische Eigentumsverhältnisse gebunden, wie andererseits eine sozialistische Ordnung sich mit dem System der Zentralverwaltungswirtschaft verbinden müsse.

Das sind rein sachliche, der Erfahrung zugehörige Aussagen. Dessen ist sich *Rich* durchaus bewußt. Die Maximen sollen keine reinen Wertimperative sein, sie sind bereits der konkreten Wirklichkeit eingelagerte Wertorientierungen. Damit unterscheidet sich *Rich* von der Auffassung, wie sie etwa von *H.-D. Wendland* und *J. Moltmann* vertreten wird, die sich auf eine rein theologische Begründung sozial-ethischer Überlegungen festlegen und auf Prinzipienbildung verzichten.

In der konkreten Analyse von gesellschaftlichen Tatbeständen kommen aber alle in der typisch theologischen Wertsicht überein. Die folgende Aussage von *Rich* befindet sich ganz auf dieser Ebene: „Karl Marx' bleibendes Verdienst liegt in der kühnen Denunziation des menschentötenden Antlitzes der kapitalistischen Welt oder, theologisch gewendet, in der Erkenntnis der gesellschaftlichen Sünde in concreto.“⁵

Maximen und naturrechtliche Ordnungsprinzipien

Die von *Rich* aufgestellten Maximen könnten an die naturrechtlichen Ordnungsprinzipien erinnern. Auch das Naturrecht spricht vom Recht auf Partizipation auf allen Ebenen. Ob diese Partizipation einzig aufgrund der menschenwürdigen Arbeit notwendigerweise auch die Unternehmensentscheidung betreffen müsse, wie es *Rich* und mit ihm sozusagen alle evangelischen Theologen meinen, bleibt in der naturrechtlichen Analyse zweifelhaft, weil man von eigentlich naturrechtlichen Normen nur sprechen kann, wenn es sich um absolut geltende Normen handelt.

Rich verlangt allerdings für die Handhabung der Maximen genaue sachliche Analysen im Hinblick auf alle wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen. Aber diese Folgen müssen ebenfalls wieder einem Bewertungsurteil unterworfen werden. Und hier kommt es wiederum darauf an, nach welchen Normen diese Bewertung erfolgt.

Im gegebenen Fall der unternehmerischen Mitbestimmung könnte dies die grundsätzliche Relativierung der privaten Eigentumsordnung bedeuten, in einer Weise, daß wir unter Umständen einer völligen Wirtschaftsdemokratie entgegengehen. *Rich* setzt sich entgegen dem von ihm aufgestellten Kriterium der Relativität in geradezu kategorischer Weise für die Mitbestimmung auf Unternehmensebene ein⁶, während wir noch nicht voraussehen können, wie eine Wirtschaft funktioniert, in der das Instrument der Mitbestimmung verallgemeinert worden ist. Offenbar befinden sich die „Maximen“ merklich stark im Sog abstrakt theologischer Wertvorstellungen.

Siegfried Katterle

Siegfried Katterle versucht einen Weg vom Glauben zur sozialetischen Wirklichkeit, der nicht so nahe an naturrechtsähnlichen Überlegungen vorbeiführt, wie dies durch die „Maximen“ von *A. Rich* geschieht. *Katterle* ist mit den anderen evangelischen Sozialetikern der Ansicht, daß alle Erkenntnisse in der Handlungsordnung von rational nicht faßbaren Werturteilen abhängen. Er sucht aber einen der Demokratie entsprechenden Weg der rationalen Verarbeitung der verschiedenen Wertorientierungen. Hierfür setzt er nicht wie *Rich* Maximen ein, sondern übernimmt das Dialogverfahren im Sinn der Lehre *R. Poppers* von der „Offenen Gesellschaft“⁷.

Bedeutung eschatologischen Glaubens

Gegenüber *Rich* stellt *Katterle* die Frage, ob mit dem eschatologischen Glauben nicht Irrtümer des historischen Jesus in seiner Reich-Gottes-Erwartung und Irrtümer der unter dem Eindruck der Parusieverzögerung entstandenen neutestamentlichen Theologie festgehalten werden. Damit würde eine metaphysische (gemeint ist eine nicht-rationale) Konzeption gegen jedes kritische (nicht nur empirische) Argument als unaufgebbare Glaubensaussage abgeschirmt⁸.

Ob im eschatologischen Glauben des historischen Jesus und in den Parusieerwartungen der neutestamentlichen Theologie irgendwelche Irrtümer festgehalten wurden oder nicht, spielt für die Beurteilung der Systematik *Richs* eigentlich keine Rolle. *Rich* relativiert in seinen sogenannten „Kriterien“ die Parusieerwartung so

sehr, daß sie im Grunde nichts anderes besagt als die Warnung vor endgültigen und unabänderlichen Optionen. Auch ein Nicht-Christ kann eine solche Mahnung, sich der Vorläufigkeit aller menschlichen Entscheidungen bewußt zu bleiben, rational verarbeiten.

Kein Wertkonsens auf der Grundlage der Vernunft?

Was an der Systematik sozialetischer Logik, wie sie *Rich* bietet, und was überhaupt an der evangelischen Sozialethik im allgemeinen einer kritischen Beurteilung unterworfen werden müßte, ist die Annahme, daß die Christen zur Lösung sozialer Fragen biblische, einzig vom Offenbarungsglauben aus verstehbare Aussagen zum Ausgangspunkt nehmen müssen. Man wird darauf erwidern, daß man sich den moralischen Denkprozeß des Christen nicht anders vorstellen könne. Ein Christ könne eben als Christ nur von den Fundamenten christlichen Glauben aus denken. Diese Antwort ist unter der Bedingung richtig, daß ganz allgemein auf der Grundlage der Vernunft kein Wertkonsens möglich ist und es für den Christen im besonderen keine natürlichen Handlungsnormen gibt, die rational, also auch ohne Glauben erfaßbar sind. Auf irgendeiner Etappe des sozialetischen Denkens muß aber auch der evangelische Sozialethiker seine Wertvorstellungen rational verarbeiten.

Kann dies nun nur auf einem rein methodologischen Weg im Anschluß an *Poppers* Methodologie geschehen, wie *Katterle* vorschlägt? Die Maximen *Richs* sind so formulierbar, daß sie sich wie natürliche Erkenntnisse ausgeben. Auf der Basis der Maximen versucht *Rich*, wie dargestellt wurde, den Dialog mit Nicht-Christen möglich zu machen. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, daß der evangelische Sozialethiker doch mit der erkenntnistheoretischen Unterstellung arbeitet, daß alle Menschen in Wertfragen irgendwie gleich vernünftig seien. Dies gilt selbst für die methodologische Normenverarbeitung, zu der *Katterle* steht. Denn die *Poppersche* Methodologie würde widersinnig, wenn dahinter nicht der Gedanke des menschlichen Fortschritts stände, der methodologisch erzeugt werden soll. Die Methodologie soll also einen Zustand erwirken, den vernünftigerweise jeder freie Mensch herbeisehnt⁹.

Anmerkungen

1) Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Ausgewählt und herausgegeben von S. Katterle, W. Mudra, L.F. Neumann, Göttingen 1978.

2) Vgl. S. Katterle: Sozialwissenschaft und Sozialethik, Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehren, Göttingen 1972.

3) Siehe besonders: Christliche Existenz in der industriellen Welt, Eine Einführung in die sozialetischen Grundfragen der industriellen Arbeitswelt, Zweite, umgearbeitete und erweiterte Auflage, Zürich/Stuttgart 1964; übersichtlich zusammengefaßt in dem Aufsatz von A. Rich: Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung, in: Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Festgabe für Arthur Rich zum siebzigsten Geburtstag, Zürich 1980, 17-37.

4) In seiner „Wirtschaftsethik“ (Bd. 1, Grundlagen in theologischer Perspektive, 3. Auflage, Gütersloh 1987) listet Rich die Kriterien wie folgt auf: Geschöpflichkeit, kritische Distanz,

relative Rezeption, Relationalität, Mitmenschlichkeit, Mitgeschöpflichkeit, Partizipation.

5) A. Rich; Orient und Occident, in: Nie wieder Krieg, Zürich, 14. Jg., Nr. 10, Okt. 1936, S.52.

6) Mitbestimmung in der Industrie, Probleme - Modelle - kritische Beurteilung, Eine sozialetische Orientierung, Zürich, 1973.

7) Da Popper sich gegen jede absolut geltende Norm wendet, weil sie ideologieverdächtig sei, erkennt er nur jene Normen an, die gesellschaftlich, d.h. im Dialog, erarbeitet worden sind

8) S. Katterle: Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialetik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie, in: Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Festgabe für Arthur Rich, hrsg. von Theodor Strohm, Zürich 1980, 125-142.

9) Vgl. hierzu: Christoph Schefold, Poppers Konzeption der offenen Gesellschaft und ihre verfehlten Alternativen, in: A.F. Utz, Hrsg., Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, Bonn 1986, 22-255, bes. 50 ff.

Quelle 28: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 33, Bonn 1992, 33-37.

Die theologische Wirtschaftsethik

Grundpositionen evangelischer Wirtschaftsethik, die EKD-Studie „Gemeinwohl und Eigennutz“

Helmut Thielicke

Gebote Gottes als „Magnetnadel“ in der Beurteilung konkreter Sachbezüge

Von den evangelischen Theologen hat wohl am folgerichtigsten *Helmut Thielicke* das evangelische Glaubensverständnis bis in die letzten Entscheidungen auf dem Gebiet der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik dargestellt. Naturrechtlich anmutende Prinzipien findet man bei ihm nicht. Wie schon bei den anderen evangelischen Sozialethikern benützt er die Bibel nicht als Wertekatalog. Er sucht in der Bibel nicht die formulierte Wahrheit, unter die man einen konkreten Sachverhalt subsumieren könnte. Vielmehr ist es der den Geist der vielen biblischen Aussagen erfassende Akt des Glaubens selbst, aus dem heraus ein konkretes Problem gelöst werden muß.

Es ist, so sagt *Thielicke*, „nicht möglich und nach dem Selbstverständnis der Bibel auch nicht erlaubt, sie kasuistisch abzufragen und ihr unmittelbare Auskünfte für die Aktualitäten des Tages zu entnehmen“¹. Die Gebote Gottes zeigen wie eine „Magnetnadel“ die Richtung an, die man aus christlichem Geist in der Beurteilung konkreter Sachbezüge zu gehen hat². Das Problem der Mitbestimmung wird vom gläubigen Eindringen in das biblische Menschenbild und in das Gebot der Liebe und Solidarität aus angefaßt. Dabei soll der Sachbereich, wie z.B. im wirtschaftspolitischen Bereich die Produktivität, nicht vernachlässigt, aber immerhin unter die sittlichen Forderungen der Bibel gestellt werden.

Ermessensurteile

Thielicke betont, daß es sich um einen Prozeß der vom Glauben und der Sachkenntnis inspirierten Findung handelt, der durch Ermessensurteile charakterisiert ist. Die Werte, die es zu überlegen gilt, werden erst in der Begegnung mit dem konkreten Problem wachgerufen. *Thielicke* erklärt ausdrücklich, es handele sich nicht um eine logische Ableitung aus Prinzipien, wie dies - nach seiner Meinung - im naturrechtlichen Vorgehen der Fall sei. Die in den Ermessensurteilen enthaltenen rationalen, z.B. typisch ökonomisch orientierten Überlegungen (Wachstum, Vollbeschäftigung, Gleichgewicht der Handelsbilanz, Geldwertstabilität usw.) sind nur schlüssig, insofern sie sich mit den eingesetzten Werten vereinbaren lassen. An sich gilt dies für alle Formen ethischen Vorgehens.

Gefahr der Setzung moralischer Prinzipien

Nur besteht bei dieser, vom biblischen Glauben bestimmten Wertvorgabe die Gefahr, daß die allgemein von den Gesellschaftsgliedern gehaltene Moral übersehen wird und damit moralische Imperative gesetzt werden, die unter Umständen das Grundkonzept der Marktwirtschaft, die einen gewissen individuellen Egoismus

einkalkuliert, außer Kurs setzen. Zwar nimmt die evangelische Theologie Kenntnis von der Sündhaftigkeit der Menschen und weiß auch, daß keine Idealzustände mit Moralappellen bewirkt werden können. Dennoch stellt man fest, daß Theologen im allgemeinen - dies gilt auch von katholischen Theologen - ein verhältnismäßig geringes Verständnis für die Stabilisierung eines Wirtschaftssystems zeigen. Dies erklärt sich leicht aus der Tatsache, daß diese Theologen sich weniger mit der etwas abstrakten Frage befassen, welches Wirtschaftssystem allgemein das dem Menschen angemessenste ist, als es in einer naturrechtlichen Argumentation der Fall ist, die einer anderen Logik folgt.

Dies ist eine selbstverständliche Folge des unmittelbaren Rückbezuges der konkreten Situation auf den biblisch fundierten Glauben. Das gilt besonders für *Thielicke*, aber ebenso für *Rich*, dessen Maximen nicht aus einer abstrakten Betrachtung des Menschen hervorgehen. Man kann sagen, daß es zum Wesen der evangelischen Sozialethik - allerdings mit Nuancierungen bei den einzelnen Autoren - überhaupt gehört, von einer solchen abstrakten Untersuchung Abstand zu nehmen.

Absage an das Naturrecht: Trennung von Glaube und Vernunft

Im letzten Grund handelt es sich um eine Lehre von der Beziehung zwischen Glaube und Ratio. Es muß allerdings betont werden, daß diese Charakterisierung der evangelisch-theologischen Wirtschaftsethik nur Grundzüge darzustellen vermag, die allen Vertretern wenigstens in analoger Weise gemein sind. Die Ablehnung der Naturrechtslehre, die das Fundament der katholischen Sozial- und Wirtschaftsethik darstellt, kann als der maßgebende gemeinsame Grundzug aller evangelischen Sozial- und Wirtschaftsethiker bezeichnet werden. Das hängt wesentlich mit der Erkenntnislehre zusammen, näherhin mit der Ablehnung abstrakter und dennoch realitätsbezogener Normen. In engem Zusammenhang damit steht die natürliche Erkenntnis der Existenz Gottes und des durch den Schöpfer in den Menschen hineingelegten natürlichen Sinnes des Lebens. Die klare Trennung von Glaubens- und Vernunftserkenntnis im Bereich der ethischen Normen ist der Grund dafür, daß die evangelischen Sozialethiker sich stets an die konkrete, empirisch, nicht metaphysisch, erfaßte Wirklichkeit halten und von da aus nach der christlichen Verantwortbarkeit fragen. Sehr deutlich tritt diese Schauweise bei *Eilert Herms* und in der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zu tage.

Eilert Herms

*Eilert Herms*³ folgt der sprachanalytischen Philosophie. Diese gelangt nicht weiter als bis zur Definition dessen, was man unter dem Wort ethisch, moralisch zu verstehen hat. Danach ist eine Handlung dann als moralisch oder ethisch zu bezeichnen, wenn sie aus freier Selbstverantwortung vollzogen wird. Über ethisch gut oder schlecht wird nichts ausgesagt.

Damit ist man noch weit entfernt von dem, was sachlich ethisch bedeutet. Denn in der Wirklichkeit ist jede moralische Handlung entweder gut oder schlecht. Natürlich gibt es moralisch neutrale Handlungen, aber sie sind eben nicht moralisch, sondern rein psychisch. Die Verantwortung aus Freiheit ist immer eine Verantwortung für die Wahl eines Objekts. Und dieses entspricht oder widerspricht der Natur

des Menschen, über die der Mensch keine Gewalt hat, weil sie in ihm existiert. Diese Bestimmung dessen, was man sachlich und nicht nur dem Wort nach als moralisch zu bezeichnen hat, gehört in die Begründung der moralischen Handlung. Gemäß der sprachanalytischen Philosophie und überhaupt der modernen Ethik seit *Kant* ist diese Begründung bereits kein Objekt der Ethik als Wissenschaft mehr, sondern nur der sog. „Metaethik“.

Moralität als Überzeugung von einem letzten Ziel

Wie kommt nun *Hermes* zu der moralischen Bewertung des Objekts der Handlung? Da er - diesmal im Gegensatz zu *Kant* - eine Finalethik hält, d.h. eine Ethik, die in letzter sachlicher Analyse von einem letzten Ziel her bestimmt ist, erklärt er, daß jeder Mensch, um moralisch zu handeln, irgendeine Überzeugung von einem letzten Ziel haben müsse. Hier hilft ihm die biblische Theologie, die von der Berufung zum ewigen Leben in Gott spricht. Das Objekt selbst wird im konkreten Handeln durch die Empirie bestimmt, d.h. auf rein rationalem Weg hinsichtlich der Folgen, die eine Handlung nach sich zieht.

In der Sozial- und Wirtschaftsethik heißt dies, daß das gemeinsam zu erstrebende Ziel in sich keine moralische Qualität hat. Der Wohlstand für alle ist in diesem Sinn in sich nichts Moralisches. Er ist das Ziel, das alle aufgrund ihres gemeinsamen Lebens wünschen. Der Wohlstand für alle wird erst dann moralisch, wenn der einzelne oder die vielen einzelnen es im Licht ihrer letztgültigen Überzeugung als angemessen erachten. Da wohl niemals alle die gleiche letzte Überzeugung haben, bleibt als Lösung der moralischen Frage einzig die Möglichkeit, daß man im Diskurs bestimmte Regelprinzipien aufstellt. Auf diese Weise ist man befreit davon, über Inhalte zu diskutieren, die „an sich“, d.h. objektiv dem menschlichen Willen entsprechend der menschlichen Natur vorgegeben sind.

Falsche Argumentation gegen das Naturrecht

Die evangelische Theologie lehnt, wie schon erwähnt, die Rückorientierung an dem abstrakten Begriff der Natur wie überhaupt die Naturrechtslehre ab. Diese Abschirmung gegen das Naturrecht geschieht durchweg aus Unkenntnis dessen, was darunter in der katholischen Ethik eigentlich gehalten wird. Es wird z.B. auf die Irrtümer hingewiesen, die sich mit der naturrechtlichen Argumentation verbanden.

Es ist kaum anzunehmen, daß z.B. *Martin Honecker* die Werke von *Francisco de Vitoria* gelesen hat, wenn er erklärt⁴, dieser habe aufgrund seiner naturrechtlichen Vorstellung vom internationalen Handel die Ausplünderung der Indios begründet. Übertragen auf unsere heutige Welt hat *Francisco de Vitoria* nichts anders behauptet als wir heute, daß nämlich ein einzelnes Land, das sich wirtschaftlich protektionistisch abschottet, den anderen Nationen Schaden zufüge, also ein Unrecht begehe⁵. Im übrigen war *Francisco de Vitoria* ein eifriger Verteidiger der Menschenrechte der Eingeborenen und zudem vor *Hugo Grotius* der Begründer des modernen Völkerrechts⁶.

Zweifelsohne haben manche Verteidiger des Naturrechts die Grenzen naturrechtlicher Argumentation aus Unkenntnis übersehen. Aber das kann man einer gesun-

den Auffassung von Naturrecht nicht zur Last legen, wie man ebensowenig die Bedeutung des positiven Rechts bestreiten kann, weil der Rechtspositivismus das positive Recht überstrapaziert hat. Schließlich sprechen auch die evangelischen Theologen von Menschenrechten und von der Verletzung grundlegender vorpositiver, allgemein über alle Kulturunterschiede hinaus anzuerkennender Rechte durch den Nationalsozialismus und durch die Heckenschützen an der Mauer der früheren DDR.

Erkenntnistheoretische Position entscheidend

Entscheidend ist in dieser Frage die erkenntnistheoretische Position, die man einnimmt. Die Abstraktion als real gültige Erkenntnisweise ist seit *Kant* völlig außer Kurs gekommen, obwohl man sich ihrer nicht entledigen kann, wie die Diskussion über die Menschenrechte beweist. Das Naturrecht besteht nicht aus festformulierten Sätzen, die man univok auf die konkrete Situation anwenden könnte, sondern aus abstrakten Prinzipien, die jeweils eine analoge Anwendung verlangen. Hierzu ist natürlich die gleiche Vernunft zuständig, welche die Prinzipien erkannt hat. Daß da Fehler vorkommen können, die aus dem je geltenden Wissensstand entstehen, ist nun einmal bei jedem konkret praktischen Problem möglich.

Diejenigen, welche das Naturrecht ablehnen, sind da nicht besser, im Gegenteil schlechter daran als die Naturrechtler, die immerhin ein allgemein, wenn auch nur analog zu verwendendes Prinzip haben, von dem sie ausgehen. Es ist bei politischen Auseinandersetzungen allgemein üblich, sich zunächst auf allgemeine, d.h. abstrakte Grundprinzipien zu einigen, um von da aus den Konsens im Konkreten zu finden. Im Mittelalter war die Analogie der Naturrechtsprinzipien noch nicht entwickelt, obwohl man die Analogie des Seins reichlich kannte.

Der Inhalt des Objekts, auf den sich die moralische Entscheidung bezieht, wird von *Herms* und übrigens auch sonst von der evangelischen Sozialethik aus der Empirie bezogen. *Herms* folgt hierbei den aus der Erfahrung bekannten Regelgesetzen der Marktwirtschaft. Er untersucht dabei jene biblischen Angaben, die helfen, die Einhaltung dieser Regeln zu motivieren. Zugleich will er die Elemente des umfassenden Humanum in der wirtschaftsethischen Reflexion besser erkennen.

Kulturelle Bedingtheit ethischer Werte

Für das Verständnis der evangelischen Wirtschaftsethik ist von Bedeutung, daß die Ethik als solche sich nicht mit der rationalen Bewältigung der wirtschaftlichen Probleme befaßt. Die Vernunft allein hat herauszufinden, welche Regeln wirtschaftlicher Kooperation den größten Erfolg im Hinblick auf die Wohlstandsmehrung zeitigen. Diese rationale Operation ist nicht als eigentlich ethisch zu bewerten, da die ethische Bewertung von absoluten Normen ausgeht, worauf *Herms* sehr deutlich hingewiesen hat.

Wenn ethische Forderungen aufgenommen werden, wie dies vor allem in dem Teil der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland der Fall ist, wo vom ethischen Verhalten der Gesellschaftsglieder als Voraussetzung der Marktwirtschaft gesprochen wird, dann handelt es sich um solche ethische Werte, die einem bestimmten Kulturkreis entnommen sind. Diese Ethik ist rational im Sinn der em-

pirischen Wissenschaften. In der Praxis, so könnte man annehmen, kommt die katholische, naturrechtlich argumentierende Wirtschaftsethik zum gleichen Ergebnis. Dennoch sind die Nuancen des Unterschiedes, von denen noch gesprochen wird, nicht zu vernachlässigen. In Fragen der öffentlichen Moral werden sie aber deutlicher sichtbar als auf wirtschaftspolitischem Gebiet.

Die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Wirtschaftliche Kooperation: Nächstenliebe, Solidarität, Soziale Gerechtigkeit

Als ein Meisterwerk evangelischer Wirtschaftsethik kann die Veröffentlichung der Evangelischen Kirche in Deutschland „Gemeinwohl und Eigennutz, Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft“ bezeichnet werden. Obenan steht die Forderung, daß alles wirtschaftliche Handeln dem Gemeinwohl zu dienen hat. Wenngleich diese Forderung im Hinblick auf die Dichotomie von Rationalität und Ethik, wie sie der evangelisch-theologischen Wirtschaftsethik eigen ist, an sich nicht typisch ethischen Charakter hat, sondern dem ethischen Empfinden der Gegenwart entnommen ist, so wird sie doch, wie in dem mit „Wirtschaft als Ort christlicher Verantwortung“ überschriebenen Teil sichtbar wird, sehr stark von der biblischen Forderung der allseitigen Nächstenliebe gestützt.

Der Begriff Solidarität, der in der Forderung des Gemeinwohls beschlossen liegt, gehört an sich zur Rationalität wirtschaftlichen Handelns, weil sich sonst die wirtschaftliche Kooperation nicht verwirklichen ließe. Wenn man aber diesen Begriff, wie es in der Denkschrift korrekterweise geschieht, mit dem der sozialen Gerechtigkeit, die nicht nur die in der Wirtschaft Tätigen, sondern alle Gesellschaftsglieder umgreift, verbindet, tritt ein ethisch formierter Begriff an den Anfang wirtschaftlicher Argumentation, wobei, wie schon gesagt, dieser Begriff aus der gelebten öffentlichen Moral stammt. In diesem Sinn sieht die Denkschrift das Ziel wirtschaftlicher Kooperation.

Stauenswerte Analyse einer konkreten Ordnung

In dem Teil, der für die Erkenntnis der Argumentationslogik der evangelischen Wirtschaftsethik bedeutend ist (Wirtschaftliches Handeln in der Bundesrepublik Deutschland, Strukturen, Leistungen, Probleme) wird eine beachtenswerte Analyse einer konkreten Wirtschaft, stets auch mit im besagten Sinn ethischen Bewertungen, vorgenommen. „Bei allen Anfragen an die Marktwirtschaft“, so wird schon in der Einleitung der Denkschrift erklärt, „muß mitbedacht werden, daß Wirtschaftsordnungen nicht isoliert betrachtet und beurteilt werden können. Der Mechanismus des Marktes ist ein Instrument, dessen Wirkungsweise entscheidend beeinflußt wird von den Rahmenbedingungen, die die Politik, aber auch der kulturelle Kontext und damit die in einer Gesellschaft vorherrschenden Denk- und Verhaltensmuster vorgeben.“(S. 14 f.)

Die Denkschrift will also nicht in abstrakter Weise von der Marktwirtschaft reden, sondern von einer konkreten Marktwirtschaft, deren sozialer und kultureller wie auch politischer Umkreis mitbetrachtet wird. Der politische Rahmen ist der einer Demokratie, in der die Lebensnormen dem allgemeinen Wertbewußtsein entnom-

men sind. Das ist der beachtenswerte Vorzug der Denkschrift, zugleich aber auch ihr Nachteil, weil die höchsten und absolut geltenden ethischen Normen nicht der Natur des Menschen, sondern einzig der biblischen Theologie entstammen. Die rationalen Normen sind die des bundesdeutschen Kulturstandes. Immerhin, dies muß gerechterweise betont werden, stimmen diese Normen zum größten Teil mit den Normen überein, die man als naturrechtlich bezeichnen muß. Wenn es (S. 56) heißt, daß das Ungleichgewicht im Sozial- und Umverteilungssystem zu einem erheblichen Teil mit dem Anspruchsdenken der Gesellschaftsglieder zusammenhängt, die ohne Gegenleistung einen wachsenden Anteil am Kuchen „Sozialprodukt“ anstreben, dann ist dies echte naturrechtliche Argumentation.

Schutz des Privateigentums

Dem privaten Eigentum wird ohne Zweifel eine grundlegende Bedeutung im Ordnungsdenken zugesprochen. Zugleich wird, wie dies auch in der katholischen Wirtschaftsethik geschieht, als Zweck der privaten Eigentumsordnung die Verwirklichung des Gemeinwohls bezeichnet. Da aber die private Eigentumsordnung trotz der Betonung, daß das Eigentum zur Freiheit und zu den Grundrechten des Menschen gehört (S. 95 ff.), ohne Rückbeziehung auf die metaphysisch verstandene Natur des Menschen, rein empirisch begründet wird, kann sie ihre Bedeutung in der Dynamik der demokratisch-sozialen Entwicklung leicht verlieren. Gemäß der katholischen Wirtschaftsethik gehört die private Eigentumsordnung zum - wenigstens sekundären - Naturrecht. Der demokratische Prozeß dürfte sich über dieses Recht nicht hinwegsetzen.

Dies ist allerdings eine Nuance im Unterschied von evangelischer und katholischer Wirtschaftsethik, die erst im Lauf der konkreten Entwicklung fühlbar, d.h. empirisch feststellbar sein wird. Doch gilt gerade hier der alte Spruch: *principiis obsta, widerstehe den Anfängen!*

Konstruktive Mitbestimmung

In der Frage der Mitbestimmung stimmen die Denkschrift und die neueren Verlautbarungen der Päpste verbal überein. Man lese in diesem Zusammenhang den Text auf S. 97. Nachdem erklärt worden ist, daß das Privateigentum eine wichtige und unersetzliche Funktion für verantwortliches Wirtschaften ausübt, heißt es weiter: „Daß nicht alle wirtschaftlichen Aufgaben auf der Grundlage des Privateigentums wahrgenommen werden können, ist dabei nicht zu übersehen ... Die Eigentumsordnung allein garantiert nicht von sich aus eine ökonomisch und sozial funktionierende Marktwirtschaft. Dazu ist eine Wirtschaftsordnung notwendig, die der Tatsache Rechnung trägt, daß persönliches Eigentum nicht die alleinige Quelle der sozialen Lebenssicherung ist und sein kann. Eigentum an Produktionsmitteln kann deswegen auch nicht grundsätzlich gegen betriebliche Mitwirkung und Mitbestimmung gesetzt werden. Erfahrungen mit der Sozialen Marktwirtschaft zeigen, daß Mitsprache und Mitgestaltungsrecht der Arbeitnehmer eine konstruktive, den Wirtschaftsprozeß fördernde und die Leistungskraft des Unternehmens fördernde Rolle spielen.“

Diesem Passus könnte auch die naturrechtlich orientierte katholische Soziallehre beipflichten, sofern man zusätzlich zur Kenntnis nimmt, daß das Privateigentum

wesentlich mit dem ganz persönlichen Risiko verbunden ist. Tatsächlich wird diese Bedingung auch von der Denkschrift angenommen.

Eigentum als risikobeladenes Recht

Doch weiß man nicht, wo eigentlich die Grenze verläuft, an der das Eigentumsrecht jede Aufweichung verbietet. Hierzu ist eben die als Ideologie verrufene naturrechtliche abstrakte Norm ein unentbehrliches Orientierungsmittel, das jeder Wirtschaftspolitiker auch in der Demokratie braucht, um keine voreilige Entscheidung zugunsten der Anspruchsgesellschaft zu fällen, die schnell zur Hand ist, wenn es um Verteilung ohne Leistung geht. Wer für sich die freie Wahl des Arbeitsplatzes vertritt, sollte sich nicht einen Fluchtweg aus dem mit dem unternehmerischen Mitbestimmungsrecht verbundenen Risiko reservieren für den Fall, daß das Ergebnis seiner Beteiligung an der Unternehmensentscheidung zur Katastrophe führen sollte.

Bei unternehmerischer Mitbestimmung sollte auf jeden Fall auch ein entsprechender Gesellschaftsvertrag mitwirklich werden. Die katholische Soziallehre orientiert sich am Wesen des Eigentums als risikobeladenem Recht. Die in den neueren Verlautbarungen der Päpste gemachte Befürwortung der Mitwirkung und Mitbestimmung stehen auf diesem Boden. Es ist zu bedenken, daß die betreffenden Verlautbarungen treu in der Tradition *Leos XIII.* (Enzyklika *Rerum novarum*) und *Pius' XII.* (Ansprache am 3.6.1950) verbleiben, die beide deutlich von der naturrechtlichen Struktur des Eigentumsrechts sprachen, *Pius XII.* ausdrücklich beziehend auf das Mitbestimmungsrecht.

Keine Kritik an der Tarifpolitik

Eigenartigerweise kritisiert die Denkschrift die Politik des Deutschen Gewerkschaftsbundes nicht. Wenngleich die Tarifpolitik der deutschen Sozialpartner krasse Übertreibungen bislang einigermaßen vermieden hat, so wird doch deutlich, wohin der Trend dieser Tarifpolitik geht. Hier hätte man von der Denkschrift eine kritische Anfrage an die Tarifpartner, besonders an die Gewerkschaft erwartet, in welchem Maß sie das Gemeinwohl als ihre oberste Norm betrachten. Gerade die heutige Tarifpolitik ist einer der Hauptgründe für die schleichende Inflation.

Die Denkschrift spricht von der Bedeutung der Sparneigung der Haushalte. Diese ist aber illusorisch, wenn die auf zu hohe Tarifabschlüsse folgende Inflation einfachhin in Kauf genommen wird. Die Denkschrift spricht nicht von den ungeheuren Einbußen, die Dritte bei Arbeitskämpfen hinnehmen müssen. Die Tarifautonomie, wie sie heute rechtlich geregelt ist, trägt noch das Gepräge der Auseinandersetzungen von Kapital und Arbeit des 19. Jahrhunderts. Hier müßten die Kirchen, denen es um das Gemeinwohl geht, ethische Hinweise geben. Das betrifft selbstverständlich auch die katholische Soziallehre.

Anmerkungen

1) Theologische Ethik Bd. II Entfaltung 2. Teil: Ethik des Politischen, 4., durchgesehene und erheblich erweiterte Auflage, Tübingen 1987, Nr. 4412.

2) a.a.O., Nr. 4418.

3) Theologische Wirtschaftsethik, Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischen Diskurs. In: G. Baadte/A. Rauscher, Hrsg.: Wirtschaft und Ethik, Graz 1991, S. 31-69.

4) Einführung in die Theologische Ethik, Berlin 1990, S. 110.

5) Vgl. hierzu: Venancio Diego Carro, La „communitas orbis“ y las rutas del derecho internacional segun Francisco de Vitoria, Palencia 1962, S. 71 f. Lesenswert ist in diesem Zusammenhang die Fußnote 92 auf S. 110, wo Carro schreibt, es sei eigenartig, In welchem Maß die „Ausländer“ das Verdienst der spanischen Schule des 16. Jahrhunderts für das Völkerrecht ignorieren.

6) Vgl. V.D. Carro, Los colaboradores de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y el derecho de gentes, Madrid 1930; besonders: Santiago Ramirez, El derecho de gentes, Examen critico de la filosofia del derecho de gentes desde Aristoteles hasta Francisco Suarez, Madrid 1955.

Quelle 29: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 33, Bonn 1992, 100-104

Die katholische Wirtschaftsethik

1. Harmonie von Glaube und Vernunft

Die Erkenntniskraft der natürlichen, d.h. rein rational operierenden Vernunft ist nach katholischer Auffassung unentbehrliche Voraussetzung für die gläubige Annahme übernatürlicher, d.h. einzig dem Glauben entstammender Normen. Diese Aussage ist eine Folge des katholisch-dogmatischen Verständnisses von Glaube und Vernunft. Der Glaube stellt eine Erhöhung menschlichen Erkennens ins Übernatürliche dar. Die beiden gehen eine Einheit ein. In dieser Schauweise behält das menschliche Erkenntnisvermögen, wenngleich geschwächt, auch nach dem sog. Sündenfall die ihm von Natur aus zukommende Kraft, Handlungsnormen aus dem Wesen des Menschen zu erkennen.

Durch die Sünde ist also die menschliche Vernunft nicht normenblind geworden, wenngleich sie eine gewisse Schwächung erfahren hat. Die Erkenntnis der moralischen Norm eheliche Treue z.B. bleibt eine wesentlich natürliche, d.h. rein rational argumentierende Erkenntnis, die allerdings durch die biblischen Aussagen bekräftigt wird. Daß tatsächlich viele Menschen die natürlichen, d.h. der rationalen Argumentation zugehörigen Moralnormen nicht erkennen, ist kein Argument gegen die These, daß die Vernunft die ihr von Natur wesentlich eigene Erkenntniskraft hinsichtlich natürlicher Moralnormen behalten hat. Die Mangelerscheinungen sind, wenngleich irgendwie alle Menschen belastend, immer noch individueller, nicht wesentlicher Natur.

Die grundlegende Bedeutung der Abstraktion

An dieser Stelle wird die für die katholische Dogmatik und Moral charakteristische Metaphysik¹ deutlich. Danach ist es möglich, das universale Wesen von den individuellen Erscheinungsformen real zu unterscheiden. Wesensinhalte sind nicht einfach eine Summe von individuellen Tatsachen. Sie sind, ohne ihre Realität zu verlieren, abstrahiert². Nur auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage ist es möglich, vom Verhältnis zwischen Vernunft als solcher und Glauben als solchem zu sprechen. Selbstverständlich kennt die katholische Moral auch ausschließlich dem Übernatürlichen, d.h. dem Glaubensbereich, zugehörige Normen, die unter Umständen bei oberflächlichem Besehen den Eindruck erwecken, als seien sie nicht mehr vernunftgemäß. Dazu gehören beispielsweise

- die Berufung zum ewigen Leben als letztem Ziel und die damit gegebene Relativierung irdischer Zielvorgaben,
- die gesellschaftlich organisierte Heilighaltung des Sonntags, die die Nutzung des sog. Humankapitals zu wirtschaftlichen Zwecken eingrenzt,
- die von Christus gegründete Heilsgemeinschaft, die Kirche, die gegenüber dem Staat ein eigener Rechtsträger ist, und zwar auch hinsichtlich des Eigentumsrechts,
- das absolut geltende Gebot der Nächstenliebe, deren vorrangiges Ziel Teilung und Mitteilung, nicht Konkurrenz ist,

- sowie die Zuspitzung der Nächstenliebe durch das Gebot der Feindesliebe, durch die dem angeborenen Eigeninteresse die letzte Flucht in ein egoistisches Reservat abgeriegelt ist, usw.

Daß solche durch die Offenbarung in die irdische Handlungswelt eingedrungene Imperative dem natürlichen Normendenken nicht im Sinn eines Widerspruches widerstreben, ist leicht nachzuweisen, denn auch sie nehmen Bezug auf die geschaffene Natur des Menschen und sind darum eine Vervollkommnung, nicht aber eine Verbiegung der Natur. Die Befürchtung eines Widerspruches von Natur und Glaube (Gnade) kann schon durch das augustinische Wort „anima humana naturaliter christiana“ (die menschlichen Seele ist schon in ihrer Naturanlage christlich) ausgeräumt werden.

Finale Struktur der Ethik

Außer der Harmonie von Glaube und Vernunft ist für das Verständnis der katholischen Soziallehre grundlegend die finale Struktur der Ethik. Wenn das letzte Ziel, wie schon *Aristoteles* erklärt, zur Ethik gehört, dann ist im konkreten Fall immer eine Güterabwägung vorzunehmen, inwiefern die Entscheidung der Erreichung des letzten Ziels dient. Diese Entscheidung wird vom einzelnen stets entsprechend seinem eigenen Wertempfinden vorgenommen und ist Ausdruck der Gewissensfreiheit. Im katholischen Verständnis der moralischen Handlung ist nie etwas anderes angenommen worden.

Gemäß der naturrechtlichen katholischen Konzeption aber ist das Objekt der bestimmende Teil der Entscheidung. Denn die Freiheit ist in ein Strebevermögen eingebettet, das wesentlich zur Natur des Menschen gehört und darum sinnvoll nur zur Vervollkommnung dieser Natur genutzt werden kann. Deshalb kommt alles darauf an, dem Willen das naturgemäße Objekt anzubieten. Der Wille muß darum die Vernunft motivieren, jenes Objekt zu suchen, das objektiv, d.h. sachlich gerechtfertigt ist³. Das Objekt ist darum ein echt ethisches Element wie die Vernunft selbst.

Die Gewissensfreiheit ist vom ethischen Betracht aus durch das Objekt gebunden. Diese objektive Bindung ist einzig im rechtlichen Bereich aufgelöst, weil es im zwischenmenschlichen Zusammensein niemandem zusteht, über das individuelle Wertempfinden des Mitmenschen zu urteilen. Es bleibt aber Grundwahrheit, daß das Sittliche nicht nur im gutgemeinten Wollen bestehen kann, daß vielmehr diese gute Absicht nur solange gut ist, als sie sich um das sachbegründete Gute bemüht.

Folgerungen für die Wirtschaftsethik

Darum schließt die Wirtschaftsethik den Sachverstand mit ein. Die wirtschaftliche Rationalität ist ein Teil des wirtschaftsethischen Handelns. Wer nicht in der Lage ist, seine wirtschaftliche Entscheidung bis in die konkrete Sachrichtigkeit hinein zu planen, ist auf den guten Rat von Fachleuten angewiesen. Er muß aber diesen Rat wiederum selbst sachgemäß verarbeiten, zumindest verantworten. Der Fachmann kann Alternativen anbieten. Er muß aber dabei die Vor- und Nachteile der einzelnen Alternativen angeben. Dies wiederum ist, da es sich um ein Humanum handelt, nicht ohne Rückorientierung an der Ethik möglich. Der Fachwissenschaftler ist

lediglich dort allein zuständig, wo es sich um eine rein technische Frage handelt, etwa um die Frage, wieviel Kapital für die Verwirklichung einer bestimmten Produktionsvorgabe notwendig ist.

Keine Trennung von Ethik und Sachverstand

Diese Denkart charakterisiert die katholische Wirtschaftsethik. Diese kennt nicht die Trennung von Ethik und Sachverstand. Der erkenntnismäßig kontinuierliche Vorgang vom letzten Ziel bis zum konkreten sachrichtigen Objekt ist nur möglich, wenn nicht nur der fachwissenschaftliche Teil, sondern auch das letzte Ziel selbst rational erfaßbar ist. Hier liegt der grundlegende Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Wirtschaftsethik, überhaupt der Ethik. Gemäß der katholischen Auffassung ist Gott als letztes Ziel des Menschen rational erschließbar. Diese Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft ist auch durch den Sündenfall nicht ausgelöscht.

Wie in der Besprechung der Wirtschaftsethik von *E. Herms* gezeigt wurde⁴, nimmt der evangelische Theologe die rationale Wertabwägung nur für den Bereich der Mittel an, das Ziel selbst untersteht einzig der Entscheidungsmacht des einzelnen. Mit der Annahme der rationalen Erkennbarkeit des Schöpfers, somit des letzten Ziels, geht gemäß katholischer Auffassung auch der Entscheidung für das letzte Ziel eine Güterabwägung voraus.

Bei *Thomas von Aquin* kommt dies deutlich zum Ausdruck. Nachdem er nachgewiesen hat, daß der Wille in jedem Wollen in irgendeiner Weise vom Streben nach einem letzten Ziel motiviert ist, stellt er die Frage, worin dieses letzte Ziel vernünftigerweise bestehe. Er geht eine Reihe von Gütern durch wie Ehre, Reichtum, Vergnügen usw., um schließlich auf dem Weg des Ausschlusses zu Gott als dem letzten Ziel zu kommen, das einzig der universalen Kapazität des Willens entspricht.

2. Die Verlautbarungen der Päpste

Besehen wir uns im Licht dieser Ethik die Verlautbarungen der Päpste, dann stellen wir fest, daß die darin angebotene Wirtschaftsethik durch und durch rational begründet ist. Es werden nicht nur Zustände offensichtlicher sozialer Ungerechtigkeit wie krasse Unterschiede zwischen arm und reich, sondern auch wirtschaftliche Prozesse wie kapitalistische Wirtschaftsweise und Konkurrenz kritisiert. Daß dabei der Gebrauch von unklar definierten wirtschaftswissenschaftlichen Ausdrücken Anstoß erregen konnte, spielt momentan keine Rolle. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß die katholische Soziallehre Kapitalismus und Konkurrenz nicht als von der ethischen Beurteilung ausgeschlossene, nur dem Fachwissenschaftler vorbehaltene Objekte auffaßt, sondern das sogenannte Rationale, daß die Wirtschaftswissenschaft für sich pachten möchte, als ethische Komponente betrachtet⁵.

Beispiel: Die kirchliche Stellungnahme zum Zins

Es sei bei dieser Gelegenheit nur an die mittelalterliche Stellungnahme zum Zins erinnert. Hätten wir heute noch eine einzig dem Konsumbedarf gewidmete, statische Wirtschaft, würde das kirchliche Lehramt über den Zins das gleiche Verdikt wie über den Wucher aussprechen. In einer statischen Wirtschaft kann im Unter-

schied zur Erwerbswirtschaft der Zins nur Wucher genannt werden. Heute nimmt das katholische Lehramt eine andere Haltung gegenüber dem Zins ein. Doch hat sich nicht die Lehre vom Zins als solchem, sondern die Wirtschaft geändert, in deren Mittelpunkt jetzt der Kapitalverwertungsprozeß steht. Worauf es hier ankommt, ist die Erkenntnis, daß gemäß der katholischen Wirtschaftsethik die ethische Bewertung mit dem wirtschaftlichen Sachbereich nicht nur in einer Beziehung steht, sondern mit ihm identisch ist, daß also nicht nur nach den individuellen Motiven wie z.B. Sucht nach Reichtum gefragt, sondern der wirtschaftliche Prozeß selbst als ethisch betrachtet wird. Es ist natürlich bei dieser Sachlage unvermeidlich, daß dann ein falsches ethisches Urteil entsteht, wenn der Sachbereich nicht ausreichend erkannt worden ist.

Abgrenzung zur EKD-Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz“

Die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland „Gemeinwohl und Eigennutz“ (1991) macht den Eindruck, als komme sie, was Sachverstand und ethische Bewertung angeht, mit der soeben geschilderten katholischen Denkweise überein. Doch täuscht dieser Eindruck, wie bereits dargestellt⁶. Denn die Denkschrift nimmt lediglich eine konkrete sachverständige Analyse vor, die dann erst im zweiten Schritt dem christlichen Wertempfinden unterstellt wird.

Immerhin begegnen sich die katholische und die evangelische Wirtschaftsethik, wenn es darum geht, konkrete sozialwirtschaftliche Zustände im Licht der Offenbarung zu beurteilen. Deutlich kommt dies in den Sozialenzykliken *Johannes Pauls II.* „*Laborem exercens*“ und besonders „*Sollicitudo rei socialis*“ zum Ausdruck, die der Analyse der evangelischen Theologen sehr ähneln. Der Papst analysiert in der erstgenannten die Arbeit als Produktionsfaktor und das Drittweltproblem von der höchsten Wertordnung aus, ohne direkt die praktisch realisierbaren Maßnahmen zur Beseitigung grober Ungerechtigkeiten anzuzeigen. Die Enzyklika befaßt sich eigentlich nur mit einer noch sehr abstrakten Wertanalyse. Es ist nun weiterhin der Vernunft überlassen, die Mittel zu finden, die in der nationalen und internationalen Wirtschaftspolitik eine bestmögliche und effiziente Lösung der Probleme versprechen - einer Vernunft allerdings, die nach katholischem Verständnis ebenfalls ethischer Natur ist.

Kein Rückzug aus dem Fachbereich Wirtschaft

Die Wirtschaftswissenschaftler sähen es lieber, wenn das kirchliche Lehramt sich mit abstrakten ethischen Hinweisen begnügen und sich vom Fachbereich Wirtschaft fernhalten würde. Das mag insofern klug sein, als es sich gegenüber eventueller auch gerechtfertigter Kritik von seiten der Fachwissenschaftler abschirmen könnte. Doch würde damit eine andere Gefahr heraufbeschworen, daß nämlich die Wirtschaftswissenschaftler sich als die einzig kompetenten Autoren verständen, zu wissen, was ethisch tragbar ist und was nicht.

Die Definition der Marktwirtschaft ist, sofern sie in die Wirtschaftspolitik eingebunden wird, von der Ethik nicht zu trennen. Die Grenzen der Marktwirtschaft unterstehen im Verständnis der katholischen Wirtschaftsethik einzig dem ethischen Urteil. Dies wird deutlich in der Enzyklika „*Centesimus annus*“ (1991), die sich der Kritik gegenüber bestehenden Marktwirtschaften nicht enthalten konnte.

3. Die Logik der katholischen Wirtschaftsethik

Die aus dem Glauben gewonnene kritische Beurteilung der konkreten Situation vor Augen, wendet sich der Wirtschaftsethiker den naturrechtlichen Ordnungsprinzipien zu (Solidarität und Subsidiarität), um unter Zuhilfenahme der wirtschaftlichen Sachkenntnis die effizienten wirtschaftspolitischen Maßnahmen zu erarbeiten.

Für die katholische Soziallehre sind allerdings die beiden genannten Prinzipien nicht nur Regelprinzipien. Sie setzen nämlich die Wesenserkenntnis voraus, mittels der die natürlichen Strukturen wie die Ehe, die Familie, die auf der Glaubensfreiheit basierende Glaubensgemeinschaft und die der Freiheit zuzuordnenden intermediären Gruppen zutage treten⁷. Man kann sagen, daß es ein spezielles Charakteristikum der katholischen Soziallehre ist, stets größtes Gewicht auf die intermediären Strukturen gelegt zu haben. Im wirtschaftlichen Bereich wird dies besonders durch den Akzent auf den mittelständischen Unternehmen sichtbar. Dies wurde ihr allerdings zum Vorwurf gemacht, weil sie den Fortschritt mißkannt habe. Ob diese Kritik Recht hat, ist trotz des Erfolgs des wirtschaftlichen Konzentrationsprozesses noch nicht ausgemacht. Das letzte Wort ist erst dann gesprochen, wenn die sozialen Folgen des fast zwangsläufig erfolgenden Konzentrationsprozesses offenbar sein werden. Im Augenblick stehen wir erst am Anfang oder höchstens in der Mitte des unter dem Druck der internationalen Konkurrenz sich vollziehenden Konzentrationsprozesses. Es sei nur auf die Folgen dieser internationalen Wirtschaftspolitik in den Entwicklungsländern hingewiesen, die ihrer autochthonen Strukturen beraubt und damit sozial entwurzelt werden, weil anders sie sich nicht in den Regelmechanismus internationaler Wirtschaftsentwicklung einzureihen vermögen.

Einzelunternehmen und technischer Fortschritt

Die katholische Soziallehre verstand die Befürwortung der Einzelunternehmen nie als ausschließliches Element der Marktwirtschaft. Die Bedeutung des Einzelunternehmens für den technischen Fortschritt dürfte von keinem Einsichtigen geleugnet werden. Das Offsetverfahren im Druckgewerbe z.B. ist der Initiative der Einzelunternehmen zu verdanken. Überall beginnt der Aufschwung der Marktwirtschaft in der Hauptsache bei den Einzelunternehmen, wie die Eingliederung ehemaliger Kollektivwirtschaften in die Marktwirtschaft beweist.

Der gegen die katholische Soziallehre erhobene Einwand, der Konzentrationsprozeß innerhalb einer Nationalwirtschaft sei ein unvermeidliches Gebot wegen der internationalen Konkurrenz, mag stimmen. Der Wirtschaftsethiker geht aber die Probleme vom universalen Standpunkt einer Weltwirtschaft aus an. Und auf dieser Ebene hat man sich der Frage zu stellen, ob die aus verschiedenen, hier nicht zu erörternden Gründen ungleiche internationale Konkurrenz als „sozialgerecht“ zu beurteilen ist. Die wirtschaftsethische Befürwortung der mittelständischen Unternehmen setzt eine weltweite sozialgerechte Startsituation voraus.

Anmerkungen

1) „Metaphysisch“ ist dasjenige, das hinter der Erfahrung liegt. Der Moderne denkt dabei zu allererst an die Vorstellung eines sogenannten überweltlichen, durch die Erfahrung nicht

mehr erfassbaren Wesens, d.h. Gottes. In der aristotelisch-thomistischen Philosophie ist jedoch das Metaphysische zunächst das allgemeine Wesen der Dinge, das zwar durch die Erfahrung erschlossen, nicht aber selbst erfahrbar ist.

2) Unter Abstraktion versteht man hier das Herauslösen der dem Menschen allgemein (universal) und dauerhaft zukommenden Bestimmungen aus der Vielzahl der individuellen und wandelbaren Gegebenheiten.

3) So ist etwa die Hilfeleistung, den Nächsten vor dem Hungertod zu retten als Objekt. der bestimmende Teil für eine sittliche Entscheidung. Vgl. Arthur F. Utz Ethik, Heidelberg, Löwen 1970, S.125-129.

4) Vgl. gpk-März 1992, S.101.

5) Vgl. Arthur F. Utz, Ethik und wirtschaftliche Rationalität, gpk-Juni/Juli 1991, S.157-163.

6) Vgl. gpk-März 1992, S.102f.

7) Das Gemeinwohl erhält seine wesentlichen Inhalte durch eine Norm, nämlich die menschliche Natur in ihrer metaphysischen Fassung. Aus dem Reichtum der menschlichen Natur ergeben sich die genannten Strukturen wie Ehe, Familie usw. Solidarität und Subsidiarität sind als Handlungsprinzipien, d.h. als Ordnungsprinzipien gesellschaftlichen Handelns, auf diese Strukturen bezogen. Vgl. vom Autor: Die Sozialnatur des Menschen und das Gemeinwohl, gpk-September 1990, S. 223-226 Die sozialen Handlungsprinzipien, gpk-Oktober 1990, S. 235-238.

Quelle 30: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 33 Bonn 1992, 119-122.

Die katholische Wirtschaftsethik

Die rationale Verarbeitung von Glaubensnormen in der Wirtschaft

Aus der Verzahnung von Glaube und Vernunft ergibt sich nach katholischem Verständnis die Auffassung, daß die aus der Offenbarung stammenden Handlungsnormen in der konkreten Anwendung rational verarbeitet werden können, um als Ordnungsregeln diesseitiger Gesellschaftsaufgaben zu gelten. Als Beispiel diene die in der Bibel uneingeschränkt formulierte Forderung, allen alles zu sein und mit jedem zu teilen, was immer man entbehren kann. Um dieses Prinzip rational zu verwirklichen, wird man nicht einfach aufteilen dürfen. Vielmehr muß man den rational erkennbaren Zweck der irdischen Güter, allen Menschen zu dienen, in der Weise in der Wirtschaftsgesellschaft organisieren, daß die Güter nicht vergeudet werden, sondern möglichst dauerhaft Nutzen für alle bringen - ein Gedanke, der vor allem in der Entwicklungshilfe zu berücksichtigen ist.

Keine Außerkraftsetzung von Offenbarungsnormen - Beispiel: das Gebot der Sonntagsheiligung

Diese Umsetzung von Offenbarungsnormen in die wirtschaftliche Rationalität darf jedoch nicht zur völligen Außerkraftsetzung der Offenbarungsnormen führen. Für das Gebot der Sonntagsheiligung z.B. heißt dies, daß man unter dem Vorwand wirtschaftlicher Rationalität keineswegs ein unbegrenztes Maß an Güterreichtum anstreben und damit die Sonntagsheiligung als wirtschaftlich irrational bezeichnen dürfe. Die Sonntagsheiligung hat zudem, was ausdrücklich ebenfalls von der evangelischen Wirtschaftsethik betont wird, auch insofern rationale Qualität, als sie, wie überhaupt die Religion, einen kulturellen Faktor darstellt, dem alle rein wirtschaftliche Rationalität untergeordnet ist. Im deutschen Grundgesetz¹ steht ausdrücklich: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt“. Die Wirtschaft kann auf Dauer durch die Religion nur gewinnen, weil diese die Einstellung zu sozialem Frieden und Gerechtigkeit fördert, wozu auch die Vertragstreue, die Ehrlichkeit in der Geschäftsführung und in der übernommenen Arbeitsaufgabe gehören.

Das Ineinandergreifen von Glaube und Vernunft wird zwar auch von protestantischen Theologen beachtet, woraus sich die verschiedenen gemeinsamen Stellungnahmen zu wirtschaftspolitischen Fragen erklären. Dennoch besteht ein grundsätzlicher Unterschied, der sich vor allem in der grundverschiedenen Stellung zum Naturrecht äußert. Nach katholischer Auffassung kann die Vernunft allgemeingültige Handlungsprinzipien erkennen, aus denen sich Grundsätze für die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ergeben. Auf dem Gebiet der Wirtschaftsethik tritt diese Orientierung am Naturrecht deutlich in Erscheinung in der Einschätzung des Pri-

vateigentums, das in der protestantischen Auffassung bei weitem nicht diesen kategorialen Wert besitzt. Gegen das naturrechtliche Denken wird allgemein eingewandt, es sei zeitbedingt und erweise sich in der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung oft als falsch. So habe sich das im Mittelalter naturrechtlich begründete Verbot des Zinsnehmens im Zug des wirtschaftlich unentbehrlichen Kreditwesens von selbst überholt. Gemäß der damaligen Problemstellung des Zinsnehmens für Konsumgüter ist der Zins aber auch heute noch moralisch nicht zu rechtfertigen. Was sich geändert hat, sind die neuen wirtschaftlichen Bedingungen.

Kern der katholischen Naturrechtslehre: rationale Erkennbarkeit allgemeingültiger Handlungsnormen

Nicht abzustreiten dagegen ist, daß im Lauf der Geschichte katholischerseits oft Normen als naturrechtlich bezeichnet wurden, die nicht naturrechtlich, sondern aufgrund eines zeitlich begrenzten Wertempfindens begründet wurden. Diese Tatsache dürfte aber nicht die Kapazität der Vernunft, allgemeingültige Normen aus dem Wesen des Menschen abzuleiten, in Frage stellen, sondern nur zur Vorsicht mahnen, wenn es darum geht, naturrechtlich zu argumentieren.

Der Kern der katholischen Naturrechtslehre ist die Überzeugung, daß die praktische Vernunft ihre natürliche Kapazität, allgemeingültige Handlungsnormen zu erkennen und damit Handlungsprinzipien aufzustellen, durch den Sündenfall nicht verloren hat, so daß die Einheit von Vernunft und Glaube gewahrt ist.

Von dieser Grundanschauung aus gewinnt man die Erklärung für die Verschiedenheiten zwischen katholischer und protestantischer Sozial- und Wirtschaftsethik. Ein deutliches Beispiel hierfür ist die wirtschaftsethische Behandlung der Wirtschaftssysteme. Die ethische Beurteilung der Marktwirtschaft kann gemäß protestantischer Wirtschaftsethik nur konkret vorgenommen werden, d.h. in Berücksichtigung der hier und jetzt gegebenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen. So erklärt A. Rich, wie bereits dargestellt², der Theologe könne sich nicht in abstrakter Betrachtung für die Planwirtschaft oder die Marktwirtschaft aussprechen.

Abstrakte Bewertung der Marktwirtschaft möglich

Dagegen ist nach katholischer Auffassung eine abstrakte Bewertung durchaus möglich. Der durch Abstraktion gewonnene Begriff der Person mit ihrem Recht auf Selbstbestimmung im Rahmen des Gemeinwohls und die als allgemein gültige Erkenntnis eingestufte Erfahrung, daß der Mensch das Eigenwohl leichter und prompter anstrebt als das Gemeinwohl, weisen, abstrakt betrachtet, auf die Wertpriorität der Marktwirtschaft hin. Diese setzt allerdings auch nach katholischer Sicht gesellschaftliche und wirtschaftliche Bedingungen voraus, die unter Umständen in einer konkreten Wirtschaftsgesellschaft nicht gegeben sind. Trotzdem bleibt die Marktwirtschaft als übergeordnete Norm das Leitmotiv jeder gesunden Wirtschaftspolitik³. Die Marktwirtschaft hat somit nach katholischem Verständnis naturrechtlich institutionellen Charakter. Dieser abstrakten Bewertung liegt die ebenso abstrakte Bewertung des Privateigentums als gesellschaftlicher Institution

zugrunde. In der konkreten Beurteilung trifft sich die katholische mit der protestantischen Wirtschaftsethik. Doch ist auch auf dieser Ebene eine nuancierte Unterscheidung nicht zu übersehen. Der katholische Sozialethiker wird sich in der konkreten Wertung nicht so schnell für eine „planmodifizierte Marktwirtschaft“ (*Rich*) aussprechen wie der protestantische Wirtschaftsethiker. Diese Neigung zu einem modifizierten Sozialismus ist besonders deutlich bei *H. Gollwitzer*, mit dem *Jan Milic Lochman* sympathisiert⁴. Ein ähnlicher Trend, wenn auch gemildert, findet sich bei *Gerhard Weisser*.

Unterschiede in der Frage der Mitbestimmung

In der Frage der Mitbestimmung des Arbeitnehmers auf der Ebene des Unternehmens fällt der Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Argumentationsweise besonders deutlich auf. Das hindert aber katholische Autoren nicht, ebenso energisch für die Mitbestimmung einzutreten. Doch versuchen diese, naturrechtlich zu argumentieren, und zwar im Bereich der Anwendung naturrechtlicher Prinzipien auf die konkrete Situation.

Es ist nicht abzustreiten, daß auch von den abstrakten naturrechtlichen Prinzipien aus in der konkreten Anwendung je nach Beurteilung der konkreten Situation verschiedene, einander ausschließende Lösungen möglich sind. Die Konkretisierung allgemeiner Normen vollzieht sich eben nicht auf dem Weg rein wissenschaftlich rationaler Überlegung, sondern vornehmlich durch die Klugheit, die eine sittliche Tugend ist, und zwar zunächst im Sinn einer natürlichen Tugend, die im katholischen Verständnis allerdings ihre Überformung durch die Offenbarung, d.h. den Glauben, erhält⁵.

Die Argumentation der Befreiungstheologie

Obwohl die Befreiungstheologie nicht zu den offiziellen, päpstlichen Verlautbarungen gehört und als Theorie von Theologen, also nicht als „katholische“ Soziallehre anzusprechen ist, verlangt sie hier doch eine Berücksichtigung, weil sich das kirchliche Lehramt offiziell zu ihr geäußert hat. Die Befreiungstheologie ist an sich in Lateinamerika beheimatet, sie wird aber auch von anderen, besonders nordamerikanischen Theologen vertreten⁶.

Sie steht unter der zentralen biblischen Forderung der Nächstenliebe, die bis zum Verzicht auf eigenen Besitz geht. Dementsprechend kommt für sie nur die Option für die Armen in Frage. An sich sind auch die neueren päpstlichen Rundschreiben durch diese Option charakterisiert. Der Hintergrund aber, auf dem sie stehen, ist von dem der Befreiungstheologie sehr verschieden, denn die lateinamerikanischen Befreiungstheologen bieten zur Verwirklichung der biblischen Forderung eine eigene theologische Begründung, die der katholischen Soziallehre diametral entgegensteht. Die Theologie wird bei den Befreiungstheologen in ihrer Gesamtheit eine Theologie der Befreiung aus Armut und Knechtschaft. Die geistige oder geistliche Befreiung durch die Gnade kann nicht gedacht werden ohne vorgängige Befreiung aus Armut und Knechtschaft. Mit dieser Befreiung beginnt die gesamte Befreiung, die das Christentum verspricht. Die Theologie ist darum nicht mehr Vermittlerin

der Erkenntnis Gottes als solcher, vielmehr erstrangig die Suche nach der konkret von der Gesellschaft erwarteten Verwirklichung der Gerechtigkeit gegenüber allen, besonders gegenüber den Ärmsten dieser Welt. Die Gotteserkenntnis nährt sich darum wesentlich vom Erleben der konkreten sozialen Ungerechtigkeit.

Die Theologie erhält durch diese Ausgangslage eine ganz andere Struktur. Sie ist wesentlich geprägt durch einen praktischen Imperativ. Damit ändert sich die erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie insgesamt. Es war daher für die Befreiungstheologie unvermeidlich, nach einer philosophischen Grundlegung dieser neuen Wissenschaft zu suchen.

Die philosophische Grundlage der Befreiungstheologie

Die naturrechtlich orientierte thomistische Erkenntnistheorie, wie sie der offiziellen katholischen Soziallehre zugrunde liegt, wird abgelehnt. Die einzige naturrechtlich begründete Norm ist die Würde der Person, die aber einzig als Mittel zur Kritik am bestehenden Wirtschaftssystem benutzt wird. Die Befreiungstheologie folgt hierbei der Kritik von *Karl Marx* am Kapitalismus. Die Berufung auf ihn war aber eigentlich nicht notwendig, weil die Befreiungstheologie ohnehin aufgrund ihrer ausschließlich konkret praktischen Ausrichtung die gesamte Argumentation auf der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit aufbaute, wie es bei *Marx* der Fall war. Wirtschaftliche Handlungsnormen werden darum nur aus der konkreten Erfahrung mit dem konkreten Kapitalismus, nicht mittels eines jedem Wirtschaftssystem vorgängigen Ordnungsdenkens gewonnen.

Daraus wird verständlich, daß die Befreiungstheologie notwendig zu einer Theologie der Revolution werden mußte⁷. Führend für diese Entwicklung war der nordamerikanische Theologe *Richard Shaull*, der lange Zeit in Lateinamerika gelebt hat. Diese neue Theologie hat in der Folge auch auf Europa übergegriffen. *Roger Vekemans*⁸ weist auf den entscheidenden Einfluß hin, den die lateinamerikanischen Theologen der Revolution auf die Theologie Europas ausübten: „Diese Feststellung läßt sich leicht belegen. In der protestantischen Welt war der Ausgangspunkt - und vielleicht auch der Gipfelpunkt - die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, die 1966 unter dem Patronat des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf stattgefunden hat. Schon eine flüchtige Überprüfung des mit dieser Konferenz zusammenhängenden Schrifttums zeigt, welche Rolle dabei die Lateinamerikaner spielten und läßt überdies das Echo ihrer Überzeugung vernehmen, eine revolutionäre Botschaft für die ganze Christenheit zu haben.“ *Vekemans* verweist hierbei auf eine Reihe von Publikationen.

Übernahme der marxistischen Analyse

Das Selbstbekenntnis des führenden Befreiungstheologen *L. Boff*, er sei Marxist, fußt nicht auf der Befürwortung der wirtschaftstheoretischen Ausführungen von *Marx*, sondern auf der Übernahme der marxistischen Analyse in die Theologie⁹. Wie *Marx* die Lebensnormen durch die wirtschaftlichen Verhältnisse begründet, so erklärt die Befreiungstheologie jegliches theologische Denken als mit der konkreten Wirtschaft verbunden.

Die stete Versicherung, daß man der marxistischen Analyse folge, zeigt, daß es der Befreiungstheologie einzig auf die Absage an das abstrakte Ordnungsdenken, von dem die katholische Soziallehre ihren Ausgang nimmt, und die Hinwendung zu einer neuen Logik ankommt. Die marxistische Arbeitswertlehre spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Die Kritik an der Kapitalakkumulation hat an sich nichts mit der marxistischen Theorie der organischen Zusammensetzung des Kapitals und der fallenden Profitrate zu tun. Sie ist wesentlich motiviert durch das Mißfallen an der ungleichen Verteilung der Güter, die gemäß der Befreiungstheologie der Bibel widerspricht.

Anmerkungen

- 1) Art. 140 im Anschluß an die Weimarer Verfassung Art. 139.
- 2) Vgl.: Die theologische Wirtschaftsethik, Verschiedene Auffassung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft in evangelischer und katholischer Wirtschaftsethik. gpk-Februar 1992, S. 33-37.
- 3) Vgl. die Enzyklika Centesimus annus.
- 4) Christliche Radikalität. Zur sozialetischen Problematik des Systems, in: Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Festg. für Arthur Rich, S. 97-108.
- 5) Gemäß der klassischen Tugendlehre bezeichnet Tugend (virtus) ein „vollendetes Können“ des Menschen besonders in sittlicher Hinsicht d.h. die Tüchtigkeit bzw. Fertigkeit, sittlich gute Handlungen zu vollziehen. Tugend ist also nicht die gute sittliche Handlung selbst, sondern die ihr vorausliegende Verfaßtheit des Menschen, schlechthin das Gute zu wollen. Die klassische Tugendlehre unterscheidet zwischen Kardinal- und Sekundärtugenden. Die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung) bilden gleichsam das Fundament der sittlichen Verfaßtheit des Menschen, während die Sekundärtugenden (z.B. Fleiß, Demut, Bescheidenheit, Großzügigkeit) den von den Kardinaltugenden gesteckten Rahmen ausfüllen und konkretisieren. Die christliche Tradition hat diese „natürlichen“ Tugenden um die „theologischen“ Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) ergänzt. Die Klugheit hat als Aufgabe die Mittelordnung abzuwägen im Hinblick auf ein sittlich gefordertes Ziel. Die Klugheit ist darum eine intellektuelle Tugend, d.h. eine Vervollkommnung der Vernunft. Allerdings ist Voraussetzung für diese (d.h. Vervollkommnung der Vernunft) eine entsprechende Willenseinstellung z.B. Freiheit von vordrängenden Leidenschaften, Ausgeglichenheit sittlichen Strebens usw. Die Klugheit kann darum nicht nur durch ein rationales Training erworben werden. Es bedarf auch eines typischen Willenstrainings durch die Tugenden, die im Willen ihren Sitz haben. Erst dadurch erhält die intellektuelle Vervollkommnung, d.h. die Klugheit, ihre sittliche Qualität. Vgl. hierzu ausführlich: Arthur F. Utz, Grundlagen der menschlichen Handlung, Kommentar zu Bd. 11 der Deutschen Thomasausgabe, Salzburg 1940.
- 6) Zur Literatur vgl. Roger Vekemans: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung Ein Literaturbericht in: Kirche und Befreiung. Veröffentlichung des Studienkreises Kirche und Befreiung, hrsg. von Franz Hengsbach und Alfonso Lopez Trujillo unter Mitwirkung von Lothar Bossle, Anton Rauscher, Wilhelm Weber, Aschaffenburg 1975.
- 7) Vgl. hierzu Roger Vekemans, a.a.O., S.105ff. mit den dort angeführten reichen Literaturangaben.
- 8) A.a.O., S.106.
- 9) In der Analyse der kapitalistischen Wirtschaft geht Marx von der Annahme eines Urzustandes aus, in dem man noch nicht von Eigentum sprechen kann, so daß man sagen kann,

das Eigentum gehöre nicht zur Natur des Menschen. Marx setzt also einen Menschen voraus, der das Eigentumsrecht noch nicht kennt. Von diesem Blickpunkt aus müssen alle Mängel der kapitalistischen Wirtschaft auf das Phänomen des Eigentums zurückgeführt werden. In der Befreiungstheologie steht gewissermaßen der paradiesische Mensch am Anfang aller Beurteilungen der Gegenwart, d.h. der Mensch, der teilt und mitteilt, weil noch keine Teilung von Eigentumsrechten vorgenommen worden ist. Daraus ergibt sich die absolute Option für die Armen, nicht nur als moralische, sondern auch als rechtliche Forderung, so daß es keinen Eigentümer geben kann, solange Armut besteht. Die Befreiungstheologie kennt ebensowenig wie Marx die Etappen logischen Normendenkens, d.h. von einer abstrakten Norm, die noch nichts über die Modalitäten der Verwirklichung aussagt, und der konkreten moralischen Norm, die im Hinblick auf eine unausweichlich vorgegebene Situation durch eine Reflexion über die effiziente, sittlich vertretbare Verwirklichung der obersten Norm gewonnen wird.

Quelle 31: Gesellschaftspolitische Kommentare Jg. 33, Bonn 1992, 133-135.

Auf der Suche nach einer authentischen Ethik der Wirtschaft

Hengsbachs Wirtschaftsethik will sich nicht mit dem sittlichen Verhalten des in der Wirtschaft tätigen Einzelsubjekts befassen. Er will keine Tugendlehre, sei es die des Unternehmers oder die des Arbeitnehmers, schreiben. Ihm geht es um die Ordnung und ihre Strukturen. Da er seine Erörterungen ganz an die in der Bundesrepublik seiner Ansicht nach ungerechte Wirtschaftsordnung anlehnt, kämpft er direkt gegen die „ungerechten Strukturen“ der deutschen Sozialen Marktwirtschaft, er will aber auf diesem Weg zugleich alle heute bestehenden Marktwirtschaften treffen. Seine Wirtschaftsethik erfaßt die Wirtschaft „als Regelkreis“, sie ist somit eine Strukturethik (19):

Friedhelm Hengsbach, Wirtschaftsethik. Aufbruch – Konflikte – Perspektiven, Herder, Freiburg 1991, 176 S.

Um von Anfang an zu wissen, wohin der Verf. mit seinem eigenen Konzept steuert, ist es ratsam, zuerst das 5. Kapitel zu lesen, das mit „Demokratischer Kapitalismus“ überschrieben ist. Auf diese Weise kommt man leichter hinter den Sinn der etwas weitschweifig anmutenden Ausführungen mehr soziologischer Art, wie z.B. Soziale Bewegungen, Frauenbewegungen, und vor allem der manchmal nicht ohne Polemik geäußerten kritischen Darstellung von nach Ansicht des Verf. ungerechten Erscheinungen der aktuellen Marktwirtschaft. *Hengsbach* hält z.B. Gleichstellung von Arbeitgeberkoalitionen und Gewerkschaften für ungerecht, wie ebenso das gerichtliche Urteil über die Betriebsblockaden, weil darin auf die bürgerliche Rechtsfigur des Eingriffs in den eingerichteten und ausgeübten Gewerbebetrieb zurückgegriffen wurde, während doch die Sozialfunktion des Eigentums an Produktionsmitteln sowie die soziale Dimension des Arbeitsvertrages und des Unternehmens insgesamt hätte gewürdigt werden müssen (24). Die Kürzung der Sozialleistungen, bei der man erst die Bemessungsgrundlage, dann das Arbeitslosengeld und die Arbeitslosenhilfe kürzte, wird als der Versuch interpretiert, „die Bereitschaft der Arbeitslosen zu erhöhen, in Arbeitsverhältnisse mit schlechteren Bedingungen und niedrigerem Lohn einzuwilligen“ (28). Gewiß ist diese Feststellung nicht so leicht von der Hand zu weisen, wenn man bedenkt, daß man sich eine andere, sozialer eingestellte Gesamtordnung der Wirtschaft vorstellen könnte, in der die Frage der Arbeitslosigkeit wirksamer als im heutigen System angegangen werden könnte. Ob es aber der demokratische Kapitalismus nach der Vorstellung des Verf. sein muß, ist eine andere Frage. Und ob Dänemark (26) oder gar Schweden (27) nach Art einer „Demokratischen Marktwirtschaft“ als Vorbilder dienen können, dürfte ebenfalls zweifelhaft sein. An diesen und ähnlichen Beispielen will *Hengsbach* zeigen, daß nicht eine, sondern mehrere Arten von Marktwirtschaft vorstellbar seien.

Dem Verf. ist gründliches Wissen um die wirtschaftlichen Zusammenhänge nicht abzustreiten. Entscheidend sind aber vom wirtschaftsethischen Gesichtspunkt aus die Fragen: 1.) Handelt es sich bei *Hengsbach* um echte ethische Normen, von de-

nen die Kritik ausgeht, und 2.) ist die vorgestellte Alternative Ideologie oder Realität?

Die ethischen Normen der Wirtschaft

Aus den bislang vorgelegten Wirtschaftsethiken bespricht *Hengsbach* zwei Arten, die „Ethische Ökonomie“ *Peter Koslowskis* und die „Ökonomische Ethik“ *Karl Homanns*. Die Ethische Ökonomie sei gekennzeichnet durch das Bemühen, die in der ökonomischen Reflexion versteckt liegenden ethischen Kategorien zu entdecken, während die Ökonomische Ethik die Moral in ökonomischen Kategorien begründe (46).

In der Tat versucht *Koslowski* die wirtschaftlichen Vorteile der Einbeziehung der Ethik in die Wirtschaft nachzuweisen. Das ist an sich ein, übrigens naturrechtlich orientierter, aner kennenswerter Ansatz, um den „Kapitalisten“ den Gedanken schmackhaft zu machen, daß es sich lohnt, die Moral in das ökonomische Kalkül einzubeziehen. Die Kritik *Hengsbachs* an dieser Form der Wirtschaftsethik ist insofern berechtigt, als dieser Wirtschaftsethik die vorgelagerten ethischen Normen fehlen, die für jede Wirtschaftsordnung zu gelten haben.

Für die Ökonomische Ethik zeigt *Hengsbach* mehr Sympathie, weil sie das Verhältnis von Wirtschaftswissenschaft und Ethik grundsätzlich zu klären versuche. In der Bewertung der Moral als eines öffentlichen Gutes durch *Homann* findet *Hengsbach* einen übergeordneten Ansatz wirtschaftsethischen Denkens, von dem aus die Arbeitgeber wie auch die Arbeitnehmer als auf der gleichen Ebene stehend betrachtet werden können. Beiden verschafft dieses öffentliche Gut Vorteile.

Die von *Hengsbach* konstruierte Unterscheidung der Ethischen Ökonomie und der Ökonomischen Ethik ist aber nur oberflächlich. Daß für beide Teile ein Vorteil aus der Einhaltung moralischer Handlungsnormen entstehe, wird auch bei *Koslowski* angenommen. Beide, *Koslowski* und *Homann*, gehen vom Eigeninteresse aus. Beide haben darum grundsätzlich einen individualistischen Ansatz. Das Allgemeininteresse wird auch bei *Homann* nur aus dem Blick auf den individuellen Vorteil begründet. *Hengsbach* kann darum seine Kritik an der „Ethischen Ökonomie“ nur aufrecht erhalten, wenn er die beiden Wirtschaftsethiken mit den gleichen Argumenten zurückweist. Seine Sympathie für die „Ökonomische Ethik“ begründet er besonders mit der Erklärung, daß diese Wirtschaftsethik von einer Entscheidungstheorie und damit von einer allgemeinen Handlungstheorie ausgeht, somit im vorhinein den Reflexionsrahmen umfassender sehe. Für ihn ist dieser Ansatz deswegen sympathisch, weil er daran seine demokratisch orientierte Handlungstheorie anknüpfen kann, von der aus er den Weg in die von ihm begünstigte demokratische Ordnung der Wirtschaft findet.

Die Frage nach den ethischen Normen

Hengsbach sucht eine Ethik, die nicht nur der Effizienz des wirtschaftlichen Handelns Rechnung trägt, sondern auch im konkreten gesellschaftlichen Raum, d.h. im sittlichen Verhalten der Gesellschaftsglieder ihre Effizienz beweist. Darum der

stete Hinweis auf die Akzeptanz. Im Hinblick auf die wirtschaftliche Effizienz muß jeder Ethiker auf die Verhaltensweise derjenigen Rücksicht nehmen, welche die für das Gemeinwohl notwendigen Güter erstellen, sei es, daß sie das Kapital oder die Arbeit zur Verfügung stellen. Natürlich müssen die entsprechenden Verhaltensweisen in gewissem Sinn mindestens ethisch neutral sein. Das Eigeninteresse gehört zum Menschen, solange es sachlich seine Legitimation aus dem Gemeinwohl erhält, darum im Idealzustand eigentlich nur vom Interesse für das Gemeinwohl motiviert sein dürfte. De facto, d.h. erfahrungsgemäß, ist der Mensch aber erstrangig vom Eigeninteresse motiviert.

Das Eigeninteresse wird nun auch von *Hengsbach* um der Effizienz willen respektiert. Es klingt aber eigenartig, wenn er nur das Eigeninteresse der Unternehmer kritisch unter die Lupe nimmt, andererseits das Eigeninteresse der Arbeitnehmer idealisiert. Auch der Arbeitnehmer muß daran denken, daß er etwas riskieren muß, um zu beweisen, daß seine Leistung dem Wohl aller dient. Es ist darum nicht einzusehen, daß der Arbeitnehmer im Arbeitsvertrag, der ihm ohne Rücksicht auf den Ertrag des Unternehmens einen fixierten Lohn sichert und das Recht der Freizügigkeit beläßt, nun auch noch das Recht beanspruchen darf, in der Unternehmensentscheidung paritätisch mitzubestimmen. Nach dem Prinzip des Eigeninteresses, das ohne Eigenrisiko nicht denkbar ist, müßte der Arbeitnehmer, wenn er paritätisch mitentscheiden will, sich auch an der Kapitalisierung beteiligen, d.h. er dürfte seinen Lohn nicht nur als Konsumgut betrachten, sondern müßte auch an eine Investivquote denken. Daß in Unternehmen mit paritätischer Mitbestimmung die Arbeitnehmer zur Arbeitszeitverkürzung und zur Lohnerhöhung (nebenbei nur zu Konsumzwecken) noch streiken dürfen, ist ein eklatanter Widerspruch. Erst recht dann, wenn man, wie dies *Hengsbach* tut, behauptet, das Unternehmen sei ein Sozialverband. Mit dem Arbeitsvertrag tritt der Arbeitnehmer zwar in ein soziales Verhältnis zum Unternehmen. Solange er aber risikofrei sein Eigeninteresse verfolgt, reicht dieser Sozialverband nicht über den Arbeitsvertrag hinaus.

Die Wirtschaftsethik *Hengsbachs* ist, wie gesagt, engstens mit dem Eigeninteresse verbunden, wenngleich er einseitig nur das Eigeninteresse des Arbeitnehmers würdigt. Den Aufstieg zum Gemeinwohl, von dem aus einzig das Eigeninteresse seine ethische Legitimierung erhält, findet er in dem von den Teilnehmern am Wirtschaftsprozess dialogisch und demokratisch bestimmten Ziel. Dieses demokratisch-politische Ziel wird als die allen übergeordnete Norm verstanden. Ist diese nun wirklich übergeordnet, wie es der echte Begriff des Gemeinwohls verlangt? Für *Hengsbach* ist sie nur real, wenn sie die Akzeptanz aller findet. Der Ausdruck „Akzeptanz“ kehrt öfters wieder. Ganz abgesehen davon, daß bei dieser Akzeptanz nur an die Arbeitnehmer gedacht ist, weil sie die Mehrheit der an der Wirtschaft Beteiligten darstellen, ist vom Gesichtspunkt einer echten Ethik aus nicht verständlich, wie eine Norm mit dem Wunsch des Menschen zusammenfallen muß, während die ethische Norm wesentlich ein Imperativ und kein Desiderat des Eigeninteresses ist.

Hengsbach hat in seinem Bemühen um die Effizienz übersehen, daß zwischen der Effizienz in der Wirtschaft und jener in der Ethik ein wesentlicher Unterschied be-

steht. Die wirtschaftliche Effizienz ist durch das Eigeninteresse gesichert. Dieses erhält seinerseits seine entscheidende und wesentliche Stütze durch das Privateigentum. Das Eigeninteresse wird erst dann ethisch zweifelhaft, wenn es sich dem Gemeinwohlimperativ entzieht. In der Praxis – nicht normenlogisch – hat es aber eine vorrangige Bedeutung als Garant der wirtschaftlichen Effizienz und damit unter der Bedingung eines sozialen Rechtsrahmens als Stimulus zur Akzeptanz des Gemeinwohlimperativs. Die ethische Legitimation bezieht es einzig aus seiner Unterordnung unter den Gemeinwohlimperativ, der inhaltlich konkret von der Politik zu definieren ist.

In der Politik geht es nun um die Frage, in welcher Weise man die vor der Akzeptanz liegenden ethischen Normen, unter denen in der Gesellschaft der umfassende Gemeinwohlimperativ steht, korrekt bestimmen kann. Aus der Erfahrung wissen wir, daß in der Diktatur die persönlichen Rechte meistens unterliegen. Wir plädieren darum für eine demokratische politische Ordnung im Vertrauen auf das moralische Verantwortungsbewußtsein der Gesellschaftsglieder. Hier können wir nicht mehr beim Eigeninteresse ansetzen. Man kann darum nicht mehr nach der Akzeptanz fragen, wie es bei *Hengsbach* geschieht. Wir können uns höchstens Gedanken darüber machen, auf welchem Weg wir die Gesellschaftsglieder motivieren können, die ethischen Normen zu akzeptieren (moralische Erziehung, besonders durch eine entsprechende Familienpolitik usw.). Nur auf die Akzeptanz, deren Wurzel das Eigeninteresse ist, abstellen, bedeutet eine völlige Mißkennung ethischer Normen. Eine solche „Wirtschaftsethik“ ist keine Ethik mehr. Sie ist, wie es bei *Hengsbach* einleuchtend ist, eine reine ökonomisch-politische Soziologie. Die sogenannte Wirtschaftsethik *Hengsbachs* hat folglich auch mit dem, was man unter katholischer Soziallehre versteht, nichts mehr zu tun.

Die Utopie des „Demokratischen Kapitalismus“

Bei *Hengsbach* wird die gesamte wirtschaftliche Ordnung dem demokratischen Dialog unterstellt. Mit der Berufung auf *O. v. Nell-Breuning* erklärt er: „Im Normalfall der Aktiengesellschaft ... hat das demokratische Grundrecht auf aktive Beteiligung der Belegschaft an der wirtschaftlichen Entscheidungsmacht Vorrang vor dem Privateigentumsrecht an Produktionsmitteln“ (120). Zu beachten ist hierbei der Hinweis auf das demokratische Grundrecht.

Von diesem „Grundrecht“ aus wird die gesamte „Wirtschaftsethik“ begründet. Das wäre noch verständlich, wenn der Mensch existierte, der aus Vernunft das Eigentumsrecht auch immer dann anerkennen würde, wenn es gegen seine individuellen Interessen stände. Wie gerade der weniger Bemittelte der Versuchung unterliegt, wirtschaftlich unrationale zu handeln, beweist die hohe Zahl von Haushalten, die zu Luxuszwecken hohe Konsumkredite aufnehmen und bei der Abzahlung der Schulden unter das Existenzminimum fallen. Der Durchschnittsmensch hat die Neigung, die Lasten, die mit dem Sparen verbunden sind, möglichst auf das Kollektiv abzuwälzen. Kurz gesagt: Der Mensch des demokratischen Kapitalismus existiert noch nicht und wird auch in Zukunft nicht existieren. Dennoch muß *Hengsbach* zugestanden werden, daß seine Kritik an der heutigen Sozialen Marktwirtschaft nicht

grundwegs unbegründet ist. Allerdings ist in Rechnung zu ziehen, daß auch die noch so soziale Marktwirtschaft unter dem Konkurrenzdruck der internationalen Wirtschaft steht. Solange es nicht zu einem gleichen Lebensstil, zu einem gleichen sozialen und kulturellen Standard und vor allem zu gleicher moralischer Haltung in aller Welt gekommen ist, ist schwerlich an eine weltweit einigermaßen funktionierende Marktwirtschaft zu denken. Doch wird diese internationale Marktwirtschaft auf keinen Fall ein demokratischer Kapitalismus im Stil *Hengsbachs* sein können. Bis es zu einer weltweiten sozialen Marktwirtschaft kommt, wird jede nationale Marktwirtschaft sich auf ihrem Feld mit dem bis dahin nicht bewältigten Grundproblem der Marktwirtschaft beschäftigen müssen, nämlich mit der Überwindung der Arbeitslosigkeit. Die dieser Aufgabe entsprechende Wirtschaftspolitik wird das heute noch gültige Institut der Tarifautonomie mit seinen Instrumenten des Streiks und der Aussperrung gründlich überdenken müssen. Sie dürfte auf keinen Fall das Konzept *Hengsbachs* übernehmen, gemäß dessen Urteil die Gewerkschaften noch mehr Macht erhalten sollen, als sie schon haben. Die Befürwortung der Betriebsblockade durch die Gewerkschaften zeigt deutlich, wohin der demokratische Kapitalismus führt.

Quelle 38: Die Neue Ordnung, 47. Jg., 1993, 54-58.

Das Dilemma der wirtschaftspolitischen Entscheidung

Normative Entscheidung oder Zweckrationalität?

In der heutigen Diskussion um Ethik und Wirtschaft wird vonseiten der Wirtschaftswissenschaftler immer darauf hingewiesen, daß Normen sinnlos seien, wenn sie nicht mit den Sachzwecken übereinstimmen. Die Forderung des Ethikers, daß jeder Arbeitsfähige und Arbeitswillige in den Produktionsprozeß eingegliedert werden müsse, habe nur einen Sinn, so sagt man, wenn das wirtschaftliche Wachstum dadurch nicht behindert werde. Der Wirtschaftstheoretiker betrachtet darum die ethische Forderung so lange als rein normativ, als diese Forderung nicht mit dem Sachzweck des Wirtschaftsprozesses übereinstimmt. Mit dem Begriff „normativ“ wird die ethische Forderung als Hypothese an den Rand der wirtschaftspolitischen Überlegung gedrängt. Ethische Normen müssen ausführbar sein, um reale Geltung zu beanspruchen.

Diese Konzeption von „normativ“ beruht auf der irrigen Annahme, daß die Zweckethik keine Ethik sei. Die Finalethik ist realistisch. Der Zweck oder das Ziel wird dann zur Norm, wenn es mit der menschlichen Natur übereinstimmt. Gemäß der menschlichen Natur hat jeder Arbeitsfähige und Arbeitswillige zwar nicht das subjektive Recht auf einen Arbeitsplatz, jedoch immerhin das Recht auf eine Wirtschaftspolitik der Vollbeschäftigung.

Die Vollbeschäftigungspolitik ist machbar, vorausgesetzt, daß die in der Politik Verantwortlichen gewillt sind, die entsprechenden Maßnahmen einzuleiten. Der Ökonom könnte von dem Status quo aus antworten, daß eine solche Politik zu hoch greife und darum nicht realisierbar sei. Er betrachtet darum in diesem Fall das Gebot der Vollbeschäftigung als rein normativ. Der Ethiker antwortet darauf. Natürlich kann aus irgendeinem Grund konkret die Vollbeschäftigungspolitik nicht realisierbar sein (weil zum Beispiel die Arbeitsplatzbesitzer nicht gewillt sind, von ihren hohen Lohnforderungen abzugehen); das heißt aber nicht, daß damit das Streben nach Vollbeschäftigung eine Illusion sei. Die Vollbeschäftigungspolitik ist, sachlich beurteilt, in sich realisierbar. Sie wird lediglich aufgrund einer kurz-sichtigen Willenseinstellung nicht machbar. Damit aber kann sich der Ethiker nicht abfinden. Er kann als Finalethiker nur sachgerecht urteilen, wie jeder Arzt seine Maßnahmen nicht an der eigenwilligen Einstellung seines Patienten ausrichtet, sondern dem Imperativ der Heilung folgt.

Sachzweck in der Marktwirtschaft und die Wirtschaftsethik

In der heutigen wirtschaftsethischen Literatur wird fast durchweg die Marktwirtschaft als ethisch legitimierte Ordnung angenommen, so daß der Begriff „machbar“ bedeutet: machbar im Rahmen der Konkurrenzwirtschaft. Wenn im Begriff „Konkurrenzwirtschaft“ sämtliche sozialen Komponenten enthalten sind, die durch die menschliche Natur als oberster realer Norm gefordert sind, kann der Wirtschaftsethiker einverstanden sein.

Die Marktwirtschaft erhält ihre Legitimierung durch die grundlegende Bedeutung des Eigeninteresses. Dieses darf aber nicht isoliert als subjektives Naturrecht verstanden werden, sondern muß von der Zielsetzung der wirtschaftlichen Handlung als solcher aus definiert werden. In einem rein formal und isoliert betrachteten Wettbewerb fehlen die sozialen Komponenten. Hier ist der Kern der Diskussion zwischen dem Ethiker und dem Verfechter der Marktwirtschaft. Verbleiben wir einmal vorläufig auf dem allgemein angenommenen Standpunkt der formalen Wettbewerbswirtschaft.

Die Marktwirtschaft ist, isoliert oder formal betrachtet, eine Institution mit dem Ziel, die vielen individuellen, vom Interesse geleiteten Entscheidungen im Sinn der effizientesten Nutzung der Ressourcen zu leiten. Die ethische Legitimierung der Marktwirtschaft ist eine eigene Angelegenheit. Ist sie einmal erfolgt, dann wird sie als der objektive Rahmen angesehen für eine sachgerechte ethische Legitimierung der einzelnen Entscheidungen. Es wird also nicht mehr danach gefragt, in welcher Gesinnung der einzelne seine Handlung motiviert hat. Das heißt: Trennung von Objekt und Gesinnung. Ist das Objekt sachlich gerecht und wird dieses Objekt durch den Willen bejaht, dann ist die Handlung gut, welches immer das Motiv oder die Gesinnung sein möge. Im Blick auf die Marktwirtschaft heißt dies: nicht die moralische Haltung der Person ist entscheidend für die Bewertung ihrer Handlung, sondern die Befolgung der Marktregeln und der daraus resultierende Erfolg. Anders ausgedrückt: Zuerst Zweckrationalität, dann erst in zweiter und untergeordneter Weise die persönlich ethische Norm. Man könnte es auch so formulieren: Nicht guter Wille, sondern Umsicht und Berechnung, nicht Gesinnung, sondern sachorientierte Verantwortung, nicht Wohlwollen, sondern Gerechtigkeit.

Diese Dichotomie von zwei Ethiken, der der Verantwortung und der der Gesinnung, wie sie vor allem durch *Max Weber* systematisiert worden ist, ist ohne Zweifel nützlich, wenn es darum geht, leitende Personen für einen sozialen, wirtschaftlichen oder gar politischen Handlungsbereich zu bestellen. Ist an die Spitze z.B. eines kaufmännischen Vereins ein Mann zu stellen, der sich mehr durch Sachkenntnis als durch persönliche sittliche Vollkommenheit - *Aristoteles* würde sagen: durch Tugendhaftigkeit - auszeichnet? Und soll man den Präsidenten der Notenbank nach persönlicher Einstellung oder nach Sachkompetenz wählen? Soll man als Wirtschaftsminister einen Kenner der Materie einem weniger kompetenten, dafür aber moralisch integrieren Mann vorziehen?

Die Antwort auf diese Fragen dürfte klar zugunsten der sachlichen Kompetenz ausfallen. Diese Antwort ist tausendfach durch die Erfahrung bestätigt. Diese Erfahrung reicht sogar weit über den weltlichen Bereich hinaus bis in den kirchlichen hinein. Es gab in der Kirchengeschichte Päpste, die in ihrer persönlichen Verhaltensweise alles andere als vollkommen waren, die aber ein weit überdurchschnittlich gutes Geschick in der Leitung der Kirche bewiesen, und es gab sehr fromme Päpste, die sich vergleichsweise nicht durch eine solchermaßen intelligente Leitung auszeichneten wie weniger fromme Päpste. Im politischen Leben hat sich diese dichotome Betrachtung in der oft gehörten Mahnung ausgedrückt, man soll tüchtigen Politikern nicht die Sünden des privaten Lebens vorhalten.

Für den Notenbankier formuliert *Otmar Issing* die Konsequenz: „Wenn es um mehr geht als um den Bekanntheitsgrad von Personen, mit denen Institutionen in der Öffentlichkeit gern identifiziert werden, wenn sich die Frage nach dem Inhalt der Geldpolitik stellt, dann treten in der Analyse zunächst die Individuen zurück und das jeweilige geldpolitische Regime und seine institutionellen Determinanten rücken in den Vordergrund“.¹ Auf die Marktwirtschaft angewandt, wird diese Erfahrung in das Werturteil gekleidet, die Marktwirtschaft sei jenes Wirtschaftssystem, in dem vom agierenden Menschen das geringste Maß an sittlicher Anstrengung gefordert wird.

Kritische Würdigung der Trennung von Institutionenethik und Gesinnungsethik

Die Trennung von Institutionenethik, d.h. der Ethik der Verantwortung, und persönlicher Sittlichkeit oder der Ethik der Gesinnung ist allerdings nicht erst von *Max Weber* erfunden worden. Bereits *Thomas von Aquin* kennt sie im Anschluß an *Aristoteles*. In seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik erklärt er: „Hinsichtlich der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist das Augenmerk vor allem darauf zu richten, was der Mensch nach außen tätigt, wie er jedoch innerlich eingestellt ist, erst in weiterer Hinsicht, das heißt, insofern einer leicht oder nur mit Hemmnissen tätig wird.“² Jedoch ist zu beachten, daß der Mensch die Forderungen der Sachgesetzlichkeit, also der sogenannten Institutionenethik, nur aufgrund der Individualethik erfüllt, denn er muß immerhin die sittliche Motivation haben, um den Willen auf die Sachgesetzlichkeit hin zu bewegen.

Grundsätzlich ist der Mensch gemäß der Finalethik sittlich verpflichtet, die vom Objekt geforderte Sachgesetzlichkeit zu respektieren. Gemäß der aristotelischen und noch mehr der thomasischen Ethik wird die letzte Entscheidung zu einer Handlung durch die Klugheit bestimmt. Diese aber wurde als intellektuelle Tugend definiert. Dumm und einfältig zur Handlung zu schreiten, ist sittlich nicht statthaft.

In der modernen Definition von Tugend wird nur vom Willen, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, gesprochen. Der Begriff der Tugend kennt keine intellektuellen, sondern nur Tugenden im Strebebereich. Das Willensmoment wurde aber in der Definition der Klugheit von *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* dadurch berücksichtigt, daß sie das sittliche Wollen, sachgerecht zu handeln, als Voraussetzung jeder klugen Entscheidung erkannten. Unter diesem Gesichtspunkt erfüllt also auch die alte Konzeption der Klugheit die Definition einer echt sittlichen Tugend, wenngleich sie als intellektuelle Tugend bezeichnet wurde. Ihrem Wesen nach ist sie aber intellektueller Natur, weil es bei der Klugheit in erster Linie auf die Sachrichtigkeit ankommt. Die Klugheit ist darum keine Angelegenheit der Gesinnung. Im Traktat über die Klugheit haben die Alten verschiedene begleitende Tugenden behandelt. Darunter befindet sich z.B. die Wohlberatenheit. Ein kluger Mensch läßt sich beraten, weil er „gescheit“ genug ist, um die Grenzen seiner Information zu kennen.

Ohne Zweifel ist Klugheit noch nicht Sachkenntnis. Für den Notenbankier genügt es also noch nicht, klug zu sein. Er muß das Geldwesen intellektuell beherrschen.

Dennoch wird man nur einen Klugen unter den Fachleuten zum Präsidenten der Notenbankkommission erwählen, das heißt einen solchen, der sich zugleich durch seinen sittlichen Charakter auszeichnet, denn die Klugheit ist nach *Aristoteles* der Knoten, der alle sittlichen Tugenden zusammenhält. Klug kann nur sein, dessen Vernunft nicht von Leidenschaften zur Übereile gedrängt wird. Die Ordnung der Leidenschaften schließt die volle Selbstbeherrschung, d.h. alle Tugenden der Strebevermögen ein.

Für die Diskussion, nach welchem Kriterium man einen Menschen zum Notenbankpräsidenten ernennen soll, ob in erster Linie aufgrund sittlicher Vorzüge oder aufgrund des Sachwissens, hat man zuviel Zeit verwandt. Auch diejenigen, die der Sachkenntnis die Priorität zugestanden haben, konnten nicht darauf verzichten, die sittliche Ausrüstung mitzubetrachten. Woher sollte der Notenbankier die zum Schutz der Geldwertstabilität notwendige Charakterfestigkeit beziehen, wenn nicht aus einem kräftigen Fundus sittlicher Tugenden?

Die Furcht der Wirtschaftswissenschaftler und Politologen vor den sittlichen Normen rührt einzig daher, daß sie von der realistischen Finaletik nichts wissen und glauben, der Begriff „normativ“ sei an eine idealistische Philosophie gebunden.

Man kann allgemein sagen, daß in der parlamentarischen Demokratie die sittlichen Qualitäten, wie sie im Zusammenhang mit der Klugheit beschrieben wurden, dann, wenn es um die Bestellung von Volksvertetern geht, Priorität haben sollten. Der Wähler ist durchwegs nicht in der Lage, die gesamten politischen Sachfragen objektiv zu beurteilen. Er will und muß die Gewähr haben, daß die von ihm Gewählten Klugheit genug besitzen, sich dort, wo sie selbst in einer ihnen fremden Sachfrage sich kein eigenständiges Urteil erlauben können, umsichtig und verantwortungsbewußt die nötigen Informationen einholen werden. Wenn die Minister ihre Ressorts wechseln, ist die Klugheit die allererste Ausrüstung, die ein Minister braucht, um in einer Materie, mit der er bislang noch nicht vertraut war, keine Fehlentscheidung zu treffen.

Das Dilemma des Ökonomen in der Marktwirtschaft

Der Ökonom befindet sich sozusagen täglich dem Dilemma gegenüber, entweder in Befolgung der sittlichen Normen sich gegen den Trend der Grenz-moral der Konkurrenz zu stellen und damit eventuell Verluste in Kauf zu nehmen oder unter Hintansetzung seiner sittlichen Normen dem Trend zu folgen, der ihm durch seine Konkurrenten aufgezwungen wird. Ein einleuchtendes Beispiel hierfür ist die Steuermoral. Als Südtirol an Italien angegliedert wurde, hat mancher Unternehmer weiterhin seine Steuerklärung im alten Sinn erstattet, unbeachtet der ganz anderen Steuermoral, die in Italien Brauch war, mit der Folge, daß er dem Bankrott nahe kam. Wenn der Unternehmer zu 100% seine Steuererklärung abgibt und nicht beachtet, daß die meisten Konkurrenten sich mit einer 75%igen oder noch geringeren Erklärung zufrieden geben, dann wird er die Konkurrenz nicht lange mehr aushalten können. In den früheren theologischen Lehrbüchern wurde im Hinblick auf die allgemeine Dekadenz der Steuermoral eine gewisse Reduzierung der Steuerklärung als statthaft bezeichnet, dies vor allem für jene Schichten, die

ohnehin proportional ungerecht belastet waren. Ein Dilemma ergibt sich auch bezüglich der Wahl von kurz- oder langfristigen wirtschaftspolitischen Maßnahmen. Der Wirtschaftsethiker ist grundsätzlich auf die langfristige Sicht eingestellt entsprechend seiner Norm, die der menschlichen Natur entstammt. Der Wirtschaftspolitiker dagegen ist an einem möglichst bald eintretenden Erfolg interessiert, dies nicht zuletzt aus politischen Überlegungen. Daraus erklärt sich auch sein Zögern, ökologisch notwendige Maßnahmen rasch ins Werk zu setzen. Jedoch ist gerade auf diesem Gebiet die langfristige Einstellung objektiv klüger.

Heute wird das Thema unter dem Titel „Faktkunde versus Moral“³ abgehandelt. Unter diesem Motto kann man nicht mehr von einem Dilemma sprechen. Denn Faktkunde gehört, wie bereits dargestellt, zum klugen Unternehmer. Man kann von einem Dilemma nur sprechen, wenn die Befolgung der ethischen Norm eine Alternative zur Faktkunde wäre. Das ist aber bezüglich der Finalethik nicht der Fall. Sie ist keine Idealvorstellung.

Das Dilemma besteht erst dann, wenn es um die Produktion oder den Handel von an sich unsittlichen Produkten geht. Aber diese Thematik hat dann mit „Faktkunde“ nichts mehr zu tun, es sei denn, man verstehe unter Faktkunde etwas ganz anderes als „Faktkunde“ oder Kenntnis der realen Wirtschaft. Dennoch ist allgemein zu erkennen, daß die Konkurrenzwirtschaft einen Trend zur permissiven Verhaltensweise hat.

Die Moral der Konkurrenzwirtschaft ist nun einmal durch die Grenz-moral gekennzeichnet, das heißt eine Moral, die stets nach unten im Sinn allgemeiner Verhaltensweisen drängt (vgl. die Moral der Werbung). Der Markt kennt die Unterscheidung von Gütern und Ungütern nicht. Mit dem Begriff des „Ungutes“ versteht der Marktwirtschaftler jene Güter, deren Produktion zwar dem Modell der vollkommenen Marktwirtschaft, d.h. der freien Konsumwahl entspricht, jedoch ethisch schlecht und verwerflich ist. So entspricht unter Umständen z.B. die Nachfrage nach Betäubungsmitteln dem vollkommenen Wettbewerb. Sie ist aber ethisch eigentlich zu verbieten. Doch kennt die freie Konkurrenz keine derartigen Verbote. Darum werden solche Produkte als „ungut“ bezeichnet, d.h. im Hinblick auf die Konkurrenz gut, aber im Hinblick auf das Leben „ungut“. Die Bezeichnung „schlecht“ zu gebrauchen, widerstrebt dem reinen Marktwirtschaftler, weil die Bezeichnung „schlecht“ aus einem anderen, nämlich dem ethischen Vokabular stammt. Dahinter steckt eine gespaltete Lebensauffassung, welche das durch partielle Abstraktion begrenzte Marktgeschehen vom eigentlichen Ziel der Wirtschaft trennt.⁴ Diese intellektuelle Gymnastik mag für eine gewisse Zeit der Ausbildung von Ökonomen dienlich sein. In der Wirtschaftspolitik sollte man sie aber mehr oder weniger vergessen. Der Ethiker kann mit ihr nichts anfangen, da es ihm auf eine echt humane Gestaltung der Wirtschaft ankommt, wie er auch dem Trend zur permissiven Moral eine Absage erteilen muß, so sehr er das Faktum des moralischen Niedergangs zur Kenntnis nimmt. Allgemein gilt, daß der Ökonom auf dem Markt immer vor einem Dilemma steht, weil er trotz seiner Fachkenntnis und aller Marktforschung mit unabwägbaren Risiken und deswegen mit etwas Glück rechnen muß.

Die Verzahnung von Fachkunde und Wirtschaftsethik

Der Wirtschaftswissenschaftler beklagt sich darüber, der Ethiker würde mit seinen Normen utopische Forderungen stellen. Die wirtschaftsethischen Normen sind jedoch in der Finalethik noch nicht ausformuliert. Sie sind noch abstrakt und müssen in kluger Analyse der Situation mit Fachkenntnis konkretisiert werden. Sie können also nicht einfach dem Sachverstand überlassen werden. Vielmehr muß auf jeder Etappe der Konkretisierung in kluger Überlegung bedacht werden, inwieweit die Norm durch die eine oder andere Entscheidung erfüllt wird.

Die Konkretisierung durch den Sachverstand muß darum auf allen Etappen zugleich ethisch legitimiert sein. Das Ideal wäre darum, der Wirtschaftsethiker wäre zugleich auch ein tüchtiger Kenner der Wirtschaftswissenschaft und der konkreten Situation, oder der Prozeß der Konkretisierung würde interdisziplinär gemeinsam vom Ethiker und dem Wirtschaftswissenschaftler geführt.

Die logische Verlauf von den Normen bis zur praktischen Schlußfolgerung vollzieht sich nicht nach Art einer theoretischen Beweisführung. Die theoretischen Erkenntnisse, also die Sachkenntnis, untersteht vielmehr der praktischen Vernunft, in unserem Fall, der intellektuell-sittlichen Tugend der Klugheit. Wenn z.B. der Wirtschaftsethiker erklärt, man schulde den Entwicklungsländern Hilfe, damit auch sie in den vollen Genuß der natürlichen Ressourcen kommen wie die reichen Länder, dann ist zunächst die soziale und politische Situation des Entwicklungslandes zu untersuchen. Wenn dort die rechtlichen und kulturellen (Schulung) Bedingungen für eine sachgerechte Nutzung der Hilfe nicht bestehen, wird man sich zuerst mit diesen Bedingungen befassen, stets im Auge behaltend, daß man nicht einfach die moderne Industrie in das Entwicklungsland übertragen kann, sondern an die vorhandenen sozial-kulturellen Strukturen usw. anknüpfen muß.

Anmerkungen

1) Otmar Issing, Ethik der Notenbankpolitik - Moral der Notenbank?, in: Geld und Moral, hrsg. von Helmut Hesse und Otmar Issing, 61.

2) „Sed circa justitiam et injustitiam praecipue attenditur quid homo exterius operatur. Qualiter autem afficiatur interius non consideratur nisi ex consequenti, prout scilicet juvatur vel impeditur circa operationem.“

3) Vgl. O. Issing, a.a.O. 58.

4) Vgl. hierzu: G. Merk, Konfliktstau durch Ungüter. In: Frieden und Gesellschaftsordnung, Festschrift für Rudolf Weiler, hrsg. von A. Klose, H.Fr. Köck und H. Schambeck, Berlin 1988, 187-211. Vgl. auch: Güter und Ungüter. Festschrift für G. Merk, hrsg. von H.G. Fuchs, A. Klose und R. Kramer, Berlin 1991. Der Begriff spielt auch eine gewisse Rolle in der Offensivwerbung: G. Merk, Zur Begrenzung der Offensivwerbung, Berlin 1977.

Quelle 53: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 36, Bonn 1995, 111-114.

Nationalökonomien vor dem Forum der Ethik

Unter dem Titel „Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie“ veröffentlichte der Päpstliche Rat *Justitia et Pax* die Akten eines Kolloquiums, das am 5. November 1990 im Vatikan stattgefunden hatte. Die 158 Seiten umfassende Broschüre, die im englischen Originaltext 1992 herauskam, wurde 1993 von der Deutschen Bischofskonferenz in mustergültiger deutscher Übersetzung herausgegeben, jedoch offenbar erst später in Umlauf gesetzt.¹ Die Akten sind allerdings durch die inzwischen erschienene Enzyklika *Centesimus Annus* in wesentlichen Teilen überholt. Dennoch ist diese Schrift deswegen von besonderer Bedeutung, weil weltweit prominente Vertreter der Wirtschaftswissenschaft (darunter drei Nobelpreisträger) zur Sprache kommen, die auf einen von *Justitia et Pax* zusammengestellten Fragebogen Antwort geben und damit kundtun, in welcher Weise sie die Einflußmöglichkeit der Ethik auf die Wirtschaftswissenschaft bzw. auf die Wirtschaftspolitik sehen.

Effizienz und Ethik

Beachtenswert ist die von *Ignazio Musu* (Venedig) und *Stefano Zamagni* (Bologna) nach dem Erscheinen von *Centesimus Annus* verfaßte Einführung, der man nachrühmen muß, als einzige den entscheidenden Punkt der gesamten Frage berührt zu haben. Die beiden Autoren stellen sich entschieden gegen die „duale Hermeneutik“ zwischen Wirtschaftstheorie und wirtschaftlichem Handeln. Das heißt, sie lehnen es grundweg ab, von Effizienz zu sprechen, ohne die ethischen Forderungen mit zu beachten. Sie sind der Auffassung, daß es Situationen gegeben hat und immer noch gibt, in denen durch Intervention des Staates sowohl Effizienz als auch Gerechtigkeit verbessert werden konnten und können. Es wird als Beispiel auf die sogenannte „Keynes'sche Unterbeschäftigung“ hingewiesen, die verursacht ist durch ein Überangebot an Gütern und Arbeitskräften (10). Hier liegt das Problem von Ethik und Marktwirtschaft: das Gleichgewicht von Investition und Verbrauch, das durch die Fixierung auf die Angebotstheorie gestört wird. Ganz konkret auf das heutige Problem der Arbeitslosigkeit angewandt, heißt dies: Die Effizienz kann real und auf Dauer nicht erhöht werden ohne die Vollbeschäftigungspolitik. Die beiden Autoren anerkennen zwar, daß auf kurze Sicht eine Umverteilung zu Effizienzeinbußen führen kann und daß das Streben nach Effizienz begünstigt werden kann, wenn die Aufmerksamkeit von Umverteilungszielen abgelenkt wird. „Es stimmt aber auch, daß - wie jüngste Beiträge zur Theorie der Finanzwissenschaft gezeigt haben - in Volkswirtschaften, in denen der Wohlstand schlecht verteilt ist, ernsthafte Probleme mit Leistungsanreizen entstehen, was wiederum die Effizienz gefährdet.“ Aus dieser Ganzheitssicht wird von *Musu* und *Zamagni* auch das Problem des Nord-Süd-Gefälles behandelt.

Die Einführung ist also ein Plädoyer für eine ganzheitliche Wirtschaftspolitik, die sowohl Effizienz als auch gerechte Verteilung in einem Blick erfaßt. Damit stehen sie diametral gegen die vorherrschende Einstellung der Wirtschaftstheoretiker, die

sie kennzeichnen durch einen Ausspruch von *Arthur Okun*: „Alle Versuche, den Kuchen in gleiche Stücke aufzuteilen, machen den Kuchen kleiner ... Das Geld muß von den Reichen zu den Armen in einem Eimer transportiert werden, der ein Loch hat. Ein Teil davon geht auf dem Weg zu ihnen ganz einfach verloren“ (9).

Den Teilnehmern des Kolloquiums wurde zur Vorbereitung vom Veranstalter ein sachgerecht zusammengestellter Katalog von Fragen vorgelegt. Dieser umfaßt fünf Gruppen von Fragen, die jeweils wieder unterteilt sind. Die erste Gruppe kreist um den Rationalitätsbegriff, der von den Vertretern der Wirtschaftswissenschaft gebraucht wird: Ist er nicht der große Gegenspieler aller moralischen Überlegungen und jeglicher kooperativer Motivation? Die zweite Gruppe fragt konkreter, ob die Trennung der Produktion des Wohlstands von dessen Verteilung wesentlich zur Marktwirtschaft gehöre: „Trifft es zu, daß es, unabhängig vom Verteilungssystem, unter bestimmten Voraussetzungen immer möglich ist, zu einer effizienten Ressourcenallokation zu gelangen?“ (15) Im Zusammenhang mit dieser Frage steht die andere, ob die absolute Forderung der Effizienz innerhalb der Großunternehmen überhaupt eine Dezentralisierung der Entscheidungen zulassen kann. Die dritte Gruppe beschäftigt sich mit der Stellung der Armut im Programm der Marktwirtschaft. Im besondern kommt hier das Problem der Wirtschaftspolitik im Hinblick auf die Entwicklungsländer zur Sprache. In der vierten Gruppe wird nach der marktwirtschaftlichen Konzeption hinsichtlich des Übergangs einer Planwirtschaft in die Marktwirtschaft gefragt: „Kann der Ökonom die Humankosten des Übergangs außer acht lassen und sich lediglich auf eine Bewertung im Sinne des Endziels beschränken?“ (17) Die fünfte Gruppe befaßt sich mit der Beziehung der Marktwirtschaft zum Ökosystem.

Mit Absicht wurden nur Ökonomen angesprochen. Der Vatikan wollte erfahren, was die Ökonomen zu den in den Enzykliken gestellten kritischen Forderungen an die Marktwirtschaft sagen. Die Verfasser des Fragebogens haben offensichtlich mit Absicht den Fragekatalog reichhaltig ausgestattet, um jedem der angesprochenen Ökonomen die Gelegenheit zu geben, aus dem ihm eigenen Spezialgebiet eine präzise Antwort zu geben. Diese Erwartung hat sich aber mit wenigen Ausnahmen nicht erfüllt, und zwar aus dem einen Grund, weil die Ökonomen nicht wissen, was Moral im Sinn der katholischen Soziallehre ist. Im Grund sind mit geringer Ausnahme die betreffenden Autoren bewußt oder unbewußt der Auffassung, daß die wirtschaftliche Rationalität nicht mit den moralischen Forderungen vermischt werden dürfe. Das heißt, sie verbleiben bei der rein formalen und theoretischen Trennung beider und betrachten für die reale Wirtschaftspolitik die moralischen Forderungen als komplementäre oder zusätzliche Überlegungen, die, wie einige Autoren zugeben, unter Umständen die Effizienz eingrenzen. Aber die Verteilung ist dabei immer der nachgeordnete Gedanke. Es ist, abgesehen von zweien, keinem aufgegangen, daß die Verteilung bereits in die Zielsetzung der Wirtschaft aufgenommen werden muß, wie es *Musu* und *Zamagni* in der Einführung angedeutet haben. Es ist zugunsten der befragten Autoren in Rechnung zu stellen, daß sie die Einführung vor dem Kolloquium noch nicht zu Gesicht bekommen konnten. Doch hätte sie auch die Kenntnis der Einführung wohl kaum zum Umdenken bewegen können, weil sie durchwegs der Auffassung sind, daß man von Ethik nur sprechen

kann, wenn man von der Marktwirtschaft ausgeht. Die betreffenden Autoren haben die Tiefe der ersten Fragegruppe nicht erfaßt.

Moralisches Denken und wirtschaftliche Interaktion

Der Nobelpreisträger *Arrow* (Stanford University) spricht zwar von zwei Arten von Moral, es scheint aber, daß es sich um die gleiche Moral in zwei verschiedenen Umkreisen handelt. Moral scheint in seiner Sicht nur das individuelle Pflichtbewußtsein zu sein, das sich in zwei verschiedenen gesellschaftlichen Situationen befinden kann. Einmal auf dem vollkommenen Markt, z.B. im Kauf/Verkaufvertrag. Hier sieht *Arrow* keine Pflicht zu einer besonderen Entscheidung. Der Preis ist durch den Markt bestimmt. Ein Unternehmer kann einen Arbeitnehmer zu einem höheren oder niedrigeren Lohn anstellen, das kommt ganz auf den freien Willen der Partner an. „Eine moralische Verpflichtung ist hier schwer zu erkennen“ (20). - Die andere Situation, in der man nach einer moralischen Verpflichtung eines einzelnen suchen könnte, ist die der ungleichen Verteilung von Einkommen, die auch bei vollkommenem Markt möglich und wirklich ist. Hier sieht *Arrow* den Ort der Pflicht der Begüterten, von ihrem Reichtum den Armen etwas abzugeben. Er plädiert für Philanthropie und Nächstenliebe. Er sieht auch staatliche Intervention (auf dem Weg über die progressive Steuer) als Möglichkeit vor, mahnt aber, den Leistungsanreiz nicht zu schwächen.

Bei unvollkommenem Markt treten Mängel auf, die das moralische Pflichtgefühl aufwecken. *Arrow* nennt hier altbekannte Erscheinungen (Monopol, Ausnutzung der Intransparenz des Marktes usw.), die in der gesetzlichen Rahmenordnung des Marktes erfaßt sind. Im allgemeinen ist *Arrow* von der Wohlfahrtswirkung der Konkurrenzwirtschaft überzeugt. Wenn z.B. ein Arbeitnehmer in seinem Unternehmen sich unterdrückt vorkommt, so tröstet ihn *Arrow* mit dem Hinweis: „In den meisten Wirtschaftsordnungen kann sich der Arbeiter im Grunde das Unternehmen, in dem er arbeiten will, aussuchen, so daß der Markt selbst einer unzulässigen Machtausübung natürliche Grenzen auferlegt“ (22). Von der massiven Arbeitslosigkeit spricht er nicht. Wie wenig Einsicht in die sozialmoralischen Normen ein Ökonom von seiner Theorie aus mitbringt, beweist der Satz in der Schlußfolgerung: „Die Effizienz des Marktes ist ein sehr wirksames Instrument für den sozialen Fortschritt und die Verbesserung des wirtschaftlichen Status aller, einschließlich der Armen“ (24). Damit sind alle Probleme, die auf der heutigen Marktwirtschaft lasten, mit theoretischem Elan ignoriert.

Anthony B. Atkinson (University of London) bietet lediglich einen Bericht über die verschiedenen Auffassungen bezüglich des Verhältnisses von Effizienz und Verteilungsgerechtigkeit. Da er sich selbst nicht darüber äußert, welche wirtschaftspolitische Ordnung er empfiehlt, hält sich der Artikel in den Grenzen eines allgemeinen Berichts.

Wirtschaftstheorie und Bürgerrechtsgedanke

Auch *Partha Dasgupta* (Stanford University) will lediglich berichten, und zwar darüber, „wie Einzelpersonen, Familien und die vielfältigen Organisationen in

unterschiedlichen Gesellschaften von der modernen Theorie der Ressourcenallokation gesehen werden“ (33). Seine von mehreren Autoren der Veröffentlichung belobigte „Standardtheorie“ steht im Zentrum seiner Darlegungen und soll offenbar das Paradigma der besten Ordnung sein. Sie ist im gesamten identisch mit der Theorie der vollkommenen Konkurrenz, gemäß der der einzelne seine Eigeninitiative im Hinblick auf die effiziente Allokation der Ressourcen ins Werk setzen soll. „Mir scheint, als habe uns die Standardtheorie eine zentrale Erkenntnis vermittelt, d.h. daß ein guter Bürger ein in vielen Kategorien denkender Mensch sein muß“ (37). „Die Standardtheorie ermutigt uns, unsere vielen Verpflichtungen anzunehmen“ und nicht auf den Staat zu bauen. Der Standardtheorie geht es somit um die Primärverteilung der Rechte. Und diese werden als individuelle subjektive Rechte verstanden. *Peter J. Hammond*, dessen Wohlfahrtsökonomik noch besprochen werden wird, weist darauf hin, daß die Standardtheorie mit vollkommener Information rechnet, die in der Praxis niemals erreicht werden kann, somit keine Aussicht auf Verwirklichung hat (61).

Die sozialen Folgen einer solchen individualistischen Ordnung, wie sie die Standardtheorie ist, werden nur zur Kenntnis genommen, jedoch zurückgeschoben, weil die Standardtheorie mit einer gleichmäßig begüterten Gesellschaft rechnet: „Die Standardtheorie ist in der Lage zu zeigen, daß, wenn eine Wirtschaft nicht insgesamt reich ist, die dezentralisierten Allokationsmechanismen nicht imstande sind, allen unvermögenden Menschen die Möglichkeit zu bieten, ihre potentielle Arbeitskraft auszunutzen, wenn die Zahl der unvermögenden Menschen groß ist“ (39 f.). Die Feststellung stimmt. Die brennende Frage aber, wie diesem Übel abgeholfen werden kann, bleibt außerhalb dieser rein referierenden Darlegung.

Jacques H. Drèze (Université Catholique de Louvain) hat das Unvermögen einer auf reine Konkurrenz eingestellten Wirtschaft im Hinblick auf die Verteilungsgerechtigkeit wohl am deutlichsten zum Ausdruck gebracht. Das Problem der Arbeitslosigkeit ist ihm voll bewußt. Im Anschluß an die Verlautbarungen von seiten der Kirche betont er, daß „Arbeitslosenunterstützung keineswegs ein annehmbarer Ersatz für Arbeitsplätze ist“ (49). Hinsichtlich der Vermeidung ausgebreiteter Arbeitslosigkeit baut er stark auf das zu erwartende Wachstum: „Die einzige solide wirtschaftliche Lektion von Bedeutung ist vielleicht die, daß auf lange Sicht der technische Fortschritt und das Wachstum der Produktivität die hauptsächlichen Determinanten unserer potentiellen Fähigkeiten sind, der Herausforderung gerecht zu werden; ein Potential, das - wenn wir uns in der Welt von heute umschauen - noch lange nicht erschöpft ist“ (43). So kommt schließlich die wenig ermutigende Schlußfolgerung heraus, „daß ein Bedarf besteht, das europäische Modell weiter zu verbessern: Sowohl im Hinblick auf mehr wirtschaftliche Effizienz, die ein schnelleres Wachstum fördert, das allen zugute kommt, als auch wegen eines besseren Schutzes der Ärmern bei Rezessionen“ (50).

Ethik im Dienst der Wohlstandsökonomik

Peter J. Hammond (Stanford University) beschreibt als Kenner der Wohlfahrtsökonomik die Schwierigkeiten, mit denen die reine Marktwirtschaft im Hinblick

auf die Wohlfahrt der einzelnen Wirtschaftssubjekte zu kämpfen hat. Der instruktive Artikel ist auch für Nicht-Ökonomen leicht verständlich geschrieben.

Hammond bringt seine Skepsis gegenüber dem reinen Marktssystem durch folgendes Werturteil zum Ausdruck: „Ein vollkommenes Marktssystem garantiert noch nicht einmal das bloße Überleben der wirtschaftlich Schwächsten, wenn diese nicht zufällig genügend Arbeitskraft oder andere Ressourcen besitzen, um ihren Beitrag zur Wirtschaft zu leisten“ (59). Er ist sich zwar bewußt, daß es kein in jeder Hinsicht vollkommenes System gibt, daß unsere Aufgabe nur sein kann, nach der Ordnung Ausschau zu halten, „deren Unvollkommenheiten am ehesten toleriert werden können“ (58). Er fährt dann mit dem programmatischen Satz weiter: „Dabei könnte sich sehr wohl irgendeine Art von marktwirtschaftlicher Ordnung herauskristallisieren, aber bis jetzt ist mir nichts bekannt, was zufriedenstellend beweist, daß ein reines Marktssystem einer wohlkonzipierten *mixed economy* wirklich überlegen ist“ (58 f.).

Hammonds Begriff von Ethik steht ganz im Dienst der Wohlstandsökonomik. Die Ethik ist das Instrument, um verschiedene konkrete Zustände in ihrer Wünschenswertigkeit zu beurteilen. „Ohne Ethik würde die Wohlfahrtsökonomik allenfalls auf Vorschläge reduziert, wie man den Menschen mehr von dem geben kann, was sie scheinbar wünschen, ohne zu fragen, ob dies auch ethisch wünschenswert ist“ (53). Die Ethik der Wohlstandsökonomik ist, wie *Hammond* darstellt, alles andere als eine Ethik, in der der Mensch im Zentrum steht:

„Die ökonomische Wohlstands-ideologie setzt ein eigenes und sehr spezielles ethisches Werturteil voraus. Sie beurteilt Wirtschaftsordnungen allein danach, welche Sachgüter und Dienstleistungen Einzelpersonen erhalten können und welche Arbeitsleistungen und Ressourcen sie dafür aufbringen müssen“ (54). Zwei Grundannahmen charakterisieren diese Ethik: 1. die rein wirtschaftlichen Anforderungen an die Subjekte der Wirtschaft, 2. der individualistische Bezug auf das materielle Wohlergehen der Einzelpersonen. *Hammond* kritisiert, daß im Begriff des Wohlergehens der Freiheit fehlt, die der Mensch ebenso liebt wie sonst materielle Güter. Daß die Wohlstandsökonomien von einer allgemeinen Wohlfahrt nicht sprechen können, hat den Grund darin, daß man interpersonelle Vergleiche gänzlich vermeiden wollte und übrigens, dies sei von einem Philosophen hinzugefügt, aufgrund der begrenzten Erkenntnistheorie auch nicht anstellen konnte. So blieb das Konzept der Wohlfahrtsökonomik bei der *Pareto*-Maxime, bei der jeder seinen Nutzen hat. „Ökonomen denken wahrscheinlich mit Recht nur ungern darüber nach, wie Gewinne und Verluste miteinander verglichen werden könnten, denn die Ethik, die dabei eine Rolle spielt, gehört weniger zu ihrem eigentlichen Fachgebiet“ (55 f.). „Wenn also die Ökonomen nicht bereit sind, diese wichtige Frage zu erörtern, wer wird es dann tun?“ (56)

Welches ist nun gemäß der Wohlstandsökonomik das Kriterium, gemäß dem man von einer Maximierung des Gesamtwohlstandes sprechen kann? Auch hier wird die individualistische Grundkonzeption der Wohlstandsökonomik sichtbar. „Dieses Kriterium beinhaltet ganz einfach die Addition der Indices des realen Wohlstands verschiedener Individuen oder irgendwelcher alternativer monetärer Meßwerte des

Wohlstands“ (56). „Dieses Verfahren läuft somit auf das Prinzip ‚ein Dollar, eine Stimme‘ anstatt ‚eine Person, eine Stimme‘ hinaus“ (56). Obwohl dieses Prinzip nicht als ethisches Prinzip angesehen werden kann, ist es dennoch „zu vielen Ökonomen in der Vergangenheit zur Gewohnheit geworden, interpersonelle Vergleiche auf diese Art und Weise zu ziehen. Tatsächlich verbirgt sich ausgerechnet solch ein Werturteil hinter den üblichen Vergleichen wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit, die lediglich auf der Basis des BSP oder nationaler Einkommensstatistiken gezogen werden“ (56 f.). Die NationalökonomInnen finden ihre Ausflucht in der Annahme, daß der Wohlstandszuwachs von oben nach unten durchsickern (trickle down) oder anderswie umverteilt würde, so daß am Ende alle profitierten gemäß dem Sprichwort „Bei Flut steigen alle Boote“. *Hammond* wendet aber ein, daß unter Umständen, wenn die Flut kommt, einige Boote, die vielleicht bei Ebbe unabänderlich im Schlamm steckengeblieben sind, überschüttet würden. Darum verfißt er (im Sinn der sog. zweiten Einkommensverteilung) eine frühzeitige Umverteilung, durch die unter Umständen die Reichen zu Opfern gezwungen werden könnten (57).

Das in den traditionellen Lehrbüchern gepriesene vollkommene Marktssystem muß sich, wie der Autor ausführt, viele Korrekturen gefallen lassen. An die ökologischen Probleme und die anderen externen Effekte wurde nicht gedacht. Hier hätte der Autor noch daran denken können, daß es sehr viele Menschen gibt, die die nötige Arbeitskraft anbieten könnten, aber keinen Zugang in den Wirtschaftsprozeß finden.

Hammond befaßt sich eingehend mit der Trennung von Effizienz und Gerechtigkeit, wie sie in dem Schema: Hier Effizienz aus Konkurrenz, verbunden mit dem Begriff der Anreizerzeugung, also Ineinssetzung von Effizienz und Leistungsanreiz, dort Verteilung nach dem Maßstab der Gerechtigkeit, zum Ausdruck kommt. Er kann sich mit diesem Projekt nicht einig erklären. Er fordert vielmehr, „daß die Ökonomen sogar einen völlig anderen Begriff einer ‚anreizgesteuerten‘ Effizienz benutzen sollten, unter Berücksichtigung der Tatsache, daß es nur begrenzte Informationen gibt, die als Grundlage für eine umverteilende Politik dienen können. Wenn man sich einmal darauf geeinigt hat, können die Ökonomen die aussichtslose Suche danach aufgeben, wie man Märkte gestalten muß, damit sie ‚perfekt‘ funktionieren. Sie können sich stattdessen an die sinnvollere Aufgabe machen herauszufinden, wie eine gut funktionierende *mixed economy* zu organisieren ist, und dabei sogar anerkennen, daß einige Märkte in diesem Prozeß eher hinderlich als hilfreich sind“ (65). Damit verläßt *Hammond* endgültig das Konzept einer perfekten Konkurrenzwirtschaft - eine einzigartige Idee in diesem Buch - und kommt schließlich zur Empfehlung einer gemischten Wirtschaftsordnung.

Ethik von Märkten und Preisen

Für *Hendrik S. Houthakker* (Harvard University) ist die Marktwirtschaft in sich ethisch gerechtfertigt, da sie die Kosten niedrig hält. „Die Begriffe ‚Rationalität‘ und ‚Wettbewerb‘, auf denen die Wirtschaftstheorie basiert, beinhalten moralische Überlegungen von hohem Rang“ (70). Diese Aussage ist ohne Zweifel richtig. Es kommt nur darauf an, inwieweit diese Marktwirtschaft auch die sozialen Anliegen der Gesellschaft erfüllt. Der Einwand, daß die Arbeiter Nichtbesitzer von Produk-

tionsmitteln seien, stimme heute nicht mehr, nachdem die Arbeiter durch den Ausbau des Bildungswesens Besitzer von Humankapital, „das der individuellen Leistungsfähigkeit entspricht“, geworden seien (72). Dem Staat fällt die Hauptaufgabe zu, einen angemessenen Wettbewerb zu bewahren. Natürlich ist sich *Houthakker* bewußt, daß es in einer freien Marktwirtschaft immer noch eine Ungleichheit gibt. Diese zu beseitigen, diene die Umverteilung, in deren Dienst die progressiven Steuern, kostenlose Gesundheitsversorgung, Kinderbeiträge usw. stehen. Der Autor meint, daß ein solches System so aufgebaut sein könne, daß es die Vorteile des Marktmechanismus nicht untergrabe. Einen „dritten Weg“ kann es nach ihm nicht geben, „bestimmt ist es nicht die Berufsständische Ordnung, die einst von den Faschisten verfochten wurde und die in der Kirche eine gewisse Resonanz gefunden hat“ (73).

Was *Pius XI.* mit der Berufsständischen oder besser: leistungsgemeinschaftlichen Ordnung gewollt hat, ist dem Autor offenbar nicht aufgegangen. Es handelt sich nicht, wie er meint, um die faschistische, vom Staat vorgeschriebene Ordnung, sondern um eine rein gesellschaftliche Gruppierung, wie man sie in etwa im Österreichischen Kammersystem verwirklicht hat oder wie man sie, wenigstens in Form von aktuellen Gesprächen in der deutschen Konzertierte Aktion abzubilden versuchte. Im ganzen beinhaltet der Artikel von *Houthakker* die allgemein übliche Darstellung der Marktwirtschaft.

Wirtschaftspolitik und Entwicklung

Robert E. Lucas (University of Chicago, Nobelpreisträger) kämpft für den Realwert der Theorie. „Der Begriff ökonomischer Mensch hat sich als eine extrem flexible und nützliche Abstraktion erwiesen“ (75). Die Theorie sucht nach Spielregeln und Mechanismen, „bei denen eigennütziges Verhalten sozial wünschenswerte Resultate hervorbringt“ (76). Von dieser ausgesprochen liberalen Grundlage aus geht der Autor auf verschiedene Teile des von *Justitia et Pax* zusammengestellten Fragebogens ein. Den Begriff der Effizienz möchte *Lucas* nicht nur auf die primäre Einkommensverteilung, sondern auch auf die Umverteilung anwenden: „Statt die Unterstützungen für Arbeitslose als eine Umverteilung von reich nach arm aufzufassen, versteht man sie als Zahlungen im Rahmen eines Sozialversicherungsplans, bei dem der Staat die Effizienz fördert, indem er dort einspringt, wo die Regelungen des privaten Marktes nicht ausreichen“ (77). Unter „privatem Markt“ versteht er dabei die direkten Hilfen, die die Begüterten abseits vom Wirtschaftsprozess den Bedürftigen leisten.

Hinsichtlich der Frage des spontanen (raschen) oder schrittweisen Übergangs einer Planwirtschaft in die Marktwirtschaft erklärt der Autor: „Mir ist kein Nachweis bekannt, der eine Verschlechterung des Lebensstandards mit spontanen Übergängen in Verbindung bringt“ (79). Wenn er hierbei als Beispiele auf die Umwandlung der Vereinigten Staaten von der Kriegs- in eine Friedenswirtschaft oder auf die Erfahrungen des Nachkriegsdeutschland und auf Japan hinweist, dann hat er offenbar die Vergleichsbasis völlig ignoriert. Öffentliche Investitionen zur Verbesserung der Umwelt will der Autor nicht aus dem Begriff des Lebensstandards aus-

klammern. Der Lebensstandard könne mit dem Begriff des Sozialprodukts nicht abgedeckt werden. Hinsichtlich der Hebung des Lebensstandards in den Entwicklungsländern sieht *Lucas* nur eine Möglichkeit, nämlich die Einbindung der Entwicklungsländer in die westliche Wirtschaft.

„Es gibt nur *eine* fortgeschrittene Weltwirtschaft, und wirtschaftliches Wachstum zu haben heißt, sich dieser Wirtschaft anzuschließen“ (82). Damit sei aber nicht gesagt, daß ein armes Land, das sich für eine Politik wirtschaftlicher Offenheit entscheidet, jeden Teilaspekt wohlhabender Gesellschaften als etwas Nachahmenswertes übernehme. „Japan *ist* ein Modell, denke ich, und zwar in dem Sinne, als es demonstriert, daß Offenheit und die Übernahme von Teilaspekten westlicher Technologie und Tradition eine Gesellschaft nicht in eine ständig nachahmende oder untergeordnete Rolle drängt“ (83)

Zur Soziallehre der Kirche

Edmond Malinvaud (Collège de France, Paris) greift einige Stellungnahmen der Enzykliken *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno* und *Mater et Magistra* zur Wirtschaftsordnung heraus, um seine kritischen Bemerkungen anzufügen. Daß die Wirtschaftsobjekte für reine Individualisten gehalten werden, sei eine Vereinfachung, die mit der Realität nicht übereinstimme. Daß Ökonomen mit ihren Theorien zu optimistisch umgingen, erklärt *Malinvaud* aus der Tatsache, daß die Volkswirtschaftslehre nicht dieses Maß an Erfahrung besitze wie etwa die Naturwissenschaft. Ihre Thesen seien mangels der ausreichenden Erfahrung immer noch Hypothesen.

Gegenüber der Erklärung von *Mater et Magistra*, daß im Hinblick auf die „unerschöpflichen Hilfsquellen“ der Natur die Ernährung der Weltbevölkerung durch die wirtschaftliche Entwicklung, d.h. durch den wirtschaftlichen Fortschritt gesichert sei, meint *Malinvaud*, wir wüßten heute nach dreißig Jahren, daß die wirtschaftliche Entwicklung „oft aufgrund fehlenden Willens oder durch Fehler von seiten der herrschenden Klassen“ aufs Spiel gesetzt wurde. Außerdem sei es schwierig, mit Sicherheit zu behaupten, daß die wirtschaftliche Entwicklung genügen könnte, jegliches Ungleichgewicht zwischen Bevölkerung und Existenzmitteln zu beseitigen (87).

Nun ist allerdings im Sinn der Enzyklika zu bedenken, daß die Existenzsicherung der Menschheit durch die wirtschaftliche Entwicklung nur bei gleichzeitigem Verzicht der Industrieländer auf den üppigen Wohlstand erreicht würde. *Malinvaud* hat selbst erkannt, daß gemäß *Mater et Magistra* der christliche Sinn für das Leben auch „den Geist der Nüchternheit und des Opfers in sich schließt“, ganz im Gegensatz zur heutigen Tendenz zum Hedonismus (88).

Malinvaud meint, die Soziallehre der Kirche müßte eine gewisse Distanz zur Diskussion über die richtige Wirtschaftsordnung wahren, um ihre Botschaft als eine für unterschiedliche Wirtschaftsordnungen gültige verkünden zu können. Er verweist hierbei auf die Empfehlung der Berufsständischen (= Leistungsgemeinschaftlichen) Ordnung in *Quadragesimo anno* und die dort gemachten Äußerungen gegen den Wettbewerb. Wenn er die Enzyklika *Centesimus annus* gekannt hätte,

hätte er sich wohl vorsichtiger geäußert. Die Päpste waren nie gegen die Wettbewerbsordnung als solche, wohl aber gegen den liberalen Wettbewerb, der von den sozialen Belangen des Wettbewerbs nichts wissen wollte. Die Wettbewerbsordnung setzt ein bestimmtes Menschenbild voraus, nämlich das des vom Eigeninteresse beherrschten Menschen. Das aber ist eine typisch moralische Aussage. Das individualistische Eigeninteresse kann nicht das einzig gültige Motiv wirtschaftlichen Handelns sein. Für die katholische Soziallehre gilt als oberstes Prinzip das Gemeinwohl, das mehr ist als nur die Summe der Einzelwohle. Diese Lehre wurde von jeher im Nachweis der Notwendigkeit des Privateigentums durchgehalten. Leider hat *Malinvaud* mit seiner Auslese von nur drei Enzykliken die Spannweite der katholischen Lehre nicht erfaßt. Hätte er auch nur in einer Sammlung von Papsttexten Umschau gehalten, dann wäre er auf das Schreiben von *Pius X. Singulari quadam* (24. 9. 1912) gestoßen, in dem unter Berufung auf die Enzyklika *Leos XIII. Graves de communi* vom 18. 1. 1901 der lapidare Satz steht: „Die soziale Frage und die mit ihr verbundenen Meinungsverschiedenheiten über die Art und Dauer der Arbeit, die Höhe des Lohnes, die willkürliche Einstellung der Arbeit sind nicht rein wirtschaftlicher Natur und daher nicht solcher Art, daß sie ohne Rücksicht auf die kirchliche Autorität entschieden werden dürfen“.² Statt „kirchliche Autorität“ würde man heute „katholische Soziallehre“ sagen.

Malinvaud gibt zwar zu, daß „keine Wirtschaftsordnung perfekt ist“ (89). Er fordert daher, zugleich unter Berufung auf *K. Arrow*, „daß auch jeder einzelne in seinem Verhalten ethische Normen respektiert; sie sind die Grundlage des gegenseitigen Vertrauens, das in den menschlichen Beziehungen unerläßlich ist“ (89). Offenbar sieht *Malinvaud* im Animieren zu dieser persönlichen Ethik die eigentliche Aufgabe der Kirche: „Ich glaube, daß die öffentliche Meinung heute bereit ist, mit einigem Interesse die Lehre der Kirche über diese Ethik zu hören“ (ibid.). Soll also die Kirche nur den Auftrag haben, persönliches Umdenken zu predigen und weiter sich von Ordnungsnormen fernzuhalten? Dies würde eine nicht annehmbare Schmälerung der katholischen Soziallehre, wie überhaupt der Ethik bedeuten. Es gibt nämlich auch moralische Ordnungsnormen, die sich an die Gesellschaft als Ganzes richten. Rein persönlich geltende moralische Appelle genügen nicht. Gemäß der katholischen Soziallehre haben die moralischen Ordnungsnormen naturrechtlichen Charakter.

Malinvaud anerkennt die Notwendigkeit staatlicher Eingriffe, wo der Markt versagt. Er besteht aber auf der Unterscheidung von Effizienz und Verteilung. Selbstverständlich sind dies zwei verschiedene Realitäten. Es kommt aber darauf an, in welchen Rang man die Verteilung setzt. Offenbar bringt *Malinvaud* die Verteilungsgerechtigkeit erst *ex post* ins Spiel. Gerade dagegen wendet sich aber der von ihm angeführte *P. Hammond*, der sich am Schluß seiner Gedankenentwicklung gegen diese Auseinanderzerrung ausspricht. Gewiß, man kann nur verteilen, was man vorher produziert hat. Man muß aber wissen, was man produzieren muß und vor allem für welchen Lebensstandard und dazu noch für wessen Lebensstandard man produziert. Hier liegt das Problem vom Verhältnis zwischen Effizienz und Verteilungsgerechtigkeit. Das Gefühl der Enttäuschung, das man hinsichtlich der Marktwirtschaft hat, gehe, wie *Malinvaud* sagt, auf jene zahlreichen Fälle zurück, „in

denen aus Sorge um die Gerechtigkeit Entscheidungen getroffen wurden, die die daraus resultierenden Effizienzverluste außer acht ließen“ (91). Das mag zutreffen, doch liegt darin nicht der eigentliche Fehler. Der Fehler ist vielmehr in der Tatsache zu suchen, daß man die wirtschaftliche Effizienz vom hohen Lebensstandard aus definiert, in dem man sich gerade befindet und den man noch zu erhöhen beabsichtigt, um dann an zweiter Stelle an die Möglichkeit der Verteilung zu denken. *Malinvaud*, wie der Großteil der Autoren dieser Publikation, hätte den Begriff des Verzichts auch in den der Effizienz einbinden müssen. Wenn *Malinvaud* sagt, es scheine ihm „angebracht, die Ziele der Verteilungsgerechtigkeit neu zu definieren“ (91), dann ist zu ergänzen, daß man im gleichen Zug die Effizienz und mit ihr das wirtschaftliche Wachstum neu definieren müßte.

Wenn *Malinvaud* die Darlegungen der Enzykliken über die Lohnfindung als überholt bezeichnen möchte, so ist ihm durchaus zuzustimmen. Er meint, daß die isolierte Behandlung der Lohnfindung zu leicht zu einer egalitären Gerechtigkeit und Billigkeit führen könnte. Einen nicht unwichtigen Grund der heutigen Arbeitslosigkeit sieht er in den übertriebenen Lohnsteigerungen. Die Vergütung der Arbeit habe sich hauptsächlich nach den Gesetzen des Marktes zu richten (93), wobei der Schutz des Arbeitnehmers durch das Arbeitsrecht sichergestellt werde und die Regierungspolitik sich bemühe, die Bedürfnisse der Gesamtwirtschaft durchzusetzen, sowie allen eine gerechte Vergütung der Arbeit zu garantieren, z.B. durch Einführung von Mindestlöhnen, „die jedoch eine gewisse Arbeitslosigkeit hervorrufen können, wenn man sie zu sehr an die Durchschnittslöhne angleicht“ (93).

Zusätzlich zu den Ausführungen *Malinvauds* müßte man nach dem Grund fragen, warum die Enzykliken bezüglich der Lohnfindung noch so weit im Rückstand sind. Wenn man außer den drei Enzykliken, die *Malinvaud* zur Kenntnis genommen hat, noch die Enzyklika *Laborem exercens* ins Auge faßt, dann stellt man fest, daß die ganze Ethik der Entlohnung von Arbeit auf einem sehr hohen Abstraktionsgrad steht, nämlich dem der allgemeinen Menschenrechte. Auf dieser Ebene läßt sich über die Findung des gerechten Lohns in einem gegebenen Wirtschaftssystem überhaupt nicht sprechen. Man hat dabei nämlich nur den arbeitenden Menschen im Visier, der um seine Existenzsicherung kämpft. So war es einmal im 19. Jahrhundert, als *Leo XIII.* seine Enzyklika *Rerum novarum* schrieb. Darum auch die Stellungnahmen der auf *Rerum novarum* folgenden Enzykliken zum Streik, die zwar am Recht des Arbeitnehmers auf Streik festhielten, jedoch, wie schon in *Rerum novarum*, ganz in den Rahmen des Gemeinwohls zu stellen waren, so daß bereits *Pius X.* in seinem Brief vom 3.12.1905 die katholische Arbeiterorganisation ermahnte, Arbeitsniederlegungen zu verhindern. Trotzdem wurde der Streik noch bis in die Konstitution *Gaudium et spes* (1965), ja bis *Octogesima adveniens* von *Paul VI.* (1971) als äußerstes Mittel anerkannt, obwohl heute der Streik als Relikt alter Zeiten abgeschafft und ein neues Mittel des Arbeitsfriedens gesucht werden müßte, schon allein im Hinblick auf die Möglichkeit, mit einem Schwerpunktstreik die gesamte Wirtschaft lahmzulegen.

Das naturrechtlich begründete Recht auf Streik ist nur für das Existenzminimum gerechtfertigt, nicht mehr aber für eine Lohnerhöhung um einige Prozent hinter

dem Komma. Es ist eigenartig, daß keiner der Autoren, die von zu hoher Lohnforderung als Grund der Arbeitslosigkeit sprechen, auf den Gedanken kam, daß die heute übliche flächendeckende Tarifautonomie der eigentliche Grund der Unmöglichkeit ist, eine gemeinwohlgerechte Lohnfindung zu sichern.

Übergang von einer Planwirtschaft zu einer Marktwirtschaft

In seinem Artikel spricht sich *Jeffrey D. Sachs* (Harvard University) für eine rasche Umstellung von der Planwirtschaft zur Marktwirtschaft aus. „Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Menschen in Osteuropa in den kommenden Jahren größere Störungen erleben werden. Diese Störungen werden ab- und nicht zunehmen, wenn die Reformen schnell erfolgen. Gleichzeitig sollten wir erkennen, daß eine Neigung besteht, die schädlichen Auswirkungen der Reformen überzubewerten und die Vorteile unterzubewerten, insbesondere in den ersten Jahren“ (106). Das „gemessene Absinken der Industrieproduktion und der gemessene Anstieg der Arbeitslosigkeit“ spiegeln „eine statistische Überbewertung der tatsächlichen Situation wider“ (106). Alle Autoren, die das Problem des Übergangs in eine Marktwirtschaft angesprochen haben, schließen sich aufgrund ihres Modells der perfekten Konkurrenz dieser Meinung an. Ob diese Äußerung den durch Armut und Arbeitslosigkeit Betroffenen ein Trost ist, dürfte fraglich sein.

Amartya Sen (Harvard University, Nobelpreisträger) beschäftigt sich intensiv mit der sozialen Wirksamkeit des Marktmechanismus. Daß die allgemeine Wohlfahrt, also die Gerechtigkeit der Verteilung, nicht wesentlich mit dem Wachstum zusammenhängt, beweist er anhand von verschiedenen konkreten Beispielen. Der Preismechanismus habe nur einen begrenzten Effekt auf die Wohlfahrt. Die sog. „öffentlichen Güter“ wie die Umwelt, „deren Konsum durch eine Person den gleichzeitigen Konsum durch eine andere nicht ausschließt“, sind für den Markt untauglich (111). Zugleich weist der Verf. auf die externen Effekte hin, die sich aus der Allokation privater Güter ergeben. Für die Molesten, die z.B. der Rauch einer Fabrik den Gesellschaftsgliedern zufügt, kommt der Produzent nicht auf. „In all diesen Fällen versagt die einfache Regel, nach der die Allokation der Güter nach der Bereitschaft der Käufer erfolgt, für sie zu zahlen. Und das untergräbt die Logik des Marktes“ (112).

Bezüglich der Privatisierung von großen, bisher staatlichen Unternehmen hat es sich herausgestellt, daß diese zu Monopolunternehmen wurden. Selbst dort, wo es den Anschein machte, daß diese Unternehmen im Wettbewerb standen, konnten geheime Absprachen nicht verhindert werden. „Wenn der Vergleich von Erfahrungen mit der Wirtschaft in verschiedenen Teilen der Welt eines deutlich macht, dann ist es die Zweifelhafteigkeit von Verallgemeinerungen ‚bester Regeln‘ sowie die Notwendigkeit pragmatischer Entscheidungen, die fallweise für jedes konkrete Problem getroffen werden müssen“ (113). Der öffentliche Sektor habe sich auf bestimmten Gebieten, „wie etwa bei der Gesundheitsversorgung, in den unterschiedlichsten Volkswirtschaften gut bewährt, wie die Beispiele so verschiedener Länder wie Kanada, Costa Rica, Jamaika, Singapur, China oder Kuba zeigen“ (113 f.). Den Begriff des Eigeninteresses wie auch den der Rationalität möchte *Sen* nicht als

das Bestreben der Maximierung von Gewinn verstanden wissen. Vielmehr sei an die Fassung bei *Adam Smith* zu denken, im Sinn von „geläutertem Selbstinteresse“. Damit könnte man einige ethische und kooperative Elemente mitberücksichtigen.

Allerdings fragt man sich, wie die Theorie mit solchen ethischen Füllseln zurechtkommt. Aber *Sen* liegt offenbar daran, zugleich die ethischen Voraussetzungen der Marktwirtschaft mit einzubeziehen. Bedeutsam sei „die oft übersehene Tatsache, daß die Marktwirtschaft, um erfolgreich zu sein und zu gedeihen, besondere Arten moralischer Vorstellungskraft braucht“ (115). *Sen* gibt „die moralische Lücke der Marktwirtschaft“ (116) zu. Er meint aber zum Schluß, „sie besteht nicht in der Ermangelung einer Ethik, sondern in ihrer Begrenzung“ (116). Man fragt sich, wem diese Schlußfolgerung diene. Soll es wirklich nicht gelingen, die notwendigen moralischen Voraussetzungen in echte wirtschaftspolitische Ordnungsnormen zu fassen? Von der massiven Arbeitslosigkeit spricht *Sen* nicht.

Horst Siebert (Institut für Weltwirtschaft, Kiel) entwirft ein detailliertes Bild der Marktwirtschaft. Seine Darlegung braucht hier nicht wiederholt zu werden. Entscheidend ist für die Besprechung das Verhältnis von Ethik und Wirtschaft, wie es der Autor sieht, der die von *Max Weber* stammende Unterscheidung zwischen „Zweckrationalität“ und „Wertrationalität“ vertritt. „Ein Wissenschaftler befindet sich auf sicherem Boden mit der Aussage, daß er auf wissenschaftlicher Grundlage kein Werturteil abgeben, sondern Werte nur als Hypothesen oder als persönliches Urteil einführen kann“ (118). Seine Konzeption von Ethik deckt sich mit der von *Hayek*, den er auch zitiert, oder von *J. Rawls*, den er im kurzen Literaturverzeichnis anführt.

Witold Trzeciakowski (Minister, Warschau) schildert die Planwirtschaft und ihre Mängel. Zugleich analysiert er aber auch die Marktwirtschaft, die keiner anzunehmen gewillt sei, wenn die Einkommensverteilung nicht mitberücksichtigt werde. Dem Staat wird ein gerütteltes Maß an Interventionen zugesprochen, da die Kriterien der wirtschaftlichen Rationalität unzureichend seien. Die Kleinunternehmen sollen wegen ihrer wirtschaftlichen Effizienz besonders geschützt werden. Der Gefahr der Arbeitslosigkeit sollte beim Übergang in die Marktwirtschaft durch eine Verlängerung der Anpassungszeit begegnet werden. Der Autor fordert ein Gebührensystem für die Benutzung der Umwelt. Die neue Idee von Umweltgutscheinen, wie sie in den USA aufgekommen sei, betreffe die Errichtung eines regionalen Marktes für Verschmutzungslizenzen.

Institutionen, Entwicklung, Umwelt

Hirofumi Uzawa (Tokyo University) stellt fest, die dezentralisierte Marktwirtschaft leide „an der fortwährenden Tendenz zu einer ungleichen Einkommensverteilung“ (142). Dagegen erklärt er nun: „Wir müssen eine Wirtschaftsordnung finden, die stabile harmonische Prozesse der wirtschaftlichen Entwicklung mit einem Maximum an persönlicher Freiheit und der Achtung menschlicher Würde und des Berufsethos verbindet. Eine solche Wirtschaftsordnung könnte man Institutionalismus nennen, um zu betonen, daß sie nicht durch ein einheitliches Prinzip definiert werden kann, sondern daß die Strukturmerkmale einer Institutionenwirtschaft durch

die Wechselwirkung moralischer, sozialer, kultureller und natürlicher Bedingungen, die der Gesellschaft inhärent sind, bestimmt werden und die sich im Prozeß der wirtschaftlichen Entwicklung und des damit verbundenen Wandels des gesellschaftlichen Bewußtseins verändern. Sie lehnt ausdrücklich die marxistische Theorie ab, wonach die gesellschaftlichen Bedingungen der Produktion und der Arbeit die Grundlage der moralischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse einer Gesellschaft bestimmen“ (142). Wichtig ist hierbei der Begriff des „gesellschaftlichen Overhead-Kapitals und im Zusammenhang damit die Art gesellschaftlicher Institutionen, die mit diesem Kapital arbeiten“ (142). „Gesellschaftliches Overhead-Kapital umfaßt jene knappen Ressourcen, die nicht privat angeeignet, sondern als Gemeineigentum von gesellschaftlichen Institutionen verschiedenster Art genutzt werden. Privatkapital andererseits besteht aus in Privatbesitz befindlichen oder genutzten Ressourcen, deren Eigentumsrechte am Markt gehandelt werden“ (143). „Das Netz an gesellschaftlichem Overhead-Kapital ist das Umfeld, in dem alle gesellschaftlichen und privaten Aktivitäten der Mitglieder der Gesellschaft stattfinden“ (144). Das Overhead-Kapital sei nicht vom Staat zu kontrollieren. Vielmehr müsse dies durch das Management, dem es „vom Volk treuhänderisch anvertraut“ (ibid.) ist, geschehen. „Um ein gesellschaftlich optimales wirtschaftliches Wachstum zu erreichen, muß man einen optimalen Ausgleich erzielen zwischen Pro-Kopf-Zunahme des Volkseinkommens und dem sich daraus ergebenden Verfall des gesellschaftlichen Overhead-Kapitals, insbesondere der natürlichen Umwelt“ (145).

Wie soll man nun, um diesen optimalen Ausgleich zu finden, die Differenz zwischen dem Zuwachs des Pro-Kopf Volkseinkommens und dem Verlust an Overhead-Kapital definieren? Der Verf. spricht hierbei von einem „zugerechneten (imputed) Preis“. Dieser soll angeben, in welchem Maß sich das Overhead-Kapital durch den wirtschaftlichen Zuwachs an Pro-Kopf Volkseinkommen verschlechtert hat. Leider spricht *Uzawa* immer nur von der Verschlechterung der Umwelt, die verhältnismäßig leicht zu messen ist. Das Overhead-Kapital umfaßt aber auch das Wohlergehen der Gesellschaft, d.h. auch die gerechte Verteilung.

Hier dürfte die Messung bedeutend schwieriger werden, zumal *Uzawa* die Abnahme des realen Lebensstandards zugleich im Blick auf „die gesamte Zukunft“ sehen möchte (146). Gegen den Begriff der Rationalität, wie er in der herkömmlichen Ökonomie gebraucht wird, wendet nämlich *Uzawa* ein, er fasse nur den von den Individuen gewählten Konsum ins Auge, „unabhängig von den moralischen, sozialen, kulturellen oder natürlichen Auswirkungen“ (148). Wenn ich richtig sehe, dann nähert sich der Verf. bezüglich der Verwaltung des Overhead-Kapitals dem Vorbild einer berufsständischen Ordnung, in der nicht der Staat, sondern die gesellschaftlichen Kräfte wirken. Jedenfalls ist dieser Entwurf ein ernster Versuch, aus der blinden Marktwirtschaft herauszukommen.

Schlußfolgerung

Die Äußerungen prominenter Wirtschaftswissenschaftler sollten, worauf *Malinvaud* an zwei Stellen ausdrücklich hinweist, dem Papst Orientierung für eine neue

Sozialzyklika bieten. Ist dieses Ziel erreicht worden? Daß zur Beseitigung der Armut die Verteilung nicht unberücksichtigt bleiben darf, ging aus allen Beiträgen hervor. Durchwegs ist dafür die sog. zweite Einkommensverteilung erwähnt worden. Aber das wußten wir längst. Die Frage, wie man der massiven Arbeitslosigkeit beikommen kann, wurde nicht beantwortet. Die Überzahl der Beiträge verbleibt auf dem Modell der vollkommenen Konkurrenz mit der Beigabe, wie gesagt, der zweiten Einkommensverteilung. Einzig *Hammond* hat eindeutig von der wirtschaftspolitischen Brauchbarkeit dieses Modells Abstand genommen. Zu ihm gesellt sich *Uzawa* mit seinem Projekt des Institutionalismus. Einzig aus ihren Darlegungen kann man etwas an Sympathie für die Warnungen der Enzykliken vor der reinen Konkurrenzwirtschaft herauslesen. Wie Centesimus annus beweist, widerspricht die Marktwirtschaft nicht der katholischen Soziallehre, im Gegenteil wurde sie ausdrücklich befürwortet, aber eben mit den sozialen Vorgaben, die sich aus dem Menschenbild der Enzykliken ergeben. Zum Ganzen ist zu sagen, daß die prominenten Wirtschaftswissenschaftler, außer *Hammond* und *Uzawa*, dem Papst für eine neue Sozialzyklika kaum einen bemerkenswerten Dienst geleistet haben.

Anmerkungen

1) Social and Ethical Aspects of Economics, Vatican City 1992. Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie, Ein Kolloquium im Vatikan, 1. April 1993, Päpstlicher Rat Justitia et Pax, Hsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.

2) Vgl. A.F. Utz - B. von Galen: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), Aachen 1976, Nr. XIX 3, Bd. 3, S. 1951. Französ. Ausgabe: A.F. Utz - M. Boeglin: La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle (Textes originaux et traductions), Fribourg/Paris 1973. Nr. XIX 3, Vol. 3, S. 1875.

Quelle 56: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 422-436.

Das Dilemma der Vermögensverteilung

Der Stellenwert des Eigentumsrechts

Dem privaten Eigentumsrecht geht das Recht aller Menschen auf Nutzung der materiellen Güterwelt voraus. Da dieses Ziel ohne rationellen, d.h. wirtschaftlichen Umgang mit den Gütern nicht zu verwirklichen ist, stellt sich die Frage nach der Person, der man die Verwaltung der Güter im Sinn dieses Zieles anvertrauen kann. Die erste Sorge ist also nicht die Frage, wie man die Konsumgüter der Erde zu verteilen habe. Es handelt sich nicht um die Verteilung von Konsumwaren, etwa von Früchten, die auf den Bäumen wuchsen, vielmehr um die Erhaltung und Mehrung der natürlichen Ressourcen im Hinblick auf die Bedürfnisse der gesamten Menschheit.

Es geht also in erster Linie um die Produktion.¹ Und in diesem Sektor spielt die Motivation des Menschen hinsichtlich der Leistung die entscheidende Rolle. Da, wie die allgemeine Erfahrung beweist, hierbei das Eigeninteresse mehr schafft als das Kollektivmotiv, bleibt nur eine Verteilung, die dem Grundsatz der Eigenleistung und der entsprechenden Eigennutzung folgt. Das heißt, man muß die Aneignung von Gütern so organisieren, daß alle Leistungsfähigen und Leistungswilligen zu Eigentumserwerb kommen können. Das nennt man Privateigentumsordnung. Diese verwirklicht ein echt soziales Anliegen, sofern dafür gesorgt ist, daß möglichst alle Arbeit zu Eigentumserwerb erhalten. Dieser Eigentumserwerb soll nicht nur Konsumzwecken dienen, sondern ebenso und zwar noch dringlicher der Produktion.

Mit der Forderung der Privatisierung der Güterwelt ist zugleich die Forderung der Erwerbsarbeit für alle gegeben. Die Privatisierung hat somit soziale Funktion. Man kann darum auf dieser Ebene noch nicht von einer sozialen „Belastung“ des Eigentums sprechen. Die Eigentumsordnung ist in sich sozial, sofern sie so eingerichtet ist, daß alle zu Erwerbsarbeit und zu Produktiveigentum kommen können. Die erste Aufgabe der Verteilung ist also, allen Leistungsfähigen und Leistungswilligen die Wege zu öffnen, um zum Erwerb von Eigentum zu kommen zur Deckung der Bedürfnisse und zur Mitarbeit an der allgemeinen Wertschöpfung als Eigentümer.

In diesem Konzept sieht die Sozialpolitik völlig anders aus, als wir sie in der Sozialen Marktwirtschaft kennen. Wenn das Konzept gelänge, könnte man mit einem beträchtlichen Abbau der staatlichen Sozialpolitik rechnen. Denn das breitgestreute Eigentum ist zugleich ein Instrument der Eigenversicherung, natürlich unter Voraussetzung einer entsprechenden Stabilitätspolitik im monetären Sektor.

Es bleibt nur die Sorge um diejenigen, die am Produktionsprozeß nicht teilnehmen können. Für sie muß man zur Umverteilung greifen. Hier kommt erstmals der Begriff der sozialen Belastung des Eigentums zur Geltung. Das erworbene Eigentum, das bereits durch seine Existenz eine soziale Funktion ausgeübt hat, wird nun echt belastet zugunsten der gesamtheitlichen Aufgaben, für deren Erfüllung das Eigeninteresse keine Motivation hergibt.

Dieses von der Ethik vorgestellte Konzept ist nicht etwa nur ein Ideal, es ist die Forderung an die Vernunft, deren praktisches Prinzip sein sollte: *quidquid agis, prudenter agas et respice finem* - was immer du tust, tue es klug und sieh auf das Ende.

Die zwei Arten der Verteilung

Man muß, wie aus dem Gesagten erhellt, zwei Arten von sozialer Belastung unterscheiden. Die erste ist mit der Verteilung des Produktivvermögens erfüllt. Hierbei werden nicht erarbeitete Güter verteilt, sondern Kompetenzen zum Erwerb von Vermögen, in der Verwirklichung der Arbeit für alle, d.h. in der Vollbeschäftigungspolitik. Nur für diejenigen, die aus natürlichen Gründen am Arbeitsprozeß und an der Disposition über Produktiveigentum keinen Anteil haben können, müssen aufgrund ihres Anspruchs auf Nutzung der materiellen Güter aus dem durch die Wirtschaft erarbeiteten Gesamtvermögen versorgt werden. Das ist dann eine Verteilung, die man „Umverteilung“ oder „Transfer“ nennt. Da man bis heute nicht an die dem Wirtschaftsprozeß vorgängige Verteilung gedacht hat, sind wir genötigt, alle sozialen Ansprüche auf dem Weg der Umverteilung zu regeln, ein Weg, auf dem mit der Zeit die Sozialpolitik den Wirtschaftsprozeß zum Erliegen bringt.

Eine solche Entwicklung endet notwendigerweise in der Planwirtschaft, in der an oberster Stelle die Verteilung nach dem Grundsatz des Bedürfnisses steht. Der kommunistische Planwirtschaftler denkt in erster Linie an die Verteilung der Güter. Die Produktion dieser Güter wird dann nach dem staatlich bestimmten Bedürfnis geplant. Daß diese Denkweise unrealistisch ist, könnte man im vorhinein wissen, wenn man zunächst nach der Motivation des Menschen im Hinblick auf die Erarbeitung von Gütern fragen würde.

Und doch sollte man nicht so schnell den Stab über dem planwirtschaftlichen Konzept brechen, wie es die Neoklassiker tun. Das System der Neoklassiker ist, wie alle wissen, am Abgleiten. Die seinetwegen notwendig gewordenen sozialen Flickereien werden so umfangreich werden, daß man die einst gegründete Marktwirtschaft nicht mehr erkennt. Die Planwirtschaft fängt in ihrem Denken mit der Verteilung an. Die Ethik verlangt von jeder Wirtschaftsordnung eine gerechte Verteilung. Sie beurteilt ein Wirtschaftssystem danach, inwieweit alle Gesellschaftsglieder zu ihrem Recht kommen. Es braucht also ein Konzept der Verteilung. Die Kommunisten haben in Mißkenntung der Anthropologie geglaubt, das gedachte und gesuchte Ergebnis „jedem nach seinem Bedürfnis“ ließe sich planmäßig festlegen. Das war und ist ihr Irrtum. Es war aber kein Irrtum, die Frage der Verteilung an den Anfang ganzheitlichen Wirtschaftsdenkens zu stellen. Wer den Menschen mit seinen geradezu unabänderlichen Motivationen kennt, setzt der Wirtschaft zwar auch das Ziel, die Bedürfnisse aller zu decken, aber er verteilt in seinem Plan nicht vorausnehmend schon das Ergebnis der Wirtschaft, sondern beginnt mit der Verteilung der Erwerbchancen im Produktionsprozeß und betrachtet die gerechte Verteilung des Produktes, d.h. die gerechte Bedarfsdeckung als eine Folge der Verteilung der Erwerbchancen, abgesehen von jener Bedarfsdeckung, die nur durch Transfer verwirklicht werden kann.

Das Dilemma der Methode der Verteilung

Das Konzept, das hier im Sinn der Ethik vorgetragen wurde, impliziert eine arbeitsintensive Marktwirtschaft. Dieser Erkenntnis entgeht keine Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung eingestellt ist. Aber gerade das wird von Neoklassikern bezweifelt mit dem Hinweis, daß die Erhöhung der Arbeitsproduktivität durch Kapitalisierung zwar Arbeitskräfte eines Unternehmens freisetze, dafür aber im Zug des technischen Fortschrittes neue Arbeitsplätze geschaffen würden. Wo aber sind die Käufer für alle diese Produkte? Es müssen doch immer Menschen sein, die ihr Einkommen im Arbeitsprozeß bereits erworben haben.

Es gibt allerdings die Möglichkeit, das zusätzliche Geld, das im Kreislauf fehlt, auf dem Weg über das Kreditwesen in den Kreislauf einzupumpen. Das aber zieht auf längere Sicht die Inflation nach sich. Wenn man verhindern will, daß weiterhin nur die Investoren den Erfolg des Fortschrittes zum Nachteil der Arbeitnehmer kassieren, muß man einen Weg finden, auf dem der Fortschritt wenigstens teilweise dem Arbeitnehmer zukommen kann. Da man den Fortschritt nur mit Ersparnissen finanzieren kann, um die Lücke im Kreislauf zu vermeiden, ist zu überlegen, wie man die Löhne einzig zum Zweck der Investition erhöhen kann. Man müßte also die Arbeitnehmer verpflichten, den Mehrlohn zu investieren, d.h. ihn nicht zu konsumieren, sondern als Investivlohn zu betrachten, aus dem sie dann eine Rendite beziehen. Diesen Weg hat *O. v. Nell-Breuning* mit seiner Theorie „des Sparens ohne Konsumverzicht“ vorgeschlagen.²

Vermögensbildung durch Sparen ohne Konsumverzicht

Normalerweise verzichtet derjenige, der von seinem Einkommen etwas für irgendeinen Zweck zurücklegt, auf den Konsum, den er sich aus diesem Einkommensteil hätte leisten können. Sparen mit Konsumverzicht ist aber, wie *Nell-Breuning* betont, exklusiv auf mikroökonomische Vorgänge begrenzt. Makroökonomisch sei es eine „Fehleinschätzung“. In der Frage nach der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand sei darum eine Nominallohnerhöhung ins Auge zu fassen, die nur Investivzwecken dient. Der Arbeitnehmer habe in dieser Weise in seinem bisherigen Konsumbegehren keine Abstriche zu machen, also nicht auf Konsum zu verzichten.

Diese Methode schließt die Erwartung ein, daß das neu geschaffene Angebot auch wirklich seinen Absatz findet. Das ist natürlich in einer Rezession nicht weniger illusorisch als das Sparen mit Konsumverzicht. Die Folge wäre Inflation mit Arbeitslosigkeit.

Besonders zu bedenken ist der Wirkkreis, innerhalb dessen sich diese Methode bewegt. Für die einzelne Nationalwirtschaft mag sich ein Vorteil ergeben. Die Frage aber ist, wie sich dieser soziale Fortschritt auf die ärmeren Wirtschaftseinheiten auswirkt. Wenn die Nominallohnerhöhung im wirtschaftlichen Kreislauf sich zur Reallohnerhöhung entwickeln sollte, dann steigt der Lebensstandard in dieser Wirtschaftsgesellschaft entsprechend. Zugleich aber wird der Abstand zu den Entwicklungsländern größer. Ist das vom Gesichtspunkt der Weltgemeinschaft aus vertretbar?

In der Diskussion über die rasante Zunahme der Weltbevölkerung wird stets vom Lebensstandard der Industrieländer aus die vertretbare Zahl der Geburten im Durchschnitt angegeben. Sie soll danach etwa bei 2,3 Kinder pro Ehepaar liegen. Die Industrieländer befehlen somit den armen Ländern die Geburtenrate. In den Vorbereitungssitzungen in New York für die im September 1994 von der UNO in Kairo anberaumte Bevölkerungskonferenz erklärte ein indischer Diplomat: „Das Boot ist voll, nicht weil wir zu viele Menschen sind, sondern weil einige viel zuviel wiegen“.³ Das ist eine Anspielung auf die Verschwendung in den reichen Staaten, wo jeder Mensch zwanzigmal soviel Ressourcen verbraucht wie in den Entwicklungsländern. In der Tat ist in den Industriestaaten das Rennen nach Fortschritt zu chaotischer Verschwendung und Zerstörung geworden. Das Wachstum hat seine Grenzen nicht nur im Ökosystem, sondern auch beim Menschen. Mit dem Fortschritt werden auch die Komfortansprüche der Menschen größer. Das gesellschaftliche Leben wird rauer, teilweise chaotischer, mit rechtlichen Mitteln nicht mehr lenkbar.

Sparen mit Verzicht unabdingbar

Nell-Breuning hatte das Sparen mit Verzicht in den äußersten Winkel der individuellen Moral verwiesen. Er meint, es „dürfte dem Engländer Keynes beizustimmen sein, daß die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts die ‚Tugend‘ des sparsamen Hausvaters (lies: Rentnerkapitalisten) im Gesamtbau der sittlichen Tugenden sehr einseitig überschätzt hat. Sparsamkeit als christliche Tugend besagt vor allem die Triebbeherrschung gegenüber der Neigung zu vernunftwidriger Ausgabengebarung mit dem Hinblick auf eine gottgefällige Verwendung der irdischen Güter, namentlich in strenger Beobachtung der rechten Wertordnung“.⁴

Diese Redeweise zeugt von einer gewissen Mißkennung der engen, ja wesentlichen Zusammenhänge zwischen Individual- und Sozialmoral. *Thomas von Aquin* kannte diese Trennung nicht. Für ihn war der ganze Mensch mit allen seinen individualmoralischen Normen im gesellschaftlichen Gemeinwohl mitenthalten. Die Gesellschaft braucht seine Triebbeherrschung und damit auch seine Sparsamkeit, wie immer „rentnerkapitalistisch“ sie anmuten mag. Es hat grundsätzlich jeder für sich zu sorgen, bevor er daran denkt, aus der Gemeinschaft ein zusätzliches Gut zu erhalten.

Natürlich hätte auch *Thomas von Aquin* sich in einer dynamischen Wirtschaft dafür ausgesprochen, daß Ersparnis dem wirtschaftlichen Kreislauf anvertraut und nicht gehortet werde. Aber er würde auch heute nicht Sparen ohne Verzicht anpreisen. Dafür war ihm die Güterwelt zu kostbar, denn nur zur Vermeidung von Vergeudung hatte er sich, wie bereits dargestellt, für die Privateigentumsordnung ausgesprochen. Sparen mit Konsumverzicht ist, wie man sieht, nicht eigentliche Angelegenheit des biedereren Tugendhaften, sondern des vernünftigen Menschen, der materielles Wachstum nur anstrebt, wenn damit keine Verschwendung verbunden ist.

Man sollte diese nicht nur moralische, sondern auch höchst ökonomische Maxime nicht einer ohne Rücksicht auf das Endergebnis vorgefaßten Idee des Kreislaufes opfern.

Ein Grundproblem der dynamischen Marktwirtschaft liegt darin, daß die Erfindungen sich überstürzen, so daß ein Produktionsmittel das andere kurzfristig übertrumpft mit der Folge, daß das alte Produktionsmittel Schrott wird. Der Wettbewerb scheint dieses Wachstum, das zugleich irgendwie Verschwendung von Energie und Ressourcen ist, gewaltsam voranzutreiben, zusätzlich noch Arbeitslosigkeit produzierend. Was ist zu tun? Es bleibt nur, im Interesse der arbeitenden Menschen nicht mehr zu investieren, als neue Arbeitsplätze mit Sicherheit geschaffen werden können. Wenn das nicht geht, dann billiger, dafür allerdings auch mehr zu arbeiten (flexible Löhne!) und zu allem noch zu sparen. Wer, vor allem welche Gewerkschaft wird das annehmen? Sicher eine aussichtslose Hoffnung. Aber jeder Übersättigte muß wissen, daß er zur Gewichtsabnahme auf mehr verzichten muß, als wenn er sich beim Essen normal verhalten hätte.

Im übrigen geht es den Arbeitsplatzbesitzern heute so gut, daß man von ihnen wirklich das Sparen mit Verzicht erwarten dürfte. Die Industrieländer sollten sich Rechenschaft darüber geben, daß ihr Fortschritt nicht auf die Entwicklungsländer übertragbar ist, ohne dort soziale Strukturen zu vernichten und damit ein kulturelles Proletariat großzuziehen. Wo immer man hinschaut, auf die Entwicklungsländer oder auf die in den Industrieländern grassierende Arbeitslosigkeit, man kommt zwangsläufig zur Erkenntnis, daß die erste Sorge nicht die Rücksichtnahme auf den von *Keynes* empfohlenen Kreislauf sein sollte, sondern die Einhaltung der Forderung allseitigen Sparens mit Verzicht.

Anmerkungen

1) In diesem Sinn ist auch die Argumentation des Thomas von Aquin zu verstehen. Bei Thomas geht es ausdrücklich um die Verwaltung der irdischen Güter im Hinblick auf ihre effizienteste Nutzung.

2) O. v. Nell-Breuning, Sparen ohne Konsumverzicht, in: Ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, Zeitfragen, 1955-1959, 332-340.

3) Vgl. den Artikel von Chr. Wernicke in „Die Zeit“, Nr. 26, 24.6.94, S. 3.

4) Artikel „Sparen“ in: *Staatslexikon*, hrsg. von Hermann Sacher, 5. Auflage, 4. Band, Freiburg 1931, Sp. 1757 f.

Quelle 48: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 35, Bonn 1994, 310-313.

Gerechte Vermögensverteilung bei Oswald von Nell-Breuning

Eine von der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg begutachtete Dissertation verdient ein gründliches Studium. Der Verfasser hat sich in eine Frage vertieft, mit der sich *O. v. Nell-Breuning* eingehend befaßt hat und die als dessen zentrale Thematik bezeichnet werden kann.

Anton Losinger, Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings (Abhandlungen für Sozialethik, hrsg. von A. Rauscher und L. Roos, Band 34), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, 335 S.

Losinger hat sich eingehend mit *O. v. Nell-Breunings* Schriften befaßt, eine im Hinblick auf die beinahe unzähligen, sich zum Teil überschneidenden und sogar überholenden Artikel nicht zu überschätzende Leistung. Instruktiv sind die Hinweise auf andere zeitgenössische Veröffentlichungen zu demselben Themenkreis, so daß der Leser *Nell-Breunings* Eigenleistung besser einschätzen kann. Im Unterschied zu *Johannes Messner* hat *Nell-Breuning* kein geschlossenes Werk vorgelegt, sondern sich in Artikeln stets in neuer Form zu aktuellen Fragen geäußert. Man kann darum bei ihm kein kompaktes Gedankengebilde suchen, in dem Philosophie und Wirtschaftstheorie sich nahtlos zusammenfügen. *O. v. Nell-Breuning* hat mir einmal gestanden, daß Philosophie nicht sein Fach sei, wohl aber Wirtschaftstheorie. In der Tat ist es z.B. schwer, seine philosophische Begründung des Privateigentums mit seiner Mitbestimmungs- und Gewerkschaftspolitik zusammenzureimen. Vergleicht man das wenig kohärente Denkschema *Nell-Breunings* mit dem straff logisch aufgebauten Gedankengebäude *Johannes Messners*, dann versteht man, daß die beiden sich nicht sonderlich gut vertragen konnten.

Losinger, der keine wirtschaftsphilosophische, sondern eine wirtschaftstheoretische Arbeit schreiben wollte, hat insofern mit seiner Themenwahl Glück gehabt, als *Nell-Breuning* Wert darauf legte, die Frage nach der Verteilung von Einkommen und Vermögen rein wirtschaftstheoretisch anzufassen. Natürlich stellt sich die Frage nach der gerechten Verteilung von Einkommen und Vermögen erst nach dem grundsätzlichen Nachweis des Eigentumsrechts aller. Das ist aber nur eine Vorstufe zum eigentlich wirtschaftstheoretischen Problem, wie man Eigentum in Arbeitnehmerhand fördern kann, ohne dem Arbeitnehmer ein zusätzliches Opfer aufzuladen und ohne den wirtschaftlichen Kreislauf zu hemmen. Das heißt, die Erhöhung des Arbeitseinkommens darf aus wirtschaftstheoretischem, näherhin kreislauftheoretischem Grund nicht mit einem Konsumverzicht verbunden sein. In der Forderung „Streuung des Eigentums in Arbeitnehmerhand ohne Konsumverzicht“ steckt aber ebenfalls eine philosophische Problematik. Diese hat *Nell-Breuning* in seinem wirtschaftstheoretischen Bemühen nicht erkannt. Im Grund geht es um die Verzahnung von Individualmoral und Sozialmoral, näherhin um das individualmoralische Gebot des Sparens aus Selbsteinschränkung und Verzicht einerseits und die von den Kreislauftheoretikern gestellte Forderung der Erhaltung und

Belegung der Nachfrage. Davon wird noch die Rede sein. In einer nahezu 30 Seiten umfassenden Einführung zeigt *Losinger* den Stellenwert auf, den die Forderung der breiten Vermögensstreuung im Gesamt der Gesellschaftspolitik hat. Hierbei stützt er sich allerdings mehr auf Äußerungen anderer Autoren als auf solche von *Nell-Breuning*. Einem Leser, der entsprechend dem Untertitel des Buches eine schärfere Zuspitzung des Themas auf *O. v. Nell-Breuning* erwartet, kommen solche Passagen etwas weitschweifig vor. Andererseits will der Autor allgemein die Vermögensstreuung behandeln, indem er dabei die verschiedenen Ansichten um das Modell *Nell-Breunings* gruppiert.

Die Begründung des Rechts auf Privateigentum

Im ersten Teil des Buches geht es um den Nachweis der privaten Eigentumsordnung, verstanden im Sinn eines allgemeinen Zugangs zum Eigentum. *Losinger* ist der Herkunft der Eigentumsbegründung bei *Nell-Breuning* nur im Zusammenhang mit der katholischen Soziallehre seit *Leo XIII.* nachgegangen. Er übernimmt darum die Eigentumsbegründung *Nell-Breunings* ohne kritische Durchleuchtung. Es ist ihm dabei entgangen, daß *Nell-Breunings* Kommentierung des *Thomas von Aquin*, die sich zudem nur auf die zwei Artikel der Summa theologica (II-II 66,1/2) stützt, diskutabel ist.¹ Einerseits soll das private Eigentum aufgrund der anthropologischen Grunddaten menschlicher Freiheit eine unwandelbare, prinzipielle, naturrechtliche Institution sein (vgl. 89, 96, 101), andererseits soll diese Institution in der Geschichte wandelbar sein, wobei dem Staat die Aufgabe zufällt, die konkrete Gestaltung vorzunehmen (101). Wenn das Eigentumsrecht sich unmittelbar aus der Personwürde ergibt, die bei *Nell-Breuning* im Sinn der rationalistischen, auch von der katholischen Soziallehre seit *Leo XIII.* übernommenen Erkenntnistheorie verstanden wird, ist jede Idee von einem Wandel dieses Rechts ausgeschlossen. Das hat *Locke* eingesehen. Der rationalistische Effekt wird in der Version der katholischen Soziallehre und *Nell-Breunings* lediglich geschwächt durch den schwammigen Begriff der sozialen Belastung des personalen Eigentumsrechts. An anderer Stelle weist *Losinger* darauf hin, daß *Nell-Breuning* die ganze Eigentumsproblematik final verstehen möchte im Sinn der Verwirklichung des allgemeinen Nutzungsrechts hinsichtlich der irdischen Güter. Diese Version führt zwar näher an *Thomas von Aquin* heran. Doch wäre um der Logik willen eigentlich der Abschied von der *Lockeschen* Eigentumsbegründung im Personbegriff nötig gewesen. Die Argumentation des *Thomas v. Aquin* geht andere Wege. Sie beginnt nicht bei der Personwürde, sondern bei der Forderung, die Güter sparsam und effizient zu verwalten. *Thomas* kommt von der Vielheit der Menschen aus nicht zur Schlußfolgerung, daß jeder ein Recht auf privates Eigentum beanspruchen kann. Er schloß für den Paradieseszustand die Privateigentumsordnung noch aus, weil man dort nicht mit Vergeudung zu rechnen brauchte. Aus der empirischen Erkenntnis, daß es de facto zur Quasinatur des Menschen gehört, zuerst auf das Private und dann erst auf das Commune zu achten, ergibt sich die Notwendigkeit der Aufteilung der Güter in Privatbesitz, damit auf diese Weise die Güter sorgfältiger und effizienter verwaltet werden. Diese Privatisierungsordnung ist also die konkrete Formulierung der von der Natur her verstandenen sozialen Finalität der

materiellen Güterwelt. Sie ist also verkörperte Sozialfunktion, das heißt, die Individualfunktion ist bereits Sozialfunktion. Es kommt nur noch darauf an, daß niemand von dieser Ordnung ausgeschlossen wird und die Verteilung gerecht ist. Die Forderung der privaten Eigentumsordnung geht, wie man sieht, nicht von der Person, sondern von der Güterwelt aus: keine Vergeudung, darum Bindung an das Risiko der Person. Erst vom Zweck der irdischen Güterwelt aus stößt man an das Individuum, nämlich aus der Erkenntnis, daß die rationale, jede Vergeudung abschirmende Nutzung der irdischen Güter möglichst an die Verantwortung und das Eigenrisiko des Individuums gebunden sein muß. Alle diese einzelnen Elemente finden sich auch bei *Nell-Breuning*, jedoch ohne konsistente Logik. *Nell-Breuning* hat, wie gesagt, den Eigentumsbegriff der katholischen Soziallehre ohne kritische Untersuchung ihrer Abhängigkeit vom Naturrecht des Rationalisten *Christian Wolff* übernommen.² Darum die selbstverständliche Rede von einer Individual- und einer Sozialfunktion des Eigentums. Diese Unterscheidung wird erst dann notwendig, wenn es um einen bereits bestehenden, juristisch gerechtfertigten Besitzstand geht, dessen Besitzer den Reichtum nicht im Sinn der Güterwelt verwendet oder für sich nicht braucht („Überfluß“). Die mittelalterlichen Theologen haben diesen Fall mit der naturrechtlich begründeten moralischen Pflicht des Besitzers zur Mitteilung gelöst. Heute, in der dynamischen Wirtschaft, drängen sich andere Lösungen auf. Nicht das Recht aller Menschen auf Eigentum, sondern die rationale Nutzung der Güterwelt zum Nutzen aller muß die Norm der Vermögensverteilung sein. Nach dieser Norm hat der Staat in der Gestaltung der Eigentumsverteilung vorzugehen.

Die gesellschaftspolitischen Erwägungen (Einkommens-, Sicherungs-, Freiheits- und Integrationsfunktion, Entproletarisierung, Abbau von Abhängigkeitsstrukturen, Stabilisierung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung), die *Losinger* in der Einführung und im ersten Teil eindrucksvoll zusammengestellt hat, sind lediglich – allerdings bedeutsame – Nachfahren der Erstbegründung des Eigentumsrechts, der allseits rationalen, selbstverantworteten und mit hautnahe Risiko verbundenen Nutzung der Güterwelt. Aus der Knappheit der Güter und dem allgemeinen Hang zu dem, was dem Eigeninteresse entspricht, ergibt sich unmittelbar, daß möglichst alle Menschen ihre Risikobeteiligung einbringen sollten. In welcher Form dies geschehen soll, ist entsprechend den Umständen zu entscheiden. Jedenfalls wird daraus ersichtlich, daß man weitestmöglich die Schaffung von Eigenunternehmen ins Auge zu fassen hat. Die Mittelstandspolitik ist in dieser Perspektive ein wesentliches Element der gerechten Eigentumsverteilung. Diesem Anliegen zollte *Nell-Breuning* allerdings keine besondere Hochachtung (178/9 mit Fußn. 61). Hier offenbart sich eine der unglücklichen Folgerungen aus der Begründung des Eigentumsrechts in der Person und ihren sozialen Forderungen. Für die praktische Eigentumspolitik kann die Verschiedenheit der Begründung, ob in der Person oder in der Güterwelt, entscheidend sein.³

Zusammenfassend gesagt: Das Institut der privaten Eigentumsordnung fußt nicht eigentlich auf dem Personenrecht aller auf Nutzung der materiellen Güterwelt. Dieses gilt auch für ein kollektivistisches System, wie es die Theologen des Mittelalters für das Paradies annahmen. Die Begründung der Privateigentumsordnung fußt prä-

zis auf dem Nachweis, daß nur bei privatem Risiko und privater Leistung die rationale, d.h. sparsame Nutzung der Güter gewährleistet ist. Bei jeder Eigentumspolitik ist darum das Augenmerk auf diesen Sachverhalt zu richten.

Wie kommt man zu einer Neuverteilung der Vermögen?

Die enge Bindung der Güterverwaltung an das Eigeninteresse der Menschen im Interesse der rationalen Nutzung verbietet jedes Liebäugeln mit einer bloßen Umverteilung, bei der man dem einen etwas wegnimmt und dem andern zuschiebt. Das ist die berechnete Grundthese *Nell-Breunings*, auf der sein Programm der Vermögensverteilung aufbaut. Die Stabilität der Privateigentumsordnung hängt wesentlich mit der Stabilität des Besitzstandes zusammen. Wie soll aber die breite Streuung von Vermögen vor sich gehen, ohne bestehende Besitzstände zu zerstören? Das ist das zentrale Problem, mit dem sich *Losinger* grundsätzlich und besonders bei *Nell-Breuning* befaßt. „*Oswald von Nell-Breuning* spricht sich mit seiner Konzeption ‚Eigentumsbildung in Arbeiterhand‘ dezidiert für die Verteilung des in einer dynamisch wachsenden Wirtschaft laufend neu sich bildenden Nettozuwachses aus und wendet sich gegen enteignende Eingriffe und Umverteilungsbestrebungen des bestehenden Vermögensbestandes“ (121). Diesem Fragenkomplex ist der zweite Teil des Buches gewidmet (185-241), den man wegen seiner vielfältigen Auffächerung mit besonderer Genugtuung liest.

Natürlich schließt *Nell-Breuning* Enteignungen in extremen Fällen nicht aus. Doch könne sich die Politik der breiten Streuung nicht auf das Prinzip der Enteignung, wiewohl unter dem Namen der Umverteilung, stellen. *Nell-Breuning* sieht nur den Weg des Investivlohnes. Soll dies aber heißen, daß der Arbeiter einen Teil seines Reallohnes spart und ihn im Unternehmen, in dem er arbeitet, oder sonst einem Unternehmen investiert, also echt spart, genau gesagt, auf Konsum verzichtet? Das soll aus kreislauftheoretischen Gründen vermieden werden. Der Arbeitnehmer soll einen den Produktivitätszuwachs übersteigenden Lohn erhalten, jedoch die Differenz dieses Lohnes (des Nominallohns) zum Reallohn dem Konsum entziehen und investieren. Das heißt, er soll sparen ohne Konsumverzicht. Mit seinem erhöhten Nominallohn, dem Lohnzuwachs, kann er keine Konsumware kaufen, also auch nicht die Preise heraufdrücken. Geldwert und Verbrauch bleiben unberührt. Die Zeche bezahlt der Unternehmer: „das Mehreinkommen der Lohn- und Gehaltsempfänger geht insoweit voll und ganz zu Lasten des Einkommens der Unternehmer“ (226, vgl. auch 276/7). Der Gewinn wird geteilt. Diese Teilung hat aber keinen Einfluß auf den wirtschaftlichen Kreislauf. Der Arbeitnehmer kann zwar aus der Rendite seiner Investition sein Realeinkommen erhöhen, die Rendite des Unternehmers ist aber um diesen Teil kleiner.

Losinger hat den Zusammenhang dieser These mit der *Keynes*'schen Verteilungsgleichung und der einschlägigen Literatur meisterhaft dargestellt. Seine kritischen Bemerkungen bringt er allerdings da und dort nur zurückhaltend zum Ausdruck. Selbst im dritten Teil (243-298), den er mit „Anfragen an den vermögenspolitischen Ansatz *Oswald von Nell-Breunings*“ überschreibt, also in einem Teil, in welchem die Kritik zu Worte kommen sollte, ist *Losinger* äußerst vorsichtig, in-

dem er nicht direkt seine Meinung kundtut, vielmehr andere, kritische Autoren anführt.

Die Geringschätzung des Sparens im Sinn des Konsumverzichts

Sparen mit Konsumverzicht ist für *Nell-Breuning* eine exklusiv auf mikroökonomische Vorgänge begrenzte Fehleinschätzung (225). Ethisch formuliert heißt dies: Sparen mit Konsumverzicht ist eine rein individualmoralische Forderung im Hinblick auf die Beherrschung des Konsumtriebes, sozialmoralisch betrachtet ist dieses Sparen ein wirtschaftlicher Unfug, weil es den wirtschaftlichen Kreislauf stört. Wenn dieser Widerspruch zu Recht bestehen sollte, dann könnte man an der Ethik nur verzweifeln. Im Grund gibt es nur eine Ethik, die Ethik des Menschen, der menschlichen Person. Sie teilt sich in Individual- und Sozialethik nur insofern einmal der Blick auf die individuelle Vervollkommnung, das andere Mal auf die Beziehungen zu den Mitmenschen fällt. Aber es handelt sich immer um die menschliche Handlung als Einheit. Was ethisch zur anthropologischen Definition des Menschen als solchem gehört, muß auch im sozialen Bereich irgendwie anerkannt werden.

Die persönliche Maßhaltung, zu der auch das Sparen mit Verzicht zählt, gehört in jedem Fall zur Ethik. Ihre Vernachlässigung bedeutet einen Schaden auf der sozialen Ebene. Die Einschätzung des Sparens mit Konsumverzicht als sozialer Verlust könnte zum Verbot dieses Sparens, d.h. zu Maßnahmen verführen, durch die der Mensch gegen seinen Sparwillen zum Konsum motiviert wird. Daß in dem Modell *Nell-Breunings* unter Umständen der Investivlohn (ohne Verzicht) befohlen werden kann, sollte keinen Ethiker befremden. Zum Sparen kann man jemanden zwingen, zumal wenn man ihm den Lohnzuwachs eigens zu Investivzwecken zugesteht. Daß man aber jemanden dazu verleiten soll, auf ein in seinem Urteil ehrenwertes Sparen um des wirtschaftlichen Kreislaufs willen zu verzichten, ist ethisch ein unerträglicher Gedanke.

Es muß also irgendwo auf Seiten der Wirtschaftstheorie etwas nicht stimmen. Die Nominallohnerhöhung im Modell *Nell-Breunings* rechnet, wie aus der Darstellung von *Losinger* hervorgeht, mit einem dauernden Wachstum bei Vollbeschäftigung und Kapazitätsauslastung und zudem mit dem Verhalten der Gewerkschaften, daß sie die Löhne auf keinen Fall über den Produktivitätszuwachs hinaus ansetzen. Das ist eine Schönwettervoraussetzung, die erfahrungsgemäß nur selten zutrifft.

Vom wirtschaftsethischen Standpunkt aus entscheidend ist die Frage, ob sich das Modell *Nell-Breunings* in erster Linie um die Vollbeschäftigung und im Anschluß daran um die arbeitsintensiven Unternehmen bemüht. Die Kapitalisierung, und geschehe sie auf dem Weg über die Politik des breitgestreuten Vermögens in Arbeitnehmerhand, nützt nichts, wenn sie Arbeitsplätze vernichtet. Hier stoßen wir auf den neuralgischen Punkt, von dem aus der Widerspruch von Individualethik und Sozialethik erklärbar wird: *Nell-Breuning* ist offenbar hier von der wirtschaftstheoretischen Zielvorstellung beherrscht, daß es in erster Linie unter Berufung auf die Notwendigkeit einer „dynamischen Wirtschaft“ auf ein maximales wirtschaftliches, genauer gesagt, materielles Wachstum ankommt. In Rezessionsphasen ist

das Modell *Nell-Breunings* ungeeignet (256 f.). Die Dynamik ist nicht Selbstzweck der Wirtschaft. Die Wirtschaft hat ihre Dynamik auf die sozialen Elemente einzustellen. Folgt man dem *Keynes*'schen Verteilungskonzept getreu, dann hat man bei der Verteilung auch die Verteilung der Arbeit für alle in das Konzept aufzunehmen. Der Arbeitnehmer wird fragen, für wie lange er sich verpflichten muß, den Lohnzusatz im Unternehmen zu belassen. Wenn der Investivlohn in allgemeine Investmentfonds wandert, dann könnte er unter Umständen gerade den Konkurrenten des Unternehmens helfen, aus dem der Investivlohn stammt. Das dürfte einen Widerspruch zu den Absichten des Unternehmers bedeuten, der den Investivlohn bezahlt hat. *Losinger* geht nur kurz und unter anderem Gesichtspunkt auf die gewerkschaftliche Aufsicht über den Investivlohnfonds ein (273 ff).

Unter dem Titel „Ausblick“ beschäftigt sich *Losinger* am Schluß seines Buches mit dem Wandel der Verteilungspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. – Zum Werk *Losingers* ist insgesamt zu bemerken, daß es sich hier um eine meisterhafte Leistung handelt, die weit über den Rahmen einer Dissertation hinausreicht und das Niveau einer Habilitationsschrift erreicht. Man hätte nur gewünscht, daß der Verfasser vieles kürzer gefaßt hätte, um die Wiederholung von Zitaten und Ausführungen zu vermeiden, dies einzig, um den Leser zu ermutigen, das ganze Werk in allen seinen Teilen und mit allen seinen wertvollen Anmerkungen gründlich zu studieren.

Anmerkungen

- 1) Vgl. hierzu: A.F. Utz, *Wirtschaftsethik*, Bonn 1994, 104-110; A.F. Utz, *Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung*, Trier 1991, 118-125; A.F. Utz, *Kommentar zu S.Theol. II-II 66,1 u. 2* in: *Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit. Theol. Summe II-II 57-79*, Nachfolgefassung von Band 18 der Deutschen Thomasausgabe, Bonn 1987, 385-400.
- 2) Vgl. hierzu die gründliche Untersuchung von Marcel Thomann: *Der rationalistische Einfluß auf die katholische Soziallehre*, in: A.F. Utz, Hrsg., *Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung*, Trier 1991, 163-202.
- 3) Vgl. hierzu: A.F. Utz, *Wirtschaftsethik*, op.c. 119 f, und H. Ehmman, *Zweck und Entwicklung der betrieblichen Mitbestimmung, Zugleich ein Beitrag zum Eigentumsbegriff*; in: *Die Neue Ordnung* 46 (1992) 244-260.

Quelle 52: Die Neue Ordnung, 48. Jg., 1994, 464-469.

Wohlstandsmehrung oder Sparen?

Nichts anderes kann den Marktwirtschaftler so in Harnisch bringen wie die Kritik des Ethikers und Moralisten, die Marktwirtschaft vernachlässige das Prinzip der Verteilung. Die Antwort auf diese Kritik erfolgt stets unisono: man kann nicht verteilen, was man nicht produziert hat. Also müsse man sich zunächst um den Produktionssektor kümmern. Die gerechte Verteilung werde nach dem Marktprinzip „Jedem nach seiner Leistung“ sozusagen automatisch bewerkstelligt. Der Ethiker und Moralist antwortet ebenso prompt gemäß dem schon in der Bibel genannten Axiom „An ihren Früchten werdet ihr sie, gemeint ist hier: die Marktwirtschaft, erkennen“.

Der Streit scheint nicht beizulegen zu sein, jedenfalls solange nicht, als die Wirtschaftswissenschaftler nicht wissen, was eigentlich Ethik ist, und die Ethiker sich nicht genau entsprechend ihrer Wissenschaft ausdrücken und es vermeiden, wirtschaftswissenschaftliche Prozesse anzugreifen, wo andere Ursachen als der Markt im Spiele sind. Aber auch dann, wenn andere Ursachen vorliegen, schweigt der Ethiker nicht, weil er der Auffassung ist, daß jede marktwirtschaftliche Wohlfahrtspolitik die gegebene Situation in der Weise in Rechnung ziehen müsse, daß das Problem der Verteilung berücksichtigt wird. Hier nämlich sitzt das Problem, das auch Wirtschaftswissenschaftler gespürt haben, gemeint ist der traditionelle Keynesianismus und der heute sich ausbreitende Post-Keynesianismus.¹

Betrachten wir zunächst die ethische Forderung der gerechten Verteilung, indem wir den Ort bestimmen, auf dem diese Forderung immer gilt, einerlei welches Wirtschaftssystem oder welche Wirtschaftsordnung die effizienteste ist. Dann untersuchen wir die Frage, ob sich der Wirtschaftstheoretiker nicht über die Reichweite seiner Sicht täuscht.

Die gerechte Verteilung im Konzept der Ethik

Wie hier bereits dargestellt,² beginnt die Begründung des privaten Eigentumsrechts nicht etwa bei einem sogenannten natürlichen Unrecht der Person, wie es die rationalistische Doktrin der Menschenrechte wahrhaben will, sondern bei der Prämisse, daß die materiellen Güter dieser Welt allen zu Nutzen sein müssen, und zwar nicht nur unserer Generation, sondern der Menschheit für alle Zeiten. Diese Forderung wendet sich an alle Konzepte der Wirtschaftsordnung. Sie wird also auf einem hohen Wertniveau ausgesprochen, das die Wirtschaftstheoretiker nicht ernst genug nehmen können. Unter den bislang erschienenen Wirtschaftsethiken oder wirtschaftsethischen Erörterungen von Wirtschaftstheoretikern befindet sich kaum ein Wirtschaftswissenschaftler, der sich zunächst bemüht hätte, die Höhe dieses Ansatzes aller Wirtschaftsethik zu erklimmen. Was produziert wurde, ist im Ansatz eine ethische Verteidigung der Marktwirtschaft, wie man sie im eigenen Land gern verwirklichen möchte.³ So etwas nennt man Etikettenschwindel. Überraschenderweise gibt es selbst auch Ethiker oder solche, die es berufsmäßig sein wollen oder

müßten, die die Logik der ethischen Beweisführung vernachlässigten und sich mit ihren moralischen Überlegungen nicht über die Marktwirtschaft zu erheben vermochten.⁴

Natürlich muß der Ethiker sich die weitere Frage stellen, auf welche Weise der oberste Imperativ, der vor der Frage über das gerechte Wirtschaftssystem steht, zu verwirklichen ist. Hier beginnt die Erfahrung und damit ein Feld, auf dem der Ethiker sich nur so weit voran bewegen kann, wie die allgemeingültige, allseits bestätigte Erfahrung reicht. Bezüglich der weiteren Konkretisierung kann er nur auf die mangelhafte Berücksichtigung wirtschaftsethischer Forderungen hinweisen, denn schließlich muß die konkrete wirtschaftspolitische Entscheidung logisch mit den wirtschaftstheoretischen Normen übereinstimmen.

Auch wenn man richtigerweise annimmt, daß das Eigentumsrecht nicht von der Person, sondern vom Zweck der materiellen Güter aus zu begründen ist,⁵ könnte man immer noch der Ansicht sein, daß es in erster Linie auf den subjektiven Nutzen ankommt, den die Menschen aus den Gütern ziehen. Daraus würde man folgern, daß es in der Wirtschaft in erster Hinsicht auf die Maximierung des subjektiven Nutzens ankomme. Wenn man mit der obersten Prämisse, dem Zweck der Güter, ernst macht, dann kommt man zu einem differenzierteren Schluß.

Selbstverständlich ist der subjektive Nutzen des Menschen nicht auszuschließen. Was ihm aber ein bestimmtes Gut nützt, hängt von dessen Sein ab. Ein Griffel nützt nur zum Schreiben, nicht zum Hämmern. Es wäre nicht nur unklug, einen Griffel zum Hämmern zu benutzen, sondern auch und vordringlich eine Verschleuderung eines Sachwertes.

Wenn von Sparsamkeit, zu der individualethisch jeder Mensch verpflichtet ist, die Rede ist, dann heißt dies: korrekte Nutzung der Güter im Hinblick auf die humane Vervollkommnung aller Menschen, also Vermeidung von Mißbrauch, handle es sich um noch so angenehme persönliche Zwecke. Als Beispiel diene die in den Bergen allgemein verbreitete Unsitte, Skilifte und Abfahrtpisten zu bauen und zusätzlich noch Chemikalien zu streuen, um das Schmelzen des Schnees zu unterbinden. Durch alle diese und viele andere Maßnahmen wird Bodenerosion verursacht. Gleiches ließe sich bezüglich der Motorisierung sagen. Solange die ökologisch einwandfreien Erfindungen nicht gemacht sind, heißt es, das Gebot des sparsamen Umganges mit der Umwelt zu beachten und sich zur subjektiven Sparsamkeit zu zwingen.

Alle dem Komfort dienenden umweltzerstörenden Einrichtungen gehören zu dem, was die mittelalterlichen Moralisten zum Überfluß zählten. Sie waren allerdings mehr mit der subjektiven Seite des Überflusses befaßt, betrachteten darum den Überfluß vom individualethischen Standpunkt aus. Die Meidung von übermäßigem Alkoholgenuß war für sie darum zunächst eine Frage der individuellen Vollkommenheit. Doch sprachen sie hinsichtlich der natürlichen Güter auch vom Mißbrauch einer Gabe Gottes. Wir würden heute, wo man den Namen Gottes nur mit Hemmungen über die Lippen bringt, dafür sagen: Gabe der Natur.

Die Sparsamkeit hat, wie man sieht, ein doppeltes Gesicht: Sparsamkeit, diktiert vom Sein der Dinge, also im Umgang mit den Gütern um der Güter willen, und

Sparsamkeit im Interesse der Ausgeglichenheit der Leidenschaften im Sinn der menschlichen Vollkommenheit.

Der Begriff des wirtschaftlichen Wachstums in der Ethik

Der Marktwirtschaftler, vor allem der Keynesianer, hat keine Freude am Sparsamkeitsgebot der Moralisten. Er fordert zum Gebrauch auf, damit das Angebot wachsen kann. Mit dem Begriff Wachstum stoßen wir an den Nerv des Problems. Der Ethiker kann wirtschaftliches Wachstum nur vom inneren Zweck der Güter und in Beziehung zu den wesentlichen Zwecken des Menschen verstehen. Natürlich hat auch er ein Interesse an der wachsenden Erkenntnis des Universums und an seiner Nutzung zum besten des Menschen. Maßgebend ist aber immer die Nutzung im Rahmen der echt menschlichen Vervollkommnung, stets unter Achtung der Seinsstruktur der Güter. Diese Nutzung wird mit der Zeit, d.h. im Rahmen der technischen Erfindungen zunehmen. Das ist nicht nur legitim, sondern zugleich ein ethischer Imperativ. Der Mensch soll den Zustand der Primitivität verlassen. Aber in welchem Tempo? Die Unabsehbarkeit der möglichen Perfektionierung des Nutzens veranlaßt den Menschen, sich zu sehr auf das möglichst schnelle Wachstum zu konzentrieren. Es ist sicherlich der Wunsch aller Menschen, das Leben mit Hilfe von technischen Mitteln zu verlängern und angenehm zu gestalten. Aber unter welchen konkret gegebenen Bedingungen? Was diese Frage konkret bedeutet, kennen wir aus der Misere der Krankenversicherungen. Wenn alle Menschen den Anspruch auf eine Organtransplantation erheben, weil sie nun einmal zu einer Solidarkasse gehören, dann werden wir in Kürze die Krankenhäuser schließen müssen, weil wir sie nicht mehr bezahlen können.

Die Unternehmer sind an einem möglichst großen Konsum interessiert, unbesehen der Notwendigkeit des sparsamen Umganges mit den Gütern. Ihr Argument ist: Je mehr von einem neuen Produkt abgesetzt werden kann, um so billiger wird das einzelne Stück und um so verbreiteter der Komfort. Das ist schlüssig im Hinblick auf die einzelne Produktion, nicht aber im Hinblick auf die knappen Ressourcen, um derentwillen die Marktwirtschaft ethisch gefordert ist.⁶

Daß man mich richtig verstehe: es soll hier nicht gegen die Marktwirtschaft angegangen werden. Um dieses Thema geht es nicht. Es handelt sich einzig darum, dem Markttheoretiker Gedanken naheulegen, die aus der Lebensphilosophie stammen und die er in irgendeiner Weise in sein Denksystem zu seiner Horizonterweiterung und zu seinem Verständnis für die ethische Seite des Daseins einbauen muß. In diesem Sinn ist auch das folgende Beispiel zu verstehen, an dem aufgezeigt werden soll, daß in der freiheitlichen Wirtschaftsordnung die von der Lebensphilosophie geforderte Sparsamkeit zu kurz kommt:

Der PC (Personal Computer) hat eine derart große Verbreitung gefunden, daß ihn beinahe jeder benutzt, der bisher auf der Schreibmaschine geschrieben hat. Allgemein ist die Schreibmaschine zu einem beträchtlichen Teil verschwunden. Von den vier vom Staat finanzierten PC, die sich beispielsweise in einem universitären Institut befinden, wird meistens nur einer voll ausgenutzt, die andern dienen als gewöhnliche Schreibmaschinen. Wozu diese Verschwendung? Nachgewiesener-

maßen dauert heute in den komfortabel ausgerüsteten Büros die Niederschrift eines Briefes auf einem PC länger als früher, weil die Benutzer des PC nicht damit umzugehen wissen. Gewiß, der Anschaffungspreis ist im Vergleich zu einer komfortablen Schreibmaschine billig. Aber der Unterhalt ist, vor allem bei unsachgemäßer Bedienung, unverhältnismäßig hoch. Ist das noch marktwirtschaftliche Effizienz im Sinn von sparsamem Umgang mit den Ressourcen? Der Marktwirtschaftler wird erwidern, daß immerhin Arbeitsplätze geschaffen worden seien. Doch damit wird der Irrtum nicht beseitigt. Das Wachstum kann nur kurzfristig sein. Bei der nächsten Rezession werden die teuren und unnötig angeschafften PC nicht mehr unterhalten und repariert werden können. Man möchte wieder zur Schreibmaschine greifen. Aber diese ist inzwischen wegen des Rückgangs der Produktion teurer geworden.

Gerade die Erwiderung des Marktwirtschaftlers verrät eine Argumentationsweise, die nicht in die Lebensphilosophie paßt und darum auch zur Sanierung irriger wirtschaftspolitischer Entscheidungen nicht taugt. Wer den Weg verfehlt hat, geht klugerweise zurück zur Wegkreuzung, wo er falsch eingebogen ist. Nichts ist dem Ethiker mehr fremd, als den aktuellen Status quo zum Ausgangspunkt seiner Zukunftsüberlegungen zu nehmen. Hier liegt ein entscheidender Grund, warum der Wirtschaftstheoretiker den Ethiker nicht verstehen kann.

Keine Frage, das Wachstum kennt an sich keine Grenzen. Das muß auch der Ethiker wissen. Nur kommt es auf die Dosierung des Wachstums an, die in einer Wirtschaft, in der alles mit Hilfe von Krediten erschwingbar ist, zu wenig bedacht wird.

Es sei in diesem Zusammenhang die Frage gestattet, die an sich nicht zur Wirtschaftsethik, sondern in die Wirtschaftswissenschaften gehört: Ist die Ursache dieser Fehlentwicklung nicht darin oder auch darin zu sehen, daß die Haushalte zu viel Geld in der Hand haben? Mit Gewalt werden ohne Rücksicht auf die wirtschaftliche und soziale Gesamtentwicklung die Löhne hochgetrieben, teilweise von Wirtschaftswissenschaftlern mit dem Argument unterstützt, daß die Ausweitung der Nachfrage zum Wachstum unentbehrlich sei, selbst unter Inkaufnahme einer schleichenden Inflation, obgleich diese um der Preisstabilität willen verhindert werden müsste. Die Lohnerhöhung, die der Steigerung der Kaufkraft dienen sollte, kommt nur einer bestimmten Schicht zugute, während die Zahl der Arbeitslosen steigt.

Die professionelle Verengung des Horizonts des Wirtschaftstheoretikers

Der Wirtschaftstheoretiker betrachtet es als seine Aufgabe, die Produktivität des wirtschaftlichen Handelns im Interesse der Hebung des Wohlfahrtsstandards zu steigern. Er hat zwar in neuester Zeit begriffen, daß die Forderungen der Sachwelt, d.h. die ökologischen Erfordernisse, nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Aber nach wie vor strebt er einzig das wirtschaftliche Wachstum, eben das Überflüßwachstum, an. Und das ist endlos. Auf diese Weise werden die regionalen Bedingungen samt den sozialen, kulturellen und politischen Strukturen, die alle zum Lebensstandard gehören, übersehen. Vor allem ist an den Bauern zu denken. Hätte man den mittleren und kleineren Bauern besser zur ökologisch sauberen Produk-

tion angehalten und ihn nicht im Zug der Industrialisierung unter blinder Inkaufnahme der ökologischen Schäden zur großflächigen Aufzucht animiert, würde er, durch die heute allgemein befürwortete Direktzahlung unterstützt, immer noch einen unentbehrlichen wirtschaftlichen Dienst leisten, zu schweigen von seiner sozialen und politischen Integrationsleistung innerhalb der Gesamtgesellschaft. Gleiches gilt vom handwerklichen Mittelstand. Wie nützlich dieser bei der Umstellung der östlichen Planwirtschaften in die Marktwirtschaft wäre, erleben wir heute hautnah.

Es ist nicht Aufgabe des Ethikers, solche Einzelfragen zu behandeln, erst recht nicht, seine selbst ausgedachten Vorstellungen als rationale Lösung vorzutragen. Wohl aber steht ihm das Recht zu, faktische soziale Unstimmigkeiten anzuprangern, die sich aus dem einen oder andern realisierten Wirtschaftssystem ergeben haben, seien diese nun direkt Folgen des Systems oder nur Lücken im realisierten System, die zu füllen die Vertreter des Systems hätten erkennen müssen. Der Wirtschaftsethiker, der die marktwirtschaftliche Ordnung zu legitimieren weiß, hat z.B. die Kompetenz, die marktwirtschaftlich orientierten Ökonomen darauf hinzuweisen, daß eine sozialgerechte Marktwirtschaft die Pflicht zur Politik der Vollbeschäftigung ernst zu nehmen hat und die Arbeitslosen nicht auf die mit Wahrscheinlichkeit in ferner Zukunft zu erwarteten Erfolge vertrösten darf. In diesem Sinn habe ich die verschiedenen Beispiele, auch das von der Agrarpolitik angeführt. Auch das rational noch so klug ausgedachte System muß auf konkrete Verhältnisse anpaßbar sein. Die Rationalität der sozialen Wirklichkeit ist umfassender als die der Wirtschaftstheoretiker.⁷

Von einer solchen, umfassenden Sicht aus muß sich das Anspruchsdenken des Konsumenten sehr zurückschrauben: er muß sparsam leben und ebenso sparsam mit den Ressourcen umgehen. Die Abneigung der Theoretiker gegenüber dem Imperativ des Sparens und des bescheidenen Lebens ist eine Verengung wirtschaftlichen Horizontes. Man muß auch an die Weltwirtschaft denken, an der teilzunehmen alle, auch die Entwicklungsländer, das Recht haben.

Eine solche umfassende Erkenntnis in die Wirklichkeit umzusetzen, ist allerdings nur möglich, wenn jeder einzelne sich bewußt wird, daß das höchste Glück, das alle in möglichst kurzer Zeit erstreben, einer andern Welt vorbehalten ist. Das Gebot des Sparens und des bescheidenen Lebens verweist uns zu guter Letzt an die metaphysische Wurzel unseres Daseins, von dem aus allein eine schlüssige Logik möglich ist, wie schon *Kant* feststellen mußte, daß die letzte Antwort auf das Sein der Religion vorbehalten ist.

Anmerkungen

1) Vgl. John Kenneth Galbraith, *The Affluent Society*, Cambridge Mass. 1958; deutsche Übers.: *Gesellschaft im Überfluß*, München - Zürich 1958; ders., *The Culture of Contentment*, Boston 1992; deutsche Übers.: *Die Herrschaft der Bankrotteure: Der wirtschaftliche Niedergang Amerikas*, Hamburg 1992. Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris 1991. Robert Kuttner, *The End of Laissez-Faire - National Purpose and the Global Economy*

after the Cold War, New York 1991. Heinrich Bortis, EWR und EG: Irrwege in der Gestaltung Europas, Freiburg/Schweiz 1992.

2) Vgl. den Artikel „Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums“ in diesem Band.

3) Es sei auswahlweise nur an die Namen erinnert wie F.A. v. Hayek, J.M. Buchanan, R. Molitor.

4) Z.B. K. Homann, weniger akzentuiert P. Koslowski.

5) Vgl. den Artikel „Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums“ in diesem Band.

6) Vgl. den Artikel „Das Schicksal der Marktwirtschaft“ in diesem Band.

7) Vgl. meinen Artikel „Ethik und wirtschaftliche Rationalität“ in: Wirtschaftsethik, Drittes Kapitel.

Quelle 37: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 34, Bonn 1993, 31-34.

Die Suche nach der natürlichen Ordnung der Wirtschaft

Auf allen Gebieten der Sozialwissenschaften suchte man zunächst nach einer Ordnung, die sich aus dem natürlichen Verhalten der Gesellschaftsglieder ergibt und darum in etwa als Orientierungsnorm für die Praxis vorausgesetzt werden kann. Das *jus gentium* war bei den Römern jenes Recht, das sich im Verkehr mit andern, nicht römischen Herrschaftsbereichen spontan ausgebildet hatte. *Thomas von Aquin* hat später dieses *jus gentium* zum Naturrecht gezählt.

Erst *Francisco de Vitoria* hat das *jus gentium* im Sinn eines Vertragsrechts interpretiert. *Hugo Grotius* ist dieser Tendenz gefolgt. In der Bevölkerungspolitik verlangte *Thomas Robert Malthus* die Beseitigung von sozialen Hilfen, um das Bevölkerungswachstum an die natürlichen, von allen menschlichen Eingriffen befreiten Naturgesetze anzupassen, wonach die Menschen nur soviel Nachkommenschaft erzeugen, als sie mit ihren eigenen Mitteln ernähren können. In der Wirtschaft wurde der natürliche Lohn in der statischen Wirtschaft des Mittelalters nach den Unterhaltskosten des Produzenten bemessen. In der modernen, dynamischen Wirtschaft ist er bestimmt durch das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage. In der heutigen Wirtschaft sind wir zusätzlich mit der Erhaltung des natürlich-ökologischen Gleichgewichts beschäftigt.

Dieser Suche nach dem Natürlichen auf allen Ebenen liegt die Überzeugung zugrunde, daß ein Abgleiten von der Naturgesetzlichkeit nur Unordnung und Mißerfolg nach sich ziehen kann. Nun ist es aber fraglich, ob in all den einzelnen Fällen wirklich das vorausgesetzt wird, was man als den „natürlichen“ Zustand bezeichnen kann. Der Wirtschaftstheoretiker fragt darum mit Recht nach dem Urzustand des Menschen, um alle nachfolgenden Eingriffe und Bestimmungen auszuschließen.

Der Urzustand in der Wirtschaftswissenschaft

Adam Smith hat richtig gesehen, daß man im Urzustand noch nicht von Privateigentum, erst recht nicht von Privateigentum an Boden und Produktionsmitteln sprechen darf. Wenn dieser Zustand fortgedauert hätte, dann hätte, so sagt er, durch die zusätzliche Arbeitsproduktivität der ganze Erfolg dem Arbeiter zugesprochen werden müssen. Anders sähe es aus, wenn ein Boden- und Kapitaleigentümer bestände, dann müßte der Arbeiter den Erfolg mit dem Eigentümer teilen.

Ricardo weitet diesen Gedanken aus, indem er an den Preis denkt, den der Arbeiter für die Konsumgüter bezahlen muß. So meint er, der Arbeitslohn würde schließlich nach dem Preis der Konsumgüter bestimmt. Aber damit ist er bereits aus dem Urzustand ausgeschert. Er führt ein Element ein, das über den „natürlichen“ Zustand hinausgeht und in die Tauschgesellschaft hineinführt, in der nach Geschmack und sonstigen individuellen Motivationen geurteilt wird. Dem gleichen Fehler

unterlag *Lasalle* mit seinem „ehernen Lohngesetz“, wonach der Lohn immer auf den durchschnittlichen Lebensunterhalt reduziert bliebe. Das ist eine Beurteilungsbasis, die weit abführt von dem, was man als „natürliche“ Lohnhöhe bezeichnen müßte. *Lasalle* war sich offenbar dieser Entfernung vom Urzustand bewußt, da er vom „durchschnittlichen“ Lebensunterhalt spricht und zudem bereits den Kapitalisten voraussetzt, den es im Urzustand nicht gegeben hätte. Darum seine Ansicht, daß der Arbeiter lediglich den Tauschwert der Arbeit erhalte, während der volle Gebrauchswert dem Kapitalisten zufalle.

Klarer und konsequenter ist der Urzustand bei *Karl Marx* bestimmt. Für ihn gibt es kein natürliches Eigentum. Er vertritt darum den Standpunkt, daß dem Arbeiter der volle Arbeitsertrag zustände und daß der Kapitalist den Arbeiter um den Mehrwert betrüge. *Marx* hat aber übersehen, daß der Boden, der im Urzustand niemandem gehört, eine eigene Produktivität hat, die der Arbeiter für sich nicht in Anspruch nehmen darf, es sei denn man schreibe ihm das Recht auf Okkupation zu. Wenn *Marx* vom Arbeiter spricht, dann meint er allerdings nicht den einzelnen Arbeiter, sondern den Arbeiter insgesamt. Der Okkupant ist darum das Kollektiv der Arbeiter.

Entsprechend dem Menschenbild, das *Marx* voraussetzt, handelt der Mensch immer als Gattungswesen, das heißt er sucht nicht zuerst sein Eigen-, sondern das Gemeininteresse, hat darum immer das Kollektiv im Auge, von dem das Individualinteresse absorbiert wird. Allerdings wird diese Motivation erst im Endzustand voll wirklich, in dem erst die Harmonie zwischen Kollektiv- und Individualinteresse besteht. Für die Zwischenzeit würde der Staat als Ordnungsmacht noch notwendig sein. Im Endstadium würde er aber verschwinden.

In neuerer Zeit ging man im besondern der Motivation der Gesellschaftsglieder nach und untersuchte, wie die Menschen wohl zur ursprünglichen, also natürlichen Regel friedlichen Zusammenlebens zurückfinden könnten. *Pareto* meinte, es müßte auch ein weniger Bemittelter angesichts dessen, daß die Ungleichheit nun einmal ein natürlicher Zustand sei, zufrieden sein, wenn er durch den Erfolg des andern nicht benachteiligt würde. *John Rawls* nahm an, daß ein weniger Bemittelter keinen Grund habe, den Aufstieg eines andern zu beneiden, da er dadurch im Gesamt- raum der Wirtschaft auch einen gewissen Vorteil erziele. In dieser Motivation fand er eine Verhaltensweise, die dem ursprünglichen Zustand menschlichen Zusammenlebens entspräche.

Wenn man die verschiedenen Ansichten bezüglich des ursprünglichen, nämlich natürlichen Verhaltens untersucht und miteinander vergleicht, dann muß man *Marx* insofern den Vorrang zuerkennen, als er versucht, ein Verhalten philosophisch zu ermitteln, ohne das konkrete, in der Erfahrung festgemachte Verhalten als Grundlage zu nehmen. Der Irrtum besteht lediglich darin, daß *Marx* keinen Personbegriff kennt und, wie bereits gesagt, die Produktivität der natürlichen Ressourcen nicht zur Kenntnis nimmt, wodurch die volle Inanspruchnahme des Arbeitsertrages durch den Arbeiter ausgeschlossen ist. Die andern Analysen (*Ricardo*, *Lasalle*, *Pareto*, *Rawls*) gehen von einem subjektivistischen Standpunkt aus, indem sie bereits eine Tauschgesellschaft voraussetzen, in der jeder seinen Interessen nachgeht.

Die Metaphysik des Urzustandes

Solang man nur das konkrete Verhalten des Menschen im Auge hat, kommt man dem gesuchten natürlichen Verhalten des Menschen nicht bei. Das gilt auch von den theologischen Erklärungen, wie sie im Mittelalter in der Vorstellung vom Menschen im Paradies gängig waren. Die Theologen nahmen zwar an, daß die Menschen dort weder als einzelne noch als Kollektiv an die Aneignung des Arbeitsertrages dachten.¹ Aber diese Verhaltensweise war von einem Menschen angenommen, der über seine Natur hinaus gnadenhaft vervollkommnet war. *Thomas von Aquin* hat sich nun bemüht, die sogenannte „natura pura“ zu ermitteln, d.h. das Wesen des Menschen, das weder übernatürlich vervollkommnet, noch durch irgendwelche Verirrung verbildet war. Dieser Mensch hat als solcher nie existiert. Das wußte *Thomas* genau. Aber er suchte auf dem Weg der Abstraktion die natürliche Veranlagung und Ausrichtung des Menschen zu ermitteln. Die Natur wurde dadurch aus der konkreten Befindlichkeit herausgehoben, wurde aber doch als real erachtet. Es ist die hintergründige Natur, die dem menschlichen Willen bestimmte Grenzen setzt. Da diese Natur wesentlich sozial ist, kann der einzelne seine individual-personalen Ziele nur erreichen, wenn er seine Interessen in das soziale Ganze integriert. Daß diese Gedankenführung nicht absurd oder utopisch ist, erfahren wir heute in der Weltwirtschaft, in der eine einzelne Wirtschaft ohne Integration in die Weltwirtschaft auf Dauer nicht bestehen kann. Schon innerhalb einer einzelnen Volkswirtschaft müssen die Sozialpartner bei ihren Lohntarifabschlüssen sich bewußt bleiben, daß sie auf die gesamtwirtschaftliche Produktivität achten müssen, weil sie sonst die üblen Folgen am eigenen Leib erfahren würden. Aufgrund dieser Erkenntnis sind die Sozialpartner verpflichtet, das Gemeinwohl nicht zu gefährden. Und aus derselben Erkenntnis sind alle überzeugt, daß das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorgeht. Diese Forderung ist nicht etwa nur ein moralischer Imperativ, er ist vielmehr in der metaphysischen Natur des Menschen verankert, die wir mittels der Abstraktion als real gültig erkennen.

Weder *Marx*, noch *Smith*, noch die Theologen mit ihrer Paradiesesvorstellung, noch erst recht die übrigen Autoren, die nach dem Urzustand des Menschen suchten, haben diese metaphysische Natur erkannt, *Marx* deshalb nicht, weil er den Menschen nur als Gattungswesen verstand, *Smith* nicht, weil er in seinen Überlegungen - wie übrigens auch *Marx* und die andern Autoren - von einem konkreten Zustand ausging, in dem es noch kein Eigentum gab. Die Begründung des Vorrangs des Gemeinwohls vor dem Eigenwohl hat mit der Eigentumsordnung nichts zu tun. Sie liegt im Wesen, in der Natur des Menschen als solchen. Würde der Mensch im gesamten seiner Wesensnatur gemäß handeln, dann würde er sämtliche Eigeninteressen als Teil des Gesamtinteresses verstehen. Daß er nun diese Wesensanlage nicht verspürt, enthebt ihn nicht der Notwendigkeit und darum auch nicht der Pflicht, in allen individuellen Entscheidungen an die Folgen auf sozialer Ebene zu denken. Hinsichtlich des Eigentums hat diese, weil metaphysische, unabdingbare Wahrheit im positiven Recht folgendermaßen ihren Ausdruck gefunden: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen“ (GG 14).

Dieses Gesetz, das wegen der notwendig eintretenden Folgen zurecht als Naturgesetz bezeichnet werden muß, hat aber allgemein gesellschaftliche Bedeutung: Alle Handlungen, nicht nur die wirtschaftlichen, sind dem Gesetz unterworfen: Eigeninteresse untersteht dem Gemeininteresse. Im wirtschaftlichen Raum wird dem Eigeninteresse wegen seines engen Zusammenhanges mit dem Anliegen der Produktivität eine besondere Rolle zugeteilt. Aber auch hier bleibt die Zielsetzung gültig, dem Gesamtwohl, d.h. zunächst der gesamtwirtschaftlichen Produktivität zu dienen. Diese muß aber im Rahmen der allgemeinen Gesellschaftspolitik gesehen werden. Vor aller Wirtschaftspolitik steht darum die Gesellschaftspolitik, die mehr ist als die nachhinkende Sozialpolitik.

Anmerkung

1) Erst Suárez hat angenommen, daß die Menschen im Paradies die „mobilen“, d.h. dem Konsum dienenden Güter sich privat durch Arbeit erworben hätten. Vgl. A.F. Utz, Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, in: A.F. Utz, Hrsg., Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, Trier 1991, 139.

Quelle 39: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 34, Bonn 1993, 47-49.

Die Wirtschaftsethik im Kontext der Wirtschaftswissenschaften

Das Menschenbild der Wirtschaftswissenschaft

Wirtschaftsethische Gedanken und Urteile befinden sich in allen wirtschaftspolitischen Veröffentlichungen. Selbst die rein theoretischen, die betont wertneutral sein wollen, setzen wenigstens hypothetisch Wertentscheidungen ein. Um den Mechanismus des Marktes zu untersuchen, muß man mindestens wissen, mit welchem Menschen man rechnet, d.h. welche Wertprämissen dieser setzt. In einer Sozialwirtschaft, in der die einzelnen auf den Konsum und somit auf wirtschaftliches Wachstum weniger Wert legen als auf eine ausgedehnte Freizeit, sieht der wirtschaftliche Kreislauf ganz anders aus als in einer Gesellschaft, in der es den einzelnen in erster Linie auf erhöhtes Einkommen und fortschrittlichen Komfort ankommt. Eine Gesellschaft, deren Gliedern an persönlicher Unbekümmertheit unter der Obhut einer ertragbaren Planbehörde mehr liegt als an der demokratischen Freiheit, kann sich in einer freiheitlichen Marktwirtschaft schlecht zurechtfinden. Das beweist das Beispiel der östlichen Länder, die, plötzlich vom Joch der Diktatur befreit, sich nun in Eigenverantwortung im Wettbewerb durchschlagen müssen und enttäuscht nach der Wiederkehr der ehemaligen Planung rufen.

Aus all dem erhellt: Das Programm einer Wirtschaftsordnung setzt Klarheit über den Menschen voraus, für den man es erstellt. Wir haben uns im Westen an den utilitaristischen Menschen gewöhnt und haben für ihn die Marktwirtschaft mit ihrem Privateigentum und ihren Eigeninteressen als die einzig tragbare und effiziente Wirtschaftsordnung erfunden. Wie weit wir damit Glück hatten, läßt sich heute noch nicht eindeutig entscheiden. Denn noch sind wir am Experimentieren, wie das uns momentan bedrängende Problem der Arbeitslosigkeit beweist.

Das Menschenbild des Wirtschaftsethikers

Der Wirtschaftsethiker hat es etwas einfacher. Er braucht, wenigstens in seinem ersten Ansatz, nicht mit einem bestimmten Menschen zu experimentieren. Sein erstes Objekt ist der Mensch als solcher. In diesem Sinn gewinnt er absolute, allgemeingültige Normen. Aber welche? Das ist das große Problem. Und wenn er sie gefunden hat, dann fragt es sich, ob diese Normen irgendwelche Sanktionsgewalt haben, sonst taugen sie wenig oder nichts für die Realität. Hier liegt das erste Problem: Es müssen Normen sein, die irgendwie aus der Realität des Seins stammen, weil ihnen sonst die Sanktionsgewalt abginge. Eine allgemeingültige Norm, die aus der Natur des Menschen stammt, kann in einem langen Zeitraum nicht ignoriert werden, ohne daß sich die Folgen einstellen. Das haben wir in einem anderen Gebiet, nämlich der Ökologie, wenngleich zu spät, gelernt.

Mit der These, daß die Normen aus der abstraktiv erkannten Natur des Menschen gewonnen werden müssen, stehen wir im Gegensatz zu den idealistischen Formen der Normgewinnung, unter denen im besondern die Phänomenologie zu nennen ist.

Im Gegensatz zum Formalismus des kantischen Imperativs, der nur von der Freiheit aller spricht, hat die von *Husserl* inspirierte Phänomenologie der Werte (*Nic. Hartmann*) das Wertempfinden untersucht und dabei inhaltliche gemeinsame Normen entdeckt, wie Wahrhaftigkeit, Solidarität, also gewisse humane Verhaltensnormen, die aber keine Wesensstrukturen darstellen. Das heißt, diese Normen sind nicht durch Abstraktion aus der Realität gewonnen. Es sind erlebte Normen, deren konkrete Ausformulierung erst im verantwortungsbewußten Handeln vom einzelnen Gewissen vorgenommen wird. Das beste Beispiel hierfür ist die Ehe. Phänomenologisch erscheint diese zwar als ein Treuegelöbnis zu gemeinsamer Lebensbewältigung von Mann und Frau. Das Ehegelöbnis schafft aber keine Institution, die auch durch die Untreue eines Partners nicht vernichtet wird. Im Fall der Untreue des einen Partners besteht aus phänomenologischer Sicht kein Eheband mehr. Bei Wesensabstraktion dessen, was man Ehegelöbnis nennt, bleibt dagegen das Eheband als objektive Institution bestehen, darum auch die Verpflichtung, ihm gegenüber.

Solche Wesensstrukturen spielen im gesellschaftlichen Leben eine entscheidende Rolle. Löst man die Institution der Ehe in einen einfachen psychischen Prozeß auf, dann erhält man eine ganz andere Definition der Familie, als wir sie bislang gewohnt waren. Familie ist dann jedes nur mögliche Zusammenleben zweier Partner mit einem oder mehreren Kindern. In der Familienpolitik muß darum von der Ehe als einer Institution abgesehen werden. Es ergeben sich viele, unter Umständen zahllose Familienformen, die eine Unsumme von juristischen Problemen hervorrufen, nicht zuletzt auch die Frage nach den Rechten der Kinder. Man kann sich die Entwicklung der Gesellschaft mit allen juristischen und auch ökonomischen Problemen kaum ausmalen. Wenn es keine Wesensabstraktionen gibt, dann kann man auch nicht von Menschenrechten sprechen, die jedem Individuum zustehen, ungeachtet der konkreten Umstände. Wenn z.B. nachgewiesen wird, daß jeder Mensch ein Recht auf Arbeit, d.h. auf Lebensbewältigung aus eigener Leistung hat, dann muß die ökonomische Ordnung so eingerichtet werden, daß allen die Möglichkeit gegeben wird, sich in den Arbeitsprozeß einzubinden. Man kann sein Recht auf Arbeit nicht mit dem Recht auf Arbeitslosenversicherung vergüten. Gewiß besagt das Recht auf Arbeit nicht das individuelle Recht auf einen Arbeitsplatz, erst recht nicht auf eine willkürlich, d.h. ohne Rücksichtnahme auf die gesamtwirtschaftliche Situation, erwählte Arbeit. Es ist aber das Recht aller einzelnen auf eine Wirtschaftspolitik, deren erstes Anliegen die Vollbeschäftigung ist. Wenn der Wirtschaftsethiker das Problem des Kapitalismus angehen will, muß er zunächst um die Wesensfunktion des Kapitals wissen. Diese Definition kann er nur durch Abstraktion aus der Erfahrung gewinnen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß eine ganz bestimmte philosophische, näherhin erkenntnistheoretische Ausrichtung vorausgesetzt ist, um allgemeingültige Normen zu finden, die in der Realität ihre Wirksamkeit beweisen. Einzige Möglichkeit dazu bietet die reale Abstraktion, die man auch als metaphysische Abstraktion im aristotelischen Sinn bezeichnet.

Gesellschaftliche Ordnungsnormen sind immer Normen, welche die Handlungen der einzelnen in der Weise bestimmen, daß sie allgemeingültig sind, d.h. für alle gleich gelten. Nun gibt es zwei Wege, diese Gleichheit zu bestimmen. Der eine

geht von der Ganzheit aus. Dabei wird die Handlung des einzelnen immer in seiner Beziehung zu einem über allen Einzelinteressen stehenden Norminhalt gesehen. Zum Beispiel wird die Gleichheit des Arbeitnehmers und des Kapitalbesitzers entsprechend der Beziehung zur gesamtwirtschaftlichen Produktivität beurteilt. Dabei wird - dies sei nur beiläufig bemerkt - vom Wirtschaftsethiker die gesamtwirtschaftliche Produktivität nicht nur vom materiellen Wachstum aus beurteilt, es werden vielmehr alle gesamtgesellschaftlichen Nebenwirkungen mitbetrachtet. Das Handlungsprinzip der Ganzheitsphilosophie heißt: „Handle so, daß deine Entscheidung sich mit dem Gemeinwohlimperativ deckt“. Dabei ist unter Gemeinwohl nicht etwa das Konglomerat aller Eigeninteressen zu verstehen, sondern ein Gemeinwohl, das alle und alles einschließt, in dem also auch die objektiven an der menschlichen Natur orientierten Einzelwohle mitenthalten sind. Die Einzelwohle sind aber nicht vom Eigeninteresse bestimmt. Daß unter Umständen in der gesellschaftlichen Praxis die Willkürfreiheit der vielen einzelnen ein Weg oder Mittel sein kann, das Gemeinwohl in einer konkreten Gesellschaft zu realisieren, wie dies im Konzept der Marktwirtschaft angezeigt ist, gehört in eine zweite Etappe, nicht zum Ansatz wirtschaftsethischer Logik. Der andere Ansatz der Beurteilung der Gleichheit liegt bei der subjektiven Freiheit und Willkür. In den heutigen wirtschaftsethischen Veröffentlichungen geht man durchwegs von den subjektiven Einzelrechten aus, vor allem dem der individuellen Freiheit. In der Formulierung von *Kant*, die heute die Oberhand gewonnen hat, heißt dies: „Handle so, daß deine subjektive Entscheidung zum allgemeingültigen Gesetz werden kann“, das heißt also, daß deine Willkürfreiheit nicht die Willkürfreiheit der andern stört.

Der Einfluß der Wirtschaftswissenschaft auf die Wirtschaftsethik

Je nach dem Ansatz, den man allgemein für die Handlungsnormen nimmt, entscheidet man sich für einen bestimmten Typ von Wirtschaftsethik. Um mit den Wirtschaftswissenschaftlern in Kontakt treten zu können, wird der Wirtschaftsethiker dazu verführt, deren Denkansatz zu übernehmen. Dieser liegt aber entsprechend dem marktwirtschaftlichen Konzept bei der subjektiven Entscheidung. Daß der Wirtschaftswissenschaftler nicht anders als im Sinn der konkurrenzwirtschaftlichen Entscheidungsfreiheit zu denken vermag, hängt zutiefst mit dem allgemeinen Verlust der metaphysischen Erkenntnisweise zusammen. Zu beachten ist auch die Dominanz der soziologischen Methode in den Politikwissenschaften, wo sich alles um den Entscheidungsprozeß dreht. Der um die reale Effizienz besorgte Wirtschaftswissenschaftler konnte sich diesem Trend ins Subjektivistische nicht entziehen. Und es scheint, daß diese Sichtweise sich auch den Wirtschaftsethikern aufdrängte. So bemühen sich viele wirtschaftsethische Veröffentlichungen um den Aufweis jener moralischen Momente in der wirtschaftlichen Entscheidung, welche die Effizienz des marktwirtschaftlichen Entscheidungsprozesses unterstützen. So deutlich bei *B. Molitor, Buchanan, P. Koslowski* u.a. Das Gewinnstreben ist gepaart mit risikobereiter Eigeninitiative und persönlicher Verantwortung. Dazu braucht es bestimmte moralische Verhaltensweisen. Mit dem Aufweis dieser moralischen Voraussetzungen der Marktwirtschaft hat der Wirtschaftsethiker aber nicht mehr erreicht, als den Marktwirtschaftler in seiner Konzeption zu

bestätigen. Natürlich entspricht dieses Anlehnen an die marktwirtschaftliche Denkweise in keiner Weise der wirtschaftsethischen Normenlogik. Um nun den Weg zu einem universalen, vorgeordneten Wert zu finden, versucht es eine wirtschaftsethische Richtung mit dem Begriff der Wirtschaft als eines öffentlichen Gutes (*K. Homann, F. Hengsbach*).¹ Das ist an sich ein Schritt in die richtige Richtung. Nur ist er zu kurz. Es kommt darauf an, was man unter dem öffentlichen Gut zu verstehen hat oder wie man es versteht. Der Begriff erinnert an den vor allem in der anglosächsischen Literatur gebrauchten Begriff des „öffentlichen Interesses“. Von Interessen aber kann auf der höchsten wirtschaftsethischen Ebene noch nicht gesprochen werden. Gewiß muß eigentlich jeder ein Interesse daran haben, daß nichts Gemeinwohlwidriges in seinem Programm steht. Doch das ist im Begriff des öffentlichen Gutes noch nicht angesprochen. Der Begriff des öffentlichen Gutes erinnert zu sehr an das subjektive Interesse der einzelnen Individuen und der einzelnen Gruppen, d.h. er bedeutet mehr eine Kompromißformel als einen Wert, der sich imperativ an alle im Sinn einer allen übergeordneten Norm wendet. Vor allem wird dabei im Sinn des Status quo an die konkret existierende Wirtschaftsverfassung gedacht, die vom Begriff des Gemeinwohls aus unter Umständen höchst fragwürdig ist und darum der wirtschaftsethischen Rechtfertigung entbehrt.

Unter Umständen verlangt das Gemeinwohl ein völliges kritisches Überdenken der gegebenen Wirtschaftsverfassung. Es sei auf das Problem der Arbeitslosigkeit in der heutigen Marktwirtschaft hingewiesen. Dieses kann nicht einfach dadurch gelöst werden, daß man alle in der Wirtschaft Tätigen ermahnt, zur Rettung des öffentlichen Gutes „Wirtschaft“ beim Aufbau neuer Märkte tatkräftig mitzuwirken. Denn vielleicht hat sich die heutige Marktwirtschaft in eine falsche Konzeption des Wachstums hinein verirrt. Mit dem Begriff des Gemeinwohls will der Wirtschaftsethiker die wirtschaftswissenschaftliche Reflexion von der Bindung an den Status quo befreien. Was dann in der Folge zu tun ist, um aus einer konkreten Misere herauszufinden, ist eine, wenngleich überaus wichtige, so doch nachgeordnete Frage.

Das wirtschaftliche Gemeinwohl ist umfassender als die Wirtschaft

Die Marktwirtschaft ist die wirtschaftliche Ordnung, die im Vergleich zu allen anderen möglichen wirtschaftlichen Ordnungsvorstellungen gekennzeichnet ist als ein in sich selbst bestehender gesellschaftlicher Handlungssektor. Das ist ihr Vorteil, aber zugleich auch ihr Nachteil. In der Marktwirtschaft, so wie sie ursprünglich konzipiert und installiert worden ist, wird ein Stück aus dem umfassenden Gemeinwohl herausgelöst und verselbständigt: das materielle Wachstum. Da dem Menschen ohnehin das materielle Wohlergehen näher liegt als das geistige, erhält er durch die Marktwirtschaft einen zusätzlichen Schub im Bestreben nach materiellem Wachstum, mit der Folge, daß sich die Wirtschaft immer mehr vom sozialen und kulturellen Untergrund entfernt. Deutlich zeigt sich dies in der Ökonomisierung der Familie. Daß die Familie im Lauf der Zeit einen gewissen Wandel erfährt, darf niemanden stören. Daß sie aber ganz im Sog des wirtschaftlichen Wachstums steht, ist bedenklich. Wir finden es selbstverständlich, daß ein Familienvater während langer Monate fernab von seiner Heimat für seine Angehörigen

den Unterhalt verdienen muß. Die Familie wird fast ausschließlich von der wirtschaftlichen Entwicklung modelliert. Die Auflösung der Familienbande macht sich natürlich auch auf anderen Gebieten bemerkbar, z.B. in der Individualisierung der Alters- und Krankenversicherung mit der Folge, daß durch die Auflösung der Familiensolidarität sich die allgemeine soziale Solidarität aufdrängt mit all den Nebenerscheinungen, die wir zur Genüge kennen (Sozialisierung der Alters- und Krankenversicherung).

Je mehr sich die Solidarhaftung ausweitet, um so unkontrollierbarer werden die Mißbräuche. Als Saldo ergibt sich nicht nur ein Verlust an Kultur, sondern auch ein erhöhter Kostenaufwand, der durch die Wirtschaft bezahlt werden muß.

Das Beispiel zeigt deutlich, daß die wirtschaftlich definierte Wohlfahrt eingebettet sein muß in die umfassende soziale und kulturelle, vor allem auch moralische Wohlfahrt der Gesellschaft. Die Kapitalisierung, durch die die teuren Lohnzahlungen umgangen werden sollen, bringt eine Erhöhung der Arbeitslosenzahl mit sich. Um weiterhin in der Konkurrenz bestehen zu können, sind die Unternehmen zu noch intensiverer Kapitalisierung gezwungen. Die Lohnempfänger steigern ihrerseits ihre Ansprüche, und das Rad der Widersprüche dreht sich immer schneller. Das „öffentliche Gut“ der Wirtschaft erscheint vielleicht mit dem statistisch gemessenen Wachstum des Sozialprodukts vergrößert. Auf das Ganze gesehen, verschleiert es lediglich den gesellschaftlichen und politischen Niedergang.

Der Vorrang der Wirtschaftsethik vor jeder Wirtschaftstheorie

Das Resultat dieser Überlegungen: Die Wirtschaftsethik darf sich nicht in die moralische Rechtfertigung bestehender wirtschaftlicher Ordnungsvorstellungen verirren. Sie muß allem wirtschaftlichen Kalkül vorangehen und dieses bestimmen. Das ist allerdings leichter gesagt, als getan. Wenn z.B. der Wirtschaftsethiker erklärt, daß die Arbeit im Vergleich zum Kapital einen höheren Wertrang einzunehmen hat, dann heißt dies in concreto noch lange nicht, daß der Arbeitslohn sich im gleichen Grad mit der wirtschaftlichen Produktivität nach oben bewegen müsse. Im Endeffekt ist nicht nur die rein wirtschaftliche Gesamtproduktivität ins Auge zu fassen, vielmehr sind alle sozialen, kulturellen, gesellschaftsmoralischen und politischen Komponenten mitzubersichtigen. Vom Wirtschaftsethiker wird darum erwartet, daß er über seine allgemeinen ethischen Vorgaben hinaus in der Lage ist, die Konkretisierung der allgemeinen Wertprämissen mit wirtschaftlichem Sachverstand mitzuverfolgen.

Anmerkung

1) Vgl. hierzu meine Besprechung zu F. Hengsbach, *Wirtschaftsethik*, in: *Die Neue Ordnung*; 47.Jg., 1993, 54-58.

Quelle 45: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 35, Bonn 1994, 124-127.

Stehen wir wirklich auf den Schultern von Marx?

Ist die Kritik von Karl Marx an der Kapitalakkumulation gültig?

Aus der Wissenschaft und aus der Praxis wissen wir, daß durch das Kapital die Produktivität der Arbeit erhöht, d.h. Arbeitskraft gespart wird. Das heißt zugleich, daß Arbeitskräfte freigesetzt werden. Der in einem Unternehmen Entlassene kann in einem andern Unternehmen unterkommen, sofern der Arbeitsmarkt nicht gesättigt ist. Das ist leider in der heutigen Marktsituation nicht mehr oder nur selten der Fall. Die weltweit grassierende Arbeitslosigkeit erweckt wieder jene Geister, die im Marxismus das Heil suchen. Ein Zeichen hierfür ist vor allem der Trend der östlichen Länder, die in dem kurzen Reformversuch mit der bislang nicht erlebten Arbeitslosigkeit konfrontiert werden. Müssen wir also die *Marxsche* Kritik am Kapitalismus übernehmen?

Die *Marxsche* Kritik an der Kapitalakkumulation¹

Die *Marxsche* Kritik geht von der organischen Zusammensetzung des Kapitals (q) aus. Diese gibt das Verhältnis des konstanten Kapitals, d.h. des Aufwands an Material, einschließlich der Abschreibung (c), zum gesamten in der Produktion eingesetzten Kapital, d.h. dem Material plus Löhne ($c+v$): $c:(c+v)$. Je größer c wird, um so kleiner wird die Möglichkeit der „Ausbeutung“ des Lohnempfängers. Das heißt, die Mehrwertrate wird für den Kapitalbesitzer immer kleiner. Nimmt man mit *Marx* an, daß die organische Zusammensetzung in der gesamten Wirtschaft die gleiche ist und daß alle Kapitalbesitzer, die „Kapitalisten“, keine Lust zu weiterer Investition mehr haben, wenn die Mehrwertrate, also auch die Profitrate, auf null sinkt, dann ist der Kapitalismus als Ganzes dem Untergang verschrieben.

Nun ist de facto die organische Zusammensetzung nicht überall gleich. Damit fällt also bereits die Schlußfolgerung der *Marxschen* Prognose dahin. Doch fragt es sich, ob nicht eventuell von anderer Seite etwas die Senkung der Profitrate bewirkt? Die Neomarxisten finden eine dem *Marxschen* Denken gemäße und der heutigen Rezession entsprechende Erklärung der abnehmenden Profitrate. *Rudolf Hickel* erklärt: „Überzyklische Preisentwicklung und Stagnationsprozesse sind ursächlich auf Tendenzen zur Überakkumulation zurückzuführen. Diese Überakkumulation findet im ‚Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate‘ ihre Synthetisierung. Dieses ‚Gesetz‘ besagt für die langfristige Entwicklung, daß sich ein Zuviel an Kapitalwert bei beschränkter Ausdehnung die Mehrwertmasse nicht mehr zu ausreichender Rate verwerten kann. Oder anders ausgedrückt eine sich aufgrund profitrationaler Durchsetzung arbeitssparenden technischen Fortschritts entwickelnde Zunahme der organischen Zusammensetzung des Kapitals (steigender Anteil von konstantem im Verhältnis zu variablem Kapital) ist aus entwicklungsmanenten Gründen durch eine entsprechende Veränderung der Mehrwertrate nicht kompensierbar.“² An anderer Stelle formuliert: „Der Spielraum zur Eindämmung

des Profitratenfalls (ist) durch Erhöhung des Exploitationsgrades systematisch begrenzt“.³

Der vom Wachstumsoptimismus faszinierte kapitalistische Unternehmer unterliegt der Gefahr der Überakkumulation und damit den Konsequenzen, die *Hickel* anspricht. Um die Arbeitslosen abzusichern, muß die Arbeitslosenversicherung hochgeschraubt werden, was sich schließlich auf die Lohnnebenkosten auswirkt. Diese helfen mit, die Profitrate zu vermindern.

Am Ende werden die ausgesteuerten Arbeitnehmer der Sozialhilfe überwiesen, sie fallen also dem Staat zur Last. Darum spricht *Hickel* von Steuerstaat, dem der Kapitalismus entgegengehe. Der Kapitalismus ist am Ende, d.h. die Wirtschaft wird auf diesem Weg sozialisiert. Diese Tendenz wird noch durch zwei Momente gefördert, nämlich durch die Lohnforderungen der Gewerkschaften und allgemein durch die Politik, da die meisten Wähler Lohnempfänger sind, die ihren Forderungen an der Wahlurne Nachdruck verleihen.

Marx und mit ihm die heutigen Marxisten sind der Ansicht, daß diese Entwicklung unumkehrbar sei. Die Frage stellt sich also: Gehört es wesentlich zum Kapitalismus, d.h. zu einer Wirtschaft, die auf dem Recht auf Privateigentum an Produktionsmitteln begründet ist, tendenziell zur eigenen Auflösung hinzuarbeiten?

Die Antwort der Verteidiger der Marktwirtschaft

Die Verteidiger der Marktwirtschaft bemerken zurecht, daß die Supposition nicht stimme, denn die organische Zusammensetzung des Kapitals sei keineswegs überall die gleiche. Und sie erklären ebenfalls zurecht, daß der Unternehmer nicht nur von der Gewinn gier beherrscht sei. Der Unternehmer will, wie schon *Schumpeter* betont hat, Leistung vollbringen und nur durch Leistung den Gewinn.

Die Marktwirtschaftler sind der Überzeugung, daß es entscheidend darauf ankomme, neue Märkte für fortschrittliche Produkte zu gewinnen, also durch gesteigerte Leistung die Ausweitung des Marktes anzustreben. Auf diese Weise würde auch die Schaffung neuer Arbeitsplätze möglich. Dies alles setze voraus, daß dereguliert werde und alle Märkte sich öffnen. Wichtig sei, daß endlich ein echter Arbeitsmarkt eingerichtet werde. Das heißt, daß die Löhne dem Gesetz des Marktes sich fügen müssten.

Diese Forderung trifft die heutige Tarifautonomie mit ihren allgemeinverpflichtenden Lohnabschlüssen. Sie trifft vor allem die Politik der Gewerkschaften, die Löhne und ihre Nebenkosten weiter hochzuschrauben. Mit einer solchen gewerkschaftlichen Tarifpolitik würden die kostendeckende und die für die Produktivitätssteigerung unumgängliche Sicherung einer Gewinnmarge verhindert und die Konkurrenzfähigkeit lahmgelegt.

Die Antwort des Wirtschaftsethikers

Der Wirtschaftsethiker untersucht zunächst die Ausgangslage, von der aus *Marx* seine Theorie von der abnehmenden Profitrate aufgestellt hat. *Marx* ging in gewissem Sinn von einer allseitig abgeschlossenen Wirtschaft aus. In diesem Sinn ver-

stand er auch die Weltwirtschaft. Die Konzeption einer geschlossenen Universalwirtschaft befindet sich zwar auf einer reichlich abstrakten Ebene, sie kann aber doch theoretisch dienlich sein. Im allgemeinen sprechen alle Wirtschaftstheoretiker nur von der Wirtschaft als solcher. Es gibt also in diesem Konzept keine Konkurrenz von außen. Wenn also alle Unternehmer nur auf Steigerung des Gewinns aus sind, dann übersteigern sie sich in der Akkumulation in einem geschlossenen Markt. *Marx* mußte hierbei annehmen, daß irgendwann eine Sättigung des Marktes eintreten wird, wobei die Profitrate auf Null sinkt. In diesem Augenblick würde der Unternehmer seine Waffen strecken, weil er nur auf Steigerung der Profitrate eingestellt sei, so daß der Kapitalismus gestorben ist. *Marx* war natürlich nicht in der Lage, das Konzept einer effizienten und menschlich tragbaren Wirtschaftsordnung zu erstellen, da ihm dazu das Menschenbild fehlte.

Nun kann man sich aber denken, daß der Unternehmer als Leistungsbeflissener auch in einer solchen stagnierenden Wirtschaft noch weiter arbeitet. Er kann durch verbesserte Organisation sein Produkt auch ohne Kapitalaufstockung verbilligen. Der Eigentümer von Produktionsmitteln würde also sein Unternehmen nicht schließen. Allerdings wäre in einer solchen Wirtschaft die enorme Konzentration unvermeidlich. Von Konkurrenz könnte am Ende keine Rede mehr sein.

Der Wirtschaftsethiker geht tatsächlich in seinen Überlegungen ebenfalls von einem geschlossenen Markt aus. Für ihn ist die Wirtschaft, wenigstens auf der obersten Etappe der Überlegungen, eine weltumfassende Handlungsordnung. Der Wirtschaftsethiker kommt auch darin mit *Marx* überein, daß er nach den wesentlichen Widersprüchen sucht, die sich eventuell im liberalen Kapitalismus vorfinden. Unter Kapitalismus ist in diesem Fall nicht wie bei *Marx* schlechthin jegliche Wirtschaft verstanden, in der das private Eigentumsrecht auf Produktionsmittel die Grundlage der Ordnung ist, sondern nur die liberal verstandene privatrechtlich organisierte Wirtschaft, in der soziale Überlegungen und Ziele keinen Platz haben, weil, wie angenommen wird, die Konkurrenz als solche bereits die soziale Wohlfahrt garantiert. In einer solchen Wirtschaft erkennt der Wirtschaftsethiker den Widerspruch in der Definition der Wohlfahrt, die mit dem Erfolg der wirtschaftlichen Effizienz identifiziert wird.

Konkreter ausgedrückt heißt dies: Das unbeirrte, durch keine menschlichen Normen bestimmte Streben nach größerer Effizienz stößt an eine unüberwindliche Grenze, die es im Menschen findet. Dabei ist nicht einmal an den bereits erwähnten Sachverhalt gedacht, daß der arbeitssuchende Mensch im Hinblick auf die fortschreitende Kapitalakkumulation um sein Recht auf Arbeit gebracht wird, sondern vielmehr daran, daß der Mensch das materielle Wachstum gar nicht mehr erträgt. Die Vermaterialisierung des Lebens kann nicht ins Unendliche wachsen, wie es die Markttheoretiker bezüglich der technischen Erfindungen annehmen. Irgendwann verliert der materiell gesättigte Mensch sein Gleichgewicht.

Der Mensch ist nun einmal ein moralisches Wesen, das mit dem steigenden Komfort, wie ihn sich die Markttheoretiker vorstellen, nicht Schritt halten kann. In etwa können wir die Folgen der Vermaterialisierung unseres Lebens bereits in unserer Gesellschaft feststellen. Es ist niemand gewillt, von dem bis anhin gewonnenen

Besitzstand etwas abzugeben. Die reine Marktwirtschaft kennt nur die Eigeninteressen. Das gilt nicht nur für die sog. Kapitalisten, sondern auch für die Arbeitnehmer.

Die mögliche Erwidernng des Marktwirtschaftlers, die Konsumenten würden von niemandem gezwungen, sich die materiellen Errungenschaften zu eigen zu machen, ist utopisch. Die Produzenten müssen ihre Produkte mit allen nur möglichen Werbemethoden an die Käufer bringen. Wer das Geld hat, um sich die fortschrittlichen Produkte zu leisten, wäre einfältig, darauf zu verzichten. Der Käufer denkt nicht daran, daß er mit seinem Konsumdrang die Tendenz zur forcierten Kapitalisierung der Unternehmen und damit die Zunahme der Arbeitslosigkeit unterstützt.

Das Heilmittel gegen die Vermaterialisierung der Wirtschaftsgesellschaft ist nicht in der Konsumbeschränkung, auch nicht in der Investitionslenkung zu suchen, sondern vielmehr in der Sorge um eine Wirtschaftsverfassung, in der die Vollbeschäftigungspolitik obenan steht. Die Wirtschaftswissenschaftler müssen noch jene „Soziale“ Marktwirtschaft erfinden, in der der Kapitalakkumulation durch die Politik der Vollbeschäftigung und der gerechten Einkommens- und Vermögensverteilung Grenzen gesetzt werden.

Der Wirtschaftsethiker sieht die Lösung nur in einer Marktwirtschaft, die von einer umfassenden Gemeinwohlvorstellung ausgeht und erst dann von Kapitalisierung und Effizienz spricht. Die wirtschaftliche Rationalität kann nicht von der Lebensrationalität getrennt werden.⁴ Die säuberliche Trennung von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat ist, von der Natur des Menschen aus gesehen, ein Widerspruch.

Die heutige Soziale Marktwirtschaft nähert sich dieser Gemeinwohlvorstellung nur in kleinen Schritten. Als die Marktwirtschaft entstand, baute sie auf der isolierten wirtschaftlichen Rationalität auf. Langsam und erst in neuerer Zeit erkannte man die Notwendigkeit einer Sozialen Marktwirtschaft. Diese befindet sich aber immer noch in einem Lernprozeß. Es gelang ihr bislang nicht, auf der Suche nach der allseits sozialen Marktwirtschaft dort zu beginnen, wo man von jeglichem Status quo absieht. Die heutige Misere der weltweiten Arbeitslosigkeit könnte dazu ein Anlaß sein.

Resultat

Stehen wir nach dem Gesagten auf den Schultern von *Marx*? Die Frage kann nur mit Nein beantwortet werden. Denn das, was wir bei *Marx* vorfinden, ist eine Analyse des extrem liberalen Kapitalismus unter dem Blickwinkel des Widerspruchsprinzips. Das Widerspruchsprinzip brauchten wir aber nicht von *Marx* zu lernen.

Daß ein Wesen, das in sich einen Widerspruch enthält, überhaupt nicht oder nicht auf Dauer bestehen kann, hat spätestens *Aristoteles* der Sozialphilosophie zugrunde gelegt. *Marx* hat es nur auf die Analyse des extrem liberalen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts angewandt. Den Widerspruch in seinem Menschenbild hat er nicht erkannt. Und die Konzeption eines umfassenden, jeglicher gesellschaftlichen Handlung, sei sie wirtschaftlich, gesellschaftlich oder politisch, vorgeordneten Gemeinwohls, verdankt das Abendland *Thomas von Aquin*.

Diese Konzeption in die Wirklichkeit zu übersetzen, ist die schwierige Aufgabe unserer krisengeschüttelten Gesellschaft. Diese Aufgabe ist deshalb schwierig, weil wir uns bereits verfahren haben und aus dem Status quo nicht mehr herausfinden und weil es in der modernen pluralistischen Demokratie kaum gelingen wird, alle Interessen auf ein gemeinsames Ziel umzustellen.

Immerhin müssen wir uns eines von *Marx* sagen lassen: wenn einmal die Kapitalakkumulation weltweit um sich greift und die Arbeitslosigkeit sich ebenso weltweit ausdehnt, dann kämpft jeder Unternehmer nur um die Existenz seines Unternehmens, d.h. sein Motiv kann nur noch der mit den Mitbewerbern vergleichbare Gewinn sein. Und wenn man noch den Umstand in Rechnung zieht, daß diese Kapitalakkumulation zum wesentlichen Teil auf Krediten und damit auf Schulden beruht, dann muß man sich fragen, woher der Staat noch seine Einkünfte erwarten kann, um die enormen Soziallasten zu bezahlen. Das wäre dann der Zusammenbruch, den *Marx* vorausgesagt hat.

Anmerkungen

- 1) Näheres hierüber in: A.F. Utz, Die marxistische Wirtschaftsphilosophie, Bonn 1982, 111 ff.
- 2) Ökonomische Stabilisierungspolitik in der Krise, in: R.-R. Grauhahn - R. Hickel, Hrsg.: Krise des Steuerstaates? Opladen 1978, 97.
- 3) Ebenda, XLIII.
- 4) Vgl. hierzu meine Ausführungen über die wirtschaftliche Rationalität in: Wirtschaftsethik, 1994, Drittes Kapitel.

Quelle 46: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 35, Bonn 1994, 171-173.

Zur Systematik der Wirtschaftsethik

Die Systematik einer Wissenschaft besteht in der Ordnung aller zu dieser Wissenschaft gehörenden Einzelerkenntnisse, so daß es keine isolierten Aussagen mehr gibt, sondern alle zu einem harmonischen Ganzen gebündelt sind. Die Systematik für ein ganzes Wissensgebiet herstellen ist kein leichtes Unternehmen. Entscheidend ist dabei, den Generalaspekt so zu formulieren, daß er in jedem Teil sichtbar wird. Dieses Anliegen hat neuerdings *Peter Koslowski* zu verwirklichen versucht in seinem 447 Seiten umfassenden Werk, das bereits im Titel angibt, daß es sich um eine Systematik handelt:

Peter Koslowski, Die Ordnung der Wirtschaft, Studien zur Praktischen Philosophie und Politischen Ökonomie, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994, 447 S.

Das Werk ist an sich eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1979 bis 1993. Bisher konnte man nur aus dem einen oder andern Aufsatz herausfühlen, unter welchem Generalnenner die einzelnen Artikel zueinander geordnet sind. *Koslowski* hat nun sowohl in der Einleitung (1-29) wie in seinem Nachwort (408-423) den Rahmen gezeichnet, in dem alle seine Aufsätze stehen. Er gibt als Aufgabe, die er sich gestellt hat, an: „In einer *neoaristotelischen* Synthesis von Praktischer Philosophie und ökonomischer Theorie wird nach den ethischen und politischen Bedingungen des Wirtschaftens und der Wirtschaftsordnung gefragt“ (Vorwort). Das Thema ist verlockend, weil *Koslowski* bei dieser „*neoaristotelischen* Synthese“ sich der Philosophie *Leibniz*‘ bedient. Ich möchte zu dieser Zusammenstellung „*Aristoteles - Leibniz*“ einen Beitrag zu leisten versuchen, dies in Kürze im Hinblick auf den beschränkten Raum.

Koslowski ist ein staunenswerter Kenner sowohl der Philosophie wie auch der Wirtschaftstheorie. Sein gründliches Werk verdient eine eingehende Würdigung. Wenn ich hier vornehmlich die kritischen Punkte heraushebe, so geschieht dies in voller Hochachtung der wissenschaftlichen Leistung des Autors.

Der Ansatz der Systematik

Angesichts der Systematik, die *Koslowski* hier entwickelt, stellen sich zwei Fragen: 1. Was heißt hier „*neoaristotelische* Synthesis“? 2. Warum spricht *Koslowski* nur von den ethischen und politischen „Bedingungen“ des Wirtschaftens und der Wirtschaftsordnung, anstatt das ethische und politische Apriori anzugeben, von dem aus man erst die philosophisch einzig gültige Definition der Wirtschaft findet? Beginnen wir zunächst mit der zweiten Frage, um dem Gedankengang des Werkes besser folgen zu können. *Koslowski* geht von der Definition der Rationalität aus, wie sie in den Wirtschaftswissenschaften üblich ist. Er ist der Meinung, daß die ökonomische Denkweise sich nicht auf die Wirtschaftsordnung beschränkt. „Alle Güter, auch die höchsten Kulturgüter, können zum ‚Bedarf des Menschen‘ werden, und alle Güter, auch diejenigen der Kunst und des Geistes, sollten mit dem geringstmöglichen Aufwand oder eben ökonomisch erstellt werden“ (1). Der Begriff

der Finalität wird somit wie schon bei *W. Eucken* im vollen Umfang zur ökonomischen Größe. Der Theologe kann hier schon nicht mehr folgen. Und auf den Lebenswert der Arbeit ist dieser Begriff der Wirtschaftlichkeit überhaupt nicht anwendbar.¹ Ein kurzer Aufenthalt in einem Karthäuserkloster hätte den Autor belehrt, daß die spirituelle Bedeutung der Arbeit mit dem Prinzip der Wirtschaftlichkeit nicht gedeckt ist. Gerade diese nur-ökonomische Interpretation der Arbeit ist schuld an der dauernden Kapitalisierung des Wirtschaftsprozesses und damit an der heutigen Massenarbeitslosigkeit. Der Begriff der Rationalität ist wie der Seinsbegriff analog. *Koslowski* weiß dies, da er an anderer Stelle betont, der Begriff der Wirtschaftlichkeit variere entsprechend dem Sachverhalt, auf den er angewandt wird. Nur müßte man die Analogie definieren, die bei der vielseitigen Verwendung im Begriff der Wirtschaftlichkeit liegt.

Manchmal bekommt man den Eindruck, als ob der Autor Wirtschaft und Ethik dadurch zusammenführen möchte, daß er das ökonomische Prinzip als das oberste Prinzip der praktischen Vernunft, damit also aller praktischen Wissenschaften, bezeichnet. Zwar betont *Koslowski* des öftern, daß die Wirtschaft nicht die einzige Wertordnung des Menschen ist. Diese Aussage gehört sogar zu den zentralen Gedanken des Autors. Dennoch ist man erschreckt zu lesen: „Zwar ist die ökonomische Denkweise der Ordnung der Wirtschaft in besonderem Maße eigentümlich, sie ist jedoch von ihrem institutionellen Rahmen ablösbar und potentiell auf jede Allokation von Ressourcen im menschlichen und außermenschlichen Bereich anwendbar. Sie stellt eine allgemeine Logik des Einsatzes knapper Ressourcen dar“ (2). Natürlich denkt *Koslowski* nicht daran, das Institutionensystem der wirtschaftlichen Ordnung auf die andern Ordnungen zu übertragen. Immerhin überträgt er das Ordnungsprinzip der Wirtschaftlichkeit, insofern es „das Gegensatzprinzip zur Unordnung der unfreiwilligen Verschwendung“ ist, auf alle Ordnungen des Seins überhaupt. Er zielt somit „auf ein universales Prinzip der Wirtschaftlichkeit im Sein, das in einer universal gültigen ökonomischen Theorie entwickelt und von ihr auf eine Gesamtwirklichkeit bezogen wird, die als ein umfassender Haushalt und als eine einzige ‚Wirtschaft‘ des Seins begriffen wird“ (3 f.).

Der Gedanke, daß die Natur im allgemeinen ein sinnvolles Ganzes ist, in dem der Gedanke an eine Verschwendung nicht aufkommen kann, ist alt. So sagt *Thomas von Aquin*, der sich seinerseits auf *Aristoteles* stützt: „In der Natur gibt es nichts Müßiges“.² Aber das heißt nichts anderes, als daß alles, was geschieht, eine Ursache und ein Ziel hat, auch das, was uns als überflüssig, sogar als unangenehm vorkommen mag wie z.B. die Insekten- oder die Rattenplage. Den aus der Wirtschaft stammenden Begriff des geordneten Haushaltes kann man dabei nicht verwenden.

Daß sich der Verfasser als Wirtschaftstheoretiker versteht, der von dieser zunächst engen Sicht auf die Umwelt bis ins Universum hineinsieht und so das wirtschaftswissenschaftliche Prinzip neu bestätigt und zugleich erweitert findet, zeigt der Passus, der mit „Universale Ökonomie“ überschrieben ist. Es heißt darin: „Die Idee universaler Ökonomie ist damit zugleich die Idee einer Revision der ‚Unterslassungssünden der Ökonomie‘ (*M. Olson*). Die ökonomische Theorie soll um die

sozialwissenschaftlichen und philosophischen Aspekte erweitert und dadurch umfassender werden. Diese Erweiterung ist mehr als ein bloßer ‚Theorieimperialismus‘ der Ökonomie, weil sie nicht die Dominierung der Sozialwissenschaft durch die Ökonomie, sondern die Integration der Sozialwissenschaften in den ökonomischen Diskurs und zugleich der Ökonomie in die Fragestellungen der philosophischen Ontologie und Ethik anstrebt. ‚Imperialismus‘ kann für die Kooperation in der Welt des Geistes noch weniger als in derjenigen der Politik das Leitbild sein“(5). Das klingt enorm human. In der Tat öffnet *Koslowski* den Ökonomen den Weg in den Diskurs mit den andern Wissenschaften bis hinauf zur metaphysischen Ontologie. Aber gerade da muß die Kritik ansetzen. Darf man das „*neoaristotelische* Synthese“ nennen? Ich würde eher von einer *Leibniz*schen Synthese sprechen.

Die aristotelische Analyse

Weder gemäß *Aristoteles* noch erst recht gemäß *Thomas von Aquin* läßt sich die wirtschaftliche Ordnung ohne Bezug zum obersten, staatlichen Gemeinwohl bestimmen. Ausgangspunkt ist immer die menschliche Handlung, die ihrem Wesen gemäß auf das letzte Ziel, das Gemeinwohl, ausgerichtet ist. Auch die wirtschaftliche Handlung kann sich dieser Zielrichtung nicht entziehen. Bei *Thomas von Aquin* ist im Vergleich zu *Aristoteles* dieser weite Horizont noch deutlicher unterstrichen, indem alle individuellen und zwischenmenschlichen Handlungen, auch die wirtschaftlichen, sich im gleichen sittlichen letzten Ziel aller treffen, nämlich in Gott als dem ersten Gemeinwohl, das zugleich alle einzelnen, partikulären Gemeinwohle einschließt, ohne sie jedoch totalitär aufzuheben. Daß die Güter nicht in Überfülle vorhanden sind, daß der Mensch also mit den Gütern sorgfältig umgehen muß, das wußte auch *Aristoteles*. Auch er hatte sich die Frage gestellt, wie man die Güter vor Verschwendung retten kann. Und er hat sich für die private Eigentumsordnung ausgesprochen. *Thomas von Aquin* tat dies noch eindringlicher. Natürlich war auch der Warentausch bekannt, sogar der geldrechenhafte. Sittliche Regel dieses Tausches sollte die Gerechtigkeit sein, die als Tugend bezeichnet wurde. Das Objekt dieser Tugend ist zwar sachlich begründet, das heißt der Tausch selbst wird als gerecht bezeichnet, wenn Parität von Ware und Preis besteht. So sehr aber das Motiv der Handlung, ob gern oder nur mit Zögern vollzogen, auf die Bewertung des Objekts keinen Einfluß hat, so wurde die Bestimmung des Objekts doch nicht aus dem ethischen Rahmen gelöst. Wer zuviel hat, verliert dem um seine Existenz Kämpfenden gegenüber sein Eigentumsrecht. Die Aufteilung in Privateigentum sollte sich nicht dem allgemeinen Nutzungsrecht entziehen dürfen. Die Pflicht des Eigentümers, Vergeudung zu meiden, ist nicht das gleiche wie der Auftrag zur Maximierung, von der man heute innerhalb der Wirtschaftsordnung spricht.

Es ist im aristotelisch-thomistischen Denken nicht möglich, sich die Wirtschaft als ein gesellschaftliches System vorzustellen, in dem die sittliche Qualität der Handlung nach ihrer Marktkonformität bestimmt wird. Natürlich ist auch im *aristotelisch-thomistischen* Denken der Markt ein Regelprinzip, um der Preisgerechtigkeit näher zu kommen. Die allgemeine Wertschätzung in der Preisbildung, von der

bereits *Augustinus* sprach, ist im Grunde nichts anderes als das Ergebnis von Angebot und Nachfrage. Aber Angebot und Nachfrage formieren im Denken des *Aquinaten* kein gesellschaftliches System. Eine gesellschaftliche Einheit gibt es nur dort, wo die zwischenmenschlichen Beziehungen durch ein Gemeinwohl, das alle Glieder anstreben, bestimmt sind. Wenn man die Wirtschaftsgesellschaft als jene Einheit von Staatsgliedern versteht, die sich als Aufgabe stellt, unter Berücksichtigung der sparsamen Nutzung der materiellen Güterwelt die für die Gesamtheit notwendigen Bedarfsgüter zu erstellen, dann kann man von einer wirtschaftlichen Ordnung sprechen. Im Zentrum steht immer die wirtschaftliche Handlung im Bezug zum Anliegen der Gesamtheit. In diesem Programm steht aber nichts von Maximierung. Diese hängt in letzter und entscheidender Analyse von der sittlich bestimmten Bedarfskurve der Gesamtgesellschaft ab. Wie grundlegend diese Sicht ist, erfahren wir heute, wo um der materiellen Maximierung willen der humane Bedarfswert der Arbeit geopfert wird, wegen des Systems sogar geopfert werden muß.

Wie man leicht sieht, kann der philosophische Gang zur sogenannten Wirtschaftsgesellschaft nur von oben, vom Gesamtziel der staatlich geeinten Gesellschaft aus vorgenommen werden. Das ist der einzige aristotelische Weg. Er gründet in der *aristotelisch* verstandenen Abstraktion, d.h im Denk- und Wertungsprozeß vom Allgemeinen zum Konkreten. Das Objekt der sogenannten Wirtschaftsgesellschaft ist nur ein Ausschnitt einer auf dem obersten Abstraktionsgrad gewonnenen sittlich geprägten Gemeinwohldefinition.

In der Praxis mag es angehen, von den bereits existenten, also empirisch feststellbaren gesellschaftlichen Gruppen auszugehen, um den Diskurs zwischen diesen herzustellen im Blick auf das oberste Gemeinwohl. In der Tat geschieht dies gewöhnlich bei der jährlichen Budgetaufstellung des Staates. Jede Gruppe muß dann etwas von ihren Forderungen streichen. Das Ziel dieses Diskurses müßte die Verwirklichung des objektiven staatlichen Gemeinwohls sein. De facto kommt es dabei höchstens zu einem Kompromiß der Ressortleiter. Weiter kommt es bestimmt dann nicht, wenn die Zielbestimmung einer einzelnen Gruppe nicht mehr dem übergeordneten Gemeinwohl entspricht, wie dies z.B. bezüglich der heutigen Wirtschaftsgesellschaft mit ihrem Maximierungsprinzip gilt. Der Weg, den *Kosłowski* in seiner Bemühung um Systematik geht, beginnt bei den konkreten gesellschaftlichen Segmenten. Und er sieht in diesem Vorgehen einen philosophisch begründeten Weg. Seine Begründung bezieht er aus der *Leibnizschen* Ordnungsvorstellung.

Es stellt sich darum die Frage, ob es philosophisch zugänglich ist, mit der Definition einer einzelnen, in sich betrachteten gesellschaftlichen Gruppe, in unserem Fall mit der marktwirtschaftlich organisierten Wirtschaftsgesellschaft, zu beginnen, wie es bei *Kosłowski* der Fall ist.

Die Leibnizsche Analyse

Für *Kosłowski*, der *Leibniz* folgt, bietet sich kein anderer Weg als dieser von der Empirie her. Das rührt von der *Leibnizschen* Ordnungsvorstellung her, die die

aristotelische Metaphysik nicht mehr kannte. Der undifferenzierte Gebrauch des Begriffs Metaphysik dürfte der Grund dafür sein, daß *Koslowski* seine Analyse als neoaristotelisch bezeichnet. Man kann *Leibniz* nicht mit *Aristoteles* vermischen. *Aristoteles* würde die Wirtschaftsgesellschaft nie nach der Einhaltung des Wirtschaftsprinzips bestimmt haben. So wichtig diese Aufgabe ist, entscheidend ist immer die sittlich bestimmte Bedarfsdeckung, die selbstverständlich dem Gebot des sparsamen Umganges mit den Ressourcen unterworfen ist. *Leibniz* hat gewissermaßen nachträglich, d.h. unter Voraussetzung der empirisch gegebenen Teilordnungen (sprich Monaden), mit dem Blick auf die beste der möglichen Welten ein Gesamtbild zu entwerfen versucht. *Koslowski* rollt dieses Bild auf, indem er mit der Definition der empirisch gegebenen Wirtschaftsgesellschaft beginnt.

Deutlich kommt dieser Ausgangspunkt in folgendem Passus zutage: „Auch die Metaphysische Ökonomie *Leibniz*’ denkt die Gesamtwirklichkeit als eine Wirklichkeit, die in allen ihren Bereichen dem Prinzip der maximalen Ökonomie folgt. Sie entwirft eine Ontologie vom Standpunkt des göttlichen Ökonomen, der die Existenz aller Wesen in der besten aller möglichen Welten maximiert. Die *Leibnizsche* Metaphysik ist als ontologische Ökonomie und ökonomische Ontologie zugleich theologische Ökonomie und ökonomische Theologie, weil Gott als das Subjekt der Maximierung gedacht wird, der das Sein seinem Maximierungskalkül unterworfen und die Naturgesetze so eingerichtet hat, daß im Sein nun eine universale Wirtschaftlichkeit gilt: Alle Wesen müssen sich in die Ordnung des Prinzips des Besten, mit dem geringsten Aufwand die Maximierung von Sein zu verwirklichen, fügen. Das Sein ist an sich ökonomisch und die Theorie des Seins, die Ontologie, von sich her eine ökonomische Ontologie oder Ontologische Ökonomie. Die Ökonomie des Seins wird in einer Metaphysischen Ökonomie und ökonomischen Metaphysik erkannt“ (9). „Die Definition der Maximanden des Maximierungs- oder ökonomischen Kalküls ändert sich je nach Seinsbereich vom naturalen zum kulturellen Sein“ (10).

Hier wird deutlich, warum *Koslowski* so viel daran liegt, den Begriff der Maximierung auf allen Gebieten des Seins zum philosophischen Schlüsselbegriff zu machen. Es ist nun nur die Frage, ob er zunächst philosophisch im *Leibnizschen* Sinn diesen Schlüssel gefunden hat, oder ob er, was wahrscheinlicher ist, als Wirtschaftstheoretiker einen philosophischen Parameter suchte, um seine Idee des Wirtschaftlichen universal zu begründen. Es könnte aber auch sein, daß *Koslowski* bei *Leibniz* den Kulminationspunkt philosophischen Denkens sieht, um von hier aus die bestehende Welt zu verstehen. Diese Interpretation legt der folgende Satz nahe: „Die Frage nach dem Besten - und nicht nur nach dem Guten - und die Forderung eines genauen mathematischen Beweises des Besten ist der originäre Beitrag *Leibnizens* und des 17. Jahrhunderts zur Sozialphilosophie und Metaphysik“ (124).

Das alles ist weder mit *Aristoteles* noch mit *Thomas von Aquin* nachvollziehbar. Nach *Thomas* hat der Schöpfer einen hierarchischen Aufbau gemäß den Wesenheiten vorgenommen. Die Wesenheiten sind durch die Vernunft erkennbar. Die Vernunft hält sich darum an diese Metaphysik der Seinsstufen. Die Überlegung, ob

noch eine bessere Welt denkbar wäre, ist von diesem Gesichtspunkt aus illusorisch, sagen wir es klar: ein Gedankenspiel. Wir wissen von all dem nichts, und darüber nachzudenken ist Zeitverlust. Die Vernunft hält sich an das, was vorliegt. Nur einer, der von der reinen Empirie herkommt und nur die konkrete Welt kennt, nicht aber die darin verwirklichte Metaphysik (im aristotelischen Sinn!), kommt auf den Gedanken, wie vielleicht eine andere konkrete Welt vorstellbar wäre.

Zur Erhärtung der Interpretation, daß es sich in der von *Koslowski* im Anschluß an *Leibniz* dargebotenen Ordnung der Wirtschaft um einen rationalistisch-theologischen Überbau über eine im Grunde individualistische und hedonistische Gesellschaft handelt, sei ein markanter Passus wiedergegeben: „Der andere wichtige Beitrag von *Leibniz*‘ Theorie der besten aller möglichen Welten ist seine einzigartige Lösung des Problems der Koordinierung von Individuen. Die Koordination von Individuen, die alle als gleich frei und mit unbegrenzter Begierde nach Glück strebend angesehen werden, ist das Problem und Programm der Moderne und zugleich das fundamentale Ziel der Marktwirtschaft und makroökonomischen Theorie. *Leibniz*‘ Ansatz ist besonders fruchtbar, da er die Vereinigung zweier gegensätzlicher Konzepte, der Konzepte des Mechanismus und der Teleologie, zum Ziel hat. Sein Ansatz ist nicht einfach mechanistisch, sondern versucht, den Begriff eines universalen Mechanismus, der im 17. Jahrhundert dominant geworden war, mit der teleologischen Vorstellung von den Monaden als letzten Entitäten der Wirklichkeit, die bestrebt sind, sich selbst und ihre Essenzen zu realisieren, in Einklang zu bringen. Die Monade beschreibt die innere Perspektive der Dinge und ihr teleologisches Streben nach Vollkommenheit. Der Mechanismus beschreibt die äußere Perspektive der Dinge. Er ist der durch und durch kausale Nexus der Welt, in den alle Dinge eingepaßt sind. Die Monaden sind individuelle Wesenheiten (Essenzen) und zugleich Ausdruck der umfassenden mechanischen Determination, die zu ihrer Existenz führte. Sie haben Wahrnehmung und die Tendenz (*conatus*) zur Selbstverwirklichung“ (124 f.).

Für einen *aristotelisch* eingestellten Metaphysiker ist alles viel einfacher und schlichter. Ihm genügt die abstrakte, metaphysische Natur des Menschen als Norm und die Vernunft, die in einem kontrollierbaren logischen Prozeß diese Norm konkretisiert. Die aus der Wirklichkeit abstrahierte Natur des Menschen ist so real, daß wer konkret gegen sie entscheidet, irgendwann, über kurz oder lang, die Konsequenzen erfahren wird, wenn vielleicht nicht er selbst, so doch die Gesellschaft, die ihn so handeln ließ. Auf ökologischem Gebiet wissen es alle, daß die Ausbeutung der Atmosphäre den Tod bringt. Wenn sie sich nicht danach einrichten, dann werden sie oder ihre Nachfahren es spüren.

Was lernt nun der Aristoteliker von dieser Philosophie? Auch er weiß um die individualistische Begierde des existierenden Menschen. Wie aber zur Ordnung kommen? Die Bedeutung der Mechanismen, wozu auf wirtschaftlichem Gebiet vornehmlich die Wettbewerbsregeln gehören, werden ihm durch die hier gebotene Philosophie nahegebracht. Doch wird er, statt nur nach Mechanismen zur Errichtung einer Ordnung für die sich gleich frei fühlenden und mit unbegrenzter Begierde nach Glück strebenden Menschen zu suchen, die Menschen über den echten

Lebenssinn aufklären, in dem die Freiheit und die unbegrenzte Begierde nach Glück ihre Grenzen haben. Der Begriff der Maximierung und der der Rationalität haben, weil in ihrem ursprünglichen Sinn von der Wirtschaft her definiert, ein materialistisches Gepräge. So sehr sie in den anderen Ordnungen, wie *Koslowski* versichert, neu formiert werden, weisen sie doch stets auf das materialistische „primum analogatum“, d.h. die wirtschaftliche Rationalität, zurück. Solange dieses Mißverhältnis in der analogen Übertragung nicht ausgeräumt ist, ist es unmöglich, den Individuen, „die alle als gleich frei und mit unbegrenzter Begierde nach Glück strebend angesehen werden“, klar zu machen, daß die eigentliche Kooperationsnorm im sittlich begründeten Gemeinwohl liegt und jeder Materialismus, auch wenn er noch so gut in Mechanismen verpackt ist, im Chaos endet.

Anmerkungen

1) Vgl. hierzu das 3. Kapitel (Die wirtschaftliche Rationalität) in: A.F. Utz, Wirtschaftsethik, Bonn 1994

2) II C. Gent. c. 22: „cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae“. Vgl. auch S. Theol. I 51,2 arg.1; I 88,1 arg.4; I-II 63,3 arg.2; 102,4 arg.8; II-II 2,4 arg.1; 58,7 arg.1.

Quelle 55: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 380-386.

Die Philosophie des Dritten Weges

Der Begriff „Der dritte Weg“ ist seit dem zweiten Weltkrieg das große Lösungswort. Man wollte eine Wirtschaftsordnung bauen, die die vielen Irrtümer des Liberalismus hinter sich läßt, zugleich aber auch dem Sozialismus jede Art von Gefolgschaft versagt. Am Liberalismus kritisierte man die völlige Absage an soziale Elemente in der Wirtschaftspolitik, hinsichtlich der Zentralverwaltungswirtschaft wies man auf die völlige Ineffizienz und den Bankrott hin. Wer hat nun den allseits gesuchten dritten Weg gefunden? In der westlichen Welt rühmte man sich bis noch vor etwa zwei Jahren, daß die sog. Soziale Marktwirtschaft die Lösung gebracht habe. Seit der Krise, die sich vor allem in einer massiven Arbeitslosigkeit äußert und gegen die die Soziale Marktwirtschaft kein Rezept zu haben scheint, ist das Selbstlob leiser geworden. Vielleicht liegt der Grund der Ratlosigkeit im falschen Denkansatz, d.h. in der Philosophie, die der Sozialen Marktwirtschaft zugrunde liegt. Daß dem so ist, versuche ich darzulegen. Die hier vorgetragenen Gedanken entnehme ich meinen beiden Schriften: 1. Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, eine Schrift, die bereits unter anderen Ausgaben auch ins Chinesische übersetzt wurde, und 2. Wirtschaftsethik, die kürzlich auf deutsch erschienen ist und augenblicklich unter anderen ebenfalls ins Chinesische übersetzt wird.

I. Die Norm für die Wahl eines Wirtschaftssystems

Wirtschaften hat es als Tätigkeit zur Besorgung von Mitteln zur Existenzhaltung und zum Fortschritt immer mit materiellen Objekten zu tun. Obgleich nun jeder Einzelmensch unabhängig von der Gesellschaft für sich persönlich eine wirtschaftliche Tätigkeit ausüben kann, ist sein Wirtschaften wegen seines Objekts doch wesentlich ein sozialer Prozeß. Was immer der Mensch beim Wirtschaften anpackt, nimmt er aus einem Fonds, den er nicht geschaffen hat und auf den jeder andere auch einen Anspruch erheben könnte. Die Frage nach der rechten Wirtschaftsordnung ist darum nur unter Berücksichtigung von sozialen Normen zu lösen. Diese Erkenntnis hat zurecht das gesamte Denken von *Karl Marx* geprägt. Sie ist im übrigen ein Bestandteil aller großen Weltanschauungen aller Zeiten.

Das Objekt der Wirtschaft stellt uns, bevor wir wirtschaften, vor das Problem, wie die vielfältigen Möglichkeiten der Nutzung der Naturgüter, sei es zum direkten Konsum, sei es zur Produktion, zu verteilen sind. Dieser Frage ist der Liberalismus geflissentlich ausgewichen. Für ihn gibt es das Problem der Verteilung nur auf der Ebene des bereits Geschaffenen und Produzierten, d.h. des Produkts, das sich aus dem Wirtschaften ergibt. Er fragt nicht, in wieweit die gegebene Verteilung einer ursprünglichen Gerechtigkeitsvorstellung entspricht, sondern nimmt diese gewissermaßen als naturrechtliche Gegebenheit, so daß darüber nicht zu diskutieren ist. Es gilt einfach grundsätzlich das Recht eines jeden Individuums auf Privateigentum, d.h. auf das, was es hervorgebracht oder erworben hat. Wäre dieses Hervorbringen und Erwerben ein Schaffen aus dem Nichts, dann könnte man das noch verstehen. Aber es ist nichts anderes als eine Veränderung der Daseinsweise von Dingen, die

kein menschliches Wesen produziert hat. Nach der Philosophie der Liberalen erwirbt sich derjenige, der ein Produkt erstellt, den Anspruch nicht nur auf jenen Teil, der seiner Leistung entspricht, sondern auf das ganze Objekt, also auch auf jenen Teil, der eigentlich niemandem gehören sollte oder von dem man nicht weiß, wem er gehören sollte. *Hobbes* hat dieses Rätsel auf einfache Weise gelöst, indem er den Menschen direkt als Eigentümer definierte. Der Mensch ist der Besitzer seiner Natur, seiner Talente, mit denen er etwas schafft, und darum auch über das, was er schafft. Und da der Liberale im Produkt keinen Unterschied macht zwischen dem Teil, der dem Fleiß des Menschen zuzuschreiben ist, und jenem, der vorher schon vorhanden war, erscheint das Produkt in seiner Ganzheit als zur Person gehörig.

Karl Marx hat gegen diese Philosophie seine Arbeitswertlehre gebaut, die er übrigens von *David Ricardo* übernommen hat. *Marx* unterlag allerdings dem Mißverständnis, daß jener Teil im Produkt, der seine Entstehung nicht der menschlichen Arbeit verdankt, sondern bereits vorher bestand, Eigentum der Allgemeinheit sei. Da man im Produkt der Arbeit den erarbeiteten Teil nicht von dem natürlichen Teil trennen kann, bleibt im Denken von *Marx* nichts anderes übrig, als die Allgemeinheit als Eigentümerin des Produkts zu bezeichnen und dem Arbeiter das zu vergüten, was seiner Leistung entspricht. Jedenfalls gibt es in diesem Gedankengang keinen Einzelmenschen, der als Eigentümer etwas für sich in Anspruch nehmen könnte.

Aus der je verschiedenen Definition des Eigentümers ergeben sich zwei grundverschiedene Wirtschaftssysteme, das der freien Marktwirtschaft und das der Zentralverwaltungswirtschaft. Die beiden kranken aber am gleichen Fehler, nämlich an der falschen Lösung der Frage, wem vor aller wirtschaftlichen Tätigkeit die Naturgüter gehören. *Marx* hatte, wie gesagt, die Allgemeinheit als Eigentümerin erklärt, weil er sich nicht vorstellen konnte, wer es noch sein könnte. Gemäß seiner Philosophie, die nichts anderes ist als die Umkehr des *Hegelschen* Idealismus, konnte nur der Staat als Eigentümer der Naturgüter bezeichnet werden. Die Liberalen kümmerten sich nicht um die Frage nach einem eventuellen ursprünglichen Eigentümer hinsichtlich der Naturgüter. Naturgüter werden okkupiert oder durch einen andern von einem Okkupanten käuflich erworben. Von der katholischen Soziallehre wurde eine grundsätzlich andere, schlüssigere Lösung angeboten, die formal-logisch mehr Ähnlichkeit mit der *Marx'schen* als mit der liberalen hat. Sie erklärt, daß weder der Staat noch eine Privatperson ursprünglicher Eigentümer ist. Die Frage nach dem Eigentümer ist, so erklärt die katholische Soziallehre mit *Thomas von Aquin*, nur zu lösen mittels einer sachgerechten Überlegung, in der man vom Ziel der materiellen Güter ausgeht und im Hinblick auf die Verhaltensweise des Menschen im Umgang mit den Gütern nach der effizientesten Zuweisung oder Verteilung sucht. Das ganze Problem des Dritten Weges hängt mit dieser Frage zusammen: Wo liegen die Rechte bezüglich jenes Teiles des Produktes, das aus der Natur stammt?

Charakterisieren wir zunächst die beiden extremen Systeme, um zu erfragen, warum sie notwendigerweise versagen. Zur Begründung sollen aber keine rein empirischen, sondern nur philosophische Argumente angeführt werden. Der Liberalismus hat mit

seiner Idee des freien Marktes lange gehalten. Er hat einen großen wirtschaftlichen Aufschwung gebracht, ein Grund für die Annahme, daß durch die liberale Wirtschaftspolitik die vonseiten der Güter gestellte Forderung nach der effizientesten Nutzung vollgültig erfüllt werde. Die Liberalen behaupten, daß die freie Marktwirtschaft nur deshalb in Mißkredit kam, weil man sie pervertiert habe. Die Autoren, die so sprechen, sind Legion. Die Theoretiker der schrankenlosen Marktwirtschaft, der open market economy, gehören auch hierher. Allerdings könnten auch die Vertreter der Zentralverwaltungswirtschaft behaupten, der Kommunismus habe nur versagt, weil er sich nicht zum Weltkommunismus hätte entwickeln können. Gehen wir also den philosophischen Gründen nach, warum die beiden Systeme zum Scheitern verurteilt sind. Die Grundthese lautet: Jedes Wirtschaftssystem, das im Widerspruch zum Zweck der Naturgüter und zur menschlichen Natur steht, stößt an unüberwindliche Schranken.

II. Die reine Marktwirtschaft des Liberalismus

Es sei gleich zu Anfang gesagt, daß es die reine Marktwirtschaft, wie sie von der Wirtschaftswissenschaft theoretisch dargestellt wird, in der Wirklichkeit nicht gibt. Dennoch gibt es eine Theorie, die von den Liberalen als Vorbild ihrer Wirtschaftspolitik gebraucht wird. Hintergründig wirkt der Gedanke, daß das, was in der Theorie richtig ist, auch verwirklicht ist. Die am Anfang der Industrialisierung geradezu unumgängliche Ausbeutung der arbeitenden Bevölkerung und die damit einhergehende Unbelehrbarkeit der Unternehmer haben den verhältnismäßig raschen Machtwechsel zugunsten der Gewerkschaften bewerkstelligt. Die Gewerkschaften haben die geistig im Liberalismus verwurzelte absolute Koalitionsfreiheit zur Durchsetzung ihrer Eigeninteressen ausgenutzt und nutzen sie heute noch aus, selbst auch auf Kosten Dritter, nämlich der Konsumenten, vor allem der Sparer, nicht zuletzt der Arbeitsuchenden.

Im Liberalismus steht im Sinn der wertneutralen individuellen Freiheit das individuelle, mit der Person verbundene Naturrecht auf Eigentum obenan. Von ihm aus ist die gesamte wirtschaftliche Tätigkeit zu verstehen. Jeder wirtschaftet für sich aus Eigeninteresse. Das Gemeinwohl ist nichts anderes als das Ergebnis des geregelten individualistischen Erwerbstrebens. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit gehört, wie *Hayek* erklärte, in die Zeit, da der Mensch noch in Horden lebte. Entsprechend ist auch das Gemeinwohl keine brauchbare Norm im Sinn der anzustrebenden allseitigen Gerechtigkeit im Gemeinwesen. Das Gemeinwohl ist kein Ziel, sondern, wie gesagt, das Ergebnis von individuellen Interaktionen, es kann nicht vorkonzipiert werden. Man kann von „Gemein“-wohl nur sprechen, insofern die größte Zahl sich wohl fühlt. Einen objektiven Maßstab zur Bestimmung des Gemeinwohls gibt es nicht. Dem Sensualismus folgend, kennt der Liberale nur die Wünsche des Menschen als Norm des Handelns. Die Definition des Gemeinwohls wird darum stets diesem Trend angepaßt. Höchstens äußere Fakten wie ökologische oder hygienische Tatbestände sind objektiv feststellbar. In diesen Fragen hat der Staat die Kompetenz. Alles aber, was von der Freiheit geleistet werden kann, untersteht dem individuellen Urteil. Darum ist die Sozialpolitik auf das Minimum zu beschränken,

d.h. auf jene, die nicht in der Lage sind, durch Eigeninitiative und Eigenleistung ihren Lebensunterhalt zu sichern. Alles andere gehört in die Eigenvorsorge des Individuums. Die Preise für die Güter und die Arbeit (Löhne) müssen sich in der Konkurrenz bilden. Sämtliche Sparten der Gesellschaft unterstehen dem Gesetz des Interessenkampfes. Das gilt auch für das kulturelle Angebot.

Alle Individuen haben das freie Vereinsrecht. Die Arbeitnehmer wie auch die Unternehmer können ihre Eigeninteressen durch die entsprechenden Kampforganisationen, Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände, verstärkt zum Ausdruck bringen. Die Arbeitnehmer können streiken, wenn es um die Neuformulierung eines Tarifvertrags oder um eine Anpassung des bestehenden Tarifvertrags an veränderte Bedingungen geht. Die Unternehmer können dagegen zur Aussperrung greifen.

An sich ist der Arbeitsvertrag in einer Marktwirtschaft ein jeweils zwischen Unternehmer und Arbeitnehmer individuell ausgehandelter Vertrag. Es ist auch nichts dagegen einzuwenden, daß die Unternehmer unter sich und die Arbeitnehmer ihrerseits solidarisch agieren. Es widerspricht aber der sozialen Gerechtigkeit, daß die Gewerkschaften und die Arbeitgeberverbände als öffentlichrechtliche Institutionen allgemeinverbindliche Tarifverträge ohne Rücksicht auf die sozialen Kosten (Inflation) aushandeln, wie dies sowohl von den liberalen Marktwirtschaftlern als auch von der Mehrzahl von Vertretern der Sozialen Marktwirtschaft hingenommen wird. Die Versicherung gegen Krankheit und für das Alter ist in der reinen Marktwirtschaft Privatsache. Alle gemeinschaftlichen Leistungen wie bestimmte Sozialeinrichtungen sind über die Steuern zu finanzieren und haben mit dem Wirtschaftsprozeß nichts zu tun. Es gibt also keine Lohnnebenkosten, die teilweise zu Lasten des Unternehmers gehen. Entscheidend ist, daß alle sozialen Wertvorstellungen im Wirtschaftsprogramm nichts zu suchen haben. Es gibt kein der Wirtschaft vorgelegertes Gesellschaftsprogramm. Die Konzeption der Familie hat darum mit der Wirtschaft nichts zu tun. Die Familie unterliegt wie alle andern sozialen Gruppen dem sozialökonomischen Prozeß.

Kritische Würdigung

Die Theorie der reinen Marktwirtschaft geht von einem sozialen Wertagnostizismus aus, d.h. von der Annahme, daß es keine absolut geltenden Wertvorstellungen für die Gesellschaft gibt, somit das bonum commune eine Leerformel ist. Die Werte stammen gemäß der liberalen Theorie immer aus der Gesellschaft, die sich dauernd ändert. Der Angelpunkt in der Gesellschaft ist die individuelle Freiheit und in der Wirtschaft das Recht auf Eigentum. Die Gesellschaft kommt zustande durch die Ordnung der Freiheiten, die Wirtschaft durch die Ordnung der durch das individuelle materielle Interesse motivierten Tätigkeiten. Die gemeinsamen Werte werden erst durch die Kommunikation, durch den Interessenaustausch, ermittelt. Es gibt darum keine Gesellschaftsplanung auf lange Sicht. Der Prozeß besteht in trial and error.

Zwar ist jede Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik auf Erfahrung angewiesen und darum auch dem Spiel von trial and error ausgesetzt. Doch erkennt die menschliche Vernunft auch ohne diese vielfältigen Erfahrungen allgemein und umrißhaft defi-

nierbare gesellschaftliche Werte, an denen man sich vorgängig orientieren kann. Diese widersprechen allerdings dem liberalen Wertagnostizismus. Das Privateigentum wird als ursprüngliches, subjektives Naturrecht betrachtet. Ganz abgesehen vom Einfluß des gesellschaftlichen Wertagnostizismus gibt es bereits aufgrund dieser Eigentumsauffassung keine Möglichkeit, von einer Sozialverpflichtung des Eigentums zu sprechen. Diese entsteht vielmehr erst durch den stillschweigend angenommenen Gesellschaftsvertrag bezüglich der Wettbewerbsregeln der wirtschaftlich Tätigen.

Im gesellschaftlichen Wertagnostizismus und in der individualistischen Konzeption des Rechts auf Privateigentum liegt der Grund, warum das dem Liberalismus folgende Modell der reinen Marktwirtschaft notwendigerweise eine verheerende Wirkung auf die soziale Ordnung ausübt und darum irgendwann infolge von Rebellion der Massen scheitern muß. Der Kommunismus ist nichts anderes als eine der Früchte des Liberalismus. Anzuerkennen ist die These der Eigeninitiative in allen gesellschaftlichen Lebensbereichen. Diese ist allerdings im Liberalismus so weit ausgedehnt, daß die unter Umständen notwendigen sozialen Klammern keinen Platz mehr haben. Aber in einem Modell, das einen vollkommenen Markt mit Vollbeschäftigung vorsieht, wären diese nicht erforderlich.

Da die liberalen Wirtschaftspolitiker ihr Augenmerk nur auf die Erhöhung der Produktivität der Arbeit und entsprechend des Sozialprodukts richten, gelingt es ihnen zwar, den materiellen Fortschritt einer bestimmten Schicht voranzutreiben, jedoch mit der Folge, daß die traditionellen und stabilisierenden gesellschaftlichen Strukturen erstickt werden und ein Großteil der Bevölkerung in Slums ein elendes Dasein führen muß. Der Wirtschaftspolitiker beeinflußt also wesentlich die soziale Entwicklung und mit dieser auch die kulturelle und sogar die sittliche Einstellung der Gesellschaft. Man bewegt sich hier hautnah am historischen Materialismus entlang, gemäß dem die Wertordnung wesentlich eine Frucht der wirtschaftlichen Entwicklung ist. Dieser Prozeß der Vermaterialisierung verstärkt sich noch durch die Annahme, daß man die Konkurrenzwirtschaft nur ganz instituieren kann, ansonsten man darauf verzichten müsse. Damit ist der gesamte soziale Sektor den Wirtschaftspolitikern überlassen. Der Staat, dem an sich die Bestimmung der Ziele zusteht, soll sich entsprechend diesen Markttheoretikern von jedweder Intervention in den Wirtschaftsprozeß fernhalten. Seine Aufgabe ist, die Wirtschaftskriminalität zu unterbinden. Die in einem allgemein freien Wettbewerb agierenden Wirtschaftspolitiker okkupieren immer mehr Lebensgebiete, die zur sozialen Ordnung gehören. Die personalmoralische Einstellung des bescheidenen Konsums entspricht nicht dem Modell der reinen Marktwirtschaft. Im Gegenteil soll konsumiert werden, um den Kreislauf in Gang zu halten und den Fortschritt zu begünstigen. Dagegen preist der Ethiker die persönliche Maßhaltung, zu der auch das Sparen mit Verzicht zählt. Ihre Vernachlässigung bedeutet gemäß dem Ethiker einen Schaden auf der sozialen Ebene.

Gewiß gehört auch der wirtschaftliche Fortschritt zur Ethik. Doch fragt es sich, ob die Gesellschaft ungehemmt immer mehr und billiger produzieren soll, auch wenn dadurch stabilisierende soziale Werte weggespült werden. Ganz abgesehen von den

sozialen Schäden ist an die enormen Kosten des sittlichen Niedergangs zu denken (Kriminalität, Drogensucht im Zug sozialer Mißstände usw.), die alle neue soziale Zusatzeinrichtungen (Strafanstalten, Rehabilitierungszentren usw.) erfordern. Alle Bürger müssen dafür zahlen, sei es über die Steuern, sei es über ihre Beiträge an Krankenkassen wie sonstige Versicherungen.

Indem man die gesamte gesellschaftliche Entwicklung dem Fortschrittswillen der Wirtschaft überläßt, kommt es zu einer zunehmenden Kapitalisierung im Interesse der Erhöhung der Arbeitsproduktivität. In der Folge ergibt sich die Arbeitslosigkeit. Diese wird noch dadurch verschärft, daß die Industrie entwickelter Länder in Ländern mit tiefem Lohnniveau produzieren läßt, um den Markt mit billigen Produkten zu versehen. Dies hat zur Folge eine noch mehr erhöhte Arbeitslosigkeit in den Industrieländern und in den Entwicklungsländern eine Verzerrung ihrer eigenen sozialen Strukturen. Die Industrieländer werden vielleicht den Ländern mit tiefen Löhnen die Autoindustrie bringen, so daß die besseren Schichten sich motorisieren können. Dadurch ergibt sich eine noch größere Verarmung jener Schichten, die nicht in den von der Industrie geforderten Arbeitsprozeß einzubinden sind. Diese Politik der Arbeitsbeschaffung in Entwicklungsländern durch die Industrieländer kommt übrigens einer Migration von Arbeitskräften aus den Entwicklungsländern in die Industrieländer gleich.¹

Da die reine Marktwirtschaft, wie öfters betont, keine absolut geltenden, der Wirtschaft vorgeordneten Gesellschaftswerte kennt, kann sie das Recht aller auf eine Politik der Vollbeschäftigung² nicht in das Programm des Wettbewerbs einbinden. Der Mensch hat nicht nur ein Recht auf ein Existenzminimum, er hat ebenso ein Recht, in die gesellschaftliche Aktivität eingebunden zu werden, um durch eigenes Tun sich die Subsistenzmittel zu erwerben. Gemäß der Theorie herrscht in der Marktwirtschaft Vollbeschäftigung, so daß es das Problem der Arbeitsbeschaffung nicht gibt. Die Freiheit in der Produktion schaffe, so sagt man, das Angebot und dieses animiere die Nachfrage, d.h. schaffe neue Märkte. Wenn die beiden in Freiheit aufeinander zugeordnet seien, gebe es genug Arbeit.

Das Problem kommt auf die Frage hinaus: Wie gelingt es im Hinblick auf die Vollbeschäftigung in der Marktwirtschaft, die gleichgewichtige Entwicklung der Lohn- und Gewinnquote und damit die gleichgewichtige Entwicklung von Konsum und Investition zu erreichen? Die reine Marktwirtschaft kann dies auf jeden Fall nicht, weil sie den Staat nur als Regler der Konkurrenz anerkennt und die Konkurrenz diese Aufgabe nicht bewältigen kann. Die Zentralverwaltungswirtschaft hat dieses Ziel angestrebt, aber die Mittel dazu nicht erkannt. Die Soziale Marktwirtschaft kann dieses Ziel aus noch zu erklärenden Gründen auch nicht bewältigen.

III. Die Zentralverwaltungswirtschaft

Die Zentralverwaltungswirtschaft geht von der richtigen Grundthese aus, daß es von Natur kein Eigentum gibt. An sich besagt diese Tatsache noch nicht, daß es kein Eigentum geben könne oder dürfe. In der christlichen Tradition sprach man von einem negativen Kommunismus im Urzustand. Die Vertreter der Zentralverwaltungswirtschaft betrachten aber diesen negativen Zustand bereits als positiven Kommu-

nismus. Von dem unausmerzbaeren und permanent wirkenden Eigeninteresse wird nicht Kenntnis genommen. Das ist der grundlegende Irrtum, der zum Bankrott der kommunistischen Wirtschaft führt.

Entsprechend dem positiven Kommunismus ist das Produkt der wirtschaftlichen Tätigkeit einzig der Arbeit zuzuschreiben. Daraus ergab sich, wie gesagt, die Arbeitswertlehre. Die Planung erfolgt nun einzig nach den Anordnungen der staatlichen Autorität. Sie bestimmt die Menge der Produktion entsprechend der zu erwartenden wirtschaftlichen Entwicklung, und zwar im Hinblick auf die Konsumtion und die staatlichen Aufgaben (Rüstung usw.). Die Knappheit eines Gutes wird definiert als Differenz zwischen seiner verfügbaren Menge und der Bedarfsdeckung. Die Knappheitsanzeige wird demgemäß nicht wie in der Marktwirtschaft durch die Preise als Resultat von Angebot und Nachfrage gebildet, sondern durch Mengensalden in güterwirtschaftlichen Planbilanzen. In einer durchorganisierten Zentralverwaltungswirtschaft gibt es, streng genommen, kein Privateigentum. Dennoch ist in gewissen Zentralverwaltungswirtschaften neben dem größeren Teil von öffentlichem Eigentum auch beschränkt Privateigentum zugelassen. Es handelt sich dann um ein Mischsystem. Wenn in einem solchen Mischsystem die Preise für die privatwirtschaftlich produzierten Güter staatlich festgelegt werden, kommt man der eigentlichen Zentralverwaltungswirtschaft sehr nahe. Immerhin betrifft diese Beschränkung nur die Nutzung, nicht das Eigentumsrecht als solches. Eine solche Eingrenzung des Dispositionsrechts über Privateigentum kann selbst in einer Marktwirtschaft legitim sein, wenn anders entscheidende Grundrechte nicht erfüllt werden könnten.

Kritische Würdigung

Vom philosophischen Standpunkt aus besehen, steht das Modell der Zentralverwaltungswirtschaft auf einem höheren Niveau als das der liberalen freien Marktwirtschaft. Der grundlegende Irrtum des Liberalismus besteht darin, den Menschen nur als Individuum und dazu noch nur als Träger von rein subjektiven Interessen zu verstehen, wodurch der Zugang zum ethischen Begriff des Gemeinwohls versperrt wird. Der Mensch ist im Gegenteil im gleichen Maß ein soziales Wesen, wie er Individuum und Person ist. Von dieser Erkenntnis aus kann das Gemeinwohl nie als reines Kollektivgut verstanden werden, wie man z.B. öffentliche Einrichtungen als Gemeingut bezeichnet. Die Freiheit der Person gehört wesentlich zum Gemeinwohl wie ebenso alles, was der Mensch aus sittlicher Verantwortung schafft. Aus dieser Sicht hat *Thomas von Aquin* folgenden Satz geschrieben, den ebenso *Marx* hätte unterschreiben können, wenn er die Personalität im menschlichen Wesen gekannt und berücksichtigt hätte: „Da jeder Teil auf das Ganze hingeordnet ist wie das Unvollkommene auf das Vollkommene, ein einzelner Mensch aber Teil der vollkommenen Gemeinschaft ist, muß das Gesetz wesenhaft auf das allgemeine Glück bezogen sein.“ *Marx* fehlte allerdings noch die erkenntnistheoretische Grundlage zum personalen Verständnis des Gemeinwohls als des Wohls vieler, die zugleich gleich und ungleich sind. Dem Hegelianer *Marx* fehlte die Realabstraktion und erst recht die analoge Abstraktion. Um das Gemeinsame von vielen zu erhalten, muß

man erstens vom Subjektiven und Individuellen abstrahieren. Auf diese Weise gelangt man zur univok gleichen Natur aller. Um aber das Persönliche und Individuelle in dem Begriff des Gemeinsamen einzufangen, also das Gemeinwohl als Ziel vieler Individualitäten zu begreifen, hat man ein analog Gemeinsames zu ermitteln, das darin besteht, daß jedes Glied der Gesellschaft mit seiner Individualität und Personalität ins gemeinsame Ziel integriert wird.

In der Praxis ist dies nicht einfach. Die Praxis geht stets den umgekehrten Weg der Theorie. Die Theorie betrachtet den logischen Aufbau der Gesellschaftsnormen vom Ziel (Gemeinwohl) aus, während die Praxis mit den Handlungen von unten her beginnt. Man kann nun nicht mehr, wie dies *Marx* tat, einfach ein Gemeinsames für alle gleich fordern, sondern muß überlegen, wie man die Individualität und Personalität berücksichtigen und die vielen Einzelhandlungen so ordnen kann, daß das gewünschte Ziel, nämlich das komparative Wohlergehen aller, erreicht wird. In einem so großen Gemeinwesen, wie es der moderne Staat ist, sind die Einzelhandlungen und die Einzelbedürfnisse nicht überschaubar wie in einer Hauswirtschaft. Vor allem kennt man in einer Großgesellschaft die einzelnen Leistungsmöglichkeiten und auch die einzelne Leistungswilligkeit nicht. Hierin hat sich *Marx* grundwegs getäuscht. In einer Familie mag das *Marxsche* Idealsystem angehen. Es gelingt schon weniger gut in jenen Idealgemeinschaften, deren Mitglieder nicht von Jugend an zusammengewachsen sind wie z.B. in den religiösen Ordensgemeinschaften.³ *Marx* fehlte aber nicht nur die Einsicht in die Personalität des Menschen, sondern auch in das Eigeninteresse des Menschen, das als vorrangiges Motiv zwar nicht zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört, aber ein empirisch nachweisbares universales Motiv ist, das in jedem Menschen wirkt, wenngleich es idealer wäre, zuerst das Gemeinwohl und in diesem das Eigenwohl zu suchen.

Abgesehen von der materialistischen Grundidee, von der die *Marxsche* Philosophie der Planwirtschaft ausgegangen ist und zu einer Gleichmacherei gelangte, ist doch anzuerkennen, daß in diesem System als erstes die Frage, wofür man wirtschaften soll, gestellt wird. Man gibt nicht blindlings den Startschuß zum interessengeleiteten Wirtschaften, sondern überlegt, was das Gemeinwesen eigentlich braucht, vor allem auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Verfassung. Der Liberalismus als typischer Vertreter der „offenen Gesellschaft“, wie sie *K.R. Popper* beschrieben und gefordert hat, brandmarkt alle holistisch, d.h. vom Gemeinwohl aus Denkenden, angefangen von *Plato*, *Aristoteles* über *Thomas von Aquin* bis in die Moderne als Stalinisten und Nationalsozialisten. Dabei gibt es nichts Selbstverständlicheres als die vorsichtige Vorausschau auf das Ganze. Der Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft, der auch als Marktwirtschaftler gelten will, macht ähnliche holistische Überlegungen. Um zu vermeiden, daß die gesamte Produktion sich in gesellschaftlich untragbaren Ballungszentren zusammenzieht, macht er Raumplanung, wobei den Unternehmen, die sich abseits der Agglomerationen ansiedeln, Steuervergünstigung gewährt wird. Und in der Entwicklungshilfe überlegt das Geberland, was das betreffende Entwicklungsland braucht zu seiner wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung. Eine zentrale Steuerung könnte unter Umständen nötig sein. Sie ist es immer in Kriegszeiten. Dem östlichen Kommunismus muß man zugute halten, daß er erkannt hat, wie unlogisch es ist, Wirtschaftspolitik ohne Gesell-

schaftsphilosophie zu betreiben. Was man den holistischen Denkweisen marxistischer und nationalsozialistischer Färbung vorzuwerfen hat, ist der Materialismus in der Anthropologie, der in der Personalität seinen entschiedenen Gegner erkennt, zumal sich an die Personalität der Gedanke an die Transzendenz anschließt. Dem materialistischen Holismus bleibt nur der staatliche Zwang. Mit diesem aber muß er abwirtschaften, weil er das Eigeninteresse des Menschen ignoriert.

Das gegen die Zentralverwaltungswirtschaft vorgebrachte Argument, ihre Effizienz stehe weit hinter der der Marktwirtschaft, ist so einfach nicht stichhaltig. Die Zentralverwaltungswirtschaft will den Bürgern gar nicht den Komfort der Marktwirtschaft besorgen. Wenn man die Effizienz der beiden miteinander vergleichen will, dann muß man die Frage differenzierter stellen im Hinblick auf das jeweilig angestrebte Ziel, also auf die Planwirtschaft angewandt: Warum führt die Planwirtschaft in den Bankrott statt zu ihrem Ziel? Auf die Marktwirtschaft angewandt, hieße die gleiche Frage: Warum schafft es die Marktwirtschaft nicht, mit ihrem Modell des Fortschritts durch Wettbewerb die Vollbeschäftigung zu verbinden?

Der Grund des Bankrotts der Planwirtschaft ist nicht präzis der Plan, sondern die völlige Ausschaltung des persönlichen Eigentums- und Erwerbsstrebens, d.h. des Eigeninteresses. Dadurch kommt es zur Kapitalvergeudung und zum Bankrott. Zwang kann der Mensch ertragen, wenn er einsieht, daß ihm ohne Zwangsmaßnahmen der Untergang droht. Der gesetzliche Zwang ist nicht wesentlich schlecht. Aber er ist nur dort effizient, wo ihm die Bewußtseinslage der Menschen entspricht. Und dies ist nur in einer Gesellschaft mit hohem sittlichen Niveau der Fall unter der zusätzlichen Bedingung, daß die Zwangsmaßnahmen ethisch, d.h. vom Gemeinwohl aus, legitimiert sind. Die Zentralverwaltungswirtschaft kann die für die Zwangsmaßnahmen notwendige Bewußtseinslage nur schaffen, indem sie die Gesellschaft auf dem niedrigsten Lebensniveau hält. Wenn in einer Marktwirtschaft in Folge der massiven Arbeitslosigkeit der Lebensstandard des größten Teils der Gesellschaft auf das unterste Niveau absinkt, wird es verständlich, daß die Massen nach der Planwirtschaft rufen, wie wir dies in den frei gewordenen, ehemals kommunistischen Ländern feststellen, die von einer bislang nie erlebten Arbeitslosigkeit heimgesucht sind.

IV. Die Soziale Marktwirtschaft

Die Soziale Marktwirtschaft, wie sie von *Walter Eucken*, *Alexander Rüstow*, vor allem von *Alfred Müller-Armack* konzipiert und von *Ludwig Erhard* verwirklicht wurde, will von der liberalen Marktwirtschaft durch das Modell des geordneten Wettbewerbs Abschied nehmen. Ihre erste Absicht war, den Wettbewerb an feste Rahmenbedingungen zu binden. Es geht dabei in erster Linie um eine straffe Währungsordnung, um ein wettbewerbskonformes Kreditsystem, um die Regelung des Wettbewerbs zur Abriegelung von Monopolbildungen, um eine wettbewerbsneutrale Steuerpolitik, um den Abbau von wettbewerbsstörenden Subventionen, um das Arbeits- und Sozialrecht (Vorschriften zum Schutz von Leben und Gesundheit), um Umweltschutz, Raumordnung, Konsumentenschutz vor Übervorteilung in Kaufakten usw. Es ist auch an Kredithilfen gedacht, welche die Neueingliederung

von zukunftsträchtigen Unternehmen in den Wettbewerb sichern sollen. Nicht ausgeschlossen ist auch die Direkthilfe auf regionaler oder Branchenebene an einzelne Unternehmen usw. Um der Forderung der Marktwirtschaft treu zu bleiben, haben staatliche Eingriffe in die Wirtschaft nur mit marktkonformen Maßnahmen zu geschehen. Ein Sondergut der Sozialen Marktwirtschaft ist die Unterscheidung in eine erste und eine zweite Einkommensverteilung. Die erste vollzieht sich innerhalb des Wirtschaftsprozesses in der Form der Löhne und der Gewinne.

Die zweite Einkommensverteilung geschieht durch den Staat. In der Sozialen Marktwirtschaft wird der Wirtschaftsprozeß mit reichhaltigen sozialen Maßnahmen flankiert wie gesetzliche Rentenversicherung, Krankenkassenwesen, Pflegeversicherung, Steuerprogression, Kindergeld, Wohngeld, Kündigungsschutz, Betriebsverfassungs- und Mitbestimmungsgesetz usw. Angesichts dieses reichen Sozialprogramms fragt man sich, wer das bezahlt. Mit dieser Frage stoßen wir an den neuralgischen Punkt der existierenden Sozialen Marktwirtschaft. Die Antwort erfordert eine gründliche Analyse der Sozialen Marktwirtschaft nach ihrer Abhängigkeit von der früheren, liberalen Marktwirtschaft.

Kritische Analyse der Sozialen Marktwirtschaft

Die Soziale Marktwirtschaft ist nicht aus dem Nichts entstanden, sondern steht auf den Schultern ihrer Vorgängerin, der liberalen Marktwirtschaft. Von ihr hat die existierende Soziale Marktwirtschaft zwei philosophisch begründete Thesen übernommen: a) die erkenntnistheoretische Grundposition, die in der Konzeption des Gemeinwohls zum Ausdruck kommt, b) die Eigentumslehre.

a) Die Erkenntnistheorie der existierenden Sozialen Marktwirtschaft.

Die Soziale Marktwirtschaft, wie sie in Deutschland diskutiert wurde, beginnt ihre Rechtfertigung mit dem individuellen Interesse und entsprechend mit der individuellen Initiative als primärem Naturrecht, das erst zweitrangig durch das Gemeinwohl beschränkt wird. An sich ist das, wie schon erwähnt, die Formulierung der Praxis. Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft haben sich aber nicht bemüht, den theoretischen Prozeß der liberalen Argumentation kritisch zu untersuchen, um den Stellenwert der Eigeninitiative in der Wirtschaftspolitik zu erkennen. So sind sie nicht über die liberale Naturrechtslehre hinausgekommen. Die grundsätzliche Priorität des Gemeinwohls kommt nicht zum Tragen. Das der Wirtschaftspolitik vorgängige Gesellschaftskonzept, von dem aus erst der Raum des Eigeninteresses und des Wettbewerbs bestimmt werden sollte, ist kaum definiert. Das wird namentlich in der Frage der Arbeitslosigkeit offenbar.

Selbstverständlich muß, wie von Marktwirtschaftlern immer betont wird, das, was verteilt werden soll, zuerst produziert werden. Dennoch muß vor der Produktion die Frage der Verteilung der Arbeit gelöst werden. Die Soziale Marktwirtschaft brauchte vielleicht an ihrem Anfang nach dem Zweiten Weltkrieg kein Gesellschaftsprogramm, weil alle damit beschäftigt waren, mit Fleiß und Eifer aus der bittersten Armut herauszukommen. Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft konnten in der langen Zeit des materiellen Aufschwungs ihr Programm nicht genug loben. Der Moment, in dem man noch hätte an das vor die Wirtschaft gehörige Gesellschafts-

programm denken können, wurde verpaßt und mußte verpaßt werden, weil die Denkkategorien fehlten.⁴

Ein konsistentes wirtschaftspolitisches Programm kann gedanklich und intentional nur beim Gemeinwohl beginnen. Jeder andere Denkprozeß ist unlogisch und verursacht in der Praxis unheilvolle Zickzackbewegungen, die zu wechselnden Korrekturen zwingen, wie aus der Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft deutlich wird. Zu den obersten gesellschaftlichen Forderungen gehört, wie bereits erwähnt, das Recht auf Teilnahme an der gesellschaftlichen Aktivität, das zwar kein subjektives Recht gegenüber dem Staat ist, wohl aber das Recht aller auf eine Politik der Vollbeschäftigung, wobei die Vollbeschäftigung universal, d.h. gesamtgesellschaftlich zu verstehen ist. Die Ausrede, die man oft hört, es ginge zuerst um die Erhöhung der Arbeitsproduktivität und in der Folge um die Erhöhung des Sozialprodukts, der Arbeitsmarkt würde dieser wirtschaftlichen Aufwärtsentwicklung von selbst folgen, ist ein typisches Argument einer wirtschaftspolitischen Einstellung, der jede erkenntnistheoretische Basis fehlt, um ex ante die Wirtschaft in das umfassende Gemeinwohl einzubauen. Eine solche Politik vermag erst auf eine heranahende Katastrophe oder auf Protestkundgebungen und Meutereien zu reagieren.

Das Freiheitspathos der Sozialen Marktwirtschaft entspricht ganz dem Liberalismus. Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft sind, wenigstens zum größten Teil, der Überzeugung, daß die überkommene Beziehung der Sozialpartner als die allein Zuständigen in der Lohnfrage mit den Kampfmitteln von Streik und Aussperrung beibehalten werden sollte. Das heißt, man erachtet zwei wirtschaftliche Interessengruppen, die Unternehmerverbände und die Gewerkschaften, für naturrechtlich, nämlich aufgrund der Koalitionsfreiheit, legitimiert, in einem rechtsfreien Bereich ein gemeinwohlschädigendes Duell zu führen. Es nützt wenig oder nichts, wenn im Arbeitsrecht gefordert wird, daß die Auseinandersetzungen der Sozialpartner das Gemeinwohl nicht gefährden, da das Recht seinen Gemeinwohlbegriff nicht definiert.

b) Der individualistische Ansatz des Eigentumsrechts.

Die existierende Soziale Marktwirtschaft folgt in der Begründung des Privateigentums der Philosophie der liberalen Marktwirtschaft. Das tritt z.B. an ihrer Hemmung zutage, das Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer anzunehmen. An sich ist diese Hemmung verständlich, weil nach der deutschen Fassung das Mitbestimmungsrecht stark mit den Gewerkschaften verbunden war. Doch ist an dieser Stärkung der Gewerkschaften die Soziale Marktwirtschaft selbst mitschuld. Wenn sie die herkömmliche Tarifautonomie (Allgemeinverbindlichkeit der Tarifverträge) aufgeweicht hätte, wäre der Einfluß der Gewerkschaften auf die Unternehmen geschwächt oder sogar ausgeschlossen worden, so daß das Mitbestimmungsrecht den Arbeitsvertrag langsam in einen Gesellschaftsvertrag (mit Kapitalbeteiligung) verwandelt hätte. Damit wäre auch die gewerkschaftliche Politik der Lohnnebenkosten zurückgehalten worden, weil die mitbestimmenden Arbeitnehmer nicht nur am Lohn-, sondern auch am Kapitaleinkommen interessiert worden wären. Die Soziale Marktwirtschaft hat allerdings auf anderem Weg versucht, der Forderung der Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand nachzukommen, was aber nur spärlich gelang. Daß

die Soziale Marktwirtschaft keine Anstalten traf, das liberale Konzept der Koalitionsfreiheit abzuändern, ist nicht nur der Stärke der Gewerkschaften, sondern auch dem Willen der Unternehmer zuzuschreiben, weil diese ihre Funktion als Lohnkartell nicht zugunsten des Wettbewerbs untereinander aufgeben wollten.

Da die Soziale Marktwirtschaft immer noch festhält an der isolierten Einschätzung der wirtschaftlichen Effizienz und des wirtschaftlichen Fortschritts ohne vorgängiges gesellschaftspolitisches Programm, ist sie gegenüber der massiven Arbeitslosigkeit ideenlos. Noch immer hält sie an der Theorie der Angebotswirtschaft fest, wonach es nur darauf ankommt, neue Märkte zu finden. Das ist, wie bereits angemerkt, auch im Hinblick auf die Entwicklungsländer aussichtslos. Der Hinweis, daß die weltweite Öffnung sämtlicher Märkte von selbst dafür Sorge, daß die landeigenen Produkte ihren Weg in diesen großen Markt finden werden, wäre unter Umständen stichhaltig, wenn die Wirtschaftstätigkeit überall auf der Erde erst am Anfang stünde. Aber inzwischen sind die Ungleichheiten zu groß geworden. Abgesehen von diesem vielleicht schwachen Argument muß man sich einmal vorstellen, mit welchen plötzlichen sozialen Veränderungen weltweit gerechnet werden müßte, die Unruhen und unter Umständen sogar Bürgerkriege provozieren würden.

Schlußfolgerung

Die Soziale Marktwirtschaft kann nicht als Modell des Dritten Weges bezeichnet werden. Sie krankt noch zu sehr an den Unvollkommenheiten des Vorgängers, des Liberalismus, der keine Zielvorgaben zuließ, die nicht durch die Marktordnung von selbst erfüllt werden. Die Soziale Marktwirtschaft muß sich Rechenschaft darüber geben, daß sie aufgrund ihrer Verfilzung mit dem liberalen Freiheitsgedanken die vollständig neue Weichenstellung nach dem Zweiten Weltkrieg verpaßt hat, so daß sie Institutionen freimütig akzeptierte, die sie heute - wenigstens teilweise - lieber streichen würde. Jedenfalls kann die Soziale Marktwirtschaft nicht Vorbild für östliche Nationalwirtschaften sein, die sich nun in Freiheit einen neuen Weg suchen müssen. Wenn schon alles renoviert wird, dann sollte man sorgfältig überlegen, daß es nicht genügt, zu privatisieren, daß es vielmehr darauf ankommt, die Einkommensverwertung so zu regeln, daß dort, wo das laissez-faire gesellschaftliche Schäden produzieren könnte, der Staat über eine möglichst abgewogene Richterinstanz die freie Entscheidung eingrenzt. Wir kennen bereits die Notenbank, eine staatliche Einrichtung, die abseits von der Politik die Währungsstabilität garantieren soll. Etwas Analoges ließe sich auch für die Einkommensverwertung ausdenken. Natürlich müßte die alte Tarifautonomie abgelöst werden.

V. Die wirtschaftsethischen Forderungen, die an eine Theorie des Dritten Weges gerichtet sind

Grundsätzliches zum Verhältnis von Wirtschaftsethik und Wirtschaftstheorie

Der Wirtschaftswissenschaftler muß sich von der Illusion trennen, die Suche nach dem Dritten Wege sei einzig ein wirtschaftswissenschaftliches Problem. Der Dritte Weg ist ein wirtschaftspolitisches Programm, also ein Programm für eine gemein-

schaftliche Tätigkeit im Hinblick auf das materielle Wohlergehen der Gemeinschaft. Jederman weiß aber, daß die materielle Wohlfahrt mit einem umfassenden Lebenskomplex zusammenhängt, so daß es für beide Teile, für die Wirtschaft und wie für den gesellschaftlichen Lebensprozeß, verhängnisvoll wäre, wenn sie auseinandergerissen würden. Man kann sie durch „pointierend hervorhebende Abstraktion“⁴⁵ theoretisch auseinanderhalten, aber nicht im Glauben, man könne sie dann zusammekitten, um zum Dritten Weg zu kommen. So sehr es verschiedene Fachgebiete gibt, das eine die Ethik, das andere die Wirtschaft, so deutlich muß man sich vor Augen halten, daß im Bereich der Handelns das konkrete praktische Urteil weder ein rein wirtschaftswissenschaftliches, noch ein rein ethisches, sondern nur ein wirtschaftswissenschaftlich-ethisches sein kann. Die Ethik kann allgemeine, noch abstrakte Forderungen aufstellen, die der Wirtschaftswissenschaftler zusammen mit dem Ethiker konkretisieren muß. Die ethischen Forderungen gehören zur praktischen Vernunft. Die der praktischen Vernunft zugeordnete Objektwelt ist die praktische Wahrheit. Diese aber ist eine andere als die theoretische. Die praktische Vernunft kann nicht wie die theoretische demonstrativ vorgehen, sie urteilt, wie *Thomas von Aquin* im Anschluß an *Aristoteles* sagte, kraft des „guten Willens“, d.h. kraft des auf Sachlichkeit und Wahrheit eingestellten Willens. Deshalb müßte der Ethiker zugleich auch Wirtschaftswissenschaftler sein und umgekehrt der Wirtschaftswissenschaftler auch Ethiker.

Die erste Etappe: Die ersten und obersten Normen jeder Sozialwirtschaft

Auf der ersten und obersten Stufe wirtschaftsethischer Normen gibt es noch kein Eigentum. Man kann also auch noch nicht das Eigentum fordern. Hier gibt es nur die Forderungen, die in der Natur des Menschen begründet sind wie z.B. das Recht eines jeden, auf dieser von keinem Menschen geschaffenen Welt leben, ihre Früchte genießen, sie im Verhältnis zu den andern Menschen aller Zeiten sich dienstbar machen, das heißt zugleich an ihr arbeiten zu dürfen. Der Sinn von „das Recht eines jeden“ hat noch nichts mit einer Aufteilung in Eigentum zu tun. Die Formulierung besagt lediglich das Recht der Teilnahme analog zu den Mitmenschen.

In der christlichen Welt wurde diese Ursituation mit dem Schöpfungsgedanken verbunden: Gott hat die Welt nicht für einen einzelnen, sondern für die ganze Menschheit geschaffen. Er hat dem Menschen den Auftrag gegeben, die Welt zu bewahren und sich nutzbar zu machen. Es soll sich also keiner im vorhinein als Eigentümer bezeichnen dürfen. Jeder ist nur Verwalter.

Nun könnte man allerdings einwenden, daß der Mensch zwar von Natur aus nur das Recht habe, im Sinn des allgemeinen Nutzungsrechts Zugang zu den materiellen Gütern zu seiner Existenzsicherung und Entfaltung zu erhalten, daß aber damit nicht das Recht verbunden sei, am Arbeitsprozeß teilzunehmen. Es würde völlig genügen, daß die Wirtschaft, deren Technologie ständig wächst und damit auch Arbeitsplätze wegspült, nur verpflichtet sei, den unfreiwillig Arbeitslosen die Existenz und die persönliche Entfaltungsmöglichkeit zu sichern. Man könnte sich schließlich vorstellen, daß dieser Prozeß der Entlassung von Arbeitskräften durch die Wirtschaft entgolten würde in der Form einer „Freisetzungsrrente“ für die unfreiwillig Arbeits-

losen. Diese „Golden Age“-Situation ist zwar äußerst verlockend. Man müßte dann aber auch die Kosten berechnen. Die Arbeitslosen müßten frühzeitig auf ein hohes Kulturniveau gehoben werden, man müßte sie bilden, mit der Freizeit so umzugehen, daß ihr sittliches Niveau nicht merklich absinkt. Man mag sich diese Utopie ausmalen. Ist sie aber ethisch berechtigt? Vergessen wird dabei, daß alles, was der Mensch tut, in den sozialen Prozeß eingebunden sein muß. *Thomas von Aquin* erklärte im Sinn der gesamten christlichen Tradition ausdrücklich, daß der einzelne mit allen seinen Potenzen und sogar mit seiner persönlichen sittlichen Vollkommenheit ein Glied der menschlichen Gesellschaft ist. Er muß darum alles, was er tut und wirkt, irgendwie auch in die Wirtschaftsgesellschaft einbringen, denn der Wirtschaftsprozess ist nur ein Subsystem der Gesellschaft. In etwa sind wir uns dessen auch in der hochindustrialisierten Wirtschaft bewußt, indem wir von der Wirtschaft erwarten, daß sie die Mittel für den von ihr nicht bearbeiteten Kulturbereich der Gesellschaft aufbringe. Es wäre daher ethisch nicht gerechtfertigt, den aus dem Wirtschaftsprozess Ausgesteuerten nur eine individuelle Freizeitbeschäftigung zu besorgen. Die Ausgesteuerten müssen vielmehr das Bewußtsein haben, daß sie ihrerseits, wenngleich indirekt, dem Wirtschaftsprozess dienen. Jedermann weiß, daß eine gesunde Wirtschaft eine gesunde Gesellschaft voraussetzt. Aus dieser Sicht scheint es widersprüchlich zu sein, Arbeitskräfte freizusetzen, wenn man diesen keine Beschäftigung anbieten kann, mit der sie einen Beitrag zum umfassenden Gemeinwohl zu leisten vermögen. Man vergegenwärtige sich nur die psychische Verfassung der Arbeitslosen. Es bleibt darum trotz allem das Gebot der Vollbeschäftigung, so oder so.

Die Forderungen der obersten Etappe, die alle in der menschlichen Natur enthalten sind, haben absolute Geltung. Sie sind Zielvorgaben für jede Sozialwirtschaft. Sie müssen unter allen Umständen verwirklicht werden, welches Wirtschaftssystem immer man wählen mag. Das gilt auch für die Marktwirtschaft. Wenn also feststeht, daß bestimmte soziale Probleme marktwirtschaftlich nicht lösbar sind, muß der Markt zurücktreten.

Auf der obersten Etappe befinden sich, wie gesagt, alle Rechte des Menschen, die sich unmittelbar aus der menschlichen Natur ergeben. Nun ist der Mensch, wie ebenfalls gesagt, nicht nur Individuum, sondern auch soziales Wesen. Dieses Charakteristikum wird empirisch greifbar in der Geburt des Menschen in der Familie. Die Familie verlangt von der Wirtschaftsordnung die gleiche Rücksichtnahme wie das Individuum. An die Familie gliedern sich die verwandtschaftlichen Gruppen an, die, allerdings nur mittelbar, auch zu den natürlich vorgegebenen sozialen Werten gehören. Daraus entstehen weitere originäre soziale Strukturen. Obwohl sie vielleicht nur geschichtlich begründeten Wert besitzen, so ist ihre Wertschöpfung nicht zu übersehen. Die öffentliche Sozialhilfe würde um vieles entlastet, wenn die originären Strukturen besser beachtet würden. Die Pflegeversicherung, über die in Deutschland so viel gestritten wurde, hätte diesen ihr zugeschriebenen Stellenwert nicht, wenn die ursprünglichen sozialen Strukturen bewahrt worden wären. Man kann allerdings darüber streiten, ob diese mehr soziologisch begründeten Strukturen zur ersten oder zur zweiten Etappe der der Wirtschaft vorgängigen Wertvorstellungen gehören.

Die zweite Etappe: Die Verwirklichung der obersten Normen

Sobald man an die Verwirklichung einer Norm geht, stellt sich die Frage, in welcher Art und Weise das vorgegebene Ziel zu erreichen ist. Diese Frage ist nicht die gewöhnliche Frage nach der „Machbarkeit“, wie sie der Wirtschaftspolitiker immer stellt, wenn von der politischen Ordnung, d.h. vom Staat, bestimmte Zielforderungen gestellt werden.

Ethische Forderungen sind immer machbar; denn sie schließen stets die Bedingung ein, daß sie realisierbar sind. „Realisierbar“ oder „machbar“ wird aber in der Ethik nicht von einem zeitlich begrenzten, konkreten status quo aus bestimmt, den der Wirtschaftspolitiker gewöhnlich im Auge hat. So würde der Wirtschaftspolitiker z.B. die Forderung, die Löhne seien zu senken, als nicht machbar bezeichnen, weil die Gewerkschaften nicht mitmachen würden. Der Ethiker abstrahiert dagegen von jedem status quo, der nicht der menschlichen Natur entspricht. Er beurteilt als machbar das, was den natürlichen Dispositionen des Menschen entspricht, unbezogen auf die bestehenden, von den Empiristen als unabänderlich beurteilten Abweichungen von den an sich natürlichen Verhaltensweisen des Menschen.

Es gibt nun im Menschen eine Disposition, die zwar nicht zur eigentlichen Natur gehört, aber doch, weil unausrottbar, als Quasi-Natur gilt, nämlich seine Neigung, das Eigenwohl dem Gemeinwohl vorzuziehen. Alle Welt ist überzeugt, daß Gemeinwohl vor Eigenwohl geht. Dieses Werturteil gehört zur natürlichen Anlage der praktischen Vernunft. Dennoch empfindet jeder, daß er das Eigenwohl leichter und prompter erstrebt als das Gemeinwohl. Wie ist diese Tatsache einzuschätzen? *Karl Marx* war bekanntlich der Auffassung, daß der Mensch zur eigentlich natürlichen Strebung, zuerst das Gemeinwohl, erst dann das Eigenwohl anzustreben, zurückzugewinnen sei, sei es durch Erziehung, sei es durch gesetzlichen Zwang. Hierin hat er sich getäuscht. Der Mensch ist in dieser Hinsicht nicht umzuerziehen. Selbst in religiösen Gemeinschaften, deren Mitglieder freiwillig aus Idealismus auf jegliches Eigentumsrecht verzichtet haben, ist es schwer, den Sparwillen zu erhalten, das heißt zu erreichen, daß der einzelne die Kollektivgüter ebenso wirtschaftlich nutzt, wie wenn sie sein Eigentum wären.

Da die materiellen Güter nicht so reichlich vorhanden sind, daß man sie bedenkenlos vergeuden dürfte, bleibt um des Gemeinwohls willen nichts anderes übrig, als die Güter in privates Eigentum zu geben. Hier also und erst hier ist die Stelle, an der das Eigentumsrecht systematisch korrekt begründet ist. Das private Eigentumsrecht ist nicht in der Person, sondern im Gemeinwohl begründet im Hinblick auf die der Knappheit der Güter entsprechende wirtschaftliche Nutzung der Güter. Das Privateigentum ist zuerst und wesentlich eine Institution der Ordnung, dann erst ein privates Recht. Man gelangt logisch erst über die Zwecke der Güter, frei von unwirtschaftlicher Behandlung allen Menschen zu dienen, zur Person als dem Träger des Eigentumsrechts. Das Eigeninteresse ist so lang ethisch korrekt, als es sich dem Gemeinwohl einordnet.

Es scheint, daß mit dieser Beweisführung das Eigentumsrecht beträchtlich aufgeweicht wird, da man gemäß dieser Argumentation den Träger des Eigentumsrechts jederzeit enteignen könnte, wenn die Verwaltung sich als unwirtschaftlich heraus-

stellen sollte. Jedoch ist zu beachten, daß das Eigentumsrecht ein Ordnungsprinzip ist, das man nicht wegen eines einzelnen Falles außer Kurs setzen darf. Vielmehr müssen klar interpretierbare Normen hierfür formuliert werden. So gibt es z.B. in einigen Gemeinwesen die gesetzliche Norm, daß bei Wohnungsnot dem Hauseigentümer das Dispositionsrecht genommen wird, wenn das Haus oder die Wohnung während einer bestimmten Zeit nicht benutzt wird. Das ist noch keine Enteignung, wohl aber eine Beschränkung der Dispositionsgewalt. In kraß sozial ungerechten Fällen ist natürlich auch die Enteignung möglich. Doch sollte man mit dieser Maßnahme äußerst vorsichtig umgehen, um nicht das Interesse am Eigentumserwerb zu ersticken. Die Neigung zu sparen geht ohnehin heute in weiten Schichten zurück, während die sozial abgestützten Versicherungen den einzelnen der Selbstvorsorge entheben. Analog ist dieses Anliegen der Erhaltung des Interesses am Eigentumserwerb auch auf dem Gebiet der Steuern beachtenswert, da diese leicht zu einer diskreten Enteignung führen können.

Eigentum als Grund des Wettbewerbs

Mit dem Eigentumsrecht ist das Eigeninteresse die Motivation der wirtschaftlichen Tätigkeit geworden. Damit ergibt sich in der Sozialwirtschaft von selbst der Wettbewerb oder die Marktwirtschaft. Es mag in der Großwirtschaft so aussehen, als ob nicht der Eigentümer, sondern der eigentumslose Manager die charakteristische Figur der Marktwirtschaft wäre. Wenn das stimmen würde, wie selbst von liberaler Seite behauptet wird, dann könnte man den Staatskommunismus zugrunde legen, in welchem man das Individualinteresse und damit die Konkurrenz zwischen den Managern dadurch unterstützen würde, daß man dem Manager mit besseren Leistungen ein verhältnismäßig höheres Einkommen oder politische Macht versprechen würde. Damit aber träte zwischen den Verwalter von Gütern und die Güter selbst vordergründig ein ganz anderes als ein direktes wirtschaftliches Motiv, nämlich das der Anerkennung durch die höhere Behörde. Diese Anerkennung aber kann unter Umständen durch eine andere „Leistung“ als die der Güterverwaltung beeinflusst werden (Freundschafts-, Kollegenverhältnis, politische Umstände). Gemäß der oben dargestellten Begründung des Privateigentums muß aber die Sanktion einer Wirtschaftsentscheidung vom verwalteten Gut selbst ausgehen, indem es den Verwalter entweder bereichert oder ärmer macht. Das kann aber nur geschehen, wenn der Letztentscheidende der Eigentümer ist. Denn was soll die Institution des Privateigentums, wenn man letztlich auf den Einfluß des Eigentümers verzichten kann?

De facto nimmt allerdings das Management gegenüber dem Eigentümer eine übergeordnete Stellung ein. Es gehört aber zur Institution des Privateigentums, daß der Eigentümer die entscheidende Funktion der Kontrolle übernimmt. Seine reine Renditenmentalität ist zwar nicht das, was der sozialwirtschaftlichen Zielsetzung der Institution voll und ganz entspricht. Dennoch darf sie nicht ausgemerzt werden. In einer Affäre der größten Schweizer Bank, in der es um die Umwandlung der Namenaktien in Inhaberaktien ging, hat sich die Bedeutung des Eigentümers in greifbarer Weise ausgewiesen. In der Politik stellt sich das gleiche Problem. Das Volk ist der Souverän, nicht die Regierung. Die Demokratie darf nicht in eine Tech-

nokratie ausarten. Das Volk muß entscheiden, was ihm gut scheint. Die schweizerische Referendumsdemokratie wird von den Technokraten oft als zu schwerfällig und zu teuer getadelt. Andererseits ist die Stimme des Volkes oft der sozial heilsame Retter vor einer zu rasch handelnden oder unter Umständen wenig wachsamem Regierung. Daß der Vormarsch der mit Streik drohenden Gewerkschaften in der Schweiz abgremst wurde, ist dem Souverän zu verdanken. Die schweizer Gewerkschaften wissen sehr wohl, daß der Souverän im Frieden leben möchte und sich in einem Volksentscheid entsprechend äußern würde. Nur aufgrund dieser Situation ist das berühmte Friedensabkommen zwischen Gewerkschaften und Unternehmern in der Metallindustrie zustande gekommen.

Der Wettbewerb als soziale Institution

Es war ein sozialer Grund, der zur Institution des Privateigentums geführt hat: der vom Gemeinwohl geforderte wirtschaftliche Umgang mit der Güterwelt. Es wäre darum ungerecht, die Wettbewerbswirtschaft oder den Kapitalismus, verstanden als Wirtschaftssystem mit privatem Eigentum, zu kritisieren. *Adam Smith* konnte nicht genug diese soziale Leistung der Wettbewerbswirtschaft loben. In der Tat gibt es nichts zu verteilen, was nicht auf wirtschaftliche Weise produziert worden ist, und es wird nur sparsam gewirtschaftet in einer auf dem Privateigentum begründeten Wettbewerbswirtschaft.

Der Liberalismus bricht an dieser Stelle seine Reflexion ab. Die Erkenntnis dieser sozialen Leistung des Wettbewerbs genügte ihm für die Wirtschaftspolitik. Das Ziel war ihm gemäß ausreichend formuliert: möglichst billig so viele Produkte anbieten, als nachgefragt werden können. Was kann man in der Tat besseres tun, als den Mitmenschen all das zu bieten, was sie wünschen? Nur müßte das Einkommen so verteilt sein, daß alle, wenngleich verhältnismäßig verschieden, die entsprechende Kaufkraft haben. Das Angebot allein könnte die Kaufkraft schaffen, wenn es mit der Vollbeschäftigung verbunden wäre, wie es im vollkommenen Markt angenommen wird. Wie aber die Erfahrung lehrt, gibt es diesen nicht.

Daß die Soziale Marktwirtschaft staatliche Eingriffe in den Wirtschaftsprozess nur in marktconformen Maßnahmen zuläßt, verrät ihre grundsätzlich liberale Einstellung. Daß man eine Marktwirtschaft nur mit marktconformen Interventionen auf ihr Ziel hinsteuern kann, ist unbestritten. Ob aber die gesamte Volkswirtschaft dem marktwirtschaftlichen Gesetz folgen müsse, so daß es nur eine ganze Marktwirtschaft oder keine gibt, ist eine andere Frage. Und darum geht es im Grunde gerade in jenen Staaten, die von der Zentralverwaltungswirtschaft in die Marktwirtschaft hinübersteuern wollen.

Die massive Arbeitslosigkeit ist eines jener sozialen Probleme, die über die zweite Einkommensverteilung nicht gelöst werden können, sondern unmittelbar in die Wirtschaftspolitik eingebunden werden müssen. Im Hinblick darauf, daß auch marktconforme Maßnahmen nicht ans Ziel kommen, muß man, ob man will oder nicht, mit mehr Staat rechnen, d.h. mit einer gewisser Einschränkung des Verfügungsrechts über Einkommen. Von der staatlichen, aber unpolitischen Instanz, die dieses Einschränkungrecht verwalten soll, wurde bereits gesprochen. Das steigende

Sozialprodukt allein ist kein Maßstab einer gesunden Wirtschaft. Sozial bis sozialistisch eingestellte Wirtschaftler erheben gegen die Marktwirtschaft den Vorwurf, daß private Unternehmer nicht von der Notwendigkeit der Bereitstellung von Gütern, noch weniger von der Notwendigkeit der Beschäftigung von Arbeitnehmern geleitet seien, sondern ausschließlich von Renditenüberlegungen bei der Kapitalverwertung. Jedoch ist dieser Vorwurf nicht an die Unternehmer zu richten, sondern an die gesamtheitliche Wirtschaftspolitik. Der Unternehmer kann oft genug nicht einmal zwischen Gut und Ungut unterscheiden.⁶ Er sucht den Absatz und darum den Käufer. Die Frage nach der gesunden Kapitalverwertung muß daher dort gestellt werden, wo über die Marktwirtschaft entschieden wird. Kann die Marktwirtschaft eine Beschränkung (nicht Lenkung!) in der Nutzung von Gewinn und Lohn wirklich nicht ertragen? Um das Problem der Arbeitslosigkeit wirksam anzugehen, dürfte die Frage nicht übergangen werden, ob im Hinblick auf die gleichgewichtige Entwicklung der Lohn- und Gewinnquote und im Zusammenhang damit von Konsum und Investition nicht eine stärkere Intervention einer staatlichen Behörde im bereits besprochenen Sinn erforderlich wäre. Es geht nicht um die mikro-, sondern um die makroökonomische Ebene. Diese Frage wird sicherlich Empörung nicht nur bei den Liberalen, sondern auch bei den Vertretern der Sozialen Marktwirtschaft hervorrufen. Allgemein klagt man über die steigenden Lohnkosten. Und dennoch beharren nicht nur die Gewerkschaften, sondern auch die Unternehmer auf ihrer absoluten Freiheit, Tarifverträge abzuschließen. Mit Freiheit allein ist keine sozial orientierte Ordnung zu schaffen. Warum nicht die Arbeitnehmer zum Sparen und Investieren zwingen, zumal der Arbeitnehmer in der Marktwirtschaft ohnehin verpflichtet wäre, auch auf der Kapitalseite soweit wie möglich mitzutun? Es wird durch die gesamtwirtschaftliche Regelung der Einkommensverwertung niemand enteignet. Es geht nicht um die Sicherung eines bestimmten Arbeitsplatzes. Die Arbeit bleibt wie das Kapital mobil. Die Umschulung kann dem Arbeitnehmer nicht erspart werden, wenn sein Betrieb ihn entlassen muß. Vielmehr handelt es sich um die gesamtwirtschaftliche Anpassung von Investition und Konsum im Interesse der Vollbeschäftigung und der gesellschaftlichen Stabilität.

Wie immer das Rezept zum Ausgleich von Konsum und Investition heißen mag, die Marktwirtschaft muß das Problem gesamtgesellschaftlich lösen, koste es, was es wolle, auch ein Stück der freien individuellen Disposition über Einkommen. Der arbeitsfähige und arbeitswillige Mensch hat ein Anrecht darauf, seine Konsumgüter mit eigener Arbeit zu verdienen. Man kann ihn nicht in Massen auf die Bank der Arbeitsuchenden abschieben. Auf die Dauer würden die Lohnnebenkosten für die Arbeitslosenversicherung so steigen, daß die Unternehmer den gesamtwirtschaftlichen Ausgleich von Investition und Konsum dem drohenden gesellschaftlichen Chaos vorziehen.

Der Wettbewerb ist ein Mittel im Hinblick auf die Effizienz der wirtschaftlichen Handlungen. Effizienz heißt Wachstum, unbegrenzte Effizienz also unbegrenztes Wachstum. Natürlich ist das Wachstum unbegrenzt. Ist es aber auch das Tempo des Wachstums? Die Antwort auf diese Frage steht nicht dem Wirtschaftspolitiker, sondern dem Gesellschaftspolitiker zu. Über das Ausmaß marktwirtschaftlicher Institutionen entscheidet also die Gesellschaftspolitik. Für den einzelnen am Wirt-

schaftsprozeß Beteiligten, ob Arbeitnehmer oder Arbeitgeber, bedeutet dieses Programm allerdings: Um der Vollbeschäftigung willen sparsamer leben, billiger und mehr arbeiten, um Arbeitsplätze freizulassen und der ausländischen Konkurrenz gewachsen zu sein.

Das ist nun allerdings eine bittere Pille. Wer wird sie schlucken? Krankt dieses Rezept etwa daran, daß es nicht realisierbar sei? Bei dieser Gelegenheit ist an die ethische Definition von machbar zu erinnern. Das Rezept ist machbar, es ist aber - leider - nicht erwünscht, weder von den Gewerkschaften, noch von den Unternehmern, noch von den Konsumenten. Aber der Wirtschaftsethiker kann keine Alternative zur Wahl vortragen. Die Entscheidung liegt beim Bürger, ebenso aber auch das Risiko.

VI. Zusammenfassung

Sowohl der Liberalismus als auch der Kommunismus haben, jeder von seinen Prinzipien ausgehend, ein geschlossenes Modell der Wirtschaftsordnung erstellt. Beide sind in der Realität gescheitert, weil sie die Philosophie nicht hatten, die sie zur Kenntnis der ganzen Wirklichkeit des Menschen hätte führen können. Der Liberalismus kannte nur eine Ordnung von freien Entscheidungen, nicht aber ein gemeinsames Ziel, das alle Individuen umgreift, oder besser gesagt: übergreift, ohne die freie Entscheidung zu ersticken. Der Liberalismus konnte intellektuell nicht zu dem real begründeten Begriff der Ganzheit von unter sich sowohl gleichen wie ungleichen Menschen vordringen, weil sein Empirismus ihm die entsprechende Abstraktion nicht bieten konnte. So mußte er sich mit der praktischen Formel begnügen: Zuerst das Individuum, dann je nach gemachter Erfahrung die entsprechende Korrektur im Sinn sozialer Anliegen. Dagegen müßte es doch gelingen, von einem den Interessen enthobenen gemeinsamen Ziel aus bestimmte Anliegen der Gesellschaft dem Wettbewerb der Interessen zu entziehen und sie einer höchstrichterlichen Instanz zu überlassen. Dazu gehört neben der Stabilität der Währung z.B. auch die Vollbeschäftigung im Zusammenhang mit der Lohnentwicklung.

Die Zentralverwaltungswirtschaft kommt zwar von einer Philosophie her, die sich gegenüber dem Empirismus des Liberalismus damit brüsten kann, die großen Zusammenhänge des menschlichen Daseins zu ihrem ersten Objekt gemacht zu haben. Wie aber der *Hegelsche* Idealismus der menschlichen Person in der realen Gesellschaft nicht den ihr zustehenden Platz anweisen konnte, so versagte erst recht die marxistische Umkehrung des Idealismus in einen groben Materialismus hinsichtlich der Integrierung der menschlichen Persönlichkeit in ein funktionierendes Gesellschaftsganzes.

Um ein echtes drittes System anzubieten, braucht es eine Philosophie, die logisch, d.h. in der Theorie, von einem real gültigen personbezogenen Gemeinwohlbegriff ausgeht, von dem aus dann die praktische Vernunft die Grenzen der individuellen Entscheidungen zieht. Dies geschieht auf wirtschaftlichem Gebiet durch die dem Interessenwettbewerb vorangehende Definition der gemeinschaftlichen Ziele, zu denen neben der Vollbeschäftigung auch die Rücksichtnahme auf die natürlichen Gesellschaftsstrukturen wie die Familie und die durch alle Entwicklung hindurch zu

bewahrenden gesellschaftsstabilisierenden Lebensformen gehören. Auch der Sozialen Marktwirtschaft fehlt die zur Erstellung eines Dritten Weges notwendige Philosophie. Ihre an sich anerkennenswerten sozialen Zugaben sind immer noch zu sehr auf der liberalen Konzeption aufgepfropft. Ihr Freiheitspathos, das sich besonders in der Begründung des Eigentums und in der Übernahme der alten Koalitionsfreiheit der Sozialpartner manifestiert, verhinderte die Vorgabe eines gesellschaftspolitischen Programms vor dem Wettbewerb. Dies hatte zur Folge, daß verschiedene marktwirtschaftliche Forderungen wie z.B. die private Vorsorge nicht genügend berücksichtigt werden konnten und das Anwachsen von Lohnnebenkosten bewirkte.

Anmerkungen

1) Vgl. hierzu den Artikel von M. Allais, Freihandel - Wirklichkeiten und Mythologien. In: Die Neue Ordnung, Bonn, 47. Jg (1993) 200-206 (Übersetzung von B. von Galen des Artikels „Le libre échange, réalités et mythologies“, in: Le Figaro vom 5.3.1993).

2) Das sogenannte Recht auf Arbeit, das erstmals in der französischen Revolution gefordert wurde, ist nur ein analoges Recht, das heißt in Proportion zu allen andern. Es kann daher nur als Recht aller auf eine Politik der Vollbeschäftigung verstanden werden. Das in der französischen Revolution geforderte subjektive Recht auf Arbeit hat zum Bankrott geführt, wie dies übrigens auch in den östlichen Zentralverwaltungswirtschaften der Fall war.

3) Vgl. A.F. Utz, Das Wirtschaftssystem der religiösen Orden, oder Ist der Kommunismus möglich?. Walberberg 1982.

4) Allein um diese Denkkategorien ging es E.E.Nawroth in seinem Buch „Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus“, Sammlung Politeia Bd. XIV, Heidelberg 1981. Das Buch wurde von beinahe allen Marktwirtschaftlern in den Boden gestampft. Sie haben nicht verstanden, um was es Nawroth eigentlich ging. Im übrigen ist allgemein festzustellen, daß die Wirtschaftswissenschaftler von der erkenntnistheoretischen Supposition ihrer Theorie nichts wissen wollen oder können.

5) Die aus der Phänomenologie E. Husserls stammende pointierend hervorhebende Abstraktion wurde besonders von W. Eucken in der Wirtschaftswissenschaft heimisch gemacht. Vgl. W. Eucken, Die Grundlagen der Nationalökonomie, Godesberg 1947, 114, 124, 130, 169, 254, 262f, 352f, 388, 396.

6) Zu diesem Begriff vgl. G. Merk, Konfliktstau durch Ungüter. In: Frieden und Gesellschaftsordnung, Festschrift für Rudolf Weiler, hrsg. von A. Klose, H.Fr. Köck und H. Schambeck, Berlin 1988, 187-211. Vgl. auch: Güter und Ungüter. Festschrift für G. Merk, hrsg. von H.G. Fuchs, A. Klose und R. Kramer, Berlin 1991. Der Begriff spielt auch eine gewisse Rolle in der Offensivwerbung: G. Merk, Zur Begrenzung der Offensivwerbung, Berlin 1977.

Quelle 59: Sozialistische Marktwirtschaft - Soziale Marktwirtschaft, Theorie und Ethik der Wirtschaftsordnung in China und Deutschland. Hrsg. Peter Koslowski und Yunquam Chen. Heidelberg 1996, 271-296.

Kapital und Arbeit.

Ihr natürliches Verhältnis

Das Kapital im Kampf gegen die Arbeit

Selten ist das Verhältnis von Kapital und Arbeit so problematisch geworden wie heute angesichts der steigenden massiven Arbeitslosigkeit. Zwar war das Thema bereits bei der Industrialisierung virulent. Die Organisation der Arbeitnehmer und ihr Kampf gegen die Kapitalbesitzer konnten die Frage im Rahmen des freien Wirtschaftssystems einigermaßen lösen. In gewissem Sinn spielte sich die Auseinandersetzung im Schutz der nationalen Wirtschaften ab.

Von diesem Schutz profitierten beide Teile, die Gewerkschaften und die Unternehmerverbände, diese letzteren allerdings bedeutend mehr. Die Gewerkschaften brauchten für ihre Tariflöhne, wenigstens zunächst, nicht das billigere Lohnangebot von Ausländern auf dem heimatlichen Boden zu fürchten. Die Unternehmer zogen bedeutend größeren Vorteil aus dem Institut der allgemein verbindlichen Tarifabschlüsse. Sie schützten sich selbst gegenseitig vor der Konkurrenz auf dem Gebiet der Lohnkosten.

Eigenartigerweise haben die eifrigen Vertreter der vollkommenen Konkurrenz auf seiten der Unternehmer in dieser Form von Kartellen nichts Befremdendes gefunden. Es dämmerte ihnen erst, als unter dem Druck der Gewerkschaften die Lohnkosten durch Einbindung verschiedener sozialer Anliegen (Lohnnebenkosten) derart anwuchsen, daß die Unternehmen ihre Konkurrenzfähigkeit gegenüber dem Ausland einbüßten. Im Gefolge der Globalisierung der Märkte wuchs erst die Erkenntnis, daß die gelobte Tarifautonomie mit ihren allgemein verbindlichen Tarifen nicht in eine weltweite Marktwirtschaft paßt.

Nun sind durch die Globalisierung die Unternehmen plötzlich vom kräftigen Sturmwind der Konkurrenz erfaßt worden. Ihre Rettung suchen sie in der Verlagerung der Produktion in Billiglohnländer und in der Kapitalisierung des Unternehmens zu Lasten der Arbeitsplätze, um auf diese Weise die Produktionskosten zu senken. Entsprechend der grenzenlosen Mobilität des Kapitals plädieren nun die Unternehmer auch für die grenzenlose Mobilität der Löhne. Dagegen haben die Arbeitnehmer noch keine weltweit solidarische Organisation aufzuweisen

Die sozialen Folgen einer solchen Globalisierung des Arbeitsmarktes sind nicht abzuschätzen. Da in der Marktwirtschaft der Erfolg des Unternehmens nach dem Gewinn beurteilt wird, muß der Arbeitnehmer immer dort zurücktreten, wo die Produktionskosten ohne seine Mitarbeit tiefer sind. Die Stückkosten können bei den heutigen Löhnen nur durch den größeren Einsatz technischer Produktionsmittel gesenkt werden, das heißt, nur durch Freisetzung von Arbeitskräften.

Rein marktwirtschaftlich betrachtet, ist alles in Ordnung. Das Land mit einem hohen Zuwachs des Sozialprodukts wird als florierendes Land angesehen. Die Frage,

wie das Sozialprodukt verteilt ist, vor allem um wie viel die Arbeitslosigkeit gestiegen ist, wird aus dem wirtschaftlichen Sektor ausgeklammert und der Sozialpolitik überlassen. Die Wohlfahrt kommt in einem hohen Lebenskomfort zum Ausdruck, natürlich nur derer, die mit der entsprechenden Kaufkraft ausgerüstet sind. Der Markt kümmert sich naturgemäß nur um den Absatz und den daraus erzielten Gewinn, nicht aber um den sozialen und kulturellen, also den eigentlich humanen Nutzen der massenhaft angebotenen und abgesetzten Produkte. Auch die Moral spielt in der Marktwirtschaft, wie von seiten ihrer Vertreter immer betont worden ist, keine Rolle, höchstens als Fairneß in der Einhaltung der Konkurrenzregel. Welcher soziale Nutzen aus der Produktion gezogen wird, ist dem einzelnen Konsumenten überlassen.

Auf dem Markt herrscht die individuelle Freiheit. Es muß dem Produzenten daran liegen, möglichst viele Abnehmer seiner Produkte zu finden. Da die technischen Einrichtungen teure Investitionen erfordern, muß er die Massenproduktion anstreben, um die Stückkosten niedrig zu halten. Sonst macht er keinen Gewinn. Um die kaufkräftigen Konsumenten zur Nachfrage zu animieren, schlägt er die Werbetrommel. Sein Schweigen darüber, daß sein Produkt nur einem engeren Kreis von Konsumenten vollgültig zu dienen vermag, kann man ihm nicht verübeln, weil die blinden Käufer immerhin dazu beitragen, den Stückpreis zu senken, wenngleich das Produkt nur einer geringen Zahl von Abnehmern den Nutzen erbringt, wofür es geschaffen wurde. Es sei nur an das mit großem Werbeaufwand auf den Markt gebrachte Computerprogramm Windows 95 erinnert, das für das große Publikum einen Zeitverlust und einen zusätzlichen Geldaufwand für Informatikerhilfe bedeutet, wie man aus verschiedenen Pressenachrichten entnehmen konnte.

Dieser kurze Abstecher auf die zweifelhafte Wirkung des Marktes hinsichtlich des humanen Nutzenwertes sollte nur das Auge dafür schärfen, daß der Markt von sich aus keine Rücksicht auf das zentrale Anliegen der Vollbeschäftigung nehmen kann. Der Marktwirtschaftler kann einzig besorgt sein, möglichst dem Ideal der vollkommenen Konkurrenz nahe zu kommen, weil dann das Problem der Arbeitslosigkeit sich von selbst löst. Und das versucht er mit der Politik der Globalisierung der Märkte.

Hier liegt zutiefst der Grund dafür, daß der Marktwirtschaftler keine anderen Maßnahmen hinsichtlich der Beseitigung oder Milderung der Arbeitslosigkeit kennt als die sogenannten marktkonformen Maßnahmen. Er übersieht aber dabei, daß das Kapital, mit dem er seine Waren bei gleichzeitiger Freisetzung von Arbeitsplätzen produziert, in der Hauptsache aus Arbeit besteht.

Die Manifestationen von Arbeitnehmern, die plötzlich im Zug der Umstrukturierung der Produktionsstätte entlassen werden, sind kein Zeichen von Unverständnis für wirtschaftliche Zusammenhänge, sondern das Zeichen einer verständlichen Enttäuschung über den Verrat am Recht, das sich die Arbeiterschaft insgesamt, wenigstens teilweise, am Kapital erworben hat. Es klingt zwar sehr marxistisch, das Kapital als geronnene Arbeit zu bezeichnen. Dennoch stimmt diese Ausdrucksweise wenigstens zu einem ansehnlichen Teil. Um ihren richtigen Sinn zu erfassen, müssen wir an den Anfang zurückgehen, wo Kapital erstmals gebildet wird.

Die Entstehung von Kapital

Gehen wir zurück zu jenem Zustand, da man von einem Wirtschaftssystem, erst recht von der Marktwirtschaft mit ihrem Privateigentum, noch nicht reden kann. Überlegen wir, wie ein einzelner Mensch, etwa *Robinson*, Kapital, d.h. ein Produktionsmittel schafft, das seine Arbeitsproduktivität steigern soll.¹ Bis zur Fertigstellung des Produktionsmittels wird er seinen Konsum etwas einschränken, d.h. er wird sparen und arbeiten. Wenn das Produktionsmittel einmal erstellt ist, kann er mit seiner Hilfe ohne zusätzliches Sparen sein Produktionsmittel perfektionieren, also durch Kapitalisieren seine Arbeit produktiver gestalten.

Überträgt man diesen Prozeß in die arbeitsteilige gesellschaftliche Produktion, dann stellt sich gleich die Frage, wer über die Produktionsmittel verfügen soll, d.h. ob es sinnvoll ist, die Produktionsmittel als privates Eigentum zu betrachten und dem Eigentümer die völlige Disposition zuzugestehen. Um diese Frage zu beantworten sind folgende Unterscheidungen zu berücksichtigen: 1. Der Anteil der Natur, allgemein genannt die natürliche Ressource, 2. der Anteil der persönlichen Leistung, die im Objekt verwirklicht ist, 3. der arbeitende Mensch, d.h. die Intention, in der er arbeitet.

Die natürliche Ressource ist sicher kein Produkt der persönlichen Leistung eines Menschen. Es stammt in letzter Analyse vom Schöpfergott oder, wenn diese Formulierung nicht gefällt, einfach von der Natur. Da kein Mensch im vorhinein auf ein Recht des Erstbesitzers pochen kann, ist die natürliche Ressource für alle Menschen da. Das ist die naturrechtliche Situation.

In einer arbeitsteiligen Wirtschaft ist der die Natur vervollkommene Teil grundsätzlich das Resultat einer Leistung von vielen Menschen. Die Frage, welche Rechte den verschiedenen Leistungsträgern zustehen, bleibt vorläufig außerhalb der Betrachtung. Wichtig ist die Erkenntnis, daß selbst in einer privatrechtlichen Ordnung vom Kapitaleigentümer die Tatsache nicht abgestritten werden kann, daß die persönliche Leistung (sowohl geistiger wie manueller Art) mehrerer Subjekte im Produkt verwirklicht ist. Einzig unter der Annahme, daß ein einzelner Mensch die Vervollkommnung der Ressource vorgenommen hat, ist naturgemäß eine Mitbeteiligung anderer ausgeschlossen. Ob dieser einzelne aber deswegen sich schon als Eigentümer bezeichnen kann, ist noch nicht entschieden.

Beim dritten Gesichtspunkt, der Intention des Arbeitenden, muß unterschieden werden zwischen dem Soll- und dem empirischen Ist-Zustand. An sich hat die Intention des Leistungsträgers, von der Sozialnatur des Menschen aus gesehen, nicht ausschließlich einen individuellen Charakter. Im Gegenteil hat die Intention naturgemäß auf das Ganze der Gesellschaft zu zielen, entsprechend dem von *Aristoteles* formulierten Prinzip „das Ganze ist vor dem Teil“. Der Teil erfüllt seine Funktion nur im Ganzen. Dieser Sachverhalt hat *K. Marx* zur Annahme veranlaßt, daß die naturgemäße Ordnung nur der Kommunismus sein könne. Das war sein Grundirrtum. Denn der Kommunismus ist nicht die einzige Möglichkeit, dem sozialen Charakter der menschlichen Handlungen gerecht zu werden. Die Entscheidung, ob in kommunistischer oder privatrechtlicher Ordnung das soziale Ziel, sowohl der Ressourcen wie auch der menschlichen Arbeit, sinnvoll erfüllt werde,

ist dem Ist-Zustand der menschlichen Intention zu entnehmen, unbeschadet des von der Natur geforderten sozialen Endzieles.

Hier tritt also eine empirische Erkenntnis ins Spiel. Der Mensch, und zwar jeder Mensch, hat eine quasi natürliche Neigung, das Eigenwohl vor dem Gemeinwohl zu suchen und erst in zweiter Überlegung, wenn überhaupt, die Einordnung ins Gemeinwohl. Das heißt, er will zunächst sein Eigenwohl sichern und dann sich bereit erklären, sein Eigenwohl entsprechend den staatlichen Gesetzen auf das Gemeinwohl abzustimmen. Da die Menschheit aber auf die individuelle Leistung angewiesen ist, ergibt sich die Regel, jede individuelle Leistung als vordringliches Anliegen zu betrachten, das heißt, den Erfolg der Leistung jedem einzelnen als Eigentum zuzuerkennen. Wir sind damit beim privaten Eigentum als vordringlichem Ordnungsprinzip. Die privatrechtliche Ordnung ist also nicht in einem vermeintlichen subjektiven Naturrecht auf die vollbrachte Leistung begründet, sondern im sozialen Ziel, die Schaffung von gesellschaftlich nützlichen Objekten zu sichern. Das individuelle Recht ergibt sich als notwendiger Vernunftschluß in Hinsicht auf das Gemeinwohl. Aus diesem Grund erklärt *Thomas von Aquin*, das Privateigentum sei eine Invention der Vernunft, nicht des ursprünglichen Naturrechts.²

Wir haben uns daran gewöhnt, die beiden Intentionen zeitlich zu trennen, die eine auf das Privatwohl, die zweite auf das Gemeinwohl. So einfach ist die Sache aber doch wieder nicht. Die strikt zeitliche Trennung von individuell bestimmter Produktion und nachfolgender Beschränkung durch das Gemeinwohl erweckt den Eindruck, daß dem Unternehmer und damit dem Kapital eine Vorrangstellung eingeräumt sei, die dem Arbeitnehmer jedes Recht nimmt, bei der Unternehmensplanung mitzusprechen. Gemäß der privatrechtlichen Ordnung steht zunächst jedem Leistungssubjekt das Recht zu, wenigstens was seine Leistung angeht, mitzusprechen, sofern der Mitarbeiter mit dem Unternehmer nicht eine andere Lösung vereinbart. Der selbständige Eigenunternehmer kann zwar, solange er allein arbeitet, den Erfolg des Unternehmens für sich buchen. In dem Augenblick aber, in dem er sein Unternehmen nur mit Hilfe von Mitarbeitern entwickeln kann, ist das neu entstandene Kapital zu einem Teil ein Verdienst des Mitarbeiters, das grundsätzlich, abgesehen von einem frei ausgehandelten Vertrag, nicht mit der Bezahlung eines Lohnes abgegolten ist, wenigstens dann nicht, wenn es sich um einen Mitarbeiter handelt, der über Jahre hinaus seine eigene Lebensplanung mit der Unternehmung identifiziert hat.

Kapital ist immer zu einem bestimmten Grad geronnene Arbeit. Und gemeinschaftlich gewonnenes Kapital ist zu einem bestimmten Grad geronnene gemeinsame Arbeit. In wieweit einem bestimmten Mitarbeiter zu dem frei ausgehandelten Lohn das Recht der Mitbestimmung in der Disposition zusteht, ist, wie gesagt, nach dem Grad zu bemessen, in dem er seine Existenzplanung mit dem Unternehmen identifiziert, d.h. das Unternehmen nicht nur als vorübergehenden Lohnzahler betrachtet hat. Solchen Überlegungen liegen der Aussage des Papstes *Johannes' XXIII.* in der Enzyklika *Mater et Magistra* (15.V.1961) zugrunde: „Wie schon Unsere Vorgänger sind auch Wir der Meinung, daß die Arbeiter mit Recht aktive Teilnahme am Leben des sie beschäftigenden Unternehmens fordern. Wie diese Teilnahme näher be-

stimmt werden soll, ist wohl nicht ein für allemal auszumachen“. Die Mitbestimmung hat verschiedene Stufen: im sozialen Sektor, am Arbeitsplatz und schließlich im wirtschaftlichen Bereich. Die Interpretation, daß die unternehmerische Mitbestimmung im Hinblick auf die Privateigentumsordnung nicht gemeint sein kann, ist in dem Mißverständnis des Eigentums als eines ursprünglichen Naturrechts begründet. Das Recht auf Privateigentum ist nämlich, wie schon gesagt, kein ureigenes Naturrecht des Individuums. Es ist vielmehr nur ein Mittel, um unter rationalem Einsatz die Güterwelt dem allgemeinen Nutzen dienstbar zu machen.

Es ist nicht zu übersehen, daß das Privateigentum zunächst eine soziale Institution ist, ein Ordnungsprinzip, gemäß dem die Verwaltung der Güterwelt, so weit wie möglich, der mit eigenem Risiko verbundenen Eigeninitiative überlassen werden sollte. Wer nun privater Eigentümer sein soll und worüber er frei disponieren soll, ist im einzelnen zu ermitteln. Das gilt im besonderen bezüglich des Unternehmensgewinnes, der seine Entstehung der Arbeit aller im Unternehmen Beschäftigten verdankt. Der Käufer eines Autos hat nämlich nicht nur den Typ des Wagens im Auge, sondern überlegt auch, in welcher Weise sein Fahrzeug in der betreffenden Garage von den Mitarbeitern gewartet wird. Die unternehmerische Mitbestimmung betrifft in erster Linie die Investition des Unternehmensgewinnes. Bevor wir uns mit diesem Fragekomplex beschäftigen können, müssen wir das grundsätzliche Verhältnis von Kapital und Arbeit genauer definieren, das durch die Ethik zu erfolgen hat.

Das grundsätzliche Verhältnis von Kapital und Arbeit

Der Ökonom muß davon überzeugt werden, daß die Rationalität der Kombination von Kapital und Arbeit nicht einzig in der Erhöhung der Produktivität besteht. Es stimmt zwar, daß der arbeitende Mensch in der Absicht das Kapital zu Hilfe nimmt, seine Arbeitsproduktivität zu erhöhen, aber nicht jedwede Produktivität, sondern nur jene, die dem humanen Ziel der Arbeit entspricht. Die Intention der Arbeit muß darum in erster Linie erwogen werden. So sehr es für den Menschen wünschenswert ist, durch die Erhöhung der Arbeitsproduktivität Freizeit für vornehmere Zwecke des Lebens zu gewinnen, so ist in der Absicht nicht beschlossen, auf die Selbständigkeit der Lebensgestaltung zu verzichten. In der gesellschaftlichen, arbeitsteiligen Wirtschaft heißt dies, für alle Arbeitssuchenden die Lebensgestaltung durch eigene Arbeit zu ermöglichen. Friktionelle Arbeitslosigkeit ist nur deswegen ethisch legitim, weil darin die Hoffnung eingeschlossen ist, daß sich kurzfristig ein neuer Arbeitsplatz für den aus einem Unternehmen Entlassenen finden läßt. Massive Langzeitarbeitslosigkeit widerspricht wesentlich der Sozialgerechtigkeit. Solange der Mensch im Sinn echter Lebensgestaltung arbeiten will, muß man ihm einen Arbeitsplatz freimachen. Ihn mit der Sozialhilfe abspesen, ihn also zu einem unselbständigen Dasein zu verurteilen, ist grob ungerecht.

Das will nicht heißen, daß die unselbständige, sogenannte Lohnarbeit eine Unge rechtigkeit sei. Der Lohnarbeiter ist immerhin frei in seiner Lebensgestaltung. Außerdem muß eine gerechte Wirtschaftsordnung auch noch dem mit unternehmerischer Initiative ausgestatteten Menschen den Weg frei lassen zur Unternehmens-

gründung. Aus dieser Sicht wird deutlich, daß die heutige Marktwirtschaft, auch die Soziale, daran krankt, daß sie das Recht auf Arbeit als die dem Markt vorgeordnete Norm nicht respektiert oder nicht respektieren kann. Die Art und das Recht, sie wirksam zu berücksichtigen, ist Aufgabe der Ökonomen. Diese müssen sich aber einmal von der fixen Idee des vollkommenen Marktes trennen, indem sie die Produktivität aus dem Blickwinkel des Sinnes des Wirtschaftens beurteilen, um sich mit dem Gedanken zu befreunden, daß die Vollbeschäftigung und alle sozialen Anliegen zum Apriori jeglicher Wirtschaftsordnung gehören, mit anderen Worten: Abschied von der fixen Idee, daß es nur auf Zuwachs der materiellen Wohlfahrt, genau gesagt, ohne Rücksicht auf eine humane Lebensgestaltung auf den Komfort ankommt.

Die entscheidende Aufgabe der Ökonomen ist heute, die Marktwirtschaft mit allen sozialen Anliegen zu definieren. Hierbei geht es um die schwierige Frage, inwieweit marktconforme Maßnahmen diese Aufgabe zu erfüllen vermögen. Dies zunächst rein theoretisch. Die Frage, inwieweit die heutige Gesellschaft gewillt ist, die ethischen Forderungen zu erfüllen, ist ein anderes, nämlich politisches Problem. In seiner Diagnose kümmert sich der Arzt zunächst um die Frage, welche Abweichungen von der Natur vorliegen, ob der Patient nun willig ist, die zur Sanierung notwendigen Maßnahmen anzunehmen oder nicht. Wenn er diese nicht ergreifen will, muß er die Folgen eben tragen.

Die marktwirtschaftliche Lösung

Um die Arbeitslosigkeit zu dämpfen wird von marktwirtschaftlicher Seite aus vorgeschlagen, die bis heute übliche Tarifautonomie mit ihren allgemein verbindlichen Lohnstarifen aufzulösen und die Lohnbildung der Konkurrenz zu überlassen. Dieser Vorschlag geht vom heutigen Istzustand aus ohne zur Kenntnis zu nehmen, daß die bestehende Explosion des Kapitals und im Anschluß daran der Technik auf Kosten des Faktors Arbeit vorangetrieben wurde.

Gewiß sind, vom Istzustand aus gesehen, die überzogenen Löhne ein Hauptgrund der Arbeitslosigkeit. Wer rein wirtschaftlich im Sinn des Preises denkt, empfiehlt daher die Öffnung des Arbeitsmarktes. Dadurch aber entsteht ein soziales Problem von ungeahnter Tragweite. Die Öffnung des Arbeitsmarktes nach außen würde Arbeitnehmer aus Billiglohnländern anziehen. Da der Mensch ein kulturell mit der angestammten Bevölkerung eng verbundenes Familienwesen ist, könnte sich durch die massive Einwanderung ein sozialer Unfriede entwickeln, wie wir ihn von Jugoslawien her kennen.

Es ist eigenartig, daß selbst Autoren, die sich als Vertreter der katholischen Soziallehre bezeichnen, diese blinde Öffnung des Arbeitsmarktes fordern, ohne an die sozialen und kulturellen Kosten einer solchen Politik zu denken.³ Mit Recht fordern die Gewerkschaften die Festlegung eines Mindestlohnes. Das Problem der überzogenen Löhne muß von einer grundsätzlichen Basis aus gelöst werden, auf der es nicht nur um Löhne, sondern auch um die Kapitalisierung geht.

Diese ganzheitliche Sicht ist aber den Theoretikern der Marktwirtschaft nicht geläufig. Der marktwirtschaftliche Weg geht ausschließlich über die Preisbildung.

Wenn dabei alle externen Kosten, das heißt die Schäden, die auf dem gesellschaftlichen und kulturellen Sektor entstehen, mitberechnet werden könnten, wäre gegen eine rein marktwirtschaftliche Lösung nichts einzuwenden. Beispielsweise müßte jeder Käufer eines Autos sich an den Kosten für die Umwelt- und Gesundheitsschäden beteiligen. Diese sind berechenbar, wie eine kürzlich veröffentlichte Studie in der Schweiz zeigt. Die von den Verkehrsexperten errechneten externen Kosten betragen im Jahr 1,6 Milliarden, die auf die verschiedenen Verkehrsträger umzuschlagen sind. Die Autos würden so verteuert, daß die rasanten Investitionen in der Autoindustrie von selbst zurückgingen. Der Weg über den Preis wäre also durchweg möglich, wenn er politisch nicht durch den geballten Widerstand der Verkehrsverbände verunmöglicht würde. Da auf jede Familie mindestens ein Auto kommt, kann man sich das Resultat eines Urnenganges vorstellen.

Und wie steht es mit der industriellen Kapitalisierung im Agrarsektor? Auch hier müßten jene Bauern, die in der letzten Zeit mächtig expandiert haben, wie auch die Verarbeiter von Nahrungsmitteln mit erheblichen Kosten rechnen. Dabei ist nicht nur an die Entsorgung von Restbeständen (z.B. der Jauche) zu denken, sondern auch an die Gesundheitsschäden, die durch die falsche Behandlung der Tiernahrung verursacht werden. Die Fütterung der Wiederkäuer mit Mehl, das aus Tierfleisch gewonnen wurde, ist mit größter Wahrscheinlichkeit die Ursache des Rinderwahnsinns. Aus Furcht vor Ansteckung ging plötzlich der Konsum von Rindfleisch um 50% zurück. Die Schweizer Bundesregierung hat daraufhin den Preis von Rindfleisch mit Subventionen gestützt, allerdings ohne Erfolg. Sicherlich keine marktkonforme Maßnahme. Um die nicht industrialisierten Klein- und Mittelbauern zu stützen, werden diese, sofern sie ökologisch produzieren, subventioniert.

Streng genommen ist dies keine Subvention, sondern eine Belohnung für ihre Ökoleistung. Andererseits ist diese Belohnung nur ein Mittel, um die Preisgerechtigkeit auf dem übrigen Agrarsektor zu umgehen. Gerade die industriell produzierenden Großbauern, die wegen ihrer billigeren Produktion von den Markttheoretikern gelobt werden, verursachen soziale Kosten, an die man nicht denkt. Die Großbauern, die mit den modernsten Maschinen ausgerüstet sind, sind gezwungen, unablässig zu arbeiten, so daß die Bedingungen eines Familienbetriebs, in dem der familiäre Zusammenhang eine entscheidende Rolle spielt, verschwinden und die Familienglieder in der Sorge um die Amortisierung der Investitionen keine Möglichkeit mehr sehen, selbständig die Pflege ihrer alternden Eltern in die Hand zu nehmen. Sie sind, wie aus der Erfahrung feststeht, gezwungen, ihre alternden Eltern in einem Altersheim unterzubringen, und das gerade in einer Zeit, in der man zur Entlastung der sozialen Institutionen Wert darauf legt, die Familie für solche Dienste zu ermuntern. Dieser soziale Schaden ist mit Preisen nicht mehr zu berechnen.

Was hier von den bäuerlichen Betrieben konstatiert wurde, gilt analog für viele mittelständische, sogenannte Familienbetriebe. Gewiß ist die Tendenz zur Ausweitung von Klein- und mittleren Betrieben in industrielle Größen unvermeidlich. Es geht aber darum, die industrielle Gesamtproduktion in solchen Grenzen zu halten, daß Neugründungen von Familienbetrieben nicht erschwert werden. Zwar verweisen die Markttheoretiker die Eigenunternehmer auf die Marktlücken. Doch werden

diese zahlenmäßig immer kleiner, weil die mit Kapital reichlich versehenen Industrieunternehmen diese Ausfüllung billiger selbst übernehmen. Die marktkonformen Maßnahmen sind an sich wirtschaftstheoretisch logisch und wären auch gerecht, wenn es ihnen gelänge, sämtliche sozialen Anliegen frühzeitig zu erkennen und zu berücksichtigen.

Die alternative Lösung

Die Ohnmacht der bestehenden Marktwirtschaften gegenüber den ökologischen und sozialen Anliegen, hat die Vertreter alternativer Ordnungen auf den Plan gerufen. Die alternativen Entwürfe befürworten, jeweils in verschiedener Weise, eine gewisse Investitionslenkung, ein Wort, das den Marktwirtschaftstheoretiker in Harnisch geraten läßt, weil er sofort an die Zentralverwaltungswirtschaft denkt. Doch ist die Zentralverwaltungswirtschaft nur eine der vielen alternativen Vorschläge, und zwar die äußerst linke.

Es gibt eine negative und eine positive Investitionslenkung. Die negative besagt nur eine gewisse Beschränkung der Freiheit in der Investition aufgrund von Wertüberlegungen. Diese negative Lenkung kennen wir in der Marktwirtschaft, auch in der Sozialen, schon lange. Der Staat verbietet die Produktion von gewissen Produkten, die ökologisch und gesundheitlich nachteilig sind. Sollte er nicht auch im Interesse des Gleichgewichts von Angebot und Nachfrage bestimmte Abgrenzungen vornehmen dürfen, ohne die Marktwirtschaft preiszugeben? Was ist z.B. der Zwang zur Prämienzahlung in die Kranken-, Unfall- und Rentenversicherung anderes als die Verhinderung der ungerechten Inanspruchnahme staatlicher Hilfe? In der negativen Lenkung wird niemand enteignet, es wird lediglich eine Beschränkung der Disposition in der Reinvestition von Unternehmensgewinnen vorgenommen, dies nicht zuletzt auch im Interesse der Erhaltung der Marktwirtschaft.

Die Frage nach der ethischen Grenze der Reinvestition des Unternehmensgewinns hat zwei Seiten: 1. die makroökonomische im Hinblick auf die makroökonomische Planung, besonders in Hinsicht auf die Vollbeschäftigung, das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage, nicht zuletzt auf ein human verträgliches Wirtschaftswachstums, 2. die mikroökonomische, d.h. die Rücksichtnahme auf die Belegschaft im Hinblick auf die Erhaltung der Arbeitsplätze im Unternehmen. Diese Planung entfällt von selbst, wenn die makroökonomische entsprechend einer humanen Wirtschaftspolitik formuliert worden ist. Von Zentralverwaltungswirtschaft kann darum in diesem Fall keine Rede sein.

Was mit der negativen makroökonomischen Planung gemeint ist, wird erst klar, wenn wir uns die Mangerscheinungen, um nicht zu sagen, die Fehlentwicklungen der Wettbewerbswirtschaft vor Augen halten. In der Wettbewerbswirtschaft kann jedes Unternehmen ungestört seine Gewinne in Neuinvestitionen verwerten, solange es für die zusätzliche Produktion Abnehmer zu finden glaubt. Auf diese Weise gelang es der Autoindustrie, zur erfolgreichsten Branche aufzusteigen, dies zunächst ohne Rücksicht auf die ökologisch verhängnisvollen Folgen. Obwohl man im vorhinein sich vorstellen konnte, was es bedeutet, wenn in allen Ländern die Bevölkerung sich mit so vielen Autos ausrüstet, wie es zur Zeit in den USA und in

den Industrieländern Europas der Fall ist, wird nach dem Motto des vollkommenen Wettbewerbs weiter expandiert. Wenn einmal der Schaden der Luftverschmutzung spürbar wird, ist es geradezu unmöglich diese einseitige Produktion zu bremsen, weil zu viele Arbeitsplätze auf dem Spiel stehen. Es nützt nichts, die Benzinpreise zu erhöhen. Die Autobesitzer werden eben auf einer anderen Seite sparen, vielleicht sogar in der Ernährung. Allerdings würde die Übernahme der externen Kosten durch den Autofahrer von selbst die Entwicklung der Autoindustrie bremsen, wovon soeben gesprochen wurde. Es steht nur zur Frage, wann dies gemäß den marktwirtschaftlichen Normen geschehen kann.

In alternativen Programmen wird vorgeschlagen, daß die demokratisch gewählte Regierung in zeitlichen Abständen gewisse Grenzen bezüglich der Reinvestition der Gewinne im eigenen Betrieb definieren sollte - und natürlich folgerichtig eine entsprechende Eingrenzung der Verwendung des Arbeitslohnes zu Konsumzwecken im Hinblick auf die Eigenvorsorge für Krankheitsfälle und Alter.⁴ Spezielle Eingriffe in die Dispositionen auf mikroökonomischer Ebene sind dann nicht mehr nötig. Hier herrscht, natürlich innerhalb der makroökonomischen Grenzen, der reine Markt.

Der Vorschlag ist hier nur zu dem Zweck erwähnt, um die Ökonomen zu animieren, die verschiedenen Möglichkeiten im Hinblick auf eine humane Wirtschaftspolitik, besonders auf die Vermeidung massiver Arbeitslosigkeit zu überdenken. Die Frage, ob man sich für die marktwirtschaftliche oder für die alternative Lösung entscheidet, wird sich wohl darauf konzentrieren, für welche Lösung der heutige Staat seine Ordnungskompetenz am wirksamsten einsetzen kann, d.h. welche Lösung vom Staat den geringsten Aufwand verlangt. Der Ausdruck „am wirksamsten“ soll nicht nur heißen „am produktivsten im Sinn der rein materiellen Wohlfahrt“, sondern zugleich sämtliche sozialen Elemente mit einschließen. Beide Male ist ein weiser und starker Staat vorausgesetzt. Unverkennbar wird in der marktwirtschaftlichen Lösung eine intensivere Kontrolle verlangt, da die rein marktconforme Politik entsprechend ihrem Grundsatz des trial and error stets abwartet, wo sich eventuelle Fehlentwicklungen ergeben, weil sie den freiheitlichen Entscheidungen nicht vorgreifen will. Hierbei könnten sich praktisch irreversible Umstände ergeben.

Da die üblichen marktconformen Maßnahmen angesichts des Widerstandes der Gewerkschaften gegen jede Änderung der Tarifautonomie nicht zum Zuge kommen und die Vertreter des Kapitals weiterhin nur an der Expansion der Gewinne, aus welchem Grund auch immer, interessiert sind und der schwache Staat nur dem politischen Gerangel zusehen kann, und andererseits die Unternehmer und Theoretiker der vollkommenen Konkurrenz marktunkonforme Maßnahmen grundsätzlich ablehnen, werden wir „notgedrungen“ mit Fusionen und Konzentrationen von Großunternehmen und mit dem waghalsigen Mißbrauch des Kreditwesens unter Inkaufnahme der Arbeitslosigkeit und der Vernichtung des Eigenunternehmers, des Begründers einer freiheitlichen Wirtschaft, den Weg abwärts weiter gehen. Das Sozialprodukt wird steigen, aber auf Kosten der Arbeitswelt und der Kultur der Gesellschaft durch Schaffung einer Zweiklassengesellschaft.

Der Ethiker kann vor der Ideologie des unbeschränkten Wachstums, die auf dem Grund der ganzen Problematik liegt, nur warnen. Nur ein vorsichtiges, sozial abge- wogenes Wachstum schafft eine zufriedene Gesellschaft.

Anmerkungen

1) Vgl. hierzu die Analyse in: A.F. Utz, Wirtschaftsethik (Sammlung Politeia X/4), Bonn 1994, 93 ff.

2) Näheres hierzu in: A.F. Utz, Wirtschaftsethik, Sechstes Kapitel, bes. S. 122 f.

3) Vgl. Christian Watrin, Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik bei hoher Arbeitslosigkeit. In: BKU (Bund Katholischer Unternehmer), Ausgewählte Vorträge Nr. 29, Köln, Dezember 1995.

4) Ich greife hier nur eine einzige Anregung heraus, die mir der Überlegung wert zu sein scheint. Zu den alternativen Vorschlägen der Wirtschaftsordnung vgl. das umfassende Werk von Egbert Scheunemann: Ökologisch-Humane Wirtschaftsdemokratie, Teil A und B, Münster 1990, vgl. besonders Teil C (Ökologische Kritik am Industrialismus und sozialökologische Alternativen), Münster 1995.

Quelle 61: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 37, Bonn 1996, 31-38.

Arbeitslosigkeit - ökonomisch und ethisch gesehen

1. Aus ökonomischer Sicht

Das Modell der vollkommenen Konkurrenz

Die Wirtschaft ist die gesellschaftliche Tätigkeit mit dem Ziel der Bereitstellung der materiellen Güter im Sinn der allgemeinen Wohlfahrt. Dem Ökonomen obliegt dabei die Aufgabe, unter Berücksichtigung der rationalen, d.h. sparsamen Nutzung der Ressourcen für eine möglichst reichhaltige Bereitstellung jener materiellen Güter zu sorgen, die der allgemeinen Wohlfahrt dienen.

Die Definition der Wohlfahrt wird hierbei vom Ökonomen nicht vorgenommen. Er überläßt dieses Geschäft der Ethik oder der politischen Entscheidung. Da er in der allgemeinen Theorie um die konkrete Entscheidung einer bestimmten gesellschaftlichen Einheit, somit um eine bestimmte Wohlfahrtsdefinition nichts weiß, bemüht er sich in der theoretischen Bewältigung einfach um die Rationalität und das materielle Wachstum in der Gesellschaft im allgemeinen. Dies ist sein Vorteil, zugleich aber auch seine Schwäche: Sein Vorteil, weil er damit ein kompaktes, logisch konsistentes Bild der sozialökonomischen Beziehungen zu bieten vermag, seine Schwäche, weil dieser Entwurf nie realisierbar ist.

Da die rationale Nutzung der Ressourcen, wie die allgemeine Erfahrung beweist, vom individuellen Interesse abhängt, ist der Ökonom gezwungen, einen individualistischen Standpunkt einzunehmen. Es sind die vielen einzelnen Nachfragenden, welche die Produktion bestimmen. Und es sind die vielen einzelnen Produzenten, die, um in der Konkurrenz bestehen zu können, die Kosten möglichst tiefhalten, d.h. rational produzieren. Die Konkurrenz zwingt auch die Unternehmer, Gewinne anzustreben, um das Unternehmen weiter zu entwickeln.

Gemäß dem Modell der vollkommenen Konkurrenz erübrigt sich die Frage nach der allgemeinen Wohlfahrt, d.h. die Frage nach der gerechten Verteilung des Wirtschaftsergebnisses. Es gibt in der vollkommenen Konkurrenz keine konjunkturelle Arbeitslosigkeit. Die Gesamtheit der Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen findet einen Arbeitsplatz. Es kann einzig eine friktionelle Arbeitslosigkeit geben, die im Grunde nur jene Arbeitskräfte erfaßt, die ihren bisherigen Arbeitsplatz verlassen und einen neuen suchen. Diese friktionelle Arbeitslosigkeit kann außer im Fall des freien Arbeitsplatzwechsels dann entstehen, wenn ein Unternehmer seinen Betrieb intensiver automatisiert, also kapitalisiert - oder im Zug der Konkurrenz bankrott ist.

Doch ist das im Rahmen der vollkommenen Konkurrenz nur eine vorübergehende Erscheinung. Bei wachsender Bevölkerungszahl und damit bei wachsendem Angebot von Arbeit sinken von selbst die Löhne nach dem Gesetz der Konkurrenz. Doch bleibt das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage aufrechterhalten, denn das Angebot von Produkten richtet sich nach der neuentstandenen kaufkräftigen Nachfrage.

Die Mischwirtschaft - die unvollkommene Konkurrenz

Jeder Ökonom weiß heute, daß es die vollkommene Konkurrenz nicht gibt. Dennoch orientiert er sich in seinen wirtschaftspolitischen Anweisungen weiterhin an diesem Modell. Wenn z.B. die Gewerkschaften ihre Lohnforderungen zu hoch schrauben, wie dies heute der Fall ist, verlangen die Unternehmer eine Öffnung des Arbeitsmarktes. Arbeiter aus Billiglohnländern sollen hereinströmen können, um das Lohnniveau tief zu halten. Wenn diese Immigration von Arbeitern politisch nicht möglich ist, lassen die Unternehmer bestimmte Produkte im Ausland produzieren oder verlagern das Unternehmen ins Ausland. Dadurch entsteht natürlich im eigenen Land Arbeitslosigkeit. Der Ökonom rechtfertigt diese Politik mit dem Hinweis, daß auf diese Weise ärmeren Ländern geholfen werde.

E. Malinvaud beziffert im Hinblick auf die Wirtschaft mit unvollkommenem Wettbewerb die friktionelle Arbeitslosigkeit für Europa und die vergleichbaren Wirtschaften auf 5% der Arbeitsfähigen.¹ Diese Zahl ist, wie mir scheint, etwas zu hoch gegriffen. Die Arbeitslosenquote der Schweiz war (1992) „nur“ 2,5%. Diese wurde aber bereits als sehr beunruhigend beurteilt. Diese Unruhe war berechtigt, denn 1993 stieg sie bereits auf 4,5%. Entscheidend ist die Quote der Langzeitarbeitslosen und ihre Tendenz. Die Ökonomen gehen nun näher der Frage nach, welche Ursachen in der heutigen Wirtschaft, vor allem der Industrieländer, für die Arbeitslosigkeit verantwortlich sind. Teilweise wird die stabile Währung dafür verantwortlich gemacht. Von der Seite der *Keynesianer* wird das potentiell zu hohe Angebot im Vergleich zur effektiven Nachfrage signalisiert. Andererseits wird auf zu hohe Löhne hingewiesen, welche die Rentabilität der Produktion verhindern.

Eine beachtenswerte Untersuchung hat die *Bertelsmann*-Stiftung herausgebracht.² Die Arbeitslosigkeit von 17 Nationen (1968-1994) wird dargestellt und nach ihren Ursachen klassiert. Die beschäftigungspolitischen Strategien werden in vier Gruppen eingeteilt: 1. stabilitätsorientierte Marktwirtschaften (Japan, Schweiz, BRD, Österreich und zuletzt USA), 2. beschäftigungspolitisch aktive Wohlfahrtsstaaten (Schweden, Norwegen, Portugal), 3. Volkswirtschaften mit gravierenden Verteilungskonflikten (Großbritannien, Kanada, Italien, Australien, Spanien), 4. beschäftigungspolitisch passive Wohlfahrtsstaaten (Dänemark, Niederlande, Belgien, Frankreich). Die Verfasser der Studie waren sich in ihrer Urteilsbildung bewußt, daß man die Beschäftigungsstrategien nicht nur nach ihrem Effekt auf den Arbeitsmarkt, sondern auch im Hinblick auf ihre Nebenwirkungen abwägen muß. Schweden und Norwegen waren beschäftigungspolitisch sehr erfolgreich, aber sie mußten empfindliche Effizienzeinbußen und Ausgabenlasten in Kauf nehmen. Immerhin belehren sie die Staaten mit einem unbegrenzten Freiheitspathos, daß beim Zahlen von Arbeitslosenunterstützung strenge Kontrolle und auch ein gewisser Druck zur Übernahme einer neuen Arbeit angezeigt sind, um Mißbrauch zu verhindern. Unter Berücksichtigung sämtlicher einschlägigen Aspekte stellen die Autoren fest, daß jene Länder die geringste Arbeitslosigkeit aufweisen, in denen 1. auf stabile Währung geachtet wird, 2. der soziale Friede herrscht (keine Streiks) und 3. die Lohnbildung der realen Wirtschaft entspricht, d.h. nicht zu hoch ist. Von diesem Gesichtswinkel aus stehen Japan und die Schweiz an oberster Stelle. Allerdings muß

man bei der Schweiz noch die Tatsache in Erwägung ziehen, daß dieses Land mit seinem Fremdarbeiterstatut eine beträchtliche Zahl von Arbeitslosen exportiert.

Da die Verteilungsgerechtigkeit sich in der gemischten Wirtschaft nicht automatisch bildet wie im Modell der vollkommenen Konkurrenz, plädiert der sozial eingestellte Ökonom zusätzlich zur ersten Einkommensverteilung, die durch den Markt bestimmt wird, für eine zweite, d.h. soziale Einkommensverteilung, durch die vor allem jene, die am Wirtschaftsprozeß nicht teilnehmen können, gestützt werden. Zur zweiten Einkommensverteilung gehören die sozialen Institutionen wie Familienzulage, Altersversicherung usw., die teilweise durch die Lohnnebenkosten finanziert werden. Die sogenannte Soziale Marktwirtschaft hat unter dem Druck der Gewerkschaften diesen Sektor besonders ausgebaut. Er ist aber inzwischen so umfangreich geworden, daß er die Marktwirtschaft lähmt. Heute findet sich die zweite Einkommensverteilung in allen marktwirtschaftlichen Programmen, jeweils mit verschiedenem Gewicht. Ökonomen, die sich intensiver am Modell der vollkommenen Konkurrenz orientieren, verlegen den Hauptteil der sozialen Anliegen in den Privatsektor (private Altersvorsorge, karitative Tätigkeit usw.)³

Die Logik der Ökonomen - der Zirkelschluß in der Wirklichkeit

Die Arbeitslosigkeit ist, wie man sieht, ein Problem der ersten Einkommensbildung. Und diese wird vom Ökonomen immer von der vollkommenen Konkurrenz aus gesehen. Es wird überlegt, wo die Ursachen dafür liegen können, daß Angebot und Nachfrage sich nicht die Waage halten. Da im Modell der vollkommenen Konkurrenz die stabile Währung vorausgesetzt wird, konzentriert sich der Blick auf die Nachfrageseite, denn die Angebotsseite kann gemäß den Ökonomen nicht schuld sein, da die Unternehmer, um die hohen Lohnkosten zu vermeiden, die Kapitalisierung intensivieren müssen, wo es nur immer möglich ist. Konsequenterweise werden die Arbeitnehmer mit ihren hohen Lohnforderungen als hauptsächliche Verursacher der Arbeitslosigkeit angesehen. Darum wird beinahe in allen wirtschaftswissenschaftlichen Analysen der Finger auf die Lohnbildung gelegt. Die Arbeitnehmer ihrerseits erklären, sich auf *Keynes* stützend, die Nachfrage müsse durch höhere Löhne belebt werden.

Bei dieser Sachlage fragt man sich, was nun der Ethiker der Gesellschaft als Mahnung vortragen soll. Fest steht aus der Erfahrung, daß man auf die Stabilität der Währung zu achten hat und daß der Arbeitsfriede gewahrt werden muß, somit auf Streik zu verzichten ist, weil dieser nichts einbringt, sondern nur Kosten verursacht. Soll nun der Ethiker die Unternehmer auffordern, zugunsten der Arbeitsintensität weniger zu kapitalisieren, und die Arbeitnehmer ermahnen, die Lohnforderungen zurückzuschrauben? Das Erste würde von den Unternehmern und Ökonomen mit dem Hinweis abgelehnt, daß dadurch das Wachstum und somit auch der Wohlstand gebremst und die Konkurrenz auf internationaler Ebene verunmöglicht würden. Das Zweite würde von den Arbeitnehmern abgelehnt, weil sie in ihrem bereits erworbenen Lebensstandard zurückgeworfen würden.

Aus diesem Dilemma folgt: Der Ethiker kann mit der empirischen Analyse nichts oder nur unter der Bedingung eines neuen Denkansatzes etwas anfangen, d.h. unter

Voraussetzung einer anders definierten Wirtschaftsordnung. Es genügt offenbar nicht, nur vom Konzept einer allgemeinen Wettbewerbsordnung auszugehen. Solange nämlich der Wettbewerb der oberste, absolut geltende Parameter für ein Werturteil über eine konkrete Sachlage ist, ist eine Sanierung nicht möglich. Dem Ethiker wie ähnlich dem Papst in seinen Sozialenzykliken bleibt so nur die Möglichkeit, weiterhin dieser Welt die Forderung einzuhammern, daß alle Wirtschaften im Westen wie im Osten die Pflicht haben, auf Vollbeschäftigung zu achten, d.h. er ist gezwungen, sich mit der altgewohnten und von den Ökonomen stets kritisierten Formulierung zu begnügen, daß sowohl der liberale Kapitalismus wie der Sozialismus den Forderungen der katholischen Soziallehre widersprechen.

Damit ist natürlich der wunde Punkt der wirtschaftswissenschaftlichen Interpretation der Arbeitslosigkeit nicht berührt. Um diesem näherzukommen, muß sich der Ökonom bemühen, den ethischen Ansatz ökonomischen Denkens zur Kenntnis zu nehmen, in dem die Vollbeschäftigung an oberster Stelle steht und nicht erst eine Folgerung aus dem vollkommenen Wettbewerb ist. Solange die Ökonomen in die Rahmenordnung der freien Wirtschaft nur die Regeln des Wettbewerbs aufnehmen und vor lauter Angst vor der Planwirtschaft sich weigern, über die apriorischen Vorgaben des Wettbewerbs zu diskutieren, gibt es keinen Dialog über die Arbeitslosigkeit zwischen dem Ökonomen und dem Ethiker.

2. Die Arbeitslosigkeit aus ethischer Sicht

Der fundamentale Unterschied in der Definition der Arbeit

Für den Sozialethiker ist Arbeit zuerst Schaffung eines sozialen Wertes, wobei die Bezahlung nur potentiell, nicht aber wesentlich ausgesprochen ist. Das heißt: In jedem wirtschafts- und sozialpolitischen Programm, in dem von der bezahlten Arbeit (Lohnarbeit) die Rede ist, darf der Bereich der nichtbezahlten Arbeit nicht übergangen werden. Der Bereich der nichtbezahlten Arbeit ist darum immer mitzudenken. Von hier aus versteht man, daß der Begriff der Arbeit weit vor das wirtschaftliche Kalkül gehört.

Kritik des Ausgangspunktes der Ökonomen

Der Ökonom ist von der Idee bestimmt, daß es zwischen dem liberalen Kapitalismus und dem Sozialismus nur eine einzige Alternative als Dritten Weg gebe, nämlich die sogenannte Soziale Marktwirtschaft, welche die Einkommensbildung in zwei Teile trennt: die erste Einkommensbildung auf dem Weg über den Marktmechanismus und die zweite abseits des Marktmechanismus im Sinn einer sozialen Zugabe. Der empirische Ansatz der Ökonomen schließt folgende ethischen Werturteile ein: 1. Das materielle Wachstum wird als absolut geltendes Ziel betrachtet, d.h. es wird nicht zur Kenntnis genommen, daß das Wachstum in ethischer Relation zum Menschen steht und unter Umständen einer Begrenzung unterliegt. 2. Der augenblickliche Lebensstandard wird als ethisch gerechtfertigte Basis benützt, wenn von Wachstum die Rede ist. Das materielle Wachstum ist für den Ökonomen unbegrenzt. Jegliche Wirtschaft wird darum nach dem Grad des materiellen

Wachstums taxiert. Die aus diesem Wachstum entstehenden sozialen Ungleichheiten werden erst in zweiter Linie, wie wir gesehen haben, durch die zweite Einkommensverteilung bereinigt. Je kapitalintensiver eine Wirtschaft wird, um so mehr Arbeitskräfte werden freigesetzt. Bislang hat der Ökonom an dieser Arbeitslosigkeit nichts Erschreckendes gefunden, weil er der Überzeugung war, daß beim nächsten Konjunkturaufschwung, in dem sich neue Absatzmärkte auftun, die freigewordenen Arbeitskräfte ohne weiteres einen neuen Arbeitsplatz finden werden. Diese Hoffnung hat sich aber nicht bewahrheitet.

Der Philosoph hat hierfür eine Erklärung. Die Kapitalisierung, die sich nur auf das materielle Wachstum einstellt, muß einmal an jene Grenzen stoßen, an der nur noch wenige Arbeit finden können. Das hat bereits *K. Marx* erkannt. Dies gilt auf jeden Fall für eine geschlossene Wirtschaft. In der Tat bilden die reicheren, industrialisierten Länder zusammen einen geschlossenen Markt. Die Entwicklungsländer können die hochentwickelten Produkte nicht kaufen. Man mag ihnen Kapital zuführen, damit sie mit den reichen Ländern in Konkurrenz treten können, was für sie aber wohl bedeuten würde, daß sie sich noch mehr zur Zweiklassengesellschaft entwickeln würden. Der Arbeitsmarkt der gesättigten Länder würde sich jedenfalls nicht erweitern. Das heißt, ihre Arbeitslosigkeit würde nicht vermindert, im Gegenteil im Zug der Kapitalisierung noch vermehrt, es sei denn, daß die Arbeitnehmer mit laufend sinkenden Löhnen zufrieden wären. Aber das würde die Nachfrage abschwächen. Und zudem würden die Kosten der zweiten Einkommensverteilung wachsen. Soziale Turbulenzen würden unvermeidlich sein. Diese Überlegungen verlangen eine neue, völlig andere Sicht des Problems der Arbeitslosigkeit, wovon noch die Rede sein wird.

Die zweite Feststellung, welche der Ethiker an den Ausführungen der Ökonomen kritisiert, ist die Annahme, daß der aktuelle Stand der Wohlfahrt Grundlage für das Problem des Wachstums sein müsse. De facto erklären die Ökonomen selbst, daß die Arbeitnehmer zu hohe Löhne gefordert hätten. Das heißt doch nichts anderes, als daß sie sich mit einem geringeren Stand der Wohlfahrt hätten zufriedengeben müssen. Dieser Vorwurf beweist, daß die Ökonomen sich in einen Widerspruch verwickeln. Man kann nicht einerseits im Interesse der größeren Nachfrage und somit des Wohlfahrtswachstums den Konsum animieren und andererseits eine sparsamere Lebenshaltung verlangen. Der bereits errungene Wohlstand war nur möglich aufgrund überzogener Löhne.

Hier liegt das eigentliche Problem in der Bestimmung des wirtschaftlichen Wachstums. Das Wachstum und mit ihm die Wohlfahrt müssen zusammen mit ihren sozialen und moralischen Komponenten bestimmt werden. Der Ökonom ist an einem möglichst hohen Konsum interessiert, weil Konsum Nachfrage schafft und damit ein höheres Angebot erfordert, das zur Gründung neuer Arbeitsplätze führt. Andererseits braucht die Wirtschaft auch Kapital. Das aber könnte durch die Gewinne erbracht werden, die auf diese Weise zur Eigenfinanzierung der Unternehmen führen. Nun sind die Ökonomen im Hinblick auf die Wettbewerbsfunktion des Kreditmarktes mit einer allseitigen Eigenfinanzierung auch wieder nicht zufrieden. Wo liegt nun die Mitte? Auf jeden Fall ist einsichtig, daß die Stimulierung des

Konsums, wie wir sie heute erleben, für die in ihrer vollmenschlichen Dimension verstandene Wohlfahrt höchst schädlich ist. Sie treibt die Lohnforderungen in die Höhe und schafft damit, wie festgestellt wurde, Arbeitslosigkeit. Ein Blick auf den heutigen Tourismus und allgemein auf die Freizeitindustrie genügt, um zu erkennen, wie widersinnig das heutige Verständnis von Wohlfahrt ist, von den damit verbundenen ökologischen Schäden nicht zu reden.

Ethische Grenzen des Wirtschaftswachstums und der Wohlfahrtsmehrung

Als absolute Vorgaben jeder Wirtschaftsordnung haben die Forderungen der Vollbeschäftigung und der gerechten Verteilung von Einkommen und Vermögen zu gelten. Es gibt also einen Begriff der Verteilung, der vor der Produktion angesiedelt ist. Alle anderen Forderungen wie z.B. die eines geordneten Wettbewerbs ergeben sich erst auf der Ebene, auf der darüber entschieden wird, gemäß welcher Handlungsordnung der rationale Umgang mit den materiellen Gütern gesichert werden kann. Das materielle Wachstum einer Wirtschaft findet seine erste Grenze bei der Gefährdung der Vollbeschäftigung. Daß diese Forderung die rein funktionelle Arbeitslosigkeit nicht ausschließt, wurde bereits gesagt. Die funktionelle Arbeitslosigkeit darf aber die Grenze nicht überschreiten, an der sie zu einer massiven Arbeitslosigkeit würde. Sobald sie den Grad erreicht, an dem eine große Zahl von Arbeitswilligen auf Dauer ausgeschlossen wird, wirkt sie ruinierend auf die soziale Ordnung, ganz abgesehen davon, daß die Inkaufnahme einer massiven Arbeitslosigkeit auch aus rein wirtschaftlichem Grund, nämlich wegen der damit verbundenen hohen Kosten, eine Unklugheit ist.

Natürlich kann eine Wirtschaft, die sich an das Postulat der Vollbeschäftigung hält, kein so hohes materielles Wachstum bewirken wie eine Wirtschaft, die nur auf den materiellen Zuwachs eingestellt ist. Doch was nützt ein hohes Sozialprodukt, wenn es schlecht verteilt ist? Gewiß, der internationale Wettbewerb zwingt die Unternehmer zur rücksichtslosen Rationalisierung. Aber auch er wird eines Tages an die menschlichen Grenzen stoßen, an denen er zusammenbricht. Die Anzeichen sind bereits vernehmbar. Eine nationale Wirtschaft, die sich an den Imperativ der Vollbeschäftigung hält, muß mit materiellen Einbußen in der Wohlfahrt rechnen. Diese aber werden ausgeglichen durch den sozialen Frieden und den moralischen Hochstand der Gesellschaft. Beide machen sich schließlich auch ökonomisch bezahlt. Man denke nur an die hohen Kosten, die eine moralisch zerrüttete Gesellschaft in Kauf nehmen muß (Polizeiwesen, Drogenproblem, wirtschaftliche Verbrechen verschiedenster Art, nicht zuletzt die Steuerhinterziehung usw.). In der aristotelischen Ethik wird die Tugendmitte als Grundforderung der moralischen Klugheit gepriesen. Auch im Bestreben nach Wachstum sollte man die goldene Regel der Tugendmitte befolgen. Nicht die Steigerung des Konsums, durch die nach Ansicht der Ökonomen der wirtschaftliche Kreislauf beschleunigt werden soll, ist die Norm einer humanen Wohlfahrt, sondern die Beherrschung der Konsumwünsche im Sinn der moralischen Klugheit. Erneut ist an dieser Stelle festzustellen, daß wirtschaftliches Denken nicht mit der vollkommenen Konkurrenz beginnen darf. Nun erklärt der Ökonom, daß das Kennzeichen der modernen Gesellschaftsordnung die indivi-

duelle Freiheit auf allen Gebieten sei, diese aber heiße im wirtschaftlichen Bereich Konsumfreiheit. Aus dem Postulat der Konsumfreiheit folge die Produktionsfreiheit. Und um diese rational zu gestalten, dazu diene die Konkurrenz. Darum gebe es grundsätzlich nur eine ungeteilte Marktwirtschaft nach dem Modell der vollkommenen Konkurrenz. Alle anderen freiheitlichen Wirtschaftsordnungen seien Ableitungen davon. Das ist die typisch liberale Argumentation, der im Prinzip auch die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft folgen, nur mit dem Zusatz der zweiten Einkommensverteilung.

Der fundamentale Denkfehler der modernen Gesellschaftslehre

Der grundsätzliche Denkfehler der modernen Gesellschaftslehren seit *Kant* und *Hegel* liegt im Idealismus, d.h. in der Idealisierung oder Typisierung eines speziellen Gesichtspunktes der Wirklichkeit. Daraus wird ein Denksystem entfaltet, das als solches keine Aussicht auf Verwirklichung hat. *Hegel* hat den Begriff der Ganzheit, der in der gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt, zum System des Kollektivismus ausgebaut, den dann *Marx* materialisiert und in die Form des Kommunismus gebracht hat. *Kant* hat die Freiheit des Individuums formalisiert mit der Konsequenz, daß man den Staat nur als absolute, d.h. wertfreie Demokratie verstehen kann. Auf dem Gebiet des Rechts hat *Kelsen* in seiner Reinen Rechtslehre die Idee des Rechts als System typisiert, das auf jede staatliche Organisationsform anwendbar ist, sei es die Demokratie oder die Diktatur.

Der konom interpretiert den Begriff der Rationalität als Wahl des billigsten Mittels zur Produktion jeglichen materiellen Objektes, das der Zielsetzung des Menschen dient. Um welches Ziel es sich dabei handelt, wird der politischen Gewalt überlassen. Auch das ist Idealismus, denn das reale Ziel des Menschen ist in allgemeiner Form durch die Natur des Menschen vorgegeben. Die Ignorierung dieser vorgegebenen Finalität kann auf lange Sicht nur im Chaos enden. Das Modell der vollkommenen Konkurrenz ist darum per definitionem irreell, nicht erst, wie der konom meint, aufgrund der bisherigen Erfahrungen. Es ist daher an der Zeit, sich endgültig von diesem Modell zu trennen, wie *P. J. Hammond* zu Recht betont.⁴ Es wäre daher besser, die Marktwirtschaft nicht als Konkurrenzwirtschaft zu definieren, sondern als jene Wirtschaft, die mittels der privaten Eigentumsordnung das Ziel der gerechten Verteilung von Einkommen und Vermögen zum Nutzen aller verwirklichen soll. Hierbei spielt natürlich das individuelle Interesse eine entscheidende Rolle, aber stets orientiert am Ziel. Das heißt konkret: soviel Freiheit und Markt als möglich im Sinn der gerechten Verteilung. Im Denkprozeß des Systems steht somit die Verteilung an erster Stelle. Sie bestimmt, wo Markt und wo Lenkung angezeigt ist.

Selbstverständlich soll dem einzelnen die Freiheit zustehen, zu bestimmen, was er konsumieren will. Doch muß makroökonomisch das Verhältnis von Investition und Konsum entsprechend dem Ziel der gerechten Verteilung von der Politik bestimmt werden. *Ota Sik* hat für dieses Problem eine Quotenregelung vorgeschlagen.⁵ Die Ökonomen haben sich aber geweigert, dazu Stellung zu beziehen, weil sie jegliche Form von Lenkung als typisches Instrument der Planwirtschaft ablehnen. Anderer-

seits muß man sich fragen, ob die zweite Einkommensverteilung mit ihrem nicht mehr in Grenzen zu haltenden Institut der Lohnnebenkosten nicht eine stärkere Lenkung bewirkt als die von *Sik* vorgeschlagene Quotenregelung. Es wird hier nicht speziell für die *Siksche* Quotenregelung votiert. Es wird nur zum Ausdruck gebracht, daß die Ökonomen sich im Hinblick auf die ausweglose Situation der Arbeitslosigkeit überlegen sollten, ob nicht analoge Instrumente wie die Quotenregelung notwendig seien, die nicht mehr unter den Ausdruck „marktkonform“ fallen. Im übrigen ist die heute allseits übliche Steuerpolitik eine Lenkungsmaßnahme, die allmählich die Konsum- und Produktionsfreiheit nicht nur einengt, sondern in ihrer Existenz bedroht.

Der Papst hatte in der Enzyklika *Centesimus annus* die Marktwirtschaft als das System bezeichnet, das die katholische Soziallehre befürworten kann. Der Ökonom muß sich aber bewußt sein, daß der Begriff der Marktwirtschaft von *Centesimus annus* ein anderer ist als der seine. Der Papst hat den Grundsatz der gerechten Verteilung zum Vorspann der Konkurrenz gemacht. Es liegt nun am Ökonomen, diesen Vorspann zu formulieren. Die bisherige absolute Vorrangstellung der Marktwirtschaft nach dem Modell der vollkommenen Konkurrenz mit der ihr entsprechenden Einkommensverteilung und dem sozialen Zusatz der zweiten Einkommensverteilung muß korrigiert werden. Allem voran haben das Existenzrecht aller und die Vollbeschäftigung zu stehen. Hätte man dies früher bedacht, dann wäre es wohl möglich gewesen, die private Vorsorge stärker auszubauen. *Ota Siks* Quotenregelung, gemäß der der Lohn nicht mehr in seiner Ganzheit zu Konsumzwecken benützt werden darf, zwingt zum privaten Sparen und schafft somit auch Raum für die private Vorsorge, wie es der privaten Eigentumsordnung entspricht.

Anmerkungen

- 1) *Le chômage dans les economies mixtes: evitable ou non?* In: Artikel, verfaßt für das Symposium der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften in Rom, März 1996, S. 2.
- 2) *Beschäftigungspolitik im internationalen Vergleich, Landes-Ranking 1980-1993*, hrsg. von Stefan Huckermann und Ulrich van Suntum, Gütersloh 1994. 197 Seiten.
- 3) Vgl. hierzu: A. F. Utz, *Nationalökonomien vor dem Forum der Ethik*. In: *Die Neue Ordnung*, 49. Jg., 1995, 422-436. Der Artikel bespricht die verschiedenen Autoren, die einen vom Päpstlichen Rat *Justitia et Pax* aufgestellten Fragebogen über das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik beantworteten: *Social and Ethical Aspects of Economics*, Vatican City, 1992. Deutsche Ausgabe: *Gesellschaftliche und ethische Aspekte der Ökonomie*, Ein Kolloquium im Vatikan, 1. April 1993. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.
- 4) Vgl. die in Fußnote 3 erwähnte Besprechung zur Veröffentlichung von *Justitia et Pax*, S. 426-428.
- 5) Vgl. die Darstellung in A. F. Utz, *Wirtschaftsethik*, Bonn 1994, 142-154.

Quelle 58: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 100-108.

Ist die Lehre der Marktwirtschaft dem Wirtschaftsethiker realistisch genug?

Die Anerkennung des Eigeninteresses des Kapitalbesitzers und des Arbeitnehmers: der gemeinsame Nenner von Nationalökonomern und Ethikern

Die wirtschaftsethischen Normen sind zwar, soweit sie einem echt sittlichen Menschenbild, wie z.B. dem der katholischen Soziallehre, entnommen sind, unabänderlich. Sie bedürfen aber, um effizient zu werden, der Berücksichtigung der sittlichen Einstellung aller am Markt teilnehmenden Gesellschaftsglieder. Durch diese Abhängigkeit von der Anerkennung der vielen an der Wirtschaft Beteiligten - Unternehmer, Arbeitnehmer, Konsumenten - verlieren die sittlichen Normen konkret ihre absolute Geltung. Das ist eine Konsequenz der Marktwirtschaft, die der Ethiker in Kauf nehmen muß, wenn er die Marktwirtschaft verteidigt. Dem Konsumenten kann man in einer marktwirtschaftlichen Ordnung nicht vorschreiben, was er sich wünschen soll. Mit der Konsumfreiheit steht und fällt die Marktwirtschaft. Darin waren alle Teilnehmer des Symposiums, seien sie Wirtschaftstheoretiker oder Wirtschaftsethiker, einig, allerdings nur theoretisch. In der Theorie gilt, daß der Markt ein eigenes „Gemeinwohl“ hat, das mit dem Gemeinwohl der Staatsgemeinschaft nicht identisch ist. In der Wirklichkeit muß man aber auf die Folgen achten, die sich aus einer wertneutralen Konsumordnung für das Staatswesen ergeben, Folgen, die später auf die Wirtschaft selbst zurückfallen.

Auf der politischen Ebene, genauer gesagt, in der Demokratie ist das Verhältnis von absoluten sittlichen Normen und der Akzeptanz durch die Gesellschaftsglieder mit einem ungeheuren Risiko beladen. Die Demokratie als Staat fällt mit der völligen Absage der Gesellschaftsglieder an die sittlichen Grundwerte auseinander. Auf diese Absage folgt nur Chaos oder Diktatur. Dagegen ist eine Marktwirtschaft ohne jede sittliche Komponente denkbar (nur denkbar!); natürlich unter der Voraussetzung, daß der Staat noch steht. Es herrscht immer noch Markt von Angebot und Nachfrage, um was immer es sich handeln mag.

Rein theoretisch käme es also nur darauf an, den Markt nach Regelmechanismen zu ordnen, indem man auf möglichst große Konkurrenz achtet, also Monopolbildungen ausschließt, und, sofern man noch auf soziale Elemente Wert legt, zusätzlich dafür sorgt, daß vom Ertrag der Wirtschaft auf dem Weg über die zweite Einkommensverteilung auch jene noch zu entsprechender Kaufkraft kommen, die in der Produktion oder Dienstleistung nicht beschäftigt sind.

Doch auch die sozial verbesserte Ordnung kann noch nicht den Anspruch erheben, die Funktion eines Mittels im Sinn des umfassenden Gemeinwohls zu übernehmen, d.h. jenes Gemeinwohls, das nicht identisch ist mit dem von der Willkürkaufkraft bestimmten Gemeininteresse.

Das umfassende Gemeinwohl wird durch die oberste Macht bestimmt, in der Demokratie durch die vom Volk gewählte Regierung. Dort, wo der marktwirtschaftliche Regelmechanismus den von ihm erwarteten Dienst an den höchsten Zielen

der Staatsgemeinschaft nicht zu erfüllen vermag oder diesem vielleicht sogar entgegenwirkt, braucht es gesetzliche Grenzen.

Im Grunde hängt alles an der sittlichen Kraft der Konsumenten. Sie werden als Souverän der Marktwirtschaft bezeichnet, weil sie mit ihrer Nachfrage die Produktion bestimmen. Aber dieser Souverän ist nicht gleich motiviert wie der Souverän der Staatsgemeinschaft. Wenn alles nach der Willkür der Konsumenten abliefe, hätten wir wahrscheinlich nur noch einige Überreste unserer Umwelt.

Das Eigeninteresse des Konsumenten

Auf dem Markt denkt der Konsument nur an sein, von seiner Willkür definiertes Wohlergehen, unter Umständen nur an die Befriedigung seiner materiellen Passionen. Der Vertreter der Staatsgemeinschaft muß weiter denken und denkt auch weiter. Wenn dem Konsumenten das Verantwortungsbewußtsein fehlt für das, was er auf dem Markt ethisch für das umfassende Gemeinwohl leisten sollte, hat der Gesetzgeber die Aufgabe, die eigentlich dem Markte zufiele, zu übernehmen. Das Verbot des Drogenhandels z.B. wäre nicht notwendig, wenn der Konsument seine Süchte bezähmen würde.

Die Konsumfreiheit im Sinn von freier Nachfrage leitet ihre sozialetische Rechtfertigung von der vorgängig erbrachten Begründung der Marktwirtschaft ab. Diese Begründung beruht auf der Tatsache, daß der Regelmechanismus der Konkurrenz die Leistung beim Unternehmer wie beim Arbeitnehmer antreibt und bei Nichterbringung dieser Leistung den Säumigen direkt sanktioniert. Der Unternehmer, der nicht rational denkt und organisiert, bleibt auf der Strecke, weil er von den andern überrundet wird. Der Arbeitnehmer, der sich am Arbeitsplatz nicht anstrengt, kommt in seiner Karriere nicht weiter oder wird zurückgestuft; unter Umständen verliert er seinen Posten ganz. Für den Konsumenten besteht kein solcher Zwang zu einem Handeln, das aus sich unmittelbar die Sanktion hervorruft. Man nennt zwar den Preis, der von der Nachfrage abhängt. Aber es müßte der Preis nicht nur von vergleichbaren, sondern auch wirklich mit Überlegung und Kenntnis verglichenen Waren sein. Wo ist aber der Konsument, der das heute im komplizierten Angebot noch kann? Und wenn der Konsument die wirtschaftliche Leistung des echten Preisvergleiches noch erbringen würde, wäre die Frage vom ethischen Standpunkt aus noch nicht beantwortet. Er muß als Marktsouverän ein hohes Maß ethischer Einstellung beweisen, um der Wirtschaft die Orientierung zu geben, aufgrund deren staatliche Eingriffe in den Markt überflüssig werden.

Wolfgang Schmitz hat in eindrucksvoller Weise das der gesunden Entwicklung der Marktwirtschaft dienende Verhalten der Konsumenten beschrieben. Wird aber hier der Konsument nicht zu optimistisch und als leicht bildungsfähig beurteilt? Um diese Frage zu beantworten, brauchen wir nur an den übermäßigen Genuß von Alkohol, Tabak oder Drogen zu denken. Das Bewußtsein, daß ein solches Verhalten direkt durch die Folgen wie Krankheit und Tod sanktioniert wird, macht keinen Eindruck. Im Konsumbereich hilft nur die gute Erziehung in der Familie und diese nur teilweise. Dem moralischen Appell, für den sich die Kirche einsetzen soll, kann man keine beachtliche Effizienz bescheinigen. Die Ökonomen preisen die

Marktwirtschaft mit dem Hinweis, daß in der Konkurrenzwirtschaft ein Minimum an Moral ausreiche, weil die Leistung durch den Regelmechanismus angetrieben werde. Andererseits beklagen sie heute im Hinblick auf das Gleichgewicht von Investition und Konsum die geringe Sparneigung der Konsumenten zur Kapitalbeteiligung. Warum nun plötzlich die Moral zu Hilfe rufen?

Da es keinen den Konsumtrieb übersteigenden Anreiz zum Sparen gibt, sollte überlegt werden, ob nicht irgendwelche, hier nicht näher zu diskutierende, gesetzliche Regelungen in der Form von Zwangssparen zur Beteiligung an den Investitionen angeraten sind, wie wir dies schon lang in der Kranken-, Unfall- und Altersversicherung kennen? Damit würde die Marktwirtschaft wohl auch besser mit der Arbeitslosigkeit fertig. Gewiß ist Zwang das letzte Mittel der Ordnung. Aber die Arbeitslosenversicherung ist auch Zwang. Die Theoretiker der Marktwirtschaft sind dieser Frage bewußt aus dem Weg gegangen, weil für sie die Nachfrage eine reine Frage der absoluten Willkürfreiheit sein soll - ein Überbleibsel der philosophischen Grundlage, die vom Manchesterliberalismus stammt?

Das Problem wird noch verschärft durch die nach Mehr und Mehr rufenden Gewerkschaften. Die Tarifabschlüsse werden im rechtsfreien Raum vollzogen. Nur wenn es allen evident ist, daß eine bestimmte Lohnerhöhung eine Branche restlos aus der Konkurrenz werfen würde, dämmert es bei den Forderern nach Lohnerhöhung. Ein Streik, der um einen Krümmelsbetrag in einer Schlüsselindustrie mit für die Gesamtheit verheerenden Folgen geführt wird, rührt jene Verteidiger der Marktwirtschaft nicht, denen es nur um die Freiheit geht.

De facto wird das Sozialprodukt in voller Freiheit von den Sozialpartnern aufgeteilt, ungeachtet der vom Gemeinwohl geforderten Anliegen. Hierzu gehört eigentlich aber auch die Förderung der Investition durch Sparvermögen.

Konsumfreiheit grenzenlos ?

Gewiß: so lange und so viel Marktkonformität wie möglich. Aber die Bereiche, in denen diese nicht mehr möglich ist, werden immer zahlreicher, nicht zuletzt wegen des zunehmenden Verlustes an Gemeinwohlmoral. Die Marktwirtschaft steht und fällt zwar mit der Konsumfreiheit. Heißt dies aber, daß wir den Gang der Dinge sogar auf Kosten der Umwelt ganz dem konsumsüchtigen Nachfrager überlassen sollen? In der Schweiz wurde aus ökologischen Gründen über die Zulässigkeit der Schneekanone gestritten. Von liberaler Seite war zu hören, man solle die Lösung dieser Frage dem Preis überlassen. Nun weiß aber ein Unternehmer, der eine Schneekanone installieren will, daß die passionierten Skifahrer - und welcher ist es nicht? - jeden Preis bezahlen. Natürlich muß in einer Marktwirtschaft der Konsum frei bleiben. Wo aber ganz deutliche Gemeinwohlanliegen im Spiele sind, sollte man nicht lange über die Marktkonformität von Maßnahmen streiten.

Differenzen in der Einschätzung der Marktkonformität

In der Beurteilung der Marktkonformität von wirtschaftspolitischen Maßnahmen liegt der eigentliche Unterschied zwischen der katholischen Soziallehre und vielen

Vertretern der Marktwirtschaft. Man braucht nur das Wort „Werbung“ auszusprechen, dann melden sich sogleich die Differenzen. Aus Erfahrung steht fest, daß es der Werbung mit entsprechenden Kunstmitteln immer gelingt, eine beabsichtigte Nachfrage zu erzeugen. Man darf es auch keinem Unternehmer verargen, daß er alles unternimmt, um für seine Produkte Abnehmer zu finden. Wir leben nicht mehr in der mittelalterlichen gewerblichen Wirtschaft

Und dennoch müssen wir angesichts der ökologischen Fragen an eine Eingrenzung der Souveränität des Konsumenten denken. Gemäß dem 1990 erschienenen Weltbevölkerungsbericht des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen hat sich die Weltbevölkerung seit 1950 verdoppelt, die Zahl der Autos hat sich dagegen versiebenfacht. Wenn wir nur die Konsumentenwünsche berücksichtigen, dann wird dieser Trend sich in verhängnisvoller Weise noch verstärken. Wir sind bedauerlicherweise schon so weit von der Möglichkeit einer Abstinenz im Verbrauch entfernt, daß der momentane Zustand irreversibel geworden ist. Die Abnahme der Zuwachsrates in der Automobilproduktion würde die Arbeitslosenziffer noch erhöhen. Es wird aber doch wohl niemandem einfallen, um der Aufrechterhaltung des unersättlichen Konsumstrebens willen eine Reduzierung der Bevölkerungszuwachsrates zu verlangen. Ob diese aus anderen Gründen auch notwendig sei, ist hier nicht zu diskutieren. Wohl aber gehört es in den Rahmen dieser Diskussion, daß der Konsumboom für einen großen Teil der Umweltverschmutzung und der Müllberge haftbar gemacht werden muß.

Bei dieser Perspektive ist es verständlich, daß die Päpste in ihren Sozialenzykliken die Konsumfrage und in Zusammenhang damit die Verteilungsfrage besonders ins Visier genommen haben. Die Marktwirtschaftler dürften diese brennende Frage nicht aus ihrem Programm ausklammern. Zumindest sollten sie überlegen, wie man die Konsumenten vom Konsum zum Sparen führen kann. Diesem zentralen Problem wurde im Symposium nicht die ihm gebührende Beachtung geschenkt. Es wurde nur einmal in die Debatte geworfen (*C. Fetsch*) und kurz beantwortet (*B. Külpe*). Hierbei geht es um die Frage, welche Mittel man einsetzen soll, um sämtliche Schichten in die Verantwortung für die Kapitalbildung einzubeziehen, damit alle für das Gleichgewicht von Produktion und Konsum, im Zusammenhang hiermit für die Beseitigung der krassen Arbeitslosigkeit und nicht zuletzt auch für die ökologischen Anliegen, engagiert werden. Gerade von katholischen, besonders deutschen Verbänden (BKU, KAB, Kolping) wurden hierzu beachtliche Vorschläge gemacht.

Quelle 26: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, 369-375.

Von der Gerechtigkeit zur Marktwirtschaft

Der typologische Begriff der Gerechtigkeit

Die Gerechtigkeit bezeichnet wesentlich das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Das hat schon *Aristoteles* gesagt. Im Anschluß an ihn haben die Scholastiker das typische Merkmal der Gerechtigkeit „altereitas“ genannt: die Andersheit. Diese hat nichts mit Altruismus zu tun. Altruismus besagt vielmehr das Gegenteil, daß man nämlich den andern als das „alter ego“, das andere Ich verstehen will. Altruismus ist das Prinzip der Selbstverleugnung zu Gunsten des andern. Dagegen besagt die Andersheit (altereitas) das Gegenübersein, die Beziehung zum andern als gleichwertigem Rechtsträger. Die Gerechtigkeit zwischen zwei gleichwertigen Rechtsträgern drückt sich aus in dem Prinzip „do ut des“, ich gebe, damit du mir wieder gibst. Das ist das Prinzip des Tausches. Man nennt darum diese Form der Gerechtigkeit „Tauschgerechtigkeit“.

Diese Gerechtigkeit ist in gewissem Sinn das Modell des Gerechtigkeitsbegriffs geworden. Es mag noch andere Formen des Gerechtigkeitsbewußtseins geben, wie wenn z.B. ein Reicher es als eine Gerechtigkeitspflicht betrachtet, von seinem Reichtum etwas dem Armen abzugeben. Aber diese Form der Gerechtigkeit ist nur so lang Gerechtigkeit, als sie den Nächsten als einen andern betrachtet, das heißt als einen Menschen, der Anspruch auf Wohltätigkeit hat. Dabei handelt es sich aber immer noch um einen andern. In dem Augenblick, in dem wir im andern uns selbst sehen, verlassen wir, streng genommen, den Bereich des Rechts und begeben uns in den der Freundschaft. *Augustinus* hat die Freundschaft als ein Verhältnis zweier Menschen bezeichnet, in dem als Verhaltensregel gilt: *amicus amico amicus*. Auf deutsch kann man diese geglückte Formulierung übersetzen: „der Freund ist mit seinem Freund auswechselbar“, d. h. sie sind intentional eins. Das besagt, daß jeder sein Leben als identisch mit dem des Freundes einschätzt und danach handelt, also in Identität von Ich und Du. Streng genommen gibt es diese Identität, wie *Thomas von Aquin* nachgewiesen hat, nur in der Theologie: in der Schenkung Gottes an den Menschen, wobei diese Schenkung unmittelbar zurückbezogen ist auf die Schenkung des Menschen an Gott, die selbst wieder nur ein Geschenk Gottes ist.

Im menschlichen Bereich werden wir auch in der Freundschaft immer mit einem Anteil von Andersheit rechnen müssen. So sehr man die Ehe als eine permanente Freundschaft bezeichnen muß, so ist diese Einheit von zwei Personen doch, wenigstens zu Beginn, von der Andersheit bestimmt, insofern diese Freundschaft durch den Willen von zwei verschiedenen Rechtsträgern geschlossen wird, wie immer man diesen Akt der Freundschaftsschließung nennen mag, ob Vertrag auf Lebenszeit oder wie immer.

Es dürfte wohl jedem Realisten einleuchten, daß allgemein ein moderner Rechtsstaat nicht auf dem Prinzip der Freundschaft beruhen kann. Grundlage ist die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit. Daß es tatsächlich so ist, können wir schon

aus der Tatsache erkennen, daß heute die Ehe durch einseitigen Willen geschieden werden kann. Jedenfalls sind heute bereits 30-40% der Ehen geschieden, wenn es nicht noch mehr sind.

Da die Andersheit zum Wesen des Begriffs der Gerechtigkeit gehört, ist jener Begriff der Typischste, in dem die Andersheit am schärfsten zum Ausdruck kommt. Und das ist die Tauschgerechtigkeit, die in der individualistisch formierten Rechtsgemeinschaft das größte Gewicht hat.

Obwohl die Tauschgerechtigkeit die alltäglichste Gerechtigkeit ist, ist sie vom ethischen Standpunkt aus nicht die erste. Die erste oder oberste Gerechtigkeit ist jene, von der real (!) alle andern Formen der Gerechtigkeit abhängen. Und das ist die Gemeinwohlgerechtigkeit. Wenn z.B. zwei Menschen im Kauf/Verkauf einen bestimmten Preis vereinbaren oder diesen aus dem Markt nehmen, dann stellt sich immer noch die Frage, ob dieser Preis mit dem obersten Maßstab, dem Gemeinwohl, übereinstimmt. Die Beurteilung, ob der Preis, der vom Markt abgelesen oder sonstwie privat ausgehandelt wurde, gerecht ist, hängt immer noch von seiner Beziehung zum Gemeinwohl ab. In einem System der Ausbeutung oder rechtlichen Unordnung kann man den Preis nicht nach diesem ungerechten System bestimmen.

Nun hat es sich eingebürgert, daß man bei Verträgen nicht nach der Gerechtigkeit des Systems, in dem man sich befindet, fragt. Man nimmt die gegebenen äußeren Verhältnisse als legitim an. Damit wird allerdings der einzelne Vertrag noch nicht gerecht. In der Marktwirtschaft beurteilt aber de facto jeder den Marktpreis als gerecht, der den Markt als ethisch legitimiert betrachtet. Die Theoretiker, die mit einem vollkommenen Markt rechnen, beharren auf der Gerechtigkeit des Marktpreises.

Der Marktpreis hat den Vorteil, daß man ihn mathematisch genau bestimmen kann. Dazu braucht man keine moralische Norm. Da die moralischen Urteile je nach Einstellung verschieden sind, ist es in einer multikulturellen Gesellschaft schwer, zu einem sicheren, d.h. kontrollierbaren Urteil über die Gerechtigkeit zu kommen. Das ist der Grund, warum auf dem Boden der Marktwirtschaft alle Gerechtigkeitsnormen mit dem Begriff der Tauschgerechtigkeit übereinstimmen sollen. Das ist auch der Grund, warum die Theoretiker den am Tausch orientierten Gerechtigkeitsbegriff in ihrem Modell konsequent auch dort, wo es um die Verteilung geht, durchhalten.

Im wirtschaftlichen Leben ist also das Fundament der zwischenmenschlichen Beziehungen nur die strenge Andersheit, also die Tauschgerechtigkeit. Jeder ist sich selbst der Nächste. Er möchte nicht für den andern arbeiten und verdienen. Auch weiß jeder aus seiner eigenen Neigung zur Genüge, daß man sein Eigen besser pflegt als das des andern.

Tauschgerechtigkeit in der geschichtlichen Entwicklung des Marktes

Die Tauschgerechtigkeit hat von jeher, lange bevor man von Planwirtschaft und Marktwirtschaft sprechen konnte, die wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen bestimmt. In der statischen Wirtschaft wurde der Preis von den beiden Kontrahen-

ten bestimmt. Der Produzent bestimmte seinerseits den Preis seiner Ware nach seinen Kosten, in denen er vor allem auch seinen persönlichen Unterhalt geltend machte. Wer diesen Preis nicht annehmen konnte, mußte eben auf den Kauf verzichten oder einen andern Verkäufer suchen, dessen Preis annehmbar war. Es gab also immer schon einen Markt und damit einen Marktpreis. Gemäß *Augustinus* kann der Preis einer Sache nicht nach ihrem ontischen Wert bestimmt werden, sondern nur nach dem Nutzwert. So erklärt er in seinem „Gottesstaat“: „Die Art der Schätzung eines jeden Dinges ist je nach seinem Gebrauch verschieden, derart, daß wir sinnlose Wesen den Sinnenwesen vorziehen, und zwar so weitgehend, daß, wenn wir es könnten, wir sie völlig aus der Naturordnung beseitigen würden, sei es aus Unkenntnis ihres Standorts in ihr (in der Naturordnung), sei es trotz klarer Erkenntnis, weil wir sie hinter unsere Annehmlichkeiten stellen. Wer hätte zu Hause nicht lieber Brot als Mäuse oder Silbermünzen anstelle von Flöhen?“ Der Preis war für *Augustinus* die allgemeine Schätzung des Nutzwertes eines Dinges.

Es gibt nichts Selbstverständlicheres als die Bestimmung des Preises durch jene Veranstaltung, in der die allgemeine Einschätzung des Gebrauchswerts manifest wird. Und das ist eben der Markt. Wer mit dem Marktpreis nicht einverstanden ist, muß mit einem geringeren Lebensstandard zufrieden sein. Der Marktpreis galt bereits in der Theologie des Mittelalters als gerechter Preis. Man stellte darum die Frage, ob ein Verkäufer eine Ware zum örtlichen Marktpreis verkaufen dürfe, die er z.B. auf einem entfernt liegenden Markt billiger eingekauft hatte. Die Moralisten verneinten dies, es sei denn, daß der Verkäufer seine Kosten für den Transport hinzurechnen durfte.

Mit der Ausweitung der Geldwirtschaft und somit auch der Vereinheitlichung der Märkte gab es nur noch einen Marktpreis. Damit ist es für immer der Markt, der allein als Mechanismus gelten kann, der den gerechten Preis bestimmt.

Die vollkommene Konkurrenz als Modell der Wirtschaftsordnung

Hier setzt nun die Theorie der Marktwirtschaft ein. Sie beschäftigt sich mit einem Markt, auf dem sämtliche Waren und Dienstleistungen angeboten werden. Die Regel für sämtliche wirtschaftlichen Akte, Angebot und Nachfrage, soll auf einem einzigen Markt mit vollständiger Konkurrenz und Transparenz ausgehandelt werden. Angebot und Nachfrage stehen dabei im Gleichgewicht. Es gibt naturgemäß keine Arbeitslosigkeit, wenigstens soweit das Modell korrekt in der Wirklichkeit funktioniert. Das Modell funktioniert auch, da in ihm alle am Wirtschaftsprozess Beteiligten die nötige Kaufkraft haben, denn Arbeitslosigkeit gibt es darin, wie gesagt, nicht. Das Modell setzt zugleich voraus, daß alle Menschen, die sich auf dem Markt bewegen, vom Eigeninteresse motiviert sind.

Es wäre unstatthaft, zu erklären, daß dieses Modell in sich eine Ungerechtigkeit enthielte. Ethisch ist es (als Modell!) unanfechtbar. Man darf auch nicht rügen, daß es in diesem Modell keine Geschenke gibt. Freundschaftsdienste mag es abseits vom Markt geben. Es wird sogar vorausgesetzt, daß diejenigen, die am Wirtschaftsprozess nicht teilnehmen können, auf karitativem Weg ihren Unterhalt gesichert erhalten. Allerdings bedeuten auch diese Geschenke bereits eine Einbuße

an markttransparenter Effizienz. Soweit der Begriff der Rationalität streng innerhalb des Modells verbleibt, muß der Markt in jeglichem Geschenk einen nachteiligen Effekt erkennen.

Man kann sich fragen, ob ein solches Modell sinnvoll ist, da es so weit von der Wirklichkeit entfernt liegt. In der Tat wäre es völlig unsinnig, wenn die Schlüsselfigur dieses Modells, der interessengeleitete Mensch, aus der Luft gegriffen wäre. Dieser wird aber hier nur typisiert, um einmal das Bild einer reinen Marktwirtschaft zu erhalten. Da die vorhandene Güterwelt nicht unendlich oder unerschöpflich ist, sind wir gehalten, damit rational, d.h. effizient umzugehen. Da der interessengeleitete Mensch für die effiziente Allokation der Ressourcen sorgt, ist das Modell zugleich auch das Vorbild einer effizienten Wirtschaft. Das kumulative Eigeninteresse soll demnach zugleich einen ethischen Effekt hervorbringen, eben den sparsamen Umgang mit den Ressourcen.

Dennoch ist das Modell weit ab von der Wirklichkeit und darum gefährlich in der Anwendung im Hinblick auf das oberste Ziel der Wirtschaft, nämlich die Verwirklichung der Wohlfahrt.

Der Wohlstandsbegriff der reinen Marktwirtschaft

An sich kümmert sich die reine Marktwirtschaft nicht eigens um den allgemeinen Wohlstand. Denn dieser müßte sich durch die vollkommene Konkurrenz von selbst ergeben. Maximieren könnte man ihn nur durch mehr Konkurrenz. Diese ist aber im Modell der vollkommenen Konkurrenz nicht mehr möglich.

Wenn man etwas am Ergebnis ändern wollte, dann ginge es nur auf dem Weg der Umverteilung. Wie soll man aber in einer nach dem individualistischen Prinzip organisierten Gesellschaft ermesen können, ob die Verteilung von Vermögen und Einkommen gerecht ist?

Die Wohlstandsökonomik des Modells der Marktwirtschaft kann den Vergleich zwischen dem Wohlstand des einen zu dem des andern Gesellschaftsglieds nicht vornehmen, es sei denn, man berechne mathematisch, mit welchem monetären Verlust eine Umverteilung vor sich geht, denn nur dieser spielt in der reinen Marktwirtschaft eine Rolle, da jedes Werturteil über das Wohlbefinden des einen im Vergleich zu dem eines andern unmöglich ist.

Die rein wirtschaftliche Rationalität kennt, wie bereits gesagt, kein Werturteil. Sie kennt nur Quantitäten. Wenn nun der Reiche, um dem Armen aus der bittersten Armut zu helfen, tausend DM zahlen soll, dann bedeutet dies für den Hyperreichen keinen spürbaren Verlust, während die Spende vom Armen als ungeahnte Bereicherung empfunden wird. Hier kommt ein Gerechtigkeitsbewußtsein ins Spiel, das vom Ökonomikideologen ignoriert wird. Die distributive Gerechtigkeit hat im vollkommenen Markt keinen Platz. Um ihr näherzukommen, braucht es eine Abstraktion, die dem Individualismus fremd ist. *Peter J. Hammond*, Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Stanford University, hat diese Denkweise damit gekennzeichnet, daß er sagte, der Ökonomist rechne nur mit Dollars anstatt mit Menschen.¹

Der Ausweg aus dem Individualismus

Um von solchen bizarren Ergebnissen, zu denen das Modell der vollkommenen Konkurrenz führt, wegzukommen, hat die Soziale Marktwirtschaft die zweite Einkommensverteilung eingeführt, die wesentlich von Werturteilen geleitet ist, immer bedenkend, daß man den Gedanken an den Anreiz zur Leistung nicht vernachlässigen sollte. In der Sozialen Marktwirtschaft wirken demgemäß zwei von einander grundverschiedene Gerechtigkeitsbegriffe, einmal die Tauschgerechtigkeit innerhalb des vom Modell der vollkommenen Konkurrenz dominierten Sektors, und die distributive Gerechtigkeit innerhalb des sozialen Sektors. Soll dies die Lösung sein?

In der Tat war es die einzige Lösung angesichts der geschichtlichen Entwicklung. Die Arbeitnehmerorganisationen mit ihren Lohnforderungen kannten zu Beginn der Industrialisierung keine andere Wirtschaft als diejenige, die sich am Modell der vollkommenen Konkurrenz orientierte. So zeichnete sich für die Gerechtigkeit keine andere Möglichkeit ab als die des Konkurrenzkampfes zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Aber der Konkurrenzkampf ist wie jeder Kampf gerade kein Akt der distributiven Gerechtigkeit, sondern der Tauschgerechtigkeit, so sehr er von den beiden Gruppen um der distributiven Gerechtigkeit willen geführt werden könnte. Keine der beiden Gruppen ist aber Sachwalter der distributiven Gerechtigkeit. Das kann immer nur eine übergeordnete Autorität sein, der das Gemeinwohl als eigentliche Aufgabe zugeordnet ist. Der Kampf ist kein Instrument des Gemeinwohls.

Der Kampf als solcher kennt nur Gewinner und Verlierer. In der Situation des Kampfes war es unmöglich, in der Frage der Lohnfindung den Gedanken des Leistungsanreizes ins Spiel zu bringen. Die Einführung der Lohnnebenkosten nahm sich wie eine zweite Einkommensverteilung aus, in der man von Leistungsanreizen nicht mehr reden durfte. Damit war die Situation verspielt, in der man sowohl wirtschafts- als auch sozialpolitische Anliegen unter dem gemeinsamen Maßstab des Gemeinwohls hätte ins Auge fassen können. Die Gewerkschaften werden mit aller Macht an den von ihnen (allerdings mit Hilfe der Unternehmerverbände) erkämpften flächendeckenden Tarifverträgen festhalten.

Von nun an kann man nur pragmatisch von einer Korrektur in die andere hinüberwechseln, bis der Moment kommt, wo man sich des Anfangsirrturns erinnern muß. Dieser Moment scheint heute gekommen zu sein, wo es der vom Modell der vollkommenen Konkurrenz beeinflussten Wirtschaftspolitik und der von ihr getrennten Sozialpolitik nicht mehr gelingt, mit der Arbeitslosigkeit fertig zu werden.

Die Trennung von zwei verschiedenen Gerechtigkeitsmaßstäben, der Tauschgerechtigkeit von der distributiven, operiert mit zwei verschiedenen Begriffen von Rationalität, einer rein quantitativen und einer qualitativen, nämlich humanen. Aber das kann doch mit der Struktur des menschlichen Verstandes nicht zusammenstimmen. Es gibt nur eine Rationalität, um die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit zu erfassen. Es ergibt sich darum auch aus dem Begriff der Rationalität die Forderung, die wertblinde Effizienz, die mit der ebenso wertblinden vollkommenen Konkurrenz verschmolzen ist, durch den humaner klingenden Begriff des Lei-

stungsanreizes zu ersetzen. Daraus folgt, von der Ethik her betrachtet, eine Umkehrung in der Formulierung des politischen Programms: statt „materielle Effizienz im Sinn des vollkommenen Wettbewerbs mit sozial bestimmten Ergänzungen oder Korrekturen“ heißt es jetzt: „gerechte Verteilung unter Berücksichtigung des Leistungsanreizes“.

Hammond hatte Recht, wenn er die irrige Entwicklung des wirtschaftspolitischen Denkens darin sah, daß man das Modell der vollkommenen Konkurrenz vor Augen hatte. Er plädiert dafür, daß man in der Wohlstandsökonomik endgültig von diesem Modell Abschied nehme.²

Anmerkung

1) Peter J. Hammond, Ethics, Distribution, Incentives, Efficiency and Markets, in: Pontifical Council for Justice and Peace, Social and Ethical Aspects of Economics, A Colloquium in the Vatican, Vatican City 1992, 54.

2) A.a.O.

Quelle 57: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 36, Bonn 1995, 553-557.

Katholische Kirche und Marktwirtschaft

Eine Erwiderung an Gerhard Schwarz

Vorbemerkung

Der Artikel von *Gerhard Schwarz* kann aus Sicht der katholischen Soziallehre nicht unwidersprochen bleiben. Zu sehr dominiert im Artikel eine journalistische Betrachtungsweise des Themas „katholische Kirche und Marktwirtschaft“. Die folgenden Anmerkungen sind aus der Perspektive der wissenschaftlichen Diskussion über dieses Thema formuliert, sie möchten die von *Schwarz* vorgebrachten Argumente auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüfen.

Dem Verfasser kam es offenbar nur darauf an, aus päpstlichen Verlautbarungen und aus Texten katholischer Linkstheologen das herauszupicken, was nicht in sein Konzept der reinen Theorie der Marktwirtschaft paßt.¹ Gravierend ist, daß *Schwarz* bei seiner Kritik den Unterschied zwischen der authentischen Soziallehre, wie sie in den Enzykliken dargelegt wird, und den epigonenhaften Veröffentlichungen von Linkstheologen nicht zu werten weiß und außerdem keine Kenntnis davon nimmt, wie man die päpstlichen Verlautbarungen zu interpretieren hat.² Was den päpstlichen Aussagen zugrunde liegt, sind doch humane Anliegen, die weit vor der Frage nach dem Wirtschaftssystem liegen, aber gerade von der Marktwirtschaft bewältigt werden müssen. Wie die Marktwirtschaft mit diesen Anliegen fertig werden soll, wird bei *Schwarz* nicht mit einem Wort berührt. Die Lehrbuchweisheit, die sein Artikel etwas literarisch aufgeputzt vorträgt, reicht nicht aus, um diese schwierigen Fragen zu diskutieren.

Die Ordnungsfrage in der katholischen Soziallehre

Es ist nicht zu leugnen, daß in den päpstlichen Rundschreiben – nur von ihnen rede ich, wenn es um die katholische Soziallehre geht - die Marktwirtschaft erst in „Centesimus annus“ eine Würdigung erfahren hat. *Leo XIII.* hat das Wirtschaftssystem nicht angesprochen. Ihm ging es um die Freiheits- und Sozialrechte vor allem der arbeitenden Bevölkerung, die er durch den Kommunismus bedroht sah. *Pius XI.* hat in „Quadragesimo anno“ versucht, die Ordnungsfrage zu behandeln in der bekannten Empfehlung der „leistungsgemeinschaftlichen Ordnung“ (mißverständlich mit „berufsständischer Ordnung“ wiedergegeben). Warum dieses Projekt nicht weiter verfolgt wurde, darüber gibt ein Artikel von *J. Schasching*³ Auskunft. Allgemein behandelt *J.-Y. Calvez*⁴ die Stellung der kirchlichen Soziallehre zu den Wirtschaftssystemen. Beide wichtigen Beiträge hat *G. Schwarz* nicht zur Kenntnis genommen, obwohl er sie anläßlich eines Symposiums in Fribourg im Frühjahr 1991 als Vorträge gehört hat und sie ihm als Tagungsunterlagen und, mittlerweile, in der gedruckten Fassung zugänglich waren.

In den päpstlichen Sozialenzykliken werden die aktuellen sozialen Fragen vorrangig von den Freiheits- und Sozialrechten aus angegangen. Das ist ein Stand-

punkt, von dem aus soziale Mißstände ohne Verwicklung in die Diskussion um das beste oder empfehlenswerte Wirtschaftssystem aufgezeigt werden können. Diese Konzentration auf die Grundrechte hat ihren eigenen, geistesgeschichtlichen Hintergrund.⁵ Schließlich muß jedes Wirtschaftssystem die Forderung erfüllen, daß jeder Leistungswillige in Freiheit zu seinem Einkommen kommt.

Nun wurde öfters gerügt, daß die Päpste in einem Atemzug den Kommunismus verwerfen und die liberale Konkurrenzwirtschaft geißeln. Diese „Aequidistanz“, wie man es nannte, sei doch eine offensichtliche Ungerechtigkeit. In der freien Marktwirtschaft werde immerhin die Freiheit gewahrt, während dieser Grundwert im Kommunismus völlig untergehe. Dazu komme noch die anscheinende Ungeheimtheit, daß die päpstlichen Enzykliken den Begriff des Sozialismus im Lauf der Zeit entsprechend den verschiedenen Sozialismen moderiert haben, während das liberale Konzept der Marktwirtschaft weiterhin in die Verteidigung gedrängt wird. Daß *G. Schwarz* dieses anscheinende Mißverhalten nicht anspricht, ist verwunderlich. Hier hätte er einhaken müssen, wenn es ihm um eine wissenschaftliche Diskussion gegangen wäre. Er kommt in die Nähe dieses Problems, wo er (am Schluß) von den Vorteilen spricht, die dem Menschen gerade in der Marktwirtschaft für das freie moralische Handeln gewährleistet werden.

Der Grund der gerügten Aequidistanz ist einleuchtend, wenn man den philosophischen Hintergrund kennt, der für die päpstlichen Aussagen wesentlich ist. Es geht im Grunde um den Gemeinwohlbegriff. Im Kommunismus fehlt im Gemeinwohl die Achtung vor der Personwürde. Im Liberalismus und damit auch in der freien Marktwirtschaft liberaler Provenienz werden, wie bei *Hayek*, dem *Schwarz* sich verbunden fühlt, Gemeinwohl und soziale Gerechtigkeit als Wieselwörter betrachtet, denen kein realer Inhalt entspricht. *Schwarz* berücksichtigt jedoch nicht die *analogia entis*, die für die richtige Erfassung des Gemeinwohls entscheidend ist.

Gewiß wird durch die Konkurrenzwirtschaft die individuelle Leistung angeregt, ohne die die allgemeine Wohlfahrt, also das Gemeinwohl, seiner Verwirklichung nicht zugeführt werden kann. Aber das Gemeinwohl ist eben mehr als nur das Resultat von individualistischen, in Konkurrenz stehenden Aktionen. *Schwarz* selbst gibt zu, daß gesetzliche Ordnungsnormen für die Konkurrenz Voraussetzung sind. Der Politiker hat also zuerst zu bestimmen, in welchem Rahmen die Konkurrenz bewerkstelligt werden soll. Er muß den Begriff der Chancengleichheit definieren. Diese Definition erfolgt nicht auf mathematischem Weg. Man kann auch nicht einfach den status quo als Parameter nehmen. Es bedarf eines echten moralischen Urteils, in dem das Gesamtwohl der Gesellschaft einschließlich seiner Abhängigkeit von einer gesunden Umwelt die entscheidende Rolle spielt.

Selbstverständlich bedeutet die moralische Qualifizierung nicht die Vermischung von Moral und Wirtschaft. Die Definition des Gemeinwohls hat verschiedene Grade. Zuerst steht das Gemeinwohl als erste Norm der Gesellschaftspolitik im allgemeinen. Darunter steht der Gemeinwohlbegriff, der unmittelbar die Wirtschaft betrifft, d.h. die materielle Wohlfahrt der Gesellschaft, die Objekt der Wirtschaftspolitik sein muß. Die Vertreter der allseits freien Marktwirtschaft, zu denen auch

Schwarz gehört, dem offenbar die Soziale Marktwirtschaft ein Dorn im Auge ist, können sich mit diesem, dem gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohl untergeordneten Wohlfahrtsbegriff nicht abfinden. Hier ist der Graben, der die katholische Soziallehre von den „Liberalen“ nach Art von *Schwarz* trennt. Jede Diskussion scheint bezüglich dieses Punktes sinnlos. Die Liberalen werden dann zur Einsicht kommen, wenn die Gesellschaftsglieder rebellieren. Dann werden sie sich immer noch rechtfertigen, daß sich keine Ungerechtigkeiten eingestellt hätten, wenn man liberal und ihrer Marktwirtschaft treu geblieben wäre. Aber de facto haben sie sich doch eingestellt. Contra factum non valet argumentum – gegen Tatsachen gibt es kein Argument. Das sollte gerade den liberalen Positivisten einleuchten.

Der Gemeinwohlbegriff des Manchesterliberalismus ist nicht zu vergleichen mit dem, was die katholische Soziallehre darunter versteht. Man muß die philosophischen Hintergründe studieren, von denen aus der Manchesterliberalismus die „Wohlfahrt der Nationen“ definiert hat.⁶

Wie weit entfernt *Schwarz* von der Kenntnis des Gemeinwohlbegriffs der katholischen Soziallehre ist, zeigt seine Kritik an einem Satz der Enzyklika „Mater et magistra“, den er völlig verstümmelt zitiert. Wörtlich heißt es in „Mater et magistra“: „... dagegen sind sowohl ein Wettbewerb, wie ihn die sogenannten Liberalen wollen, als auch der Klassenkampf im Sinn des Marxismus ganz und gar unvereinbar mit der christlichen Lehre, ja mit der menschlichen Natur“.⁷ *Schwarz* hat nur den Teil, der vom Wettbewerb spricht, zitiert. Dadurch entging ihm der Sinn dieser Einstellung zum Wettbewerbskonzept der sogenannten Liberalen. Beide, sowohl der Wettbewerb der Liberalen, den der Papst an anderer Stelle⁸ den „zügellosten“ Wettbewerb nennt, wie auch der Marxismus, kranken an einem falschen Gemeinwohlbegriff. Diese Sicht bezieht sich auf eine höhere Ebene der Argumentation, nämlich auf die den Systemen vorgeordnete Norm, eben das gesamtgesellschaftliche Gemeinwohl. Es ist nicht verwunderlich, daß *Schwarz* genau das zu notieren unterläßt, was jede Kritik abriegelt, nämlich folgende Stelle: „Wo die Privatinitiative der einzelnen fehlt, herrscht politisch die Tyrannei; da geraten aber auch manche Wirtschaftsbereiche ins Stocken; da fehlt es an tausenderlei Verbrauchsgütern und Diensten, auf die Leib und Seele angewiesen sind; Güter und Dienste, die zu erlangen in besonderer Weise die Schaffensfreude und den Fleiß der einzelnen auslöst und anstachelt.“⁹ Ist das nicht eine Vorwegnahme dessen, was *Johannes Paul II.* in „Centesimus annus“ darlegt? Und ist das nicht auch eine Formulierung, die jeder Vertreter der Marktwirtschaft, der sich ausschließlich kritisch den päpstlichen Verlautbarungen nähert, kennen müßte?

Das Privateigentum

Das Privateigentum wird in allen Sozialenzykliken als Ordnungsfaktor unterstrichen. Dazu erklärt nun *Schwarz*, „selbst diese, schon in *Rerum novarum* zentrale Bejahung des Privateigentums bleibt doch vielfach gebrochen, wenn es etwa heißt, der Mensch sollte seine Besitztümer nicht als Eigentum, sondern als allen gemeinsam betrachten.“ Es ist kaum zu begreifen, daß *Schwarz* nichts weiß von der durch Jahrhunderte hindurch gehaltenen Unterscheidung zwischen dem Privateigentum

als Rechtsfigur und der individual-moralischen Verpflichtung, das Eigentum nicht verantwortungslos zu Luxuszwecken zu benutzen, wenn es den Mitmenschen am Nötigsten fehlt. *Thomas von Aquin* – und an ihn halten sich die Enzykliken in dieser Frage – hat deutlich genug erklärt, daß der Eigentümer mit seinem Besitz rechtlich tun kann, was er will, weil er allein rechtlicher Herr seiner Güter ist.¹⁰ Dennoch erklärt er, der Eigentümer möge aus moralischer Verpflichtung das dem Nächsten zugutekommen lassen, wessen er nicht bedürfe.¹¹

Wenn *Schwarz* im Anschluß an *E.W. Streissler* meint, die soziale Belastung des Privateigentums sei wie in der katholischen Soziallehre bereits vom englischen Liberalismus unterstrichen worden, dann möge er den himmelweiten Unterschied zur Kenntnis nehmen, der in der Begründung dieser sozialen Belastung liegt.¹²

Schwarz betont, daß das Privateigentum „immanent“ soziale Eigenschaften in sich trage. Das hat die katholische Lehre im Anschluß an *Thomas von Aquin* längst behauptet, sonst hätte sie das Privateigentum nicht als Ordnungsfaktor betrachten können.

Der „gerechte“ Lohn

Die Behauptung, daß durch die katholische Soziallehre „die zweite Funktionsbedingung einer Marktwirtschaft, die Vertragsfreiheit, in unregulierter Form abgelehnt und die Bezahlung eines ‚gerechten‘ Lohns verlangt“ werde, kann kaum mehr auf Unkenntnis zurückgeführt werden. Hier müssen schon Motive im Spiel sein, die über alle Wahrheit hinweg nur Kritik um der Kritik willen suchen. Auf der hohen Ebene der Ethik wird noch nicht unterschieden zwischen der ersten und zweiten Einkommensverteilung. Es erübrigt sich, hierzu mehr zu sagen. *Schwarz* möge das Buch von *J. Höffner*¹³ zur Hand nehmen und dort selber nachlesen, wie die Forderung des gerechten Lohns gemeint ist.

Die Unvollkommenheiten in den Sozialenzykliken

In den Sozialenzykliken darf man keine systematische Darstellung der Wirtschaftsordnung suchen. Sie wollen vielmehr jeweils auf brennende soziale Mangelerscheinungen hinweisen. Gerade dies ist aber ein schweres Unternehmen, weil man dabei eigentlich alle Ursachen kennen müßte, denn sonst ergeben sich Mißverständnisse. Eine perfekte ethische Stellungnahme müßte zugleich das Wissen um die richtige Lösung einschließen, denn die Ethik begleitet den gesamten rationalen Prozeß von den obersten humanen Lebensprinzipien bis zur konkreten Maßnahme. Ein Ethiker müßte zugleich auch ein perfekter Nationalökonom sein, wie umgekehrt auch der Nationalökonom ein perfekter Ethiker sein müßte. Da diese Verbindung von ethischem Wissen und konkreter Sachkenntnis nie in einer Person und auch nicht in einem Gremium unangefochten vorhanden ist, muß der Ethiker – und hier ist das kirchliche Lehramt gemeint – sich möglichst weit von der Befürwortung konkreter Maßnahmen fernhalten. Diese Vorsichtsregel ist nicht immer beachtet worden. Der Leser der päpstlichen Äußerungen wird darum bemüht sein müssen, den ethischen Kern hinter den vielleicht gewagten Formulierungen zu entdecken.

Der Einwurf mancher Vertreter der Marktwirtschaft, daß für die meisten gerügten Mangelercheinungen nicht die Marktwirtschaft, sondern andere Ursachen die Verantwortung tragen, ist doch zu billig. Die Vertreter der Marktwirtschaft sollten sich einmal Gedanken über die sozialen Bedingungen machen, unter denen eine gut funktionierende Marktwirtschaft überhaupt erst möglich wird. Die Marktwirtschaft ist sicherlich nicht eine Wirtschaftsform für Habenichtse oder für ein moralisch heruntergekommenes Volk. Eine Moral, die in Ehrlichkeit, Arbeitsfreude, Sparsamkeit und Konsumdisziplin ihren Ausdruck findet, erspart der Marktwirtschaft viele Nebenkosten. Alle diese Tugenden, die sich auch wirtschaftlich auszahlen, wachsen aber nur auf einer Wurzel, die tiefer liegt als nur das Eigeninteresse. Man kann die Marktwirtschaft nicht isoliert definieren. Sie steht in einem komplexen Zusammenhang. Die liberalen Vertreter der Marktwirtschaft, zu denen auch *Schwarz* gehört, unterliegen dem gleichen Irrtum wie der Rechtspositivismus im juristischen Denken.

Schließlich sollten gerade die liberalen Vertreter der Marktwirtschaft, die stets beanstanden, daß die ungerechten Lohnforderungen die gesunde Entwicklung der Marktwirtschaft hemmen, sich dazu äußern, ob die aus ihrem Freiheitsbegriff erwachsene Vorstellung von der Tarifautonomie mit ihrem Recht auf Streik und Aussperrung heute, wo um eines Krümelbetrages willen mit einem für die Streikenden billigen Schwerpunktstreik eine ganze Industrie lahmgelegt werden kann, noch als Wesensbestandteil der Marktwirtschaft bezeichnet werden kann. Daß die heutige Marktwirtschaft mit der Massenarbeitslosigkeit nicht fertig wird, hängt zu einem ansehnlichen Teil auch mit dem Eigeninteresse der Arbeitsplatzbesitzer zusammen. Der Hinweis auf Neuinvestitionen, den die Vertreter der Marktwirtschaft unaufhaltsam repetieren, reicht nicht aus, da in Zukunft im Zuge der technischen Entwicklung immer mehr Arbeitsplätze wegrationalisiert werden, im Hinblick auf die internationale Konkurrenz sogar wegrationalisiert werden müssen. Soll es aber deshalb dem Ethiker verübelt werden, wenn er sich gegen die Verharmlosung der wachsenden Arbeitslosigkeit ausspricht? *Schwarz* kritisiert die in „*Laborem exercens*“ ausgesprochene Forderung, daß die Arbeit vor dem Kapital zu stehen habe. Jede humane Wirtschaftsordnung muß das Ziel der Vollbeschäftigung mit einschließen. Auf der Ebene der wirtschaftsethischen Reflexion, nämlich der der Ordnung, kann man darum nicht sagen, die Arbeit diene dem Kapital. Mehr wollte der Papst nicht sagen.¹⁴ Daß man auf der Ebene der Verwirklichung, nämlich der Unternehmen, zuerst Kapital haben muß, um Arbeitsplätze zu beschaffen, weiß auch der Papst. Allerdings verleitet die hohe Abstraktion, auf der in der besagten Enzyklika von Kapital und Arbeit die Rede ist, die Ökonomen leicht zu Mißdeutungen.

Anmerkungen

1) Typisch hierfür sind auch seine Literaturhinweise. Im März 1991 hatte Schwarz an einem Symposium in Fribourg über „Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung“ teilgenommen. Aus den Manuskripten der Referenten und Teilnehmer, die dort ausgehändigt wurden, hat er nur einen einzigen, und zwar den aus der Sicht der Theorie der Markt-

wirtschaft kritischsten von E.W. Streissler zur Hand genommen, den er hier zitiert. Die andern ignorierte er. Kurz nach dem Symposium, bereits 1991, sind alle Referate und Diskussionsbeiträge in Buchform veröffentlicht worden: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, hrsg. von Arthur F. Utz, Trier 1991. In diesem Band steht auch die philosophische Antwort auf den Artikel von Streissler.

- 2) Vgl. dazu aus der genannten Publikation den Artikel: Zum Begriff „Katholische Soziallehre“, op.cit. 9–16.
- 3) Der gesellschaftliche Ordnungsgedanke in Rerum novarum und Quadragesimo anno, op. cit. 67-84.
- 4) Das Problem der Wirtschaftssysteme in der Soziallehre der Kirche, op. cit. 85-108.
- 5) Vgl. hierzu: A.F. Utz, Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholicischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung, op.cit. 109-162, bes. 149-152.
- 6) Vgl. A.F. Utz, Der Manchesterliberalismus und die katholische Soziallehre. Eine philosophische Klarstellung zum Beitrag von Erich W. Streissler, op. cit. 299-305.
- 7) Mater et magistra, in: A.F. Utz/Brigitta Gräfin von Galen, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Original mit Übersetzung), IV 218.
- 8) Op. cit. IV 233.
- 9) Op. cit. IV 252. Vgl. auch IV 250.
- 10) Quaestiones quodlib., L.6, a. 22; S. Theol. II-II 118,2.
- 11) S. Theol. II-II 66,7
- 12) Vgl. die Literaturangabe in Anm. 6.
- 13) Joseph Kardinal Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1978, 212 ff.
- 14) Vgl. A.F. Utz, Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens des Papstes Johannes Paul II., in: A.F. Utz, Ethische und soziale Existenz, hrsg. von H.B. Streithofen, Walberberg 1983, 349-364.

Quelle 32: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 177-183.

Das Schicksal der Marktwirtschaft

Grundsätzliche Überlegungen zur Wirtschaftsordnung*

Das Schicksal der Marktwirtschaft ist wie das der Demokratie an reale Bedingungen geknüpft, ohne die sie nicht funktionieren kann. Wenn irgendwo das Modell der Marktwirtschaft nicht funktioniert, dann erklären die Nationalökonomten, das läge nicht an der Marktwirtschaft, sondern irgendwo an einem Defekt im gesellschaftlichen Raum, weil den Gesellschaftsgliedern die Bedeutung der Marktwirtschaft noch nicht aufgegangen sei. Der Praktiker denkt anders. Er ist der Auffassung, daß wir in einer gegebenen gesellschaftlichen Situation jene marktwirtschaftliche Ordnung erfinden müssen, welche den sozialen und auch politischen Realitäten entspricht. Natürlich verbindet der Praktiker damit die Absicht, die Gesellschaft langsam und stetig dem Ideal einer funktionierenden Marktwirtschaft näher zu bringen.

Unter den Bedingungen, die wir jeweils bei der Konstruktion der Marktwirtschaft berücksichtigen müssen, gibt es solche, die unabänderlich oder kaum zu ändern sind, und andere, mit deren Veränderungen wir in Kürze rechnen können. Entscheidend ist, darum zu wissen, daß die Marktwirtschaft ihrem Wesen gemäß nicht in einem freien Raum lebt, daß sie darum immer eine Marktwirtschaft mit sozialen Komponenten ist, wobei wir nicht nur an Dinge wie Alters- oder Arbeitslosenversicherung usw. denken dürfen, sondern auch die kulturelle Seite, und gerade diese mitberücksichtigen müssen. Ganz spitz formuliert: Europa ist nicht Amerika, die Europäer haben ihre eigene Kultur und Lebensphilosophie, sofern sie Europäer sein wollen.

Schalten wir einmal die Konzeption der Marktwirtschaft ab, die wir bisher kennengelernt oder vertreten haben, und stellen wir uns auf einen allgemein humanen Boden, von dem aus die augenblickliche Situation, in der sich die Marktwirtschaft befindet, überschaubar und beurteilbar wird.

Jegliche Wirtschaftsordnung muß dem Ziel dienen, die materielle Wohlfahrt der gesamten Gesellschaft zu verwirklichen, und zwar so, daß zugleich die echt humanen, d.h. sozialen und kulturellen Anliegen mitberücksichtigt werden.

Was nun die materielle Wohlfahrt betrifft, so wissen wir, daß nur jene Wirtschaftsordnung Anspruch auf Gültigkeit erheben kann, die die Knappheit der Ressourcen beachtet, d.h. eine allseits rationelle Nutzung der Ressourcen garantiert. Im Hinblick darauf, daß nur in einer mit dem persönlichen Risiko verbundenen Privateigentumsordnung diese rationelle Nutzung gewährleistet ist, entscheiden wir uns für das allgemeine Prinzip des privaten Eigentums und des individuellen Interesses, d.h. zur Marktwirtschaft. Das individuelle Interesse, das naturgemäß auf Ausdehnung des Eigenerwerbs gerichtet ist, wird zum Motor des wirtschaftlichen Wachstums. Das Wachstum selbst messen wir an der Steigerung der Produktivität, wobei selbstverständlich immer an die weltweite gesamtwirtschaftliche Produktivität zu

denken ist. Diese dürfen wir auf keinen Fall vernachlässigen, weil die einzelne nationale Wirtschaft langfristig nur im Verbund mit anderen Nationalwirtschaften existieren kann.

Der Streit um die Definition von Eigeninteresse

Mit dieser allgemeinen Beschreibung der Marktwirtschaft könnte jeder Nationalökonom einig gehen. Die Sache wird erst heikel, wenn man den Nationalökonom fragt, was er unter „Eigeninteresse“ und unter „Wachstum“ versteht. Hier scheiden sich die Geister.

Für den Nationalökonom ist der Inhalt dessen, worauf sich das Eigeninteresse bezieht, nicht allgemeingültig definierbar. Er stellt bei der Frage nach der rationellsten Nutzung der Ressourcen einfach fest, daß man das Streben des einzelnen in jeder Weise von Begrenzungen frei wirken lassen müsse, so daß er das Eigeninteresse mit egoistischem Interesse identifiziert. Gemäß ihm ist ein moralischer Imperativ ineffizient, nur der Markt mit seinem Regelmechanismus ist in der Lage, den Egoismus zu disziplinieren.

Wenn dieses Mittel so effizient ist, dann muß es auch im äußersten Grenzfalle wirken, so daß selbst in einer Wirtschaftsgesellschaft von Mafiosi das Regelsystem des Wettbewerbs als Ordnungsprinzip völlig ausreicht. Die einzige Sorge derer, die das Regelsystem aufstellen, müßte dann sein, die Waffengleichheit zu garantieren. Wie kann aber die oberste Instanz, welche die Einhaltung des Prinzips der Kampfparität zu überwachen hat, diese Aufgabe erfüllen, ohne irgendwelche Ermessensurteile anzuwenden in den Fällen, in denen die Kampfparität nicht nur nach dem Kaliber der Schußwaffe entschieden werden kann, sondern viele andere Umstände miteinbezogen werden müssen? Ermessensurteile basieren aber immer auf moralischer Abwägung, moralisch verstanden als proportional zum Ziel, das beide Parteien anstreben, ja anstreben müssen, denn wenn es nur um die Erledigung des Konkurrenten ginge, ist jeder Gedanke an ein Regelsystem a priori illusorisch. Beide müssen dem andern den Vorteil bei Kampfparität gönnen, wobei jeder auf seiner Idee der Gerechtigkeit verbleibt. Aber ein Sieg ist nur zu erringen, wenn eine Partei durch einen äußeren, gerade für sie glücklichen Umstand die Kampfparität auszuschalten vermag. Also doch keine Kampfparität. Bei Kampfparität gibt es nur den Untergang beider.

Den Begriff der Kampfparität kennen wir aus den Auseinandersetzungen der Sozialpartner bei Tariflohnverhandlungen. Mit Recht bestehen die Arbeitnehmer darauf, daß die Aussperrung als Gegenmaßnahme zum Streik das Grundrecht auf Existenz der Arbeitnehmer untergrabe. Wenn es in der Tat um ein Existenzrecht ginge, dürfte man an Kampfparität nicht mehr denken. Aber darum geht es in den Industrieländern nicht mehr. Es handelt sich durchweg um kleine Beträge, zum Teil hinter dem Komma. Die Kompliziertheit der Bestimmung der Kampfparität erkennt man deutlich in den stets von der einen oder andern Partei kritisierten Entscheidungen des Bundesarbeitsgerichts. Diese waren fast immer Ermessensurteile. Darum wurde dem Bundesarbeitsgericht vorgeworfen, es gebärde sich als Gesetzgeber. Aber selbst wenn es eine Gesetzgebung hinsichtlich der Kampfparität

gäbe, könnte das Gericht auf Ermessensurteile nicht verzichten. Und diese gibt es nicht ohne Bezug zu einem Ziel und damit auch nicht ohne moralische Abwägung. Dieses Ziel aber kann nicht Kampfparität, sondern muß Gemeinwohl heißen.

Das Fazit dieser Feststellung: Es gibt kein Regelsystem für soziale Handlungen ohne Rückbesinnung auf das Ziel der Gesellschaft. Da die Wirtschaftsgesellschaft von der übrigen Gesellschaft nicht hermetisch abgeschlossen werden kann, weil sie sonst ihre Existenzberechtigung verlöre, bleibt sie mit ihrem Regelmechanismus stets bezogen auf die allgemeingesellschaftlichen Anliegen. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht Segmente gäbe, in denen der Nationalökonom seine eigene Kompetenz hat. Aber dieses Segment ist durch die Gesellschaftspolitik bestimmt. Innerhalb des begrenzten Segmentes hat die Wirtschaftsgesellschaft tatsächlich ihr eigenes Regelsystem, doch hat sie es nur im Hinblick auf die ihr vorgeordnete Zielsetzung. Es gibt eben im praktischen Leben keine mathematisch berechenbaren Grenzen der Handlungskompetenz. Bei aller Legitimierung der Privateigentumsordnung um der allgemeinen Wohlfahrt willen bleibt für jedes einzelne Eigentum die Maxime bestehen: Es ist dem Gesamtwohl verpflichtet. Und wohlverstanden: Das Gesamtwohl ist nicht nur materiell zu verstehen. Wer das nicht annehmen will, soll den Schluß ziehen, daß seine Maxime die des historischen Materialismus ist.

Zum Begriff des wirtschaftlichen Wachstums

Gleiches gilt vom Begriff des wirtschaftlichen Wachstums. Hier wird allerdings der Kampf zwischen dem Nationalökonom und dem Wirtschaftsethiker hitziger als beim Streit um den Begriff des Eigeninteresses. Der Nationalökonom konzentriert sich begrifflicher Weise einzig auf den materiellen Teil, der im Begriff des Wachstums liegt. Bei allem Verständnis für das Sparen, ohne das es die zum Wachstum notwendige Kapitalbildung nicht gibt, wünscht er doch eine Ausdehnung des Konsumvolumens, denn ohne die gesteigerte Nachfrage gibt es kein gesteigertes Angebot.

Hier greift nun der Ethiker ein. Für ihn ist wirtschaftliches Wachstum nur zu befürworten in dem Maß, als in dem nicht-wirtschaftlichen Sektor, das heißt im gesellschaftlichen, keine Grundwerte des Lebens gefährdet sind. Im Trieb nach wirtschaftlicher Maximierung liegt nämlich die Gefahr des Verlustes anderer, immaterieller Werte, ohne die eine Gesellschaft zugrunde geht, in der Folge dann auch mehr bezahlen muß, als sie im Wachstum gewinnt. Der Nationalökonom wird einwenden, daß ein solches Anliegen nicht von der Wirtschaft, sondern von den im gesellschaftlichen Raum angesiedelten Pädagogen gemeistert werden müsse. Das eben kann der Wirtschaftsethiker nur negieren. Es sei nur auf die bereits erwähnten Lohnabschlüsse hingewiesen, die sich nach dem Fehderecht in einem rechtlichen Freiraum abspielen, in dem nur die strategische Überlegenheit eines Interessenverbandes den Ausschlag gibt. Es wird doch niemand abstreiten, daß diese Entscheidung im wirtschaftlichen Sektor gefällt wird. Die Tarifabschlüsse haben einen entscheidenden Einfluß auf das Konsumverhalten und damit auf die Lebensphilosophie der Gesellschaftsglieder. Das gleiche gilt bezüglich der unaufhaltsam vorangetriebenen Hebung der Nebenlohnkosten.

Die einzelnen Staatsgebilde sind nicht zuletzt geprägt durch die kulturelle Verfassung der Gesellschaft. Diese ist bei wirtschaftspolitischen Entscheidungen, vor allem bei solchen, die staatsübergreifend sind, solange zu wahren, als sie ein friedliches Zusammensein der Bürger garantiert. Man denke hierbei an das Problem der Immigration. Wir wissen noch nicht, welche Folgen die hiesigen Bürger in Kauf nehmen durch die massenweise Immigration von Muslims.

Die Amerikaner verlangen, daß die EG-Länder ihre großflächig gezogenen Naturalien kaufen und damit ihre unkluge Agrarpolitik stützen. Natürlich sind die amerikanischen Agrarprodukte billiger als die unsrigen. Was aber ins Gewicht fällt, ist die Tatsache, daß der amerikanische Agrarmarkt ganze sozial und politisch stabilisierende Schichten in europäischen Ländern auszulöschen vermag.

Im Christentum wurde in allen Jahrhunderten von den Moraltheologen als Grundsatz der Lebensgestaltung festgehalten: Bescheiden leben, fleißig arbeiten und sparen. Im Hinblick auf die heutige Lohnpolitik würde die Einhaltung dieses Grundsatzes zur Sanierung des Staatsdefizits viel helfen. Vor allem wäre zur Lösung der Arbeitslosenfrage nicht Kürzung der Arbeitszeit zu empfehlen, sondern mehr Arbeitszeit, gepaart mit Sparen zur Kapitalbildung, um auf diese Weise die Konkurrenz mit dem Ausland auszustehen.

Gewiß entspricht das Programm des bescheidenen Lebens und Sparens nicht dem individuellen Wunsch nach raschem Wachstum des rein materiellen Wohlfahrtsempfindens. Aber überlegen wir ernstlich, ob das gewünschte rasche Wachstum wirklich das bringt, was man vom gesamtheitlich menschlichen Standpunkt aus verantworten kann und was der rationellen Nutzung der Ressourcen entspricht.

Es gibt soziale und kulturelle Maßstäbe, die mit dem Begriff des rein wirtschaftlichen Wachstums nicht gemessen werden können, aber auf weite Sicht sich auch wirtschaftlich bewähren.

Seit Jahren bemüht sich der Nobelpreisträger der Wirtschaft *Maurice Allais* um ein umfassenderes Verständnis des wirtschaftlichen Wachstums, vor allem im Zusammenhang mit dem GATT und der europäischen Einigung. Er wehrt sich gegen eine bruske und völlige Öffnung der Märkte und verteidigt eine langsame, abgewogene Öffnung im Hinblick auf Arbeitslosigkeit und die sozialen und politischen Komponenten.

Der altchristliche Grundsatz, daß der Überfluß des Vermögens den Armen gehört, erhält nun eine neue, der modernen Wirtschaft angepaßte Formulierung: Der Überfluß der Ersparnis gehört der Investition jener Unternehmen, die am meisten dem wirtschaftlichen Aufstieg der armen Bevölkerung dienen. Jeder Vermögende - und viele könnten es werden, wenn sie sich von den Konsumgewohnheiten der verwöhnten Gesellschaft lossagen würden -, jeder Vermögende also ist gehalten, am Risiko solcher Unternehmen teilzunehmen. Das ist die Politik der Entwicklungshilfe, die weit absteht von der Ausnutzung fremder, billigerer Arbeitskräfte zum Zweck der Hebung der eigenen Stellung auf dem Markt.

Das ist das Programm, das den verschiedenen Schriften von *Maurice Allais* zu entnehmen ist. Also nicht Völkervermischung durch Immigration, noch Hilfe zu unse-

rem Nutzen, sondern Hilfe am Ort zu ihrem Nutzen für alle die, die sonst gern zu uns kommen würden. Das bedeutet natürlich, daß wir nicht unser phantasievoll ausgedachtes eigenes Wachstum im Auge haben, sondern sparen für andere, und zwar aufgrund von mehr Arbeitsleistung.

Das gilt vorab auch für die Schweizer, die den EWR-Beitritt aus Angst vor Völker Vermischung abgelehnt haben. Wer aber weiß, wie sehr die Schweizer an der Referendumsdemokratie hängen und bei ihrem Verlust auch den Verlust ihrer Identität befürchten, wird vielleicht die Absage verstehen, ganz abgesehen davon, daß die Propaganda für den EWR vonseiten der Industrie kontraproduktiv war, weil der hellhörende Unternehmer eines mittleren Gewerbebetriebes dabei sehr schlecht weggekommen ist. Selbstverständlich muß der Schweizer die Konsequenzen für seine Konsumgewohnheiten und seine Lohntüte in Kauf nehmen.

All das ist bei der heutigen internationalen Verteilung der Wirtschaftsmacht nicht so einfach durchführbar. Doch ist eine solche Gewissenserforschung notwendig, um uns von der falschen Vorstellung loszubringen, als könnten wir von unserem Wohlfahrtsstandpunkt aus die Probleme unserer, von der Arbeitslosigkeit geplagten Marktwirtschaft lösen und dazu noch den Entwicklungsländern helfen.

Die Begründung der Marktwirtschaft setzt zwar bei der ethischen Legitimierung des individuellen Interesses an, und gewiß ist dieses de facto unbeschränkt und strebt unaufhaltsam nach materiellem Wachstum. Wenn aber der wirtschaftende Mensch übersieht, daß das individuelle Interesse kein Absolutum ist, noch sein kann, geschieht es der Marktwirtschaft genau so wie der Demokratie, die an ihrem absoluten Freiheitsbegriff zugrunde gehen kann.

Anmerkung

* Text eines Vortrages anlässlich eines am 21. April 1993 von Minister Dr. Norbert Blüm anberaumten Symposiums über das Thema: Marktwirtschaft sinnvoll in schwieriger Zeit?

Quelle 40: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 34, Bonn 1993, 68-70.

Die Marktwirtschaft der Liberalen

Die Trennung von Wirtschaft und Gesellschaft

Das Privateigentum als Ordnungsfaktor der Wirtschaft fordert von selbst die Tauschgerechtigkeit als Bindeglied aller in der Wirtschaft Tätigen. Die Tauschgerechtigkeit hat somit eine eigene Gesellschaft geschaffen, die wir mit Marktwirtschaft bezeichnen. Hier finden sich alle ein, die etwas anzubieten haben, seien es Güter, die zum Kauf angeboten werden, sei es Geld, womit gekauft wird, oder Arbeit, die verdingt werden soll. Wenn irgendwelche Forderungen unter Berufung auf eine andere Gerechtigkeit, wie etwa der sozialen, gestellt werden, wird geantwortet: „Wer bezahlt das?“ Die Frage ist an sich korrekt. Denn man kann nichts verteilen, was nicht geschaffen worden ist, und es wird nichts geschaffen, was nicht bezahlt wird.

Aber wer bezahlt dann jene Forderungen, die wir „sozial“ nennen? Jedenfalls gibt es in einer privatrechtlich geordneten Wirtschaft keine Geschenke. Diese gehören in jenen Bereich, in dem der einzelne über das in der Marktwirtschaft gewonnene Einkommen nach seiner Willkür entscheidet, das heißt in die gesellschaftliche Ordnung, die wir gekürzt einfach mit „Gesellschaft“ bezeichnen.

In der Gesellschaft gibt es eine Unmenge von zwischenmenschlichen Beziehungen, die nichts mit der Wirtschaft zu tun haben, wohl aber von den Früchten der Wirtschaft leben. Und diese Früchte befinden sich in den Händen von Privateigentümern, die ihr Vermögen der marktwirtschaftlichen Leistung verdanken. Wer also etwas wünscht, das er auf dem Markt nicht bezahlt hat, muß sich an diejenigen wenden, die marktwirtschaftlich erworbenes Vermögen besitzen. Sofern er leistungsfähig ist, tut er gut daran, seine eigenen Zukunftswünsche mit dem Vermögen zu decken, das seiner marktwirtschaftlichen Leistung entstammt. Man denke an Altersvorsorge, an Unfall- und Krankenversicherung, an Arbeitslosengeld usw.

Selbst der Arbeitsvertrag ist dem Gesetz der Tauschgerechtigkeit unterworfen. Er kann, streng marktwirtschaftlich genommen, nur als Individualvertrag zwischen einem Unternehmer und einem Arbeitnehmer geschlossen werden. Zwar sind Kollektivverträge möglich, doch nur verstanden als Summe von vielen Einzelverträgen. Die Allgemeinverbindlichkeit von kollektiven Verträgen ist nach dem Konzept der Marktwirtschaft ausgeschlossen. Auch die Arbeit steht im Verbund von Angebot und Nachfrage.

Nun gibt es allerdings den Staat, der die Macht hat, aus den Taschen der Vermögenden Geld zu ziehen, sei es für seine fiskalischen, sei es für seine sozialen Zwecke. Da aber auch der Staat wissen muß, daß nur verteilt werden kann, was vorher in der Wirtschaft, und zwar in der einzig ertragbringenden Wirtschaft, nämlich der Marktwirtschaft, erarbeitet worden ist, soll er sich einzig um die Ordnung der Konkurrenz in der Wirtschaft kümmern und jede Einmischung meiden, sei es in Form der Protektion, wozu auch die Zölle gehören, sei es in der Übernahme von wirtschaftlichen Aufgaben, die genauso gut oder noch besser von

Privaten erledigt werden können. Selbst beim Kassieren von Geld aus der Tasche der Bürger hat sich der Staat darüber Rechenschaft zu geben, daß er mit seinen Umverteilungsmaßnahmen mit „fremdem“ Geld umgeht. Seine Macht gegenüber den Bürgern wird von denen, die sich auf dem Markt abgemüht haben und gern privat über ihr Einkommen und Vermögen verfügen möchten, mit Mißbehagen betrachtet.

Andererseits ist dieses Geld, das er aus den Taschen der Bürger nimmt, doch nicht ganz fremd, denn jeder Bürger weiß, daß sein Besitz mit einer sozialen Pflicht befrachtet ist. Doch weiß man auch aus der Begründung der privatrechtlichen Eigentumsordnung, daß der Mensch nur mit seinem Eigentum, nicht aber mit fremdem Geld rationell, d.h. sparsam, umgeht.¹ Bei der Verwendung von fremdem Vermögen ist diese Garantie nicht mehr gegeben. Dies erhellt schon daraus, daß die Menschen selbst dort, wo sie mit eigenem Beitrag in eine Solidarkasse bezahlt haben, im einzelnen nicht mehr überlegen, ob die Ausgabe rationell ist oder nicht. Zumindest möchte jeder oder beinahe jeder soviel aus der Solidarkasse herausziehen, wie seinem Beitrag entspricht. Durchweg bedient man sich der Solidarkasse soweit, wie man kann. Das beweist der Bankrott der Krankenkassen. Auch die Arbeitslosenversicherung ist der Gefahr der Ausnützung ausgesetzt. Wenn ein Autoschaden nicht oft mit einem persönlichen Unfall oder einem empfindlichen Verlust des Bonus verbunden wäre, würde mancher Autofahrer rücksichtsloser dahinrasen. Die Liberalen stehen in einem sehr kritischen Verhältnis zum Mitmenschen. Darum die überzogene Warnung vor Sozialhilfen, da man nie weiß, wo ein echter Grund für Bedürftigkeit vorliegt.

So also ist der Mensch, er ist ein „Lügner“ wie es schon in den Psalmen heißt. Ob er aber nur das ist, ist eine andere Frage. Jedenfalls sehen die Liberalen im Menschen nur den Egoisten. Was bleibt also bei dieser exklusiven Blickrichtung zu tun? Die einzig logische Schlußfolgerung heißt: Die Wirtschaft muß sich als klar gegen die Gesellschaft abgegrenzten sozialen Bereich verstehen, und alles, was nicht zur Tauschwirtschaft, sondern in den gesellschaftlichen Bereich gehört, individualisieren, und sogar im sozialen Bereich so weit, daß selbst die Solidarkassen wie Versicherungen, möglichst gemieden und ihre Solidarleistungen durch individuelle Sparvermögen ersetzt und abgedeckt werden.

Woher stammt diese Logik, der die Schulbücher der Marktwirtschaft folgen? Im Grunde handelt es sich um einen erkenntnistheoretischen Wandel, der sich in den letzten Jahrhunderten vollzogen hat, um die Verwechslung eines Aspektes der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit selber.

Die philosophische Wurzel der Trennung

Aristoteles hätte sich eine solche Entwicklung nie geträumt. Für ihn war es undenkbar, eine Gesellschaft zu entwerfen, in der die einzelnen nur vom Erwerbstreben beseelt sind. Wirtschaften war für ihn eine kulturelle Leistung zur Vervollkommnung des Menschen. Nun kann man einwenden, daß er die Wirtschaft stets von der Hauswirtschaft aus betrachtet, wo der Haushaltsvorstand alle wirtschaftlichen Berechnungen von der Ganzheit der Familie aus vornahm unter sorgfältiger

Abwägung der vorhandenen Mittel und dem jeweils angestrebten Ziel. Aber er würde auch heute noch im Hinblick auf die arbeitsteilige und geldrechenhafte Wirtschaft nicht anders denken, wie er auch in seiner Staatslehre nicht wagte, Moral und Gesellschaft zu trennen. Für ihn ist jede Teilabstraktion (die sog. pointierende Abstraktion), wie sie heute auf allen Gebieten der Gesellschaftswissenschaft üblich ist, eine rein theoretische Operation, die zwar einen Wirklichkeitsbezug hat, aber isoliert in der Wirklichkeit nur ein Monstrum gebiert.

Ein entscheidender Bruch mit dieser Schauweise wurde durch *Kant*, oder besser durch den Neokantianismus vorgenommen: in der Trennung von Sein und Sollen. Das Moralische ist von dem realen Objekt abgetrennt und in die reine Verantwortung des Individuums verlagert worden. Die Realität wird fortan rationalisiert. Wir kennen diese Trennung deutlich an der Staatsphilosophie von *Hans Kelsen*. Der Staat ist nur noch ein Rechtsgebilde, über dessen Inhalt die Rechtswissenschaft nicht zu diskutieren hat. Die Soziologie als reine Beziehungslehre (v. *Wiese*) hat diese säuberliche Trennung von Aspekt und Wirklichkeit auf ihrem Feld bis ins einzelne durchgeführt. *Max Weber* sprach vom Politiker als einem einzig vom Kampf um Macht inspirierten Menschen. Das Motiv, dem Gemeinwohl zu dienen, figuriert nun einzig noch in der subjektiven Einstellung des einen oder andern politisierenden Menschen, es hat keinen Platz mehr in der Definition des Politikers. Auf die Wirtschaft übertragen, heißt dies: die Wirtschaft ist ein eigener, in sich geschlossener gesellschaftlicher Bereich, in dem einzig das im Wettbewerb operierende Gewinnstreben aller einzelnen das Prinzip der Ordnung ist.

In der Wirtschaftswissenschaft hat der Subjektivismus und Sensualismus den größten Einfluß auf diese Trennung ausgeübt. Das Handlungsmotiv könne immer nur vom Eigeninteresse bestimmt sein. Dieses wird als zur Wesensnatur des Menschen gehörend betrachtet. Die Tiefensicht des *Aristoteles*, der über die erfahrungsmäßige Feststellung des sich manchmal kraß manifestierenden individualistischen Eigeninteresses hinaus immer noch an einer sozialen Grundveranlagung des menschlichen Strebevermögens festhielt, ist völlig verlorengegangen. Dagegen ist gemäß *W. Sombart* der Unternehmer nicht der Gewinn gierige, sondern in erster Linie der leistungsbehaftete Faktor im Sinn der Wohlfahrtsmehrung.

Überall dort, wo es um rechtliche Fragen geht - und davon ist keine Sozialwissenschaft ausgeschlossen - liegt die pointierende Abstraktion nahe. Im Recht, incl. im Arbeitsrecht, sucht man präzise Formulierungen, die das Ermessensurteil in der konkreten Anwendung möglichst ausschließen und eine sichere Kontrolle der Entscheidungen ermöglichen. Das hat natürlich zur Folge, daß man in der sozialen Wirklichkeit mit unabsehbaren neuen Problemen konfrontiert ist. Univok formulierte Rechtsbegriffe sind den variablen Situationen nicht gewachsen. Es fehlt ihnen, wie der Franzose sagt, die „souplesse“. Der Philosoph sagt dafür, sie kennen nicht die Analogie des Seins. Sie haben mit der positiv-rechtlichen Präzisierung den Wesenscharakter verloren, den sie ursprünglich hatten. Mit wenigen Ausnahmen, wie z.B. das Recht auf Leben, sind fast alle sozialen Normen analog, d.h. sie bedürfen einer „klugen“ Anwendung auf die konkrete Situation. Die Personwürde ist z.B. kein solches Absolutum wie das Recht auf Leben. Man muß sie konkret im

sozialen Kontext neu umschreiben. Bei einer Volkszählung z.B. kann ein Bürger sich der öffentlichen Notierung seiner Wohnung nicht mit dem Hinweis auf sein Personrecht entziehen, weil dadurch seine Geheimsphäre berührt würde.

Genauso verhält es sich mit dem Begriff des Eigeninteresses. Der Jurist wie der Theoretiker der Marktwirtschaft wünschen eine klar definierte Abgrenzung. Und diese ist eben nur gegeben, wenn das Subjekt als Absolutum verstanden wird, das einzig durch ein allgemeines, in jedem Fall immer gleich gültiges Gesetz in Schranken gehalten werden kann, wie es der Regelmechanismus des Wettbewerbs ist. Nun ist aber das einzelne Subjekt nicht ein hermetisch abgeschlossenes Ganzes. Es ist Teil eines Ganzen, und zwar nicht etwa nur eines Spielganzen, in dem jedes einzelne Glied seine volle Bewegungsfreiheit behält. Das Eigeninteresse ist analog zum Gemeinwohl zu definieren. Und diese Definition erfolgt jeweils durch die oberste Instanz, welche die Ziele der Wirtschaftspolitik bestimmt. Das aber kommt verständlicherweise dem Theoretiker der Marktwirtschaft sehr ungelegen. Denn damit ist die Gefahr der Manipulierung der Marktwirtschaft heraufbeschworen, besonders auch im Hinblick auf die zu befürchtende inflationistische Sozialpolitik des Staates. Dem Schicksal der staatlichen Einmischung sind die Bürger in allen Staatsformen ausgesetzt, auch und vielleicht besonders in der Demokratie, in der im Hinblick auf die Instabilität der Regierung die Unternehmer die Sicherheit in der Zukunftsplanung verlieren. Es kommt im Grund auf die moralische und intellektuelle Qualität der Personen an, die den Hebel der wirtschaftspolitischen Maßnahmen in der Hand haben.

Die einzige Möglichkeit, die Wirtschaft vor dem Zugriff des unsicheren und darum skeptisch zu betrachtenden Staats zu bewahren, ist gemäß dem Konzept der Liberalen die vollständige Trennung vom Staat und von der Gesellschaft. Es gibt, so betonen sie, nur eine reine Marktwirtschaft oder keine. Das Beiwort „sozial“ ist ein Widerspruch und ein Verrat an der Marktwirtschaft.

Kritische Würdigung

Auch wenn man die philosophische Grundthese der Liberalen, den Subjektivismus und Individualismus, nicht annimmt, sondern an den Anfang aller wirtschaftsethischen Überlegungen das Gemeinwohl setzt, kann man doch nicht daran zweifeln, daß nichts verteilt werden kann, was nicht geschaffen worden ist, und daß der Mensch gemäß seiner Neigung nur dann Leistung erbringt, wenn er den Erfolg für sich buchen kann, sodaß alles, was verteilt werden soll, durch subjektiv bestimmte individuelle Anstrengungen erstellt werden muß.

Was sich beim Vorspann eines anderen, nämlich grundsätzlich dem Gemeinwohl verpflichteten Menschenbildes ändert, ist das gesellschaftspolitisch begründete Verständnis für Kompromisse mit der sozialen Wirklichkeit, mit anderen Worten, die Distanzierung vom liberalen Prinzip „Entweder totale Marktwirtschaft oder Inkaufnahme des wirtschaftlichen Bankrotts“.

Allerdings muß man auch bei dieser gesellschaftlich aufgelockerten Sicht der Marktwirtschaft auf der Hut sein, den Motor der Leistung, das Eigeninteresse, und damit die Effizienz der Wirtschaft nicht aus dem Auge zu verlieren. Dies gilt z.B.

auch bezüglich der Frage nach der Allgemeinverbindlichkeit von kollektiven Arbeitsverträgen, wie wir sie heute kennen. Der Urgrund des Arbeitsvertrages ist in der Tauschwirtschaft individueller Art. Die Verhütung von Ausbeutung der Arbeitskraft könnte auch auf anderem Wege bewirkt werden als auf dem der Allgemeinverbindlichkeit kollektiver Arbeitsverträge.

Die von Kritikern gestellte Frage, warum gerade in den Ländern mit freier Marktwirtschaft (z.B. USA) ein Drittel der Bevölkerung unter der Armutsgrenze leben muß, wird von den Liberalen u.a. mit dem Hinweis beantwortet, daß es an den nötigen Investitionen fehle, um diesen Bevölkerungsteil in den Arbeitsprozeß zu integrieren. Im Hintergrund steht hier die Annahme, daß ein Wachstum der Wirtschaft, das keine Grenzen kennt, oberstes Ziel der Wirtschaftspolitik sein müsse.

Der Arme und Arbeitslose muß also Geduld üben, bis sich das Ganze entwickelt hat. Das kann unter Umständen lange dauern, jedenfalls so lang, daß die Großzahl der augenblicklich Armen und Arbeitslosen sich resigniert für das Ganze opfern muß.

Der Grund dieser Unerbittlichkeit ist die Vorstellung, daß das möglichst große materielle Wachstum der Gesamtwirtschaft in jedem Fall und Augenblick anzustreben ist. Im Blickpunkt steht also die materiell verstandene gesamtwirtschaftliche Entwicklung, unbesehen der mißlichen Lage, in die eine unter Umständen große Zahl von Individuen gerät. Das individualistische Prinzip, das am Anfang der Argumentation zugunsten der Effizienz der Wirtschaft stand, ist überraschenderweise aufgegeben. Damit wird deutlich, daß es nur auf den homo oeconomicus ankommt. Dieser erarbeitet natürlich eine Menge kostbarer und brauchbarer Güter, aber eben nicht mehr für diejenigen, die sie dringend benötigen, sondern für diejenigen, die längst begütert waren oder es inzwischen im Lauf der Entwicklung der wirtschaftlichen Effizienz geworden sind.

Das kann doch allen Ernstes nicht im Sinn einer gerechten Wirtschaftsordnung liegen. Begreiflich, wengleich ethisch nicht zu approbieren, wird dieser Standpunkt nur durch die Tatsache, daß es viele Volkswirtschaften gibt, die miteinander im unerbittlichen Wettbewerb stehen, wodurch jene, die den Materialismus nicht mitmachen, notwendigerweise erliegen müssen. Doch fragen wir uns, ob eine solche Wirtschaftspolitik nicht auch die materiell effizienteste Wirtschaft tötet, weil die nicht integrierten Menschen langfristig diese Not nicht ertragen. Zudem sind die Unternehmer bemüht, die neuen Unternehmen kapitalintensiv zu gründen, um die teuren Arbeitskräfte zu sparen, was man allerdings teilweise versteht, da die Gewerkschaften den Arbeitslohn allgemeinverbindlich ohne Rücksicht auf die gesamtwirtschaftliche Entwicklung zu steigern streben.

Im übrigen ist die Überlegung entscheidend, von welchem status quo aus das Wachstum² gemessen wird. Wenn das Wachstum bis anhin durch Nichtbeachtung der externen Kosten erreicht worden ist, z.B. auf Kosten der Umwelt, dann wird man es nicht in der gewohnten Linie fortführen können. Gleiches gilt für die sozialen und kulturellen Bedingungen, die beim Wachstum zu berücksichtigen gewesen wären.

Gewiß ist nicht das System der Marktwirtschaft als solches Grund für die sozialen Widersprüche, die *Marx*³ der Marktwirtschaft anlastete, wohl aber das Fehlen eines vorgeordneten sozialgerechten Gesellschaftskonzeptes und der diesem entsprechenden Ordnung des Wettbewerbs.

Anmerkungen

- 1) Siehe Artikel: „Das Subsidiaritätsprinzip eine Zauberformel?“
- 2) Zum Begriff des wirtschaftlichen Wachstums in der Ethik s. den Artikel „Wohlstandsmehrung oder Sparen“.
- 3) Vgl. hierzu: A.F. Utz, Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus, Die Philosophie des Dritten Weges, Köln 1975, 48 ff.

Quelle 41: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 34, Bonn 1993, 89-92.

Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Probleme

Aus der Erkenntnis, daß die Ausklammerung von Gesellschaft und Staat durch eine reine oder freie Marktwirtschaft in der Wirklichkeit keinen Bestand haben kann, haben die Begründer des Ordoliberalismus unter Führung von *A. Müller-Armack* das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft entworfen. Dieses Konzept braucht hier nicht eigens dargestellt zu werden, da es aus der deutschen Wirtschaftspolitik reichlich bekannt ist. Wesentliches Element sind die staatliche Regelung des Wettbewerbs und die zweite Eigentumsverteilung. Als weitere Elemente kommen hinzu: die Wertschätzung des sogenannten mittelständischen Unternehmens, d.h. die breite Streuung des Produktiveigentums, die Empfehlung des Eigentums in Arbeitnehmerhand, Arbeiterschutzgesetze, eine gewisse Mitbestimmung des Arbeitnehmers im Betrieb usw. Verschiedene Elemente waren allerdings nicht vorgängig im Konzept enthalten, sie wurden vielmehr durch die Gewerkschaften, politische Parteien oder Gruppen erzwungen, so daß das heutige Bild der deutschen Wirtschaft nicht mehr ganz dem ursprünglichen Konzept der Sozialen Marktwirtschaft entspricht. Immerhin fällt gegenüber dem liberalen Konzept die verstärkte Kompetenz des Staates hinsichtlich der Wirtschaftsordnung auf. Doch wird dem Staat nur eine subsidiäre Rolle zugesprochen, so daß ihm in der Wirtschaftspolitik nur marktconforme Eingriffe zugestanden werden, d.h. Eingriffe, die allen gleich gelten und dem Regelmechanismus des Wettbewerbs entsprechen, um die Marktwirtschaft zu retten.

Die vernachlässigten Ungereimtheiten

Eigenartigerweise wird aber auch die Soziale Marktwirtschaft mit einem Problem nicht fertig, nämlich der Arbeitslosigkeit. Offenbar gelingt es auch der Sozialen Marktwirtschaft nicht, das Gesamtangebot und die Gesamtnachfrage auszugleichen. Die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft scheinen mit den Liberalen die Ansicht zu teilen, daß es nur auf Wachstum ankomme, um über die Arbeitslosigkeit Herr zu werden. Auch sie berufen sich auf die Erhöhung des Bruttoinlandsprodukts, d.h. der Wertschöpfung pro Arbeiter, übersehen aber zu leicht die Schar der Arbeitslosen.

Die Frage der Lohntarife

Nach wie vor überläßt die Soziale Marktwirtschaft den Sozialpartnern die Kompetenz des freien Aushandelns der kollektiven, allgemeinverbindlichen Lohnabschlüsse einschließlich der Erpressungsmittel von Streik und Aussperrung, so gefährlich für die Stabilität diese Methode der Lohnfindung auch sein möge. Andererseits beklagt man die übertriebenen Lohnabschlüsse, die zu Preiserhöhungen und damit zu Inflation führen. Die Inflation zerstört eine gerechte Einkommenspolitik. Echtes Wachstum besteht in der Schaffung eines gleichen Produktes zu niedrigeren Kosten oder eines besseren Produktes zum gleichen Preis. Jede Verteu-

erung, die nicht aus höherer Leistung stammt, bedeutet eine Herabsetzung der Ersparnis, d.h. des Eigentums und damit einen Verrat an der Eigentumsordnung, der Grundlage stabiler Marktwirtschaft.

Der Grund für die Schwierigkeit der Abschaffung der Allgemeinverbindlichkeit der Tarifverträge könnte politischer Natur sein, weil niemand wagt, dieses Tabu anzufassen, zumal sich die Gewerkschaften, aber auch die Unternehmerverbände, auf das grundgesetzlich fixierte allseits freie Koalitionsrecht berufen. Die Folgen dieses Verfahrens sind aber nicht abzuschätzen. Die allgemeinverbindlichen Lohnabschlüsse sind nicht an der Rentabilität des einzelnen Unternehmens orientiert. Sie sind also wirtschaftlich irrational.

Da die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft nicht gleich zu Beginn gegen die Allgemeinverbindlichkeit der Tarifabschlüsse Front gemacht haben, sind sie mitschuld an der Entwicklung der Lohnnebenkosten, die zunehmend die Wirtschaft für Zwecke belastet, die eigentlich in die private Vorsorge gehörten, vorausgesetzt natürlich, daß die Löhne entsprechend hoch sind und die Ersparnisse nicht durch die schleichende Inflation vernichtet werden. Der Rat der Weisen bemüht sich zwar in seinen jährlichen Wirtschaftsgutachten, die Sozialpartner zur Vernunft zu bewegen, doch ohne merklichen Erfolg. Es ist nicht einzusehen, daß die Lohnempfänger den ganzen Produktivitätszuwachs beanspruchen und zu Konsumzwecken benutzen, ohne dort, wo es möglich ist, durch Sparen sich an den Investitionen zu beteiligen, sei dies nun im Unternehmen, in dem sie arbeiten, oder allgemein an Investitionen der Wirtschaft. Die Unternehmen sehen ihre Rettung in der verstärkten Technisierung. Damit wächst die Kapitalisierung und zugleich auch die Zahl der Arbeitslosen.

Die dauernd drohende Inflation zwingt die Soziale Marktwirtschaft zur Ausweitung der Solidarhaftung. Die dynamische Rente, die vom Kapitaldeckungsverfahren auf das Umlageverfahren umschwenkte, ist ein deutliches Zeichen hierfür. An sich erfordert die Marktwirtschaft das Kapitaldeckungsverfahren, weil es zum individuellen Eigentumsrecht gehört. Doch die drohende Inflation macht jede Sicherheit der Ersparnis zunichte. So muß notwendigerweise die kommende Generation die Garantie leisten. Wer aber garantiert, daß die kommende Generation noch die Solidarlasten zu tragen vermag (Absinken der Beschäftigtenzahl, Inflation), oder daß sie noch gewillt ist, die Altenlast vollumfänglich zu übernehmen? Wenn einmal die Solidarhaftung angekurbelt ist, besteht die Gefahr, daß alle möglichen anderen Versicherungen als Lohnnebenkosten ins Kraut schießen. Die augenblickliche Diskussion über die Pflegeversicherung ist ein erneuter Beweis für die Berechtigung dieser Furcht vor der Solidarhaftung. Die mit dem Lohn verbundene Solidarhaftung dient als Schraube zur massiven Erweiterung der Lohnnebenkosten, die sich immer mehr aufblähen und mit ihnen die Inflation, von der Begleiterscheinung der steigenden Arbeitslosigkeit ganz zu schweigen.

Gemäß dem ursprünglichen Konzept der Sozialen Marktwirtschaft vollzieht sich die erste Einkommensverteilung innerhalb des Wirtschaftsprozesses in der Form der Löhne und der Gewinne. In den Lohnkosten ist alles, was unmittelbar mit dem Arbeitsverhältnis zu tun hat, eingeschlossen, z.B. die Unfallversicherung, der So-

zialplan, der vor allem bei Konkurs des Unternehmens eine Rolle spielt, die bezahlten Ferien usw. Da an dieser Verteilung diejenigen, die nicht im Wirtschaftsprozeß (Kranke, Alte, Familie usw.) beteiligt sind, nicht teilnehmen, sieht die Soziale Marktwirtschaft eine zweite Einkommensverteilung vor, die natürlich in das gesamtwirtschaftliche Kalkül miteinbezogen sein muß. Es ist gemäß dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft aber nicht vorgesehen, daß die zweite Einkommensverteilung direkt in Form von Lohnnebenkosten in den Wirtschaftsprozeß eingebunden wird.

Die allgemeine Kranken- und Altersversicherung der Beschäftigten ist private Angelegenheit, die nicht aus der zweiten Einkommensverteilung, sondern aus dem Lohn zu finanzieren ist, die allerdings, wie überhaupt die Kranken- und Altersversicherung aller Bürger, was den Minimalstandard betrifft, obligatorisch sein muß, so daß in den Tarifverhandlungen die Konkurrenzgleichheit der Unternehmen nicht gestört wird.

Zwei denkbare Konzepte für die Abkehr von den Ungereimtheiten

Dieser Zirkelschluß von Ungereimtheiten trägt in sich den Keim einer langsamen Sozialisierung. Je schwerer die staatlich verordneten sozialen Belastungen der Wirtschaft werden, um so geringer wird der Bewegungsraum der privaten Initiative. Was ist angesichts dieser düsteren Aussicht zu tun? Es sind zwei Konzepte denkbar, erstens, der sozialistisch gefärbte Vorschlag von *Ota Sik*: Die heute bestehende Tarifautonomie wird beseitigt, und der Staat, d.h. die demokratisch gewählte Regierung, erstellt entsprechend der wirtschaftlichen Lage jährlich einen allgemeinverbindlichen, den verschiedenen Arbeitsleistungen entsprechenden Lohnkatalog und eine Quotenregel bezüglich der Verwendung von Lohn und Gewinn, um so das Gleichgewicht von Gesamtangebot und Gesamtnachfrage zu sichern, oder, zweitens, eine Korrektur der heutigen Sozialen Marktwirtschaft: Die kollektiven und allgemeinverbindlichen Lohnabschlüsse werden zugunsten eines echten Arbeitsmarktes abgeschafft, und in angemessenem Tempo wird die zweite Einkommensverteilung von den dem Wirtschaftsprozeß fremden Elementen befreit. Dazu kommen allerdings noch wirtschaftsethische Forderungen, deren wirtschaftspolitische Formulierung dem Ökonomen überlassen werden muß.

Beiden Konzepten liegt das Anliegen zugrunde, Angebot und Nachfrage im Sinn der Vollbeschäftigungspolitik ins Gleichgewicht zu bringen.

Das erste Konzept - Das Modell von Ota Sik

Ota Sik hat das erste Konzept entworfen.¹ In diesem Konzept wird eine gesamtheitliche (nicht branchenmäßige) Quotenregelung im Sinn des makroökonomischen Gleichgewichts von Angebot und Nachfrage vorgeschlagen. Das Makroungleichgewicht definiert *Sik* als „das Ungleichgewicht zwischen dem Gesamtangebot von Konsumgütern und der Gesamtnachfrage nach Konsumgütern auf der einen Seite sowie dem Gesamtangebot von Produktionsgütern und der Gesamtnachfrage nach Produktionsgütern auf der anderen Seite“.² Die Produktion dieser zwei großen Gruppen von Gütern müsse im Kapitalismus ohne Kenntnis der zukünftigen Nach-

frageentwicklung auf Grund von vagen Erwartungen vorausbestimmt werden. Andererseits werde die Nachfrage nach Konsumgütern (konsumtive Endnachfrage) sowie die Nachfrage nach Produktionsgütern (produktive Endnachfrage) vor allem von der Verteilung der Gesamteinkommen auf Lohneinkommen und Gewinne sowie von der Höhe der Sparquote aus diesen beiden Einkommensgruppen abhängen. „Sobald die Einkommensverteilung sowie die Entwicklung der Sparquoten dazu führen, daß entweder die konsumtive Endnachfrage hinter der Produktion von Konsumgütern zurückbleibt und dagegen verhältnismäßig zu viel potentielle Mittel für die produktive Endnachfrage vorhanden sind oder die konsumtive Endnachfrage zu schnell gewachsen ist, bedeutet dies die Entstehung eines Makroungleichgewichtes“.³ Ein Makroungleichgewicht könne aber nicht auf die gleiche Weise behoben werden wie Mikroungleichgewichte. Die beständige Aufeinanderfolge von Boom und Rezession, die sog. zyklische Entwicklung, gehöre zur kapitalistischen Produktion. Die staatliche antizyklische Wirtschaftspolitik könne durch Umverteilung höchstens geringe Linderung, jedoch keine Abhilfe schaffen.

Diese Kritik an der „kapitalistischen“ Marktwirtschaft entstammt der Unzufriedenheit mit deren Einkommensverteilung. Diese sei zu regulieren. *Sik* nennt diese Regulierung makroökonomische Verteilungsplanung. Nicht die branchenstrukturellen Investitionsallokationen verursachen die Wirtschaftskrisen mit ihren Massenarbeitslosigkeiten, sondern die Fehler in der „Aufteilung des geschaffenen Volkseinkommens auf Löhne und Gewinne zusammen mit den staatlichen Umverteilungsprozessen“. „Der Kapitalismus kann keine gleichgewichtige Entwicklung der Lohn- und Gewinnquote und damit auch nicht der Konsum- und Investitionsentwicklung absichern. Soll daher eine der langfristigen Kapitalproduktivitätsentwicklung angepaßte gleichgewichtige Entwicklung des Konsums und der Investitionen erreicht werden, muß der Weg beschritten werden, der es ermöglicht, jeweils im vorhinein das notwendige Wachstum der durchschnittlichen Löhne zu berechnen, um eine optimale Konsumausgabenentwicklung abzusichern. Eine solche optimale Konsumausgabenentwicklung liegt dann vor, wenn der Konsum gerade durch den volkswirtschaftlichen Umfang der Investitionen - bei der gegebenen Kapitalproduktivität - abgesichert werden kann. Dies verlangt eine planmäßige Regulierung der funktionellen Eigentumsentwicklung, vor allem der Lohnentwicklung, als auch einer regulierten Gewinnbeteiligung der Mitarbeiter von marktmäßigen Unternehmungen“.⁴

Gemäß *Sik* soll der Arbeitnehmer nicht nur aus Lohn, sondern auch aus dem Gewinn des Unternehmens Einkommen beziehen. Bei diesem Punkt setzt er an, um seine Konzeption zu entwickeln. An der kapitalistischen Marktwirtschaft rügt er, wie aus dem zitierten Text hervorgeht, die Unausgeglichenheit von Lohneinkommen und Investitionen. Störend wirkt nach *Sik* die Tarifautonomie.⁵ Für die ganze Wirtschaftsgesellschaft habe zu gelten „für gleiche Arbeit gleichen Lohn“. Darum sieht er einen allgemeingültigen Lohnkatalog vor, der jedoch flexibel gehandhabt werden müsse, etwa durch jährliche Anpassung gemäß den sich ändernden Verhältnissen zwischen Angebot und Nachfrage bei dieser oder jener Berufskategorie bzw. Arbeitstätigkeit. Da die einzelnen Unternehmen miteinander in Konkurrenz stehen, erzielt auch jedes Unternehmen einen je eigenen Gewinn. Die Gewinn-

beteiligung ist darum von Unternehmen zu Unternehmen verschieden. Zum Verständnis des *Siks*-schen Modells ist seine eigene Auffassung vom Produktiveigentum in Rechnung zu ziehen. Er spricht hierbei nur vom Unternehmenseigentum, an dem die Mitarbeiter teilhaben. Wer als Eigentümer hinter dem Unternehmen steht, ist nicht leicht auszumachen. Hier offenbart sich ein Rest seiner sozialistischen Vergangenheit. Der Versuch, diese Schwierigkeit auszuräumen, indem man das individuelle Eigentumsrecht einsetzt, könnte wohl kaum noch die staatlichen Eingriffe bejahen, die *Sik* vorsieht. Festzuhalten aber ist, daß das Modell in keiner Weise mit der Zentralverwaltungswirtschaft identifizierbar ist. *Sik* gibt seinem Modell im Hinblick auf die demokratisch-politischen Eingriffe in den Wirtschaftsprozeß den Namen „Wirtschaftsdemokratie“.

Sehr fraglich ist die staatliche Beurteilung der durch den Lohn zu vergütenden Leistung, ebenso die staatlich verordnete Quotenregelung von Lohn und Investition. Das Projekt *Siks* ist darum von einem Vertreter der Marktwirtschaft nicht annehmbar, obwohl zu beachten ist, daß *Sik* Lohn und Investition selbst nicht beschneiden will, wohl aber deren Verfügung. Trotzdem wirkt die Art und Weise dieser Begrenzung marktwirtschaftlich befremdend. Immerhin zeigt *Sik* in seinem Modell deutlich, wo der Grundmangel im kapitalistischen System zu suchen ist, nämlich in der Vernachlässigung der wirtschafts- und sozialpolitischen Vorgaben, ohne die das Gleichgewicht von Gesamtangebot und Gesamtnachfrage nicht zustande kommen kann.

Das zweite Konzept

Jeder alternative Vorschlag zu dem von *Sik* muß den Markt in solche Bahnen zu lenken verstehen, daß das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage erreicht und daß die massive Arbeitslosigkeit verhindert wird. Was muß die Soziale Marktwirtschaft, die wie die liberale vom individuellen Eigentumsrecht ausgeht, tun, um dieses Ziel zu erreichen? Ein Grundübel ist, davon war schon verschiedentlich die Rede, die Tarifautonomie mit ihren allgemeinverbindlichen Lohnabschlüssen. Diese verhindert eine wirtschaftlich korrekte Lohnbildung. Man muß sich das Prinzip des Wettbewerbs in Erinnerung rufen. Es sind die Unternehmen, die jeweils den Preis ihrer Produkte (natürlich unter Berücksichtigung der Nachfrage) bestimmen und die Konkurrenz der andern Anbieter nur durchstehen können, wenn sie die Produktionskosten senken. Dabei spielen die Lohnkosten eine bedeutende Rolle. Diese sind von nicht zum Wirtschaftsprozeß gehörenden Soziallasten zu befreien, um die Kostenrechnung wettbewerbsfähig zu erhalten. Wenngleich die Arbeit keine Ware ist, so hängt ihr wirtschaftlicher Wert doch von der Bewertung des Produkts auf dem Markt ab.

Unter der Voraussetzung der ethischen Legitimierung des Marktes, die hier nicht zur Diskussion steht, ist es unvermeidlich, daß die erste Bewertung der Arbeit auf dem Arbeitsmarkt zu geschehen hat. Darum muß das einzelne Unternehmen in der Aushandlung des Arbeitslohnes von allgemeinverbindlichen Tarifen, die im Kampf der Sozialpartner ermittelt werden, frei sein. Sein Lohnangebot soll sich auf dem Arbeitsmarkt bewähren. Wenn ein Unternehmen mit seinem Lohnangebot keine

Arbeitskräfte anwerben kann, ist es eben nicht wettbewerbsfähig, darum auch nicht existenzfähig. Eine solche Arbeitsmarktpolitik kann die stellenlosen Arbeitskräfte dorthin kanalisieren, wo sie noch gebraucht werden. Der Einwand, der auf diesen Satz mit Sicherheit zu erwarten ist, heißt: also Ausbeutung des Arbeiters. Doch sorgen das Betriebsrätegesetz und das Mitbestimmungsrecht reichlich für eine strenge Kontrolle des Lohnangebots des Unternehmers. Die Angst vor einer massiven Wanderung von Arbeitskräften in die großen Ballungszentren, wo höhere Löhne bezahlt werden, dürfte bei einer klugen Struktur- und Regionalpolitik gegenstandslos sein. Im übrigen ist bei diesem Arbeitsmarkt, auf dem die von den Sozialpartnern ausgehandelten, allgemeinverbindlichen Lohnstarife nicht mehr gelten, ein allgemein tieferes Lohnniveau zu erwarten, was für die Exportwirtschaft von Vorteil ist. Jedenfalls ist vonseiten der Lohnbildung keine Inflation zu befürchten. Natürlich haben tiefere Löhne einen Einfluß auf die Nachfrage und damit auch auf das Angebot und nicht zuletzt auf das Wachstum. Aber das ist kein Nachteil, was noch zu begründen sein wird.

Die Befreiung der Lohnverträge von der Allgemeinverbindlichkeit der Tarifverträge läßt naturgemäß bei einem höheren Angebot von Arbeit die Löhne sinken, wodurch das Gewicht der Lohnmasse bei Investitionen erleichtert wird. Im Hinblick auf das Bevölkerungswachstum müssen alle das allgemeine Absinken des Lohns in Kauf nehmen. Der allseits offene Arbeitsmarkt mit seinen unvermeidlichen Folgen gehört nun einmal zur ersten Einkommensverteilung.

Wenn auf einem Nebengeleise die Arbeitslosenversicherung in jedem Fall eine verhältnismäßig „üppige“ Lohnfortzahlung anbieten würde, wäre das Projekt der Flexibilität der Löhne allerdings illusorisch.

Bei einem weltweiten Arbeitsmarkt ergibt sich natürlich auf das Lohnniveau ein solcher Druck, daß der Lohn auf oder gar unter das Existenzminimum sinken könnte. Angesichts dieser düsteren Aussicht wäre die Festsetzung eines Mindestlohns unausbleiblich, wobei als untere Grenze nicht das Existenzminimum gemeint sein dürfte, sondern der allgemeine Lebensstandard verstanden werden müßte. Also am Ende doch wieder der allgemeinverbindliche Lohnstarif? Ja, an der untersten gesamtsozial verträglichen Grenze, dieses Mal aber nicht mehr von den sich streitenden Sozialpartnern mit dauernder Tendenz nach oben bestimmt, sondern von der Politik, in der die gesamte Gesellschaft vertreten ist.

Die massive Arbeitslosigkeit ein unlösbares Problem?

Die massive Arbeitslosigkeit ist mit diesen Maßnahmen immer noch ein Dauerbrenner im gesamten Problemkreis. Gewiß werden durch die Flexibilität der Arbeitsverträge manche Arbeitslose in den Arbeitsprozeß kanalisiert. Auch dürften der graue und der schwarze Arbeitsmarkt zurückgehen. Doch schreitet die Technologie weiter voran und setzt damit Arbeitskräfte frei, und zwar mehr als Arbeitsplätze unter Umständen gewonnen werden. Im Grund geht es um die Bremsung des Wachstums.

Die folgenden Gedanken erwecken vielleicht den Eindruck, als gehörten sie zu den rein moralischen Appellen ohne Bezug zu irgendwelchen physisch-realen Folgen.

Doch sind sie aus der Sicht in die ferne Zukunft realistische Forderungen, die an den Ökonomen von heute gestellt sind. Die Marktwirtschaft muß das Problem lösen können, sonst ist sie nicht die effiziente Ordnung der Wirtschaft, als die man sie preist. Wenn die Lösung nicht ohne Abstriche oder Retuschen am lehrbuchmäßigen Bild der Marktwirtschaft möglich ist, dann ist dies ein erneuter Beweis dafür, daß eine effiziente Marktwirtschaft eben nicht die reine Marktwirtschaft des Reißbrettes sein kann.

Bisher haben die Ökonomen die Ansicht vertreten, daß mit den neuen Technologien auch neue Arbeitsplätze entstehen. Das stimmte vielleicht bislang. Doch vollzieht sich der technische Fortschritt so schnell, daß es in Zukunft nie gelingen wird, für die frei gesetzten Arbeitskräfte neue Plätze zu schaffen, trotz vielfältiger Umschulung. Die entwickelten Industrieländer stehen wegen der sich häufenden technischen Erfindungen gegenseitig in einem nie dagewesenen Konkurrenzstreß. Die Entwicklungsländer können daran nicht partizipieren, es sei denn, sie bleiben für alle Zeit Satelliten der Industrieländer.

Neue Technologien in einem Betrieb einführen heißt Geldkapital investieren. Das zur Investition nötige Geldkapital stammt immer aus dem Gewinn des Unternehmens, sei es der bereits gemachte Gewinn, sei es der zu erwartende, den man in der Zwischenzeit mit einem Bankkredit ausweist. *O. Sik* hat also richtig gesehen, daß es bei der Frage nach dem makroökonomischen Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage auf die Nutzung nicht nur der Löhne, sondern auch und besonders der Gewinne ankommt. Auf der Seite der Löhne ist die Frage bereits besprochen worden: Flexibilität der Arbeitsverträge und Beteiligung des Arbeitnehmers an der allgemeinen Kapitalbildung.

Die Flexibilisierung des Arbeitsverhältnisses allein reicht nicht aus, um Angebot und Nachfrage auszugleichen. Entscheidend ist, was mit den Löhnen und den Gewinnen geschieht. Hinsichtlich der Löhne, wovon hier zunächst die Rede ist, stellt sich die Frage, ob sie ganz in den Konsum gehen dürfen oder sollen. Wenn ja, dann würde das Angebot in entsprechendem Maß folgen. Also das gewünschte Gleichgewicht? Ja, aber nur im Hinblick auf die im Wirtschaftsprozeß Tätigen, ohne die Langzeitarbeitslosen. Und außerdem, wie soll der Unternehmer im Hinblick auf seine Investitionen bei steigender Arbeitslosigkeit die Nachfrage abschätzen? Der Versuch, neue Arbeitsplätze zu schaffen, ist bei solcher Unsicherheit zu riskant. Selbst wenn es mit Hilfe der Flexibilität der Tarifverträge gelingen würde, alle Arbeitskräfte zu beschäftigen, dann stände immer noch die Frage offen, was mit den Gewinnen geschieht, die, nach Belieben investiert, Arbeitsplätze wegschöpfen.

Die Frage der Investitionen

Was geschieht also mit den Gewinnen? Soll man von einem Unternehmer erwarten dürfen, auf eine technologische Investition zu verzichten, die ihm einen Vorsprung im Wettbewerb sichern würde? Wenn nicht, dann Kapitalisierung ohne Ende, auch auf Kosten stets spärlicher werdenden Arbeitsplätze, alles um des Wachstums willen, das in dem Begriff des Wachstums des Sozialprodukts seinen Pseudo-

ausdruck finden würde. Auf dem ökologischen Feld und in der Gentechnologie haben wir uns um des echten Wohlstands, also um des Gemeinwohls willen, an die staatlichen Eingriffe in die Einführung von neuen Technologien gewöhnt. Das wirtschaftliche Wachstum läßt sich nicht ohne die sozialen Komponenten definieren. Und die Arbeitslosen gehören dazu.

Die Frage der Investition ist zwar eine Angelegenheit des Unternehmers. Aber auch die Wirtschaftspolitiker haben dafür eine Verantwortung im Hinblick auf die gesamtwirtschaftliche Entwicklung und die allgemeinen gesellschaftlichen Anliegen. Das Ungleichgewicht zwischen Straßen- und Bahntransport, das man heute feststellt, hätte frühzeitig vermieden werden können, wenn man die Produktion der Autos mit Steuern zugunsten der Bahn belastet hätte. Dies im Hinblick auf die Ökologie. Auch die Freizeitindustrie und das Freizeitgewerbe florieren zu einem beträchtlichen Teil nur, weil sie die von ihnen verursachten Schäden (Bodenerosion, Luftverunreinigung, Überbelastung der Straßen usw.) der Gesellschaft überlassen. Hier wird deutlich, daß der Staat dafür zu sorgen hat, daß der private Vorteil nicht zur Belastung der Allgemeinheit werde. Er hat dafür reichliche Mittel, nicht zuletzt die Steuerschraube.

Dürfen wir dem Traum des schnellen Wachstums weiterhin so anhängen, daß Wachstum zugleich Arbeitslosigkeit einschließt? Die Industrie selbst verhindert manche Einführung einer Innovation, weil diese ihre bereits getätigten Investitionen zunichte machen würde. Manche Patente bleiben in der Schublade liegen, weil sich die Industrie im Interesse ihrer Produktionsanlagen dafür nicht erwärmen will. Der Handwerker, der eine für den Konsumenten billige und komfortable Innovation erfunden hat, bekommt sein Produkt nicht auf den Markt, weil gegen ihn die Großindustrie steht. Ein bescheidenes Beispiel: Vor vielen Jahren hatte ein Handwerker in der Alpenwelt von Graubünden eine sehr praktische und an Ort und Stelle den gerade vorfindlichen Straßenverhältnissen anzupassende Schneekette für die Personenwagen konstruiert, die noch viel einfacher zu montieren war, als die besten heute von der Industrie angebotenen Modelle. Aber mit diesem Produkt wäre die ganze damalige Schneekettenproduktion zusammengefallen.

Die Forderungen vonseiten der Wirtschaftsethik

Was fordert nun der Wirtschaftsethiker im Hinblick auf diese komplexen Probleme? Die Antwort lautet:⁶ Abgesehen von der Notwendigkeit der Flexibilisierung der Arbeitsverträge und der Entlastung der Löhne von Lohnnebenkosten bescheidener leben, sparen und mehr arbeiten. Darin ist beschlossen: die arbeitsintensiven Unternehmen fördern, allgemein eine breitere Streuung der Unternehmen anstreben. Damit senkt sich die Konsumnachfrage und verändert sich entsprechend das Binnenangebot. Die tieferen Löhne verstärken die Konkurrenzfähigkeit nach außen. Der nach außen offene Markt, an dem die Marktwirtschaftler so großes Interesse haben, ist in der Weise zu fördern, daß die Entwicklungsländer nicht als billige Arbeitskräfte zur Fertigung von Produkten der Industrieländer ausgenutzt werden, sondern in den Genuß von Investitionen kommen, um entsprechend ihren wirtschaftlichen Standortbedingungen auf eigenen Füßen stehen zu können. Das

heißt, endgültig von der absurden Vorstellung Abschied nehmen, daß wir den Entwicklungsländern nur helfen könnten, wenn wir vorgängig durch Kapitalisierung unsere eigene Produktivität und damit auch unseren Lebensstandard erhöht haben. Der Begriff der gesamtwirtschaftlichen Produktivität, der im Begriff des Gemeinwohls beschlossen ist, ist ebenso wie das Gemeinwohl weltweit zu fassen.

Angesichts dieser Austerity-Forderungen stellt der Ökonom, der sie wirtschaftspolitisch formulieren müßte, dem Wirtschaftsethiker wohl die Fragen: Welcher Gewerkschaftler und welcher Unternehmer wird die Einsicht und die Bereitschaft aufbringen, ein solches Programm anzunehmen? Und sind allgemein die Konsumenten der industriellen Wohlstandsgesellschaft für eine solche Dämpfung ihrer Komfortwünsche zu gewinnen?

Gegenüber diesen Fragen befindet sich der Wirtschaftsethiker in der gleichen Lage wie der Arzt, dem der süchtige Patient erklärt, eine Änderung seiner Lebensweise komme nicht in Frage. Bei einer solchen Situation bleibt dem Arzt nichts anderes, als den Patienten auf die Folgen seiner Verweigerung hinzuweisen und ihn seinem Schicksal zu überlassen. In unserem Fall wäre die Antwort: Bei Verweigerung der Austerity gibt es nur die Wahl zwischen dem demokratisch-sozialistischen Zwang, den *O. Sik* ausformuliert hat, und dem langsamen, aber sicheren Bankrott der Marktwirtschaft, die die steigenden sozialen Kosten, vor allem die der zunehmenden Arbeitslosigkeit nicht mehr verkraften wird. Der Nachfolger einer bankrotten Marktwirtschaft wird unweigerlich der Kommunismus sein.

Anmerkungen

- 1) Hier nur einige Hinweise. Näheres in: Wirtschaftsethik, Siebtes Kapitel.
- 2) Wirtschaftssysteme, Berlin-Heidelberg 1987, 42.
- 3) A.a.O.
- 4) Wirtschaftssysteme, 176; vgl. auch: drs., Humane Wirtschaftsdemokratie, ein Dritter Weg, Hamburg 1979, 627 f.
- 5) Wirtschaftssysteme, 177.
- 6) Vgl. die Artikel in diesem Band: „Wohlstandsmehrung oder Sparen?“ und „Das Schicksal der Marktwirtschaft“.

Quelle 44: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 34, Bonn 1993, 154-159.

Marktwirtschaft und qualitative Wohlfahrt

Die qualitative Wohlfahrt unterscheidet sich von der quantitativen dadurch, daß sie nicht nur den objektiven Reichtum der Lebensgüter zählt, sondern in erster Linie auf die subjektive Zufriedenheit und das subjektive Wohlbefinden der Gesellschaftsglieder abstellt. Die subjektive Befindlichkeit ist immer ein Faktum der persönlichen Erfahrung. Diese aber untersteht zwei Maßstäben: Dem rein sensualistischen Empfinden und dem totalmenschlichen Erlebnis, das in entscheidender Weise von der Vernunft bestimmt wird. Das rein sensualistische Wohlbefinden hat große Ähnlichkeit mit dem quantitativen Wohlbefinden. Das totalmenschliche Wohlbefinden kann die Sensualität nur als einen Teil betrachten, der im Dienst geistiger Zufriedenheit steht. Die geistige Zufriedenheit überschreitet den Bereich der Sinne im Hinblick auf die Erreichung des letzten Ziels menschlichen Daseins. Diese Hereinnahme des Ziels menschlichen Daseins in den Begriff der qualitativen Wohlfahrt erschwert natürlich die Definition der gesellschaftlichen Wohlfahrt im Hinblick auf den Wertpluralismus in der Gesellschaft. Dennoch müssen wir, wenn wir von der gesellschaftlichen Wohlfahrt im gesamt menschlichen Sinn sprechen wollen, ein gemeinsames Maß finden, auf das sich alle einigen können. Nennen wir einmal als Maß die Natur des Menschen, die von allen in gleicher Weise gilt und allen vom Schöpfer der Natur vorgegeben ist und als objektive Norm für alle gilt.

Um uns nicht in abstrakte philosophische Höhen zu versteigen, beginnen wir gleich mit der Analyse der Marktwirtschaft. Sie hat wie jede Wirtschaft die materielle Wohlfahrt aller zum Ziel. Diese ist aber nur ein Teil der totalmenschlichen Wohlfahrt. Untersuchen wir nun, inwieweit die Marktwirtschaft als solche, also präzise als Marktwirtschaft in der Lage ist, die materielle Wohlfahrt so anzustreben, daß sie zugleich ein grundlegendes Bauprinzip der qualitativen Wohlfahrt ist, oder, formulieren wir es bescheidener, daß sie mit ihren Instrumenten die qualitative Wohlfahrt wenigstens nicht behindert oder nicht irgendwelche Übel verursacht, die über den Markt nicht mehr zu beseitigen sind.

Unter Marktwirtschaft wird die heute durchwegs angestrebte allseitig offene, d.h. deregulierte Marktwirtschaft verstanden. Die Marktwirtschaft betrachtet als die ihr zugeordnete Wohlfahrtsaufgabe die möglichst produktive Erstellung der materiellen Güter in freier Nachfrage und freiem Angebot. Das heißt für den Produzenten: beste Ware zum billigsten Preis. Von diesem Prinzip geht kein Marktwirtschaftler ab. Der Begriff des Fortschritts steht auch unter diesem Stern. Alle marktwirtschaftlichen Konzepte lassen nur marktkonforme wirtschaftspolitische Maßnahmen gelten, d.h. Maßnahmen, die den Marktpreis-Mechanismus nicht stören. Die Nationalökonomien unterscheiden zwischen marktkonformen und systemkonformen Maßnahmen. Zölle sind z.B. systemunkonforme Maßnahmen, weil sie im internationalen Warenverkehr den Preismechanismus außer Kraft setzen. Sie stören aber innerhalb einer Einzelwirtschaft den Preismechanismus dann nicht, wenn sie alle Marktteilnehmer gleichmäßig belasten. Theoretisch behalten daher unter der besagten Bedingung die marktkonformen Maßnahmen ihre Ordnungsfunktion. De facto aber wirken system-

unkonforme Maßnahmen binnenwirtschaftlich doch durchwegs diskriminierend, so daß wir hier einfach von marktkonformen Maßnahmen sprechen können, sei es auf nationaler oder internationaler Ebene.

Im Konzept der Marktwirtschaft, wie sie hier unterstellt wird, ist auch die sogenannte Soziale Marktwirtschaft miteinbegriffen. Die Soziale Marktwirtschaft ist aber insofern von der reinen Marktwirtschaft unterschieden, als sie die zweite Einkommensverteilung fordert. Die zweite Einkommensverteilung darf aber gemäß dem Programm der Sozialen Marktwirtschaft den Preismechanismus nicht stören. Angebot und Nachfrage sind frei, die gegen Monopolbildung abgeschirmte Konkurrenz bestimmt die Preise. Staatliche Eingriffe müssen immer marktkonform sein. Mit ihrem Programm hat die Soziale Marktwirtschaft wirtschaftlich wie sozial viel geleistet. Heute steht sie aber vor der Frage, ob hinsichtlich der massiven Arbeitslosigkeit nicht noch andere Maßnahmen ergriffen werden müßten, die die wirtschaftliche Entscheidungsfreiheit merklich einengen und damit auch den Markt, auf dem der Preismechanismus maßgebend ist, eingrenzen. Jede Freiheitsbegrenzung zieht fast unweigerlich eine Schwächung der Leistungsanreize und damit auch der wirtschaftlichen Effizienz nach sich. Wenn man aber den Effizienzverlust am qualitativen Vorteil - in unserem Fall: an der Verhinderung der massiven Arbeitslosigkeit - mißt, dann dürfte wohl der Wert der Effizienz sehr relativiert werden. Eine Wirtschaftspolitik, die im vorhinein den Begriff der Effizienz relativiert, verstößt nach Ansicht der Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft gegen den Grundsatz, es müsse zuerst produziert werden, bevor man verteilen könne. Dennoch hat konzeptuell die Verteilung am Anfang jeglichen wirtschaftlichen Rasonierens zu stehen, weil man sich zuerst Rechenschaft darüber geben muß, was man zu schaffen verpflichtet ist oder was man mindestens nicht schaffen darf. Aus Furcht vor den verhängnisvollen Folgen der Planwirtschaft schreckt jeder Marktwirtschaftler vor sozialen Prämissen der Marktwirtschaft zurück. Dennoch spürt heute jeder Nationalökonom, daß wir durch die Wirtschaft die Umwelt nicht zerstören dürfen, was positiv heißt, daß wir sie erhalten müssen. Also eine Prämisse für das marktwirtschaftliche Denken. Auf internationaler Ebene versucht man im Interesse der Volksgesundheit den Anbau von Mohn zu verhindern. Außerdem wissen wir heute, daß allen moralischen Imperativen hohe finanzielle Kosten gegenüberstehen für den Fall, daß sie nicht eingehalten werden. Warum also nicht auch überlegen, daß im Hinblick auf die Machtlosigkeit der Marktwirtschaft gegenüber der Arbeitslosigkeit neue Unfreiheiten in Kauf genommen werden müssen, die bislang als planwirtschaftlich verhetzt wurden?

In der hier folgenden Darstellung möchte ich bei aller Anerkennung der Marktwirtschaft als einziger auf die Effizienz ausgerichteter Ordnungstheorie aufzeigen, daß ihr für die Praxis die Lebensphilosophie fehlt und sie darum mehr Kosten verursacht, als sie Gutes zu schaffen imstande ist.

Erfolge und Defizite der Marktwirtschaft

Die Marktwirtschaft hat in der Tat mit dem Mechanismus des Wettbewerbs vieles erreicht, was sich ein Planwirtschaftler nie hätte ausdenken können. Man rühmt ihr nach, das durchschnittliche Lebensalter der Menschen verlängert zu haben. Es wird

auf den hohen Stand der Pharmaindustrie hingewiesen, auf das überreiche Angebot an technischen Produkten und Gebrauchsartikeln, an die staunenswerte Entwicklung der Mikroelektronik, die die ganze Menschheit durch ein umfassendes Kommunikationssystem vereint hat usw., ganz allgemein an den hohen materiellen Lebensstandard der heutigen Gesellschaft. Das Kreditwesen sorgt für die weltweite Mobilität des Kapitals, der Grundlage der Investitionen, d.h. der notwendigen Mittel für den Fortschritt. Es ist darum verständlich, daß man im Interesse der weltweiten materiellen Wohlfahrt die Deregulierung der Wirtschaft, d.h. die Öffnung aller Grenzen für den Warenaustausch verlangt.

Die Lebensphilosophie, die hinter dieser Wunderwirtschaft steht, enthält zwei Grundanschauungen: 1. Der Mensch ist in seinen Wünschen unersättlich, 2. das wirtschaftliche Wachstum ist unendlich, jedenfalls nicht absehbar, darum mit allen verfügbaren Kräften anzustreben. Die Wirtschaft selbst kümmert sich nicht um die Tugendhaftigkeit der Konsumenten. Sie produziert das, wonach gefragt wird beziehungsweise, vom Produzenten aus gesehen, das, wonach der unersättliche Mensch nachfragen könnte. Eine staatlich verordnete Begrenzung der Produktion gibt es nur aufgrund von gemachten Erfahrungen mit gesundheitlichen und ökologischen Schäden. Da in der Marktwirtschaft jeder Produzent es als sein Recht betrachtet, für sein Produkt zu werben, hat der Staat, falls er beispielsweise im Interesse der Jugend die Werbung für Zigaretten verbieten will, mit einem massiven Widerstand der Zigarettenindustrie zu rechnen. Gleiche und noch stärkere Resistenz von Seiten der Industrie ist gegen obrigkeitliche Begrenzung weltweit auf ökologischem Gebiet festzustellen. Man hat die ökologischen Folgen des wirtschaftlichen Wachstums erst in dem Augenblick zur Kenntnis genommen, als es zu spät war, um ohne schwere wirtschaftliche Einbußen aus der Zerstörung der Natur herauszukommen. Die Natur ist eben unbeugsam, wie man zu spät feststellt. Im Zug der Konkurrenz hat man sich in der Landwirtschaft auf großflächige Bewirtschaftung eingestellt. Kleinere Betriebe wurden mittels Subventionen abgebaut, um so die bäuerlichen Betriebe mit den Industriebetrieben konkurrenzfähig zu machen. Daß diese aufs Große angelegte Landwirtschaft ein besonderer Abnehmer von anfänglich nicht ausgereiften Chemieprodukten war, sei nur angemerkt. Das Problem der Entsorgung von Jauche stellte sich erst ein, als man spürbar wahrnahm, daß man keinen Platz mehr dafür fand. Zu allem vergaß man, daß derjenige, der Abfälle produziert, eigentlich auch die Entsorgung bezahlen mußte. Um diese Konsequenz zu umgehen, wurden Industrieabfälle unbemerkt in die Gewässer abgeführt. Die Kosten für die ökologischen Schäden stehen nicht auf dem Konto der Privatwirtschaft, sondern der Gesamtgesellschaft. Man nennt das Sozialisierung der Verluste.

Natürlich darf man Wirtschaftsdelikte nicht einfach dem Wirtschaftssystem anlasten. Wirtschaftssünder gibt es in allen Systemen. Die sündhafte Ausbeutung der Natur im Staatskommunismus kann kaum überboten werden. Dennoch darf der Marktwirtschaftler sich der Pflicht nicht verschließen, nach den im Konkurrenzsystem gegebenen und unter Umständen durch die ethisch blinde Konkurrenz unterstützten Auswüchsen zu suchen. Dies anzumerken ist besonders aus dem Grund angebracht, weil die Vertreter der Marktwirtschaft stolz auf ihre Feststellung sind, daß die Marktwirtschaft mit einem Minimum an Ethik auskomme.

Daß die Ausschaltung der kleinen Bauernbetriebe wie überhaupt der mittelständischen Unternehmen nicht nur soziale Veränderungen, sondern auch soziale Schäden im Gefolge hat, nimmt man erst wahr, wenn der angerichtete und in Kauf genommene Schaden in einer völligen Auflösung alter und bewährter Sozialstrukturen als höchst empfindliche Störung des sozialen Friedens empfunden wird. Selbstverständlich können wir nicht auf dem Stand handwerklicher Verarbeitung verbleiben. Ebenso selbstverständlich muß jeder Kleinunternehmer in irgendeiner Weise mit dem Fortschritt mitgehen und dauernd nach Lücken Ausschau halten, welche die Industrie offengelassen hat. Viele Entdeckungen stammen aus mittelständischen Unternehmen. Der heutige Personalcomputer, der in jedem Büro und bald in jedem Haushalt steht, stammt aus der mittelständischen Schreibmaschinen- und Drucktechnik. Doch sind heute die Erfindungen nicht mehr so leicht zu machen. Man braucht dazu viel Kapital. Und wenn einmal ein Mittelständler ein neues Erzeugnis auf den Markt bringen will, dann muß er zunächst warten, ob die bereits bestehende und mächtig gewordene Industrie es aufzunehmen gewillt ist. Jedensfalls wird es nicht aufgenommen, wenn die Umstellung des industriellen Produktionsapparates unwillkommene Kosten verursacht, obwohl es auf die Dauer für den Konsumenten kostensparend wäre. Es ist eben doch nicht der viel gepriesene Konsument, der in der Marktwirtschaft der Souverän sein soll. Damit ist zugleich gesagt, daß der dem Konsumenten nahestehende mittelständische Produzent gar nicht mehr der Erfinder sein kann, sondern mit wirtschaftlichem Erfolg nur erfinden kann, wenn er zum Angestellten eines Industrieunternehmens wird.

Um die beim Untergang von mittelständischen Betrieben frei werdenden Arbeitskräfte kümmert sich niemand, erst recht nicht um das Kapital. Dagegen werden zur Erhaltung von teilweise unrentablen Großbetrieben alle möglichen Subventionen geleistet. Die Großbetriebe arbeiten eben unter Großeinsatz von Kapital, zu dessen Erhaltung auch Steuergelder eingesetzt werden. Je mehr kapitalisiert wird, um so weniger Arbeiter braucht man. Die Arbeiter werden zu Lasten der Arbeitslosenkasse oder der Sozialversicherung entlassen.

Wenn einmal alle Grenzen für den absolut freien Warenverkehr offenstehen, wird sich der Kampf um den Marktanteil in einer Weise auswirken, daß Teile der europäischen Landwirtschaft verschwinden mit der Folge ungeahnter sozialer Verwirrung. Die sozialen Schäden sind eben nicht so einfach meßbar wie das Sozialprodukt. Ausserdem stellt sich die grundsätzliche Frage, ob das erwartete Wachstum überhaupt Arbeitsplätze zu schaffen vermag. Die Vertreter der Marktwirtschaft machen den Mangel an Marktwirtschaft für die Arbeitslosigkeit verantwortlich. Nach Meinung der Schulbücherökonomien muß darum dereguliert werden. Sie klagen das hartnäckige Festhalten an alten Produktionsmethoden an und weisen zum Vergleich auf den Aufstand der gegen die Webmaschinen kämpfenden Weber hin, um ihre Forderung nach anhaltender Strukturveränderung zu untermauern. Da die wirtschaftliche Konkurrenz auf bestehende soziale Unterschiede keine Rücksicht nehmen kann, sind alle gezwungen, ihre Arbeitsproduktivität derjenigen der Konkurrenten anzupassen. Der Trend zur dauernd wachsenden Kapitalisierung ist unvermeidlich. Diejenigen, die die Arbeitsproduktivität einzig von der Kapitaleseite aus betrachten, vergessen zu leicht die Differenzen von Land zu Land hinsichtlich der klimatisch und bildungsbe-

dingten Voraussetzungen der gleichen Arbeitsleistung. Hierbei spielen die Lebensgewohnheiten und nicht zuletzt die Lebensanschauungen eine nicht zu übersehende Rolle.

Kulturelle Defizite der Konkurrenzwirtschaft

Daß auch auf kulturellem Gebiet eine solche quantitative Wohlfahrtspolitik verheerend wirken kann, hat bis heute niemand überlegt. Dazu fehlt uns die Erfahrung, die nach allgemeiner, aber irriger Meinung die einzige Begründung einer gesunden Lebensphilosophie sein soll, während der gesunde Menschenverstand um vieles weiß, wozu es keine lange Erfahrung braucht. Früher hatte der Bauer noch aufgrund seines Glaubens die Heilighaltung des Sonntags als ein wesentliches Element seiner Lebensgestaltung betrachtet. Heute geht der Großbauer mit seinen teuer erkauften und darum zu amortisierenden landwirtschaftlichen Maschinen sogar bei Nacht und erst Recht am Sonntag aufs Feld, um seine Frucht heimzuholen. Wie sollte man dagegen etwas einwenden? Doch ist angesichts der Forderung nach der rationellsten Bewirtschaftung an die qualitativen Folgen zu denken, die sich aus dem rein quantitativen Wohlfahrtsstreben ergeben. In der Industrie hat man sich noch in etwa an den arbeitsfreien Sonntag gehalten. Allerdings ist das arbeitsfreie Wochenende im Zug der vorzüglich quantitativen Wohlfahrtsphilosophie zu einem Vergnügungstag geworden, an dem man unter Umständen weiteste Strecken im Auto zurücklegt und Staus bis zu 20 km in Kauf nimmt, so daß die Arbeitsproduktivität am Montag absinkt. Es wäre natürlich unsinnig, die Marktwirtschaft für diese Verirrung haftbar zu machen. Genau gesagt ist es nicht die Institution der Marktwirtschaft, wohl aber der Mensch, der in der Konkurrenz dazu erzogen wurde, sein Leben nach der quantitativen Wohlfahrt zu beurteilen. Unterstützt wird dieser Prozeß durch die Wirtschaft, die sich eiligst bemüht, eine hochgezüchtete Freizeitindustrie aufzubauen. In den Bergen werden unbesehen der Schäden für die Natur Drahtseilbahnen und Lifte gebaut, Schneemaschinen eingesetzt, alles Institutionen, die, wenn sie aus klimatischen Gründen nicht rentieren, durch staatliche Mittel, sprich Steuergelder, mit dem Hinweis auf das notwendige Wachstum des Tourismus unterstützt werden. Nun ist allerdings wahr, daß der Tourismus auf dem Land Arbeitsplätze schafft. Nur muß man fragen, um welche touristische Einrichtungen es sich dabei handelt, welches Kapitalrisiko und vor allem welches Ökorisiko damit verbunden ist.

Wie in der Landwirtschaft steht in der Industrie, und hier noch mehr, die Produktivität der Arbeit an oberster Stelle. Während der Bauer noch die Genugtuung hat, auf eigenem oder immerhin auf längere Zeit verhältnismäßig billig gepachtetem Boden als Eigenunternehmer wirtschaften zu können, bekommt der Arbeitnehmer in der Industrie täglich seine Abhängigkeit zu spüren, stets durch das Damoklesschwert der Arbeitslosigkeit bedroht. Da der Arbeitslohn mit seinen scheinbar unvermeidlichen Nebenkosten einen schwer ins Gewicht fallenden Kostenpunkt in der Unternehmung darstellt, ist der Unternehmer gezwungen, möglichst viel in die Kapitalisierung zu stecken. Das bringt naturgemäß Arbeitslosigkeit mit sich. Die Frage, wie diese vermieden oder beseitigt wird, kann auch die Soziale Marktwirtschaft nicht beantworten. Mit vermehrtem Angebot wird keine effiziente Nachfrage geschaffen, da der

erhoffte kaufkräftige Abnehmer nicht vorhanden ist, es sei denn, man erhöhe den Arbeitslohn. Der Marktwirtschaftler wird, wie zu erwarten ist, auf die Abschaffung der hohen Lohnnebenkosten dringen. Doch ist er der Hauptschuldige dafür, daß es so etwas wie Lohnnebenkosten gibt. Denn er hat die Konkurrenz von Arbeiter und Unternehmer geschaffen. Er hat es versäumt, die Vollbeschäftigung an den ersten Platz des Wirtschaftsprogramms zu setzen, denn das widersprach seiner Vorstellung vom nie endenden Wachstum. Sein Begriff vom Wachstum des Sozialprodukts ist der der begüterten Volksschicht mit der Folge einer Zwei-Klassen-Gesellschaft, wie man sie in Amerika, und nicht nur dort, kennt (vgl. *J.K. Galbraith*, *The Culture of Contentment*, Boston 1992, deutsch: *Die Herrschaft der Bankrotteure*, Hamburg 1992. Vgl. auch die Besprechung von *Paul Trappe* im Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 87 (1995) 258 ff.).

Im Grunde geht es, wie gesagt, um die Vollbeschäftigungspolitik, die effizient nicht zu erreichen ist ohne Gleichgewicht von Investition und Konsum. Die Konkurrenzwirtschaft, die nur system- und marktkonforme staatliche Interventionen zuläßt, kann die Ausgrenzung bestimmter Volksschichten nicht vermeiden. Ihre Wohlfahrtskonzeption ist zu materialistisch, ganz abgesehen davon, daß sie an die Utopie des ewigen Wachstums glaubt.

Politische Defizite der allseits offenen Marktwirtschaft

Bereits die Bemühungen um den gemeinsamen europäischen Markt beweisen, daß man vom Begriff der Marktwirtschaft aus notwendigerweise auf die politische Vereinheitlichung zusteuern muß. Wie riskant es ist, die geschichtliche Entwicklung der europäischen Staaten zu vergessen, zeigt der Widerstand Frankreichs und Englands gegenüber der politischen Einigung Europas. Bestehende Staaten sind zwar oft nach einem Krieg neu formiert worden. Man könnte darum annehmen, daß sie sich ebenso auf dem Vertragsweg neu formieren, sogar ausradieren lassen, um in eine umfassendere politische Einheit integriert zu werden. Doch ist damit der soziologisch-geschichtliche Hintergrund aus dem politischen Gedächtnis der einzelnen Nationen nicht gewichen. Von allen Seiten ist darum das Prinzip der Subsidiarität angerufen worden. Damit wurde angemahnt, man solle den Eigenbestand der geschichtlich entstandenen kleineren politischen Einheiten nicht antasten. Für die Schweiz würde eine Totalintegration bedeuten, daß sie das durch Jahrhunderte geübte und bewährte Referendum abschaffen müßte, ein Unterfangen, das der helvetischen Tradition eine nicht heilbare Wunde schlagen würde. Wenn es je zu einer Totaleinheit Europas kommen sollte, dann kann dies nur auf dem Weg über eine selbständige Entwicklung geschehen, nicht aber durch einen Federstrich auf dem Papier. Solange diese Entwicklung nicht am Ende ist, kann man die Souveränität der einzelnen Staaten nicht aufheben. Das Empfinden, daß der Staat zugleich die geistige Heimat für jeden ist, erfordert die Respektierung der kleineren politischen Einheiten.

Mit Absicht wurden die Schwachstellen der Marktwirtschaft kritisch herausgestellt. Die Vertreter der Marktwirtschaft werden allerdings antworten, diese Schwächen rührten nicht von der Marktwirtschaft, sondern von den Menschen her, die sich der Institution der Marktwirtschaft bedienen. Das ist richtig. Man kann aber auch umge-

kehrt fragen: Haben die Verfechter der Marktwirtschaft ausreichend Kenntnis von der Beschaffenheit des realen Menschen? Haben sie sich nicht in der Abwehr des Irrtums, an dem die Zentralverwaltungswirtschaft im Osten krankte, genau in den konträren Irrtum hinein verführt? Die Zentralverwaltungswirtschaft hatte sich von der These leiten lassen, man könne den Leistungswillen staatlich vorschreiben. Dahinter stand die Philosophie, daß überhaupt alle moralischen Kräfte durch staatliche Anordnung und Kontrolle auf ein bestimmtes Ziel hin zu dirigieren seien. Die Zentralverwaltungswirtschaft ist darum nicht ohne Staatskapitalismus und Kommunismus zu verwirklichen. Die Philosophie der totalen Marktwirtschaft beginnt nicht, wie man meinen sollte, bei der Freiheit, sondern beim Besitz-, Genuß- und Machtriab des menschlichen Individuums. Dieser Trieb braucht, wie man meinte, nur in die Balance gebracht zu werden, wozu die Instrumente der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konkurrenz vorzüglich dienlich seien. Das heißt also: allseitiger Markt und allseitige Demokratie. Auf politischem Gebiet, also in der Demokratie, gelingt dieser Ausgleich trotz des Unterliegens der Minderheit, sofern die Mehrheit der Minderheit nicht unerträgliche Opfer auferlegt. In Kleinstaaten wird diese Toleranz auch praktisch in den meisten strittigen Fällen geübt. So haben auch die Schweizer Protestanten, die im Vergleich zur katholischen Bevölkerung in der Mehrheit sind, für die Streichung des gegen römisch-katholische Institutionen gerichteten Ausnahmeartikels der Verfassung gestimmt.

In der wirtschaftlichen Konkurrenz gibt es solche Absprachen nicht. Das Idealbild der Marktwirtschaft setzt eine weitestmögliche Individualisierung der wirtschaftlichen Rechte voraus. Darum verlangt ihr Ordnungsprogramm Verhinderung von Kartellen und Kontrolle von Unternehmensfusionen. Die Marktwirtschaft kennt naturgemäß keine Vorschriften für den Konsum, abgesehen von jenen, die mit der Volksgesundheit zusammenhängen. Sie kennt auch nicht die rechtlich geforderte Rücksichtnahme des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren. Wenn der Stärkere den Schwächeren in der fairen Konkurrenz ruiniert, dann bedeutet dies nichts anderes als eine Umlagerung des Kapitals, wie etwa im Radsport der Leader von heute das Leaderhemd dem Sieger von morgen überläßt.

In der Marktwirtschaft erleben wir analog das, was wir im sportlichen Leistungskampf feststellen. Dem Doping im Sport entspricht in der Marktwirtschaft der Betrug. Auf beiden Seiten kommt man diesem Verfehlen mit Kontrollen bei. In der reinen Marktwirtschaft gibt es aber Unrechtshandlungen, die institutionell begründet sind, also dem einzelnen Wirtschaftenden nicht angelastet werden können. Und diese sind bislang nicht erkannt worden. Während der Sportler, der seine Leistungsmöglichkeiten überzieht, sich wegen eines gesundheitlichen Schadens aus der Konkurrenz ziehen muß, kämpft auf dem wirtschaftlichen Feld der materialistisch Eingestellte weiter und erobert sich durch Kapitalisierung und die entsprechende Entlassung von Arbeitskräften weite Gebiete. Die Folge davon ist wachsende Arbeitslosigkeit, um die sich der Materialist nicht zu kümmern braucht, weil sie zu guter Letzt der Sozialversicherung angelastet wird. Um die vielen sonstigen sozialen, kulturellen und politischen Fehlentwicklungen machen sich die Materialisten, die nur die Effizienz im Auge haben, keine Sorge. Offenbar stimmt das Bild des ideenreichen und initiativen Menschen, das sich der Marktwirtschaftler mit einem gewis-

sen Triumphgefühl gegenüber den Planwirtschaftlern geformt hat, ebenso wenig mit der Wirklichkeit überein wie das der Planwirtschaftler. Während der Planwirtschaftler die Flucht des Menschen vor der Eigenverantwortung übersieht, ignoriert der Marktwirtschaftler die Neigung des Menschen zur institutionell begründeten Unrechthandlung.

Gegen den Vorwurf, daß das tiefste Motiv der bestehenden (!) Marktwirtschaft der Egoismus sei, wird sich, wie zu erwarten ist, jeder Unternehmer wehren, da er sich als Verwirklicher von Eigeninitiative und Leistung betrachtet. Das wird vorbehaltlos anerkannt. Es wird auch keinem Unternehmer übelgenommen, daß er seinen Konkurrenten besiegt, ja zu besiegen beabsichtigt, und dadurch einen Transfer von Kapital vom Konkurrenten zu sich verursacht. Es geht um die sozialen Folgen des Sieges. Und auch dafür kann der Gewinner nicht verantwortlich gemacht werden, weil er den bestehenden Ordnungsnormen gemäß handelt. Es geht vielmehr um die Institution der bestehenden Marktwirtschaft, die es verpaßt hat, in den Rahmen der Marktwirtschaft einen Regelmechanismus einzubauen oder sonst eine Maßnahme zu ergreifen, welche im Sinn des Gemeinwohls die individuellen Interessen gegen das Ausufern in den Egoismus und die daraus folgende massive Arbeitslosigkeit abschirmt. Zum Gemeinwohl gehört eben auch der Ausgleich von Investition und Verbrauch. Dieses Thema darf man nicht um der materialistisch verstandenen Effizienz willen ausklammern. Der bestehenden Marktwirtschaft gilt das auf dem Reißbrett ersonnene Ideal der vollkommenen Konkurrenz als Modell, in dem es keine Arbeitslosigkeit geben kann. In der Aufbauphase der Marktwirtschaft war das Motiv des Eigeninteresses, auch des egoistischen Interesses, keine Gefahr für das Gemeinwohl. Jetzt aber, wo die Marktwirtschaft an den Punkt der Sättigung gelangt ist, muß sie sich ihrer zentralen Aufgabe neu entsinnen. Das mikroökonomisch lobenswerte Motiv des Eigeninteresses entpuppt sich heute makroökonomisch auf weite Strecken als Egoismus. Wäre es nur ein Einzelfall in einer einzelnen Branche, dann könnte man darüber hinwegsehen. Faktisch aber ist dieses Phänomen heute allgemein in allen Branchen. Die Marktwirtschaft, die als solche nur die materielle Effizienz verfolgt, kann nicht die gerechte Verteilung der Arbeit zur Prämisse erklären, sonst müßte sie die Effizienz bedeutend relativieren. Und das wollen und können die Theoretiker der Marktwirtschaft nicht hinnehmen. Allerdings würde ihnen eine umfassende, zeitüberpannende Kostenrechnung helfen, die Hemmung, die gerechte Verteilung der Arbeit mit zu berücksichtigen, zu überwinden. Schon die ökologische Überlegung deutet darauf hin, daß man in großen Zeiträumen die materialistische Effizienz um der qualitativen Effizienz willen beschneiden muß. Analoges gilt hinsichtlich der sozialen Folgen einer Hintanstellung der Verteilung der Arbeit. Wenn man diese übersieht, zahlt man später dafür, ganz abgesehen davon, daß die Vernachlässigung der Verteilung der Arbeit die Gesellschaft in Arbeitsbesitzer und Arbeitslose spaltet, und auf diese Weise das Gefühl der Frustration nährt mit der möglichen Folge, die Motivation zur Arbeitsleistung zu lähmen.

Gewiß kann man die Notwendigkeit der Entlassung von Arbeitskräften auch mit dem Hinweis auf die überhöhten Lohnkosten rechtfertigen. Dagegen steht aber die Frage: Wo sind die Theoretiker und Politiker der Marktwirtschaft, die den Mut haben, den Gewerkschaften und den Unternehmerverbänden das Recht auf Lohnkämpfe abzu-

streiten, d.h. ihnen zuzumuten, auf die heute überall gültige Tarifautonomie zu verzichten? Eine auf Vollbeschäftigung eingestellte Wirtschaftspolitik müßte diese in jedem Fall abändern mit der natürlichen Folge, daß die ganze Gesellschaft bescheidener leben müßte. Und diese Korrektur will niemand hinnehmen.

Von der Industrie wird oft gefordert, die Notenbank soll die harte Mark oder (vor allem in der Schweiz) den harten Franken aufweichen, um den Export zu fördern und damit die Produktion anzuheben, nicht zuletzt auch im Interesse der Arbeitsplätze. Aber ein solcher Vorschlag dürfte der auf dem Privateigentum gegründeten Marktwirtschaft den Todesschlag versetzen. Der frühere Kanzler *Schmidt* hat erst spät, zu spät erkannt, daß die schleichende Inflation kein Mittel der Wirtschaftspolitik sein darf. Daß Geldentwertung auf die Dauer keine Arbeitsplätze schafft, im Gegenteil die Arbeitslosigkeit anhebt, dürfte aus den bisherigen Erfahrungen jedem verantwortungsbewußten Ordnungspolitiker einleuchten.

Es bleibt nichts anderes übrig, als sich zunächst, abseits vom Idol des vollkommenen Marktes und der vollkommenen Konkurrenz, über die Ziele des Wirtschaftens klar zu werden, das heißt, auch die Vollbeschäftigung zu den Zielen des Wirtschaftens (ex ante) zu zählen, und erst auf der zweiten Denketappe zu überlegen, wie weit man das Motiv des Leistungsanreizes, das Prinzip der Marktwirtschaft, ex ante wirkungsvoll einbauen kann. Auf dieser Grundlage müßte es auch möglich sein, die Lohnnebenkosten, die wie die zweite Einkommensverteilung erst ex post berücksichtigt werden, wenigstens teilweise zu vermeiden, d.h. sie dem privaten Sektor zuzuweisen.

Die Ethik, keine sonstige Idee, bestimmt die absolut geltenden Ziele. Zu diesen gehört zunächst die Subsistenz aller Gesellschaftsglieder. Diese soll weitestmöglich durch eigene Arbeit gesichert werden. Für die Existenzsicherung derer, die nicht in den Wirtschaftsprozeß eingebunden werden können, hat die Soziale Marktwirtschaft mit ihrer zweiten Einkommensverteilung gesorgt. Wie aber steht es mit der Verteilung der Arbeit im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft? Daß sie diese bis heute nicht geschafft hat, wurde bereits erwähnt. Der Organisation der Konkurrenz muß die Forderung der Vollbeschäftigung vorangestellt werden. Hierbei liegt es an den Wirtschaftswissenschaftlern zu überlegen, mit welchen Mitteln man das Leistungsprinzip mit der Vollbeschäftigungspolitik verbinden kann. Zur Vollbeschäftigung mögen selbst marktunkonforme Maßnahmen ins Auge gefaßt werden. Die marktkonformen Maßnahmen kommen erst auf einer weiteren Etappe der Wirtschaftspolitik ins Spiel. Man muß sich mit dem realistischen Gedanken befreunden, daß es immer nur einen unvollkommenen Markt gibt, der ein gegenseitiges Abwägen von sozialen und ökonomischen Zielsetzungen verlangt. Eine unter Umständen kräftige staatliche Intervention ist dabei unvermeidlich. Man sollte aber nicht gleich von Sozialismus reden. Die Bezeichnungen Kapitalismus und Sozialismus gehören ohnehin zum Vokabular der reinen Theorie des vollkommenen Wettbewerbs.

Quelle 60: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 192-201.

Soziale Marktwirtschaft auf Missionsreise in China*

Die Chinesen für die reine, d.h. liberale Marktwirtschaft begeistern zu wollen, wird wohl jedem westlichen Ökonomen als aussichtslos vorkommen. Aber vielleicht könnte es gelingen, die Chinesen für die deutsche Soziale Marktwirtschaft zu gewinnen? Dies ist auf jeden Fall die Ansicht von *Peter Koslowski*, der im Verbund mit dem Institut für Philosophie der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften (Peking) eine Tagung in Peking veranstaltete. Als Vertreter der deutschen Seite hat er ausgewählt: *Christian Watrin* (Köln), *Knut Wolfgang Nörr* (Tübingen), *Michael Bock* (Mainz), *Rolf Kühn* (Wien), *Patricia Peill-Schoeller* (Nörvenich b. Köln). Aus dem chinesischen Sprachgebiet wirkten fünfzehn Mitarbeiter mit. *Anna Maria Hawk*, die mit einem ansehnlichen Teil der Diskussionszusammenfassungen beauftragt worden ist, wurde im Autorenverzeichnis übergangen. Unter den deutsch sprechenden Autoren haben *P. Koslowski* und *Chr. Watrin* gleich zwei Themen bewältigt. Diese sind im Grunde die einzigen Autoren, die sich mit der marktwirtschaftlichen Systemtheorie befassen.¹ *Bock* behandelt die rechtlichen Voraussetzungen der Marktwirtschaft und die Frage, inwieweit das westliche Rechtsverständnis auf das chinesische übertragbar ist. Parallel hierzu steht der lesenswerte Aufsatz von *K.W. Nörr* über die Beziehung der Marktwirtschaft zum Grundgesetz. *R. Kühn* bietet eine kulturphänomenologische Analyse der Marktwirtschaft. Der Artikel ist für einen in der Phänomenologie nicht versierten Leser nur schwer verständlich, er bringt aber den dem chinesischen Denken konformen Gedanken gut zum Ausdruck, daß Wirtschaften nur verstanden werden kann im Rahmen des Lebenssinnes. *Patricia Peill-Schoeller* behandelt ein mehr praktisches Thema, nämlich „die Chance für Synergien in Joint Ventures in der Volksrepublik China“.

Das wissenschaftliche Programm der Missionstätigkeit

In der Einleitung erklärt *Koslowski*, der Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ markiere in der Bundesrepublik Deutschland den Versuch, eine freiheitliche Ordnung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft zu verwirklichen und zugleich auf sozialistische Elemente insofern zurückzugreifen, als sie eine Sozialversicherung und gewisse Elemente der Umverteilung, etwa die progressive Steuergesetzgebung, zur Sicherung einer freiheitlichen Ordnung für unabdingbar hält. Bereits hier wird die Zäsur sichtbar, welche die Soziale Marktwirtschaft kennzeichnet und von der noch gesprochen werden wird. Die Soziale Marktwirtschaft schaffe einen politischen Ausgleich zwischen den Anhängern des Liberalismus, der Katholischen Soziallehre und des Sozialismus (1 f.). Dieser Synkretismus von Systemen, den die Soziale Marktwirtschaft bieten soll, dürfte an dem entscheidenden Merkmal, nach dem ein Wirtschaftssystem zu bewerten ist, vorbeisehen.

Es kommt auf das Menschenbild an, das man für die wirtschaftliche Entscheidung voraussetzt. Der Liberalismus kennt nur den vom Eigeninteresse geleiteten Menschen im wirtschaftlichen Sektor. Damit kann der Chinese im vorhinein nichts

anfangen. Der Vertreter der katholischen Soziallehre anerkennt zwar auch das Eigeninteresse des Menschen, er verlangt aber von ihm die volle Einbindung in das Gemeinwohl, dem er sogar ethisch die Priorität zuerkennt. Die katholische Soziallehre kommt in ihrer Konzeption von der Priorität des Gemeinwohls rein formell mit dem Sozialismus überein, definiert aber im Gegensatz zum Sozialismus das Gemeinwohl als gemeinsames Wohl von freien Personen mit der Folge, daß der Verwalter des Gemeinwohls, der Staat, in der Handlungsordnung der Eigeninitiative den Vortritt lassen muß, um im Sinn des Gemeinwohls nur subsidiär einzugreifen.

Die Soziale Marktwirtschaft, wie sie sich in Deutschland entwickelt hat, ist, ethisch betrachtet, ein Zwitterwesen, im Grund ein liberales System (der Wettbewerb als horizontale Ordnung der zwischenmenschlichen Handlungen) mit einer nach oben orientierten Korrektur im Sinn der Gemeinwohlgerechtigkeit, einfacher ausgedrückt: Trennung der materiellen Wohlfahrt von der geistigen und kulturellen Befindlichkeit. Die Soziale Marktwirtschaft kennt wie der Liberalismus nur die Rationalität im Sektor der Produktion als ergiebigste Verwirklichung der materiellen Wohlfahrt, ohne sich um die sozial-humane Ganzheit des Produktionszieles zu kümmern. Darum kennt auch sie wie der Liberalismus nur marktkonforme Maßnahmen im wirtschaftlichen Bereich. Die sozialen Anliegen haben keinen Einfluß auf die Struktur der Wirtschaft, sie werden der Sozialpolitik überlassen, die allerdings gewisse Rückwirkungen auf die Wirtschaft hat. Die liberale Wurzel der Sozialen Marktwirtschaft, streng in ihrem marktwirtschaftlichen Teil begriffen, erhellt schon aus der Tatsache, daß am Anfang ihre Vertreter nicht daran dachten, das in der Tarifautonomie mit den allgemein verbindlichen Lohnabschlüssen begründete Kampfverhältnis von Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden aufzulösen, sondern dieses vielmehr, wie die Entscheidungen des Bundesarbeitsgerichts beweisen, verstärken (Kampfparität). Das Prinzip der Kampfparität paßt zwar in die reine Wettbewerbswirtschaft, nicht aber in eine am Gemeinwohl ausgerichtete Wirtschaft. Daß diese Art von Tarif-Auseinandersetzung dem Gemeinwohl zuwiderläuft, haben die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft erst heute gemerkt.

Wenn also der Westen nach China reist, um dort mit dem Kommunismus ins Gespräch zu kommen, müßte man die Konzeption der katholischen Soziallehre, nicht aber die der deutschen Sozialen Marktwirtschaft als Grundlage vorsehen. Man könnte an Stelle von „katholische Soziallehre“ auch die Bezeichnung „vom Gemeinwohl bestimmte Marktwirtschaft“ wählen, müßte aber ausdrücklich auf den Grundunterschied gegenüber der Sozialen Marktwirtschaft hinweisen und dürfte nicht den Eindruck erwecken, daß die Soziale Marktwirtschaft die Verwirklichung der katholischen Soziallehre sei, wie aus einer Bemerkung von *Christian Watrin* hervorgeht (300 f.).

Die katholische Soziallehre mag bezüglich einzelner Forderungen Ähnlichkeiten mit der deutschen Sozialen Marktwirtschaft aufweisen, der Unterschied ist aber grundsätzlicher, nämlich erkenntnistheoretischer Natur und liegt in der unterschiedlichen, in keiner Weise vergleichbaren Auffassung von Naturrecht und Ethik.

Die Tagung wurde geprägt durch die Ausführungen von *P. Koslowski* über die Ethik des Kapitalismus, die im Grund eine Kurzdarstellung seines Buches sind, das den gleichen Titel trägt (1995). Obwohl *Koslowski* den Begriff der Ethik nicht auf den in der ökonomischen Theorie des Kapitalismus gebräuchlichen einengt, sondern die ganze Wirklichkeit einzufangen sucht (29), geht seine Ethik doch vom empirisch betrachteten Handeln des Menschen aus, von dessen Freiheit und dessen Interesse, ohne die apriorische ethische Bindung der Freiheit an das Gemeinwohl zu unterstreichen. Darum ist nach ihm das Privateigentum eine anthropologische Grundkonstante (29). Von dieser dem Rationalismus entstammenden Ethik aus soll die Marktwirtschaft gemäß dem Denken der neoliberalen Ordnungsvorstellung ihre grundsätzlich ethische Legitimation erhalten. Aufgrund von Marktversagen entstehende Mängel werden als Externalitäten betrachtet, denen man nur mit einer meta-ökonomischen Bestimmung beikommen kann (30). Die durch die Politik, also im Grund durch die Ethik zu treffende Bestimmung soll also metaökonomisch sein.

Das stimmt nur unter der Annahme, daß die Marktwirtschaft allein den gesamten Bereich der Ökonomie abdeckt, so daß der Mensch als Ökonom sich für den sozialen Rest nicht mehr als verantwortlich betrachten muß. Der Ethiker aber verlangt vom Ökonomen, daß er in seinen Überlegungen den gesamten Bedarf berücksichtigt, der im Sinn der umfassend humanen Lebensgestaltung der Gesellschaftsglieder gedeckt werden muß. Aus der Sicht des Ethikers kann man die Installation des Wettbewerbs nur als einen verhältnismäßig geringen Teil der wirtschaftlich einzusetzenden Maßnahmen betrachten. Der Ethiker begreift darum von seiner Werteinsicht aus die Zäsur zwischen Wirtschafts- und Sozialpolitik nicht.

Die Zäsur beruht auf der Vorstellung eines eigenen Regelkreises, in den man, um sich möglichst in der Nähe der vollkommenen Konkurrenz zu halten, nur mit marktkonformen Maßnahmen eingreifen darf. Der als sakrosankt geltende Regelkreis untersteht einzig dem Gesetz des materiellen Wachstums. Und das ist, was der Ethiker nicht legitimieren kann. Maßstab aller wirtschaftlichen Zielsetzung ist, wie gesagt, das materielle Wohl im Rahmen einer umfassend humanen Wohlstandsdefinition. In der Handlungsordnung mag man aus praktischen Gründen von Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik sprechen. Gedanklich und in der Zweckbestimmung sind sie untrennbar, das heißt, daß auch der Wettbewerb sich direkt diesem letztgültigen Ziel unterordnen und auf seine Unantastbarkeit verzichten muß.

Der Chinese und die Marktwirtschaft

Der Chinese ist nicht erst unter dem Einfluß des Marxismus, sondern aufgrund seiner Jahrtausende alten Kultur und vor allem Philosophie darauf angelegt, von der Ganzheit an die konkreten Probleme heranzugehen. Er kann sein Geschick nicht einem anonymen Regelsystem überlassen. Die Ausführungen von *Koslowski* über den ethischen Gehalt des Kapitalismus können dem Chinesen nicht dienen. Der Chinese bedauert, wie aus verschiedenen Äußerungen hervorgeht, die übertriebene und zu Korruption führende Beengung der individuellen wirtschaftlichen Entscheidung in der Politik des Staates. Er wünscht darum den Markt. Das hat aber

nichts mit der ethischen Legitimierung der Marktwirtschaft zu tun, wie sie von deutscher Seite vorgetragen wurde. Vollends fremd sind dem Chinesen Bemerkungen wie diese, daß die Marktwirtschaft oder der Markt selbst Moral erzeuge (*Watrin* 23).

Daß in dieser Moral zugleich die Erwartung eines stets wachsenden Konsums beschlossen ist, macht dem Chinesen Angst. Der Chinese wehrt sich aufgrund seiner Lebensphilosophie gegen die schnelle Steigerung des Konsumfonds (*Zuyao Yu* 66). „Man muß langfristig an der Richtlinie festhalten, hart zu arbeiten, das Land mit Fleiß und Sparsamkeit aufzubauen und gegen großen Aufwand sowie das Jagen nach Luxus ankämpfen“ (ibid.). *Xiaoye Wang* verlangt im gleichen Sinn, daß man die staatliche Globalsteuerung stärken solle (110). „Es wäre verfehlt, wollte man den Gegensatz von Moral und Eigeninteresse ganz verneinen“, erklären *Yun-quan Chen* und *Xiaoli Su* (53) gegen *Koslowskis* Lob auf das Eigeninteresse. Der Satz von *Knut Wolfgang Nörr* paßt in keiner Weise in die Lebensphilosophie des Chinesen: „Der Theorie gelang es, die Freiheit der Marktteilnehmer nach allen Seiten zu analysieren, zu buchstabieren, zu modellieren, zu optimieren, so daß der berühmte homo oeconomicus, unser wirtschaftstheoretischer homunculus entstand, den nun auch die Soziale Marktwirtschaft nicht missen möchte“ (131). *Rolf Kühns* kulturphänomenologische Analyse der Wirtschaft als eines Lebensprozesses² kommt dem chinesischen Denken zwar sehr nahe. Ob die chinesischen Teilnehmer der Tagung aber diesen schwierigen Gedankengängen folgen konnten, wäre an der entsprechenden chinesischen Übersetzung zu kontrollieren.

Missionierung ohne Dialog

Man darf das Lob, das die chinesischen Gastgeber den Ausführungen der Deutschen zollten, nicht als sachliche Übereinstimmung deuten. Man kann die Chinesen nicht für die Soziale Marktwirtschaft begeistern, indem man ihnen den enormen Komfort vorgaukelt, den das deutsche Wirtschaftswunder zu schaffen vermochte. Abgesehen davon, daß der üppige Komfort dem ethischen Verständnis des Chinesen nicht liegt, ist das allseits bestaunte Wunder bereits an sein Ende gekommen. An den Anfang der Diskussion gehört die Frage: Was ist vordringlicher, Rationalisierung oder Arbeit für alle?

Der Chinese würde antworten: Arbeit für alle und Rationalisierung nur in diesem Rahmen, im Gegensatz zur Politik der westlichen Welt: Rationalisierung und Suche nach neuen Märkten in den Entwicklungsländern - ohne zu erwähnen, daß damit gewachsene soziale Strukturen in den armen Ländern zerstört werden. Ob die beschriebene Ethik des Chinesen von den Machthabern in allen Sektoren beachtet wird, besonders dort, wo hegemonische Interessen der Staatsgewalt im Spiel sind, ist eine andere Frage.

Der wirtschaftspolitische Dialog mit China müßte bei den ethischen Grundprinzipien beginnen, und zwar im echten Dialog, nicht einfach durch Lobpreis auf den gigantischen technischen Fortschritt in der Marktwirtschaft. Daß die Marktwirtschaft, auch die Soziale, sich als ohnmächtig gegenüber der massiven Arbeitslosigkeit erwiesen hat, hätte man den Chinesen nicht verbergen dürfen.

Anmerkungen

* Zum Buch: Peter Koslowski - Yunquan Chen, Hrsg., Sozialistische Marktwirtschaft - Soziale Marktwirtschaft, Theorie und Ethik der Wirtschaftsordnung in China und Deutschland. Physica-Verlag, Heidelberg 1996. Parallel dazu: Gerhold K. Becker, ed.: Ethics in Business and Society. Chinese and Western Perspectives. Heidelberg 1996.

1) Abgesehen von meinem Artikel, in dem ich die wirtschaftsethischen Forderungen besprach, die an eine Theorie des Dritten Weges gerichtet sind.

2) Vgl. dazu auch: R. Kühn: Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft. (Ethische Ökonomie 2). Heidelberg 1996.

Quelle 62: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 272-276.

Der Streik im Urteil der Ethik

Der Streik ein Menschenrecht?*

Die Frage nach den Menschenrechten

Von Menschenrechten oder Naturrechten des Menschen kann man nur in der Abstraktion sprechen. Wenn wir sagen, der Mensch habe ein Recht auf Leben, reden wir zwar nicht in Abstraktion, denn jeder einzelne Mensch hat ein Recht auf sein Leben. Bei näherem Besehen handelt es sich aber doch um eine Abstraktion, denn die Begründung, warum jeder Mensch ein Recht auf Leben hat, wird genommen aus der allgemeinen Natur des Menschen als eines mit Verstand und freiem Willen begabten Wesens, d.h. einer Person. Der Begriff der Person ist universal zu fassen, so daß er für jedes mit Verstand und freiem Willen ausgestattete Wesen gilt. Die Begründung des Rechts auf Leben z.B. ist eindeutig: es handelt sich um ein Wesen mit Verstand und freiem Willen, das zwar aus der Geburt von Menschen, nicht aber aus deren Kreation stammt. Das Recht auf Leben, an dem kein anderer Mensch vorbeisehen darf, ist zutiefst im Bezug zur Transzendenz begründet. Darum läßt der Begriff Person keine weiteren Differenzierungen zu, sei der einzelne ein Mann oder eine Frau, Arbeiter oder Unternehmer, Staatsoberhaupt oder Untergebener. Alle sind gleich als Person, und alle haben das gleiche Recht auf Existenz.

Nicht so, sobald wir von der Betätigung dieses Wesens Person sprechen. Hier differenziert sich alles unter vielen Gesichtspunkten, nicht zuletzt unter dem des Gemeinwohls, dem alle als soziale Wesen untergeordnet sind. Es war ein Verhängnis der UNO-Menschenrechtserklärung, diese Betätigungsrechte im Anschluß an die rationalistische Naturrechtslehre subjektivistisch oder individualistisch zu verstehen. Erst nachgängig steht im zweitletzten (29.) Artikel nach Art eines Heftpflasters, das Individuum habe Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, so daß seine Rechte „nur“ den vom Gesetz formulierten Beschränkungen unterworfen seien. Wie soll man die in den vorhergehenden Artikeln als absolut gültig definierten Rechte des Subjekts mit der in Artikel 29 genannten Beschränkung durch die Gesellschaft bzw. den Staat logisch einander zuordnen? An dieser Unlogik krankt auch das von den Gewerkschaften geforderte Recht auf Streik.

Der Begriff des Streiks läßt sich zwar rein nominell auch universal definieren, nämlich als organisierte Arbeitsniederlegung durch eine Mehrheit von Arbeitnehmern bei einem oder mehreren Arbeitgebern zum Zweck besserer Arbeitsbedingungen. Nicht so aber das Recht auf Streik. Dieses hängt wesentlich von den im vorgängig abgeschlossenen Arbeitsvertrag nominierten Bedingungen und nicht zuletzt von der Rechtfertigung des ins Gemeinwohl eingebundenen Ziels ab, dem der Streik dienen soll. Es sind also wesentlich diese beiden Elemente, welche das Recht auf Streik bestimmen: Die Bindung an den getätigten Arbeitsvertrag und das Ziel, dem eine dem Vertrag widersprechende Arbeitsniederlegung dienen soll.

Die ethische Klammer des Arbeitsvertrags

Der Arbeitsvertrag wird immer zwischen einem einzelnen Arbeitgeber und einem einzelnen Arbeitnehmer abgeschlossen, unbeschadet der Tatsache, daß er sich an einem bereits geltenden kollektiven Arbeitsvertrag zwischen Gewerkschaft und Arbeitgebern orientiert.

Natürlich kann auch eine Mehrzahl von Arbeitssuchenden gemeinsam einen Arbeitsvertrag abschließen. Der einzelne hat das Recht, einen für eine Vielzahl von Verträgen vorformulierten Arbeitsvertrag (Formulararbeitsvertrag) abzuschließen, so daß für die Arbeitnehmer desselben Betriebs, die im wesentlichen gleichartige Arbeit leisten, auch gleichartige Arbeitsbedingungen gelten. Aus der Summe der Einzelverträge entsteht so auch eine Art „kollektive Regelung“.

Jeder Mensch ist frei, ein Arbeitsangebot anzunehmen oder abzulehnen. Ist der Arbeitsvertrag einmal abgeschlossen, dann ist er bindend gemäß den darin ausgehandelten Bedingungen. Die Vertragstreue gehört wesentlich zu den ethischen Bedingungen des Vertrags. Beide Seiten sind darum naturrechtlich zur Einhaltung der Vertragsbedingungen gehalten. In der Folge hat jeder das Recht, von seinem Partner die Einhaltung des Vertrags zu fordern. Jeder kann im Rahmen der Vertragsbedingungen den Vertrag auch aufkündigen. Es ist theoretisch möglich, daß mehrere auf denselben Zeitpunkt ihren Einzelvertrag kündigen (sog. Massenkündigung). Mit diesem Gedanken bewegen wir uns immer noch auf der allgemein naturrechtlichen Ebene des Individualrechts. Es handelt sich dabei um eine Summierung von mehreren individuellen Kündigungsrechten.

Bei Abschluß eines neuen Arbeitsvertrags bleibt einerseits dem Arbeitgeber das Recht, die Vertragsbedingungen frei zu bestimmen, wie andererseits der oder die einzelnen Arbeitnehmer jedes Angebot abzulehnen das Recht haben. Das alles gehört, wie gesagt, zu den Individualrechten, die naturrechtlich begründet sind. Eine gemeinsame Kündigung von verschiedenen individuellen Arbeitsverträgen kann naturrechtlich nur begründet sein, wenn es sich um ein Notrecht für alle handelt. Und zwar nur deswegen, weil dieses Notrecht in gleicher Weise für alle einzelnen gilt, also das kollektive Notrecht wiederum nur eine Summierung von mehreren Notrechten ist.

Kollektives und persönliches Recht

Das frühere deutsche Arbeitsrecht, gemäß dem vor einem Streik eine Kündigung ausgesprochen werden mußte, basierte auf der falschen Annahme, daß das Kollektiv mehr Rechte besitze als alle einzelnen. Gewiß gilt allgemein in der Sozialphilosophie, daß das Ganze nicht gleich den Teilen ist, so daß die Teile nur Bestand im Ganzen haben können. Das Ganze, das wir im sozialen Bereich Gemeinwohl nennen, geht darum dem Recht des einzelnen vor. Doch stimmt in diesem Fall, wo es um die Kollektivkündigung von verschiedenen Arbeitsverträgen geht, die Analogie nicht. Im Vertragswesen kann das Kollektiv die einzelnen nur vertreten, wenn, unbeschadet der verschiedenen Einzelverträge, Verhältnisse eingetreten sind, die den einzelnen das Recht der Kündigung gegen die von ihnen unterschriebenen Bedingungen zugestehen. Naturrechtlich ist dies nur durch den Notstand zu be-

gründen, der bei allen einzelnen vorliegen müßte. Hierbei ist zu beachten, daß eine solche kollektive Kündigung von keiner Nebenabsicht begleitet sein dürfte und auch die Nebenfolgen einer solchen Kündigung abgewogen werden müßten.

In der neueren deutschen Rechtspraxis wird die vorrangige Stellung des Kollektivs nicht nur hinsichtlich der Kündigung, sondern auch des Streiks vertreten. Hintergründig steht hier die Annahme, daß der Streik notwendigerweise zum Arbeitskampf gehöre, der seinerseits als wesentliches Element der Tarifautonomie betrachtet wird. Der Streik wäre, so wird gesagt, sonst unwirksam. In diesem Sinn erklärte das Bundesarbeitsgericht am 15.1.1955: „Ein Streik der Arbeitnehmer unter Einhaltung der Kündigungsfristen ist weitgehend praktisch unmöglich. Es handelt sich nicht nur um die gesetzlichen und untereinander ungleichen Kündigungsfristen, die ihrerseits auch nach Ablauf des Tarifvertrages kraft Nachwirkung weiter gelten. Beim Streik ist aber der einheitliche Streikbeginn allein taktisch richtig und geradezu lebenswichtig für den Erfolg. Die Einhaltung von Kündigungsfristen und namentlich von unterschiedlichen Kündigungsfristen macht das Schwert des Streiks stumpf. Den Angestellten würde angesichts der langen Kündigungsfristen die Streikfreiheit praktisch überhaupt genommen werden“ (BAGE 1, 291 ff.[305]). In dieser Entscheidung sind viele sozialetische Unstimmigkeiten über den Streik enthalten. Das Bundesarbeitsgericht, das sich sonst bemüht, die Natur der Sache zu suchen, hat hier unreflektiert eine Wertordnung zugrundegelegt, die keineswegs einer tieferen Betrachtung der Natur der Sache standhält.

Nach der heutigen Arbeitskampftheorie wird weder durch den Streik noch durch die Aussperrung das Arbeitsverhältnis aufgelöst, sondern lediglich „suspendiert“, und darüber hinaus erhält der Arbeitnehmer während des Ruhens des Arbeitsverhältnisses entweder Streikgeld der Gewerkschaften oder Kurzarbeitergeld, oder er nimmt Urlaub und erhält Urlaubsgeld, oder er wird krank und erhält Krankengeld, oder er erhält Sozialhilfe, jedenfalls ist er auch in der Arbeitskampfzeit ausreichend sozial gesichert. Deswegen kann er als einzelner und kann die Gewerkschaft als Organisation die Arbeitgeberseite fast beliebig lange auf Kosten anderer schädigen. Damit ist die moralische Schein-Begründung, womit man das kollektive Handeln im Streik rechtfertigen wollte, vollständig verloren gegangen.

Die Tarifautonomie und das Recht auf Streik

Die Tarifautonomie fußt auf dem Modell der freien Marktwirtschaft, wie sie vom Manchesterismus verstanden wurde. Wie die Unternehmen unter sich, so stehen auch die Arbeitgeber und die Arbeitnehmer in der freien Konkurrenz. Ihre Aushandlung bestimmt in der Folge auch allgemein die Preise auf dem übrigen Markt. Eine an sich ideale Vision. Sie gilt aber nur unter der Bedingung der Vollbeschäftigung, wo jeder Arbeitnehmer, der ein Arbeitsplatzangebot ablehnen will, irgendwo ein für ihn besseres Angebot findet. In diesem Modell sind die Chancen gleich verteilt. Weder der Arbeitgeber noch der Arbeitnehmer hat Grund, sich zu beklagen.

Bei dieser gleichen Verteilung der Konkurrenzchancen kommt man ohne jegliche rechtliche Reglementierung von Arbeitskämpfen aus. Der Markt ist der Richter.

Die Tarifautonomie kann sich frei entwickeln. Eine andere Frage aber ist, ob es in diesem Idealzustand auch gelten würde, daß das Kollektiv der Arbeitnehmer, nämlich die Gewerkschaft, für sich das Recht einfordern dürfe, gegen die bestehenden Arbeitsverträge, die immer individueller und darum verschiedener Art sind und es auch bleiben, gesamtheitlich die Arbeitsverträge zu kündigen oder sogar ohne Kündigung die Arbeitgeber zu bestreiken mit der Forderung auf andere Arbeitsbedingungen. Das Bundesarbeitsgericht hat in seinem Beschluß vom 28.1.1955 (BAGE 1, 291 ff. [303]) die Auffassung vertreten, daß die Vertragstreue wohl das Individuum, im Hinblick auf einen Streik aber nicht das Kollektiv binde.

Wie kommt das Bundesarbeitsgericht auf eine ethisch so monströse Formulierung? Eine plausible, wenngleich ethisch völlig ungenügende Antwort kann man nur im Blick auf die Vergangenheit der Gewerkschaftsentwicklung finden. Zu Beginn der Industrialisierung waren die Chancen zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber kraß ungleich. Die Gewerkschaften können für sich das Verdienst buchen, die einzelnen Arbeitnehmer durch ihre Einbindung in das Kollektiv der Gewerkschaften aus der Schlinge der Arbeitgeber gerettet zu haben. Zur Zeit des Manchesterliberalismus war darum das Kollektiv der wirksame Verteidiger der Einzelrechte des Arbeitnehmers. Unter diesem sozialen Betracht konnte man darum die Ansicht vertreten, daß wenigstens im Arbeitskampf, in dem es um das Minimum von Rechten aller Arbeitnehmer ging, dem Kollektiv hinsichtlich des Streiks höhere Kompetenz zuzusprechen sei als dem ohnmächtigen Individuum.

All das hat sich aber von Grund auf geändert. Es wird heute nicht mehr um das Lebensnotwendige gekämpft, sondern um Krümelsbeträge, und zwar in einer Wohlfahrtsgesellschaft, in der der Besitz eines Kabelfernsehens und sogar eines Motorfahrzeugs zum unverzichtbaren Grundbesitz eines Arbeitnehmers gehört, und nicht zuletzt in einer Gesellschaft, in der ein hoher Prozentsatz von Arbeitslosen von der Wohlfahrt leben und warten muß, bis die Arbeitsplatzbesitzer in ihrer Lohnpolitik auch an sie denken. Je höher die Löhne steigen, um so geringer sind die Aussichten für diejenigen, die auf die Gründung neuer Arbeitsplätze warten. Besonders gilt dies zur Zeit in Deutschland, wo im Westen bis zu 10% mehr Lohn gefordert wird, was nicht zu bezahlen ist, und im Osten die Löhne nur 60% der Westlöhne betragen bei einer Arbeitslosenquote von ca. 20% (einschließlich der Kurzarbeit).

Nicht vergessen werden darf die völlige Veränderung der Machtverteilung. Während im 18. und 19. Jahrhundert das Übergewicht bei den Unternehmern lag, ist es heute umgekehrt. Die Arbeitnehmer können mit einem gezielten, für sie billigen Streik eine ganze Industrie zum Erlahmen bringen.

Das Bundesarbeitsgericht scheint sich einzig am Prinzip der im Grundgesetz garantierten Koalitionsfreiheit zu orientieren. Danach liegt der Versuch nahe, auch die entsprechenden Machtmittel der Freiheit, in unserem Fall den Streik und die Aussperrung, in die Koalitionsfreiheit miteinzubeziehen. Allerdings gibt es dafür auch eine andere, nämlich historisch begründete Interpretation des Grundgesetzes. Der Verfassungsgeber hat bewußt darauf verzichtet, das historisch gewachsene „Streikrecht“ in den Verfassungstext aufzunehmen, weil man sich über die Vor-

aussetzungen und Grenzen dieses sogenannten Rechts nicht verständigen oder einigen konnte. Diese Interpretation ist in der Folgezeit nicht durchgedrungen. Man verblieb beim anachronistischen Streikrecht.

Der Streik im öffentlichen Dienst

Ganz abwegig ist der Streik im öffentlichen Dienst. Der Streik in der privaten Wirtschaft schädigt immerhin noch in erster Linie denjenigen, von dem damit bessere Arbeitsbedingungen (höhere Löhne, kürzere Arbeitszeit usw.) erpreßt werden sollen. Der Streik im öffentlichen Dienst schädigt dagegen nicht den „Arbeitgeber“, sondern diejenigen, für welche die öffentlichen Dienste geleistet werden sollen. Muß der öffentliche Arbeitgeber mehr Lohn bezahlen, so muß er mehr Steuern erheben, die wiederum von den Bürgern aufgebracht werden müssen. Die öffentlichen Arbeitgeber können und dürfen auch nicht aussperren, weil sie damit die Dienste nicht leisten würden, zu denen sie als Staat, Land, Gemeinde, Behörde usw. verpflichtet sind. Schließlich besteht bei Tarifverhandlungen und bei Streiks im öffentlichen Dienst keine Gegnerfreiheit der Sozialpartner, denn die Vertreter der Arbeitgeber gehören zumindest zum Teil derselben Partei, oft auch derselben Gewerkschaft an wie die Vertreter der Gewerkschaften, vor allem dann, wenn die Regierungen von einer Arbeiterpartei gestellt werden. Im demokratischen Staat wird das Handeln der Staatsvertreter rechtlich grundsätzlich durch die demokratische Wahl gewährleistet. Der Streik im öffentlichen Dienst ist darum stets eine Art politischer Streik, der die Korrektheit des Handelns der gewählten Regierung in Frage stellt. Mit dem Streikrecht wird den Angehörigen des öffentlichen Dienstes daher ein doppeltes Stimmrecht eingeräumt: bei den politischen Wahlen und durch den „politischen Streik“. Der Streik im öffentlichen Dienst hat auch keine historische Tradition, die noch zur Rechtfertigung angerufen werden könnte, denn in den Zeiten, als der Streik angesichts der Bedingungen des Arbeitslebens noch gerechtfertigt sein konnte, wurde der öffentliche Dienst von Beamten wahrgenommen, denen damals wie heute kein Streikrecht zugestanden war. Erst mit der Verwandlung des „Nachtwächterstaates“ in den „Versorgungsstaat“, der immer mehr „Serviceleistungen“ für den Bürger erbringen muß, wurde die Mehrheit der öffentlich Bediensteten nicht mehr in Beamtenverhältnissen, sondern in Arbeitsverhältnissen beschäftigt. Daß man diesen Beschäftigten ein Streikrecht zubilligte, weil sie Arbeitnehmer sind, geschah von Anfang an ohne Berücksichtigung der funktionellen Unterschiede ihrer Tätigkeit. Richtig wäre es gewesen, den im öffentlichen Dienst beschäftigten Arbeitnehmern ein Streikrecht ebensowenig zuzubilligen wie den Beamten. Im demokratischen Staat ist der gerechte Lohn im öffentlichen Dienst durch die gewählten Politiker zu gewährleisten, nicht durch bürgerkriegsähnliche Aktionen.

Der Rechtsstaat und der Streik

Im Rechtsstaat sollen alle Aktivitäten in einer klar definierten Rechtsordnung geregelt werden. Da nach dem Modell der vollkommenen Konkurrenz die Wirtschaft sich von selbst auf dem Markt regeln sollte, nimmt man, von dem Traumbild der

vollkommenen Freiheit aller fasziniert, an, der Markt erfülle von selbst die vom Gemeinwohl an ihn gestellte Forderung der korrekten, am Leistungsprinzip orientierten Verteilung des Sozialprodukts. Darauf vertrauend, überläßt der Staat den Sozialpartnern die unkontrollierte Aushandlung der Löhne. Die Sozialpartner feilschen unter sich, zugleich mit Streik und Aussperrung drohend, um die Lohnhöhe. Wer die stärkere Macht besitzt, obsiegt. Ein eigenartiges Gebahren in einem Rechtsstaat, in dem es eigentlich keine Freiheit für Bürgerkriege geben dürfte. Die Angst vor der Wiederkehr des totalitären Staates hatte mitgespielt bei der weitestmöglichen Abstinenz des Gesetzgebers im Arbeitsrecht. So war es möglich, daß sich das Arbeitskampfrecht auf dem Weg über das Arbeitsgericht ausbildete, das jeweils rein pragmatisch über den konkreten Sachverhalt entschied, stets geführt von der längst überholten Vorstellung, der unbeschränkte Markt sei dafür ein ausreichendes Regelprinzip, sofern nur die gleiche Chance auf beiden Seiten vorläge. Und diese gleiche Chance war eben einzig und allein die Kampfparität. Die Koalitionsbestandsgarantie wurde auf diese Weise mit der Koalitionsmittelgarantie verbunden. In der Erkenntnis, daß die formale Kampfparität unrealistisch ist, versuchte das Bundesarbeitsgericht, in langsamem Vortasten die nachteiligen Folgen der formalen Kampfparität aufzuhalten. Es hat zunächst den Grundsatz der „sozialen Adäquanz“, später (Beschl. vom 21.4.1971, BAG, Bd. 23, S.292 ff.) den der „Verhältnismäßigkeit“ der Arbeitskämpfungsmittel eingeführt, um auf diese Weise im Rahmen des Möglichen materiale Wertelemente ins Arbeitskampfrecht einzuschalten.¹

Wo bleibt das Recht Dritter in diesem Rechtsstaat?

Offenbar sind in diesem Rechtsstaat diejenigen vergessen worden, die die eigentlichen Leidtragenden der Streiks sind. Am schlimmsten erfahren die Konsumenten die Folgen der Streiks. Sie zahlen nicht nur die Kosten durch höhere Preise, durch Entwertung ihrer Ersparnisse usw., sondern sind, vor allem bei Streiks von Angestellten öffentlicher Betriebe, auch direkt geschädigt, indem sie stunden- und tagelang auf ein öffentliches Transportmittel warten, zusätzliche hohe Hotelkosten bezahlen müssen, nicht wissen, wo sie ihren Müll entsorgen können, in den Bäckereien bei Stromausfall den Teig nicht mehr verwerten können usw. Man soll sich einmal die traurigen Szenen auf Bahnhöfen ansehen, wenn die Eisenbahn plötzlich abbricht. In der Nacht vom 27./28. Mai 1989 forderte man wegen des Streiks in Mailand die Reisenden auf, auszusteigen und auf einen eventuell noch kommenden Zug zu warten. So mußten diese, zum größten Teil stehend, vier Stunden bei pfeifendem Kaltwind im Bahnhof verbringen. Eine schwangere Frau sank vor Erschöpfung zusammen, ein Arzt konnte nicht gerufen werden, weil kein Personal auffindig zu machen war, mehrere Passanten wurden ohnmächtig usw. Wo war da die Rechtsordnung? Sollen diese Leiden die unumgänglichen Opfer für eine mißverständene Tarifautonomie sein?

Im Rechtsstaat sollte für jedes Unrecht ein Gericht anrufbar sein. Die Tarifpartner anerkennen für ihre Streitsache höchstens ein Schiedsgericht, dessen Urteil sie annehmen oder ablehnen können. Sie betrachten sich als die Richter der Sache, die

einzig im Sinn eigener Interessen und somit im Kampf entschieden werden soll. Und das alles wegen eines angeblichen Naturrechts auf Streik. Während man auf internationaler Ebene schon lange weiß, daß ein Krieg nicht mehr das Mittel zur Ermittlung der Gerechtigkeit sein kann, wird im Rechtsstaat weiterhin das Kampfrecht mit Eifer und sogar Stolz gepflegt ohne Rücksicht auf die gesamtheitliche Wirtschaft, das sogenannte wirtschaftliche Gemeinwohl, und ohne Rücksicht auf die Nebenfolgen, durch die friedliche Bürger an Leib und Seele geschädigt werden, nicht zu sprechen von den Kosten, die für die einzelnen und die Wirtschaft aus dem Arbeitsausfall entstehen.

Im modernen Rechtsstaat wird, wie man sieht, die Geiselnahme und der Terror geduldet und sogar rechtlich geschützt. Denn nichts anderes ist doch der Streik auf Kosten und zum Schaden von Unschuldigen. Es wurden, wie kürzlich (April/Mai 1992) anläßlich des Streiks der Angestelltengewerkschaft des öffentlichen Dienstes die friedliebenden Bürger gequält, damit sie, wie man aus dem Mund von Gewerkschaftsführern hören konnte, mit den Streikenden sympathisieren: diese sollen es spüren, daß die Angestellten des öffentlichen Dienstes nicht länger unter diesen Lohnbedingungen leben können, als ob es um die Behebung der äußersten Not der Angestellten gegangen wäre. Dabei mußten gerade diese Angestellten wissen, daß der deutsche Staat kein Geld hat, solche Anforderungen zu erfüllen, ohne die gesamte Wohlfahrt, besonders der neuen Bundesländer, zu zerstören. Dieser Streik ist ein Rest des mittelalterlichen Fehdewesens.

Bei ökologischen Schädigungen hat man sich dazu durchgerungen, die Verursacher zur Rechenschaft zu ziehen. Bis jetzt hat noch niemand daran gedacht, die Streikenden zur Kasse zu bitten. Diese trösten sich einzig mit dem Gedanken, daß ihre Streikkasse ordentlich gefüllt ist und sie jedem Druck gewachsen sind.

Was wir brauchen, um die bürgerkriegsähnlichen Ausfälle zu unterbinden, ist nicht ein Schiedsgericht, und wäre es ein obligatorisches, denn es darf nicht nur ein Kompromiß zwischen den beiden Streitenden gesucht werden. Vielmehr braucht die moderne, auf allen Seiten durch die internationale Konkurrenz in der Zange gehaltene Wirtschaftsgesellschaft ein echtes Gericht, das als oberster Gerichtshof die Gemeinwohlverträglichkeit von Lohnstreitigkeiten zu beurteilen hat. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Pflicht des Rechtsstaates, dafür zu sorgen, daß Unbeteiligte nicht durch Arbeitskämpfe zu Schaden kommen. An sich steht diesen Geschädigten das Recht zu, gegen die Verursacher der Schäden zu klagen. Aber dieser Gedanke ist eine Utopie, solange selbst die Wirtschaftswissenschaftler sorgfältig die veraltete Auffassung hüten, daß die Tarifautonomie samt Streik und Aussperrung wesentlich zur Marktwirtschaft gehöre.

Eine politische Lösung des Problems?

An sich sollte die Reform der Tarifautonomie auf dem Weg über die Gesetzgebung möglich sein. Doch wagt keine politische Partei einen solchen Antrag gegen die Gewerkschaften einzubringen, weil alle um ihre Wähler bangen. Das durch die Streiks leidende Volk hat politisch keinen Anwalt. Der einzige Ausweg wäre das Referendum, wie es in der Schweiz üblich ist. Das vielgerühmte Schweizer Frie-

densabkommen war nur zustande gekommen, weil man den Gesetzgeber fürchtete, hinter dem und über dem immer der Souverän steht. Außerdem spielt in der Schweiz die öffentliche Meinung wegen des stets drohenden Referendums eine wirksame Rolle. Vor Jahren hat das Volk die von gewerkschaftlicher Seite lancierte Initiative zur Arbeitszeitverkürzung mit überwältigender Mehrheit verworfen. In einer Referendumsdemokratie können Gewaltakte der Gewerkschaften leicht kontrolliert und abgremst werden. Daraus erklärt sich zu einem großen Teil das Bemühen der Schweizer Sozialpartner um die Einhaltung der Friedenspflicht.

Anmerkungen

* Vgl. hierzu: A.F. Utz, *Weder Streik noch Aussperrung. Eine sozialetische Studie*, IfG Verlagsgesellschaft, Bonn 1982; W. Ockenfels (Hrsg.), *Krise der Gewerkschaften – Krise der Tarifautonomie?*, WBV, Bonn 1987.

1) Einen Überblick über diese Entwicklung findet man bei H. Ehmman, *Inwieweit sind Arbeitskämpfe heute noch sinnvoll und rechens?*, in: *Trierer Beiträge*, Dez. 1981, 30–37; ders., *Die juristische Beurteilung von Arbeitskämpfen*, in: *Christliche Ethik und Arbeitskampf*, Institut f. Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Walberberg 1981, 43–66; ders., *Vom Arbeitskampfrecht zur Mitbestimmung. Entwicklungen in der Krise des Sozialismus*, in: *NZA*, Bd. 8, 1991, S. 1–7. Eingehend und umfassend: G. Müller, *Arbeitskampf und Arbeitskampfrecht, insbesondere die Neutralität des Staates und verfahrensrechtliche Fragen. Gutachten im Auftrag des Bundesministers für Arbeit und Sozialordnung*, Bonn o.J. (1986). – *Wie illusorisch das Arbeitskampfrecht geworden ist, zeigt deutlich H. Ehmman in den angeführten Artikeln, ebenso in: Tarifautonomie im Wandel der Industriegesellschaft*, in: *Bitburger Gespräche, Jahrbuch 1985*, 19–42; ders., *Legitimitätsverlust des Arbeitskampfes. Zur Kompetenzverschiebung zwischen Tarif- und Betriebsautonomie*, in: *Wirklichkeit als Tabu, Anmerkungen zur Lage*, hrsg. von A. Mohler, *Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, Bd. 11, München 1986, 61–91.

Quelle 33: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 197–205.

Die sozialetische Bewertung der Aussperrung

Gedanken zur Arbeitsniederlegung, zum Streik und zur Aussperrung

Vorbemerkung

Der vorliegende Artikel wurde veranlaßt durch die verschiedentlich geäußerte Ansicht, die Aussperrung sei gemäß der katholischen Soziallehre nicht gerechtfertigt. Hierbei legte man einen Begriff des Streiks zugrunde, den es in den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen nicht gibt. Das eingehende Studium der Literatur über das Thema „Tarifautonomie und Streik“ hat mich in der Überzeugung bestärkt, daß das Junktim von Tarifautonomie und Streik von Bedingungen abhängt, die es, vor allem in der Bundesrepublik Deutschland, nicht mehr gibt. Dies besonders im Hinblick auf die Gewerkschaftspolitik des Deutschen Gewerkschaftsbundes (DGB). So war es unvermeidlich, die Gewerkschaftskonzeption des DGB einer, vielleicht manchmal scharfen, Kritik zu unterziehen. Ich möchte aber betonen, daß ich die Notwendigkeit der Gewerkschaften im allgemeinen in keiner Weise in Frage stelle. Auch der Nutzen einer Einheitsgewerkschaft wird nicht bezweifelt. Nur müßte diese Einheitsgewerkschaft anders aussehen als der DGB. Wenn in meinen Ausführungen von Gewerkschaft die Rede ist, so ist stets an den DGB gedacht.

I. Die Fragestellung

Die Aussperrung ist das dem Streik entsprechende Mittel der Arbeitgeber, um die Arbeitnehmer (streng genommen: die Gewerkschaften) zur Annahme der angebotenen Arbeitsbedingungen zu veranlassen mit der grundsätzlichen Absicht der Wiedereinstellung der ausgesperrten Arbeitnehmer nach Beendigung des Arbeitskampfes. Dies allerdings nur auf dem Papier der Juristen. In Wirklichkeit zielt heute die Aussperrung auf die Streikkasse der Gewerkschaften *und* auf die Erhaltung der Solidarität der Arbeitgeber. Normalerweise ist sie ein Abwehrmittel gegen den Streik, doch könnte sie nach deutschem (Richter-)Recht auch als präventive Angriffsmaßnahme eingesetzt werden (in der Nachkriegszeit nie geschehen). Nachdem in der Entwicklung zum modernen Rechtsstaat die Koalitionsfreiheit allen Staatsbürgern als Menschenrecht zuerkannt worden ist, hat sich das Paar Streik/Aussperrung zu einem Zeichen rechtlicher Parität entwickelt, in dem Sinn, daß Streik und Aussperrung gleiches Recht und gleiche Chance für den Arbeitnehmer und für den Arbeitgeber bedeuten sollten.

Das Thema verlangt vordergründig eine Klarstellung bezüglich der sozialetischen Bewertung des Streiks. Wenn der Streik sinnlos geworden ist, brauchen wir uns über die Bewertung der Aussperrung nicht mehr zu unterhalten. Bei einem sozial-ethisch logischen Vorgehen ist zunächst der Streik als ein Urrecht des lohnabhängig arbeitenden Menschen zu untersuchen, das über jedem konkreten Wirt-

schaftssystem, also auch der Marktwirtschaft, steht. Auf dieser höchst abstrakten, naturrechtlichen Ebene kann man eigentlich nicht von Streik, sondern nur von der Arbeitsniederlegung oder Ablehnung eines Arbeitsplatzangebotes sprechen. Dann ist zu überlegen, ob man dem Streik im Regelsystem der Marktwirtschaft eine die Marktwirtschaft tragende Funktion zuerkennen kann oder muß, so daß ihm in jenen Staatsgemeinschaften, in denen die Marktwirtschaft die Grundnorm wirtschaftlicher Kooperation ist, eine eigene positivrechtliche Stellung eingeräumt werden kann, die über die ursprüngliche, naturrechtliche Rechtfertigung des Streiks hinausgeht. Diese beiden Gesichtspunkte sind streng auseinanderzuhalten. Ihre Vermischung ist zum großen Teil an dem nicht endenden Streit um die Aussperrung schuld. Bevor wir auf den Sachverhalt selbst eingehen, ist die erkenntnistheoretische Basis abzuklären.

II. Das erkenntnistheoretische Problem

In naturrechtlicher Sicht ist Streik, wie soeben gesagt, einfach Arbeitsniederlegung von seiten des lohnabhängigen Arbeitnehmers, wie immer dieser verstanden wird, personal oder kollektiv. Im modernen Verständnis, das sich in der Marktwirtschaft entwickelt hat, ist der Streik immer eine kollektive Arbeitsniederlegung im Sinn der mit dem Arbeitskampfrecht verbundenen Tarifautonomie. Das Kollektiv der Arbeitnehmer, d.h. die Gewerkschaft, hat sich aus der praktischen Erkenntnis gebildet, daß der einzelne Arbeitnehmer sich nicht allein aus dem Zustand der Ausbeutung, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert bestand, retten konnte. Von dieser Basis aus entwickelte sich das Selbstverständnis der Gewerkschaften. Und die Gewerkschaften haben diese Interpretation ihrer Existenz und Funktion beibehalten, obwohl sich inzwischen vieles in der rechtlichen Organisation der Wirtschaft geändert hat und die soziale Situation des Arbeitnehmers gründlich verbessert wurde. Ging es anfangs um einen lebenserhaltenden Lohn, so geht es heute, wie die Gewerkschaften behaupten, um den „dauernden sozialen Fortschritt der Arbeitnehmer“, wobei allerdings unter Umständen wesentliche Teile des Wirtschaftssystems geopfert werden. Wohin dieser dauernde Fortschritt der Arbeitnehmer führen soll, ist nicht erkenntlich. Die Gewerkschaften verstehen sich dynamisch. Als freie Koalition bestehen sie auf dem Recht auf Selbstentfaltung und damit auf eine stets neue Definition ihres Wesens und ihrer Funktion. Die Einordnung in einen umfassenderen Ordnungsrahmen kommt ihnen als Vergewaltigung vor. Die Gewerkschaft betrachtet sich einzig als Interessenvertreterin. Die Führerschicht der Gewerkschaften sieht sich darum gewissermaßen gezwungen, ihre Existenz durch immer umfangreichere Verwirklichung der Arbeitnehmerinteressen zu beweisen. Die Gewerkschaftsfunktionäre wehren sich daher gegen eine theoretische Definition der Gewerkschaft. Es gibt für sie nur die Strategie der Gewerkschaft.

Dem Sozialethiker kann eine solche Erklärung nicht gefallen. Geschichtlich gewordene gesellschaftliche Gebilde müssen, wenn sie wirklich Institution sein sollen, von einem normativen Standpunkt aus beurteilt werden. Die Gewerkschaft ist nur eine Gruppe einer staatlich geeinten Gesellschaft. Sie steht in einem umfassenden Verband und hat sich den Ordnungsnormen dieser Gesellschaft zu unterwerfen,

selbst mit dem Risiko, daß sie ihr geschichtlich bedingtes Selbstverständnis aufgeben muß, mit der logischen Folge, daß die Funktionäre sich umschulen oder abdanken müßten. Das ist nun einmal das Schicksal sozialer „Bewegungen“. Es zeugt von einem erkenntnistheoretischen Irrtum, wenn ein gesellschaftliches Gebilde, das sich eine permanente soziale Aufgabe stellt wie die Gewerkschaft, ihre Handlungsnormen aus der geschichtlichen Entwicklung ableitet, in der Annahme, daß alle Erkenntnis interessengeleitet, also historisch sei, die Gewerkschaften darum aus ihrem gewandelten und den neuen Situationen angepaßten Interesse verstanden werden müßten, wobei in Wirklichkeit die Interessen der Arbeitnehmer eigenmächtig von den Funktionären der Gewerkschaften definiert werden. Die erkenntnistheoretische Methode, gemäß der über die Praxis nur von der Praxis her reflektiert wird, erinnert an die marxistische Erkenntnistheorie, die ihre Verfeinerung bei *Jürgen Habermas* in der Theorie der kommunikativen Kompetenz gefunden hat.¹

Das auf der Dialektik von Erkenntnis und Interesse basierende Selbstverständnis der Gewerkschaft wirkt sich naturgemäß auch auf die Definition des Streiks aus. Der Streik als letztentscheidendes Mittel der gewerkschaftlichen Selbstverwirklichung folgt stets dem gewerkschaftlichen Selbstinteresse. Die gewerkschaftliche Definition des Streiks wird so gegenüber einem anderen Standpunkt unangreifbar gemacht. Erkenntnistheoretisch ergibt sich die gleiche Situation, in der westliches Freiheitsdenken dem Marxismus gegenüber steht. Wenn je ein Widerspruch im marxistischen Denken aufgedeckt werden sollte, dann kann dies nach marxistischer Auffassung nur intern im Rahmen der marxistischen Dialektik geschehen, nicht aber vom Boden westlichen Freiheitsdenkens aus. Eventuelle Fehler in der sowjetischen Wirtschaftspolitik sind für den Marxisten immer Fehler in der Anwendung marxistischen Denkens. Jede Kritik von außen muß daher als Kritik aus Mißverstehen beurteilt werden.

III. Tarifautonomie und Streik aus naturrechtlicher Sicht

Von der Naturrechtslehre darf man keine präzisen Formulierungen erwarten, wie sie das positive Recht aufweist. Naturrechtliche Normen sind Orientierungsnormen wie etwa die Generalklauseln im positiven Recht. Die Menschenrechte lassen sich naturrechtlich nicht so abgerundet formulieren, wie dies in der Menschenrechtsklärung der UNO der Fall ist. Zwar hat jeder Mensch das Recht, seinen Beruf selbst zu bestimmen und den Arbeitsplatz frei zu wählen. Aber dieses allgemeine Recht aller ist von vornherein begrenzt durch die berechtigten Anliegen der Gesamtgesellschaft. Das Recht auf Arbeit eines jeden ist darum im Grunde nichts anderes als der Anspruch aller auf eine Vollbeschäftigungspolitik². Berufswahlfreiheit im Sinn eines genau umschreibbaren subjektiven Rechts hat es nie gegeben und ist sozialphilosophisch auch nicht denkbar³. Sofern es sich um eigentliche Freiheitsrechte handelt, welche die Garantie von äußerem Zwang, nicht eine unmittelbare positive Leistung von Seiten der Gesellschaft verlangen, mag man von einer gewissen unveränderten Anwendung des natürlichen Rechts auf die einzelne gesellschaftliche Situation sprechen (Gewissens- und Religionsfreiheit). Doch

sobald diese Freiheitsrechte aktiv nach außen treten (Meinungsfreiheit), stoßen sie an soziale Grenzen.

Die Freiheit hinsichtlich der Annahme oder Absage eines Arbeitsplatzangebotes ist ein Recht, das man niemandem verwehren darf. Es beinhaltet aber nicht, daß dem einzelnen ein Arbeitsplatz angeboten werden muß, der seiner Wahl entspricht. Außerdem ist noch zu bedenken, daß der einzelne nicht nur für seine Person, sondern auch der Gemeinschaft gegenüber die Pflicht hat, eine Leistung zu erbringen. Unter der Voraussetzung einer am Gemeinwohl orientierten Wirtschaftspolitik ist die Ablehnung jeglichen Arbeitsplatzangebotes nicht mehr mit dem natürlichen Recht auf freie Arbeitsplatzwahl zu rechtfertigen. Der Verweigerer übernimmt demnach voll und ganz das Risiko. Das gilt auch von der kollektiv vertretenen Freiheit der Annahme oder Ablehnung eines Arbeitsplatzangebotes (einschließlich der Arbeits- und Lohnbedingungen), die man als Tarifautonomie bezeichnet.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Qualität des Kriteriums, gemäß dem der Arbeitnehmer sich jeglicher Pflicht zur Annahme eines Arbeitsplatzangebotes entbunden erklärt beziehungsweise seine Arbeitsleistung verweigert. Naturrechtlich betrachtet, muß dieses Kriterium über allen Zweifel erhaben sein, so daß die Gesamtgesellschaft als Interpret des Gemeinwohls es mitzutragen vermag. Dies gilt vor allem dann, wenn - wie in unseren heutigen Sozialstaaten - der einzelne jedenfalls einen Anspruch auf das Existenzminimum (Arbeitslosengeld, Sozialhilfe) gegenüber dem Staat hat. Das natürliche „Streikrecht“, d.h. die Verweigerung der Arbeitsleistung, ist darum in naturrechtlicher Sicht ein Notstandsrecht. Bei diesem Notstandsrecht braucht es sich aber nicht nur um das Existenzminimum zu handeln. Auch eine grobe Verteilungsgerechtigkeit oberhalb des Existenzminimums kann Objekt der naturrechtlich begründeten Arbeitsniederlegung sein. Jedoch ist eine gemäß der nicht-manipulierten öffentlichen Meinung offensichtliche soziale Ungerechtigkeit Voraussetzung dafür, daß man im konkreten Fall von einem „Grundrecht“ des Menschen auf kollektive Arbeitsniederlegung sprechen kann.

Das Recht auf Arbeitsniederlegung als Naturrecht, d.h. als Notstandsrecht, gehört zum primären Naturrecht. Sein Adressat ist der Eigentümer von Produktionsmitteln. Als Mittel zur Selbstrettung aus einem Zustand manifester Ungerechtigkeit kann die Arbeitsniederlegung nicht durch die Eigentumsrechte des Kapitalbesitzers außer Kraft gesetzt werden. Die gegen *diesen* „Streik“ gerichtete Aussperrung ist darum eine Ungerechtigkeit. Das Eigentumsrecht gehört zur Kategorie des sekundären Naturrechts⁴. Diese Aussagen haben aber, dies sei nochmals betont, nichts mit jenem Streikrecht zu tun, das im Rahmen der staatlich statuierten Tarifautonomie diskutiert wird. Wir befinden uns im Moment einzig auf der Ebene der naturrechtlichen Betrachtung, die vor dem konkreten Staat liegt. Jeder naturrechtlich begründete Streik muß im Verhältnis zu dem manifest gestörten Gemeinwohl stehen. Der Streikende muß die begründete Überzeugung haben, daß er die wahre, nicht manipulierte öffentliche Meinung auf seiner Seite hat.

Thomas von Aquin unterscheidet im Naturrecht unter dem Gesichtspunkt der Erkennbarkeit zwei Arten: 1. Prinzipien, die von allen spontan erfassbar sind, 2. rationale, sachbegründet abgeleitete Erkenntnisse. Das Streikrecht als Notstands-

recht gehört zur ersten Art. Nur in dieser Art ist die öffentliche Anerkennung garantiert. Jede andere, erschlossene, wenngleich an sich rational erfaßbare Streikbegründung erfordert die besondere Überlegung, ob der Streik für die Gesellschaft tragbar, d.h. dem Gemeinwohl konform sei. Sie kann daher nicht schlechthin als „naturrechtlich“ proklamiert werden. Dies gilt allgemein für jede kollektive Arbeitsniederlegung, also auch für den Streik im modernen Sinn.

Bezüglich des Streiks um die 35-Stunden-Woche kann man wohl kaum behaupten, er sei naturrechtlicher Natur gewesen. Ebenso wenig kann man von dem Streik der französischen Arbeiter der Elektrizitätswerke (September 1986) sagen, er sei in einem Notstand begründet und proportioniert zum Gemeinwohl gewesen, wo quartierweise 80000 Einwohner vom Strom abgeschaltet wurden. Gleiches gilt vom Streik der französischen Eisenbahner (September 1986), durch den Millionen von Menschen nicht zur Arbeit kommen konnten und Tausende von Touristen in teuren Hotels ihr restliches Geld ausgeben mußten. In der heutigen sozialen Situation kann man von einem Streik kaum noch behaupten, er sei eine naturrechtlich begründete Handlung. Anders verhält es sich bei der Arbeitsniederlegung eines einzelnen, die nichts mit dem Phänomen Streik zu tun hat.

Das naturrechtliche Streikrecht ist in etwa mit dem Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt vergleichbar. Für dieses hat die Scholastik die Bedingungen formuliert, zu denen unter anderen gehört, daß die Revolution keine Unschuldigen treffe und mit moralischer Gewißheit kein größeres Übel geschaffen, sondern eine Besserung der staatlichen Ordnung erwirkt werde. Das naturrechtlich begründete Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt im positiven Staatsrecht zu verankern, stößt allerdings auf die Schwierigkeit, daß dann der Staat seine eigene Verfassung suspendieren müßte. Daran scheitert die positivrechtliche Formulierung des Widerstandsrechts.

Anders liegen die Verhältnisse bezüglich des *natürlichen* Rechts auf kollektive Arbeitsniederlegung. Hier wird nicht der Staat „bestreikt“, sondern nur ein Glied oder mehrere Glieder der Gesellschaft, nämlich die Unternehmer. Der Staat ist darum hier in der Lage, die naturrechtliche Norm, nämlich den Notstand, positivrechtlich zu formulieren. Dazu braucht es kein Verbandsgesetz, auch keine Beschreibung der wirtschaftlichen Konformität, sondern einfach die Feststellung, unter welchen Bedingungen man von einer unerträglichen Situation, von einem Notstand, sprechen kann. Da dieser Notstand heute nicht oder kaum mehr besteht, ist eine solche gesetzliche Norm obsolet geworden.

Das Streikrecht im heutigen Verständnis - besser: die Streikbefugnis - wird als Angebinde der Tarifautonomie verstanden, die ihrerseits ganz im Rahmen der Marktwirtschaft gesehen wird. Das gleiche gilt von der Aussperrung. Das ist eine von der naturrechtlichen Sicht völlig verschiedene Ausgangsposition. Die Gewerkschaften als Gegner der Aussperrung berufen sich allerdings irrtümlicherweise oder interessenbedingt auf naturrechtliche Argumente. Bevor wir uns mit den Argumenten befassen, die für Streik und Aussperrung oder nur für Streik unter Ausschluß der Aussperrung angeführt werden, müssen wir das marktwirtschaftliche Modell erläutern, an dem sich, bewußt oder unbewußt, die verschiedenen Meinun-

gen orientieren. Dem Sozialethiker ist aufgetragen, die Argumente für oder gegen das heutige Arbeitskämpfrecht zu bewerten, d.h. sie in jenen Gedankenkomplex einzureihen, wo sie Geltung haben könnten und wo sie nur Geltung haben. Alle Argumente lassen sich in je verschiedener Weise auf naturrechtliche Überlegungen oder auf das Modell der Marktwirtschaft zurückführen. Mit diesem Satz ist bereits eine Vorankündigung des Ergebnisses unserer Untersuchung gegeben: alle Argumente krankten an einer falschen Supposition, denn den naturrechtlichen „Streik“ gibt es nicht mehr, und das Modell der Marktwirtschaft ist unreal.

IV. Tarifautonomie, Streik und Aussperrung im Modell der Marktwirtschaft

Im Modell der Marktwirtschaft wird das wirtschaftliche Gleichgewicht nach dem Gleichgewicht von Angebot und (kaufkräftiger) Nachfrage definiert. In gleichem Sinn wird das soziale Gleichgewicht nach der paritätischen Macht von Arbeitnehmerkoalitionen (Gewerkschaften) und Arbeitgeberverbänden bestimmt. Wie allgemein auf dem Markt der Preis der Waren der Tauschgerechtigkeit unterliegt, so wird auch die Arbeit nach ihrem Tauschwert taxiert. Sofern die Marktgesetze bei vollkommener Konkurrenz sich verwirklichen, sollten die beiden Tarifparteien ins Gleichgewicht (Parität) und damit zu einem für beide Parteien wirtschaftlich gerechten Ergebnis gelangen. Wenn zwischen der *gesamten* Arbeitnehmerschaft und der *gesamten* Arbeitgeberschaft Marktparität besteht, wie es das Modell vorsieht, braucht es keine Aussperrung. Die Arbeitnehmer machen im Konflikt nichts anderes, als daß sie das Arbeitsangebot der Unternehmer ablehnen. Gemäß dem Gesetz von Angebot und Nachfrage geht jedes Angebot unter, wenn es auf dem Markt keinen Abnehmer findet.

Man kann unter diesen beschriebenen Umständen nicht annehmen, die Arbeitgeber seien ohne Aussperrung im Nachteil. Sie haben als Eigentümer weiterhin das Angebot von Arbeitsplätzen als Druckmittel in der Hand. In diesem Zusammenhang ist die apodiktische Behauptung, der Streik erfordere auf der anderen Seite die Aussperrung, voreilig. Sie nimmt etwas vorweg, was es erst auf einer anderen Ebene, der des Modells, gibt oder zu geben scheint. Allerdings ist der Ausdruck Streik hier eigentlich noch nicht berechtigt. Handelt es sich doch einfach um die Ablehnung eines Arbeitsangebots.

Es ist besonders zu beachten, daß es sich um ein Modell handelt und daß sich in diesem Modell die *gesamte* Arbeitnehmerschaft und die *gesamte* Arbeitgeberschaft im Machtgleichgewicht befinden. Aus diesem Modell stammt das gewerkschaftliche Argument, wonach die Aussperrung ein die Machtparität zerstörendes Instrument in der Hand der Arbeitgeber sei, weil die Arbeitgeber als Eigentümer genug geschützt seien, da sie über das Arbeitsplatzangebot verfügten. Das gewerkschaftliche Argument ist in dem Moment hinfällig, in dem das Modell keinen Boden in der Wirklichkeit mehr hat. Und dies ist eben de facto der Fall (Beschränkung des Kündigungsrechts).

Das Modell war als Ganzes nie Realität und wird es auch nie sein. Erstens kann die reine Marktwirtschaft nicht Garant des sozialen Gleichgewichts sein. Zweitens - und das ist in unserem Zusammenhang wichtiger - stehen sich weder auf nationaler

noch auf internationaler Ebene die beiden Tarifpartner gesamtheitlich gegenüber. Dies wird aber im Modell impliziert, da in abstrakter, geradezu rein begrifflicher Weise von Arbeitnehmer und Arbeitgeber schlechthin die Rede ist.

Das Modell kann, obwohl als solches nie real, nicht als Phantasie bezeichnet werden. Es bietet immerhin ausschnittweise Gesichtspunkte der Realität. In ihm sind Werturteile enthalten, die in irgendeiner Weise im Auge zu behalten sind. Unter der Voraussetzung, daß das Privateigentum ein wirtschaftlich und gesellschaftlich bedeutsames und unentbehrliches Ordnungselement ist, darf die Tauschgerechtigkeit nicht über Bord geworfen werden. Das Angebot der Arbeitskraft und das des Arbeitsplatzes gehören zu dieser Wirtschaftsordnung. Arbeitnehmer und Arbeitgeber haben durch ihre je verschiedene Leistung der besten Versorgung der Menschheit mit materiellen Gütern zu dienen. Ihr Eigeninteresse steht im Dienst dieser Aufgabe. Beide sollten als gleiche Partner betrachtet werden können. Die Tarifautonomie im modernen Sinn entstammt diesem Modell. Ob sie aber zum Recht auf Streik und/oder Aussperrung führt, bleibt offen. Jedenfalls impliziert die Tarifautonomie nicht notwendigerweise das Recht auf Streik und damit in der Folge auch nicht auf Aussperrung. Allerdings wird dies von einem beträchtlichen Teil von Interpreten des bundesdeutschen Grundgesetzes (GG) Art. 9 Abs. 3 angenommen (davon weiter unten).

Streng nach dem Modell der Marktwirtschaft besagt die Tarifautonomie nur das Recht eines jeden Partners, den Arbeitsvertrag frei und ungezwungen abzuschließen oder zu kündigen. Das Modell, das rein marktwirtschaftlich konzipiert ist, sagt nichts aus über die sozialen Komponenten der Tarifautonomie, z.B. welche materiellen oder persönlichen Risiken einer der beiden Partner oder beide zusammen eingehen, wenn ein Angebot abgelehnt wird, sei es nun das der Arbeit oder das des Arbeitsplatzes.

Von Streik und Aussperrung im gängigen juristischen Sprachgebrauch kann man gemäß dem Modell noch nicht sprechen. Dazu ist das Modell zu abstrakt. Auf diesen Umstand kann nicht genug hingewiesen werden. Die Wirtschaftstheorie spricht von Marktwirtschaft im rein formalen Sinn. Wollte man diese Marktwirtschaft subjektivieren, dann wären nicht nur alle Arbeitgeber und alle Arbeitnehmer der ganzen Welt und aller Zeiten, sondern auch alle Nationen mit ihren Menschen aller Zeiten einbegriffen. Und es müßte Solidarität herrschen einerseits bei den Arbeitgebern und andererseits bei den Arbeitnehmern. In der Tat ist Marktwirtschaft nur in dieser Universalität zu definieren. Das wissen wir heute sehr wohl, wo alle gegen den Protektionismus klagen.

Parallel hierzu ist auch der Kommunismus nur weltweit zu konzipieren, weshalb er von jeher die „Internationale“ auf seine Fahne geschrieben hat. Unter diesem weltweiten, abstrakten Aspekt der Beziehung Arbeitgeber/Arbeitnehmer kann man sich einen Streik, der eine Aussperrung zur Gegenmacht hätte, nicht vorstellen. Der Begriff der Verweigerung des Arbeitsvertrages macht jeden Gedanken an Streik (im eigentlichen Sinn verstanden) und Aussperrung zwecklos.

Das soziale Ziel, das in diesem Modell angezeigt ist, ist die sowohl quantitativ wie qualitativ höchst- und bestmögliche Versorgung der Gesellschaft mit materiellen

Gütern. Der Leistungsmotor ist das Eigeninteresse sowohl der Arbeitgeber wie der Arbeitnehmer. Hierbei sind alle sozialen Interessen, die über die am Wirtschaftsprozess Beteiligten hinausgehen (Familienangehörige, Kranke, Behinderte usw.), nur durch die Eigeninteressen der Beschäftigten berücksichtigt.

Das Modell der Marktwirtschaft kennt keine sozialetischen Vorgaben. Diese sind einzig in der sogenannten sozialen Marktwirtschaft berücksichtigt. Dies Thema gehört aber bereits in die Wirtschaftspolitik, die auf der Ebene der realen Marktwirtschaft liegt. Diese Feststellung ist von besonderer Bedeutung. Wenn nämlich die Gewerkschaften in der heutigen Situation volle Parität im Arbeitskampf verlangen, dann müßten auch die Bedingungen des marktwirtschaftlichen Modells, aus dem diese Forderung stammt, erfüllt sein, d.h., daß die Arbeitnehmer außer ihren eigenen Mitteln keine soziale Unterstützung genießen, die ihnen das Streiken erleichtern. Dies zu beachten, ist deshalb bedeutsam, weil niemand Argumente aus dem Modell beziehen darf, wenn die Bedingungen des Modells nicht erfüllt sind.

In der Marktwirtschaft müßte das Eigeninteresse der Beteiligten an sich auch die Erhaltung der marktwirtschaftlichen Ordnung einschließen, daß z.B. Lohnforderungen auf die Zukunft der Wirtschaft Rücksicht nehmen, eine gesunde Entwicklung des Produktionsprozesses mit ins Auge fassen usw. Ebenso müßten die Unternehmer ein Interesse daran haben, daß die Arbeitskraft weitgehend geschont und die Umwelt nicht ausgebeutet wird. Da aber im Modell der Marktwirtschaft das individuelle Eigeninteresse des *einzelnen* im Vordergrund steht, sind solche Erwartungen (streng nach dem Modell) überzogen.

Deutlich tritt diese Disharmonie zwischen kurzfristigem und langfristigem, d.h. futuristischem, über den alltäglichen Horizont hinausgehendem Eigeninteresse in Erscheinung in den Selbstverwaltungskörperschaften Jugoslawiens. Dem Arbeitnehmer, vorab dem älteren, nahe der Altersgrenze stehenden, liegt mehr an seinem unmittelbaren Einkommen als an dem Unternehmen der fernen Zukunft. Auch in Unternehmen der kapitalistischen Wirtschaft kann oder könnte es vorkommen, daß die mitbestimmenden Arbeitnehmer und selbst die Unternehmer zu geringe Aufmerksamkeit dem Überdauern des Unternehmens schenken (z.B. aus Mangel an Anpassungsgeist an die technologische Entwicklung, aber auch - und zwar häufig - durch Aufstellung überzogener Sozialpläne).

Damit das Eigeninteresse der an der Wirtschaft Beteiligten die verschiedenen zeitm Spannenden, wirtschaftspolitischen Anliegen nicht ersticke, ist eine höhere Instanz vonnöten, die solche Vorgaben wirksam erzwingen kann. Wir rühren hier an einen Gedanken, welcher der rein prozessual verstandenen, der Konflikttheorie verschriebenen Tarifautonomie völlig fremd ist.

Der Beschäftigung mit dem geradezu unheimlich wirkenden, abstrakten Modell der Marktwirtschaft ist gerade zum Verständnis der Tarifautonomie und des mit ihm zusammen diskutierten Themas Streik/Aussperrung von erhöhtem Interesse. Während die Gewerkschaften ihre Konzeption des Streiks aus dem Naturrecht beziehen, entnehmen sie ihre Argumente für die Parität und gegen die Aussperrung dem abstrakten Modell der Marktwirtschaft. Das Modell der Marktwirtschaft ist nicht ohne Abstriche und Transformationen auf die reale Wirtschaft anwendbar.

V. Die sozialetische Rechtfertigung der Marktwirtschaft und der Tarifautonomie

Nach allgemeiner Erfahrung handelt der Mensch aus Eigeninteresse. Eine Gesellschaftspolitik, die um die Verwirklichung des Gemeinwohls besorgt ist, muß dieser zeitüberdauernden Erfahrung Rechnung tragen. Sie wird darum im Sinn des Subsidiaritätsprinzips den persönlichen, wenngleich vom Eigeninteresse geleiteten Entscheidungen den Vorrang gewähren, um effektive Leistung zu sichern. Die Grenze oder Norm ist selbstverständlich immer das Gemeinwohl, das in letzter Instanz von der staatlichen Autorität bestimmt wird. Die Personen und Gruppen sollen in gegenseitiger Konkurrenz stehen können. Diese Forderung setzt aber ein paritätisches Verhältnis der einzelnen Gesellschaftsglieder voraus. Was als echte Parität zu betrachten ist, läßt sich nur vom Gemeinwohl aus beurteilen. Darum kann sich der Sozialetiker mit der Verabsolutierung der Konfliktgesellschaft nicht einverstanden erklären. Oberste Norm und äußerste Grenze der Konkurrenz oder des Konflikts bleibt, wie gesagt, immer das von der staatlichen Autorität definierte Gemeinwohl. Da aber die staatliche Autorität nicht im Vorhinein das Gemeinwohl im Detail bestimmen kann, wenngleich sie grundsätzliche Werte in allgemeiner Fassung formulieren muß (z.B. die Grundrechte der Person, die Erhaltung der natürlichen Institutionen, zu denen Ehe und Familie gehören), ist die rivalisierende Tätigkeit der einzelnen Gruppen unentbehrlich. Diese sozialetische Konzeption impliziert jedoch die Überzeugung, daß man in keiner Gesellschaft von einer mindestens in groben Umrissen definierbaren, als objektiv zu bezeichnenden Gerechtigkeit absehen kann.

In der modernen pluralistischen Demokratie zweifelt man nun an jeglicher objektiven, d.h. ontischen, Bestimmung der Gerechtigkeit. Man möchte die Gerechtigkeit rein methodologisch definieren, d.h. als Ergebnis des Austausches oder Konfliktes zwischen den einzelnen und den verschiedenen Interessengruppen. Man will keiner gesellschaftlichen Autorität mehr das Wissen und die Verantwortung bezüglich einer allgemeingültigen Gerechtigkeitsvorstellung zutrauen. So ist die ontisch, sachlich begründete Gerechtigkeit außer Kurs geraten, von deren Realität die alte Naturrechtslehre noch überzeugt war, wenngleich sie sehr gut um die Erkenntnischwierigkeiten wußte und darum nicht jegliche subjektive Bewertung als ontisch begründet betrachtete. Die moderne pluralistische Demokratie könne nur, sagt man, methodologisch, d.h. als Prozeß-Gesellschaft im empirischen Sinn, als allseitig „offene Gesellschaft“ begriffen werden⁵.

Die Gewerkschaften bestehen auf der Bedeutung der Theorie der Konfliktgesellschaft, wonach der Fortschritt der Gesellschaft nur durch Konflikte der Interessengruppen - man könnte auch sinngemäß sagen: der Klassen - bewirkt werden kann⁶. Auf dieser Idee beruht, wie noch gezeigt wird, das DGB-Verständnis der Tarifautonomie. Die Gewerkschaften können immerhin auf die glorreichen Ergebnisse ihrer Arbeitskämpfe hinweisen. Es war aber die Zeit, in der der Streik noch in der Nähe der naturrechtlichen Definition des „Streiks“ (der Arbeitsniederlegung) stand. Der heutige Streik hat seine historische Bedeutung verloren. Er ist in seiner ersten Funktion ein Element eines sozialen Regelsystems.

Die pluralistische Gesellschaft, die sich nicht nach einem von oben kommenden Plan, sondern aus der Initiative der Einzelpersonen oder der von ihnen gebildeten Gruppen entwickelt, muß irgendwelche Regelmechanismen schaffen, gemäß denen die Einzelinitiativen mit einiger Wahrscheinlichkeit die gewünschten Leistungen für das allgemeine Wohl erbringen. Auf dem Feld der Besorgung der materiellen Güter ist dieses Regelsystem die Marktwirtschaft. Sie garantiert am besten die notwendige Leistung, ohne die das Gemeinwohl nicht zustandekäme. Unter Leistung ist hierbei nicht nur die Ausschöpfung der Arbeitskraft zu verstehen, sondern auch die Sorge um die bestmögliche Nutzung der Produktionsmittel, und zwar dies aufgrund des Eigentumsrechts, durch das in letzter Instanz das Risiko der Entscheidung über Kapital an eine Person oder wie in den Kapitalgesellschaften an mehrere Personen gebunden wird.

In der wirtschaftlichen Ordnung kann man sich daher am Modell der Marktwirtschaft orientieren. Das heißt, man kann, soweit es sozial tragbar ist, die Beziehungen zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber dem Automatismus von Angebot und Nachfrage überlassen. Hier ist die Stelle, an der die Tarifautonomie ansetzt. Der Automatismus der Marktwirtschaft verlangt die Autonomie der Entscheidungen sowohl auf seiten der Arbeit wie auf seiten des Kapitals. Welches aber sind die Bedingungen dieser Autonomie, und welches sind die Mittel ihrer Durchsetzung?

Im Modell wird, wie dargestellt, vorausgesetzt, daß die freie Arbeitsnachfrage der gesamten Arbeitnehmerschaft dem freien Arbeitsplatzangebot der gesamten Arbeitgeberschaft gegenübersteht. Das Mittel der Durchsetzung der beiderseitigen Freiheit ist einerseits der Verzicht auf die Annahme des Arbeitsangebots, andererseits die Verweigerung eines anderen Arbeitsplatzangebots. In der Wirklichkeit sieht die Tarifautonomie allerdings anders aus.

VI. Die Machtverhältnisse in der realen Marktwirtschaft

In Wirklichkeit ist, wie bereits gesagt, die Wirtschaft kein allumfassendes Gebilde, in dem die Machtverhältnisse zwischen der Gesamtheit der Arbeitnehmer und der Gesamtheit der Arbeitgeber zum Austragen kommen. Es gibt viele nationale Wirtschaften, die untereinander in Konkurrenz stehen. Die Lohn- und Arbeitsbedingungen können nicht unabhängig von der Außenwirtschaft ausgehandelt werden. Sonst würde das Kapital verzehrt. Damit stellt sich bereits ein Ungleichgewicht zuungunsten der Arbeitgeber ein, auf weite Sicht natürlich auch für die Arbeitnehmer, da sie die Arbeitsplätze verlieren würden; aber von dieser Konsequenz abstrahieren die Arbeitnehmer im Konflikt. Außerdem werden die Lohn- und Arbeitsbedingungen stets nur in Einzelbranchen - und dies sogar noch regional - ausgehandelt, so daß die vom Modell stammende Forderung der Parität weder auf nationaler noch auf internationaler Ebene erfüllt wird. Durchweg streikt nur ein Teil der Arbeitnehmer einer Branche, sogar eines einzelnen Unternehmens. Die Folgen reichen in erschreckendem Maße weiter als die Streikaktionen selbst.

Von diesem realen Gesichtspunkt aus erfordert der Schutz des Eigentums und der Unternehmen die Möglichkeit der Aussperrung. In der Diskussion wird von seiten der Verteidiger der Aussperrung mit Vorliebe der Akzent auf die Erhaltung der

Unternehmen gelegt und verhältnismäßig weniger vom Eigentumsrecht gesprochen. Die Erhaltung der Unternehmen ist freilich der nächstliegende Grund der Aussperrung. Doch hängt in der freiheitlichen Wirtschaft der Bestand der Unternehmen wesentlich vom Eigentumsrecht an Produktionsmitteln ab. Das *Recht* auf Aussperrung ist vom Träger des Rechts über die Produktionsmittel aus zu sehen. Es ist ein anderer, der die Arbeitskraft anbietet, und ein anderer, der die Produktionsmittel zur Verfügung stellt. Wenn die Arbeiter selbst Eigentümer des Unternehmens wären, gäbe es keinen Streik und brauchte es selbstverständlich auch keine Aussperrung. Diesen Sachverhalt, daß es beim Recht auf Aussperrung in letzter Instanz auf den Rechtstitel des Eigentums ankommt, haben die Gewerkschaften gut begriffen, weswegen sie als Grund des Verbots der Aussperrung anführen, der Unternehmer sei als Eigentümer ausreichend mit Macht ausgerüstet. Die Gewerkschaften greifen auf ein Argument zurück, das im Rahmen des Modells galt, auf der Ebene der realen Wirtschaft aber nicht mehr gelten kann. Das Recht auf Aussperrung als Abwehr gegen den Streik wird zum unentbehrlichen Begleiter des Eigentumsrechts an Produktionsmitteln (natürlich immer unter der Voraussetzung, daß das Recht auf Streik gilt). Die Aussperrung schafft darum unter dieser Voraussetzung keine Disparität im Arbeitskonflikt. Erst in diesem konkreten Zusammenhang ist das Argument der Arbeitgeber wie auch des Bundesarbeitsgerichts schlüssig, daß die Aussperrung in den Eigentumsverhältnissen und im Bestand der Unternehmen ihre Grundlage habe.

Das Argument der Gewerkschaften, daß die Unternehmer die Aussperrung nicht brauchen, weil sie das Eigentum an Produktionsmitteln in der Hand hätten, ist nicht nur deswegen unkorrekt, weil es auf dem abstrakten Modell der Marktwirtschaft fußt und die Wirklichkeit nicht trifft, sondern auch aus dem Grunde, weil das Produktionsmitteleigentum nicht nur ein Recht, sondern auch eine Last bedeutet, die nur getragen werden kann, wenn produziert wird. Beim Streik stehen aber die Maschinen still. Der Arbeitgeber ist trotz seines Eigentumsrechts machtlos, wenn die Arbeitnehmer die Arbeit verweigern.

Sozialethisch höchst zweifelhaft und monströs ist die Ansicht, das Kollektiv könne durch den Streik den Arbeitsvertrag brechen, während dem Individuum ein solches Recht nicht zusteht. Vertragstreue gilt gleichermaßen für das Kollektiv wie für den einzelnen. Von seiten der Juristen wird geltend gemacht, daß die Streikenden die Arbeitsverhältnisse im Hinblick auf eine günstigere tarifliche Regelung der Arbeitsbedingungen nicht lösen, also nicht kündigen wollen. Warum aber gilt dies nur für das Kollektiv und nicht auch für den einzelnen? Eine solche „Unterbrechung“ der Arbeitsverhältnisse wäre außerdem nur bei manifest *substantieller* Veränderung der Bedingungen denkbar, unter denen der Arbeitsvertrag abgeschlossen worden ist. Dafür kennt das Recht für den einzelnen die Zuständigkeit des Gerichts. Warum wird dem Kollektiv das Recht zugestanden, nach eigenem Urteil vorzugehen? Die Antwort, die von juristischer Seite gegeben wird, ist einfach: weil der Arbeitskampf zur Tarifautonomie gehört. Gemäß einer Erklärung des Bundesarbeitsgerichts hat der Streik für den Arbeitnehmer ein lebenswichtiges Ziel, das nur durch kollektive Handlung erreicht werden kann. In welchem modernen Streik ging es um solche existentiell wichtige Ziele? Nach gewerkschaftlicher

Auffassung ist das existentiell Wichtige gemäß dem Eigeninteresse zu bestimmen. So landen wir wiederum beim Konzept der Konfliktgesellschaft. Von diesem Standpunkt aus bleibt als Grundlage der Tarifautonomie nur die Kampfparität: das Recht auf Streik auf der einen, das Recht auf Aussperrung auf der anderen Seite.

Diesen Standpunkt kann aber der Sozialethiker nicht teilen. Er sieht in der Konzeption der Kampfparität einen folgenschweren Auswuchs der rein methodologisch orientierten Gesellschaftstheorie. Der Begriff der Kampfparität, wie er in der Diskussion gebraucht wird, hat, wie öfters erwähnt, seinen systematischen Ort im abstrakt formalen Modell der Marktwirtschaft. Dort ist die Konflikttheorie beheimatet. Die reale Wirtschaft, in der es um die material zu bestimmende Gerechtigkeit geht, kann den rein prozessualen Begriff der Gerechtigkeit nicht übernehmen. Die unveränderte Herübernahme eines Gedankens des abstrakten Modells der Marktwirtschaft auf die wirkliche Wirtschaft scheint den Art. 9 Abs. 3 des bundesdeutschen Grundgesetzes, oder wenigstens dessen Interpretation, stärkstens beeinflußt zu haben.

Im Text selbst ist lediglich vom Recht die Rede, zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen Vereinigungen zu bilden, ein Recht, das für jedermann und alle Berufe gewährleistet wird. Liest man den Text, ohne den historischen Hintergrund ins Blickfeld zu nehmen, einfach so, wie er sich darbietet, dann kann man mit dem Freiheitsrecht, wirtschaftlich orientierte Koalitionen zu bilden, alle möglichen Zwecke verbinden. Man kann kein Freiheitsrecht zur Bildung von Vereinigungen verleihen, ohne die Freiheit der Zweckbestimmung miteinzubegreifen. Solange der Zweck nicht gegen die Strafgesetze und die verfassungsgemäße Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung (Art. 9 Abs. 2) verstößt, ist gegen die Zweckbestimmung offenbar nichts einzuwenden. Bezüglich der in Abs. 3 angesprochenen Vereinigungen (zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen) ist damit der Zweck bereits eingegrenzt. Der Zweck der Gewerkschaft darf nicht ruinös für das Unternehmen sein, mit dem sie in Konflikt steht. Ihr Zweck kann immer nur die Verbesserung der Arbeitsbedingungen sein. Die Frage ist nun, ob die Gewerkschaften für ihren Zweck jedes Mittel einsetzen dürfen, vor allem, ob der Streik und vielleicht sogar jede Art von Streik durch das Grundgesetz vorgesehen sei.

Hier liegt das Problem, das die Juristen beschäftigt. Nimmt man den Text, so wie er steht, ohne die Intention des damaligen Gesetzgebers zu untersuchen, dann braucht man nicht notwendigerweise an die Marktwirtschaft und zudem auch nicht an das Streikrecht zu denken. Die Koalitionsfreiheit zum Zweck der Verbesserung der Arbeitsbedingungen ist auch in einem nicht-marktwirtschaftlichen System denkbar. Dies heißt zugleich, die Koalitionsfreiheit ist nicht wesentlich mit der Befugnis zu streiken verbunden. Und selbst die Marktwirtschaft, wenigstens die reale schließt die Streikbefugnis nicht wesentlich ein. Es gibt viele Arten von Marktwirtschaft. In jeder nationalen Marktwirtschaft sind gesellschaftliche und sogar politische Gegebenheiten zu berücksichtigen. Es sei nur an die Schweiz erinnert, die man allgemein als ein vorbildliches Land der Freiheit betrachtet. Den Bauernstand der Schweiz kann man nicht ohne große gesellschaftliche Erschüt-

terungen in den Prozeß der reinen Marktwirtschaft einordnen. In einer Referendumdemokratie hätte dies verhängnisvolle Folgen nicht nur auf der gesellschaftlichen, sondern auch auf der politischen Ebene. Nicht zuletzt käme auch der Föderalismus ins Wanken. Daß die reine Marktwirtschaft wohl überall gepriesen, aber nirgendwo eingehalten wird, wird deutlich in dem zwar moderierbaren, aber nicht ganz zu beseitigenden Protektionismus. So verschieden die praktische Verwirklichung der Marktwirtschaft ist, so verschieden ist auch die rechtliche Lage der Tarifautonomie und damit auch des Streik und des Aussperrungsrechts.

Interpretiert man den besagten Artikel des Grundgesetzes im *historischen* Zusammenhang, so liegt es wohl nahe, daß der Gesetzgeber zunächst nicht an Schranken des Streikrechts gedacht hat, dies vor allem im Hinblick auf die wahrscheinliche Intention der Gründer, die Kompetenzen der Staatsgewalt soweit wie möglich zurückzuschrauben und den subjektiven Freiheitsrechten der Bürger den Vorrang einzuräumen. Konsequenterweise muß man dann auch das gleiche von dem Recht auf Aussperrung sagen.

Da der Gesetzgeber nirgendwo gesetzliche Normen des Streikrechts formuliert hat, war es unvermeidlich, daß sich das Arbeitskämpfrecht auf dem Weg über das Arbeitsgericht ausbildete, das mit dem Begriff des Arbeitskämpfrechts, wollend oder nicht, auch die Theorie der Konfliktgesellschaft übernahm. So wird es verständlich, daß das Bundesarbeitsgericht sich vor der schwierigen Aufgabe sah, das Arbeitskämpfrecht in pragmatischen Schritten auszuformen. Im Hinblick auf die totalitäre Wirtschaftspolitik des Dritten Reiches lag es in der Tat nahe, das Modell der Marktwirtschaft samt dem der Konfliktgesellschaft so weit wie möglich zu verwirklichen. Man stand an einem Neuanfang. Gesellschaftliche Vorgaben der Tradition waren nicht vorhanden. So ergab sich im Zug des modernen Freiheitsdenkens von selbst die Übernahme auch des Modells der prozessualen, methodologisch organisierten Findung der Gerechtigkeit mit der Folge, daß die „Gerechtigkeit“ vom Stärkeren bestimmt und dem Schwächeren aufgebürdet wird im Unterschied zum Marktmodell, gemäß dem niemand durch Vertragsuntreue, sondern nur durch die frei waltende Konkurrenz zu einer bestimmten Verhaltensweise gezwungen wird.

Das Ergebnis ist die Strategie der Kampfparität, die nicht funktioniert, weil widersinnig. Die Konzentrierung auf diesen Begriff wurde noch bestärkt durch die Argumente, die von seiten der Sozialpartner, besonders der Gewerkschaften, ins Feld geführt wurden.

Die Koalitionsbestandsgarantie wurde auf diese Weise mit der Koalitionsmittelgarantie verbunden. Das Bundesarbeitsgericht stand bei dieser Situation vor der heiklen Aufgabe, in langsamem Vortasten, die nachteiligen Folgen der formalen Kampfparität aufzuhalten, was allerdings nicht gelingen konnte, denn faktisch wurde die Streikkasse der Gewerkschaften geschützt. Das Bundesarbeitsgericht hat zunächst den Grundsatz der sozialen Adäquanz, später (in der Entscheidung vom 21. April 1971) den der Verhältnismäßigkeit der Arbeitskämpfmittel eingeführt, um auf diese Weise im Rahmen des Möglichen materiale Wertelemente ins Arbeitskämpfrecht einzuschalten⁷.

VII. Die sozialetische Beurteilung des in der Tarifautonomie begründeten Streikrechts

Der Begriff der Tarifautonomie hat hier nichts mehr zu tun mit dem, was man im Naturrecht unter Freiheit der Arbeitsplatzwahl und Berufsfreiheit versteht. Dort handelt es sich um Grundrechte der menschlichen Person. Diese gelten nicht univok, d.h. in jeder Anwendung im gleichen Sinn, sondern nur proportional oder, wie die Philosophie sagt, analog, d.h. im Rahmen des je verschiedenen Gemeinwesens. Die Tarifautonomie, von der heute gesprochen wird, ist eine Autonomie des Interesses, verstanden im Sinn der Konfliktgesellschaft, die eine gemeinverbindliche Wahrheit nicht mehr anerkennt, sondern die Gerechtigkeit als ein Ergebnis von Konfliktaustragungen versteht. Gemäß der Tarifautonomie des Grundgesetzes oder, wenn man will, gemäß der üblichen Interpretation des Grundgesetzes sind die Arbeitnehmer aufgrund ihres Interesses an einer Besserstellung im Arbeitsprozeß zu streiken berechtigt, natürlich unter Beachtung der im Lauf der Zeit vom Arbeitsgericht formulierten Bedingungen. Das Arbeitsgericht hatte aber keine Möglichkeit, den als gültig betrachteten Begriff der Tarifautonomie dadurch zu zerstören, daß es die Streikbefugnis dem subjektiv bestimmten Interesse entzog. Es hat allerdings in seinem Urteil vom 21. April 1971 gewagt, den Begriff der Verhältnismäßigkeit soweit auszudehnen, daß es erklärte, das Gemeinwohl dürfe durch den Arbeitskampf nicht bedroht werden⁸. Doch liegt immer noch das Schema der Konfliktgesellschaft, wenngleich mit sozialetischen Ingredienzen gemildert, zugrunde, was vom rein juristischen Standpunkt unausweichlich war. Die Tarifvertragsparteien sollen den Arbeitskampf „nach Regeln eines fairen Kampfes“⁹ führen. Es wird ihnen aber die moralische Pflicht eingeschärft, „den von der staatlichen Gesetzgebung freigehaltenen Raum gerade im Interesse der Aufrechterhaltung der Tarifautonomie“¹⁰ durch eigene verbindliche Regeln auszufüllen, um damit dem Erfordernis der Verhältnismäßigkeit zum Gemeinwohl gerecht zu werden. Man fragt sich allerdings, ob ein Streik um eine Lohnerhöhung von geringen Prozenten oder um einige Stunden mehr Freizeit zum ohnehin bedrohten Gemeinwohl verhältnismäßig sei. Das Argument, die Tarifautonomie ohne Streik sei kollektives Betteln, kann wohl nicht ernst genommen werden.

Es kann sich aber bei diesen mutigen Formulierungen nur um einen moralischen Appell handeln, denn von einer höheren Instanz, welche die Möglichkeit haben soll, den kämpfenden Parteien zu gebieten, ist keine Rede. Gewiß haben solche Modifizierungen des Bundesarbeitsgerichts eine gewisse rechtliche Wirkung, und zwar im Sinn der Rechtsfortbildung. Aber diese rechtliche Wirkung darf nicht mit der des Gesetzes verwechselt werden. Die gerichtliche Rechtsfortbildung hinkt immer nur hinter den Ereignissen her. Ohne vom Staat erlassene gesetzliche Norm ist ein grundsätzlicher Abschied von einem verfahrenen System nicht möglich.

Das Bundesarbeitsgericht denkt wohl bei seinem Festhalten an dem herkömmlichen Verständnis der mit dem Arbeitskampfrecht verbundenen Tarifautonomie an das Subsidiaritätsprinzip, gemäß dem den einzelnen Gruppen die Selbstregelung anvertraut werden soll. Nur ist zu bedenken, daß das Subsidiaritätsprinzip - wenigstens wie die katholische Soziallehre es versteht - die staatliche Gewalt nicht

beiseite läßt, sie vielmehr als Wächter der den Gruppen überlassenen Freiheiten begreift. An sich hätte das Tarifrecht in diesem Sinn weiterentwickelt werden können. Das Bundesverfassungsgericht (1. März 1979) hatte ausdrücklich erklärt, daß Art. 9 Abs. 3 GG nicht zu den „klassischen“ Grundrechten gehöre, es sei erst unter den Bedingungen moderner Industriearbeit entstanden. „Bei der Auslegung dieses Grundrechts kann deshalb nur bedingt auf einen traditionell feststehenden Inhalt zurückgegriffen werden.“¹¹ Es wird von der Gewährleistung der Tarifautonomie gesagt, sie ließe „dem Gesetzgeber einen weiten Spielraum zur Ausgestaltung“¹², die Grenze sei der verfassungsrechtlich gewährleistete Kernbereich der Koalitionsfreiheit, die sinnvolle Ordnung und Befriedung des Arbeitslebens, um die es Art. 9 Abs. 3 GG gehe, könne auf verschiedenen Wegen angestrebt werden: „nicht nur durch Gestaltungen, die, wie das Tarifsystem, durch die Grundelemente der Gegensätzlichkeit der Interessen, des Konflikts und des Kampfes bestimmt sind, sondern auch durch solche, die Einigung und Zusammenwirken in den Vordergrund rücken, wenngleich sie Konflikte und deren Austragung nicht ausschließen“¹³. Auch der zweite Weg vermag namentlich der Aufgabe der Befriedung gerecht zu werden.

Trotz der erstgenannten Möglichkeit blieb auf rechtlichem Gebiet das Schema der Konfliktgesellschaft erhalten, wenngleich man sich bemühte, sozialetische Elemente in das alte System einzuflicken. Die Einfügung der staatlichen Gewalt hätte den Gedanken an ein Verbändegesetz wachgerufen, was bei den Gewerkschaften einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen hätte. Man verbleibt, ob man es will oder nicht, beim Begriff der Kampfparität. Alle Versuche, das Kampfrecht mit materialen Werten anzureichern, sind Heilungsversuche an einem toten Körper. Der Kampfparität fehlt jener Geist, der wirkmächtig das Gemeinwohl in letzter Instanz definiert. Dieser Satz könnte manche Freiheitsgeister und Verteidiger der heutigen Tarifautonomie aufregen. Es ist aber gar nicht an eine Staatsmacht gedacht, die allwissend das Gemeinwohl im voraus definiert. Es genügt doch schon eine Instanz, die den Tarifparteien klar macht, daß bestimmte Kämpfe für die Gesellschaft nicht mehr tragbar sind. Dazu braucht man kein Nationalökonom zu sein. Der gesunde Menschenverstand und ein gesundes Gefühl dafür, was die Gesellschaft, die dem Kampf hilflos zusehen muß, noch ertragen kann, reichen aus. Das alles ist nicht möglich, weil erklärt wird, Streik und Aussperrung müßten eben als Betriebsrisiko der Marktwirtschaft in Kauf genommen werden. Man fragt sich, warum? Muß die Marktwirtschaft mit all dem, was man in sie hineinlegt, so weit getrieben werden, daß sie der Gesellschaft unerträglich wird, zumal es ohnehin keine reine Marktwirtschaft geben kann?

Marktwirtschaft ohne einen sie tragenden starken Staat ist ein Torso. Auch dort, wo dem Anschein nach keine gesetzlichen Regeln bestehen, welche die Tarifautonomie an übergeordnete Normen binden, und wo trotzdem die Tarifautonomie sich nicht als Störung der öffentlichen Ordnung erweist, ist in der Wirklichkeit dennoch der Staat als sanktionierende Instanz präsent. Daß die Tarifautonomie in der Schweiz so störungsfrei dasteht, ist nicht zuletzt in dem Umstand begründet, daß der „Souverän“ bei der nächsten Volksabstimmung denjenigen die Quittung gibt, die mit ihrem Gebaren dem Gemeinwesen zuviel Kosten aufladen. Denn dieje-

nigen, welche die Kosten der Politik der Kampfparität bezahlen, sind die Konsumenten, Steuerzahler und Sparer, kurz das Volk, genau gesagt jenes Volk, das nicht das Privileg hat, zu den Arbeitskampfparteien zu gehören.

Im System der reinen Konfliktgesellschaft ist die Tarifautonomie ohne Streik und Aussperrung nicht denkbar. Der den Kampf ordnende Begriff der Verhältnismäßigkeit ist auf beide, sowohl den Streik wie auch die Aussperrung, anzuwenden. Von Interesse in diesem Zusammenhang sind die Argumente, die von den Gewerkschaften gegen die Aussperrung angeführt werden. Die hauptsächlichsten sollen hier aufgeführt werden, um zu zeigen, aus welchen verschiedenen Denkebenen sie kommen. Nur auf diese Weise läßt sich ihr Wert oder Unwert erkennen.

VIII. Die gewerkschaftliche Interpretation der arbeitsmarktwirtschaftlichen Machtverhältnisse

Die Gewerkschaften sehen im Streikrecht ein Menschenrecht. Die gewerkschaftliche Interpretation dieses Menschenrechts erkennt man aus dem, was im Streik tatsächlich geschieht: Arbeitsniederlegung entgegen einem vorliegenden Vertrag zur Erreichung eines subjektiv bewerteten Interesses, das nichts mehr mit dem Notstand zu tun hat, mit dem, was das Naturrecht unter dem Menschenrecht auf Arbeitsniederlegung versteht. Dazu wird noch mit dem gewerkschaftlich verstandenen Menschenrecht das Recht auf den bisher innegehabten Arbeitsplatz verbunden (vor der Entscheidung vom 28. Januar 1955 mußte der Aussperrung die Kündigung des Arbeitsverhältnisses vorausgehen, was im Hinblick auf die schwache oder gar nichtige Rechtfertigung des modernen Streiks als selbstverständlich beurteilt werden muß).

Das sogenannte Grundrecht auf Streik werde, wird gesagt, durch die Aussperrung zunichte gemacht. Bei Anerkennung des Privateigentums könne zum Eigentumsrecht nicht noch das Recht der Aussperrung addiert werden.

Dahinter verbirgt sich die Auffassung, daß die Aussperrung nicht als Element des Eigentumsrechts angesehen werden dürfe. Wie wir gesehen haben, stimmt dies auf der höchsten Ebene der naturrechtlichen Abstraktion. Es stimmt schon nicht mehr in der realen Marktwirtschaft.

Wie bereits gesagt, entstammt die gewerkschaftliche Auffassung vom Arbeitskampf einer formalen, methodologischen Sicht, wengleich auch materiale Elemente in die Darstellung der Kampfparität eingeflochten werden. Dahinter verbirgt sich der Begriff einer univoken, d.h. gleichsinnigen Gleichheit aller, wie man sich diese als in einem vermeintlichen Urzustand gegeben vorstellt. Die Forderung einer materialen Betrachtung der Kampfparität dient im Grunde nur der Unterstützung der formalen Kampfparität. Denn der Begriff der Gerechtigkeit ist immer noch rein strategischer Natur. So wird auf die finanziellen Folgen für die Streikenden hingewiesen. Es werden die noch schwereren sozialen Folgen der Aussperrung gebrandmarkt, denen die Nichtstreikenden ausgesetzt sind, die keine Streikkasse haben, um die sich andererseits die Gewerkschaften nicht zu kümmern scheinen. Mit dieser materialen Betrachtung der Kampfparität wird aber die eigentliche Gerechtigkeitsfrage verdeckt, die sich um die Legitimierung des Streiks dreht. Das

Unheil in der gesamten Diskussion ist die Tatsache, daß mit der aus dem abstrakten Modell stammenden Kampfparität begonnen wird, als ob darin das Apriori der Tarifautonomie läge.

Im Urteil von 1980 erklärte das Bundesarbeitsgericht, daß es den Grundsatz der formalen Kampfparität aufgebe und sich der materialen Paritätsbetrachtung zuwende. Das war immerhin eine mögliche Korrektur von offenbaren Schwächen der bislang geübten Interpretation der Kampfparität. Eine grundsätzliche, an sich längst fällige Abkehr vom Schema der Konfliktgesellschaft wäre Aufgabe des Gesetzgebers gewesen. Damit hätte das GG Art. 9 Abs. 3 eine völlig andere Interpretation erfahren, entsprechend etwa den Ausführungen des Bundesverfassungsgerichts vom 1. März 1979.

Die Verbindung von Eigentumsrecht und Recht auf Aussperrung mache, so wird von gewerkschaftlicher Seite erklärt, ein bereits errungenes Machtgleichgewicht zunichte. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums verlange, wie die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen erklärt¹⁴, eine kritische Beurteilung des Aussperrechts. Mit solchen schwarmgeistigen Argumenten setzt man sich leichtfertig über Fragen der freiheitlichen Wirtschaftsordnung hinweg. Der dehbare Begriff der Sozialpflichtigkeit dient so nichts anderem als der Unterminierung des auf dem Eigentumsrecht gegründeten freiheitlichen Wirtschaftssystems. Die gleiche Sozialpflichtigkeit gilt aber auch für die Arbeit. Für beide ist das Gemeinwohl die Norm.

Die Arbeitgeber könnten, wird ferner gesagt, auf die Aussperrung verzichten, wenn sie solidarisch wären, wenn die nicht bestreikten Betriebe jene zusätzlichen Aufträge abwiesen, die ihnen wegen eines bestreikten Betriebes zuflößen. Die Arbeitgeber sollten sich darauf einstellen, daß irgendwo und irgendwann gestreikt werden könne, weil der Streik ein systemnotwendiges Mittel im Verteilungskampf sei. Jedenfalls sei die „kalte“ Aussperrung (Schließung von nicht bestreikten Unternehmen aufgrund wirtschaftlicher Folgen des Streiks) unnötig. Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, warum die streikenden Gewerkschaften nicht mit der Solidarität ihrer Genossen rechnen und darum Streikposten aufstellen, um die Arbeitswilligen vom Gebrauch ihres Rechts auf Arbeit abzuhalten.

Deutlicher kann man sich nicht mehr ausdrücken, um zu sagen, daß die Tarifautonomie dem Konfliktsystem entstamme und dessen Charakterzüge trage. Nur von Strategie ist die Rede entsprechend etwa dem Begriff der reinen Politik bei *Max Weber* oder in der Freund-Feind-Theorie *Carl Schmitts*.

Da die Gewerkschaften den Streik als das ordentliche Mittel des sozialen Fortschritts der Arbeitnehmer, also der Überwindung des status quo darstellen, wird die Aussperrung als Mittel der Rettung des status quo betrachtet. Die Aussperrung könne darum geradezu als Negation des Streikrechts und des Fortschritts definiert werden. Auch hier wird nur einseitig das „Interesse der Arbeitnehmerschaft“, nicht zugleich das des in scharfer Konkurrenz stehenden Unternehmens berücksichtigt.

Die begriffliche Abspaltung der Maßnahmen zur Deckung von Betriebsrisiken (Massenänderungskündigung und Vorenthaltung von Lohn bei mittelbaren Arbeitskämpfen) wird von gewerkschaftlicher Seite ebenfalls als verdeckte

Rechtfertigung der Aussperrung betrachtet. Auch diese gewerkschaftliche Beurteilung ist im Sinn des Begriffs der Kampfparität zu verstehen, mit der sich zugleich das Machtelement verbindet. Kampfparität ist in der Tat eine sinnlose Basis, wenn auf der Seite des zu erwartenden Verlierers neue Abwehrmittel zur Verfügung stehen, so daß kontinuierlich eine neue Parität, also Pattsituation, entstehen muß. Die Gewerkschaften sehen sich aber als alleinige Vertreter des Fortschritts, so daß sich gemäß ihrer Meinung die Kampfparität stets zu ihren Gunsten auswirken muß. Dabei ist zu bedenken, daß die Gewerkschaften sich als Vertreter der gesamten Arbeitnehmerschaft ausgeben, obwohl sie nur einen verhältnismäßig geringen Teil der Arbeitnehmer zu organisieren vermögen. Außerdem fußen sie auf der naturrechtlichen Begründung des Streiks als eines Mittels zur Rettung grundsätzlicher Lebensansprüche. Das naturrechtlich begründete Recht auf Streik hat, wie öfters betont, nichts mit Kampfparität zu tun. Der Wertvorrang der Arbeit vor dem Kapital, auf den von gewerkschaftlicher Seite Wert gelegt wird, ist im Rahmen der Kampfparität ein Argument, das am falschen Platz steht (vgl. unten).

Bei genauerem Hinsehen findet man, daß die gewerkschaftliche Auffassung der Kampfparität auf die Beseitigung des Dispositionsrechts des Eigentümers hin tendiert. Hier liegt der Kern der Frage. Ist das Dispositionsrecht vom Eigentumsrecht zu trennen? Dies wäre an sich denkbar. Dafür gibt es viele Vorbilder und Entwürfe, wozu besonders der von *Ota Sik* aufgestellte gehört. Nur ist noch nicht erprobt, wie es sich mit der Mobilität des Kapitals (und in der Folge mit der Entwicklung des Spar- und Investitionswillens), der Mobilität der Arbeit und sogar der Berufswahlfreiheit und der vielgerühmten Tarifautonomie verhält. Mit größter Wahrscheinlichkeit ist das Ergebnis dieses Modells negativ. Jedenfalls bedeutet die gewerkschaftliche Konzeption der Kampfparität (neben der Forderung auf „paritätische“ Mitbestimmung) die Ablösung der Marktwirtschaft durch eine neues, laboristisches System, von dem trotz aller Beteuerungen *Siks* noch nicht feststeht, ob es noch mit einer Marktwirtschaft vergleichbar ist. Natürlich muß das Dispositionsrecht als Entscheidungsrecht bei Investitionen (Technologieproblem) auf die sozialen Wirkungen Rücksicht nehmen. Ob dies aber auf Unternehmensebene sein muß, ist eine andere Frage, die uns hier weiter nicht beschäftigt.

Andererseits müssen die Arbeitgeber sich ehrlich fragen, ob sie gemäß ihrem Verständnis der Kampfparität den Streik, von dem ja im Konfliktsystem immer angenommen wird, er sei gerecht, von vornherein durch die Drohung der Aussperrung zur Unwirksamkeit verurteilen dürfen. Hier zeigt sich deutlich, daß der Begriff der Kampfparität in einem geradezu unsinnigen Zusammenhang steht und daß man ganz woanders zu denken anfangen muß. Es geht um eine sozialetische Neubesinnung dessen, was Tarifautonomie bedeutet und ob es in unserer Gesellschaft noch einen Platz für Streik gibt.

Die sittliche Rechtfertigung der Aussperrung ist erst dann gegeben, wenn die Aussperrung sich gegen einen nicht gerechtfertigten Streik oder eine nicht gerechtfertigte Streikdrohung richtet. Von einer Rechtfertigung des Streiks kann heute nicht mehr gesprochen werden. Oder sollte man einen Schwerpunktstreik in der Kolbenindustrie, dessen Fernwirkung die gesamte Autoindustrie mit allen Zuliefe-

ren lahmlegt, als gerechtfertigt bezeichnen? Auf der Grundlage der modern-juristischen Form der Tarifautonomie ist dieser Mangel an Rechtfertigung z.B. gegeben, wenn die Arbeitnehmer Verhandlungen ablehnen, obwohl noch Hoffnung auf eine Einigung besteht. Aber dieses prozessuale Kriterium der Gerechtigkeit kann das sozialethische Grundproblem nicht lösen. Norm der Gerechtigkeit ist in diesem Fall das Gemeinwohl, in dem sowohl die Rechte der Arbeitnehmer als auch die der Arbeitgeber und obendrein noch die der Konsumenten, d.h. aller Gesellschaftsglieder enthalten sind. Auf die Notwendigkeit der Berücksichtigung des Gemeinwohls durch die Tarifpartner hat, wie erwähnt, das Bundesverfassungsgericht im Rahmen seiner Kompetenz hingewiesen.

Die Theorie der Konfliktgesellschaft, die zur Idee der pluralistischen Demokratie gehört, kennt nur ein prozessuales Gemeinwohl. Demgemäß ist auch das Verhältnis Arbeitnehmer/Arbeitgeber nicht nach irgendwelchen naturrechtlichen Normen definierbar. Man kann höchstens von moralischen Verhaltensnormen sprechen, deren Beachtung man von den Tarifpartnern erwarten darf. Solche moralischen Erwartungen reichen aber nicht aus, die Konfliktgesellschaft zu sanieren. Das Ergebnis des Konflikts ist gerecht, wenn der Konflikt bei paritätischer Verteilung der Macht begonnen und nach den Kampfregeln erfolgt ist. Die Anrufung des Arbeitsgerichts ist darum einzig motiviert durch die Klage über nicht verhältnismäßige, also unparitätische Machtausübung. Wann ein Streik berechtigt ist, bestimmen die interessierten Gewerkschaften. Daran kann auch der Appell des Bundesarbeitsgerichts, das Gemeinwohl im Auge zu behalten, nichts ändern¹⁵.

Wenn die gesamte Gesellschaft nach solchen methodologischen Maßstäben geregelt wäre, würden bald diejenigen, die keine in Gruppen geballte Macht besitzen, aus der Gesellschaft ausgeschlossen sein. Die größte Gewerkschaft hat unter diesem Aspekt mehr Gerechtigkeit auf ihrer Seite als die kleinen. Dem abstrakten Konfliktmodell, das deutlich die Merkmale der altliberalen Philosophie trägt, entspricht am ehesten die Einheitsgewerkschaft, die selbstverständlich die Gesamtheit der Arbeitnehmerschaft vertreten möchte. Wer sich ihr nicht anschließt, ist benachteiligt. So führt die Konfliktgesellschaft schließlich zum Zwang, der einen Gewerkschaft beizutreten, so sehr deren weltanschauliche Orientierung dem einzelnen Arbeitnehmer widersprechen mag. Der einzelne hat vielleicht das abstrakte Recht, seine Meinung in einer solchen Einheitsgewerkschaft kundzutun. Er unterliegt aber in jedem Fall der Mehrheit. Das also ist der Weg der Konfliktgesellschaft zur Findung der Gerechtigkeit¹⁶.

Konflikte haben gemäß den Gewerkschaften eine wichtige innovative Funktion für den gesellschaftlichen Fortschritt. Der Streik erfülle diese notwendige Funktion, indem er durch rationale Konfliktregelung zum gesellschaftlichen Fortschritt beitrage. Modernisierung sei daher das Ergebnis des Konflikts.

Fast allgemein wird anerkannt, daß der Streik in der Sozialgeschichte diese hohe Funktion gehabt habe. Für Deutschland ist dies Ergebnis gewerkschaftlichen Einsatzes im Streik für eine gewisse Zeit unbestreitbar. Doch muß man sich vor Verallgemeinerung hüten, vor allem davor, dem Streik die wesentliche Funktion zuzuerkennen, Verbesserung der Lebensqualität der Arbeitnehmer zu erzielen.

Friedrich A. Hayek macht bezüglich der „segensreichen“ Tätigkeit der Gewerkschaften beachtenswerte Einwände: „Es ist tatsächlich mehr als wahrscheinlich, daß in Ländern, in denen die Gewerkschaften sehr stark sind, das allgemeine Niveau der Reallöhne niedriger ist, als es ohne sie wäre. Das gilt gewiß für die meisten europäischen Länder, wo die Gewerkschaftspolitik durch den allgemeinen Gebrauch restriktiver Praktiken, wie die ‚arbeitsbeschaffende‘ Einsetzung von Arbeitskräften, die nicht gebraucht werden, noch gestärkt wird.“¹⁷

Nachdem von gewerkschaftlicher Seite das Recht auf Streik als zum Grundrechtskatalog gehörig bezeichnet worden ist und man nicht mehr von seinen naturrechtlichen Bedingungen sprechen darf, gibt es keine Grenzen des Streikrechts mehr. Er ist zu einem rein strategischen Recht geworden. Da man ihm die Qualität eines subjektiven Rechts zuschreibt, ist auf der anderen Seite die Aussperrung im gleichen Sinn berechtigt. Man befindet sich also auf einer unendlichen Parallele von Kampfberechtigten. Wo soll dies enden? Wie aus dieser verfahrenen Geschichte herauskommen, die damit begann, daß man von einem subjektiven Streikrecht sprach, ohne die Normen und dazu die höhere Entscheidungsinstanz zu nennen, welche die oberste Norm gesetzlich formuliert? Angesichts einer solch verfahrenen rechtlichen Situation verliert man jeden Glauben an die immanente Gerechtigkeit der Tarifautonomie der Konfliktgesellschaft.

Jede sozialetische Untersuchung über die Gerechtigkeit eines Streiks auf der Basis der Kampfpazität ist sinnlos¹⁸. In der Konfliktgesellschaft genügt ein strategisches Urteil, ob die Parität der Kräfte vorliege oder nicht. Daran kann im Grunde auch der Appell an die Achtung des Gemeinwohls wenig oder vielleicht sogar nichts nützen.

Auch ohne das Recht auf Streik, das wegen seiner üblen wirtschaftlichen Folgen obsolet geworden ist, behält die Tarifautonomie ihre soziale Bedeutung. Es ist nicht einzusehen, daß den Tarifpartnern nicht zur Pflicht gemacht werden kann, sich einem Schiedsgericht zu unterstellen, wenn sie nicht zu einem Kompromiß gelangen können. Von seiten eifriger Verteidiger der reinen Marktwirtschaft wird befürchtet, die Tarifparteien könnten gemeinsame Sache machen und Lohnabschlüsse tätigen, durch welche die marktwirtschaftliche Preisbildung gestört würde. Die Gegenfrage sei erlaubt: Garantieren Streik und Aussperrung einen marktwirtschaftlich gerechten Lohn, oder ist es nicht vielmehr stets ein Kompromiß zwischen zwei Kartellen, und dies noch auf Kosten der von den Verhandlungen ausgeschlossenen Gesellschaftsmitglieder? Im übrigen ist hinsichtlich der geäußerten Befürchtung, mit einem Streikverbot leide die marktwirtschaftliche Preisbildung, auf die internationale Konkurrenz hinzuweisen, die von selbst dafür sorgt, daß die Unternehmer nicht einfach mit der Kostenabwälzung hoher Löhne rechnen können.

Wie das Schiedsgericht gestaltet sein müsse, wie es sich zusammensetze und in welchem Zeitpunkt der Auseinandersetzungen es in Aktion zu treten habe, ist eine Frage, die den Praktikern überlassen bleibt. Ohne eine gesetzliche Vorschrift aber, daß im äußersten Fall zur Vermeidung eines Streiks ein Schiedsgericht den Konflikt zu beenden hat, ist nicht auszukommen. Selbstverständlich wäre es ideal, wenn man ohne eine solche gesetzliche Vorschrift den Sozialpartnern im Sinn

einer recht verstandenen Tarifautonomie die Austragung ihrer Differenzen überlassen könnte. Dabei müßte man aber voraussetzen können, daß die Sozialpartner ihrer Pflicht dem Gemeinwohl gegenüber nachkommen. Es entspricht dem Subsidiaritätsprinzip, daß vor der staatlichen Tätigkeit zuerst die kleineren Gemeinschaften das Recht haben, ihre Eigenverantwortung zu beweisen. In diesem Aufbauprinzip spielt die Verantwortung und Effizienz für das Gemeinwohl eine entscheidende Rolle. Diese wird aber in der heutigen Kampfparität nicht mehr sichtbar. Außerdem ist zweifelhaft, ob in der hochkomplizierten, mit der internationalen Konkurrenz kämpfenden industriellen Gesellschaft die Sozialpartner noch in der Lage sind, über ihre Interessen hinaus jene Gerechtigkeit zu finden, die alle Gesellschaftsglieder miteinschließt. Jedenfalls hat der DGB in letzter Zeit keinen Beweis dafür erbracht, daß er diese Bedingungen zu erfüllen vermag. Die voreilige Drohung mit Streik, und wenn es nur die eines Warnstreiks ist, zeigt deutlich, daß Gemeinwohl mit Eigeninteresse verwechselt wird.

IX. Ultima Ratio

Naturrechtlich besteht die ultima ratio darin, daß der manifest erhebliche, nicht zumutbare Notstand der Arbeitnehmer nur durch Niederlegung der Arbeit zu beseitigen ist. Im Zustand eines solchen Notstands ist der Irrtum hinsichtlich der Gerechtigkeit ausgeschlossen. Die im Sinn einer unzweifelhaften groben Ungerechtigkeit verstandene ultima ratio ist in jedem Wirtschaftssystem gültig. Im Grunde handelt es sich nicht um einen Streik, sondern lediglich um das Zurückbehaltungsrecht der Arbeit.

Davon ist aber im Rahmen der Tarifautonomie nicht die Rede. Hier geht es um die Einhaltung eines Regelsystems im Hinblick auf das kollektive allgemeingültige Aushandeln von Arbeitsbedingungen. Von ultima ratio als Rechtfertigung des Streiks wird daher auf dieser Ebene im Sinn der Konfliktgesellschaft dann gesprochen, wenn die Arbeitnehmer in keiner Weise mit den Vorschlägen der Unternehmer einig gehen können, besser gesagt, einig gehen wollen, da in der Konfliktgesellschaft das von den Interessen motivierte Wollen im Vordergrund vor jeglicher sachlich begründeten Gerechtigkeitsnorm steht, wenngleich die Arbeitnehmer *moralisch* verpflichtet sein mögen, sachgerecht zu bleiben und das Gemeinwohl zu berücksichtigen.

Wenn in den kirchlichen Verlautbarungen vom Recht auf Streik als der ultima ratio die Rede ist, dann wird hierbei kein Unterschied gemacht zwischen dem Zurückbehaltungsrecht der Arbeit und dem Streik, da lediglich an die naturrechtliche Situation gedacht ist. Im Rahmen der prozessualen Tarifautonomie kann der Streik nicht einfach vom subjektiven Recht aus beurteilt werden. Hier steht die gesamte Wirtschafts- und Sozialordnung in Frage.

X. Laborem Exercens - Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital

Bei der mündlichen Verhandlung vor dem Bundesarbeitsgericht 1980 haben die Gewerkschaften von der Ablehnung der Aussperrung durch die christliche Soziallehre gesprochen. In der Tat kann die christliche, wenigstens die katholische

Soziallehre nicht vom Recht auf Aussperrung, sondern nur vom Recht auf Streik als der ultima ratio sprechen. Wie schon erwähnt, hat das in den kirchlichen Verlautbarungen genannte Recht auf Streik nichts mit dem Streik im Regelsystem der Tarifautonomie zu tun, sondern ist ein Notstandsrecht, das jedem einzelnen Subjekt zusteht. Die kirchlichen Verlautbarungen wissen nichts von der Kampfparität, um die man im Rahmen der prozessualen Tarifautonomie streitet. Die Kampfparität gibt es, wie dargestellt, auf der Ebene des primären Naturrechts nicht, von der aus die Würde der Arbeit ethisch betrachtet wird. Um diese Würde geht es in allen päpstlichen Verlautbarungen.

Wenn *Laborem exercens* die Respektierung der Würde der Arbeit als Kriterium für die Werthöhe eines Wirtschaftssystems ansieht, dann hat dies mit der Befürwortung eines laboristischen Systems nichts zu tun. Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ist eine höchst ethische Wertabwägung im Hinblick auf das Ziel des gesellschaftlichen Lebens. In einem konkreten Fall der Verwirklichung dieses Ziels, also in der Ordnung der Mittel, kann die Sorge um das Kapital sehr gut vorrangige Bedeutung haben. Das Kapital ist, wie die Enzyklika sagt, vorgetane Arbeit, man könnte sogar sagen „tiefgefrorene“ Arbeit von Jahrhunderten, einschließlich der Spartätigkeit von Generationen. Seine Geringschätzung bedeutet eine Geringschätzung der Arbeit. Die Erhaltung und Erweiterung der Kapitalbasis dient schließlich der Beschäftigung. Im übrigen umfaßt der Begriff der Arbeit in der Enzyklika *Laborem exercens* jegliche menschliche Tätigkeit, nicht nur die der lohnabhängigen Arbeiter. Der Vergleich von Kapital und Arbeit ist rein phänomenologischer Art, d.h. er bezieht sich auf das Wesen der menschlichen Arbeit und das Wesen von Sachwerten¹⁹. Bis zum Wirtschaftssystem, erst recht bis zur Unternehmensverfassung, ist noch ein weiter Weg. Zu bedenken ist auch, daß *Laborem exercens* ein weltumspannendes Kriterium für alle Wirtschaftssysteme geben wollte, das selbst auch auf das kommunistische System angewandt werden kann. Die weltweite Wirtschaft ist aufgerufen, das Ziel der Wirtschaft im Wohl aller darin Tätigen und nicht nur in technischer Expansion zu sehen. Bedauerlicherweise kommen nicht alle Nationalwirtschaften dieser Forderung nach, so daß auch die bestgesinnten Wirtschaftspolitiker einen Kompromiß zwischen Ideal und Wirklichkeit suchen müssen. Dieser Kompromiß wird auf internationaler Ebene zwischen souveränen Staaten ausgehandelt, die noch kein definierbares Gemeinwohl als sanktionierbare Rechtsform über sich anerkennen. Anders verhält es sich innerhalb eines Staatswesens. Hier kann es den reinen Kompromiß zwischen zwei Gruppen - innerhalb unseres Themas, zwischen den Tarifparteien - nicht geben. Über allen Gruppen steht immer das nationale Gemeinwohl, das durch die staatliche Gewalt definierbar ist.

XI. Kirchliche Sympathieerklärungen zu Streiks?

Es wurde von gewerkschaftlicher Seite vielfach gerügt, daß kirchliche Instanzen sich zu einzelnen Streiks nicht teilnehmend geäußert haben. Andererseits haben einzelne Seelsorger anlässlich der Streiks um die 35-Stunden-Woche kirchliche Anlässe zu Sympathieerklärungen benutzt und damit für nicht unerhebliches

Ärgernis gesorgt. Wie mehrfach erwähnt, kann sich die Kirche nur auf naturrechtlicher Basis zu konkreten Sachverhalten äußern. Welcher Seelsorger könnte sich das Urteil anmaßen, daß der Streik um die 35-Stunden-Woche gerechtfertigt war? Mit solchen wirtschaftspolitischen Stellungnahmen vom Altar und von der Kanzel aus schadet man dem Geist, aus dem Friede und Gerechtigkeit entstehen. Selbstverständlich soll der Seelsorger um das Geschick der Arbeitnehmer besorgt sein, besonders jener, die nicht streiken wollen, aber durch die Aussperrung hart getroffen sind. Es geht aber nicht an, den Bann gegen diejenigen auszusprechen, die keine Schuld am Arbeitskampf trifft. Dies können auch die durch einen Schwerpunktstreik angegriffenen und darum aussperrenden Unternehmer sein. Nur eines widerspricht in diesem Kampf manifest jedem Gerechtigkeitsgedanken, das ist die sozialetisch nicht zu verteidigende Identifizierung von Tarifautonomie und Kampfparität ohne garantierten Bezug zum Gemeinwohl. Die Seelsorger mögen denjenigen, die durch diese Arbeitskämpfe leiden, karitativ helfen, sie sollten sich aber aus der verworrenen Gerechtigkeitsfrage heraushalten. Das Übel würde nur noch größer.

Zusammenfassung

1. Es widerspricht der Sozialethik, die Tarifautonomie lediglich als Verfahrensmodus aufzufassen, mit dem sich notwendigerweise die Kampfparität verbindet. Damit wird den Tarifpartnern die moralische Verantwortung für die Gesamtwirtschaft abgenommen.
2. Da der Streik wegen seiner Schäden für die Gesamtgesellschaft in der modernen Industriegesellschaft obsolet geworden ist, muß den Tarifparteien die Pflicht der Anerkennung eines Schiedsgerichts aufgebürdet werden. Damit ist auch der Begriff der Kampfparität illusorisch geworden, unbeschadet der Tarifautonomie, die nicht notwendigerweise mit dem Recht auf Streik verbunden zu sein braucht.
3. Eine sozialetische Untersuchung über Streik und Aussperrung, die mit der Kampfparität beginnt, ist keine Ethik mehr, sondern eine Theorie der Strategie. Auch die Berücksichtigung materialer Elemente (soziale Unterschiede der Kampfparteien) führt nicht über die rein prozessuale Betrachtung hinaus. Die Bindung an die objektive Gerechtigkeit verbietet jede rein modale oder prozessuale Bestimmung der Gerechtigkeit im Sinn der Kampfparität.
4. Naturrechtlich ist das Recht auf Streik, genauer gesagt, das Zurückbehaltungsrecht der Arbeit, ein Notstandsrecht, das vor jeder positivrechtlichen Verfassung liegt. Die ultima ratio, von der in den kirchlichen Verlautbarungen die Rede ist, ist in diesem Sinn zu verstehen.
5. Der in Laborem exercens betonte Vorrang der Arbeit vor dem Kapital gehört zu den sozialetischen Wertabwägungen, die vor jeder Entscheidung für ein Wirtschaftssystem stehen. Der Begriff der Arbeit umfaßt hierbei jegliches menschliche Bemühen um den gesellschaftlichen Fortschritt („indirekte“ Arbeiter). Er umfaßt darum auch die Spartätigkeit, die im Kapital ihren Niederschlag findet. Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ist ein Zielwert: jede wirtschaftliche Tätigkeit soll schließlich zur Entfaltung der in der Wirtschaft Tätigen führen. In der Ordnung

der Mittel kann die Erhaltung und Mehrung des Kapitals in den Vordergrund treten (Vollbeschäftigung für die Zukunft, Erhaltung der Konkurrenzfähigkeit usw.).

6. Die katholische Soziallehre kann das Modell der Konfliktgesellschaft, das dem heutigen Verständnis der Tarifautonomie zugrundeliegt, nicht übernehmen. Trotz ihrer Anerkennung der vorgängigen Auseinandersetzung zwischen einzelnen Gruppen der Gesellschaft im Sinn des Subsidiaritätsprinzips steht sie auf dem Boden gesellschaftlicher Harmonie.

Anmerkungen

1) Jürgen Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M. 1971, 101-141. Unter Berufung auf Habermas bekenne sich Franz Segbers (Streik und Aussperrung sind nicht gleichzusetzen. Eine sozialetische Bewertung, Köln 1986, 28) zur Dialektik von Erkenntnis und Interesse. Von einem solchen erkenntnistheoretischen Standpunkt aus ist es völlig aussichtslos, eine normative Sicht des Arbeitskampfproblems im Sinn der „katholischen Soziallehre“ zu gewinnen.

2) Vgl. Arthur Fridolin Utz, Recht auf Arbeit, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 38 (1949/50) 385-400, abgedruckt in: Ders., Ethik und Politik, Stuttgart 1970, 235-245.

3) Vgl. Max Grimme, Berufswahlfreiheit und Berufsnachwuchslenkung. Eine sozialphilosophische Untersuchung über Freiheit und soziale Bindung der Berufsentscheidung, Heidelberg 1954.

4) Vgl. Arthur Fridolin Utz, Die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquin, in: Ders., Ethik und Politik, Stuttgart 1970, 409ff.; neue Fassung in: Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit. Theologische Summe 11-11, Fragen 57-79, Nachfolgefassung von Band 18 der Deutschen Thomasausgabe, Bonn 1987.

5) Vgl. Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, hrsg. von Arthur Fridolin Utz, Bonn 1986.

6) Vgl. Theodor Geiger. Die Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Köln, Hagen 1949.

7) Einen Überblick über diese Entwicklung findet man bei Horst Ehmann, Inwieweit sind Arbeitskämpfe heute noch sinnvoll und rechters?, In: Trierer Beiträge, Dezember 1981; ders., Die juristische Beurteilung von Arbeitskämpfen, in: Christliche Ethik und Arbeitskampf, hrsg. vom Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, Walberberg 1981. Eingehend und umfassend: Gerhard Müller, Arbeitskampf und Arbeitskampfrecht, insbesondere die Neutralität des Staates und verfahrensrechtliche Fragen. Gutachten im Auftrag des Bundesministers für Arbeit und Sozialordnung, hrsg. vom Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Bonn o.J. (1986). Zum Verhältnis der Gewerkschaften zum Recht siehe: Gerhard Müller, Zur Situation des deutschen Gewerkschaftswesens. Überlegungen eines Arbeitsrechtlers, in: Das Unternehmen als Größe der Arbeitswelt, hrsg. von Arthur Fridolin Utz, Bonn 1984, 233-286. - Wie illusorisch das Arbeitskampfrecht geworden ist, zeigt deutlich Horst Ehmann in den angeführten Artikeln, ebenso in den beiden folgenden Veröffentlichungen: Tarifautonomie im Wandel der Industriegesellschaft, in: Bitburger Gespräche, Jahrbuch 1985, 19-42; ders., Legitimitätsverlust des Arbeitskampfes. Zur Kompetenzverschiebung zwischen Tarif- und Betriebsautonomie, in: Wirklichkeit als Tabu. Anmerkungen zur Lage, hrsg. von Armin Mohler, München 1986, 61-91.

8) Vgl. BAG 23, 306.

9) Ebenda, 307.

- 10) Ebenda.
- 11) BVerfG 50,367.
- 12) Ebenda, 369.
- 13) Ebenda.
- 14) Vgl. Friedrich Hengsbach, Aussperrung und Streik - ungleiche Mittel, Mainz 1981,152.
- 15) Wie weit der individualistische Begriff des Interesses in die juristische Praxis vorge-
drungen ist, zeigt das Urteil des BAG vom 11. März 1986 zum Verbot von Fehlzeitaus-
wertungen. Darin wird erklärt, der Arbeitnehmer habe ein wahres Interesse, „dem Arbeitge-
ber keine schnell und kostengünstig zugänglichen Informationen über Abwesenheits- und
Krankheitszeiten zukommen zu lassen“. Wenn ein solcher Begriff des Interesses gegen die
offenbare Sachgerechtigkeit als Norm in die Gesellschaftspolitik eingeführt wird, bleiben
nur noch methodologische Maßstäbe. Vgl. hierzu Horst Ehmann, Grenzen des Mitbestim-
mungsrechts bei der Arbeitnehmer-Datenverarbeitung. Zum Verbot von Fehlzeitaus-
wertungen, in: Neue Zeitschrift für Arbeits- und Sozialrecht 20 (1986) 657-660.
- 16) Was Paul Trappe von den elitären Machtgruppen in der offenen, somit Konfliktgesell-
schaft schreibt, gilt haargenau für die Gewerkschaften: Vgl. Paul Trappe, Die elitären
Machtgruppen in der Gesellschaft - oder: über die Geschlossenheit der offenen Gesellschaft,
in: Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, a.a.O., 271-310.
- 17) Friedrich A. Hayek, Die Verfassung der Freiheit, Tübingen 1971, 345.
- 18) Dieses sinnlose Unternehmen versucht Franz Segbers in dem schon in Anmerkung 1
zitierten Buch.
- 19) Vgl. Arthur Fridolin Utz, Kommentar zur Enzyklika Laborem exercens des Papstes
Johannes Paul II., in: Ders., Ethik und soziale Existenz. Gesammelte Aufsätze aus Ethik und
Sozialphilosophie 1970-1983, Walberberg 1983, 349-364.

Quelle 7: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Münster, 28 (1987) 27-58.

Die Ethik des Unternehmers

Die ethischen Veröffentlichungen über den Unternehmer behandeln durchweg die Pflichten des Unternehmers im Rahmen der Marktwirtschaft. Die rein wirtschaftliche Funktion innerhalb des Wettbewerbs wird als legitim vorausgesetzt. Das wird allerdings von verschiedenen Seiten, besonders von den alternativen Ethikern zurückgewiesen, weil sie sich nicht vorstellen können, daß im moralischen Pflichtenheft der Unternehmer diskussionslos als ein Mann angenommen wird, der von Berufs wegen Gewinne machen muß. Auch ein nicht alternativ beflissener Ethiker muß zugeben, daß die Ethik in der Tat sehr oft, vielleicht immer, eine Alternative zu dem sein muß, was die Menschen de facto tun. Die alternativen Vorschläge, die in vielfältiger Weise unser wirtschaftliches und gesellschaftliches System zum besseren verändern wollen, sind, wenn wir einmal von den aus dem Osten gesteuerten und von dort sogar finanzierten alternativen Bewegungen absehen, tief ethisch motiviert. Es ist daher ein nutzloser Schlag in den Wind, wenn man solche alternativen Vorschläge als Hirngespinnste, als jugendliche Phantasterei abtun will. Irgendwo haben diese Ideen ihren Ort der Wahrheit. Entscheidend ist, sie zu lokalisieren und ihren Stellenwert aufzuzeigen.

Eine Ethik, die sich nicht mit dem allgemeinen Imperativ der Freiheit zufrieden gibt, sondern inhaltliche Werte formuliert, muß, wie es schon *Aristoteles* forderte, konkret angeben, was im täglichen Leben als gut oder böse zu bezeichnen ist. Eine solche realistische Ethik geht in Etappen vor. Sie beginnt bei den obersten Werten des Menschen, die zeitlich und räumlich unbeschränkt gelten oder gelten müßten. Dann betrachtet sie in der Erfahrung die allgemeinen tatsächlichen Verhaltensweisen der Menschen, um zu erfahren, inwieweit die absoluten Werte einer Begrenzung unterliegen, wenn es um die konkrete Realisierung geht. Auf der dritten Etappe nimmt sie das durch Geschichte, Tradition und Kultur bestimmte Verhalten eines Volkes in Augenschein. Schließlich fragt sie, sofern es sich um wirtschaftliche Dinge handelt, nach den materiellen, technischen Bedingungen, wobei sie sich der Kenntnis von Experten bedient. Wenn sie diese vier Etappen durchgegangen ist, prüft sie, ob das Ergebnis im Vergleich zu anderen Vorstellungen die konkret beste und einzig mögliche Verwirklichung der absoluten Werte darstellt.

Die Schwierigkeit, Anweisungen zu erteilen

Die alternativen Vorschläge sind auf der obersten Etappe der ethischen Logik angesiedelt, ohne daß der Denkprozeß, der zu einer realen Lösung von sozialetischen Problemen notwendig ist, durchgehalten wird. Die Lebenswerte, die aus der Natur abgelesen werden, werden unmittelbar auf die konkrete Wirklichkeit angewandt. Das ist ein Verfahren, das zur Kritik an konkreten Um- und Mißständen ausreichen kann, jedoch keinen ethisch abgesicherten Vorschlag, was nun eigentlich zu tun ist, zu machen vermag. Das wohl deutlichste Beispiel hierfür ist das Problem der Erhaltung unserer Umwelt. Es wird wohl Einigkeit darüber bestehen, daß unsere Generation nicht befugt ist, die Natur in der Weise auszubeuten, daß die kommenden Genera-

tionen dem Tod in verpesteter Luft ausgesetzt sind. Zu dieser Erkenntnis braucht es keinen langen logischen Prozeß. Ob wir aber aus dieser Erkenntnis verpflichtet sind, sämtliche Kamine, Ölheizungen, Automobile, die gesamte Chemie mit ihrer Insektizidenproduktion abzubauen, mit der Folge, daß unsere Medizin verschwindet und wir uns mit dem Komfort der Urbevölkerung begnügen müssen, ist eine andere Frage. Der Vorschlag, wir sollten uns rein biologisch ernähren, geht bereits weit über die evidenten Erkenntnis hinaus, daß die Natur für unser ernährungswirtschaftliches Handeln Norm sein muß. Wir sind mit unseren biologischen Erkenntnissen noch nicht am Ende. Wenn einer zum Zweck der Tilgung von Pflanzenmilben aus Scheu vor chemischen Insektiziden fleischfressende Milben einsetzt, kann er die Erfahrung machen, daß sein Vieh so krank wird, daß selbst das Fleisch ungenießbar wird. Man muß sich also gut überlegen, was man mit den aus dem Leben gegriffenen, an sich richtigen Werten wirtschaftlich anfangen kann. Immerhin kann man auf der höchsten Ebene ethischer Werte feststellen, daß unsere Vorfahren und auch unsere Generation mit der Natur einen nicht zu verantwortenden Raubbau getrieben haben. Wie aber aus der Sünde herauskommen? Dazu braucht es mehr als nur die Kritik anhand von absoluten Normen.

Die Anwendung der ethischen Normenlogik

Wenn der Ethiker von Grund auf die Ethik des Unternehmers darstellen will, dann muß er bei den obersten Normen wirtschaftlichen Handelns beginnen. Darauf hat er die faktische Motivierung aller Menschen, auch der Nicht-Unternehmer zu untersuchen, wenn sie mit materiellen Gütern umgehen, und entsprechend, wenigstens in den Grundzügen, das anzustrebende Wirtschaftssystem zu definieren. Sodann muß er die kulturellen Bedingungen ermittelt, um festzustellen, ob und wie dieses Wirtschaftssystem sinnvoll etabliert werden kann. Schließlich müßten die wirtschaftspolitischen Ordnungsprinzipien beschrieben werden, gemäß denen das ermittelte Wirtschaftssystem gesetzlich abzustützen ist. Erst dann können die individuelle ethischen Anforderungen besprochen werden, die an den Unternehmer gestellt werden. Dieser ganze normenlogische Prozeß erlaubt es erst, die Ethik des Unternehmers konkret zu definieren.

Vom konkreten Unternehmerbild zu wirtschaftsethischen Normen

Nun will ich aber versuchen, das Thema „Ethik des Unternehmers“ in einer Weise anzugehen, daß ich beim heutigen Unternehmer beginne, um zu zeigen, wie wenig ergiebig diese heute allgemein übliche Themenstellung ist. Ich muß also vom Unternehmer ausgehen, wie er heute lebt und arbeitet, und ihn von den absolut geltenden Normen wirtschaftlichen Handelns her kritisch beleuchten. Ich muß somit von unten anfangen. Folgende Schritte sind hierfür geboten:

1. Welches sind die Motive, die den Unternehmer in einer freien Marktwirtschaft leiten? Das ist eine konkrete Bestandsaufnahme, die wirtschaftssoziologischer Art ist.
2. Wie sind diese Motive zu beurteilen entsprechend den ethischen Normen wirtschaftlichen Handelns? Was ist anerkennenswert und was ist zu kritisieren?
3. Welche ethisch nicht haltbaren Verhaltensweisen sind dem einzelnen Unternehmer anzula-

sten und für welche ist nicht er, sondern die bestehende Wirtschaftsordnung haftbar?
4. Sind die in der Wirtschaftsordnung liegenden Gründe der ethisch zweifelhaften oder verwerflichen Verhaltensweisen des Unternehmers zu beseitigen? Sollten sie nicht zu beseitigen sein, käme dann nur die Systemveränderung in Frage oder wäre es besser, die eventuellen Verzerrungen wirtschaftsethisches Handelns in Kauf zu nehmen?

Zu 1. - Welches sind die Motive des Unternehmers?

Der Ethiker, dem das Thema konkret gestellt ist, dem heutigen Unternehmer die ethischen Verpflichtungen vor Augen zu halten, müßte natürlich vorgängig wissen, wen man allgemein als Unternehmer anspricht. Der Ethiker kann, um im Rahmen dieser Thematik zu bleiben, nicht von den vielfältig möglichen kreativen Tätigkeiten des Menschen sprechen, sondern nur von jenen, die sich in der freien Marktwirtschaft bewähren. Man verübelt es heute *A. Smith* und *Ricardo*, daß sie den Unternehmer einzig vom Standpunkt des Kapitalisten, d.h. des Kapitaleigentümers, aus sahen. *Joseph A. Schumpeter*, *G. Briefs*, *J. Messner* und viele andere wandten ein, daß dieses Unternehmerbild sich zu sehr an den Eigenunternehmer hielt, daß sich dadurch die eigentliche Leistung des Unternehmers zu stark mit dem Motiv der Gewinnmaximierung verquickte, so daß die eigentlich soziale Leistung, nämlich die Versorgung mit den preisgünstigsten und besten Gütern verdeckt wurde. Das alles mag stimmen. Nur ist zu bedenken, daß der innovative und leistungskräftige Unternehmer, bei dem das soziale Leistungsmotiv hinter dem reinen Gewinnmotiv zurücktritt, einer Wirtschaft des guten Wetters entnommen ist. Faßt man die Definition des Unternehmers der freien Marktwirtschaft ganz allgemein, daß sie auch für die Zeit der Rezession mit steigenden Lohnforderungen der Arbeitswelt gilt, dann kommt man zu einem anderen Bild des Unternehmers. Hinter dem Unternehmer melden sich die Erwartungen des Kapitaleigentümers, sei dieser nun der Eigenunternehmer, sei es der Aktienbesitzer, der sich durch den sogenannten Manager vertreten läßt. Der Kapitaleigentümer erwartet höhere Rendite, also maximierten Gewinn. Die Gewinnmaximierung ist darum in der reinen Marktwirtschaft immer das Zeichen guter Geschäftsführung. An sich erhält die Gewinnmaximierung ihre ethische Rechtfertigung nur durch das soziale Ziel der guten Versorgung der Gesellschaft mit Gütern und der Erhaltung von Arbeitsplätzen. Der einzelne Unternehmer kann sich aber der Konkurrenz wegen über die Forderung der Gewinnmaximierung nicht hinwegsetzen, er muß sie mit allen Kräften anstreben. Wie realistisch diese Erkenntnis ist, zeigen die verschiedenen gescheiterten Versuche von Betriebsangehörigen, beim Konkurs ihres Betriebes die Unternehmung in Selbstverwaltung zu übernehmen. Beispiele hierfür finden sich vornehmlich in Frankreich. Der Konkurs bedeutet für einen Unternehmer nicht nur Kapitalverlust, sondern auch die Schande der Arbeitsplatzvernichtung. Auch bei der edelsten sozialen Einstellung muß also der Unternehmer Gewinne machen wollen, nicht etwa im Interesse seiner Konsumwünsche, sondern des Unternehmens. Unter Umständen sieht er sich sogar gezwungen, mit Hilfe von technischen Investitionen Arbeitsplätze zu vernichten.

Wegen der üblen sozialen Nebenwirkungen der Gewinnmaximierung trägt der Unternehmer in der Öffentlichkeit das Schandmal des erbarmungslosen Erdrückers der

Arbeitswelt und des rücksichtslosen Ausbeuters der Armen. Man verweist auf die, wie man sagt, multinationalen „Banden“, die in ihren Investitionen ohne Rücksicht auf Land und Volk nur die Gewinnmaximierung im Auge haben.

Zu 2. - Wie ist diese Verhaltensweise ethisch zu beurteilen?

Natürlich ist das Motiv der Gewinnmaximierung ohne die Erfüllung der sozialen Zielsetzungen, nämlich möglichst vollkommene und preiswerte Versorgung der Menschen bei Preisstabilität und Vollbeschäftigung, ethisch höchst bedenklich. Die Frage, wem die Schuld anzulasten ist, bleibe vorläufig aufgespart. Wenn Unternehmer der fortgeschrittenen Industrieländer gewisse halbfertige Produkte in den Osten transportieren, um sie dort wegen der tieferen Löhne verarbeiten zu lassen (wie z.B. in der Textilbranche), dann hat auch hier der Ethiker Bedenken anzumelden. Daß auch hier die Schuldfrage auszuklammern oder aufzusparen ist, weil unter Umständen zu hoch geschraubte Lohnforderungen im Spiel sind, sei nur eben angemerkt. Der Unternehmer der Industrieländer weist auf die Wohltat hin, daß er in den armen Ländern Arbeitsplätze schafft. Der Prozeß der Produktionsverlagerung geht so lange gut, als es noch Unterentwickelte auf Erden gibt, die um ein bißchen Arbeit und Brot froh sind, wenngleich sie niemals den Abstand gegenüber den Entwickelten einzuholen vermögen. In den Industrieländern gilt das Prinzip „gleiche Leistung gleicher Lohn“. Es scheint aber, daß dieses Prinzip von Land zu Land nicht mehr gilt, denn diese erbärmlich Armen, die wir im Gewand von Mäzenen mit Arbeit und Brot versorgen, haben keinen Stellenwert auf dem Markt. Sie spielen im Grund die Rolle der marxischen Reservearmee.

Zu 3. - Wofür trägt der Unternehmer die Verantwortung?

Der einzelne Unternehmer befindet sich in einem verquickten System von vielen Sachzwängen. Er muß Gewinne machen und sogar maximieren, sonst geht er mit seinem Unternehmen und allen Arbeitsplätzen unter. Wenn er aber Kosten sparen will, darf er nicht nur auf die wirtschaftliche Allokation des Kapitals achten, sondern muß ebenso die psychischen Bedingungen der Arbeitswelt beachten. Aber das ist es gerade, was der Arbeiter dem Unternehmer vorwirft, daß er auf das Wohlbefinden und die Zufriedenheit des Arbeiters und das Betriebsklima nur deswegen achtet, weil er auf seine Gewinne bedacht ist. Der Arbeiter sieht sich darum als Mensch der Gewinnmaximierung unterstellt.

Doch auch der Unternehmer wünschte für sich ein Unternehmen, in dem es ihm möglich wäre, im Mitarbeiter zuerst den Menschen und erst dann den Helfer der Gewinnmaximierung zu sehen. Aber als Unternehmer in der freien Marktwirtschaft muß er den Stellenwert der Motive verschieben. Ohne Gewinne keine Sicherung der Arbeitsplätze, erklärt man für gewöhnlich. Daß dies de facto umgekehrt ist, daß Gewinnmaximierung meistens Arbeitsplätze zerstört, kann der Unternehmer nur bedauern. Er kann sich nur der Hoffnung hingeben, daß die Ausgesteuerten in der sozialen Ordnung einen Ausgleich erfahren. Ob das eine Lösung ist, kann bezweifelt werden. Jedenfalls bestätigt die heutige Situation die steigende Tendenz zur Arbeitsplatzzerstörung mit der Folge der Überbelastung der sozialen Ordnung und der Staatskasse, zugleich aber auch die Tatsache, daß der Fehler weit höher als auf der Unternehmensebene zu suchen ist.

Bezüglich dessen, was der Unternehmer produziert oder anbietet, ist zu sagen, daß die Ethik ihn verpflichtet, keine Produkte, die gegen die guten Sitten verstoßen, anzubieten. Es ist selbstverständlich, daß der Unternehmer nicht um jeden Preis eine Marktlücke ausnutzen darf mit einem Produkt oder einer Dienstleistung, die moralisch nicht zu verantworten sind. Zu denken ist an die Produktion von zur Brutalität animierenden Videokassetten usw. Und es ist ebenso selbstverständlich, daß der Produzent von Chemikalien mit seinem Abfall nicht die Gewässer verschmutzen darf. Gleiches gilt von der Einhaltung der arbeitsrechtlichen Vorschriften. Wenn ein Dachdecker seinen Kostenvorschlag ohne das vorgeschriebene Gerüst macht, um die Konkurrenz auszuschalten, dann ist das kriminell. Von all dem sollte man nicht reden müssen. Es gehört auch nicht in den Markt.

Die umweltverschmutzenden Installationen und Operationen, soweit sie gesetzlich geahndet sind, gehören, wie gesagt, auf das Schuldkonto des Unternehmers. Über das bereits gesetzlich geregelte Verhalten zur Umwelt hinaus muß man vom Unternehmer allgemein das Verantwortungsbewußtsein für die Umwelt erwarten. Es sei zugegeben, daß diese moralische Pflicht nicht so leicht in das Unternehmerdenken eindringt, weil er unter dem Druck der internationalen Konkurrenz steht. Solange die Nachbarländer nicht die gleichen Normen des Umweltschutzes einhalten, gewinnen sie einen konkurrenzialen Vorsprung vor den Umweltbeflissenen. Man könnte darum den Begriff der verminderten moralischen Zurechnung anwenden, ohne allerdings die Haftung für angerichteten Schaden zu mildern. Hier wiegt das Argument der Grenzmoral, die nach allgemeiner Meinung darin besteht, daß der einzelne sich dem niedrigeren moralischen Niveau angleichen darf, sobald er durch ein überdurchschnittliches Verhalten geschädigt oder überholt würde. Dieses in sich schon fragwürdige Argument der Grenzmoral hat höchstens in den Fällen seine Gültigkeit, wo der materielle Schaden für den korrekt Handelnden vergleichsweise zu hoch wäre und wo keine an sich für jeden einzelnen Mensch geltende moralische Norm absoluten Vorrang hätte. Die Grenzmoral ist nämlich in Wirklichkeit eine Degradierung der moralischen Normen.

Wenn der Unternehmer im Zug der Technisierung seines Betriebes den Verlust von Arbeitsplätzen verursacht, kann man ihm solange keinen Vorwurf machen, als er unter dem Druck der Konkurrenz handelt. Kurz: Den nach Gewinn strebenden Unternehmer sollte man nicht zum Sündenbock der Marktwirtschaft machen. Er ist im Grunde nur dort verantwortlich, wo er die Fairness gegenüber seinen Mitbewerbern und gegenüber der öffentlichen Ordnung vermissen läßt. Die Gründe für die vielen marktwirtschaftlich bedingten sozialen Mängel sind auf der Ebene zu suchen, wo die Entscheidung für die Struktur der Marktwirtschaft gefällt wird.

Zu 4. - Die hintergründige Schuld.

Der Unternehmer verhält sich spontan korrekt, wenn die Wirtschaftspolitik ein gleichgewichtiges Wachstum anstrebt, d.h. einen Entwicklungsprozeß, der die beiden Gemeinwohlpostulate Vollbeschäftigung und Geldwertstabilität erfüllt. „In der freiheitlichen Wirtschaftsordnung ist der Zustand der Vollbeschäftigung nur dann möglich, wenn die Unternehmergeinn-Summe eine bestimmte Mindesthöhe erreicht. Das - durch Konjunkturpolitik beeinflussbare - Gewinn-Niveau muß so weit hochge-

schleust werden, daß die kostengünstigste Unternehmung, deren Nachfrage nach Arbeit noch erforderlich ist, um die Vollbeschäftigung zu erreichen, gerade noch mit einem Unternehmergeinn plus minus Null davonkommt, also Anlaß hat, im Markt zu verbleiben, ihre Produktion aufrechtzuerhalten und keine Beschäftigten zu entlassen.“¹ Der gesamte Unternehmergeinn fällt nicht in Form baren Geldes an, sondern bei gleichgewichtigem Wachstum vollständig in Form bereits getätigter Nettoinvestitionen (Zuwachs des Betriebsvermögens), also als Motor des wirtschaftlichen Wachstums, als Garantie weiterer Lohnerhöhungen.²

Eine solche Wirtschaftspolitik bedingt natürlich eine Entlastung der Unternehmen von sozialen Auflagen, die in einer gesunden Wirtschaft vom sparenden Einkommensbezieher zu übernehmen sind. Solange die Wohlfahrts-gesellschaft alle Vorsorge vom Staat erwartet, ist eine solche Politik eine Illusion.

Doch ist es mit dem Sparen von seiten der Lohnbezieher zum Zweck des Abbaus des Sozialstaates noch nicht getan. Um das Gleichgewicht von Nachfrage und Angebot zu bewirken, muß der Staat auch die Seite der Investition irgendwie in den Griff bekommen. Es geht nicht an, daß die gewinnträchtigen Unternehmen sich unbekümmert um die Gesamtlage der Wirtschaft und der Wohlfahrt der Gesellschaft nur um weitere Gewinne für das eigene Unternehmen kümmern. Es gibt nicht nur ökologisch begründete Grenzen, sondern auch solche, welche die qualitative Wohlfahrt der Gesellschaft betreffen. Mit dem Slogan „Freiheit für alle“ ist es nicht getan. Was soll der Arbeitslose, der meist Betroffene der freien Marktwirtschaft, mit dieser Freiheit anfangen? Daß die Marktwirtschaft, wie sie heute organisiert ist, dieses Problem nicht lösen kann, dürfte allmählich jedem Hellsichtigen einsichtig sein. Die Globalisierung der Wirtschaft mit ihrer Zerstörung bewährter sozialer Strukturen, nicht zuletzt auch der Familie, wirkt gegen den human verstandenen Wohlstand der Gesellschaft. Die Kritik des Ethikers am Unternehmer muß daher auf der Ebene der Wirtschaftsordnung ansetzen. Eine spezifisch unternehmerische Ethik kann daher nicht überschrieben werden mit „Ethik des Unternehmers in der Marktwirtschaft“, sondern nur mit „Ethik des Unternehmers in einer human und ökologisch geordneten Wirtschaft“.

Anmerkungen

1) Wilfrid Schreiber, Die Botschaft des sozialen Friedens. Beiträge zur Gesellschaftspolitik 23, Köln 1984, 77.

2) Op. cit. 81.

Quelle 63: Gesellschaftspolitische Kommentare, Jg. 37, Bonn 1996.

V. POLITIK

Das Wesen der Politik

Die Erkenntnislehre der modernen Wissenschaft

Die Geschichte der Entwicklung der Sozial- und Politikwissenschaften hängt zutiefst zusammen mit der Geschichte der Erkenntnislehre im gesamten. Seitdem *Descartes* (1569-1650) jegliche Wissenschaft am Grad ihrer Präzision und Gewißheit maß und alle Erkenntnis, welche die mathematische Genauigkeit und Gewißheit nicht erreicht, aus dem Bereich der Wissenschaften ausschloß, hat man sich in allen Zweigen des Wissens bemüht, die naturwissenschaftliche Methode wenigstens in der Theorie anzuwenden. Hinsichtlich des menschlichen Handelns hieß dies, daß man Gesetzmäßigkeiten entdecken müßte, denen niemand entgehen kann. Wie aber kann man Gesetzmäßigkeiten im menschlichen Handeln entdecken, wo das menschliche Handeln so vielfältig ist?

Aristoteles meinte, man könne immerhin sagen, daß alle Menschen nach einem guten Leben streben. Der Begriff des guten Lebens ist aber in dieser Allgemeinheit empirisch, d.h. auf dem Weg der Erfahrung, nicht zu definieren, weil sich jeder unter einem guten Leben etwas anderes vorstellt. Die ethische Frage, was als gutes Leben angestrebt werden soll, kann nach der naturwissenschaftlichen Denkweise nicht beantwortet werden. Die Naturwissenschaft kennt den Begriff des natürlich gegebenen Zweckes nicht oder will ihn nicht kennen. So drängt sich die Notwendigkeit auf, den Handlungsbereich so einzugrenzen, daß man mit Hilfe der Psychologie und Soziologie die Entscheidung des einzelnen voraussehen kann. Ganz allgemein wissen wir aus der Erfahrung, daß der Mensch das Eigenwohl dem Gemein- oder Kollektivwohl vorzieht. Im Umgang mit den materiellen Gütern sucht er leichter und sicherer die Satisfaktion seines eigenen Erwerbsdranges als das Wachstum der gesellschaftlich nutzbaren Güter. Wenn man nun ein Handlungssystem erfinden könnte, innerhalb dessen jeder einzelne das seiner Leistung entsprechende materielle Wohlergehen findet, hätte man zugleich der ganzen Gesellschaft geholfen. Tatsächlich gibt es dieses System. Es heißt Markt- oder Konkurrenzwirtschaft. Durch dieses wird die einzelne Wahl oder Entscheidung wie gemäß einem Naturgesetz zu einer bestimmten Verhaltensweise gezwungen, die ihm wie auch den übrigen Gesellschaftsgliedern nützt. Es bedarf darum nicht mehr des Begriffes des Gemeinwohls, von dem der Ethiker spricht. Das Anliegen des Gemeinwohls besteht, wie es scheint, in der Forderung, daß allen der Zugang zu der materiellen Güterwelt offensteht. Aus dieser naturwissenschaftlichen Sicht ist *Fr. v. Hayeks* Abneigung gegen den Begriff des Gemeinwohls zu erklären. Seiner Ansicht nach stammt dieser Begriff aus der Zeit, da der Mensch noch in Horden lebte und gemeinsam auf die Jagd ging, um nachher die Beute gerecht zu verteilen.

Man muß die Handlung, die dem Wettbewerb unterworfen ist, genau unter die Lupe nehmen. Es ist das egoistische Gewinnstreben, das, stets auf der Ebene des Wettbewerbs betrachtet, die Ausschaltung des Mitbewerbers beabsichtigt, also ein kriegerisches Element aufweist. Die negativen Folgen des Egoismus werden nur durch die Wettbewerbsregeln aufgehoben. Daß der einzelne Marktteilnehmer sei-

nen Erfolg nur mit einer besseren Leistung, besonders mit Innovation erzwingen will, wie von Vertretern der Marktwirtschaft, wie z.B. *Schumpeter*, erklärt wird, ist nicht seiner primären Intention zu verdanken, denn diese ist immer der Gewinn, sondern eine Folge des Zwanges, den die Wettbewerbsordnung ausübt, sofern auch der Konsument wirtschaftlich zu denken und handeln versteht.

Diese Erkenntnis ist wichtig, weil sie deutlich macht, wie schmal der Spielraum der menschlichen Handlung und damit wie hauchdünn das Menschliche in der marktwirtschaftlichen Entscheidung ist. Praktisch erleben wir diese Tatsache täglich, wenn z.B. die Leute der Wirtschaft die humanen Einwände gegen das Wettrennen, gegen die Umweltschädigungen oder gegen die massive Vernichtung von Arbeitsplätzen im Zug gigantischer Unternehmensfusionen mit dem Einwand kontern, daß die internationale Konkurrenz keine anderen Maßnahmen zulasse.

Dieser Gedanke soll hier nicht weiter verfolgt werden. Es war lediglich die Absicht, die eigenartige Abstraktion darzulegen, mit der die Humanwissenschaft arbeiten muß, wenn sie ihre Methode von der Naturwissenschaft übernimmt. Sie muß die menschliche Handlung genau so sezieren wie der Naturwissenschaftler sein Objekt im Experiment. Dem gleichen Dilemma wie der Ökonom steht der Politikwissenschaftler seinem Objekt, der politischen Handlung, gegenüber, nachdem aufgrund der Entwicklung des Wissenschaftsbegriffs nur noch die naturwissenschaftliche Erkenntnisweise akzeptiert wird, jedenfalls nur sie die Bewertung „modern“, verstanden als Gegensatz zu „veraltet“, erhält.

Die Definition der politischen Handlung gemäß dem modernen Wissenschaftsbegriff

Daß das politische Handeln mit dem Staat zusammenhängt, ist unbestritten. Als erstes stellt sich hier die Frage, wie man den Staat definieren soll. Es bieten sich die verschiedensten Wege an: soziologisch als das umfassendste gesellschaftliche Gebilde, juristisch als die höchste gesetzgebende Instanz oder politisch als souveräne, selbstmächtige Gesellschaft, die über sich keine weitere Autorität mehr kennt, normativ als perfekte Gesellschaft, die sämtliche, im Begriff des Gemeinwohls zusammengefaßten humanen Anliegen zu besorgen oder zu ordnen hat. Allen Definitionen ist gemein, daß es sich um ein gesellschaftliches Gebilde handelt, das regulatives Prinzip der gesamten Ordnung ist. Da es in der Frage nach der Politik um die Definition einer unmittelbar auf den Staat bezogenen Handlung geht und diese entsprechend dem modernen, von der Naturwissenschaft geprägten Wissenschaftsbegriff völlig neutral, d.h. von Wertung frei und aufgrund ihres Objektes eng begrenzt sein muß, um in der Erfahrung eindeutig kontrollierbar zu sein, kommt nur der Begriff des Kampfes um die Macht in Frage, wie er durch *Max Weber* für die politische Ordnung sanktioniert worden ist.

In der Praxis ist dieser Begriff nur für den brauchbar, der der Überzeugung ist, daß die drei Ordnungen Gesellschaft, Wirtschaft und Politik über die Theorie hinaus bis ins soziale Leben hinein streng auseinanderzuhalten sind. Folgt man *M. Weber*, dann ist Macht „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance

beruht".¹ Auf der Ebene der politischen Ordnung, in der die vielen Einzelentscheidungen der in den verschiedenen im Staat existierenden Institutionen und Gruppierungen zusammenlaufen, wird dann unter der politischen Macht jedwede direkte oder indirekte Einflußnahme auf die höchste staatliche Entscheidung verstanden, wobei es irrelevant ist, ob und wie sich diese Chance rechtfertigen läßt.

Wenn man die politische Ordnung in dieser Weise realisiert, dann erhält man das Bild, das die Parteien in den Wahlen öffentlich vorführen und dem die Lobbyisten im Geheimen folgen. Der Ethiker mag sich darüber aufregen. Aber der Politiker erklärt ihm, daß das die Wirklichkeit ist.

Die Kritik aus dem Blickfeld der Ethik

Der Ethiker ist geneigt, diese Auffassung von Politik als Entartung des Menschen zu bezeichnen. Der Politiker antwortet ihm aber darauf, daß jedes andere Menschenbild an der politischen Wirklichkeit vorbeiführe. Wenn es um die gesellschaftliche Ordnung geht, wird jeder einzelne jene Ordnung für die gute Ordnung halten, in der es ihm im Vergleich zu anderen Ordnungsvorstellungen am besten geht. Wenn alle so denken, dann muß man ein System erfinden, in dem jedem die gleiche Macht in den Entscheidungen zugeteilt wird, welche die Gesamtheit betreffen, einen Mechanismus, der den natürlichen Egoismus des Menschen in seiner Art beläßt, ihn aber auf der vom Menschen erfundenen Rechtsebene naturhaft zwingt, das Gemeinwohl zu schaffen, ohne dem moralischen Gesetz unterworfen zu sein, das Gemeinwohl zu wollen. In dieser Weise hat *Kant* sich den Weg zum ewigen Frieden ausgedacht.²

Das Bild entspricht genau dem der vollkommenen Wettbewerbswirtschaft. Da die Erfahrung bewiesen hat, daß im Bereich der Wirtschaft die Konkurrenzregel zwischen eigensüchtigen Individuen den sozialen Frieden nicht verwirklichen kann, kann man das gleiche Geschick der politischen Ordnung voraussagen, deren einzige Wirkung das Gleichgewicht von egoistischen Interessen sein soll. Gegenüber der politischen Ordnung befindet sich der Ethiker mit seiner Kritik allerdings vor einer Problematik, die es hinsichtlich der wirtschaftlichen Ordnung nicht gibt. Bei einer eventuellen Blockierung des wirtschaftlichen Prozesses kann man immer noch zur Korrektur die staatliche Autorität einschalten, die ein völliges Fiasko der Wettbewerbsordnung verhindern könnte. Auf der politischen Ebene sind wir am Ende. Jenseits des Staates gibt es nur noch Chaos, unregelter Kampf aller gegen alle. Wie aus diesem Engpaß herauskommen? Vielleicht braucht es doch eine andere Bestimmung der politischen Handlung, eine solche, die nicht mehr unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriffs steht? Eine kurze Erinnerung an die Geschichte der Politikwissenschaft könnte dienlich sein.

Geschichtlicher Rückblick

Die Griechen waren überzeugt, daß jede menschliche Handlung, so sehr sie konkret von ihrem jeweils angestrebten Objekt her definiert wird, immer in einem lebendigen Zusammenhang des Handelnden steht. Sie haben aus dem Leben abgelesen, daß der Mensch grundsätzlich sein Glück sucht und von diesem allgemeinen

Wunsch aus die einzelnen Entscheidungen trifft. Und sie waren der Auffassung, daß man das menschliche Glück im allgemeinen definieren kann, so daß es eine allgemein gültige Norm für das menschliche Glück gibt. Von dieser Norm aus, die mit der menschlichen Natur übereinstimmt, müßte es, so meinten sie, möglich sein, das gemeinsame Wohl zu bestimmen, ohne dabei die individuellen Verschiedenheiten aufzuheben.

Nun stellte sich von selbst die Frage, wessen Vernunft maßgebend sei, da gemäß der Erfahrung die Menschen verschieden begabt sind. Im Hinblick darauf kann man nur Menschen mit einem hohen Grad von Einsicht mit dieser Frage betrauen. Und diese Menschen heißen bei *Plato* die „Weisen“, d.h. Philosophen. *Plato* folgt hierin seinem Lehrer *Sokrates*, für den die Tugend aus Wissen entsteht. *Aristoteles* hat dieses Wissen aus seiner Verstrickung mit der Theorie befreit und für die Findung des Gemeinwohls die praktische Vernunft eingesetzt, die ihre Vervollkommnung durch die Tugend der Klugheit erfährt. Dieses Wissen aus Praxis und für die Praxis braucht nun keinen Philosophenkönig mehr. Es genügt und erforderlich ist ein kluger Mensch.

Eine genauere Darstellung der praktischen Vernunft hat dann *Thomas von Aquin* geboten. *Thomas* wollte den Prozeß der Normenbildung verfolgen, vor allem auch den Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Wissen aufzeigen. Die Seinserkenntnis der theoretischen Vernunft geht der praktischen Vernunft voran, mit dem allgemeinen Begriff des Seins verbindet sich die Erkenntnis des Guten.

Die praktische Vernunft formiert nun diese Erkenntnis zum Imperativ „das (dem Sein entsprechende) Gute ist zu tun, das Schlechte zu meiden“. Dieser Imperativ der Vernunft ist nur möglich, weil der Wille seiner Natur nach auf das Sein ausgerichtet ist. Die praktische Vernunft ist darum die Vernunft, insofern sie unter dem Antrieb des Willens steht. Die Konkretisierung des allgemeinen Imperativs vollzieht sich nun in Abhängigkeit von der individuellen Einstellung des Willens. Wenn dieser seine Orientierung nach dem Sein hin, also zur Wahrheit, vermissen läßt (aufgrund irgendwelcher ungeordneter Leidenschaft), dann wird der praktische Imperativ unwahr. Er bleibt aber so lange wahr, als der Wille die ihm von Natur gegebene Disposition auf das Sein wach hält, auch wenn auf theoretischem Gebiet der Vernunft ein Irrtum vorliegen mag. Darum erklärt *Thomas*, die praktische Wahrheit sei nicht identisch mit der theoretischen. Damit ist das Thema der Gewißheit oder Evidenz angesprochen. Die praktische Wahrheit hat keine Evidenz wie die theoretische. Sie kann und will auch keine allgemeingültigen, direkt auf das konkrete Handeln abzielende Regeln des Handelns aufstellen. Sie will auch keine Deduktion sein. Sie umschreibt lediglich die erkenntnismäßigen Voraussetzungen, von denen aus ein konkreter Fall entschieden werden muß. Unter diesem Gesichtspunkt kommt sie dem Fallibilismus des kritischen Positivismus (*K. Popper, H. Albert*) nahe, darf allerdings mit diesem nicht identifiziert werden, weil es für sie entgegen *K. Popper* wirklich Wahrheit gibt, eine Wahrheit allerdings, die eben praktischer, nicht theoretischer Natur ist, die aber immerhin bezüglich des obersten, ersten Imperativs absolute Geltung hat.

Die politische Handlung gehört also zur praktischen Vernunft. Da das Objekt der praktischen Vernunft das Gute als letztes Ziel jeglichen Wollens ist, ist Objekt der politischen Handlung das letzte Ziel aller im Staat zusammengeschlossenen Menschen in Einheit, genannt Gemeinwohl. Von dieser Sicht aus wird verständlich, daß *Aristoteles* die politische Wissenschaft als die Spitze der Ethik betrachtet hat. Von einer Segmentierung des gesellschaftlichen Lebens oder einer Systembildung kann keine Rede sein. Der Begriff des Gemeinwohls, das nicht die Summe der subjektiv bestimmten Einzelwohle, sondern die umfassende Einheit der komparativ gewerteten Einzelwohle ist, verbietet die enge Betrachtung nach Segmenten des Zusammenlebens. Diese aristotelische Konzeption der politischen Handlung gehört in die Kategorie der normativen politischen Theorien.

Die Bestimmung der politischen Handlung hat, wie man sieht, mit der Frage nach dem Regime nichts zu tun. Die politische Handlung kann nur bestehen in der Einheit des Gemeinwohls und in Beziehung zu ihm. Da das Gemeinwohl nicht das Ergebnis vieler Einzelhandlungen sein kann, weil der Charakter des überindividuell Gemeinsamen verloren ginge, braucht es eine übergeordnete Kompetenz, die das Gemeinwohl definiert. Diese Kompetenz nennen wir die politische Macht. Mit dem Augenblick, in dem wir die Person bestimmen wollen, welche Träger dieser Macht sein soll, begeben wir uns auf den Boden, auf dem die Frage nach dem Regime diskutiert wird.

Aristotelisch gesprochen hat die Frage nach dem Regime nichts zu tun mit dem, was wir heute darunter verstehen. Seit dem Einbruch des Empirismus und Rationalismus in die Wissenschaftstheorie gibt es in der politischen Wissenschaft nur noch einzelne Handelnde. Damit ist die Frage nach dem Regime wesentlich verbunden mit dem Bestreben, die Gewalt möglichst zu begrenzen, um die Freiheit der Einzelpersonen so weit wie möglich unangetastet zu lassen. Mit anderen Worten: die aristotelische Sicht, wonach die Staatsgewalt die Gesellschaft so ordnen soll, daß das Glück aller in gemeinsamem Bemühen verwirklicht wird, ist damit verlassen. Die politische Wissenschaft hat Abschied von der Ethik genommen, sie ist zur Wissenschaft der Regime, der Aufteilung der politischen Macht geworden. Auch *Aristoteles* hat sich mit der Machtverteilung beschäftigt, aber nicht aus der grundsätzlichen Absicht, die Macht zugunsten der subjektiven Freiheit der Individuen aufzuteilen, sondern nur dazu, jene Regierungsform zu finden, die am sichersten das Gemeinwohl zu definieren vermag. Gleiches gilt von *Thomas von Aquin*.

Die ethische Grundeinstellung hat allerdings noch einige schwierige praktische Fragen zu lösen, dies vor allem im Hinblick auf den fast völligen Verlust des Wertkonsenses in der modernen Politik. Sie sind dort zu besprechen, wo es um die Stabilisierung einer neutralen Gesellschaftsordnung, d.h. um die Erstellung eines weitestgehend empirisch kontrollierbaren politischen Systems geht.

Mit *Franz Baco von Verulam* (1561-1626) beginnt bereits die Segmentierung der Sozialwissenschaften und damit im Bereich der Politikwissenschaft die ausschließliche Konzentration auf die Macht und ihre Verteilung. Die Staatslehre ist nach ihm die Lehre über „die Regierung oder die Republik“. Diese empiristische und rationalistische Orientierung wird dann ausgebaut durch *Thomas Hobbes* (1588-

1679), *Baruch von Spinoza* (1632-1677), *John Locke* (1632-1704), *Charles Montesquieu* (1689-1755), *David Hume* (1711-1776) usw.

Obwohl die aristotelische Konzeption der politischen Wissenschaft eine umfassendere Orientierung für die politische Praxis gibt, so muß man doch die Auffassung der Modernen eingehend studieren, um zu erfahren, welche Elemente man daraus entnehmen kann, welche die aristotelische Richtung auch in der modernen Welt funktionsfähig machen. Darum soll in einem kommenden Artikel die Entwicklung der Abwendung von der Ethik zur Theorie der Systembildung, wozu auch die marxistischen Autoren mit ihrer Theorie von der Auflösung der politischen Macht in eine rein gesellschaftliche gehören, behandelt werden. Allen gemeinsam ist das Bemühen um eine effiziente, nicht nur erwünschte oder gesollte politische Ordnung.

Anmerkungen

1) *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 28.

2) Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Ein philosophischer Entwurf, Königsberg 1795, 59-61.

Quelle 67: Gesellschaftspolitische Kommentare, 38. Jg., Bonn, 10/1997, 40-43.

Die Staatsformen

Die Frage nach dem politischen Regime

Zum Begriff Regime

Gemäß der alten Tradition der Politikwissenschaft ist die Frage nach dem Regime die Suche nach dem besten Träger der obersten staatlichen Gewalt, d.h. nach der besten Regierungsform, ob Monarchie, Oligarchie oder Demokratie. Das Problem der Aufteilung der Gewalt in legislative, exekutive und richterliche wurde dabei nicht diskutiert. Die Regierung war schlechthin der Inhaber des Gesetzesgewalt. Im Vordergrund stand das ethische Urteil, welche Regierungsform die beste sei im Hinblick auf die Bestimmung des Gemeinwohls sei. Die Willkürherrschaft wurde als Tyrannis abgetan. Es blieb also nur die Frage, ob man sich für eine Monarchie, Oligarchie oder Demokratie entscheiden soll. Und diese Überlegung war rein spekulativer Art, welche Regierungsform den sozialetischen Forderungen am nächsten stehe. Selbst noch bei *Locke* bleibt die Frage nach der Aufteilung der Staatsmacht dem sozialen Staatsziel untergeordnet. Darum legte er die Legislative in die Hände des Besitzbürgertums. Vom Rechtsstaat, der eine möglichst weitgehende Sicherung und Formalisierung der staatlichen Herrschaftsakte zum rechtlichen Schutz der Bürger vorsieht, war in der klassischen Staatsformenlehre keine Rede, erst recht nicht von einer Rechtsordnung, deren oberste moralische Norm die Willenseinstellung der Bürger ist. Die Politikwissenschaft der modernen Zeit konzentriert sich einzig auf die Willenseinstellung des Volkes. Sie gliedert alle Fragen nach dem, was eigentlich sein müßte, aus und betrachtet als einzigen zu organisierenden Wert die formale Freiheit. Von hier aus sucht sie jene Organisation, welche unter der Bedingung der Willkür aller die größte Stabilität aufweist.

Die typisch politische Gewalt und ihr Träger

Da jede Gesellschaft, somit auch der Staat, eine Autorität braucht und ohne sie nicht zur einheitlichen Entscheidung kommen kann¹, liegt es nah, zunächst den Kompetenzbereich der Staatsmacht zu definieren, bevor man an die Verteilung dieser Macht denken kann. Naturrechtlich betrachtet, umschließt die staatliche Gesellschaft eine Reihe von Rechtsträgern, die nicht oder nur teilweise der staatlichen Gewalt unterstehen, wie z.B. die einzelnen Personen mit ihrem subjektiven Recht auf Leben und persönliche Entwicklung, mit ihrem Recht auf Eigentum, die Familie mit ihrem Recht als erster Hort der Erziehung und auf Organisation ihres eigenen Lebens, die traditionell gewachsenen Gruppen, die sich ohne den Staat gebildet haben, die aber alle zum Staatswesen gehören. Wie soll man nun die typisch politische Gewalt herausstilisieren, wo innerhalb des Staates so viele einzelne Machttäger existieren und berücksichtigt werden müssen?

Für *Aristoteles* war die Sache einfach. Er verfolgte die geschichtliche Entwicklung von der Familie bis hinauf zur umfassenden Gesellschaft. Der Staat war dann nur

die Krönung aller gesellschaftlichen Gruppierungen im Hinblick auf die Bedürfnisse, deren Deckung dem einzelnen und den vielfältigen Gruppen nicht gelingen kann. In dieser Schauweise wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß alle einzelnen und Gruppen sich ernstlich um die Dinge bemühen, die ihnen aus Eigeninitiative gelingen. *Aristoteles* kannte zwar sehr gut die Tendenz des Menschen, das Eigenwohl dem Gemeinwohl vorzuziehen, das heißt konkret, lieber die Sozialversicherung als das eigene Risiko zu wählen. Darum sprach er sich für das Privateigentum aus. Aber damit glaubte er, den Schlüssel der öffentlichen Ordnung gefunden zu haben. Der Staat ist der Organisator jener gesellschaftlichen Tätigkeiten, die über das Können der einzelnen in sich geschlossenen Gruppen hinausgehen. Das Gemeinwohl der staatlichen Gesellschaft ist also ein anderes als das Einzelwohl der verschiedenen Gruppen. *Thomas von Aquin* hat dies klar zum Ausdruck gebracht: „Das Gemeinwohl des Staates und das Einzelwohl der Person unterscheiden sich nicht nur nach mehr oder weniger, sondern aufgrund des Wesens. Etwas anderes ist nämlich der Begriff des Gemeinwohls und der des Einzelwohls, wie das Ganze vom Teil verschieden ist.“ Es braucht also für diese gesellschaftlichen Tätigkeiten eine eigene Autorität, die wir Staatsgewalt oder Staatsmacht nennen. Wer soll nun Träger dieser Gewalt sein?

Das ist die Frage nach dem Regime. Sie wurde, wie schon erklärt, bereits von den alten Klassikern gestellt. Ihre Lösung beruhte auf einer allgemeinen Abschätzung, wobei in erster Linie darauf geachtet wurde, welche Anforderungen das Objekt an den Autoritätsträger stellt. Das Objekt der politischen Handlung besteht in jenen materiellen und kulturellen Lebensgütern, die nur durch die umfassendste Gesellschaft, eben den Staat, zu erbringen sind. Im Hinblick auf diese enorme Anforderung, die sich entsprechend den verschiedenen konkreten Situationen stets ändert und darum präzise nicht definiert werden kann, konnte man lediglich die Frage stellen, ob es im Hinblick auf die komplexe Materie und die Beschränktheit der menschlichen Vernunft klug sei, die Gewalt einem oder mehreren zu überlassen. Bei *Aristoteles* ist die Frage abschließend nicht zu lösen. *Thomas von Aquin* hat sich im allgemeinen für den König entschieden aufgrund der rein spekulativen Überlegung, daß das Gemeinwohl die Einheit aller gesellschaftlichen Handlungen umschließe und es immer auf die Klugheit ankomme, die zum Schluß nach reiflicher, vielseitiger Beratung doch zu einer einzigen, nicht aufteilbaren moralisch zu verantwortenden Entscheidung kommen muß. Er nimmt damit nicht, wie es den Anschein macht, den platonischen Vorschlag eines Philosophen auf. Überblickt man alle Stellen, an denen *Thomas* über den Inhaber der Gewalt spricht, dann kommt man wie bei *Aristoteles* zu keinem endgültigen Ergebnis. Er anerkennt auch die Möglichkeit einer konstitutionellen Monarchie. Ausdrücklich sagt er, daß eine gemischte Regierung die beste sei (I-II 95,4). Allgemein für das gesellschaftliche Leben anerkennt er auch die Wahrnehmung der Gemeinwohlforderungen durch die Mehrheit selbst (I-II 90,3). Immer steht im Blick die Sorge um die Bewahrung der Einheit und des Friedens im Sinn der objektiv vorgegebenen Gemeinwohllwerte.

Der Gedanke an eine Beschränkung der Staatsmacht zugunsten der individuellen Freiheit der Bürger abseits vom sachlich geforderten Gemeinwohl konnte nicht aufkommen, da sowohl bei *Aristoteles* wie bei *Thomas* der allgemeine Konsens an-

genommen wurde, daß alle Bürger so vernünftig seien, die Notwendigkeit eines allen übergeordneten Gemeinwohls und damit auch die entsprechende Gewalt anzuerkennen. Von beiden wird auch vorausgesetzt, daß der Inhaber der Macht sich seiner Verantwortung bewußt ist. Bei *Thomas von Aquin* kommt noch der Gedanke hinzu, daß das Staatsoberhaupt sich nicht nur dem Volk, sondern auch und vor allem dem Schöpfer gegenüber verantwortlich weiß. Wo der Inhaber der Macht die moralische Verantwortung nicht mehr wahrnimmt, kann nicht mehr die Rede von einem guten Regime, sondern nur von einer Tyrannis sein. Diese entsteht nicht nur auf dem Weg über widerrechtliche Machtergreifung, sondern auch durch grobe Verfehlungen gegen das Gemeinwohl.

Auf dem Boden der Unterscheidung der Regime nach gut und schlecht kommt man nicht weiter als zur Abtrennung der Tyrannis aus den möglichen Arten von Regimen und zur Erklärung, daß es im Grunde unerheblich ist, wie das Regime aussieht, wenn nur das Gemeinwohl gesichert ist. Die alten Klassiker konnten darum nur angeben, welche moralischen Gesichtspunkte ins Gewicht fallen, wenn es um die Frage geht, wem man die Regierung übergeben soll. Immerhin ist dies ein entscheidender Hinweis für diejenigen, die mit der Aufgabe betraut sind oder sich als zuständig betrachten, die Träger der Verantwortung zu bestimmen, in welchem Regime auch immer. An der Regierung müssen Leute sein, die eine hohe moralische Qualität aufweisen in der Form einer beachtlichen Lebensweisheit, sodann einer Uneigennützigkeit im Dienst für das Gemeinwohl, nicht zuletzt einer umsichtigen und durch Erfahrung angereicherten Klugheit. Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, wie man es anstellen muß, daß es solche Leute gibt und, wenn es sie geben sollte, wie man sie auf den entsprechenden Posten bringen kann. Zu letzterem ist schließlich noch ein allgemeiner Konsens Voraussetzung in der Form der allgemeinen gleichen moralischen Einstellung.

An dieser Stelle haken die modernen Politikwissenschaftler mit ihrer Trennung von Sein und Sollen ein. Mit der Ausschaltung der Wertordnung beginnt eine neue Epoche der Politikwissenschaft und der Politik überhaupt. Diese kann zwar im einzelnen Bürger die Bindung an die Werte nicht ausmerzen. Doch spielen diese im politischen Denksystem keine Rolle mehr.

Das politische System in einer wertfreien pluralistischen Gesellschaft

Die moderne Politikwissenschaft kann mit dem qualitativen Gemeinwohlbegriff der aristotelischen Philosophie nichts anfangen. Sie verlangt die meßbare und allseits einsichtige Kontrolle, und diese gibt es im Hinblick auf das Gemeinwohl nicht. Dennoch versucht der Moderne, mit Hilfe der Statistik grobe Ungerechtigkeiten in der Verteilung zu erfassen, indem er z.B. mathematisch feststellt, daß in einer Gesellschaft zwei Drittel der Bevölkerung unter dem Existenzminimum leben. Er scheint sich der moralischen Bewertung doch nicht entledigen zu können. Gegen diesen Vorwurf der Unlogik erklärt er, er stütze sich nicht auf ein moralisches Urteil, sondern entnehme das Urteil der Ungerechtigkeit dem Faktum der aufbegehrenden Mehrheit der Bevölkerung, die mit einer Revolution droht. Damit gelingt es ihm tatsächlich, der moralischen Ordnung auszuweichen und bei der rein

empirischen Wissenschaft zu bleiben. Er bleibt somit beim rationalistisch und empirisch begründeten Wissen, das nur sagen kann, was ist und was entsprechend den vorliegenden Erfahrungsdaten mit Wahrscheinlichkeit sein wird.

Dennoch steht auch der Rationalist und Empiriker vor der Aufgabe, ein politisches Regime zu bezeichnen, gemäß dem die Ordnung in der staatlich geeinten Gesellschaft stabil bleibt. Wenn auf einen Wert verzichtet werden muß, dann ist das einzige Soll die stabile Ordnung von freien Menschen, in der keiner dem andern sein Urteil aufzwingt, d.h. jedem völlige Wertfreiheit, also sachlich unbeschriebene Freiheit beläßt. Das Instrument einer solchen Ordnung kann nur eine technische Regel sein.

Es ist nun seltsam, daß in den verschiedenen vorgetragenen Lösungen manchmal im Hintergrund doch die Sorge um die sachliche Gerechtigkeit mitwirkt. So vor allem bei *Montesquieu* in der detaillierten Aufteilung der Macht in legislative, exekutive und richterliche. *Hume* versteht unter Gerechtigkeit offenbar nicht nur die zahlenmäßige Berücksichtigung der Wähler, wenn er von der Pflicht der Regierung zur Gerechtigkeit spricht. Der Sinn für eine sachliche Bestimmung der Gerechtigkeit scheint noch nicht ganz erloschen zu sein. *Jean Jacques Rousseau* (1712-1778) scheint unter dem Allgemeinwillen (*volonté générale*) im Unterschied zum Willen aller (*volonté de tous*) noch eine Erinnerung an den alten Begriff des Gemeinwohls zu haben. *Hobbes* sieht sich dagegen mit Menschen konfrontiert, die keinerlei sachlichen Gerechtigkeitskonsens kennen, da sich alle gegeneinander im Krieg befinden. Solche Menschen, die dennoch feststellen, daß sie ohne Übereinkunft nicht bestehen können, schließen zur Selbstabsicherung einen Pakt, in dem jeder allen und alle jedem das Versprechen leisten, daß sie untereinander friedlich leben wollen. Das ist wiederum nur möglich, wenn jeder seinen Willen dem Willen eines einzelnen, sei es eine physische oder moralische Person (*coetus*), unterwirft, so daß alles, was dieser zum Zweck der Erhaltung des Friedens und zur gemeinsamen Verteidigung will, als der Wille aller einzelnen angesehen wird und angesehen werden muß. Damit überträgt jeder das Recht auf seine Kräfte und auf seine Hilfsmittel auf den, der an der Spitze steht.

Eben diesen Menschen, den *Hobbes* vor sich sah, nimmt nun *I. Kant* in sein Konzept auf und überlegt, welches Rechtswesen in diesem äußersten Fall gesellschaftlichen Verhaltens geeignet sei, den ewigen Frieden zu sichern. „Nun ist die republikanische Verfassung die einzige, welche dem Recht des Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen, daß viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbststüchtigen Neigungen einer Verfassung von so subtiler Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbststüchtige Neigungen, zu Hilfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn

gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten“. Ein solches Problem muß auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisierten Staaten sehen, daß sie sich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, ob gleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr, umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist), mithin der Mechanismus der Natur durch selbststüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiemit auch, soviel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu sichern.“

Das ist die sogenannte „Ethik“, die heute allgemein die Sozial- und Politikwissenschaft beherrscht: Es braucht keine Sozialmoral mehr, sondern nur einen Mechanismus, der die privaten Wünsche aller miteinander ins Gleichgewicht bringt, damit keiner den andern stört. Voraussetzung dazu ist nur, daß die vielen eigenwilligen Menschen, die für sich keine Ethik brauchen, sich aus rein rationaler, theoretischer Überlegung einem allgemeinen Gesetz unterwerfen, weil sie selbst in ihrem Eigensinn nicht mehr bestehen könnten. Genau das ist auch die „Ethik“ der liberalen Vertreter der Marktwirtschaft, von denen man immer hört, die Marktwirtschaft sei die Wirtschaftsordnung, in welcher die geringsten ethischen Forderungen an den einzelnen gestellt werden.

Auf diesem Denken fußt das moderne Verständnis der Demokratie. Es kommt dann nur noch darauf an, wie dieser allgemeine Wille sachlich bestimmt wird. Man kann den allgemeinen Willen nicht ohne Nennung eines Inhaltes real bestimmen, etwa mit der Klausel „keinerlei diskriminierende Begrenzung der Freiheit“. In der Abstimmung gibt jeder ein sachlich bestimmtes Votum ab, das natürlich nur soviel Kraft hat wie die Zahl seiner Votanten im Verhältnis zur Summe aller Voten. Ob das Ergebnis schließlich verwirklicht wird, hängt davon ab, daß dabei die Schmerzgrenze der Verlierer nicht überschritten ist. Denn irgendwo hört die Übereinstimmung der Freiheiten auf. Die Supposition *Kants*, daß die Regel von vernünftigen Menschen, so schlecht diese auch sonst sein mögen, angenommen

werden kann, ist ein rein theoretisches, spielerisches Modell. *Kant* unterliegt wie *K. Marx* dem Irrtum, das falsche Menschenbild zugrunde zu legen, mit dem Unterschied, daß er einen idealisierten Menschen im Auge hat gegenüber dem *Marx'*-schen materialistischen.

Selbstverständlich muß auch der Ethiker diesen Tatbestand des Verlustes der Sozialmoral zur Kenntnis nehmen, wenn er in den politischen Machtkampf vordringen will. Er kann es aber nur tun, indem er auf die Gefahren hinweist, die in der Negation sozialer Werte liegen.

Die Staatsform ist kein wesentlicher Bestandteil des Staates als solchen. In der gesamten Tradition wurde darum erklärt, daß der Staat an sich den Staatsformen gegenüber neutral sei. Das ist schon daran sichtbar, daß die Staatsformen wechseln können, während der Staat der gleiche bleibt. Die Staatsform sagt auch noch nichts aus über die Regierungsform, wie z.B. in der Demokratie die Regierungsgewalt verteilt ist. Die formale Demokratie mit ihrem Idealprinzip von Freiheit und Gleichheit ist nicht die einzige Verwirklichung des demokratischen Regimes. Es gibt dazu noch verschiedene Arten der konstitutionellen Regierungsform. Die Staatsform „Demokratie“ ist lediglich ein Genusbegriff, der verschiedene Species (Regierungsorganisationen) unter sich begreift.

Der Traktat über die Staatsformen, d.h. über die Aufteilung der obersten Machtbefugnisse, steht und fällt mit der Beantwortung von zwei Fragen: 1. Wie kommt der Staat mit seiner Souveränität zustande, das heißt im Grund, wie ist er überhaupt zu definieren? 2. Woher erhält er die ihm innewohnende Macht? Wenn schon die Entscheidung für eine Staatsform nicht ohne weltanschauliche Einflüsse gefällt werden kann, dann können noch weniger diese beiden Fragen ohne Philosophie und Weltanschauung beantwortet werden. Erst wenn diese beiden Fragen beantwortet sind, kann man sich auf die Suche begeben, welche Staatsform im allgemeinen und welche Regierungsform im einzelnen den ethischen Vorgaben entspricht und zugleich konkret funktionsfähig sein könnte.

Anmerkung

1) Dieses Thema ist eingehend behandelt in A.F. Utz, *Sozialethik*, Bd. 1, Heidelberg 1964, Achstes Kapitel, S. 235 ff. I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9, 223 f.

Quelle 68: Gesellschaftspolitische Kommentare, 38. Jg., Bonn, 11/1997, 39-42.

Die Herrschaftsmacht des Staates

Ihre Definition und ihre Rechtfertigung

Der Staat ist in erster Linie ein gesellschaftliches Gebilde. Als solches entsteht er durch gesellschaftliche Übereinkunft, zu der der einzelne gewissermaßen gezwungen ist, weil er nur im Verbund mit andern die menschlichen Lebenszwecke verwirklichen kann. An einem Punkt ist diese gesellschaftliche Gruppierung am Ende, weil die gesellschaftlichen Zusammenschlüsse in einem bestimmten Raum überschaubar und in einer bestimmten Gliederung funktionsfähig sein müssen. Man braucht sich den Menschen nicht im Sinn von *Hobbes* als wildes Tier vorzustellen. Die Tatsache der Verschiedenheit der Menschen und besonders ihrer freien Entscheidungen verlangt um der Existenzsicherheit und Eigenentwicklung des einzelnen und der Gruppen willen eine alle umfassende Ordnung. Auf dieser höchsten Ebene entsteht naturhaft ein neues Gesellschaftsgebilde, das wir Staat nennen.

Der Staat ist also in erster Linie ein Herrschaftsverband, der die verschiedenen Handlungen von einzelnen und Gruppen im Sinn eines umfassenden Ganzen wirksam ordnet und jene Aufgaben übernimmt, die von den einzelnen Menschen und Gruppen nicht erfüllt werden können. Er ist somit nicht die eigentliche Lebensform der Gesellschaft, sondern deren geschichtlich geforderte und von den Menschen instituierte Einheit. In erster Linie ist er die Recht schaffende Gewalt. Er übernimmt aber, wie gesagt, zugleich gesellschaftliche Aufgaben im Sinn einer subsidiären Einrichtung. Die Trennung seiner Recht schaffenden von seiner umfassenden gesellschaftlichen Tätigkeit ist rein theoretisch, entstanden im Zug der modernen Entwicklung durch die Unterscheidung von Recht und Politik. Die beiden gehören real zusammen. Immerhin ist die Recht schaffende Macht nicht das gleiche wie die gesellschaftliche Handlung oder Politik, wenngleich letztere in der ersten begründet ist. Es erhebt sich darum die philosophische Frage, woher der Staat seine Recht schaffende Kraft bezieht, die, wie aus dem Gesagten hervorgeht, auf ein bestimmtes Gebiet und ein bestimmtes Volk begrenzt ist.

Die Herkunft der Staatsmacht

Die einfachste Lösung dieses Problems wäre der Hinweis auf das Volk, das sich im Zug der gesellschaftlichen Entwicklung selbst zur Einheit zusammengeschlossen hat. Doch kann diese rein empirische Erklärung nicht dartun, wie aus den vielen Einzelentscheidungen eine alle umfassende übergeordnete Machtfülle entstehen kann. Die Summierung von Einzelentscheidungen wäre nur möglich, wenn alle identisch wären. Und auch dann würde noch nicht einsichtig, woher diese Vielzahl ihre übergeordnete Gewalt bezieht. Die *Rousseausche* Vorstellung von der Einheit der Beherrschten mit dem Beherrscher reicht zur Erklärung nicht aus. Man käme nicht weiter als bis zur Übertragung der individuellen Entscheidungsmacht auf einen andern, der seinerseits immer zurückbezogen wäre auf die vielen einzelnen

Entscheidungen. Man mag es drehen, wie man will, die natürliche Identität zwischen Herrscher und Beherrschten gibt es nicht. Bleibt darum die Frage, woher der Herrscher seine übergeordnete Gewalt bezieht.

Grundlegend ist in dieser Frage die Erkenntnis, daß die Gewalt zwar wirksam sein muß, daß sie aber nicht im physischen Zwang aufgeht, sondern zuerst in der gerechtfertigten Kompetenz besteht, die Beherrschten moralisch zu verpflichten, ihren Anweisungen zu gehorchen. An dieser moralischen Qualität der staatlichen Gewalt kommt keine juristische Erklärung vorbei, auch nicht die der Reinen Rechtslehre, wie ihr Autor, *H. Kelsen*, ausdrücklich erklärt hat. Die physische Gewalt gehört zu den notwendigen Bedingungen der Gewaltausübung, sie ist aber nicht der Wesenskern der staatlichen Gewalt. Die Wirksamkeit hängt wesentlich davon ab, ob die Mehrheit der Gesellschaft sich den Anordnungen der Autorität fügt, wenn es auch nur im Hinblick auf die physische Gewalt wäre.

Die Ursache der politischen Macht aus der Sicht des klassischen Naturrechts

In der Frage nach der Herkunft der politischen Macht sind zwei Dinge zu beachten: 1. Es muß ein realer Grund für die Notwendigkeit der Macht vorliegen, 2. die Macht muß durch eine Recht setzende Instanz legalisiert sein. Wenn die Ordnung im Staat spontan aus dem Gesellschaftstrieb des Menschen entstehen würde, würden wir nach einer Macht nicht fragen. Das heißt, die Suche nach der Macht entsteht aufgrund der Feststellung, daß die Gesellschaft eine übergeordnete Macht braucht, um bestehen zu können. Diese physische Notwendigkeit schafft aber aus sich noch nicht die juristische Rechtfertigung der Macht. Und diese ist, wie gesagt, erforderlich, weil die politische Gewalt das Gewissen der Beherrschten ansprechen muß. Man könnte nun sagen, jeder einzelne und das ganze Volk besitze das Lebensrecht, so daß sich daraus die rechtliche Begründung der Gewalt als Schutzmacht von selbst ergebe. In der Tat war das die simple Überlegung, die in den Vorbereitungen der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 gemacht worden ist. Aber aus dem Sein allein kann man noch kein Recht begründen. Zumindest ist hypothetisch ein Gesetzgeber anzunehmen, wie es *Kelsen* mit seinem hypothetisch gesetzten Völkerrecht getan hat. Doch mit Suppositionen kann man nur theoretisch, nicht aber real etwas begründen. Die klassische Naturrechtslehre hat darum den Begriff der rein physischen Entwicklung durch den der Finalität ersetzt und hat damit die Sicht zur Anordnung des Schöpfers geöffnet. Das geordnete Zusammenleben im Staat ist in der Natur des Menschen als Ziel grundgelegt und damit auch mit den nötigen Rechten institutionell ausgestattet. Sowohl die Rechte des einzelnen als auch die eines Volkes sind wesentliche Elemente in der Erfüllung menschlicher Existenz.

In der Sozialnatur des Menschen liegt also ein Zweck, nämlich die gemeinsame Verwirklichung des menschlichen Glücks in einem umfassenden Staatswesen, und diese Gemeinschaft kann nur durch eine Autorität zusammengehalten werden. Die final auf den Staat ausgerichtete Sozialnatur bedarf also zur Erfüllung ihres Zweckes der Staatsmacht. Diese gehört darum zur natürlichen Institution der menschlichen Natur. Als Institution wird ein Gebilde verstanden, das mehrere Elemente in

gegenseitiger Relation zusammenhält. Wie an anderer Stelle dargestellt¹, gibt es verschiedene Institutionen. Die rein soziologische Institution verdankt ihre Entstehung einer gemeinsamen freien Entscheidung. In dieser Weise ist eine Genossenschaft eine Institution. Er gibt aber auch in der Wesensnatur des Menschen begründete Institutionen, die deswegen als natürliche Institutionen zu bezeichnen sind. Dazu gehört z.B. die Ehe, die in der natürlichen geschlechtlichen Verschiedenheit von Mann und Frau begründet ist. Die Zweigeschlechtlichkeit von Mann und Frau ist ihrem Wesen nach auf die Ehe als unauflöslicher Lebensgemeinschaft hin finalisiert. Im gleichen Sinn gehört das in der Sozialnatur des Menschen begründete Gebilde, das wir Staat nennen, zu den natürlichen Institutionen. Der Staat schließt aber wesensgemäß die Staatsmacht ein. Staat und Staatsmacht sind voneinander nicht zu trennen, sie haben die gleiche Voraussetzung, nämlich die Finalität der Sozialnatur des Menschen. Diese ist ihrerseits nicht aus einer rein physischen Entwicklung, erst recht nicht aus gegenseitiger Übereinkunft entstanden, sondern vorgegeben. Bei der konkreten Gründung eines Staates wird selbstverständlich der freie Wille des Menschen wirksam, doch ganz in Abhängigkeit von der Naturanlage des Menschen, die, wie gesagt, auf den Staat als Ziel hingebunden ist. Da Zwecke zu ihrer Existenz immer ein intellektuelles Wesen voraussetzen, kann als letzte Ursache der sozialen Zweckordnung samt der darin enthaltenen Ordnungskompetenz nur der Schöpfer der menschlichen Natur in Frage kommen, den wir Gott nennen. Um diese notwendige Konsequenz, die sich aus der Annahme einer natürlichen Zweckordnung ergibt, zu umgehen, spricht die materialistische Naturwissenschaft nur von Entwicklung, nicht aber von natürlicher Finalität. Diese Erklärung der Staatsmacht als einer naturrechtlichen Institution, die ihrerseits auf den Begriff der Schöpfung bezogen ist, findet sich bereits bei *Francisco de Vitoria* in dessen Vorlesung *De potestate civili*.

Wem dieser metaphysische Rückgriff auf eine durch einen Schöpfer erdachte und geschaffene Wesensordnung nicht gefällt, mag abkürzend mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sagen, daß die Natur des Menschen eine solche Rechtsordnung erfordere. Rechtsphilosophisch ist dieser naturalistische Rationalismus allerdings ein Monstrum. Wenn man schon den Schöpfer ausklammern will, bleibt rechtslogisch nur die hypothetische Unterstellung einer nicht bestimmbar Autorität, wie sie in der Reinen Rechtslehre vorgenommen wird, jedoch mit der Konsequenz, daß man an der Realität vorbeiredet.

Das Ergebnis dieser naturrechtlichen Erörterung ist somit dieses: Im Hinblick darauf, daß das geordnete Leben in einem Staat die höchste Erfüllung der in der menschlichen Sozialnatur liegenden Zielordnung darstellt, ist mit der Schaffung dieses existentiellen Sachverhaltes durch ein höchstes intellektuelles Wesen auch die Gewalt institutionell mitgegeben worden, so daß es für den Menschen nur noch darauf ankommt, den Träger dieser Gewalt zu bestimmen.

Damit löst sich auch ein Problem, das der Rechtspositivismus nicht lösen kann: Woher kommt die rechtliche Rechtfertigung der Staatsgründung, da noch kein Gesetz besteht, gemäß dem, wie es der Rechtspositivismus verlangt, jegliche rechtliche Handlung berechenbar und nachprüfbar sein muß? *Georg Jellinek* hat in

seinem Standardwerk Allgemeine Staatslehre geglaubt, eine Ausflucht aus dieser Schwierigkeit zu finden, indem er zwischen freier und gebundener Tätigkeit des Staates unterschied. Freie Tätigkeit ist die nur durch das Gemeininteresse, aber durch keine spezielle Rechtsregel bestimmte; gebundene die in Erfüllung einer Rechtspflicht erfolgende. Woher hat aber die freie, nur durch das Gemeininteresse bestimmte Tätigkeit des Staates ihre rechtliche Begründung? Wenn *Jellinek* auf das Naturrecht im hier dargelegten Sinn hätte verweisen können, hätte er das Rätsel aufgelöst. Denn vom Naturrecht her gesehen, ist jede Tätigkeit im Blick auf das Gemeinwohl rechtmäßig, sei sie nun eine Tätigkeit innerhalb des bestehenden Gesetzes, sei sie die Tätigkeit der Gründung des Staates. Gemeinwohl ist allerdings nicht notwendigerweise mit Gemeininteresse identisch. Gemeinwohl ist ein ethischer Begriff, bezogen auf die menschliche Natur, Gemeininteresse ist ein soziologischer Begriff, bestimmt durch die Mehrheit der Gesellschaft, der unter Umständen mit dem an der menschlichen Natur gemessenen Gemeinwohl nicht übereinstimmt.²

Die Bestimmung des Trägers der Gewalt

In der Natur draußen ist der Träger von Gewalt durch die physische Ausrüstung bestimmt. Das heißt, es herrscht das „Recht“ des Stärkeren, obwohl die Stärke nicht nur in der Muskelkraft, sondern auch in der Erkenntniskraft (vgl. die List) liegen kann. In kleineren menschlichen Gemeinschaften herrscht durchweg ebenfalls dieses Gesetz.

Da aber zwischen Menschen rechtliche Probleme entstehen können, muß der Träger der Gewalt positivrechtlich festgelegt werden. Nach früherer Gewohnheit hatte sich der Gesetzgeber an das Naturgesetz gehalten und z.B. in der Familie dem Vater als dem anscheinend Stärkeren die Entscheidungsmacht zuerkannt. Positivrechtlich ist das Gewaltverhältnis in Ehe und Familie in den verschiedenen Rechtsordnungen verschieden formuliert. Außerhalb des positiven Rechts hat sich praktisch in der Familie der Elternteil durchgesetzt, der die höheren geistigen Qualitäten aufweist. An sich ist im menschlichen Bereich die Vernunft zuständig, die Frage nach dem Träger der Gewalt unter Berücksichtigung aller konkreten Umstände, worunter nicht nur die körperliche und geistige Überlegenheit, sondern auch die Gewohnheit zu verstehen sind, zu entscheiden. In all diesen Fällen spielt, wie man feststellt, die Effizienz der Führung die entscheidende Rolle, also das Naturgesetz, wie es allgemein in der Natur gültig ist.

Im staatlichen Bereich folgt man zum größten Teil der Tradition, d.h. der von jeher überlieferten Gewohnheit. In den Industriestaaten hat sich die demokratische Abstimmung durchgesetzt, die dann auch den Entwicklungsländern aufgebürdet wird, auch wenn sie darauf noch nicht ausreichend vorbereitet sind und somit noch keine stabile Ordnung garantieren können. Erst und einzig in der demokratischen Wahl des Inhabers der Staatsgewalt bewahrheitet sich der Satz, daß alle Gewalt vom Volk stamme, wengleich es nicht richtig ist, die Gewalt als solche im Volk zu suchen. Aber schließlich kommt es in der Praxis nicht darauf an, woher die Macht als solche kommt, sondern in welchen Händen sie sich befindet

Aus dem Gesagten ergibt sich die Einsicht, daß die Bestimmung des Trägers der Gewalt weitgehend das Ergebnis der freien oder erzwungenen Anerkennung von seiten der Gesellschaftsglieder ist, d.h. daß wir uns hier auf dem Boden der Faktizität bewegen, wer immer den Träger der Staatsgewalt bestimmt oder zu bestimmen für sich das Recht beansprucht.

Das hat bereits *Thomas von Aquin* erkannt. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Revolution gegen ein Unrechtssystem hat er unter der Überschrift der moralischen Voraussetzungen des Tyrannenmordes behandelt. Danach ist die Revolution gegen ein Unrechtssystem unter folgenden Bedingungen verantwortbar: 1. daß die Tyrannenherrschaft dem Gemeinwohl widerspricht, 2. daß die sichere Aussicht besteht, den Tyrannen zu beseitigen, 3. daß man damit rechnen kann, bessere Gesellschaftsverhältnisse als die augenblicklichen zu schaffen. Wenn diese drei Bedingungen nicht erfüllt sind, ist die Tyrannenherrschaft anzunehmen, weil einzig das Unrechtssystem des Tyrannen momentan eine sichere Ordnung garantiert. Die Faktizität ist somit am Schluß das entscheidende Moment.³

Aus der Erkenntnis, daß am Ende derjenige die Macht hat, der sie nicht nur erhalten, sondern auch behalten kann, ergeben sich für die Gesellschaft Pflichten, von deren Erfüllung es schließlich abhängt, ob derjenige die Macht erhält, der am besten für das Gemeinwohl sorgt. Jeder demokratische Staat hat den Machthaber an der Spitze, den er verdient. So wird die politische Ethik schließlich an die Sozialethik verwiesen. Die politische Ethik erhält erst Sinn, wenn die politische Ordnung auf einer gesunden Gesellschaft aufruhet.

Die Reichweite der staatlichen Gewalt – Die Souveränität

In den früheren Staatslehren betrachtete man den Staat als eine geschlossene Einheit im Sinn einer moralischen Person. Man sprach daher von der Souveränität nach innen und nach außen. Das mag juristisch abstrakt immer noch stimmen. In der praktischen Politik sieht es aber anders aus. In den freien Demokratien, und nicht nur da, ist mit verschiedenen *pressure groups* zu rechnen, d.h. mit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Machtblöcken, welche die Freiheit der Regierung einengen.

Auch nach außen muß die Regierung mit vielen Mächten rechnen, nicht nur in Form von kriegerischen Drohungen, sondern vor allem von wirtschaftlichen Blockaden. Besonders Entwicklungsstaaten sind gezwungen, die ihnen von außen diktierten Auflagen zu erfüllen. Selbst im juristischen Bereich ist die Souveränität nicht mehr beachtet, denn gemäß dem Begriff der Souveränität müßten alle Staaten, große wie kleine, gleichberechtigt sein. De facto haben sich einzelne Staaten ein Vorzugsrecht reserviert wie z.B. Amerika und China das Recht des Vetos in der UNO. Die Souveränität nach außen ist darum in der Wirklichkeit weithin beinahe zur Unkenntlichkeit beschränkt worden. Die Souveränität nach innen sollte aber zur Erhaltung der Staatsgemeinschaft gewährleistet bleiben. Da der Staat sich nicht in einer rein politischen Herrschaftsgewalt erschöpft, sondern Leben hat aus und in der gesellschaftlichen Ordnung, sollte man nicht leichtfertig eine Internationalisierung im Sinn eines Weltstaates anstreben, sondern ernstlich die gesellschaft-

lichen Folgen überdenken. Diese Überlegung gilt auch hinsichtlich der weltweit angestrebten Globalisierung der Wirtschaft.

Anmerkungen

- 1) Vgl. A.F. Utz, Sozialethik, II. Teil, Rechtsphilosophie, Heidelberg 1963, 172 ff.
- 2) Daraus folgt nicht etwa ein Dualismus zwischen Naturrecht und positivem Recht. Vgl. A.F. Utz, Naturrecht im Widerstreit zum positiven Gesetz, in: A. F. Utz, Ethik und Politik, Gesammelte Aufsätze, Stuttgart 1970, 185-208. Ders.: Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Bonn 1996, S. 208.
- 3) Vgl. Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Bonn 1996, daselbst in meinem Kommentar S. 225.

Quelle 70: Gesellschaftspolitische Kommentare, 39. Jg., Bonn, 1/1998, 36-39.

Legitimität und Regierbarkeit

Regierbar ist ein Volk nicht unbeachtet des Motivs zu nennen, um dessentwillen es der Regierung Gehorsam leistet. Offenbar will der Begriff „regierbar“ nicht nur die faktische, sondern zugleich auch die von innen her bejahte Unterwerfung eines Volkes unter die Regierungsgewalt besagen. Mit Gewalt bringt man, wie es die totalitären Systeme aller Zeiten bewiesen haben, alle oder wenigstens die Mehrheit zum schweigenden Gehorsam. Der Begriff „regierbar“ ist kein typisch demokratischer Begriff. Immerhin ist etwas darin enthalten, was den demokratischen Staat auszeichnet: die individuelle Freiheit, die sich besonders in der Gewissens- und Meinungsfreiheit äußert. Ein Volk ist dann regierbar, wenn es in der Mehrzahl seiner Glieder der Regierung das Vertrauen schenkt, mit anderen Worten: sie legitimiert. Von der Regierung aus gesehen, ist der Begriff „regierbar“ folgendermaßen zu formulieren: Eine Regierung kann mit einem regierbaren Volk rechnen, sich also gegenüber dem Volk legitimieren, wenn es ihr gelingt, das Vertrauen eines überwiegenden Teiles des Volkes für ihre politischen Maßnahmen zu gewinnen. Ist nun die Legitimität einer Regierung oder umgekehrt die Regierbarkeit eines Volkes auf rein empirischem Weg feststellbar und zu bestimmen? Mit diesem Problem beschäftigt sich *Joachim Heidorn* in seinem gründlichen Buch*. Er befaßt sich mit der Legitimitätstheorie *Max Webers*, *Niklas Luhmanns* und sehr eingehend *Jürgen Habermas'*. Anschließend bespricht er die Ansichten bezüglich der vielfach beklagten Legitimitätskrise der westlichen Industriestaaten.

Max Webers Legitimitätsmodell

Mit *Max Weber* beschäftigt sich *Heidorn* verhältnismäßig kurz. Im großen und ganzen ist die These *M. Webers* auch allgemein bekannt. Man gewinnt aber den Eindruck, daß der Einstieg in die Problematik über *M. Weber* geflissentlich deswegen gewählt wurde, um den rein empirischen Charakter der Legitimität gegenüber jeder normativen Überlegung hervorzuheben. Hier liegt das Fundament aller von *Heidorn* gefällten Urteile über andere Vorstellungen von Legitimität und auch seines eigenen Entwurfes hinsichtlich der Regierbarmachung einer modernen Industriegesellschaft. Der Glaube des Volkes an die gemeinwohlorientierte Seriosität der Regierung ist gemäß *Heidorn* ausschließlich empirisch zu bestimmen ohne jeglichen Rückgriff auf anthropologische Komponenten, von denen aus man unter Umständen annehmen könnte, daß ein augenblicklich feststellbarer Vertrauensverlust des Volkes gegenüber der Regierung nur von geringer Dauer sein könnte. *Heidorn* sieht in einem solchen Rückgriff die Geltendmachung eines rein normativen Elementes, dem er die empirisch feststellbare Relevanz abstreitet, wie in seiner Diskussion mit *J. Habermas* deutlich wird. Gewisse machiavellistisch anmutende Passagen sind daraus erklärbar. Doch will ich mit kritischen Anmerkungen nicht zu weit vorgreifen. Vorgängig ist zu unterstreichen, daß es sich bei diesem Buch um eine wertvolle, allseitig informierende Veröffentlichung über das heikle Thema der Legitimität handelt, das dem Leser allen Respekt vor einer sorgfältigen wissenschaftlichen Analyse der hauptsächlichen Literatur abzwingt.

Folgt man der *Weberschen* Definition der Legitimität, dann ist es nicht möglich, sich Gedanken darüber zu machen, ob der Glaube eines Volkes an seine Regierung nicht etwa irgendwelchen Täuschungen bezüglich dessen erlegen ist, was das Volk eigentlich als sein Heil verstehen sollte. Jedes derartige „sollte“ ist ausgeschlossen, es wird als rein normativ ohne jeden realen Bezug verstanden. Selbstverständlich kann man auch auf dem Boden der *Weberschen* Konzeption jede von außen (durch die Regierung oder irgendwelche gesellschaftlichen Kräfte, wie Massenmedien) produzierte Situation des Vertrauens analysieren. Aber solange das Volk in seiner Mehrheit dieses Vertrauen von innen her ausspricht, hat sich gemäß *Weber* und auch gemäß *Heidorn* der analysierende Soziologe jedes wertenden Urteils zu enthalten. Für den Politiker ergeben sich daraus punktartige Maßnahmen, die ein anständiger Bürger von innen her ablehnen muß, „muß“ aus moralischer Pflicht, die es aber offenbar im System *Heidorns* nicht gibt. So liest man im Abschnitt über die Legitimitätsressourcen anlässlich der Frage, wie die Regierung sich in einer für ihre Legitimität kritischen Situation, in der Unruhen wegen ungerechter Verteilung entstanden, verhalten kann: „Drittens stehen dem politischen System Strategien der *sozialen* Verteilung von Problemlasten zur Verfügung. Besonders wichtige Kerngruppen der Bevölkerung können so beispielsweise von krisenhaften Auswirkungen der ökonomischen Entwicklung relativ verschont bleiben, während die Krisenlasten auf soziale Randgruppen zentriert werden, die politisch hilfloser sind und über keine praktische Vetomacht verfügen. Eine derartige Marginalisierung von Krisenlasten trägt ebenfalls zur Legitimationssicherung bei. Die funktional und politisch ‚tragenden‘ gesellschaftlichen Gruppen werden privilegiert und in ihrem Legitimitätsglauben bestärkt. Gleichzeitig werden durch die sehr unterschiedlichen sozialen Auswirkungen von Krisenlasten Solidarisierungseffekte erschwert.“ (205)

Das klingt wirklich furchtbar. Ich muß allerdings bemerken, daß man in dem Buch, in dem der Verf. vornehmlich informieren will, nicht immer weiß, ob der Verf. des Buches oder der Autor eines zitierten Werkes spricht. Doch liegt diese Passage ganz auf der Linie der These *Weber-Heidorn*. Wohin dieser Wertrelativismus führen kann, zeigt auch die nachfolgende Empfehlung, wie man die Legitimationsressourcen ausschöpfen kann. Es handelt sich um die Frage, wie die Regierung gegenüber sozialen Protestbewegungen zur Rettung ihrer Legitimation vorgehen kann: „Das politische System kann zunächst strittige Entscheidungsthemen in den vielfältigsten Formen vertagen und verschieben, bis die Aufmerksamkeitskapazität potentiell betroffener Gruppen erschöpft ist und *Ermüdungseffekte* eintreten. Den Protestierenden können ferner *Partizipationschancen* in den verschiedensten Gremien und Institutionen angeboten werden. Eine derartige Beteiligung hat auf die Spitzenvertreter des Protestes eine domestizierende Wirkung, löst Kooptationseffekte aus und entfernt führende Symbolpersonen einer Protestbewegung von ihrer Basis. Schließlich kann das politische System einer politischen Widerstandsbewegung mit *symbolischen Gratifikationen* entgegentreten, einen Teil der Forderungen befriedigen und - wenn sich diese Forderungen als zu kostspielig oder dysfunktional erweisen sollten - diese Maßnahmen wieder fallen lassen, sobald sich die Protestbewegung zerlaufen hat.“ (205 f.) Dieser Passus könnte aus Machiavellis „Der Fürst“ genommen sein. Schade, daß dieses Buch solche Extra-

vaganzen enthält. Aber diese sind offenbar auf dem Boden des Wertrelativismus unvermeidlich. Man darf sich angesichts einer solchen Übertreibung nicht über die Gegenschläge der Frankfurter Schule wundern.

Für die Praxis bietet diese Legitimitätslehre eine reine Technologie für diejenigen, die an der Macht bleiben wollen. Die Regierung stützt sich auf die Mehrheit, sucht deren Interessen zu befriedigen, selbst auf Kosten von gesellschaftlich Unterdrückten. Der Begriff „regierbar“ unterscheidet sich hierbei nur noch quantitativ von jener Bedeutung, die er in einem Gewaltregime hat: Regierbar ist oder ist *auch* jener, den man mit physischer Macht zum Gehorsam zwingen kann. Es ändert wenig an dem Sachverhalt, wenn die Regierung mit Hilfe der Massenmedien eine Befriedigungskampagne inszeniert, um die von ihr Benachteiligten von ihrem trostlosen Los abzulenken.

Unzweifelhaft hat der Politiker Kenntnisse der reinen Strategie nötig. Vor allem in kurzfristigen Operationen sind diese unentbehrlich. Es wäre aber doch ein Verhängnis, wenn man die Theorie der Legitimität so gestalten würde, daß die Regierung über die zum Schweigen verurteilte Masse hinweg sich nur um die bereits satte Mehrheit zu kümmern hätte. Gewissens- und Meinungsfreiheit sind nicht gewahrt in einem Regime, das von vornherein damit rechnet, daß gesellschaftlich unterdrückte Minderheiten sich nicht zu Wort melden können, also eine quantité négligeable sind. Es besteht kein Zweifel, daß *M. Weber* und mit ihm *J. Heidorn* das in die Regierung gesetzte Vertrauen der Bürger im Sinn einer freien Meinungsäußerung verstehen. Die Begründung dafür, daß der Begriff „regierbar“ so verstanden werden muß, kann nur ein anthropologischer Befund sein. Dieses Erkenntnis spielt in der weiteren Diskussion eine Rolle.

In der Diskussion um die Legitimität geht es um die Stabilisierung eines politischen Systems. *M. Weber* sucht nach jener gesellschaftlichen Kraft, „die die Erhaltung oder Entwicklung innerlich freier Persönlichkeiten gewährleisten oder zu der Förderung ‚altruistischer‘ Ideale beitragen kann“ (57). Das ist ein grandioses materiales Programm, das mit der Absage an die normative Betrachtung nicht zusammenstimmt. *Heidorn* selbst hat auf diese und manche anderen Unstimmigkeiten im *Weberschen* Konzept hingewiesen. Andererseits interpretiert *Heidorn Weber* dahin, daß die *Webersche* Legitimitätskonzeption nicht die normative Funktion habe, eine unterscheidende Abgrenzung „richtiger“ oder „falscher“ und daher illegitimer Herrschaft zu ermöglichen (68). Er wendet sich mit diesem Urteil gegen *Wilhelm Hennis*, der die *Webersche* politische Theorie als Spiegelung eines Kapitels spezifisch deutscher Staatsanschauung dechiffriert habe: „Dieser Staat war rational legitimiert nur in dem Sinn, daß er rational im Sinne von zweckmäßig, präzise und effizient vor den Karren auch der unsinnigsten politischen Ziele gespannt werden konnte.“ (*Wilhelm Hennis*, Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 7 (1976), 15, zitiert bei *Heidorn*, 62.) *Heidorn* will zwar die kritisch-normative Abgrenzung illegitimer und legitimer Formen von Herrschaft nicht in Abrede stellen. Er meint aber, man müsse soziologisch-methodisch sauber unterscheiden zwischen deskriptiver und erklärender Analyse objektiv-realer sozialer Strukturen und geschicht-

licher Prozesse einerseits und bewertender Beurteilung der untersuchten Phänomene und der Empfehlung von gesellschaftlichen Sollwerten und Zielbestimmungen andererseits (68 f.). Das klingt nach außen sehr plausibel. Und es wäre auch durchaus annehmbar, wenn die deskriptive Methode nicht einen ganz wesentlichen anthropologischen Befund voraussetzte, nämlich die Freiheit der Person, die man auch in einer rein theoretischen Untersuchung nicht als transzendente Kategorie verstehen kann, indem man von der Einbindung der Freiheit in die Natur des Menschen völlig absieht. Welche machiavellistischen Früchte die *Weber-Heidornsche* Denkweise hervorbringt, haben die bereits zitierten Texte angezeigt.

Niklas Luhmanns Theorie des Verfahrens

Heidorn bemüht sich, den systemtheoretischen Ansatz *Luhmanns* zu verstehen und präzise darzustellen in Anerkennung der neuartigen Seiten dieses Konzeptes. *Luhmann* sieht vor sich eine hochkomplexe Gesellschaft, die in stetem Wandel ist, die darum auch nicht konserviert, sondern nur stabilisiert werden kann. Die Suche nach der psychischen Einstellung der Bürger gegenüber dem politischen System ist sinnlos. Die persönliche Zurechnung, die im *Weberschen* Legitimitätsmodell vorrangig ist, wird abgetan. Nicht gemeinsame Überzeugung, der bewußtgemachte Konsens, verleiht dem politischen System die Legitimität, sondern die motivlose Annahme bindender Entscheidungen. Legitimität hat demnach mit bewußt freier Anerkennung nichts mehr zu tun. Vielmehr kommt es *Luhmann* darauf an, daß die politischen Entscheidungen einfachhin angenommen werden, weil diese Anerkennung gewissermaßen gesellschaftlich in der Luft liegt, d.h. eine gesellschaftlich institutionalisierte Selbstverständlichkeit ist. Jeder einzelne fügt sich der Rolle, die er gemäß dem latenten, nicht reflektierten, in der Gesellschaft aber gelebten Konsens zu spielen hat. Diese Einbindung des einzelnen in das gesellschaftliche Verfahren soll nicht etwa die Überzeugung schaffen, daß das gesellschaftliche System wahr ist, sondern lediglich dazu motivieren, den festgelegten Regeln zu folgen, weil man sich sonst von selbst von der Gesellschaft isolieren würde. In diesen Zusammenhang fügt sich, was überraschen mag, selbst die Existenz physischer Strafgewalt ein. Bevor sie gegen den einzelnen aktiv eingreift, ist sie bereits symbolisch vorgegeben in der Form einer allgemeinen Wahrnehmung eines allgegenwärtigen Damoklesschwertes.

Heidorn zollt dem *Luhmannschen* Konzept seinen Respekt. Es bestehe mit seinem abgeklärten Realismus, es „knackse“ naiv-optimistische Vorstellungen über die Eigenart legitimatorischer Prozesse in modernen Gesellschaften an und attackiere frontal jene „Mythen- und Legendenbildungen“, mit denen Juristen ihre Berufspraxis ideologisch „bemänteln und ausdeuten“ (83). Im Hinblick darauf, daß *Heidorn* selbst, allerdings im Sinn *M. Webers*, gegenüber „idealistischen Legitimationskonzeptionen, die Legitimität an objektive Standards von Wahrheit und Gerechtigkeit gekoppelt sehen“ (83), sehr skeptisch ist, versteht man seine Sympathie für die Grundgedanken der *Luhmannschen* Legitimationstheorie noch besser.

Heidorn spart allerdings auch nicht mit Kritik. Er möchte den *Weberschen* Gedanken vom Glauben der durch die politische Entscheidung Betroffenen, daß die Ent-

scheidung richtig sei, nicht aufgeben. Allerdings kommt er mit der von *Luhmann* erwähnten Tatsache in Konflikt, daß selbst unrichtige und ungerechte gerichtliche Entscheidungen angenommen werden. Er meint jedoch, diese „Ausnahmen“ würden in dem allgemeinen Legalitätsglauben mitverschluckt (85 f.). Nach *Heidorn* brauchen politische Entscheidungen nicht deswegen dem Legalitätsglauben zu entsprechen, weil sie als die einzige Lösung betrachtet werden müßten. Beim Legalitätsglauben geht es vielmehr „um das Bewußtsein und das Gefühl des Publikums, daß die Verfahrensprozesse im großen und ganzen zu richtigen Entscheidungen führen“ (86). Es sei somit für den Erhalt der kognitiven Erwartungsstruktur des Legalitätsglaubens auch nicht erforderlich, daß die „richtige“ Lösung der anliegenden Probleme „garantiert“ oder stets Wahrheit gefunden, stets eine richtige Entscheidung getroffen werde, wie *Luhmann* die *Webersche* Theorie interpretiere (87).

Heidorn hat bereits in der Besprechung des *Weberschen* Modells gerügt, die Interessenlage sei zu stark durch die Politik geprägt, während man vor allem die ökonomischen Interessen, die in dem Legalitätsglauben mitspielen, berücksichtigen müsse. Gegenüber *Luhmann* rügt er das Fehlen der Interessenerwartungen überhaupt. Dem gesellschaftlichen Verfahren bei *Luhmann* seien durch die materiellen Interessenlagen der Gesellschaftsmitglieder deutliche Belastungsgrenzen vorgegeben, deren Mißachtung den Legalitätsglauben der Bevölkerung untergraben könne (99). Andererseits meint *Heidorn*, man könne dieses Manko im *Luhmannschen* Modell beheben, indem man die formalen Verfahrensstrukturen mit dem materiellen Gehalt der politischen Entscheidungen anreichere. Damit würde allerdings das Typische des Verfahrensprozesses abgeschwächt. Das Gewicht würde sich auf den interessen geleiteten Legalitätsglauben der durch die politische Entscheidung Betroffenen verlagern, was natürlich ganz in der Intention *Heidorns* liegt. *Luhmann* kann mit seiner These die Legitimitätsbildung in faschistischen Gesellschaften leichter erklären, als es im Modell *Webers* oder *Heidorns* der Fall ist. *Heidorn* wendet allerdings ein: „Solange der betroffenen Population die jeweiligen Entscheidungen des ‚legalen Apparates‘ als kompatibel mit *ihren* Wertorientierungen und normativen Erwartungen erscheinen, wird ihr Legalitätsglaube keinen bestandskritischen Belastungen ausgesetzt sein.“ (94)

Was *Heidorn* am *Luhmannschen* Modell am meisten aufregt, ist die Annahme, das Individuum sei eine Art tabula rasa, das nicht länger nach seinen Wertvorstellungen, Wünschen und Interessen handle, sondern sich bedingungslos der jeweiligen staatlichen Entscheidungspraxis unterwerfe: „Dies ist impliziert im Idealzustand des *Luhmannschen* Legitimationsmodelles.“ (108) *Luhmann* versucht diesen Befund der tabula rasa durch seine Empfehlung einer politischen Elite zu kompensieren. Auch hierfür hat *Heidorn* scharfe Worte bereit: „Ausgerechnet eine Stärkung des *Vertrauens* der Bevölkerung in die Wohltaten *großer Politiker* bildet den Kern der von ihm vorgeschlagenen Krisentherapie. Eine Legitimationsbasis sei in der Bundesrepublik, so *Luhmann*, ‚einfach vorhanden‘, wenn jemand im Amt ist. Die Politiker sollten doch, ‚einfach mal Vertrauen in Anspruch nehmen‘ und ‚einfach mal unbeliebte Entscheidungen‘ treffen. So einfach ist das. Die hochkomplexe und supermoderne Systemtheorie regrediert - in auffallender Nähe zu *Webers* Charis-

ma-Kult - auf die Lobpreisung großer politischer Führer, denen die Bevölkerung Vertrauen schenken soll, gerade wenn ‚unliebsame Entscheidungen‘ gefällt werden.“ (115)

Heidorn steigt mit dieser ironischen Kritik auf die Stufe der praktischen Folgen der *Luhmannschen* Theorie hinab. Er spürt deutlich, daß auf dieser Stufe das Menschenbild eine Rolle spielt, das man in der Theorie eingesetzt hat. Man kann ihm nicht widersprechen. Nur muß man dann auch an *Heidorn* die Frage stellen, warum seine Theorie in der Praxis zu derart machiavellistisch anmutenden Folgerungen kommt, wie seine Empfehlungen im Kapitel über die Legitimitätsressourcen zeigen.

Jürgen Habermas' Legitimationstheorie

So sehr jegliche Theorie reale Gesichtspunkte aus dem Knäuel der Wirklichkeit pointierend hervorheben muß, so hat der Theoretiker sich doch bewußt zu sein, daß formale Gesichtspunkte ohne das ontische Substrat, von dem man sie abgehoben hat, nicht real sein können. Die Wirtschaftlichkeit als solche gibt es real nicht. Man kann sie vielleicht in einer Momentaufnahme in der Wirklichkeit sehen. Sobald man aber das wirtschaftliche Handeln ins Auge faßt, hat man es mit Menschen voller Strebungen natürlicher und auch widernatürlicher Art zu tun. In der Momentaufnahme mag eine Handlung als ungeheuer wirtschaftlich erscheinen. Gesehen im Ablauf eines Lebens oder gar einer ganzen Generation ist sie unter Umständen bodenlos dumm und verhängnisvoll. Analog verhält es sich mit dem Begriff der Legitimität.

Jürgen Habermas hat diesen inneren Bezug von Theorie und Praxis ernstgenommen. *Heidorn* beschäftigt sich auf beinahe 100 Seiten mit *Habermas* unter dem Titel „Grenzen der diskursiven Legitimationstheorie“. Man folgt seinen detaillierten Ausführungen mit gesteigertem Interesse. Wie in den vorhergehenden Kapiteln hat man auch hier den unbeirrbaren Eindruck, daß *Heidorn* die zahlreichen von ihm angeführten Autoren gründlich studiert hat und sich um eine genuine Darstellung bemüht.

Den Fundus der *Habermasschen* Theorie charakterisiert *Heidorn* in prägnanter Weise folgendermaßen: „Nicht die Tatsache, daß ein Gesellschaftssystem oder eine politische Ordnung faktisch anerkannt wird, macht für Habermas Legitimität aus, sondern die objektive Würde eines solchen Anspruches, über die sozialwissenschaftliche Forscher befinden. Diese sollen nämlich die Legitimität *beurteilen*, an die geglaubt wird. Soziologen oder Historiker gelangen so beispielsweise zu dem Ergebnis, daß ein faschistisches Regime illegitim ist, obwohl es von einer Mehrheit der Bevölkerung als legitim angesehen wird. Legitimität wird daher für *Habermas* zu einem ‚normativ gehaltvollen‘ Begriff - und zwar in dem dezidierten Sinn, daß eine politische Ordnung nicht nur den Normen und Erwartungen der jeweiligen Bevölkerung standzuhalten hat, sondern darüber hinaus den normativen Ansprüchen der scientific community der Sozialwissenschaftler genügen muß, die den existierenden Formen des Legitimitätsglaubens durchaus den ‚Wahrheitsbezug‘ absprechen können“ (122 f.). „Das soziale Medium, in dem sowohl die Gesell-

schaftsglieder wie die Sozialwissenschaftler die Begründungsqualität und Stichhaltigkeit von Weltbildern und Normensystemen kritisch abklopfen, sieht *Habermas* im *Diskurs*. Er spricht daher auch von einem ‚*Diskursbegriff der Legitimation*‘.“ (123)

Unter den verschiedenen Suppositionen des *Habermasschen* Modells der kommunikativen Kompetenz kritisiert *Heidorn* vor allem die Geringschätzung der legitimatorischen Wirkungen wirtschaftlicher und staatlicher Effizienz (151). Gegenüber der Ansicht *Habermas*’, daß die Ermöglichung eines relativ hohen materiellen Lebensstandards keinen genuinen Legitimationsgrund eines ökonomischen oder politischen Systems bilde, erklärt *Heidorn*, diese Überlegung sei weder empirisch belegbar noch theoretisch plausibel.

Ein wohlwollender Leser der *Habermasschen* Texte muß sich aber in das Anliegen *Habermas*’ hineinversetzen oder danach suchen. Dahinter steht sicherlich eine bestimmte Philosophie. *Heidorn* spricht davon eingehend in dem Abschnitt, der die Überschrift trägt: „Die ‚*Entwicklungslogik der normativen Strukturen*‘: Soziale Evolutionstheorie oder Metaphysik der Geschichte?“ (186-192). Aber auch darum geht es zunächst nicht, vielmehr um das Dilemma, das *Habermas* vor sich sieht und das er lösen will. *Habermas* stört sich daran, daß man ein faschistisches System als legitim bezeichnen könne, wenn das Volk innerlich überzeugt ist, daß dieses System die Patentlösung für es sei. *Habermas* findet in diesem Glauben eine Täuschung, eine grobe Unwahrheit gegen das Menschsein. Er kann ihm darum keinen legitimatorischen Effekt zuschreiben. *Heidorn* kann erwidern, daß er über den Stellenwert einer solchen Legitimation gar nichts aussage, da die Bewertung zur Sollordnung gehört, von der der Soziologe abstrahiere. *Habermas* hingegen versteht seine Legitimation nicht ausschließlich als Soll. Er erkennt vielmehr einen Seinswiderspruch im Wohlgefühl eines Volkes in einem faschistischen System. Eine drogensüchtige Population fühlt sich in einem gesellschaftlichen System, in dem der Drogenkonsum jeglichen Ausmaßes legal ist, gut aufgehoben. Rein faktisch beurteilt, ist ein solches System im Sinn *Webers* und *Heidorns* durchaus legitim. Ein solches Regime ist jedoch ein Widerspruch zur menschlichen Existenz. Das würde sicherlich auch von den Wertrelativisten zugegeben werden. Da aber die Legitimität ein Begriff ist, der nicht nur eine momentane Situation betrifft, sondern zugleich einen Bezug zu der in Einheit weiterbestehenden Gesellschaft hat, muß man einer Gesellschaft, deren Legalitätsglauben seinswidersprüchlich ist, die Legitimität absprechen. Denn diese wäre doch nur ein Zeichen des baldigen Unterganges. Das sind die hintergründigen Überlegungen *Habermas*’.

Es kommt jetzt nur darauf an, worin ein solcher Seinswiderspruch besteht, ob man ihn erkennen kann, wenn ja, wer ihn für die Gesellschaft gültig erkennt. An dieser Stelle wird der philosophische Hintergrund der *Habermasschen* Konzeption spürbar. Die metaphysische Natur des Menschen, von der *Plato*, vor allem *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* als dem Kriterium wahrer Praxis sprachen, kommt für *Habermas* nicht in Frage, ebensowenig wie die Existenz eines Schöpfergottes, von dem alle Wahrheit ausgehen könnte. Wahrheit erbringende und somit legitimierende Kraft haben einzig Regeln und Kommunikationsvoraussetzungen. Im

Grunde wird also Wahrheit *gemacht*, allerdings nach „anthropologisch tief-sitzenden Regeln“. Die Logik der *Habermasschen* Argumentation wird von *Heidorn* knapp zusammengefaßt: „1. Es gibt Klassen von Regelsystemen, die dem Menschen qua Natur als anthropologisches Erbe zukommen und daher geschichtlich unveränderbar und unaufhebbar sind. 2. Gesellschaftskritik kann darin bestehen, diese anthropologisch tief verankerten Regelsysteme mit den faktisch bestehenden Normen vergleichend zu konfrontieren. Nach dem Grad ihrer Abweichung von der eigentlichen Regelnatur des Menschen werden die faktischen Normensysteme kritisierbar. Mit dieser Figur der Kritik wird bei *Habermas* eine anthropologische Konzeption vom Wesen des Menschen, die normativ als Maßstab an die Realgeschichte angelegt wird, zur Grundlage der kritischen Dimension seiner Theorie.“ (145)

Diese Vorstellung von naturhaften Veranlagungen, in einem bestimmten Sinn zu handeln, ruft Erinnerungen aus der aristotelischen Philosophie wach. Dort wird von Potenzen gesprochen, denen eine ganz bestimmte Struktur des Handelns entspricht. Das Objekt der Handlungen wird aber jeweils kognitiv durch die Vernunft, die sogenannte *recta ratio*, bestimmt. Die Vernunft stellt die Übereinstimmung oder Nicht Übereinstimmung der Handlung mit der *natura humana* fest. Wenn man also von einer anthropologischen Natur bei *Habermas* spricht, dann ist das etwas ganz anderes. Im aristotelischen Sinn ist die Natur eine Wesenheit, die jede Vernunft als vorgegebene Wahrheit spekulativ erkennen kann. Im *Habermasschen* Sinn wird die Natur nicht durch Wesensabstraktion erkannt, sondern einzig durch das Regelsystem des Diskurses zwischen Freien und Gleichen. Beim Gebrauch der Begriffe „Natur“ oder „Wesen“ des Menschen wird man darum mit äußerster Umsicht umgehen müssen.

Erkenntnistheoretisch verbleibt *Habermas* auf der Stufe des etwas vergeistigten *Histomats*. *Heidorn* hat hierauf nur kurz hingewiesen (182). Bezüglich seiner eigenen Position scheint aber *Heidorn* sich nicht klar ausgedrückt zu haben. In dem Passus, in dem er gegen *Habermas* die Sozialpolitik des kapitalistischen Systems zu retten versucht, nimmt er stets Zuflucht zu allgemeinen anthropologischen Erkenntnissen, von denen man gerne wissen möchte, wie sie gewonnen worden sind. Er lobt die „*individuellen Chancen*, an der Jagd nach einem möglichst großen Anteil des gesellschaftlichen Reichtums teilzunehmen“ (153). Im Markt sieht er die prinzipielle Garantie der formellen Freiheit „individuell-egoistischer Interessendurchsetzung“ (154). Er setzt also ein Menschenbild ein, das nur auf die industrialisierte kapitalistische Gesellschaft paßt. Die Afrikaner würden gegen eine solche Vorstellung rebellieren. Jedenfalls passen die individualistischen Menschenrechte der UNO-Erklärung nicht auf die gesellschaftlichen Vorstellungen der autochthonen Gruppen in Afrika. Dennoch trifft *Heidorn* etwas für das Menschenbild Gültiges: das Selbstinteresse, das sich allerdings auch altruistisch zum Ausdruck bringen kann. Aber was ist nun die Basis einer so universalisierten Behauptung, daß der Mensch auf sein Eigeninteresse gewissermaßen naturhaft eingestellt ist? Es ist gewiß nicht die Empirie, von der *Heidorn* in seiner Legitimitätsvorstellung spricht. Das „Naturhafte“ - und in diesem Sinn versteht *Heidorn* die Verhaltensmuster seines legalitätsgläubigen Menschen - ist kein soziologisch-em-

pirischer Begriff. Hier spielt vielmehr das eigene moralische Bewußtsein die entscheidende Rolle, wie in analoger Weise *Kant* die Freiheit als Bedingung der Moral nicht soziologisch-empirisch erkannte, sondern einfach aus innerstem Bewußtsein des Menschseins erschloß.

Wenn aber die Legitimitätstheorie *Webers* und *Heidorns* in der Praxis nicht ohne solche über-empirische Erkenntnismittel auskommt, dann muß doch etwas an der Logik nicht stimmen. Die Antwort auf die *Habermassche* Legitimitätstheorie muß daher bei seinem Menschenbild ansetzen, natürlich mit der Konsequenz, daß man eine andere Erkenntnistheorie voraussetzt. Da *Heidorn* in seiner Theorie die Beschreibung seines Menschenbildes (wenn er überhaupt eines hat) übersieht, ist seine Antwort auf *Habermas* nicht zugkräftig, so wertvoll die vielen Einwendungen auch sind.

Es wäre unehrlich, die Besprechung des vorliegenden Buches mit einer Kritik abzuschließen. In diesem Werk liest man keine Zeile umsonst. Man wird allseitig informiert. *Heidorn* diskutiert mit den Autoren bis in die kleinsten Nuancen hinein. Bei aller Reserve gegenüber der zugrundeliegenden Philosophie legt man das Buch nicht weg, ohne es wieder und wieder zur Hand zu nehmen.

Anmerkung

* Zu: Heidorn, Joachim: Legitimität und Regierbarkeit. Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung (Sozialwissenschaftliche Schriften, Heft 4), Berlin: Duncker & Humblot 1982, 295 S.

Quelle 6: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986) 523-530.

Mit Gemeinwohlkonzepten um die Staatsgewalt

Die Ethik der Parteien

Die Partei zu definieren ist nicht leicht. Man mag sie aus den Funktionen ablesen, die ihr gemäß unserem heutigen Verständnis der Demokratie zukommen. Doch kann eine solche Definition unter ethischen Gesichtspunkten nicht genügen. Hier kann es nicht darum gehen, das zu definieren, was allgemein angenommen wird, vielmehr kommt es darauf an, was Parteien in der Demokratie sein *sollen* und was sie nicht sein *dürfen*.

Dennoch braucht man in der Ethik wenigstens eine Definition des Namens, um überhaupt anzugeben, worüber man spricht. Ethisch gesehen ist aber das, was der Sprachgebrauch unter Partei versteht, noch nicht die Sache selbst. Für den Politologen, vorab denjenigen der *Max Weberschen* Tradition, ist die Partei eine Vereinigung von Individuen zum Zweck der Erlangung der Staatsmacht im Rahmen der von der Verfassung vorgezeichneten Grenzen. Damit ist die Partei von jedem anderen Verband der Gesellschaft unterschieden. Sie ist kein Verband zum Zweck der solidarischen Hilfeleistung, Pflege einer besonderen, etwa kulturellen Aufgabe oder ein Verband irgendwelcher gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen wie die Gewerkschaft oder der Unternehmerverband. Ob sie in keiner Weise Gruppeninteressen dulden kann, kann noch nicht entschieden werden. Vordringlich, so erklärt der Politologe, ist der Kampf um die Staatsmacht. Nur von diesem Betracht aus könnte ein Interessenverband Partei genannt werden.

Der Ethiker kann diese Definition als Ausgangspunkt übernehmen. Er kann sie aber nicht schon als das verstehen, was eine Partei ihrem Wesen nach ist, d.h. was sie in der Wirklichkeit eigentlich sein sollte. Der Name gibt nämlich nur die äußere Erscheinung einer Sache an, wie diese sich erfahrungsgemäß dem Auge darbietet, im Unterschied zu allem, was diesen Namen im Sprachgebrauch nicht verdient.

Es stellt sich daher die Frage: Ist die Partei sachlich definiert durch „den Kampf um die Staatsmacht“? Und wenn man diese Definition für ungenügend, vielleicht sogar gefährlich hält, genügt es dann, mit *G.C. Field* hinzuzufügen, daß dieser Kampf staatsrechtlich umschrieben ist? Es war und ist der Grundirrtum der Positivisten, der unverbesserlichen Nachfolger der Nominalisten, die Definition des Namens als Sachdefinition zu verstehen, als ob der Sprachgebrauch irrtumsfrei wäre. Gewiß, der Name bezeichnet eine Sache, aber nur jene, welche die Menschen mit dem Namen belegen wollen, ohne dabei zu überlegen, ob die bezeichnete Sache überhaupt sinnvoll ist. Ohne Bezug auf den Hintergrund des Sachverhalts verbleibt die Namensgebung in der Theorie. In der Praxis ist damit nichts anzufangen. Das ist einer der Gründe, sogar ein Hauptgrund, warum die politische Theorie für eine vernünftige Praxis so wenig abgibt. Ist es nur Zufall, daß die Randalierer meistens aus diesem Wissensbereich kommen? *Max Weber* wollte in seiner Schrift „Politik als Beruf“ das typisch Politische herausarbeiten. Wenn man

ihm erwiderte, der Politiker wolle primär das Wohl des Staates, würde er antworten, daß diese lobenswerte Absicht nicht die des Politikers „als“ Politiker, sondern des wohlherzogenen Menschen sei, der Politik betreibe.

Ist das der Weisheit letzter Schluß? Dann wäre Politik als solche nichts anderes als Schlaueit auf dem Weg zur Staatsmacht, sei es die Schlaueit zum Guten, sei es die zum Bösen, sofern man nur den Kampf um die Macht zum Ureigenen der Politik macht. So dachte auch *Machiavelli*, der die Moral als Vehikel zur Macht oder zur Machterhaltung erklärte. So denken die Positivisten, denen all das wahre Recht ist, was der staatlichen Zwangsgewalt entstammt und wäre es das grausame Recht der Sowjets. Gewiß, dem Namen nach gibt es auch in der Sowjetunion Recht. Real ist aber dieses „Recht“ Unrecht.

Bei allen Namen, die in der Wirklichkeit irgendeinen Zusammenhang mit der moralischen Ordnung haben, kann man sich mit der Namensdefinition nicht zufrieden geben, wenn man praktisch werden will. So steht es auch um die Definition der Partei. Die Definition der Partei als eines Verbandes, der im Rahmen der Staatsverfassung nach der Staatsmacht strebt und um sie kämpft, trifft die politische Wirklichkeit nicht. Hier hilft nur die Ethik, die an der Natur des Menschen und des mit ihr verbundenen Staates orientiert ist.

Im folgenden gehen wir stufenweise die Normen durch, die zur ethischen Definition der Partei führen.

Die oberste Norm der Partei

Gehen wir von der Definition des Namens aus und fragen wir, wozu die Staatsmacht da ist und legitimiert wird, um zu erfahren, welche Aufgaben der Partei aufgebürdet sind, d.h. wofür sie überhaupt zu existieren das Recht hat.

Die Staatsgewalt ist nur Macht im Dienst der allgemeinen Wohlfahrt, im weitesten Sinne verstanden als Wohlergehen aller in wirtschaftlicher, sozialer und kultureller, sogar auch weltanschaulicher Hinsicht, letzteres im Sinn der freien Bestimmung der Lebenseinstellung eines jeden. Diesen gesamten Komplex nennt man Gemeinwohl. Der Staat ist also nicht Selbstzweck, er dient vielmehr einem vorgeordneten Zweck. Wer darum zur Staatsmacht strebt, muß den dem Staat vorgeordneten Gemeinwohlwerten dienen. Das ist die erste und oberste Anforderung, die an jede Partei gestellt ist. Während im wirtschaftlichen Sektor die Verbände ausgesprochen ihre Interessen vertreten und das Gemeinwohl nur indirekt, nämlich im Rahmen der staatlich umschriebenen Wirtschaftsordnung verwirklichen, ist es auf der politischen Ebene umgekehrt: zuerst das Gemeinwohl, dann die Eigeninteressen.

Schon *Augustinus* hat auf diese Grundbedingung der Demokratie eindrucksvoll hingewiesen: „Wenn ein Volk Selbstzucht besitzt und selber der eifernde Anwalt des allgemeinen Wohles ist, so daß jedermann dem öffentlichen Interesse vor dem privaten den Vorzug gibt, ist es dann nicht gerecht, daß ein solches Volk durch das Gesetz ermächtigt wird, sich seine Behörden selbst zu wählen, die seine Sache - denn dies ist doch der Staat - verwalten sollen? ... Wenn aber ein Volk entartet, so

daß es seine privaten Interessen den öffentlichen voranstellt, sich seine Stimmen abkaufen, sich von ehrgeizigen Männern bestechen läßt und die Herrschaft über sich gewissenlosen Leuten überantwortet, ist es dann nicht gleichfalls recht, daß ein tüchtiger und angesehenener Mann diesem Volk die Gewalt, Ämter zu verleihen, nimmt und die Herrschaftsgewalt einigen wenigen guten Männern oder auch nur einem einzigen anheimgibt?“¹ Was hier *Augustinus* von jedem in der Demokratie lebenden Bürger im Hinblick auf die politische Tätigkeit sagt, gilt in gesteigertem Maße von den in politischer Vereinigung verbundenen Bürgern, d.h. von der Partei.

Auf der höchsten Ebene der Partei-Ethik ist noch nicht die Rede von einer gegebenen Staatsverfassung mit einem Parteiengesetz. Es wäre schlimm, wenn es so wäre. Sonst könnte sich eine Partei damit abfinden, einzig von der Verfassung, die gerade gültig ist, normiert zu sein. Dann wäre es im Dritten Reich eine moralische Selbstverständlichkeit gewesen, zur NSDAP zu gehören. Gewissenhafte Politiker haben sich dagegen gestäubt und sind teilweise für ihre Haltung in den Tod gegangen. Waren sie vielleicht schlechte Politiker, weil sie eine „falsche“ Vorstellung von einer Partei gehabt hätten? Gemäß dem Gesagten läßt sich die erste, wenngleich noch sehr allgemeine ethische Definition der Partei gewinnen: *Die Partei ist ein den vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft.*

Diese Definition ist noch zu allgemein, das heißt, sie impliziert noch manches, was erläutert werden muß, um im demokratischen Staat praktisch werden zu können. Zur Demokratie gehört nämlich grundsätzlich die Zulassung von mehreren Parteien. Und zum Rechtsstaat gehört außer der Verfassung die juristische Reglementierung der Parteiaktivitäten.

Differenzierung durch Weltanschauung

An sich ist das Gemeinwohl eines Volkes nur eines. Danach müßte jede Partei, die sich vornimmt, über alle Interessenanliegen hinaus das Gemeinwohl anzustreben, „Volkspartei“ genannt werden. Ergibt sich daraus die Einheitspartei? Rein theoretisch kann sich an sich nur eine Partei als Volkspartei betrachten, die alle Schichten der Gesellschaft und die Interessen aller in einem sittlich vertretbaren Gemeinwohl integriert. Wenngleich die Wahrheit objektiv nur eine ist, so teilt sie sich in der Erkenntnis, zumal dann, wenn unvermeidliche persönliche Präferenzen sich in die Beurteilung einer Sachlage einschleichen. Und das ist sicher dort der Fall, wo jeder seinen ihm zugehörigen Platz im Gemeinwohl finden will, d.h. in der Politik. Obwohl das Gemeinwohl nicht lediglich eine Kompromißformel sein darf, wird es immer schwer, wenn nicht sogar unmöglich sein, ganz aus dem Kompromiß der Interessen herauszukommen. Der Kompromiß ist in der Demokratie ein unentbehrliches Mittel, zum Konsens zu kommen.

In dieser Spannung von objektivem Wahrheitsgehalt und verschiedenartiger Erkenntnis des Gemeinwohls liegt die ethische Problematik der Parteien. Die Verschiedenheit der Erkenntnis bezüglich des Gemeinwohls hat hauptsächlich zwei Gründe: 1. die Weltanschauung, im allgemeinen Sinn verstanden als Lebensauf-

fassung, als Sinnerklärung gesellschaftlichen Daseins, 2. das Interesse im Sinn des Eigenwohls eines Verbandes.

Die *Weltanschauung* hat von jeher die Parteien in der Demokratie differenziert. Zwar vertritt man fast allgemein die Ansicht, daß die Weltanschauung diesbezüglich ihre Bedeutung verloren habe. Aber schon die wirtschaftlichen Ordnungskonzepte der Parteien lassen eine bestimmte Lebensphilosophie erkennen. Die Diskussion über das Leistungsprinzip und im Gefolge über das Verhältnis von Kapital und Arbeit wäre wohl unnötig, wenn nicht ein grundsätzlicher Dissens hinsichtlich der Stellung der Person in der Gemeinschaft bestände. Die Aufblähung der Sozialversicherung, die Pleiten der Krankenversicherungen hängen ebenfalls mit dieser tiefgreifenden Problematik zusammen. Und all das steht in irgendeiner Form auf den Programmen der Parteien. Ganz unzweifelhaft entpuppt sich der weltanschauliche Hintergrund in den Stellungnahmen zu kulturellen, d.h. Bildungsfragen, zu Ehe und Familie, sogar zum Grundrecht des Menschen auf Existenz (Fristenlösung). Nicht zuletzt ist an die Stellung des Staates zu den Religionsgemeinschaften zu denken, ein sicherlich weltanschauliches Problem, zu dem die Partei ebenfalls Stellung nehmen muß.

Jede Partei muß darum bezüglich ihrer letzten Verwurzelung Farbe bekennen. Einfach zu erklären, daß die Partei für alle offen stehe, die demokratisch denken, ist Täuschung, auch dann, wenn man die formalen Begriffe „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ hinzufügt.

Legitime Gruppeninteressen

Die Parteienlandschaft differenziert sich, wie man aus der Erfahrung weiß, noch mehr gemäß dem *Interesse* der verschiedenen Gruppen und Schichten. So kennt man die Namen „Arbeiterpartei“, „Bauernpartei“, „bürgerliche Partei“, „Gewerkepartei“ und ähnliche Namensgebungen, allerdings nach Ländern verschieden. An sich widerspricht die reine Interessenvertretung dem Sinn der Partei, die, da sie an die Regierung gelangen will, dem Gemeinwohl und nicht dem Interesse einer gesellschaftlichen Gruppe verpflichtet ist. Der Raum der Interessenkonkurrenz ist der der Wirtschaft und der Gesellschaft. Auf der Ebene der Politik sollte es nur um die verschiedenen Gemeinwohlkonzepte gehen. Da diese aber die Interessen aller einschließen und naturgemäß stets irgendwie, ob gewollt oder ungewollt, von den Eigeninteressen infiziert sind, erhalten sie das Kolorit der Eigeninteressen einer Gruppe. Das ist durchaus legitim, da die einzelne Gruppe der Überzeugung sein kann, daß sie in der Gemeinwohlvorstellung der anderen nicht ausreichend berücksichtigt ist. Irgendwo müssen die Interessen der Gruppen effizient zur Geltung kommen. Und diese Effizienz ist naturgemäß mit der Politik verbunden.

Zu gewissen Zeiten und unter bestimmten Bedingungen bietet die Interessenpartei die einzige Möglichkeit für eine durch staatliche Gesetze unterdrückte Gruppe mit ihrem legitimen Anliegen durchzudringen. Voraussetzung ist hierbei die Disposition zur Zusammenarbeit mit den anderen Parteien im Sinn des Gemeinwohls. Ohne Erfüllung dieser Bedingung würde sich eine Interessenpartei als Systemveränderin verstehen mit dem Trend, den Platz einer Einheitspartei zu erringen.

Um dem Verdacht zu entgehen, partikuläre Interessen zu vertreten, geben sich alle Parteien als Vorkämpfer des Gemeinwohls aus. Der reife Bürger müßte an sich in der Lage sein, ideologiekritisch diese Interessenhintergründe festzustellen und deren Legitimität zu beurteilen. Klugerweise wird er nicht nur die wirtschaftspolitischen, sondern vor allem die gesellschaftspolitischen Zielsetzungen untersuchen.

Wir können nun die erste, noch sehr allgemeine Definition der Partei aufgrund der näheren Explikation des Begriffes Gemeinwohl um zwei weitere Elemente ergänzen: 1. das Vorliegen eines bestimmten Gemeinwohlkonzeptes, 2. die Anerkennung der Grenzen dieses Konzeptes und damit die Anerkennung der Existenz anderer parteilicher Vorschläge. Danach ergibt sich folgende detailliertere Formulierung der Definition: *Die Partei ist ein den vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der in Verantwortung gegenüber diesen Werten ein konkretes Gemeinwohlkonzept vorlegt und in Einhaltung der demokratischen Verhaltensnormen um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft.*

Die demokratische Verfassung als Norm der Parteien

Wenn in der Staatsphilosophie vom Staat und seinem Objekt, dem Gemeinwohl, die Rede ist, dann ist noch nicht an einen einzelnen Staat innerhalb einer Vielfalt von Staaten gedacht. Es ist die Idee des Staates, die sich in jedem existierenden Staat verwirklichen muß. Und wenn auf dieser höchsten Ebene der Abstraktion die Verfassung behandelt wird, dann ist eine jeglichen Staat verfassende rechtliche Grundinstitution anvisiert. Es ist dabei von den rechtlichen Bedingungen die Rede, die zu einer menschenwürdigen Verfaßtheit eines gesunden Staatswesens erfüllt werden müssen. Die Gründer der Verfassung eines einzelnen Staates müssen diese Grundnormen beachten. Sie haben ihren Stellenwert vor allen rein völkischen, durch geschichtliche Erfahrung gewonnenen Normen. Die in die Verfassung einzementierten Menschenrechte sind unantastbar. Man kann sie höchstens entsprechend den sich wandelnden und sich entwickelnden Verhältnissen umformulieren. Ihre Substanz muß aber erhalten bleiben.

In der Verfassung ist naturgemäß auch die Grundstruktur der staatlichen Organisation enthalten. Die Parteien haben sich an die Verfassungsnormen zu halten. Heißt dies nun auch, eine Partei sei für alle Zeiten gebunden, die bestehende Demokratie zu erhalten? Diese Frage wurde bereits in der Diskussion über die Zulassung oder das Verbot einer bestimmten marxistisch-kommunistischen Partei erörtert. Sie ist immer noch aktuell in jenen Ländern, in denen (wie z.B. in gewissen Entwicklungsländern) die Demokratie keine Ordnung zu schaffen imstande ist. Eine Demokratie kann sich ebenso abnutzen wie eine Monarchie. Es läßt sich nicht mit absoluter Gewißheit ausmachen, daß unsere demokratische Staatsform für alle Zeiten die einzig menschenwürdige Staatsform ist.

Zu beachten ist der Unterschied zwischen den in jeder Staatsform geforderten Menschenrechten und den in der Demokratie formulierten politischen Rechten des Bürgers. Die typisch demokratischen Bürgerrechte sind formeller Art, d.h. sie betreffen nur die Modalität, das Prozessuale des politischen Handelns. Jeder wahlberechtigte Bürger hat die gleiche Stimme wie der andere, ob er gescheit ist oder

dumm, ob verantwortungsbewußt oder liderlich, ob auf das Gemeinwohl oder ausschließlich das Eigenwohl bedacht. In das Mehrheitsvotum wird das enorme Vertrauen gesetzt, daß sein Resultat vernünftig ist, also der Wahrheit entspricht. Vom einzelnen Bürger wird die hohe moralische Verantwortung erwartet, daß er das Gemeinwohl dem Eigenwohl vorzieht. In dieser Erwartung liegt das große Risiko der Demokratie. Damit die Wahrheit nicht völlig in einem reinen Verfahrensmodus untergeht, haben die Parteien im Parlament wie die Regierung die Pflicht, dem Gewissen und nicht dem Mandat zu folgen. Damit wird die nicht auszuschließende „Gewissenlosigkeit“ des Bürgers einigermaßen ausgeglichen.

Systemveränderung durch Parteien?

Wenn nun eine Partei der Überzeugung ist, daß die bestehende Staatsform, auch die demokratische, die staatliche Ordnung (das Gemeinwohl) nicht mehr zu garantieren vermag, dann kann sie „systemverändernd“ wirken, die angestrebte Staatsform muß aber immer noch die Grundrechte des Menschen, die zum Gemeinwohl gehören, respektieren. Darunter fällt auch die freie Meinungsäußerung. Aufgrund der unvermeidlichen weltanschaulichen Verschiedenheiten darf keine Partei die Wahrheit als von ihr gepachtet betrachten. Das Konzept der Systemveränderer muß darum im Grund immer noch demokratisch bleiben, wenigstens in der Weise, daß die angestrebte Staatsform jederzeit den Rückweg zur Demokratie offen läßt.

Nun haben die demokratisch organisierten Staaten in ihre Verfassung im allgemeinen die Klausel eingebaut, daß eine Partei nur zugelassen wird, wenn sie sich dem demokratischen System verschreibt. Diese Normierung hat ihre eigene Berechtigung, weil die Rückkehr zur Demokratie aus der nicht-parlamentarischen Monarchie wohl kaum ohne Widerstand der Bürger gegen den bestehenden Staat möglich wäre, d.h. außerhalb jeglichen rechtlichen Prozesses, nämlich mit Gewalt, erwirkt werden müßte. Unter diesem Betracht ist die in der politischen Wissenschaft gebräuchliche Aussage, eine schlechte Demokratie sei immer noch besser als eine gute Monarchie, gerechtfertigt. Aber nur unter diesem Betracht! Die Grundlage für diese einschränkende Bewertung ist das jeder Staatsverfassung vorgeordnete Gemeinwohl, in dem die persönliche Freiheit als höchstes Anliegen gilt. Die parlamentarische Demokratie bietet ohne Zweifel die aussichtsreichste Sicherheit für die gebührende Berücksichtigung der Menschenrechte. Aber: Sie muß funktionieren, und das kann sie nur, wenn sich die Bürger und vor allem die Parteien dem universalen, allen juristischen Formulierungen übergeordneten (sachgerechten) Gemeinwohl verpflichtet fühlen. *Joh. Messner* hat dies in eindrucksvoller Weise ausgesprochen: „Die Demokratie bedarf, um funktionsfähig zu sein, einer Aristokratie des Geistes und des Charakters“². Der Demokrat muß in seinem Verantwortungsbewußtsein ein Aristokrat, ein Monarch sein, dessen Aufgabe, wie *Thomas v. Aquin* in seiner an den König von Cypren adressierten Schrift unterstreicht, das Gemeinwohl und nicht das Eigenwohl ist. Das ist ein teurer Preis für die demokratische Freiheit. Aber er muß bezahlt werden.

Nachdem wir die Normen, an denen sich die Parteien zu orientieren haben, schrittweise durchgegangen haben, können wir die Konstitutiven der Definition der

Partei nennen und die integrale Definition formulieren: *Die Partei ist ein den vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der in Verantwortung gegenüber diesen Werten ein konkretes Gemeinwohlkonzept vorlegt und in Einhaltung der demokratischen Verhaltensnormen und in Respektierung der Verfassung und der Parteiengesetze um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft.* Die Verpflichtung zum Gemeinwohl ist oberste Norm. Die „Einhaltung demokratischer Verhaltensnormen“ ist eine logische Folge des Begriffs „Gemeinwohl“, das sich entsprechend der subjektiven Erkenntnisweise in verschiedene Gemeinwohlkonzepte aufteilt und darum das plurale Anstreben der Staatsmacht voraussetzt. Die „Respektierung der Verfassung“ ergibt sich aus der Tatsache, daß das Gemeinwohl immer nur für einen bestimmten, einzelnen Staat konzipiert wird.

Die Parteien im Wahlkampf

Die ethische Forderung, die an die Partei gestellt ist, sich nämlich als Vertreterin des Gemeinwohls zu betrachten und die Interessen aller gesellschaftlichen Gruppen zu respektieren, muß sich vor allem im Wahlkampf erfüllen. Die Erkenntnis, daß kein Mensch die Wahrheit allein für sich in Anspruch nehmen kann, daß er vielmehr stets nur Teilwahrheiten besitzt, müßte die Basis eines fairen Wahlkampfes abgeben. Ein um die Wahrheit ringender Wahlkampf verlangt von jeder Partei die Treue zur Wahrheit. Dies heißt, daß sämtliche Karten auf den Tisch gelegt werden: das Programm mit allen seinen Details, die realen Absichten hinsichtlich der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, wie auch der Außenpolitik, wobei auch die weltanschaulichen Hintergründe, soweit vorhanden, offengelegt werden. Dies besagt auch, daß keine Versprechungen gemacht werden, von denen man im Vorhinein weiß, daß sie nie realisiert werden können. Das heißt aber auch, daß die Ansichten anderer Parteien, mit sachlicher Kritik behandelt werden, daß vorab Personen, wenn sie sachlich begründet zu kritisieren sind, respektvoll behandelt werden. Der Wahlkampf ist kein Krieg zur Vernichtung des Gegners. Selbst auf internationaler Ebene ist die Bedeutung dieses Gebots erkannt worden. Es ist, gelinde ausgedrückt, äußerst unklug, den Gegner vernichten zu wollen, den man nachher zur Zusammenarbeit braucht, um demokratisch selbst weiterzubestehen. In der Politik darf man nur jenen Gegner vollständig - allerdings mit fairen Mitteln - aus dem Feld schlagen wollen, der die Gemeinwohlwerte, zu denen auch die Freiheit gehört, bedroht.

Nun sind dies ganz schöne Ermahnungen. Die Wirklichkeit sieht anders aus. Was tun, wenn die Vertreter der Gegenpartei der Wahrheit nicht Zeugnis geben und wenn sie es an Respekt und Fairneß fehlen lassen, diese vielleicht in grobem Ausmaß verletzen? Gilt hier für die Gutwilligen die Bergpredigt mit ihrer Mahnung, Ungerechtigkeiten hinzunehmen im Hinblick darauf, daß der Vater im Himmel sie einmal rächen werde? Gilt die These jener um den internationalen Frieden Beflissenen, daß man ruhig den Gegner aufrüsten lassen solle, ohne sich selbst rüstend darauf einzustellen? Wenngleich auf internationalem Gebiet die andere These vom erzwungenen Gleichrüsten mehr für sich hat, weil es um die Verteidigung der Freiheit für die Zukunft geht, so läßt sich im innenpolitischen Raum die gleiche

These nicht vertreten. Unfares Verhalten kann mit Unfairneß nicht wettgemacht werden. Aug' um Aug' darf nicht die Antwort auf Verstöße gegen die Ethik des politischen Kampfes sein. Im übrigen wäre diese Politik wohl nutzlos. Vornehmes Verhalten kommt beim Wähler besser an als das Toben gegen die Person des Gegners. Sachgerechte Auseinandersetzung wirkt eindringlicher. Vor allem in Krisenzeiten, da der Wähler durch viele Wahlversprechen hellhörig geworden ist, nützen Wahrheit und Fairneß mehr.

Anmerkungen

- 1) De libero arbitrio, L. I, cap. VI, 14; vgl. J. Messner, Naturrecht, 301
- 2) Naturrecht, 1966, 815.

Quelle 2: Die Neue Ordnung, Jg. 37, (1983), 244-252.

Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie

Die Absicht jeder organisierten Gemeinschaft muß sein, Entscheidungen im Sinn ihre Ziele zu treffen. Das heißt, die Entscheidung muß möglichst sachlich richtig sein. Da nun aber nicht nur der Sachverhalt bei einer Entscheidung das Wort führt, sondern auch und vornehmlich die verschiedenen Auffassungen der einzelnen Glieder der Gemeinschaft hinsichtlich der einzusetzenden Mittel, kommt es darauf an, die Glieder für eine gemeinsame Lösung der anstehenden Fragen zu gewinnen. Wenn dies auf dem Weg der Einstimmigkeit nicht möglich ist, dann bleibt nur das Mehrheitsprinzip, denn eine Entscheidung muß in jedem Fall gefällt werden. Mit dem Mehrheitsprinzip stellt sich aber sogleich die Frage, ob damit wenigstens in etwa die Sachgerechtigkeit gewährleistet ist und vor allem, welches die Voraussetzungen dafür sind, daß ein solcher Mehrheitsbeschluß auch für die Minderheit annehmbar wird, um die Stabilität, d.h. den Frieden in der Gesellschaft zu sichern. *Werner Heun* geht diesem Problem in seiner beachtenswerten Dissertation bis in die kleinsten Nuancen nach.*

Es gehört zum Begriff des Mehrheitsprinzips, wie es in der Demokratie angewandt wird, daß jedes Glied der Gesellschaft eine Stimme abgeben kann, wobei grundsätzlich jede Stimme der anderen gleichwertig ist. In dieser Form ist das Mehrheitsprinzip ein charakteristisches Merkmal der Demokratie. Es gibt natürlich auch andere Modelle des Mehrheitsprinzips, etwa, daß nicht ein einzelnes Individuum, sondern eine Gruppe von Gleichgesinnten als Stimmeneinheit betrachtet wird, oder daß die Stimme qualitativ bemessen wird, indem man z.B. bei Sachabstimmungen der Stimme des Experten mehr Gewicht gibt, während die Stimme eines Nicht-Experten nur als halbe Stimme gerechnet wird. Obwohl *Heun* in seinen Darlegungen auch auf das Mehrheitsprinzip in diesem umfassenderen Begriff zu sprechen kommt, geht es ihm in erster Linie um die Mehrheit in der Demokratie.

Von dieser Intention aus mußte *Heun* sich zunächst mit der demokratietheoretischen Grundlegung befassen, d.h. mit der Frage nach der Legitimation der Demokratie, in der kein Individuum mehr bedeutet als das andere. *Heun* ist sich aber bewußt, daß diese Gleichschaltung lediglich ein Verfahrensprinzip ist, auf das keineswegs das gesamte System der Demokratie reduziert werden darf. Damit ist bereits eine philosophische Grundeinstellung ausgesprochen worden, nämlich die Ansicht, daß das Verfahren nach Mehrheit von irgendwelchen vorgängigen materialen Bewertungen abhängt. Dieser Gedanke kommt deutlich zum Tragen in der eingehenden Besprechung der Grenzen des Mehrheitsprinzips auch in der Demokratie. *Heun* unterscheidet grundsätzlich zwei Arten demokratietheoretischer Untersuchungen: die normativen Theorien, denen es um die Begründung der Demokratie als Herrschaftsform geht, und die deskriptiven Theorien, die, wie schon der Name sagt, faktische Erscheinungen, die man als demokratisch bezeichnen kann, beschreiben. Im einzelnen unterscheidet er sodann fünf Richtungen: 1. Die empirisch-deskriptive Demokratietheorie, 2. die „kritische“ Demokratietheorie, 3. die skeptizistische Demokratietheorie, 4. die Systemtheorie, 5. die ökonomistische Demokratietheorie. Anschließend spricht er noch von einem komplexen Modell.

Die erste Theorie ist gemäß *Heun* geteilt in das Pluralismusmodell und das Elitenmodell. Das Pluralismusmodell sei gekennzeichnet durch den Interessenpluralismus, der einer regulativen Idee, dem Gemeinwohl, unterstellt ist. Gedacht ist hierbei an den Ausgleich verschiedener Gruppeninteressen, die sich um einen Konsens bemühen. In dem Modell dominiert also ein normatives Element, der Konsens. Bei genauerem Hinsehen stellt man in diesem Modell, das mit den Namen *D. Oberndörfer* und *E. Fraenkel* belegt wird, die philosophische Grundthese fest, daß Gemeinschaft nur durch ein gemeinsames Ziel konstituiert werden kann. Der Pluralismus soll lediglich die Willensbildung verteilen, jedoch nur im Sinne der vorgelagerten Idee, daß es ein Gemeinwohl gibt und dieses auch de facto angestrebt werden muß. Wenn man alle Elemente, die *Heun* zur Legitimierung zusammenträgt, zur Kenntnis nimmt, dann drängt sich der Gedanke auf, daß die Pluralismustheorie die Grundkonzeption des Buches darstellt, obwohl der Autor dies nicht ausdrücklich erklärt. Im Elitenmodell, für das vornehmlich *J.A. Schumpeter* angeführt wird, wird sowohl an einem objektiven Gemeinwohl wie vor allem auch an der rationalen Überlegung der Bürger gezweifelt, so daß das Kollektiv aus sich für unfähig erklärt wird, zu handeln. Ein Abstimmen über Sachfragen komme daher nicht in Frage. Die demokratische Kontrolle könne somit nur auf dem Weg über die Wahl einer Führung erfolgen. In der Behandlung dieses Modells müßte man dem Begriff des objektiven Gemeinwohls näher nachgehen. *Schumpeter* zweifelt zwar an einem objektiven Gemeinwohl, für dessen Definition man von den Interessen der Glieder absieht und eine reine Sachgerechtigkeit sucht. Er zweifelt aber nicht an dem Gemeinwohl, das durch das gemeinsame Grundinteresse aller gebildet wird. *Heun* selbst ist sich dieser Unterscheidung bewußt, da er den normativen Charakter in einem pluralistisch erstellten Grundkonsens vermißt. Jedenfalls wird gemäß *Heun* in dem Modell nicht erklärt, woher ein solcher Grundkonsens seine Legitimation beziehe.

Die „Kritische Theorie“ ist wesentlich normativ orientiert. *Heun* unterscheidet drei Varianten: erstens, die partizipatorische (z.B. *Fr. Naschold*), zweitens, die totaldemokratische (Prinzip der Gleichheit sozialistischer Version); *Heun* nennt vorzüglich *C.B. Macpherson* (egalitäre Maximierung menschlicher Fähigkeiten); und drittens die anarchistische (öffentliche, uneingeschränkte, herrschaftsfreie Diskussion im Sinn von *J. Habermas*). Die, allerdings eigenartige, normative Note dieser Theorie ist ohne weiteres erkenntlich.

Völlig konträr nimmt sich die am entschiedensten von *G. Radbruch* vertretene skeptizistische Demokratiebegründung aus. Weder von einem objektiven Gehalt des Gemeinwohls, noch von einem erkennbaren Konsens kann mehr die Rede sein. Darum seien alle Meinungen gleichwertig, so daß nur das formal gefaßte Mehrheitsprinzip Geltung haben könne. „Der Relativismus führt unmittelbar zur Demokratie, umgekehrt gilt dasselbe Verhältnis; Demokratie fördert den Relativismus, setzt ihn sogar voraus.“ (24) Ähnlich verlief, sagt *Heun*, die Argumentation bei *H. Kelsen*, noch radikaler bei *Th. Geiger*. Entgegen diesen dem Erkenntnisvermögen des Menschen kritisch gegenüber stehenden Ansichten betont *Heun*, daß man ohne eine Wertprämisse nicht zur Legitimierung demokratischer Ordnung komme. Man müsse darum grundsätzlich vom Wertrelativismus Abschied nehmen. Welches die Wertprämissen sind, erklärt *Heun* später.

Die systemtheoretische Demokratiebegründung, die von *N. Luhmann* angeführt werde, versuche, sagt *Heun*, die normativen Prämissen neu zu bestimmen. Demokratie heiße Erhaltung der Komplexität trotz laufender Entscheidungsarbeit, da das Nichtgewählte latent möglich bleibe, nur neutralisiert werde. Es bedürfe keiner Norm von außen, das System bringe seine Norm selbst hervor. Zu Recht erklärt *Heun*, die Erhaltung hoher Komplexität sei nicht Selbstzweck, sondern nur eine Funktion im Hinblick auf die Ermöglichung optimaler Entscheidungen. Allerdings kommt es *Luhmann* nicht auf „optimale“ Entscheidungen an (der Begriff bedürfte übrigens einer näheren Klärung). Das System erscheint nämlich bei *Luhmann* selbst als Norm, in dem Sinn, daß es die Norm selbst schafft. In diesem Zusammenhang spricht *Heun* auch von *A. Etzioni*; doch dürfte dessen Theorie wohl mehr auf der Seite der Pluralismusidee liegen, wie aus der Darstellung von *Heun* selbst hervorgeht.

Die ökonomistische Demokratietheorie, hauptsächlich vertreten durch *A. Downs*, sieht in Anlehnung an das marktwirtschaftliche Modell das demokratische Verhalten in der Motivierung gemäß der optimalen Nutzenmaximierung des Individuums. Von einer einheitlichen Gesellschaft kann natürlich unter diesem Aspekt nicht mehr gesprochen werden, es sei denn, man setze voraus, daß die ökonomistisch verstandene Entscheidungsregel mit dem Sozialvertrag in Verbindung gebracht wird (*J.M. Buchanan*), oder man spreche von einem Herrschaftsvertrag als normativer Idee, im Sinne *I. Kants* als „bloßer Idee der Vernunft“ (29). *Heun* erklärt hierzu, die *Kant*-sche Vorstellung möge vielleicht in der Theorie richtig sein, sie taue aber nicht für die Praxis. Wenn aber etwas theoretisch richtig ist, dann müßte es in irgendeiner Weise auch für die Praxis etwas hergeben. Die transzendente Vernunft *Kants* ist eben nicht aus der Wirklichkeit abstrahiert, sie hat darum keinen Rückweg in die Wirklichkeit, es sei denn, man mache im Geheimen Anleihen bei der Naturrechtslehre, wie dies auch bei *Kant* tatsächlich geschieht.

Zusätzlich spricht *Heun* von komplexen Modellen (*A. Ranney* und *W. Kendall, R.A. Dahl, H.D. Lasswell* und *A. Kaplan*). Diese Modelle sind im Unterschied zu den besprochenen nicht auf einem einzigen Grundgedanken aufgebaut, sondern fassen verschiedene funktionale Merkmale zusammen wie Volkssouveränität, politische Gleichheit, Volkskonsultation und Mehrheitsprinzip. Man sucht in diesen Modellen umsonst nach einer Norm, durch welche die Demokratie legitimiert werden könnte.

Eine beachtliche komplexe Theorie hat *Peter Graf Kielmannsegg* vorgestellt, auf die *Heun* eingeht und auf die er im Lauf seiner Darlegungen öfters zurückgreift. Das Mehrheitsprinzip wie überhaupt jedes Regelprinzip sozialer Handlungsordnung könne das Dilemma nicht auflösen, daß durch die Regel ein Teil der Gesellschaft begünstigt oder bestätigt sei, während ein anderer fremdbestimmt werde. Von der Legitimitätsformel erwartet darum *Kielmannsegg*, daß sie Herrschaft rechtfertige und auch begrenze, zugleich damit auch das Recht auf Teilhabe an der Herrschaft sowohl rechtfertige wie begrenze (34). Politik habe die Voraussetzungen zu schaffen, daß Menschen imstande sind, gemäß ihren selbstgewählten Zielen zu handeln. Es gebe danach ein Recht aller Bürger auf die Chance, als Subjekt am Prozeß der Politik teilzuhaben, das begrenzt ist aus dem Grund, daß eine solche Teilhabe im-

mer auch Fremdbestimmung, also gleichzeitig Mitverfügung über Dritte ist und deshalb grundsätzlich mitverantwortet werden muß (34). Der philosophischen Prämisse dieser Theorie hätte man noch näher nachgehen müssen. *Heun* hätte dann für seine Darlegungen über die Grenzen des Mehrheitsprinzips, somit der Autonomie, eine solidere normative Basis gefunden.

Überprüft man die verschiedenen von *Heun* aufgeführten Modelle, dann findet man trotz des rein empirischen Charakters des einen oder anderen eine philosophische, also normative Grundlage. Es ist das Menschenbild, das jeweils zugrundeliegt. Das Pluralismusmodell spricht vom Gemeinwohl, das aber nur Geltung haben kann, wenn man den Menschen als ein soziales Wesen definiert. Der Vorzug, den dieses Modell gegenüber den monistisch politischen Systemen hat, ist allerdings empirisch begründet, nämlich durch die Erfahrung, daß der Mensch nicht erstrangig das Gemeinwohl, sondern seine Eigeninteressen verfolgt. Davon hat bereits *Aristoteles* gesprochen. Das Elitemodell der sogenannten empirisch-deskriptiven Demokratietheorie ist gekennzeichnet durch einen gewissen Agnostizismus in Hinsicht auf die Erkenntnismöglichkeit sozialer Normen. Auch das ist eine philosophische Position. - Das zweite Modell, die „kritische“ Demokratietheorie, ist mit seinem Begriff der politischen Selbstentfaltung innerhalb einer durch und durch demokratisch organisierten, auf Gleichheit aller basierenden Demokratie ein ausgesprochen philosophisch konzipiertes Modell. - Der Wertrelativismus des dritten Modells ist aufgrund seiner Erkenntnistheorie ebenfalls von einem philosophisch konzipierten Menschenbild beeinflusst. - Die Systemtheorie ähnelt sehr stark dem deutlich philosophisch begründeten Modell der kritischen Theorie. - Die ökonomistisch orientierte Demokratietheorie erinnert an die unsichtbare Hand, von der *Adam Smith* sprach. Auch dies ist eine weltanschauliche Grundkonzeption, die im Utilitarismus fußt, worauf übrigens auch *Heun* selbst hinwies. - Schließlich sind auch die „komplexen“ Modelle mit ihren vier Prinzipien (Volkssouveränität, politische Gleichheit, Volkskonsultation und Mehrheitsprinzip) nicht verstehbar ohne einen philosophisch orientierten Hintergrund.

Die Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips

Eine eigentliche Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips haben die angeführten Demokratietheorien nicht erbracht. Teilweise wollten sie es auch gar nicht. Die kritische Theorie z.B. sucht einen einheitlichen Konsens durch die kommunikative Kompetenz. Die Elitentheorie zweifelt überhaupt daran, daß die Mehrheit sachgerechte Entscheidungen zu erwirken imstande sei, darum ihr Rückgriff auf die Elite. Immerhin wird für die Ernennung der Eliten Mehrheitsentscheid angenommen. *Heun* kommt allerdings später ebenfalls auf diese Version hinaus, wo er von der Begrenzung des Mehrheitsprinzips spricht. Wie dem auch immer sei, was die Befürwortung des Mehrheitsprinzips anbelangt, wurde eine in die Tiefe greifende Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips trotz der implizierten philosophischen Voraussetzungen nicht diskutiert. Dieser Aufgabe widmet sich nun *Heun* eingehend (79-105), nachdem er die Geschichte des Mehrheitsprinzips dargestellt hat (41-78). Die Nominaldefinition des Mehrheitsprinzips, von der *Heun* ausgeht, enthält drei

Charakteristika: Die Mehrzahl muß erstens feststellbar sein; in dieser Bedingung sind eigentlich die zwei folgenden Bedingungen bereits enthalten. Die Meinung der Mehrheit ist erst wirklich ermittelt, wenn den vielen Individuen mehrere Alternativen vorgelegt werden (zweites Charakteristikum). Die Akklamation reicht darum nicht aus. Schließlich ist das Mehrheitsprinzip als Strukturprinzip nur gewahrt, wenn die grundlegenden Entscheidungen durch die Mehrheit der Bürger oder ihrer Vertreter gefällt werden (drittes Charakteristikum).

Wie aber rechtfertigt man das Mehrheitsprinzip? Die Einführung eines solchen Prinzips geschieht doch aus einer politischen Intention. Es wäre unvernünftig, eine Verfahrensregel einzuführen ohne die Aussicht, daß sich für die Gesellschaft auf diesem Wege das erfüllt, was man zu erreichen wünscht. Soll damit vielleicht der Wahrheit gedient werden, in dem Sinn, wie es *Sinibald von Fiesco*, der spätere *Innozenz IV.* formuliert hat: „weil durch viele die Wahrheit besser angestrebt wird“? Man könnte natürlich das Problem einfach methodologisch lösen, indem man erklärt, für die Demokratie ließe sich kein anderes Mittel der Entscheidung finden. Aber mit dieser Antwort stehen wir wiederum vor der Frage, wie die Demokratie gerechtfertigt wird. In der Tat fällt die Frage nach dem Mehrheitsprinzip mit dieser Frage zusammen. Zur Anwendung des Mehrheitsprinzips gehört natürlicherweise der Verzicht auf die Einstimmigkeit. Damit ergibt sich das Problem, wie man mit der Minderheit fertig wird. Hier meldet sich bereits ein sozialetisches Gebot: Wenn das Mehrheitsprinzip dem Gemeinwesen, also dem Gemeinwohl oder dem allgemeinen Interesse, dienen soll, dann dürfen keine Meinungen vergewaltigt werden. *Heun* sucht den Zugang allerdings nicht auf ethischem, sondern politisch-soziologischem Wege, nämlich durch die Überlegung, welche nachteiligen Folgen die gewaltsame Unterdrückung der Minderheit auf die Stabilität des Gemeinwesens haben könnte. Doch steht auch diese Überlegung auf einem ethischen Fundament, nämlich der Forderung der Stabilität und Effizienz im Sinn der Wahrung der Einheit der politischen Gemeinschaft. Wodurch soll aber diese Forderung gerechtfertigt werden? Der Systemveränderer wird einwenden, daß der bestehenden politischen Ordnung der Garaus gemacht werden müßte. Um diesem Einwand zu entgehen, braucht es eine grundsätzliche Bejahung einer bestimmten demokratischen Ordnung, nämlich einer solchen, die auf dem Prinzip der Autonomie des Individuums aufruht. Erst von diesem Fundament aus hat der Satz einen Sinn: „Die nackte Tatsache der Macht vermag der Entscheidung der Mehrheit nicht die notwendige Legitimität zu verleihen.“ (80)

Heun unterscheidet zwei Arten von Begründung, die hier in Frage stehen: 1. die Begründung, warum jedem einzelnen Bürger ein Mitentscheidungsrecht zuzugestehen sei, 2. warum im Rahmen dieser Partizipation gerade die Mehrheitsregel gelten solle (93). Nimmt man jedoch den Begriff des Mitentscheidungsrechts im Sinn der Autonomie des Individuums, d.h. in der Weise, daß das Individuum, und zwar jedes Individuum, seine volle Selbstbestimmung im Rahmen der für das Kollektiv zu fassenden Entscheidungen zur Geltung bringen könne, dann bleibt logischerweise nichts anderes, als alle Autonomien als in sich nicht aufspaltbare Einheiten in der Form der Addition zusammenzustellen, um sodann die jeweils gleichen zu gruppieren. Da in jedem Fall eine Entscheidung für das Ganze getroffen werden muß,

bleibt nur das Mehrheitsprinzip. Daß es sich im Grunde nur um eine einzige Begründung handelt, deutet *Heun* selbst an, indem er erklärt, es seien zwei Grundwerte, die das Entscheidungsrecht und das Mehrheitsprinzip rechtfertigen: das Selbstbestimmungsrecht, also die Autonomie des Individuums, und die Idee der Gleichheit. Faßt man die Autonomie im Sinn des Individualismus, wie es de facto in der gesamten westlichen Demokratiediskussion geschieht und wozu sich auch *Heun* bekennt, dann ist der Begriff der Gleichheit in dem des Selbstbestimmungsrechts enthalten. Zur Klärung, wie die Autonomie verstanden wird, dient allerdings der zusätzliche Begriff der Gleichheit. Damit steht unzweifelhaft fest, daß die Begründung sowohl der Demokratie wie auch des Mehrheitsprinzips eine philosophische Basis hat: den Individualismus. *Heun* ist sich dieser philosophischen Grundlage durchaus bewußt. Er hätte aber wohl gut daran getan, im vorhinein diese Philosophie zu explizieren, dann hätte er gleich zu Beginn seiner Darstellung zeigen können, daß schon von der Basis der Demokratiebegründung und des damit gegebenen Mehrheitsprinzips aus das Problem des Staates, das doch in den beiden Begriffen Stabilität und Effizienz verborgen liegt, nicht gelöst ist. Demokratie muß eben Staat werden. Dazu reicht aber die Autonomie (Selbstbestimmung und Gleichheit) des Individualismus nicht aus. Nur von dieser philosophischen Erkenntnis aus begreift man dann die eingehende Behandlung der immanenten und heteronomen Begrenzungen des Mehrheitsprinzips (202-260). *Heun* wendet sich zwar - und vom Demokratiemodell aus mit Recht - gegen die Vorstellung, das Mehrheitsprinzip wolle der Wahrheit oder Rationalität der Entscheidung näherkommen. Er sieht in ihm eine Verfahrensregel im Sinn von Autonomie und Gleichheit aller. Aber er kommt bei konsequenter Befolgung dieser Regel doch zur Erkenntnis, daß der demokratische Gedanke „eben in mancher Hinsicht auf einer fiktiven politischen Gleichheit der Bürger“ beruhe, „deren Infragestellung dem ganzen Gebäude das Fundament entzieht“ (211). Diese tiefe Einsicht hätte gleich am Anfang ihren Platz gehabt, dort nämlich, wo *Heun* erklärt, daß man einen Verfahrensmodus suche, in welchem Herrschaft einerseits eingedämmt, andererseits möglich gemacht wird. Was wir nämlich in erster Linie suchen, ist nicht die Autonomie, sondern der Staat, aber ein Staat, der nicht durch die Herrschaft allein bestimmt ist, sondern durch die Herrschaft und die Autonomie, und zwar mit dem Vorrang der Autonomie in der Handlungsordnung (nicht im Ziel). Von dieser Sicht aus würde die von *Heun* für Selbstbestimmung und Gleichheit gebrauchte Qualifizierung als „Werte“ unter dem Aspekt der Gesamtordnung des Staatswesens einen anderen Stellenwert erhalten. Autonomie und Gleichheit sind zwei Werte eines Wesens, das seine soziale Natur nicht abstreifen kann. Um die Spannung zwischen individueller Selbstentfaltung und sozialer Verpflichtung praktisch zu lösen, beginnen wir in der Handlungsordnung mit Autonomie und Gleichheit, ohne aber einer Fiktion zum Opfer zu fallen. Allerdings genügt zur Erkenntnis dieser Ordnung nicht mehr allein die empirische politisch-soziologische Bestandsaufnahme. Der philosophische Vorspann über das Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft ist Voraussetzung. Dazu braucht es als weitere Voraussetzung die Abklärung der erkenntnistheoretischen Basis, die man allerdings im Studienprogramm der empirischen Sozialwissenschaften bedauerlicherweise zu oft vermißt.

Wenn man mit *Heun* Autonomie und Gleichheit gewissermaßen als a priori gültige Werte ansieht, dann bleibt nur die Demokratie mit dem Mehrheitsprinzip als Lösung aller politischen Probleme. „Nur die jeweilige Anerkennung eines gleichen Selbstbestimmungsrechts aller vermag unabhängig vom Ergebnis der einzelnen Entscheidung die Teilhabe des Einzelnen an Herrschaftsakten zu begründen. Nur auf diese Weise ist eine Rechtfertigung dessen möglich, daß die Bürger aufgerufen sind, gemeinsam die grundsätzlichen politischen Entscheidungen zu treffen, Regierung und Rechtsetzung ihren Repräsentanten anzuvertrauen, um jedesmal, gleichwie fehlerhaft und unvollkommen die Beschlüsse lauten mögen, legitime Herrschaft hervorzubringen, die von allen akzeptiert werden kann.“ (96 f.) Von diesem Standpunkt aus bedarf es nicht der Erklärung, das Resultat der Mehrheitsentscheidung sei objektiv korrekt, rational, gemeinwohlfördernd, normativ richtig oder was immer. Im Gegenteil verbieten die Grundsätze des demokratischen Pluralismus geradezu die Vermutung der Richtigkeit der Mehrheitsentscheidung. „Es läßt sich durchaus die Frage stellen, ob die Vorzüge des demokratischen Mehrheitsprinzips gegenüber offenen Eliten noch sonderliches Gewicht besitzen, wenn die Rechtfertigung nur in der beanspruchten Vernünftigkeit gesehen wird.“ (86) Mit Recht zweifelt *Heun* an der Annahme, Mehrheiten seien vernünftig, sonst müßte man annehmen, daß die eine Stimme, welche die absolute Mehrheit erstellt, die Vernünftigkeit selbst wäre. Das Faktum der Mehrheit kann darum keineswegs das Mehrheitsprinzip legitimieren. Die Legitimation kommt, wie *Heun* wiederholt erklärt, aus dem Selbstbestimmungsrecht und der Gleichheit. Da die grundsätzliche Forderung nach Einstimmigkeit dem Mehrheitsprinzip widerspricht und der Zwei-Drittel-Mehrheit als allgemeiner Regel ein konservatives Element der Bevorzugung des status quo anhaftet, kommt nur die absolute Mehrheit als Grundtypus aller Mehrheiten in Frage.

Damit stehen wir aber vor der Frage, wie man es der nur um eine Stimme unterlegenen Minderheit klar machen soll, daß sie auf diesem Wege auch zu ihrem Glück komme. Die Minderheit muß bei der Frage der Legitimität mitberücksichtigt werden. Wo liegt hier die Begründung? Unter den verschiedenen Theorien verdient die des zugrundeliegenden Sozialvertrags Erwähnung. *Heun* ist dieser Theorie nicht gewogen. Er kommt auf die von ihm angegebenen Grundwerte zurück: Autonomie und Gleichheit aller. Da in der Demokratie alle diese Grundwerte befürworten, nehmen zugleich auch alle die Ergebnisse des Mehrheitsentscheidens an. Um nun im Staat nicht dauernd eine grimmig unterlegene Minderheit zu haben, müssen die Voraussetzungen und vor allem die Begrenzungen des Mehrheitsprinzips zur Kenntnis genommen werden. *Heun* beschäftigt sich eingehend mit diesen Bedingungen und Begrenzungen, nachdem er sich mit der Struktur der Mehrheitsentscheidungen in der Demokratie beschäftigt hat (Subjekt, Objekt und Verfahren der Mehrheitsentscheidung). Da es mir mehr auf die grundsätzlichen Gesichtspunkte der umfassenden politik-wissenschaftlichen Fragestellung ankommt, übergehe ich dieses Kapitel über die Struktur der Mehrheitsentscheidung.

Die Voraussetzungen des Mehrheitsprinzips in der Demokratie

„Mehrheitsentscheidungen können in einem politischen System nur dann ergehen, wenn die getroffene Entscheidung von der Gesamtheit der Bürger akzeptiert, ihre

Verbindlichkeit von allen wenigstens hingenommen wird. Die Anerkennung der Mehrheitsentscheidungen bleibt deshalb an die Legitimität des politischen Systems insgesamt sowie an einzelne besondere Voraussetzungen gebunden, die sich aus der Struktur des Mehrheitsprinzips insofern erklären, als der obsiegenden Mehrheit immer eine unterliegende Minderheit, die die Mehrheitsentscheidung nicht trägt, korrespondiert, als das Gemeinwesen sich in Mehrheit und Minderheit spaltet.“ (175) Es geht somit um die Voraussetzungen für das dauerhafte Funktionieren des Mehrheitsprinzips, damit die Minderheit die Mehrheitsentscheidung für sich anerkennen kann und diese Anerkennung wirklich befolgt. Welches sind nun die Voraussetzungen, daß die Minderheit in die politische Ordnung integriert ist?

Heun erklärt, diese Voraussetzungen gehörten nicht mehr zur Begründung des Mehrheitsprinzips, sondern lägen im Bereich des Faktischen, der sozialen und politischen Wirklichkeit (175). Er muß zu dieser Bewertung kommen, da er die Autonomie und die Gleichheit zu den Aprioriprämisse von Demokratie und Mehrheitsprinzip erklärt hat. In der Tat sind die Voraussetzungen (wie auch Begrenzungen, wovon noch die Rede sein wird), von denen *Heun* spricht, Voraussetzungen der Anwendung eines politik-wissenschaftlichen Modells auf die Wirklichkeit. Ob dieser Ansatz auch philosophisch-politisch aufrecht gehalten werden kann, soll später erörtert werden.

Als erste Voraussetzung behandelt *Heun die Homogenität des Gemeinwesens und den politischen Grundkonsens*. Unter Homogenität faßt *Heun* ethnische, nationale, religiöse, soziale, kulturelle und sprachliche Merkmale zusammen. Im Konsens sieht er nicht einfach die Zustimmung der Bürger (consent) zu demokratischer Herrschaft und ihren einzelnen Herrschaftsakten, die mehr als Autoritätskonsens zu bezeichnen wäre, sondern allgemein die breite Zustimmung zu den Grundlagen der Demokratie (178). Absolute Homogenität ist natürlich nicht verlangt. Entscheidend ist vielmehr die gemeinschaftliche Verträglichkeit der genannten Verschiedenheiten im Hinblick auf die Respektierung von Minderheiten. Die (relative) Homogenität soll eine Übereinstimmung in politischen Grundüberzeugungen bewirken, damit der Konflikt in Einzelfragen in gemäßiger Weise ausgetragen werden kann (185).

Als zweite Voraussetzung wird die *Meinungsfreiheit* genannt. *Heun* weist hierbei auf die Bedeutung der öffentlichen Diskussion hin. Als dritte Voraussetzung nennt *Heun die Chance des Mehrheitswechsels und die Änderbarkeit der Mehrheitsentscheidung*. *Heun* legt Wert auf die Offenheit des politischen Prozesses. Bemerkenswert ist der aus der Ethik stammende Gedanke der Mäßigung, damit der Minderheit die Annahme der jeweiligen Mehrheitsentscheidung erleichtert werde und anderen Richtungen die Chance offenbleibe (201).

Die Begrenzungen des Mehrheitsprinzips

Heun unterscheidet zwei Arten der Begrenzung, immanente und heteronome. Die immanenten Begrenzungen liegen in den Eigenschaften der individuell Abstimmen begründet. Die inneren (immanenten) Begrenzungen hängen im wesentlichen mit dem Begriff der Gleichheit, bezogen auf das Entscheidungssubjekt oder den Entscheidungsgegenstand, zusammen. Die heteronomen Begrenzungen haben ihren

Grund nicht allgemein im Mehrheitsprinzip als solchem, wie dies für die immanente Begrenzung gilt, sondern in der Hauptsache in seiner Anwendung auf die Demokratie. Es handelt sich demnach bei den heteronomen Begrenzungen um Normen, die aus dem demokratischen System stammen. Der Unterschied wird bereits aus den verschiedenen Überschriften erkenntlich. Während der Teil über die immanenten Begrenzungen einfach lautet „Immanente Begrenzungen des Mehrheitsprinzips“, lautet der Titel über die heteronomen Begrenzungen „Heteronome Begrenzungen des Mehrheitsprinzips in der Demokratie“.

Immanente Begrenzungen des Mehrheitsprinzips. - Unter diesem Titel bespricht *Heun*: Entscheidungsbereitschaft, Betroffenheit, das Intensitätsproblem und die Verschiedenartigkeit größerer Verbände.

Das Prinzip des Mehrheitsentscheidens verliert naturgemäß seinen Sinn in einer Gemeinschaft, in der infolge Abstinenz der Glieder die Summierung der einzelnen Stimmen keinen Vergleich mit der Gesamtheit der Stimmberechtigten mehr zuläßt. Insoweit die Entscheidungsbereitschaft ein Moment der Demokratie darstellt, ist sie eine Funktionsbedingung des Systems, gehört darum zu den heteronomen Begrenzungen. In erster Linie ist sie aber eine immanente Bedingung des Mehrheitsprinzips im allgemeinen. Wo in massiver Weise die Mehrheit keine Entscheidungsbereitschaft beweist, kann es zur Herrschaft der Minderheit kommen. Eine Gemeinschaft, die sich für das Mehrheitsprinzip entscheidet, muß darum von den einzelnen das Pflichtbewußtsein der Stimmbeteiligung verlangen können. Inwieweit die Indifferenz ein politisches Gemeinwesen lahmlegen kann, wurde von *Heun* in dem hier übergangenen Teil „Subjekt der Mehrheitsentscheidung“ näher behandelt (120 ff.). Die Frage ist in unserem Zusammenhang weniger von Belang.

Wichtiger ist die Frage nach der *Betroffenheit*. Durch den Mehrheitsentscheid sind unter Umständen die einzelnen Subjekte sehr unterschiedlich betroffen. Eine kleine, aber intensiv betroffene Minderheit kann durch die zahlenmäßig große, aber von der Entscheidung kaum berührte Mehrheit majorisiert werden. Hier wird das Moment der Fremdbestimmung, das eigentlich durch das Mehrheitsprinzip zumindest gemildert werden sollte, besonders deutlich. *Heun* kommt darum zur Schlußfolgerung: „Damit hat allerdings die Mehrheitsentscheidung gleichzeitig ihre demokratische Rechtfertigung verloren. Die Betroffenheit erweist sich deshalb auch als Gradmesser demokratischer Selbstbestimmung.“ (206) Mit anderen Worten: die Autonomie, also der Grundwert, der das demokratische und das Mehrheitsprinzip begründet, fällt dahin. Gerade hier hätte der Verf. spüren müssen, daß der Begriff der Autonomie, der den Ansatzpunkt der gesamten Begründung bildet, anders gefaßt werden müßte. Autonomie, als Mitbestimmungsrecht verstanden, rührt an die soziale Ordnung, im vorhinein ist sie darum begrenzt, bereits vor dem Gedanken an die Demokratie und das Mehrheitsprinzip. Das wird besonders deutlich im Universitätsbereich, auf den *Heun* ebenfalls hinweist. Das Bundesverfassungsgericht hat, u.a. unter Hinweis auf die Dauer der Zugehörigkeit zur Universität, eine schrankenlose Anwendung des Mehrheitsprinzips auf diesen Bereich untersagt (206 f.). *Heun* kommt sogar noch auf die Frage nach der Anwendungsmöglichkeit des Mehrheitsprinzips in der Unternehmensverfassung zu sprechen (207 f.). Er gelangt zum Er-

gebnis, daß hier wesentliche Rechtfertigungselemente des Mehrheitsprinzips entfallen. Schließlich ist auch noch von einer denkbaren Mitbestimmung bei Verwaltungsentscheidungen die Rede. *Heun* meint, daß hier im Einzelfall exakte Abklärungen erforderlich seien. Dieser Forderung ist unbedingt zuzustimmen. Es ist aber nicht verständlich, warum *Heun* gerade bei dieser Gelegenheit den Begriff der Partizipation gegenüber dem des Mehrheitsentscheids ablehnt, indem er ihn als „verwaschen“ charakterisiert. Mit dem Begriff des Mehrheitsentscheids kommt er auch zu keiner Lösung. Offenbar sträubt er sich gegen das Ermessensurteil, das bei jeder Anwendung der Partizipation Voraussetzung ist. Das gleiche Schicksal erlebt man aber noch stärker bei der Anwendung des Mehrheitsprinzips. Die exakte Abklärung, die *Heun* als notwendig feststellt, erfordert mindestens ebenso viele Ermessensurteile. Außerdem kommt er selbst zur Erkenntnis, daß bei verschiedenen Entscheidungsfragen das Mehrheitsprinzip überhaupt nicht tauglich ist. Auch dazu braucht es ein abwägendes Ermessensurteil. Der Begriff der Partizipation vermeidet im vorhinein das Mißverständnis, das mit dem Begriff der individualistischen Autonomie verbunden ist. Noch deutlicher wird das Dilemma des Mehrheitsprinzips in der Frage nach der Nützlichkeit von Volksentscheiden (im Unterschied zu Wahlen). „Hier spielt ein Moment der Orientierung am Gemeinwohl hinein, das den Gedanken der Selbstbestimmung zurücktreten läßt. Je spezieller die Materie, um so lockerer ist unter Umständen der Zusammenhang mit der Intention der gleichen Selbstbestimmung, so daß unter diesem Aspekt eine Volksabstimmung problematisch werden kann.“ (209) Dieses Bekenntnis zeigt wohl deutlich genug, daß die Begründung des Mehrheitsentscheids einzig durch Autonomie und Gleichheit auf verhältnismäßig schwachen Füßen steht. Bei einem a priori gewählten individualistischen Ansatz dürfte man eigentlich nicht von Gemeinwohl sprechen.

Das *Intensitätsproblem* steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Problem der Betroffenheit. Das Prinzip des gleichen Stimmgewichts nimmt auf den unterschiedlichen Grad der Intensität des politischen Meinens und Wollens keine Rücksicht. Besonders spürbar wird dieses Problem, wenn eine Stimmenmehrheit mit schwacher Intensität politischen Willens einer Stimmenminderheit mit stark ausgeprägter Präferenz gegenüber steht (210). *Heun* wird hier wiederum zu dem bereits zitierten Bekenntnis gezwungen, das ihn den wackeligen Stand seines Ansatzes hätte spüren lassen müssen. „Abgesehen von den Schwierigkeiten praktischer Art, den Grad der Intensität bei Abstimmungen zu erfassen, beruht der demokratische Gedanke auf einer fiktiven politischen Gleichheit der Bürger, deren Infragestellung dem ganzen Gebäude das Fundament entzieht.“ (211) (Man beachte das Wort „fiktiv“.) Zur Milderung des Intensitätsproblems empfiehlt *Heun* Mäßigung der politischen Entscheidung, Homogenität des Gemeinwesens, einen verbindlichen Grundkonsens, sogar Ausklammerung politisch explosiver Streitfragen aus dem Mehrheitsentscheid, schließlich die Ermöglichung von Kompromissen.

In der Behandlung der *Sachkompetenz* (214 ff.) wird die Verwirklichung des Mehrheitsprinzips noch kritischer. Damit verstärkt sich auch die Fragwürdigkeit des theoretischen Ansatzes. Offenbar leistet die Individualautonomie gerade in diesem Bereich nichts mehr von dem, was man im Hinblick auf das Wohlergehen des staatlichen Gemeinwesens erwarten möchte. Wo der Sachzwang vorherrscht, hört das

Mehrheitsprinzip auf. Und er wird dort vorherrschend, „wo bestimmte, genau umgrenzte, geschlossene Ziele das Handeln der Beteiligten bestimmen müssen und sollen.“ (215 f.) Wo Sachkompetenz gefordert ist, kommen die professionalisierten Experten zum Zuge, mindestens zum Zweck, die zur Entscheidung kommenden Alternativen aufzuarbeiten. Heun sagt nun, daß dies zur Rationalität der Entscheidungen gehöre. Dies stimmt, denn die vom Mehrheitsprinzip geforderte Entscheidung ist keine solche von Unvernünftigen. Wenn aber die Rationalität der Entscheidung als Sachgerechtigkeit der Entscheidung im Sinn des allgemeinen Wohls verstanden wird, wie dies hier supponiert wird, dann sprengt dies bereits den Rahmen des Mehrheitsprinzips, von dem zu Beginn seiner Darlegungen Heun ausdrücklich erklärt hat, es habe mit dem Wahrheitsgehalt der Entscheidung nichts zu tun. Man kann *diese* Rationalität sicherlich nicht als „wesentliches Element demokratischer Legitimität“ (217) bezeichnen.

Das Mehrheitsprinzip, das gleiche Entscheidungssubjekte voraussetzt, erfährt eine einschneidende Begrenzung durch die Tatsache, daß der einzelne seine Meinung nicht aus dem Fonds seines persönlich erworbenen Wissens und Könnens schöpft, sondern aus irgendwelchen *sozialen Einheiten oder Gruppen*, in denen er inkorporiert ist. Der Mehrheitsentscheid wird dadurch nicht zum Entscheid vieler einzelner Individuen, sondern der Interessen von korporativen Einheiten. Auf dieses Phänomen kommt Heun verhältnismäßig kurz am Ende seiner Erläuterung der immanenten Begrenzungen des Mehrheitsprinzips zu sprechen. Er hätte bei dieser Gelegenheit noch auf den Effekt der Massenmedien eingehen können, von denen man allgemein sagt, sie würden die individuelle Meinungsbildung fördern, während sie gerade im Gegenteil das bewirken, was sonst im sozialen Leben durch die Gruppen geschieht, nämlich Aufhebung der Gleichgewichtigkeit der Stimmen, so daß man sich überhaupt fragen muß, ob das, was das Mehrheitsprinzip verlangt, nämlich Summierung autonomer Entscheidungen, nicht eine irrealer Vorstellung sei. Natürlich könnte man sagen, sie sei irreal, weil äußere, an sich aufhebbare Gegebenheiten die (wenigstens annähernde) Gleichgewichtigkeit der in den Stimmen zum Ausdruck kommenden Meinungen verhinderten. Das mag zum Teil stimmen. Doch ist der Mensch, und zwar jeder einzelne, ein soziales Wesen, das von Geburt an seine Umwelt in sich aufnimmt und von ihr bestimmt wird. Er verliert dadurch gewiß nicht seine Selbstbestimmung, sonst würde er aufhören, moralisches Wesen zu sein. Aber die Autonomie, die im Mehrheitsprinzip beschlossen ist, ist mehr als die moralische Selbstbestimmung. Sie wird als individuelle Selbstbestimmung dessen betrachtet, was Gemeininteresse aller werden soll. Hier stoßen wir wiederum auf den ursprünglichen Ansatz des Mehrheitsprinzips, die individualistische Autonomie.

Heteronome Begrenzungen des Mehrheitsprinzips in der Demokratie. - Schon die Ausführungen über die immanenten Begrenzungen des Mehrheitsprinzips haben gezeigt, wie schwierig es ist, das Mehrheitsprinzip auf die konkrete Wirklichkeit anzuwenden. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man die immanenten Begrenzungen gleichzeitig auch zu den heteronomen Begrenzungen rechnen. Diese Tatsache erklärt sich durch die idealtypische Formulierung des Mehrheitsprinzips. Das Mehrheitsprinzip könnte in dem Fall zum Untergang der Demokratie führen, also aufhören, das Ordnungsprinzip der Demokratie zu sein, in dem die absolute Mehr-

heit die Minderheit ein für alle Male abwürgt. Schließlich hat die Volkssouveränität, die sich in der Mehrheit darstellt, und wäre es nur die Mehrheit um eine einzige Stimme, gemäß der Meinung der unerbittlichen Vertreter der absoluten Mehrheit bei strikter Befolgung des Mehrheitsprinzips das Recht auf Selbstmord (222). *Heun* weist auf die noch radikalere Position *C. Schmitts* hin. Zur Erhaltung der Demokratie und somit der Mehrheitsherrschaft muß darum der Mehrheitswechsel auch gegen den Willen einer aktuellen Mehrheit aufrechterhalten bleiben. Es handelt sich also um eine *normative* Begrenzung des Mehrheitsprinzips.

Unter Normen versteht *Heun* hier zunächst nicht juristische Normen, sondern die Werte, die den juristischen Normen (wie z.B. der Verfassung) vorgelagert und im Demokratieverständnis begründet sind. *Heun* nennt drei Forderungen, die aus dem Demokratieverständnis folgen: Erhaltung der Autonomie im Sinn der Selbstentfaltung des einzelnen, sodann Sicherung eines Autonomiebereichs für die identifizierbaren, strukturellen Minderheiten, schließlich Ausklammerung aus den einfachen Mehrheitsbeschlüssen aller jener Voraussetzungen, die das Mehrheitsprinzip erst zum Funktionieren bringen. Diese Voraussetzungen müssen - möglichst als juristisch verfaßte Normen - außerhalb des Mehrheitsentscheids bleiben. Die zweitgenannte Forderung ist besonderer Beachtung wert. *Heun* will aus der Theorie (Philosophie?) des Mehrheitsprinzips die Unterscheidung von Gesellschaft und Staat als Notwendigkeit nachweisen, indem er gerade um der Minderheiten willen einen vielgefächerten gesellschaftlichen Bereich fordert, in dem die einzelnen Gruppen ihre Interessen autonom zu verwirklichen imstande sein sollen. Man kann z.B. auch an die Tarifautonomie der Sozialpartner denken, worauf *Heun* nur beiläufig hinweist (237). In anderen, mehr philosophisch orientierten Begründungen der gesellschaftlich autonomen Gruppen spricht man bei dieser Gelegenheit vom Subsidiaritätsprinzip, d.h. dem Prinzip, daß der Staat, also die Politik, der privaten Initiative möglichst breiten Entfaltungsraum lassen solle. An dieser Stelle nimmt man bei *Heun* eine merkliche Verdünnung des anfangs so gelobten Mehrheitsprinzips wahr. Die Darstellung des Mehrheitsprinzips mag auf dem Reißbrett versucht werden. In der Wirklichkeit aber muß es sich durch materiale Bewertungen so viele Korrekturen gefallen lassen, daß man sich fragt, ob man es selbst auch auf dem Reißbrett der Theorie mit dem Grundsatz individualistischer Autonomie begründen darf.

Sämtliche Begrenzungen, von denen *Heun* spricht, sind inspiriert von dem Grundgedanken, daß „Individual- und Gruppenautonomie die grundsätzlichen Wertvorstellungen (sind), die das Mehrheitsprinzip begrenzen und zugleich aus dem Gedanken der Selbstbestimmung erwachsen.“ (244) Liest man schließlich noch die Ausführungen über die „faktischen Grenzen“ (256 ff.), dann wird man bezüglich der „Klarheit“, die *Heun* im Mehrheitsprinzip zu sehen glaubt, immer skeptischer. Er spricht bei dieser Gelegenheit vom Effektivitäts- und Zeitproblem und von der Kostenfrage. Was heißt hier Effizienz? Offenbar ist damit die „Zielerreichungseffizienz“ (258) gemeint. Was ist aber das Ziel des Mehrheitsentscheids? Zumindest die Erhaltung der Stabilität der Demokratie. Dies setzt voraus, daß niemals eine Minderheit durch den Mehrheitsentscheid derart verärgert werden darf, daß sie das demokratische Gefüge mit Gewalt, die wir heute in den öffentlichen Kundgebungen

zur Genüge kennen, zusammenschlägt. Und wie aus den Darlegungen der Begrenzung des Mehrheitsprinzips hervorgeht, heißt Effizienz auch Rettung der Staatsziele, nicht nur der demokratischen Mehrheitsentscheidung, für die Zukunft. Es scheint, daß es eben doch auf „eine an Richtigkeit und Vernünftigkeit orientierte Konzeption“ ankommt, damit Kompromisse getätigt werden können (257). Der Faktor Zeit zwingt zu schnellen Entscheidungen. Im Hinblick auf die Knappheit der Zeit erfordere die hohe Komplexität moderner Gesellschaften, sagt *Heun*, eine hohe Rollendifferenzierung, also wiederum einen Abbau des vermeintlich „klaren“ Mehrheitsprinzips.

Bei dieser ungeheuren Zahl von Begrenzungen des Mehrheitsprinzips ist es nicht verständlich, warum *Heun* sich mit „Partizipation“ oder „Mitbestimmung“ als Oberbegriffen nicht befreunden kann. Wenn das Mehrheitsprinzip nicht ohne eine Unmenge von verschiedenen Zutaten tragfähig ist, fragt man sich, ob es überhaupt ein echter sozial universal gültiger Oberbegriff sein kann, und zwar auch für die Demokratie. Die Gefahr eines so ausgeschliffenen Begriffs wie absolute Mehrheit besteht vor allem darin, daß auch die Begrenzungen mit solcher Eindeutigkeit definiert werden. Dies fällt z.B. in der Empfehlung der Gruppenautonomie auf. So einfach ist es z.B. auch wieder nicht, die Tarifautonomie aufgrund der Effizienz des Mehrheitsprinzips zu fordern. Denn der Begriff der Tarifautonomie ist nicht so ausgeschliffen, wie es der Begriff der absoluten Mehrheit verlangen könnte. Es gibt sehr verschiedene Arten von Tarifautonomie. Gehört z.B. das Recht auf Streik wesentlich zur Tarifautonomie? Jedenfalls ist in verschiedenen Staaten der Streik den Beamten versagt. Und heute wird darüber diskutiert, ob der Streik überhaupt noch zur Tarifautonomie gehören kann, da er aufgehört hat, das zu sein, was er im Bereich natürlicher Grundrechte ist. Der Streikende ist heute durch Sozialversicherungen sozial derart abgesichert, daß es ihm unter Umständen noch besser geht, als wenn er arbeiten würde. Er kann darum so lange streiken, bis der Staat zusammenbricht. Das Beispiel zeigt, daß man in der Praxis nicht mit Reißbrettbegriffen zurechtkommt.

Das Problem, das hier verborgen zugrunde liegt, ist nicht politisch-soziologischer, sondern erkenntnistheoretischer Natur. Das Mehrheitsprinzip findet seine Anwendung in der Technik des demokratischen Verfahrens. Demokratie und Mehrheitsprinzip sind aber, wie *Heun* selbst erkannt hat, nicht identisch: „Das Wesen der Demokratie erschöpft sich jedoch nicht im Mehrheitsprinzip.“ (222) Die Begründung der beiden ist darum auch verschieden. Beide sind zwar mit dem Begriff der Autonomie verknüpft, aber auf ganz verschiedenem Niveau der Abstraktion.

Die Demokratie als solche ist vom Staat nicht lösbar. Sie beinhaltet nur eine formale Regel der Herrschaftsverteilung in einem Staat, welcher in Fragen der politischen Ordnung der Autonomie des Individuums einen vorrangigen Platz einräumt. Von hier aus kommt man zunächst zur Frage, in welcher Weise die Autonomie des Individuums im Hinblick auf das Gesamtinteresse möglich ist. Hier werden alle einzelnen, von *Heun* im Teil über die Begrenzung des Mehrheitsprinzips zusammengetragenen, auf den vorgängigen Seiten nur teilweise genannten Vorschläge (Rechtsstaatsprinzip, Gewaltenteilung, Föderalismus, kleinere Gruppen, Experten-

gremien usw.) aufgeführt und gewürdigt. Was dann noch übrig bleibt, kann dem Mehrheitsprinzip unterstellt werden. Dann erst weiß man, wie das Verfahren der Mehrheitsentscheidung aussehen muß.

Der Oberbegriff, von welchem demnach auszugehen ist, wird nicht die individualistische Autonomie sein, sondern ganz allgemein die weitestmögliche Partizipation des einzelnen an den Herrschaftsentscheidungen *im Rahmen des Gesamtinteresses*. Das ist freilich eine Formel, die nicht so abgegrenzt ist wie der Begriff der individualistischen Autonomie. Aber Ordnungsprinzipien tragen immer das Gepräge von Generalklauseln. Diese sind immer nur analog anwendbar. Die empirischen Wissenschaften suchen univok gültige Definitionen. Diese finden ihren Platz in den Modellen. Aber Modelle abstrahieren immer nur einen Aspekt aus der Wirklichkeit, z.B. in der Politikwissenschaft die Macht im Spiel der gesellschaftlichen Kräfte. Die Macht deckt aber nicht die Objektbreite gesellschaftlichen Wollens. So stößt die Theorie der Macht in der Wirklichkeit auf Elemente, die das Reißbrettkonzept außer Kurs setzen. Das gleiche gilt für das Modell der wirtschaftlichen vollkommenen Konkurrenz. Solche „sauberen“ Modelle verführen den praktischen Politiker zu dauernden Flickwerken, wie es der Augenblick gerade erfordert. Daß Heun selbst mit unscharfen Generalklauseln umgehen muß, beweist er an unzähligen Stellen, vorab wenn er von Mäßigung, von Kompromißbereitschaft usw. spricht. Die Gesellschaft, auch die demokratisch organisierte Staatsgemeinschaft, bleibt immer ein Gebilde von moralisch handelnden Subjekten. Die Sollsätze der Moral sind naturgemäß meist nur in Form von Generalklauseln auszudrücken, weil die konkrete Wirklichkeit ihr jeweils eigenes Umfeld hat, das eine „vernünftige“, der Natur der Sache gerecht werdende Entscheidung verlangt.

Trotz der verschiedentlich geäußerten kritischen Bemerkungen ist diese Schrift, die einer Habilitationsschrift gleichkommt, so informativ und anregend, daß man sie in der politischen Literatur nicht missen möchte.

Anmerkung

* Zu: Werner Heun, *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie. Grundlagen - Struktur - Begrenzungen*. Berlin/München: Duncker & Humblot 1983. 288 SS.

Quelle 9: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 73 (1987) 526-540.

Voraussetzungen der Demokratisierung

Die Feier der Verleihung des *Augustin-Bea-Preises* gilt einer hochverdienten Persönlichkeit eines afrikanischen Landes.* Was in Afrika geschieht, kann uns nicht gleichgültig sein. Leider war es uns einmal gleichgültig. Als ich unmittelbar nach dem Krieg zur Einführung des Faches Katholische Soziallehre an den theologischen Fakultäten in Afrika ein Zweiginstitut des von mir geleiteten Internationalen Instituts für Sozial- und Politikwissenschaften in Afrika gründen wollte und mich um finanzielle Hilfe bemühte, fand ich nur Absagen. Immerhin hatte die Kirche mit ihren Schulen bereits eine Schicht von akademisch Gebildeten hervorgebracht. Doch fehlte eine Akademie der Katholischen Soziallehre. Erzbischof *Isidore de Souza* hat diese Notwendigkeit früh erkannt.

Ich will jetzt nicht von den politischen Großtaten des Gefeierten sprechen. Ich möchte nur einen Grundgedanken herausheben, der ihn in seinem Wirken beseelt, nachdem er die politische Vollmacht, die man ihm zur Rettung seines Landes anvertraut hatte, zurückgegeben hat. Seit diesem Zeitpunkt widmet er sich, abseits von politischer Macht, der kulturellen und moralischen Reifung seines Landes im Hinblick auf die Festigung einer friedvollen Demokratie. Damit hat er sich, von allen anerkannt, als großer Berater seines Landes erwiesen.

Katholische Kirche und Demokratie

Von der Ethik aus gesehen ist das wesentliche Element in der Demokratie nicht der Inhaber der Gewalt, sondern die kulturelle und moralische Disposition der Bürger. In der Diskussion um die Demokratie ging es der Kirche im 19. Jahrhundert immer nur um die Bewahrung der christlichen Kultur und Moral. Nur von dieser Intention aus ist die damalige Abneigung der Kirche gegenüber der Demokratisierung zu interpretieren. Diejenigen, die diese Zurückhaltung als anachronistische Verteidigung kirchlicher Machtstrukturen bezeichnen, verkennen das innere Wesen der Kirche, nämlich Hüterin der Wahrheit zu sein. Wahrheit ist eben nicht das Objekt der Demokratie, sondern nur *Majorität*. Die Bedenken *Leos XIII.* gegenüber der Majorität waren berechtigt im Hinblick auf die Zeit des 19. Jahrhunderts. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts bestand nicht nur und nicht erstrangig in einem wirtschaftlichen Programm, sondern in der Befreiung von allen moralischen Normen des Gesellschaft. Man mag dieser Befreiung den Namen „gesellschaftlicher Wertpluralismus“ geben. In Wahrheit ist es moralischer Nihilismus. *Leo XIII.* hatte gehofft, daß das Absinken der öffentlichen Moral mit staatsrechtlichen Mitteln aufgehalten werden könne und es der Kirche auch weiterhin gelänge, ihre moralische Autorität bei der zivilen Rechtsbildung zur Geltung zu bringen. Doch seitdem hat die Kirche allmählich jeden Einfluß auf die juristische Formation der Staaten verloren. So mußte ein Mittel gefunden werden, um zu verhindern, daß sich der Staat auch noch in die religiösen Dinge, besonders in die moralische Kompetenz der Kirche einmische. Das ist der eigentliche Hindergrund, warum die Kirche schließlich die Religionsfreiheit propagierte. Auf diese Weise konnte sie für

sich ihre Schulen und ihre moralische Lehrtätigkeit retten. Die betreffende Konstitution des II. Vaticanums über die Religionsfreiheit wurde fälschlicherweise als dogmatische Wende bezeichnet.

Die katholische Auffassung von Religions- und Gewissensfreiheit

Die katholische Kirche konnte auf keinen Fall ihre Identität als die von Christus gegründete Kirche preisgeben. Sie konnte auch nicht die Religionsfreiheit in dem Sinn verstehen, daß es nun jedem individuellen Geschmack überlassen sei, die Religion zu wählen. Wenn Gott jemandem die Gnade des Glaubens an *Jesus Christus* anbietet, dann heißt dies zugleich Verpflichtung zur Annahme. Nun kann allerdings weder die Gesellschaft noch die Kirche beurteilen, wem diese Gnade angeboten ist. Die Religionsfreiheit kann darum nur als rechtliche Institution innerhalb der Gesellschaft verstanden werden. Das ist der authentische Sinn der Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils. Jede andere befindet sich außerhalb der katholischen Tradition.

Im übrigen hat keine Religion die Absicht, mit der Anerkennung der Religionsfreiheit ihre Identität aufzugeben. Die katholische Kirche verlangt für sich kein anderes Recht. Die einzige Bedingung, die eine Religionsgemeinschaft mit der Anerkennung der Religionsfreiheit stellen kann und muß, ist, daß alle Religionsgemeinschaften sich in derselben toleranten Weise verhalten. Und das ist heute hinsichtlich des Mohammedanismus noch nicht garantiert. Bei uns steht es den Muselmanen frei, eine Moschee zu bauen. In der Türkei und anderen Ländern mit überwiegend mohammedanischer Bevölkerung ist diese Freiheit den christlichen Kirchen verwehrt. Es ist erstaunlich, daß man hier im Westen auf diese Diskrepanz kaum zu sprechen kommt. Wir werden wohl erst in 50 Jahren mit diesem Problem in unseren Regionen zu tun haben. Vorläufig verschließen wir die Augen vor dieser Tatsache. Die demographische Entwicklung verläuft zu Gunsten der Majorität der polygamen Mohammedaner. In Benin, also in dem Land, in dem Erzbischof *Isidore de Souza* lebt, sind die Muslime immerhin noch in der Minderheit.

Was über die Religionsfreiheit gesagt wurde, gilt analog für die Gewissensfreiheit. Der Mensch ist aufgrund seiner Natur auf die natürlichen Normen der Moral ausgerichtet. Das Gewissen ist darum nicht, wie man es gemeinhin meint, eine freie Entscheidungsinstanz. Das Gewissen entscheidet überhaupt nicht, sondern der freie Wille. Das Gewissen „begutachtet“ die Entscheidung, ob sie mit der natürlichen Norm übereinstimmt oder nicht. Wenn in einem konkreten Fall der Mensch sich gegen diese Norm entscheidet, dann ist dies nur möglich aufgrund einer Deformierung des Gewissens, für die er verantwortlich ist, oder aufgrund eines theoretischen Irrtums. In diesem zweiten Fall hat der Mensch dem persönlichen Urteil zu folgen.

Die Grundlage einer gesunden Demokratie

Die Demokratie gründet auf dem Mehrheitsprinzip der persönlichen Meinung. Hier stehen wir vor dem Existenzproblem der Demokratie. Um eine demokratisch organisierte Gesellschaft in friedvoller Ordnung zu halten, muß man sie auf eine

gemeinsame moralische und kulturelle Basis stellen. Diese Aufgabe ist um so schwieriger, je vielfältiger die verschiedenen Religionsgemeinschaften und Ethnien sind. Aber sie muß gelöst werden. Keine Demokratie kann ohne Grundkonsens der Bürger bestehen. Und dieser Konsens muß sich auf einen sachlichen, objektiven Inhalt beziehen. In der politischen Wissenschaft wird dieser Konsens oft kritisch zurückgewiesen mit dem Einwand, daß die Forderung eines solchen Konsenses gegen die moralische Neutralität der Demokratie verstoße. Deswegen wird als demokratische Grundregel die gleiche juristische Freiheit aller proklamiert, ohne die wesentliche Bindung der Freiheit an die von der menschlichen Natur geforderten Werte zu erwähnen. Diese falsche Idee der demokratischen Freiheit wurde auch in die Entwicklungsländer importiert. Dadurch wurde der Wunsch, möglichst rasch in die demokratische Freiheit entlassen zu werden, noch unterstützt mit der Folge, daß diese Völker sich nicht die Zeit nehmen konnten, die gemeinsame Wertgrundlage zu erarbeiten.

Freiheit ist kein Wert, wie man allgemein angibt, sondern ein Wertverwirklicher, die Bedingung der moralischen Verantwortung. Um eine gemeinsame, alle ethnischen und religiösen Gruppen umfassende moralische Verantwortung herzustellen, braucht es eine für alle zugängliche objektive Wahrheit. Und diese ist das Naturrecht. Auf dieser Ebene muß der Konsens gefunden werden. Erzbischof *Isidore de Souza* ist sich dieser Sachlage bewußt. Darum widmet er sich ganz dieser Aufgabe, nachdem er die ihm vorübergehend anvertraute politische Führung an seine Nachfolger übergeben hat. Die Kirche spielt bei der Schaffung dieses Konsenses eine bedeutende Rolle. Die katholische Sozialdoktrin ist gegenüber allen weltanschaulichen und religiösen Anschauungen offen, ihre Basis ist das Naturrecht, das für alle in gleichem Maße gilt. Sie bietet mit ihren Sozialprinzipien, dem Solidaritäts- und dem Subsidiaritätsprinzip, eine Orientierung im Hinblick auf Erhaltung und Umformung alter Traditionen und Sozialstrukturen, im Unterschied zur individualistischen Menschenrechtserklärung der UNO von 1948.

Im Hinblick auf die Gründung des „Instituts für Menschenrechte und Demokratie“, die Erzbischof *de Souza* vorgenommen hat, und das neue Institut „Gerechtigkeit und Friede“, das auf seine Veranlassung hin im Entstehen ist, die beide mit den Zielen der Internationalen Stiftung Humanum übereinstimmen, und nicht zuletzt im Hinblick auf die persönlichen Verdienste des Erzbischofs für die friedliche Demokratisierung seines Landes betrachtet es die Internationale Stiftung Humanum als eine Ehre, dem Erzbischof *Isidore de Souza* den *Augustin-Bea-Preis* zu überreichen.

Anmerkung

*Vortrag anläßlich der Verleihung des *Augustin-Bea-Preises* an Erzbischof *Isidore de Souza*. Deutsche Fassung des französischen Originals.

Quelle 54: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 180-183.

Der gerechte Krieg

Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden

Der Dominikaner *Francisco de Vitoria* (gest. 1546), von dem der Völkerrechtler *Hugo Grotius* abhängt, ist erst in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wiederentdeckt worden. Er ist der Gründer der berühmten Schule von Salamanca. Dort hat er den Sentenzenkommentar des *Petrus Lombardus*, mit dessen Kommentierung *Thomas von Aquin* seine Lehrtätigkeit begann, als Lehrbuch durch die Theologische Summe des hl. *Thomas* ersetzt. Für die Frage nach dem gerechten Krieg ist er von eminenter historischer Bedeutung. Über die Beziehungen zu den gerade entdeckten Indianern hat er zwei Vorlesungen in Salamanca (1539) gehalten, die wie überhaupt alle seine Vorlesungen von seinen Schülern veröffentlicht wurden.

Heinz-Gerhard Justenhoven, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Theologie und Frieden, 5), J.P. Bachem, Köln 1991. 213 S.

Justenhoven hat mit seinem Buch, einer an der Jesuitenhochschule St. Georgen-Frankfurt eingereichten Dissertation, eine beachtenswerte Leistung der Öffentlichkeit vorgelegt. Er möchte eine möglichst komplexe Interpretationsmethode anwenden, d.h. die Äußerungen *Vitorias* sowohl nach ihrer doktrinären Systematik und inneren Begründung wie auch nach ihrem historischen Hintergrund zu verstehen suchen. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, das vom Verf. natürlich nicht vollständig ausgewertet werden konnte, ist eindrucksvoll. Im Zentrum des Buches steht die Beziehung *Vitorias* zu *Thomas von Aquin*. *Justenhoven* meint, daß *Vitoria* nicht nur dadurch über *Thomas* hinausging, daß er dessen Lehre vom gerechten Krieg auf die neuen Verhältnisse des 16. Jahrhunderts anwandte, sondern daß er sich auch doktrinär, also im Grundsätzlichen von *Thomas* absetzte. Damit trennt er sich von der Interpretationweise *Joseph Höffners* u.a.

Thomas hatte in seiner *Summa theologica* (II-II 40,1) drei Bedingungen für einen gerechten Krieg angegeben: 1. Der Krieg kann nur aufgrund der Autorität des Staatsoberhauptes, d.h. des Fürsten erklärt werden. 2. Er darf nur für eine gerechte Sache geführt werden. 3. Es muß eine rechte Absicht vorliegen.

Das Mißverständnis *Justenhovens* bezüglich der Auslegung des *Thomastextes* wird deutlich in dem Satz: „Weil er die Verteidigung gegen objektives Unrecht nicht mit der Bestrafung subjektiver Schuld gleichsetzen kann, führt *Vitoria* gegenüber *Thomas* die Unterscheidung des gerechten Krieges in die Verteidigung gegen Unrecht und die Bestrafung von Schuld ein.“ (125) Just diese Doktrin befindet sich deutlich bei *Thomas*. Wie *Cajetan* in seinem bereits im Februar 1517 vollendeten Kommentar erklärt, geht es bei *Thomas* an der besagten Stelle (II-II 40,1) nicht um den Verteidigungskrieg, sondern um den Offensivkrieg. Unter dem Recht auf einen Offensivkrieg versteht *Cajetan* im Sinn des hl. *Thomas* nicht die Freiheit, einen andern Staat zu überfallen, sondern ihn, sofern er wegen eines von seiner Seite be-

genommenen Angriffes schuldig ist – diese Klausel ist wesentlich für die Definition des Offensivkrieges – zu bestrafen. Daß nicht nur ein einzelner, sondern auch ein Volk das Recht hat, sich gegen einen Angreifer zu verteidigen, war eine Selbstverständlichkeit, die zum Naturrecht gehört. Sie stand bei *Thomas* an der in Frage stehenden Stelle nicht zur Debatte. *Thomas* behandelt das Problem der Verteidigung in II-II 64,7. Die Verteidigung als solche, sowohl die individuelle wie die staatliche, unterstand dem Prinzip der moderierten Abwehr. Diese Klausel stammt aus den Dekretalen *Gregors IX.*: „Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae“ – „Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen ist unter Wahrung der unverschuldeten Abwehr gestattet“. Bei dieser Abwehr mußte aber die Verhältnismäßigkeit – ein Begriff, den *Thomas* selbst gebraucht – beachtet werden, das heißt, es durfte nicht die Absicht der Tötung bestehen. Die Tötung konnte nur als indirekte Folge in Kauf genommen werden. Man muß sich hier die Kampfmittel des Mittelalters in Erinnerung rufen. Heute, wo jeder Angreifer mit einem Revolver bewaffnet antritt und bereits aus großer Distanz lebensbedrohend ist, ist die Situation eine völlig andere.

Über die moderierte Abwehr hinaus aber erhob sich die Frage, wer das Recht habe, den rechtswidrigen Angreifer für sein Unrecht zu bestrafen, d.h. ihn anzugreifen, so daß er für die Zukunft keine Gefahr mehr bedeutet. Wer hat die Befugnis, eine solche offensive Handlung zu legitimieren? *Thomas* verweist auf das Recht des Inhabers der obersten Autorität, dem das Recht zusteht, nicht nur im Raum seines Staates einzelne private Rechtsbrecher, sondern im Namen des Staatswesens auch äußere Rechtsbrecher zu bestrafen, um auf diese Weise den Angreifer für alle Zukunft zur Ordnung zu bringen. Der Artikel II-II 40,1, in dem es um den Krieg geht, behandelt darum nur die Offensive im Sinn der Bestrafung des Rechtsbrechers. *Cajetan* hat in dieser Weise den Sinn des *Thomastextes* korrekt interpretiert.

Die staatsrechtliche Situation der Zeit *Vitorias* hat sich gegenüber der Zeit des *Thomas von Aquin* wesentlich geändert. *Thomas* hatte noch vor sich die politisch-geistliche Einheit des christlichen Abendlandes. Er konnte noch von einem obersten Richter in weltlichen Angelegenheiten sprechen. Diese Einheit bestand im 16. Jahrhundert nicht mehr. Der Ethiker stand vor der Tatsache, daß nun zwei Fürsten für sich das Recht in Anspruch nahmen, ohne daß eine höhere rechtliche Autorität, und sei es auch nur die des Papstes, wirkungsvoll hätte entscheiden können. Diese wesentlichen Veränderungen verlangten von *Vitoria* auch eine eigene, neue Anwendung der Lehre des hl. *Thomas*. Man kann aber nicht behaupten, daß *Vitoria*, wenigstens in der begrenzten Frage nach dem gerechten Krieg, über *Thomas* doktrinär hinausgegangen wäre. Es ist ganz im Sinn des hl. *Thomas*, wenn *Vitoria* in dem von *Justenhofen* (130) zitierten Text erklärt, die Bestrafung der Übeltäter sei notwendig, daß sie „Übel und Schaden erleiden, um davon abgeschreckt zu werden, wiederum etwas Ähnliches zu verüben“ (meine Übersetzung des in Fußnote 617 stehenden lateinischen Textes: „malis et damnis afficiantur, quibus deterreantur ne iterum aliquid tale committunt“).

Damit fällt allerdings ein wesentliches, in der Argumentationsreihe sogar das wesentliche Stück der *Justenhovenschen* Interpretation dahin. Um *Vitoria* angemessen

zu interpretieren, müßte man außer *Cajetan*, den *Justenhoven* offenbar nicht konsultiert hat, noch *Domingo de Soto* hinzunehmen, dessen Erzieher und Lehrmeister *Vitoria* war. Selbstverständlich mußte *Vitoria* im Vergleich zu *Thomas* viele Unterscheidungen in die vorstehende Frage einführen, die sich aufgrund der neuen Problemlage ergaben. Aber das heißt nicht, daß *Vitoria* doktrinär über *Thomas* hinausgegangen sei.

In einem allerdings hat *Vitoria* im Vergleich zu *Thomas* eine grundsätzlich neue Doktrin formuliert. Das ist, wie *Santiago Ramirez* nachweist, die Umkehrung der Lehre vom *jus gentium*, das bei *Thomas* noch zum eigentlichen Naturrecht gehörte, in ein positives Recht. *Justenhoven* führt die entsprechende Publikation im Literaturverzeichnis auf. *Cajetan* hat in seinem Kommentar – übrigens ganz im Einklang mit *Thomas* – darauf hingewiesen, daß vieles, was unter den Begriff *jus gentium* gefaßt wird, im Bereich des positiven Rechts liegt. Doch ist bei ihm die Definition des *jus gentium* noch nicht allgemein ins Gewohnheitsrecht, das ein positives Recht ist, hineinverlegt worden.

Ein Personenverzeichnis hätte diese trotz der hier angebrachten Kritik wertvolle Arbeit verdient.

Quelle 43: Die Neue Ordnung, 47. Jg., 1993, 228-230.

Die Eroberung des indianischen Kontinents im Licht des klassischen Naturrechts

Die lateinamerikanischen Vertreter der Befreiungstheologie sahen und sehen in *Bartolomé de Las Casas* ihren großen Meister. Und es macht gemäß ihren theologischen Argumenten gegen den Kapitalismus, den sie mit den spanischen Invasoren von ehemals vergleichen, den Eindruck, als habe ihr Patron *Las Casas* den Weg der Befreiungstheologie bereits vorgezeichnet. Gewiß mag es da und dort den Eindruck machen, als ob *Las Casas* in der Befreiung von irdischer Macht das zentrale Thema der Theologie sähe. Aber die Befreiung von einem fremden Eindringling war nun einmal das konkrete Thema, das es zu bewältigen galt. *Las Casas* hat nicht nur theologisch, sondern auch naturrechtlich argumentiert, wenngleich er hier einige Lücken aufweist. *Matthias Gillner* ist in einem monumentalen Werk der Entwicklung der lascasischen Argumentation nachgegangen:

Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents. Das friedensethische Profil eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten. W. Kohlhammer, Stuttgart 1997.

Ich will nur kurz eine Übersicht über die Anlage dieser erstklassigen wissenschaftlichen Leistung geben, um im Anschluß daran die grundsätzliche Frage zu behandeln, ob die ins Spiel gebrachte Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin*, die *Las Casas* gekannt hatte, ohne allerdings ihre Systematik zu begreifen, eigentlich nicht ausgereicht hätte, die damalige theologische Welt auf den Weg der Vernunft zu führen. Die von der Sucht nach Gold und Silber motivierten Argumente der politischen Akteure sollen ausgeklammert sein. *Gillner* betont in seiner Einführung, daß er sich auf die friedensstiftenden Bemühungen von *Las Casas* konzentriert, d.h. auf dessen geistige Auseinandersetzung mit den von den spanischen Eroberern angeforderten Herrschafts- und Kriegsrechten. Damit verbleibt er mit seinem Thema innerhalb der Reihe „Theologie und Frieden“, in der sein Werk erscheint.

Der erste Teil bietet auf ca. 25 Seiten eine Biographie von *Las Casas*. Schon der Lebenslauf dieses Helden der Indianerbefreiung läßt vermuten, daß die wissenschaftliche Stellungnahme sich nur sehr langsam entwickeln konnte. *Las Casas* ist zunächst selbst ein goldhungriger Conquistador und Encomendero. Selbst nachdem er als Priester den Posten eines Militärkaplans ausfüllt, kommt er noch nicht zur vollen Erkenntnis der Sündhaftigkeit des Feldzuges gegen die indianische Bevölkerung. Erst 1515, also rund vier Jahre nach der im Königshaus Aufsehen und Empörung erregenden Predigt des gescheiterten und tapferen Dominikaners *Antón Montesino* am vierten Adventssonntag des Jahres 1511, die bis zum König die Geister in Harnisch geraten ließ, gibt er seinen Posten als Encomendero auf. Der Eintritt in den Dominikanerorden erfolgte erst 1522 in San Domingo. Darauf zieht er sich für einige Jahre zurück, um sich mit der hl. Schrift, der Theologie, juristischen und historischen Studien zu befassen. Dieses vielfältige Studium war notwendig im Hinblick auf die diversen Argumente der Verteidiger der spanischen Conquista. Das Kreuz und quer

verlaufende Leben und die stete Einstellung auf die politisch motivierten Argumente seiner Gegner ließen offenbar für ein tiefgründiges philosophisches Studium des *Thomas von Aquin* keinen Platz. *Las Casas* hatte immerhin das Glück, daß er mit den philosophisch und theologisch geschulten Dominikanern zusammentraf. Von diesen hat er überhaupt erst das Verständnis für die Opposition gegen die Politik der Kolonialisten erhalten (vgl. hierzu 200). Aber ein Philosoph ist er nicht geworden. Hätte er *Thomas von Aquin* gründlich gekannt, hätte er eine systematische Grundkonzeption gewonnen, von der aus er leichter mit den verschiedenen Gegenargumenten fertig geworden und vor allem viel früher auf die Lösung gestoßen wäre, die ihm erst am Ende gelang, nämlich zum Vorschlag eines Paktes zwischen den gläubigen spanischen Eroberern und den ungläubigen Eingeborenen (vgl. 126 ff.).

Der zweite und wichtigste Teil befaßt sich mit den Legitimationsgründen der spanischen Conquista (päpstliche Schenkung, Bulle *Inter cetera*, Kurialisten, Theologen usw.) und der diesbezüglichen Kritik von *Las Casas*. In diesem Teil wird auch der Rückgriff auf *Thomas von Aquin* besprochen, womit ich mich eingehend beschäftigen werde, schließlich die Legitimation aus der Theorie des *bellum iustum*. Im dritten Teil nimmt *Gillner* eine Gesamtbewertung der Schriften von *Las Casas* vor. Er rettet hierbei *Las Casas* vor dem Vorwurf eines wissenschaftlichen Dilettanten, als den ihn *Venancio Diego Carro* ansieht, wenn er auch nicht diesen scharfen Ausdruck gebraucht. Das Werk *Gillners* gehört in die obersten Ränge der philosophisch-theologischen Erörterungen über die Kolonialzeit. Die Masse des Stoffes ist so umfangreich, daß der Leser leicht den Überblick verliert, dies vor allem deswegen, weil nicht nur ein Sachregister, sondern sogar das leicht anzufertigende Personenverzeichnis fehlt, in einem solch historisch vielschichtigen Werk nicht zu verantworten. *Gillner* behandelt *Thomas von Aquin* in dem Teil, in dem er die verschiedenen Theorien der Legitimation spanischer Herrschaft aufführt. Ideengeschichtlich betrachtet ist es reizvoller, die verschiedenen Theorien auf der Basis der *Thomas*-doktrin zu verfolgen, denn alle Autoren, die sich mit der Frage der Conquista befaßt haben, kannten *Thomas* mehr oder weniger gut und versuchten auch, ob explizit oder implizit, mit *Thomas* einig zu werden. Ich versuche daher, von dieser systematischen Ausgangslage aus das Werk *Gillners* zu würdigen, indem ich die Frage stelle: Was hätte *Las Casas* für seine Argumentation gewonnen, wenn er vorgängig gründlich die Systematik von *Thomas von Aquin* studiert hätte?

Die Freiheit der Annahme des Glaubens

Die erste Basis des Gedankenkomplexes ist die Freiheit des Glaubens. Daß einer, der den Glauben noch nie angenommen hat, nicht zum Glauben gezwungen werden darf, ist eine alte Erkenntnis. *Thomas* wiederholt sie in der *Summa theologica* (II-II 10,8): „Von den Ungläubigen haben einige niemals den Glauben angenommen, wie die Heiden und die Juden. Solche sind denn auf keine Weise zum Glauben zu nötigen, damit sie aus sich glauben.“ Er fügt aber eine Nuance an, die sorgfältige Analyse verlangt, weil sie von den Befürwortern der Conquista ausgeschlachtet worden ist. Mit der Tradition meint *Thomas*, man müsse dann auf die Ungläubigen Druck ausüben, wenn sie den Glauben schmähen, um auf diese Weise wenigstens die Hindernisse für den Glauben zu beseitigen. Dies sei auch der Grund der Kriege

gewesen, welche die Gläubigen gegen die Ungläubigen geführt haben.¹ Nun sind die Hindernisse für den Glauben genau zu definieren. Meint *Thomas* damit etwa nur jene Handlungen der Ungläubigen, die den Glauben der Christen in Gefahr bringen, oder meint er auch solche, die aufgrund ihrer Unmenschlichkeit die Annahme des Glaubens unmöglich machen, wie z.B. die Menschenopfer, das Verzehren von Menschenfleisch? Der genauen Textanalyse nach scheint *Thomas* nur an jene Hindernisse zu denken, die von seiten der Ungläubigen den Glauben der Gläubigen bedrohen. Andererseits ist auch an eine Behinderung der Missionstätigkeit der Christen zu denken. Selbst bei dieser Interpretation käme man jedoch nicht zu dem Schluß, den der Jurist *Sepúlveda* zog, nämlich zur Legitimierung des Einsatzes der Macht, zwar nicht als Mittel der Glaubensverkündigung, wohl aber als vorbereitendes seelisches Reinigungsmittel (*conquista praevia*, 201). *Sepúlveda* hat ohne Zweifel den Artikel von *Thomas* gekannt. Er hat aber übersehen, daß *Thomas* zwei Einschränkungen vornimmt: 1. soweit die Möglichkeit besteht, 2. vorausgesetzt, daß die Freiheit der Annahme des Glaubens nicht gefährdet wird. In der Erklärung der beiden Punkte geht es um ein Ermessensurteil, das teilweise philosophischen, teilweise und entscheidend theologischen Charakter hat. *Sepúlveda* hat seine Befürwortung der *Conquista* hauptsächlich auf dem Gedanken aufgebaut, daß der Krieg zur Beseitigung der Behinderung der Missionstätigkeit notwendig sei, und zwar zum Schutz der Missionare oder der bereits bekehrten und der sich zum Glauben hinwendenden Indianer, wie auch zur Befreiung der Ungläubigen von ihren unmenschlichen Riten. Die Kirche hat gemäß göttlichem Gesetz das Recht und die Pflicht zur Missionstätigkeit. Im orbis catholicus lag es daher nah, zur Erfüllung dieser Aufgabe auch die weltlichen Mittel einzuschalten. *Thomas* steht an sich zu dieser These der berechtigten Gewaltanwendung zur Abwendung von Behinderungen im erwähnten Sinn. Er mahnt aber zur Güterabwägung der sozialen Vor- und Nachteile einer militärischen Unterstützung („soweit es möglich ist“) und zur Reinerhaltung des Glaubensaktes. *Las Casas* hat gegenüber *Sepúlveda* besonders die Beachtung der zweiten Bedingung (Schonung der Freiheit des Glaubens) eingefordert (241 ff.), zu deren Verständnis viel pastoraltheologisches Gespür notwendig ist.

Einen unübersehbaren Beweis dafür, daß die Annahme des Glaubens ein Akt des freien Willens ist, der jeden Einfluß von Gewalt verbietet, liefert *Thomas* in der Behandlung der Frage, ob man heidnische oder jüdische Eltern zur Taufe ihres Kindes zwingen dürfe. Da die Eltern gemäß dem Naturrecht die Vollmacht über die Religion des unmündigen Kindes besitzen, demnach die Freiheit des Kindes zu schützen haben, dürfen Kinder von Heiden und Juden nicht gewaltsam getauft werden (II-II 10,12). *Scotus*, mit dem sich der Kommentator *Cajetan* befaßt, hat keine so freiheitliche Ansicht wie *Thomas* vertreten. Er sieht in jedem Fall den Zwang zum christlichen Bekenntnis auch für Juden und Heiden vor. Jüdische und heidnische Eltern können demgemäß gezwungen werden, ihr unmündiges Kind taufen zu lassen. Anders verhält es sich, wenn es sich um Ungläubige handelt, die den Glauben schon einmal angenommen und bekannt haben. Diese seien, sagt *Thomas* im besagten Artikel, selbst mit körperlichen Strafen zu belegen. Das Mittelalter verstand diese rechtliche Ordnung nicht als Zwangssystem, weil es die individual-ethische Verpflichtung nicht von der sozialetischen trennte, wie wir es heute tun.

Einen Rest mittelalterlichen Rechtsdenkens finden wir heute noch in vielen Staaten, in denen die religiös geschlossene Ehe auch zivilrechtlich anerkannt wird, ein als unlösbar abgegebenes Eheversprechen darum vom Staat nicht gelöst wird. Die Annahme des Glaubens galt im orbis catholicus auch als ein gesellschaftlich bindendes Versprechen gegenüber Gott. Der katholische Glaube hatte in der Gesellschaft die Funktion, die heute die allgemein anerkannten Normen friedlichen Zusammenlebens als Grundlage für die Existenz einer Rechtsordnung einnehmen.

Von Religionsfreiheit im gesellschaftlichen Raum kann man nur in einem weltanschaulich völlig neutralen Staat sprechen. Individualethisch und erst recht theologisch gibt es keine Religionsfreiheit, weil der Mensch immer gegenüber der Transzendenz verpflichtet ist. Aus diesem Grund kann dort, wo eine bestimmte Religion Staatsreligion ist, der Abfall von dieser geahndet werden, wenngleich die bestehende Andersgläubigkeit unantastbar bleibt. Dieser Fall liegt in dem hier besprochenen *Thomas*-Artikel vor.

Das Gewaltverhältnis zwischen Gläubigen und Ungläubigen

Gemäß der hierokratischen und theokratischen Rechtsvorstellung ist es ein leichtes, den Eroberungsmarsch der Spanier in den indianischen Kontinent zu rechtfertigen. Denn danach hat die Kirche auf geistlichem und weltlichem Gebiet wegen der gegenseitigen Überlappung die direkte Gewalt über alles, was irgendwie auf das letzte übernatürliche Ziel des Menschen hingeeordnet ist. *Gillner* geht auf die verschiedenen Autoren dieser Richtung ein.

Unter der Überschrift „Die naturrechtliche Begründung spanischer Herrschaft bei *Sepúlveda*“ kommt *Gillner* auch auf *Thomas von Aquin* zu sprechen. In seiner Darlegung beginnt er mit der Frage nach der Stellung der Autorität in der Gesellschaft im allgemeinen. Während *Augustinus* die Unterordnung unter die Gewalt nur für den Sünden Zustand angenommen hätte², verteidigt *Thomas* das Verhältnis der Über- und Unterordnung auch für den Menschen im Paradies, weil die ordnende Autorität wesentlich zu einem gesellschaftlichen Wesen gehöre (S. Theol. I 16,4). Diese *Thomas*-Interpretation stimmt. Die Schlußfolgerung, die *Gillner* daraus zieht, greift etwas zu weit: „Insofern gestand *Thomas* den Ungläubigen prinzipiell rechtmäßige Herrschaftsgewalt selbst über Gläubige zu.“ Denn im Paradies ist an die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen nicht zu denken. Man kennt dort noch nicht die Wirkungen des göttlichen Rechts, das im gefallenem Zustand des Menschen durch die Erlösung zum natürlichen Recht hinzukommt. Immerhin steht fest, daß *Thomas* für den Paradieses Zustand an eine naturrechtliche Regel dachte, wenn er von der Notwendigkeit der Autorität sprach. Auch für den Sünden Zustand gilt, daß „Herrschaftsgewalt und Überordnung nach menschlichem Recht zustandekommen sind“ und daß das göttliche Recht, „das auf der Gnade beruht, das menschliche Recht, das aus der menschlichen Vernunft stammt, nicht aufhebt“ (II-II 10,10). Um vom menschlichen Recht auf das *ius divinum*, d.h. auf die Gnadenordnung zu kommen, erklärt nun *Thomas*: „Die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen stammt aus dem göttlichen Recht“, also nicht aus dem Naturrecht. Jetzt steht aber zur Frage, ob das *ius divinum* den Zweck des Naturrechts neu

bestimmt. Unter welcher Bedingung und wie vollzieht sich die Herrschaftsgewalt des *ius divinum* im Hinblick auf das inhaltlich noch sehr unbestimmte Naturrecht? *Thomas* erklärt hierzu in II-II 104,6 ganz allgemein: „Durch den Glauben an Jesus Christus wird die Ordnung der Gerechtigkeit nicht aufgehoben, im Gegenteil noch gestärkt.“ Wie ist das zu verstehen? Welches sind die Zusätze, die das *ius divinum* in die von der Vernunft aufgestellte Herrschaftsordnung einbringt? Darauf will II-II 10,10 antworten. Der Artikel ist darum von grundlegender Bedeutung für das Thema, besonders für das Verständnis der Stellungnahme des Juristen *Sepúlveda*.

Auf diese Stelle beziehen sich die verschiedenen Autoren, um den bedeutenden Einbruch in die hierarchische und theokratische Rechtsvorstellung kenntlich zu machen. Es ist aber genau zu beachten, was *Thomas* entsprechend der ihm durch seine Zeit gestellten Frage intendiert.

Im Traktat über die Tugend des Glaubens, in dem sich der besagte Artikel befindet, geht es um die übernatürliche Kraft, welche die eingegossene, näherhin theologische Tugend des Glaubens dem Menschen verleiht, sowie um die Pflichten, die sich daraus ergeben. In diesem Rahmen fragt nun *Thomas*, wie sich der Gläubige dem Ungläubigen gegenüber zu verhalten habe. Darunter fällt auch die Frage, ob der Gläubige die Machtvollkommenheit des Ungläubigen anerkennen müsse oder könne. Formell ist also nicht die Frage anvisiert, um die es zur Kolonialzeit ging, ob Christen in einem von ihnen entdeckten Land ein heidnisches Regime anerkennen müssen. *Thomas* benützt aber hier ein naturrechtliches Prinzip, das für diese kolonialzeitliche Fragestellung aufschlußreich ist. Sich einem anderen Menschen unterordnen schließt die Anerkennung seiner Autorität ein. Muß nun der gläubige Christ die Autorität eines Ungläubigen anerkennen? Die Fälle, in denen diese Unterordnung gegeben sein kann, sind vielfältig. Ein Ungläubiger kann z.B. einen Christen als Sklaven oder Leibeigenen auf Lebenszeit halten, oder er kann den Christen auch nur für ein bestimmtes Unternehmen (*officium*) engagieren und so vorübergehend auf ihn seine Machtbefugnisse ausüben, usw.

Thomas macht nun die beachtenswerte Unterscheidung, ob es sich bei der Unterordnung eines Gläubigen unter einen Ungläubigen um eine Neuordnung, d.h. die Schaffung eines solchen Rechtsverhältnisses, oder um ein bereits bestehendes Unterordnungsverhältnis handelt. Bei Interventionen in bereits bestehende rechtliche Verhältnisse sind ganz andere Überlegungen notwendig als bei der Kreation von juristischen Herrschaftsfiguren. Bei letzteren besteht (im *orbis catholicus*) eine viel größere Freiheit für den Gesetzgeber. Und diesbezüglich, nämlich im Fall der Kreation einer Herrschaftsordnung, erklärt *Thomas* sich grundsätzlich gegen die Unterwerfung eines Gläubigen unter einen Ungläubigen zum Schutz des Gläubigen, dessen Glaube gefährdet wäre. *Thomas* verbindet diese Aberkennung der Herrschaftsgewalt eines Ungläubigen über einen Gläubigen mit der Bedingung, daß der Ungläubige dem weltlichen Herrschaftsbereich der Kirche zugehört.

Anders verhält es sich, wenn der Inhaber der Gewalt nicht der weltlichen Gewalt der Kirche untersteht. Diesbezüglich hat die Kirche, wie *Thomas* sagt, keine rechtlichen Dispositionen vorgenommen, „obgleich sie rechtlich legitimiert wäre“. Aber sie handelt in dieser Situation aus Klugheit, „damit der Name und die Lehre des

Herrn nicht in Verruf kommen“ (1 Tim 6,1). *Thomas* besteht natürlich auf der Zuständigkeit der Kirche überall dort, wo es um geistige Sachverhalte geht. Nun kann man sich aber schlecht vorstellen, wie die Kirche dort, wo sie keine weltliche Gewalt ausüben kann, sich noch für berechtigt erklären kann, gegen die Disposition der bestehenden Gewalt zu entscheiden. *Thomas* denkt aber hier nicht an die Vollmacht, eine fremde Rechtsordnung außer Kraft zu setzen, sondern vielmehr an das Recht und auch die Vollmacht, die Gläubigen, die unter fremder Macht leben, vom Gesetzesgehorsam zu entbinden, wenn geistige Anliegen im Spiel sind. Diese Interpretation wird auch nahegelegt durch das Beispiel aus Mt 17,24 ff., wo Christus erklärt, daß die Landeskinder und somit er mit seinen Jüngern eigentlich steuer- und zollfrei seien, dennoch die Anweisung gibt, die Tempelsteuer zu entrichten, „damit wir ihnen kein Ärgernis geben.“

Diese Einflußnahme der Kirche auf das menschliche Recht bedeutet keine Verdrehung oder Löschung des Naturrechts. Zunächst ist zu beachten, daß der Begriff des „menschlichen“ Rechts zum positiven Recht gehört, und zwar als Resultat einer vernünftigen Überlegung. Der Begriff „Naturrecht“ besagt darum im eigentlichen Sinn die mit dem Sein (d.h. der Wahrheit) übereinstimmende Vernunftkenntnis.³ Von dieser Sicht aus erklärt sich die Aussage von *Thomas von Aquin*, daß durch den Glauben an Jesus Christus die Ordnung der Gerechtigkeit (= Naturrecht) nicht aufgehoben, sondern noch gestärkt würde. Der Glaube bestärkt die Vernunft in ihrer natürlichen Ausrichtung auf Wahrheitserkenntnis. Der Glaube als psychischer Habitus übt also eine erkenntnistheoretische Funktion in der Vernunft aus.⁴

Die von *Thomas* (II-II 60,6 ad 3) vertretene Auffassung, daß die Kirche auch in weltliche Angelegenheiten einzugreifen das Recht habe, wenn geistliche Werte mitberührt werden, wird im allgemeinen als Theorie der *potestas indirecta* bezeichnet. *Höffner* betrachtet *Thomas* mit Recht als „Vertreter der *potestas indirecta*“ (vgl. Anm. 243 auf S. 102). *Gillner* meint nun, „daß bei dieser politischen Theorie keineswegs von einem mittleren Weg zwischen den Hierokraten *Aegidius Romanus* und *Antonin von Florenz* und den Cäsaropapisten *Marsilius von Padua* oder *Siger von Brabant* gesprochen werden kann“ (103), weil die weltliche Macht sehr stark eingeschränkt werde. *Gillner* macht sich aber von der *potestas indirecta* ein falsches Bild. Die *potestas indirecta* regelt nicht selbst das Weltliche. Sie verlangt von der weltlichen Macht nur, daß sie eine Lösung für eine konkrete Situation suche, durch welche der geistliche Bereich ungestört bleibt. Auch heute übt die Kirche diese indirekte Gewalt aus. Wenn sie vom Staat Beachtung des Sonntagsgebotes verlangt, dann konstruiert sie keine eigene Lösung der Organisation der Arbeitszeit, sie fordert lediglich vom Staat eine solche Arbeitszeitregelung, wodurch das christliche Sonntagsverständnis beachtet wird. Zur Zeit des *orbis catholicus*, als die Kirche noch weltliche Macht hatte, konnte sie direkt (*potestate directa*) eingreifen. Das aber hat mit der Doktrin der *potestas indirecta* nichts zu tun. Die *potestas indirecta* ist ihrem Wesen nach immer eine moralische Gewalt. Dort, wo die Kirche noch weltliche Macht besitzt, handelt sie naturgemäß direkt, legitimiert aber ihre Handlung mit dem Hinweis auf ihre geistliche Aufgabe, d.h. auf den Sachverhalt der *potestas indirecta*. Mit der Theorie der *potestas indirecta* werden die beiden Ordnungen, die geistliche und die weltliche, nicht vermischt.

Klare Unterscheidung von Naturrecht und ius divinum

So sehr *Thomas* die natürliche und die übernatürliche Ordnung eng miteinander verbindet, so sehr beharrt er doch auf ihrer klaren Unterscheidung. Wenn er von „geistigen“ (spirituales) Angelegenheiten oder Zielen spricht, dann ist nicht unmittelbar an übernatürliche Objekte zu denken. In II-II 43,7, Obj. 1 heißt es bei *Thomas*: „Die Bestrafung der Sünder ist in gewissem Sinn etwas Geistiges (quoddam spirituale), da sie ein Akt der Gerechtigkeit ist.“ *Gillner* (102) übersetzt die betreffende Stelle folgendermaßen: „Die Bestrafung der Sünder als ein Vollzug der Gerechtigkeit ist dem geistlichen Bereich zugeordnet.“ Nach *Thomas* gehört zur Gerechtigkeit auch die Bestrafung von Verbrechen, sie untersteht darum grundsätzlich jener Gewalt, die für den Frieden in der Gesellschaft zu sorgen hat, d.h. der weltlichen Macht. Dies will darum nicht heißen, wie *Gillner* meint (103), die nach außen tretenden Sünden (wie die Verbrechen) seien der geistlichen Gewalt untergeordnet. Sie sind ihrem Wesen nach Akte der Ungerechtigkeit und fallen daher in die Kompetenz der weltlichen Gewalt. Sie sind erst unter dem Gesichtspunkt „geistlich“ (im Sinn von übernatürlich) zu verstehen, als es um die Bekehrung des Täters zum letzten, übernatürlichen Ziel geht. Hier erst tritt die geistliche Gewalt in Aktion. Im übrigen ist mit einem Text aus den Objektionen mit Vorsicht umzugehen. *Gillner* ist hier der Fehlinterpretation von *Gerhard Beestermöller* erlegen.

Eine schwierige Frage ist die Bestimmung des Begriffes „bonum commune“, das gemäß *Thomas* das ureigene Objekt der menschlichen Herrschaft ist. Das letzte menschliche Ziel ist, rational gesprochen, die vollständige Aktualisierung der natürlichen Dispositionen des Menschen. Da Gott das höchste Ziel aller geschaffenen Wesen ist, kann man von einer transzendenten Ausrichtung der menschlichen Natur sprechen. *Gillner* interpretiert diese Transzendenz im Sinn des Genusses Gottes in der ewigen Anschauung. Diese Schlußfolgerung greift zu hoch. *Thomas* ist der Ansicht, daß die menschliche Vernunft die Existenz und das Wesen Gottes (des Schöpfers) zu erkennen vermag. Diese Erkenntnis ist nicht mit „geistlich“ in eins zu setzen. Die Verwirrung bei *Gillner* ist insofern zu verstehen, als *Thomas* in seinem Traktat über das letzte Ziel einmal das letzte Ziel im philosophischen, d.h. rationalen, ein anderes Mal im theologischen, d.h. übernatürlichen Sinn meint. Es dürfte unbestritten sein, daß *Thomas* zwei Begriffe vom letzten Ziel kennt, den rationalen und den übernatürlichen, nur durch den Glauben faßbaren. Bereits die Konzeption der rationalen Transzendenz des letzten Zieles der Gesellschaft bringt einen deutlichen Unterschied der *thomasischen* von der *aristotelischen* Definition des letzten Zieles zutage, obwohl nicht übersehen werden darf, daß auch *Aristoteles* das divinum kennt. Jedenfalls ist bei *Thomas* der Begriff des letzten Zieles nicht auf die *fruitio Dei* beschränkt (102). Gleiches gilt vom Begriff des *bonum commune*.

Die anthropologische Inferiorität als Legitimitätsgrund der Unterordnung

Von *Aristoteles* hat die mittelalterliche Theologie die Vorstellung der Sklavenschaft als natürlicher gesellschaftlicher Institution übernommen. *Gillner* widmet diesem Thema einen langen Traktat, weil von seiten der Befürworter der Conquista die Vorstellung von Menschen, die ihrer Natur nach nicht befähigt sind, ein geord-

netes Gemeinschaftsleben zu führen, sondern der dauernden Führung bedürfen, die kriegerische Unterwerfung rechtfertigt. Die Geschichte dieser Vorstellung ist geprägt durch die Unklarheit des Begriffes „natürlich“. *Sepúlveda*, der seine These von der Inferiorität der Indianer verteidigt, versteht „natürlich“ metaphysisch im Sinn von wesentlich, so daß sich die Vorstellung einer zweiklassigen Menschheit, von echten Menschen und Untermenschen, ergibt, in der die Untermenschen von der Führung durch intellektuell Begabte abhängen. Darum verteidigt *Sepúlveda* das Recht des Krieges gegen die Indianer, zumal ihre Riten (Menschenopfer) der natürlichen Vernunft, d.h. dem Wesen der Vernunft widersprechen. Es klingt nicht nur naiv, sondern abstrus, wenn *Las Casas* die Menschenopfer damit rechtfertigt, daß nach *Thomas von Aquin* (S. Th. I 60,5) jeder gute Bürger verpflichtet sei, sein Leben für das Wohl des Gemeinwesens zu opfern (S. 231). *Las Casas* wollte gewiß nur auf die hohe moralische Wertung des bonum commune gegenüber dem Eigenwohl hinweisen, die bei Primitiven der Anlaß sein konnte, dem höchsten Wesen Menschen zu opfern. Doch konnte er auf diese Weise seinem Gegner *Sepúlveda* nur das Argument liefern, daß seine Gedankenwelt schief aufgebaut sei.

Bei *Aristoteles* bewegt sich der Begriff „natürlich“ von „durch Geburt“, „durch Abstammung“, „durch natürliche Beeinflussung“ (z.B. Klima oder ähnlich) bis zu „wesentlich“ und „unabänderlich“. Man muß also darauf achten, ob „natürlich“ ein soziologischer oder ein metaphysischer Begriff ist. Gleiches gilt bezüglich des Gebrauches von „natürlich“ bei *Thomas von Aquin*. *Thomas* nennt z.B. das *ius gentium*, das bei allen Völkern in gleicher Weise anerkannt ist, „natürlich“, gemäß genuiner Interpretation „metaphysisch“ oder „wesentlich“ natürlich. *Francisco de Vitoria* hat dieses „natürlich“ soziologisch verstanden und damit den *thomasischen* Begriff des Völkerrechts bereits vor *Hugo Grotius* ins positive, kontraktuelle Recht gezogen, im Sinn des modernen Völkerrechts.⁵ Es sei nur beiläufig erklärt, daß der Begriff des Sklaven nicht der gleiche ist wie im antik-römischen Recht, in dem der Sklave kein Existenzrecht hatte, also auf Leben und Tod dem Herrn unterstellt war. Der mittelalterliche Begriff des Sklaven bezeichnet die Leibeigenschaft. Das Christentum fand in diesem Rechtsverhältnis nichts Unmenschliches, da es gebot, den Leibeigenen menschlich zu behandeln und für ihn zu sorgen. Wir haben heute noch eine ähnliche Lebensform in dem Hausangestellten, der lebenslänglich im Dienst einer fremden Familie steht und sich in ihr bis zum Tod geborgen weiß, allerdings unter der Bedingung, daß er jederzeit frei ist, aus dem Verhältnis der Unterordnung auszusteigen, was gemäß dem mittelalterlichen Begriff nicht der Fall war.

Jedenfalls ist die Sklavenschaft im *thomasischen* Verständnis ein soziologisch begründeter Begriff, so daß mit dieser Erkenntnis die gesamte Argumentation *Sepúlvedas* zugunsten des Krieges gegen die Indianer aufgrund ihrer Inferiorität zusammenbricht. Eine andere Frage ist die Berechtigung des Krieges gegen die Indianer im Hinblick auf deren widernatürliche Riten, durch die das Grundrecht eines jeden Individuums auf Existenz mißachtet wird. Doch diese Frage steht im Augenblick nicht zur Erörterung.

Zusammenfassung: Überblickt man die Argumente des *Thomas von Aquin* im Hinblick auf die Auseinandersetzung von *Bartolomé de Las Casas* mit seinen Geg-

nern, besonders mit *Juan Ginés de Sepúlveda*, dann würde man die Beweisführung von *Las Casas* im Sinn von *Thomas von Aquin* folgendermaßen gliedern: 1. Die naturrechtlichen Einwände gegen eine Einmischung in das Regnum der Indianer, a) die Freiheit der Glaubensannahme, b) die durch die Kirche nicht antastbaren natürlichen Rechte der Indianer. 2. Die von der Vernunft und vom Glauben diktierten Moralnormen im Verhältnis zu den Indianern. Es handelt sich demnach um zwei sehr verschiedene normative Ebenen: a) die rein naturrechtliche Ebene der Wesenserkenntnis, b) die Ebene der Güterabwägung gemäß dem Prinzip der Proportionalität (Ermessensurteile).

Über die Freiheit der Glaubensannahme wäre höchstens mit den fundamentalistischen Vertretern von hierarchischen und theokratischen Theorien zu diskutieren. Jedenfalls hätte *Las Casas* diesbezüglich mit der Autorität des *Aquinaten* auffahren können. Gleiches gilt bezüglich der These, daß die Indianer naturrechtlich korrekt im Besitz der Macht sind. Sie gehören nicht zum orbis catholicus. Sie mit Gewalt zum christlichen Glauben zu bewegen ist naturrechtlich und glaubensmäßig unzulässig. Die päpstliche Schenkung kann das naturrechtliche Prinzip von *Thomas von Aquin* nicht schwächen. Damit sind die Darlegungen von *Palacios Rubios* und *Matías de Paz OP* getroffen.

Die sachlich begründeten, d.h. die echten Schwierigkeiten liegen auf der Ebene des zweiten Punktes, den Moralnormen, gemäß denen man mit den Indianern umzugehen hatte. Auf dieser Ebene befindet sich der schärfste und auch der gescheiteste Gegner von *Las Casas*: *Sepúlveda*. Nachdem einmal feststeht, daß die Übernatur an den irdischen Gewaltverhältnissen nichts ändert, was *Thomas* hinsichtlich der Herrschaft von Ungläubigen über Ungläubige unzweideutig zum Ausdruck bringt, kann es sich nur noch um die Frage handeln, welche Verantwortung der gläubige Christ angesichts der moralischen Verhältnisse in den entdeckten Ländern hat. *Las Casas* hatte zunächst darauf hingewiesen, daß es an sich nur auf die Bemühungen ankommt, dem indianischen Volk zu einer anderen Moral zu verhelfen, was, von den Christen aus gesehen, am besten und sichersten durch die Bekehrung zu *Christus* geschehen kann ohne die Absicht, die obrigkeitliche Gewalt in den entdeckten Ländern zu beseitigen. Hier liegt der Punkt, wo der philosophisch geschulte und in den Texten des *Thomas von Aquin* bewanderte *Sepúlveda* sich interpretativ und spekulativ verrannt hat. Er hat vergessen, was *Thomas* in II-II 10,10 erklärt hat, daß die Herrschaftsgewalt von Heiden über Heiden naturrechtlich legitimiert ist, was auch durch *Paulus* bestätigt wurde, als er im Römerbrief die römische Obrigkeit als „Gottes Dienerin und Vollstreckerin des Zorngerichts für den, der das Schlechte tut“ bezeichnete (13,4). Man mag das Positivismus nennen. In der Tat endet die Naturrechtslehre konkret, wenn es um die aus irgendwelchen Gründen nicht antastbare Gewaltordnung geht, in einem gewissen Positivismus.⁶ *Las Casas* hat zwar stets auf die Proportionalität der Maßnahmen hingewiesen, womit er implizit die moralische Qualität der Ermessensurteile ansprach, er hätte aber diese reichhaltigen Hinweise auf dem grundlegenden und durch die übernatürliche Ordnung „gestärkten“ (*Thomas von Aquin*) naturrechtlichen Prinzip aufbauen sollen, daß das ius divinum an der Gewaltherrschaft von Heiden über Heiden nichts ändert. Diesem Prinzip untersteht auch der göttliche Auftrag der

Missionierung. Aus diesem Prinzip ergibt sich als einzige Lösung der von *Las Casas* in seinen späteren Aussagen vorgeschlagene Pakt zwischen den Indianern und den Entdeckern. Zu dieser Lösung hätte *Las Casas* schon zu Beginn kommen müssen, wenn er die Systematik des *Thomas von Aquin* gründlich studiert hätte. Allerdings hatten die politischen Aktivitäten der Conquistaanhänger das moralische Klima derart vergiftet, daß an einen solchen Pakt praktisch nicht mehr zu denken war.

Anmerkungen

1) „Doch müssen sie von den Gläubigen, wenn die Möglichkeit besteht (si adsit facultas), genötigt werden, dem Glauben nichts in den Weg zu legen, sei es durch Lästerungen oder durch böses Zureden oder gar durch offene Verfolgungen. Und aus diesem Grunde führen die Christgläubigen häufig Krieg gegen die Ungläubigen, nicht um sie zum Glauben zu zwingen, denn wenn sie sie auch besiegt und gefangen hielten, würden sie doch ihrer Freiheit überlassen, ob sie glauben wollen; sondern nur deshalb, um sie zu nötigen, den Glauben an Christus nicht zu hindern.“

2) Diese Interpretation ist bei näherem Ansehen nicht haltbar. Augustinus spricht grundsätzlich nur von der mit Strafgewalt ausgestatteten Autorität.

3) Vgl. den Kommentar in: *Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht*. Bonn 1996, 218 ff.

4) Daraus erklärt sich, weshalb der Katholik in Fragen der praktischen Vernunft mit dem Kant'schen formalen Imperativ nichts anfangen kann, weil er von seinem Glauben her auf Erkenntnis des Seins eingestellt ist und die Normen, welche die Vernunft aus dem Sein ableitet, als allgemeinverbindlich betrachtet.

5) Vgl. hierzu: *Santiago Ramírez. El derecho de gentes*. Madrid 1955.

6) „Die Notwendigkeit einer gesicherten gesellschaftlichen Ordnung, wenngleich sie ungerichtet sein mag, erweist die sozialnormative Konsistenz des thomasischen Naturrechts. Im unabänderlichen Grenzfall verbleibt ein spärlicher, dem Individuum vielleicht tragischer, Rest des Positivismus ‚Faktizität schafft Recht‘. Doch auch dieser Rest wird ... durch ein naturrechtliches Argument, den absoluten Imperativ einer sicheren Rechtsordnung, begründet und damit vom Positivismus befreit. Irgendeine sichere Ordnung muß sein, um den Krieg aller gegen alle zu vermeiden.“ A.F. Utz, in: *Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht*, S. 222.

Quelle 69: Die Neue Ordnung, 52. Jg. 1998, 60-70.

Weltliche und kirchliche Gewalt bei Francisco de Vitoria

Wenn in der Geschichte der Philosophie Probleme unter neuen Begriffen auftauchen, hat man sich zu fragen, ob die neue Begriffsbildung sich nicht mit einem uralten Problem deckt. Heute spricht man von Kommunitarismus. Man will damit gegen das individualistische Verständnis der Menschenrechte angehen, gemäß dem der einzelne Mensch seine individuellen Ansprüche unmittelbar bei der umfassenden Gemeinschaft, dem Staat, anmeldet, während der einzelne stets in eine kleinere, meistens gewachsene Gemeinschaft eingebunden ist, die im Interesse des Individuums erhalten werden muß. Das Problem ist so alt wie die klassische Philosophie des *Aristoteles*. Gemäß *Aristoteles* baut sich der Staat von der kleinsten Gemeinschaft, der Familie, aus über die verschiedenen intermediären Gesellschaften auf.

Die Menschenrechtskonvention von 1948 hat die demokratische Gesellschaftskonzeption mit ihrem Mehrheitsprinzip vor Augen gehabt im Bemühen, den *Leviathan* Staat im Zaum zu halten. Heute verlangt der einzelne um seiner individuellen Rechte willen die Bewahrung seiner gesellschaftlichen Heimat, das heißt jener Gemeinschaft, in der seine Individualität geprägt wurde. Von den Vertretern des Kommunitarismus wird dieses Anliegen teilweise auch im Hinblick auf die Respektierung ethnischer Einheiten vorgetragen.

Zur Zeit der Entdeckung Amerikas wurde das gleiche Problem aus der Sicht der neu entdeckten Länder besprochen, die als Kolonien gewaltsam in die europäischen Staaten eingegliedert werden sollten. Dieses Ansinnen wurde zu allem noch theologisch begründet, indem man das übernationale Universalverständnis des Christentums zugleich als Verpflichtung zur Eingliederung in die kirchlich dominierte politische Ordnung interpretierte. Grundlegend zur Bewältigung dieser Frage war die philosophisch-theologische Diskussion über die Reichweite der kirchlichen Gewalt ein nicht nur spekulatives, sondern vor allem praktisches Problem, das das ganze Mittelalter, also auch schon vor der Entdeckung der Neuen Welt, politisch erschütterte. Um die Dramatik dieser Auseinandersetzung abzuschätzen, braucht man in der Kirchengeschichte nur die Zeit des Babylonischen Exils der Päpste (1309-1376) und des großen abendländischen Schismas (1378-1409) nachzulesen. Zur Zeit der Entdeckungen ist dieses anfänglich nur europäische Problem zur Frage der Weltordnung geworden.

Die philosophisch-theologische Auseinandersetzung über die Abgrenzung von politischer und kirchlicher Autorität fand vor allem in den Werken des Dominikaners *Francisco de Vitoria* (1483-1546) ihren weltweit reichenden literarischen Niederschlag. Das 1978 vom Katholischen Militärbischof, Erzbischof *Elmar Maria Kredel*, gegründete und von *Ernst Josef Nagel* geleitete Institut „Theologie und Frieden“ hat als siebten Band der von ihm herausgegebenen Reihe die *Relectiones* von *Francisco de Vitoria* in einer lateinisch-deutschen Ausgabe herausgebracht:

Francisco de Vitoria, Vorlesungen I (Relectiones), Völkerrecht - Politik - Kirche. Herausgegeben von Ulrich Horst, Heinz-Gerhard Justenhoven, Joachim Stüben Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1995, 658 S.

Die Einführung in das Leben und Werk Vitorias von Ulrich Horst

Das monumentale Werk ist auf zwei Bände berechnet, wovon der erste hier vorliegt. Die meisterhafte Einführung von *Ulrich Horst* soll, wie es scheint, für beide Bände zugleich berechnet sein, wobei allerdings noch offen bleibt, ob im zweiten Band alle von *Ulrich Horst* besprochenen Schriften noch Aufnahme finden werden. *U. Horsts* Einführung „Leben und Werke *Francisco de Vitorias*“ (13-99) ist so faszinierend, daß man ihre Lesung nur ungern unterbricht. Einen besseren Kenner der Werke *Vitorias* hätte man wohl nicht finden können. *Horst* macht deutlich, warum *Vitoria* in der Frage, ob Konziliarismus oder Papalismus (die Auffassung von der päpstlichen Entscheidungsgewalt als über dem Konzil stehend), nur verschwommen beantworten konnte und wollte. Er weist auf die Studienjahre *Vitorias* an der Pariser Universität, die als „Dritte Gewalt“ zwischen Konziliaristen und Papalisten wirkte, und außerdem auf das etwas ängstliche Naturell *Vitorias* hin. Dazu kommt noch die politische Brisanz, die in dieser Diskussion lag. Der Brief *Karls V.* an den Prior des Dominikanerklosters San Esteban in Salamanca, den *Horst* bespricht, zeigt dies deutlich.

Vitoria war, wie *Horst* darstellt, auf sich gestellt, da er für die von ihm favorisierte These bei seinen Mitbrüdern im Dominikanerorden keinen Mitstreiter finden konnte. Es gibt in der Tat keine Mischung zwischen Konziliarismus und Papalismus. Das offene Wort wäre für *Vitoria* leichter gewesen, wenn es nicht die fürstliche Macht des Papstes gegeben hätte. In diesem Fall wäre er sicher uneingeschränkt für die über dem Konzil stehende Entscheidungsgewalt des Papstes eingetreten. So aber verwickelte sich die Entscheidungsgewalt des Papstes stets mit der eines weltlichen Fürsten. Doch hätte sich auch für die damalige Zeit die These einer Mischform von Konziliarismus und Papalismus nicht angeboten, denn die kirchliche Reform, um deretwillen diese Mischform nahelag, war zu keiner Zeit unter Preisgabe des Primates auszudenken. Sie muß auf einem andern Weg gesucht werden, wovon noch gesprochen werden wird. Derjenige, der die Hinweise in der Einführung auf Stellen bei *Vitoria* nachlesen möchte, wird allerdings erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden haben, weil *Horst* der Einteilung und der Seitenzahl in der Ausgabe von *Teófilo Urdánoz* folgt, während der Textteil hier eine andere Einteilung aufweist. Diese Unstimmigkeit ist allerdings erklärbar, weil diese Textausgabe dem Autor der Einführung noch nicht vorlag. Beiläufig sei bemerkt, daß es in Fußnote 133 statt „nihil continent jurisdictionis“ wie oben im deutschen Text heißen müßte: „nihil continent juris divini“.

Der Leser wäre dankbar gewesen, wenn die Herausgeber durch Kolummentitel auf jeder Seite das Kapitel angegeben hätten, in dem man sich gerade befindet. Man würde so vom vielen Blättern nach den Fußnoten, Lesearten usw. befreit. Vor allem müßte das Inhaltsverzeichnis bzgl. des Textteils detaillierter sein. Das Quellenverzeichnis und das Sachregister sind sorgfältig erstellt worden. Man würde nur

noch ein Personenregister für das ganze Werk, einschließlich der Einführung, wünschen.

Der Textteil (lateinisch und deutsch) enthält die Relectionen *Vitorias* über die politische Gewalt (I und II), über die Gewalt des Papstes und des Konzils, über die Mensehtötung und über die Ehe. Die ändern von *Horst* in der Einführung zusätzlich behandelten Relectionen werden wenigstens in der Hauptsache im zweiten Band aufgeführt werden, wie es auf S. 111 versprochen ist.

Die Übersetzung von Joachim Stüben

Die Übersetzung *Stübens* ist musterhaft. Sie trifft nicht nur den oft komplizierten lateinischen Text, sondern ist auch leicht lesbar. Es sei mir jedoch gestattet, zu einigen Stellen einen Vorschlag zu machen. Auf die Übersetzung von *Pontifex* („oberster Priester“) würde man besser verzichten und den lateinischen Terminus lassen. Analoges gilt für den Begriff *censura* („Rüge“ S. 249), das ist ein juristischer Terminus: Zensur. Das deutsche Wort „unbedacht“ (384) für *temerarius* ist zu schwach, besser: dreist. Das lateinische *exemptio* ist zwar ein „Vorrecht“ (242), genauer aber ein Ausnahmerecht, noch besser Befreiung von rechtlicher Unterordnung. *In casu necessitatis* („Notfall“, 239 und passim) würde man wohl eher mit „in einem dringenden Fall“ oder „im Fall einer Notwendigkeit“ wiedergeben, wenn nur steht *in casu* eventuell mit „im Einzelfall“. Auf S. 292, Zeile 10/11 fehlt die Übersetzung von „et quilibet homo velut subjectus et inferior in ordine“. Den Ausdruck *jurisdictio* würde man besser als juristischen Begriff (Jurisdiktion) belassen, jedenfalls nicht mit „Richtgewalt“ (307, 545 und passim) übersetzen, eventuell wie auf S. 545 mit „Rechtsgewalt“ oder auch mit „Leitungsgewalt“. Wenn es heißt (369), der Papst könne aus einem vernünftigen Grund eine Schuld erlassen, ist gemeint, er könne von einer Pflicht (debitum) entbinden (369) oder dispensieren. Auf das deutsche Wort „Dispens“ würde ich nicht verzichten, weil das lateinische *dispensare* eine so große Rolle gespielt hat. Auf S. 127 f. steht folgender sehr schwer verständlicher Satz: „Und zwar behauptet erstens *Aristoteles* im achten Buch der Physik, schwere und leichte Körper würden durch das, was sie hervorbrachte, aus keinem anderen Grund bewegt, als infolge der natürlichen Neigung, die Körper von dem, das sie hervorbrachte, bekommen hätten, sowie infolge der Notwendigkeit zur Bewegung.“ Das will heißen: „Und zwar behauptet erstens *Aristoteles* im achten Buch der Physik, schwere und leichte Körper würden von ihrem Erzeuger aus keinem anderen Grund bewegt als aufgrund der vom Erzeuger stammenden natürlichen Neigung und der Notwendigkeit zur Bewegung.“ Das echt scholastische Begriffspaar *species seu forma* dürfte nicht mit „Gestalt oder Form“ übersetzt werden (129), sondern müßte auf deutsch heißen: „spezifisches Wesen“. Der scholastische Begriff „forma“ bezeichnet die *Wesensform*.

Vitorias Doktrin

Soweit man von „Doktrin“ sprechen kann, steht *Vitoria* eindeutig auf der Doktrin des *Thomas von Aquin*. Das beweisen schon seine Kommentare zur Theologischen Summe des Aquinaten. In den Relektionen darf man natürlich nicht die kompakte,

nur auf das Wesentliche beschränkte Logik der Darstellung wie bei *Thomas* erwarten. Die einzelnen Artikel bei *Thomas* sind skelettartig so streng logisch aufgebaut, daß man sie im Nu aus dem Gedächtnis wiederholen kann. *Vitoria* dagegen ist im Aufbau der Argumente weitschweifig. Die Redeweise in der ersten Person ist bei *Thomas* höchst selten, bei *Vitoria* sozusagen selbstverständlich. Sätze wie „Diese Frage will ich mit so wenig Worten wie möglich erledigen“ (311) oder „Ich wende mich fragend an gottesfürchtige und fromme Ohren“ (311) kann man bei *Thomas* nirgendwo antreffen, sind aber bei *Vitoria* fast auf allen Seiten zu finden. Dennoch ist die Argumentation klar und wohlüberlegt. Das merkt man vor allem an jenen Stellen, wo *Vitoria* die Philosophie des *Thomas* auf eine neue Problematik anwenden und ausfeilen mußte.

Im folgenden bespreche ich nur die Teile, die sich mit dem Unterschied von politischer und kirchlicher Gewalt befassen, d.h. mit den Vorlesungen über die politische Gewalt, über die kirchliche Gewalt (I+II) und über das Verhältnis von Konzil und Papst. Diese Teile sind wichtig im Hinblick auf das Anliegen *Vitorias*, die Kirche dem politischen Gezänk zu entziehen und die naturrechtliche Voraussetzung zu schaffen, um den Indianern ihre eigene politische Kompetenz zu wahren.

Der Ursprung der politischen Gewalt

Die Doktrin *Vitorias* baut auf der philosophischen Erklärung des Ursprungs der politischen Gewalt auf. Daß die politische Gewalt in irgendeiner Weise von Gott stammt, war der Christenheit seit dem Wort Christi an *Pilatus* „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Jo 19,11) und dem Römerbrief (13,1) geläufig. Der Christ konnte diese Einsicht leicht mit seinem Glauben an die göttliche Vorsehung erklären. Wie aber philosophisch erklären, daß es keinen Staat ohne Autorität geben kann und woher diese Autorität stammt? Die Antwort wäre natürlich einfach, wenn man etwa im Sinn von *Hobbes* erklärte, die Bürger hätten von Natur die Autorität und würden sie auf eine bestimmte Person oder ein Kollektiv übertragen mit dem Auftrag, sie im Sinn des Gemeinwohls zu verwalten. Man könnte dann als letzten Ursprung der Autorität immer noch den Schöpfer einsetzen, der den Menschen als soziales Wesen erschaffen hat.

In dieser These würde die Gemeinschaft die Autorität selbst übertragen. Doch diese These hätte bei *Vitoria* keine Anerkennung gefunden. Er beschäftigt sich eingehend mit der bei *Thomas*¹ noch nicht ausdrücklich formulierten Unterscheidung zwischen der Staatsgewalt als naturrechtlicher Institution (S. 127) und dem Träger dieser Gewalt. Der Träger der Gewalt ist nur Verwalter der von Gott stammenden Gewalt. Als naturrechtliche Institution liegt die Autorität im Gemeinwesen als solchem, nicht - etwa aufgeteilt - in den Bürgern. Bei der Wahl eines Königs übertragen die Bürger ihre Zuständigkeit (*proprium auctoritatem*) auf den König, nicht aber die Gewalt selbst (*non potestatem*). Der König wird damit Inhaber oder Verwalter der Staatsgewalt (S. 135). Es muß allerdings gesagt werden, daß es bei *Vitoria* manchmal schwer ist, seine eigene Meinung präzise zu erkennen, weil er oft auf Gegenmeinungen eingeht, denen er zu guter Letzt teilweise zustimmt. Die späteren Thomaskommentatoren haben sich mit dieser Frage nach dem Ursprung

der Staatsgewalt noch eingehender beschäftigt. *Leo XIII.* hat sie in seiner Enzyklika *Immortale Dei* (1.11.1885) neu aufgerollt, ganz im Sinn des *Thomas von Aquin*, näherhin *Vitorias* und der andern Thomisten: „Denn sind sie (die Bürger) einmal dessen inne geworden, daß die Regenten ihre Autorität von Gott erhalten haben, dann werden sie es als Pflicht der Gerechtigkeit anerkennen, auf die Satzungen ihrer Fürsten zu achten, ihnen Gehorsam zu leisten und Treue zu bewahren mit einer Pietät, wie sie ähnlich Kindern ihren Eltern gegenüber zukommt.“² Den Äußerungen *Leos XIII.* schloß sich eine ausgedehnte philosophisch-theologische Diskussion an. *Pius XII.* bezieht sich in seiner Ansprache an die *Sacra Romana Rota* vom 2.10.1945 auf diese Auseinandersetzung. Es heißt dort: „Wenn man sich andererseits die Hauptthese der Demokratie vor Augen hält, daß der ursprüngliche Träger der von Gott kommenden staatlichen Gewalt das Volk (nicht etwa die „Masse“) ist - eine These, die hervorragende christliche Denker zu allen Zeiten verfochten haben - dann stellt sich der Unterschied zwischen der Kirche und dem Staat, auch dem demokratischen, immer klarer heraus.“³ Die hier vertretene These ist die der *Suarezianer*, die sich markant von der *Vitorias* unterscheidet. *Pius XII.* spricht sich allerdings nicht genau darüber aus, ob das Volk nun die Gewalt selbst weitergibt oder nur, wie bei *Vitoria*, einen konkreten Träger jener Gewalt bestimmt, die als naturrechtliche Institution in der Staatsgemeinschaft bereits enthalten ist. Das Volk schafft nicht die Institution des Staates, sondern gibt dem Staat nur seine konkrete Gestalt. Es gibt seinem Vertreter nicht die Gewalt, sondern erklärt ihn zum Verwalter der von Natur im Staatswesen beschlossenen Gewalt, weil es selbst nicht Verwalter der hoheitlichen Gewalt sein kann.

Daß diese hoheitliche Gewalt von Gott kommt, hat mit der Vorstellung einer göttlichen Gnadenmitteilung nichts zu tun, wie man es in dem „König von Gottes Gnaden“ gern zum Ausdruck gebracht hätte. Wer wie *Vitoria* die thomatische Lehre vom Ewigen Gesetz gut studiert hat, weiß, daß alle Wesensstrukturen ebenso wesentlichen Zwecken dienen und in diesem Sinn vom Schöpfer, d.h. durch das Ewige Gesetz auch ausgerüstet worden sind. Zu dieser Ausrüstung gehört auch die Gewalt als juristische Institution. Die Einrichtung der Staatsgewalt ist also bereits geschaffen. Es geht nur noch darum, sie entsprechend den Umständen zu organisieren. Ob nun der erwählte Träger der Staatsgewalt eine Einzelperson oder ein Kollektiv ist, hat mit der Staatsidee als solcher nichts zu tun. *Vitoria* tritt für die Monarchie ein, er fügt aber hinzu: „Wahr ist aber, daß Regierung und Leitung am besten in einer aus den drei genannten Herrschaftsformen (Monarchie, Oligarchie und Demokratie) vermischten Herrschaft gewährleistet sind; eine solche ist offenbar die der Spanier“ (139).

Daß *Pius XII.* nicht die Version *Vitorias*, sondern die von *Suárez* übernommen hat, wird aus der Absicht verständlich, den Unterschied zwischen dem Ursprung der staatlichen und dem der kirchlichen Gewalt herauszustellen. Obgleich beide im Grund von Gott stammen, ist die staatliche Gewalt nur indirekt, nämlich über das Volk, im Inhaber der Regierungsgewalt, während die kirchliche Gewalt direkt von Gott stammt. *Vitoria* hätte mit dieser von der Demokratie herkommenden und darum subjektivistisch gefärbten Theorie nichts anfangen können. Dies wegen der authentischen Naturrechtslehre, die er von *Thomas* übernommen hatte. Er mußte

darum einen anderen Weg nehmen, um den Unterschied der politischen von der kirchlichen Gewalt klarzumachen.

Die Herkunft der politischen Gewalt aus göttlicher Anordnung besagt nichts darüber, ob die von der politischen Obrigkeit erlassenen Gesetze gerecht sind. Solang ein König *de facto* die Macht besitzt und keine Alternative als sicherere Lösung im Blick ist, hat er als rechtmäßige Obrigkeit zu gelten. *Vitoria* hält sich in dieser Hinsicht ebenfalls an *Thomas von Aquin* ((I-II 92,1 ad 4).⁴ Zwar betont er, daß die Mehrheit jederzeit eine neue Regierung wählen kann (143), daß aber die Gesetze einer bestehenden Regierung in jedem Fall verpflichten (149).

Die kirchliche Gewalt des Papstes

Bezüglich der rein kirchlichen Gewalt des Papstes hat *Vitoria* nie zweifeln lassen, daß der Papst unmittelbar von *Christus* die oberste Jurisdiktionsgewalt erhalten hat. Die Frage, inwieweit die andern Apostel ihrerseits von *Christus* eine unbeschränkte sakramentale und eine begrenzte Jurisdiktionsgewalt erhalten haben, können wir hier übergehen. Entscheidend ist die Frage, ob der Papst auch über weltliche Dinge Gewalt hat und somit in die politische Ordnung eingreifen kann. Hier liegt die politische Brisanz.

Die Frage nach der zeitlichen Gewalt des Papstes

Vitoria erklärt nun kategorisch: „Der Papst ist nicht Herr des Erdkreises“ (233). Wer das Gegenteil behaupte, beweise, daß er sich bei den Päpsten einschmeicheln und beliebt machen wolle. *Vitoria* geht noch weiter: „Die Kirche bedarf der zeitlichen Herrschaftsgewalt nicht“ (237). Dennoch kann der Fall eintreten, „daß dem Papst die Aufgabe zufällt, Könige einzusetzen, ohne daß er selbst Herr wäre“ (237). Aber dies tut er nicht kraft eigener zeitlicher Gewalt.

Heißt dies nun völlige Trennung von politischer und geistlicher Gewalt? Das hieße für die damalige Zeit, der Papst könne bei Übergriffen der weltlichen Macht auf geistliche Angelegenheiten - nehmen wir an, den Sonntag abschaffen oder auch nur einschränken - nicht mehr mit Exkommunikation oder sonstigen kirchlichen Zensuren reagieren, wodurch die Untertanen vom Gehorsam gegenüber dem Fürsten entbunden worden wären.

Vitoria ist sich dieser heiklen Frage, die in jener Zeit und schon vorher die Theologen unter dem Begriff der *potestas indirecta* diskutiert haben, bewußt: „Ich behaupte aber nicht, daß die politische Gewalt dem Papst nicht unterworfen wäre; denn es ist sicher, daß sämtliche Gewalten dem Papst im Hinblick auf die geistliche Gewalt unterworfen sind, weil alle Schafe sind und der Papst selbst der Hirte ist. Dennoch sage ich, daß die politische Gewalt dem Papst nicht wie einem zeitlichen Herrn untersteht“ (237).⁵

Vitoria windet sich nun durch Überlegung und Überlegung, wann der Papst aufgrund eines geistlichen Zweckes über zeitliche Macht verfügt. Für den Normalfall schließt er diese Möglichkeit aus (239). Er leugnet aber nicht, „daß man in bestimmten Fällen auf den Papst zurückgreifen kann und daß dieser ein bürgerliches

Gerichtsurteil aufheben kann. Er kann dies aber nicht aufgrund einer zeitlichen, sondern ausschließlich aufgrund der geistlichen Vollmacht“ (241). Es klingt aber dann wieder echt mittelalterlich, wenn *Vitoria* sagt: „Der Papst hat in bezug auf den geistlichen Zweck die höchste Gewalt zeitlicher Art über alle Herrscher, Könige und Kaiser“ (249).

Er erklärt dies näher: „Ich sage also, daß er deswegen die höchste Gewalt hat, weil er, soweit und wann dies zur Verwirklichung des geistlichen Zweckes erforderlich sein sollte, nicht nur alles das kann, was zeitliche Herrscher können, sondern auch neue Herrscher küren, andere Herrscher absetzen, Herrschaften teilen kann und vieles andere mehr.“ (249) Um nun nicht dem Papst um der geistlichen Güter willen die politische Allmacht zuzusprechen, schränkt *Vitoria* die päpstliche Intervention ausdrücklich auf den Fall einer offenbaren Notwendigkeit ein, d.h. auf „eine Situation, in der die politische Gewalt aufhört und nicht ihres Amtes walten kann“ (251).

Konzil und Papst

In der Untersuchung über das Verhältnis von Konzil und Papst zielt *Vitoria* auf die Kirchenpolitik des Papstes ab, das heißt, auf jene Gesetze und Verordnungen wie Bischofsernennungen, Benefizienvergaben usw., mit denen der Papst seine weltlich orientierte Hausmacht befestigen konnte. *Vitoria* schwebt stets die Frage vor, in welcher juristischen Form man die im Weltlichen versunkene Kirche reformieren könnte.

Er muß bei diesem heiklen Thema natürlich von Grund auf seine Meinung über die päpstliche Lehr- und Jurisdiktionsgewalt darlegen. Das macht er gründlich. Es ist manchmal schwer, in dem Gewirr von Hinweisen auf andere Autoren herauszubekommen, inwieweit sie *Vitoria* bestätigt oder ablehnt. Diese Schwierigkeit beginnt bereits bei der Frage, ob das Konzil in Fragen des Glaubens und der Sitte über dem Papst stehe. *Vitoria* erklärt einfach: „Wenn ein Konzil etwas für auf den Glauben oder auf das göttliche Recht gegründet erklärt, kann der Papst dazu nichts erklären oder keine Änderung vornehmen“ (373). Der Satz wäre nach heutigem Verständnis eindeutig, wenn *Vitoria* gesagt hätte: „Wenn ein Konzil unter Teilnahme und Approbation des Papstes etwas für auf den Glauben oder auf das göttliche Recht gegründet erklärt, ...“. Doch hat *Vitoria* den Papst im Konzil miteingeschlossen, da er die Appellation an ein Konzil ohne Papst ablehnt, sich also in dieser Hinsicht von den Konziliaristen distanziert.

Dennoch sucht er einen Weg zur Annahme, daß das Konzil Verordnungen formulieren kann, die gegen eine nachträgliche gegenteilige Entscheidung des Papstes geschützt sind. Es handelt sich dabei um Dispensen, Vergabe von Benefizien usw.: „Wenn man aus der Praxis, aus Erfahrung oder aus Voraussicht erkennen würde, daß die Dispens von einem kirchlichen Gesetz zum Verderben und großen Schaden für die Kirche und die Religion ausschläge, könnte ein Konzil erklären, bestimmen und auch festsetzen, daß von einem solchen Gesetz niemals entbunden wird. ... Es scheint, daß ein Konzil bei einer solchen Bestimmung nicht irren kann“ (395). *Horst* (65) sieht mit Recht in dieser Übernahme eines konziliaren Gedankens das

Bemühen, den Konziliaristen in etwa entgegenzukommen. Der tiefste Grund wird wohl sein, worauf *Horst* ebenfalls hinweist, daß das Übel der damaligen kirchlichen Situation in den eigenmächtigen und selbstherrlichen, zum beträchtlichen Teil politisch motivierten Dispositionen des Papstes lag. *Vitoria* sah keinen andern Weg zur Kirchenreform als in der Bindung des Papstes an solche Nichtigkeits-erklärungen von päpstlichen Verfügungen durch ein Konzil. Doch stellt sich hier die Frage, ob damit die Kirche reformiert wäre.

Das Problem der kirchlichen Reform

In einer hierarchisch gegliederten Gemeinschaft, besonders einer solchen wie die katholische Kirche, die im Primat des Papstes nicht nur eine göttlich eingesetzte oberste Lehr- und Rechtsgewalt anerkennt, die vom Gründer auch die Versicherung erhalten hat, daß sie dann in Glaubens- und Sittenfragen nicht irrt, wenn ihr Träger erklärt, daß er im Namen der ganzen Christenheit spricht, ist es unmöglich, die Gläubigen abseits vom Papst zusammenzurufen, um die Leitung der Kirche zu kritisieren. Daß man nicht die Unklugheit begehen darf, zur Wahl eines Gegenpapstes aufzurufen, hat *Vitoria* aus den zwei Jahrhunderten, die vor ihm lagen, gelernt. Auch ganz allgemein an ein Konzil zu appellieren, und handle es sich auch nur um Disziplinarfragen, lehnt *Vitoria* ab. Das wäre der erste Schritt zur Demokratisierung der Kirche gewesen. Und auch das lehnt *Vitoria* ab.

Die Demokratisierung der Kirche ist ein irriges Unterfangen. Wir erleben heute diese Situation, in der die Stimme der Öffentlichkeit nicht in einem Konzil, sondern in den verweltlichten Medien laut vernehmbar wird. Wie gefährlich dieses Unterfangen ist, ersieht man auch daran, daß die sogenannten Gläubigen die Unterscheidung nicht kennen zwischen dem, was Glaubens- und Sittenfragen sind, und dem, was diese unmittelbar nicht berührt. Die heutige Motivation zur Demokratisierung entspringt einer sittlichen Entartung, einem Unverständnis der hohen sittlichen Anforderungen, die *Christus* an seine Jünger gestellt hat.

Wenn es an der Moral der Erstverantwortlichen in der Kirche, der Bischöfe und Priester, fehlt, dann muß man das soziale Umfeld untersuchen, aus dem sie hervorgegangen sind. Daß man zur Zeit der Entdeckungen ganze Armeen aufstellen konnte, um in der neu entdeckten Welt unter dem Vorwand der Missionierung die eingessene Bevölkerung zu enteignen, konnte nur in einer allgemeinen verweltlichten Christenheit geschehen.

Die kirchliche Reform hat im Leben zu beginnen. Sie ist nicht das Werk von Professoren. Die damaligen Diskussionen an der Universität Paris über die Stellung des Papstes haben dies gezeigt, und die Auftritte der Professoren in den Medien heute beweisen es noch deutlicher. Es war nicht ein Professor, der den Papst von Avignon nach Rom heimgeholt hat, sondern das dreiundzwanzigste Kind einer christlichen Familie, die Mystikerin *Katharina von Siena*. Die Kirchenreform muß den langen und mühsamen Weg zur Evangelisierung nehmen, nicht über irgendwelche Statutenänderungen. Das haben *Benedikt von Nursia*, *Franziskus*, *Dominikus*, *Vinzenz von Paul*, *Philipp Neri*, *Don Bosco* und viele andere bewiesen. *Dominikus*, der seine Gefolgschaft in die Universitätszentren schickte, hat von ihr

äußerste evangelische Armut und den Verzicht auf Ehrenstellen in der Hierarchie verlangt, im Bewußtsein, daß Wissen um die Wahrheit mit exemplarischer christlicher Lebensführung verbunden sein muß. *Thomas von Aquin* ist dafür ein bededtes Beispiel. Er hätte leicht die Leiter der Hierarchie hinaufsteigen können, doch erklärte er, das Streben nach dem Bischofsamt sei ein Zeichen von Stolz und Anmaßung,⁶ und wenn einer gewählt sein sollte, dann sollte er sich prüfen, ob sich nicht irgendwelche Ehrsucht einmische, sonst wäre es ratsamer, abzulehnen.⁷ Ein Kirchenvolk mit einer solchen moralischen Einstellung würde von selbst die Garantie einer guten Führungsschicht haben.

Anmerkungen

1) Thomas spricht in I-II 90,3 ad 2 nur von der Zwangsgewalt, die entweder beim Volk (multitudo) oder bei der öffentlichen Person (persona publica) liegt. Die Unterscheidung von Gewalt und Träger der Gewalt kommt noch nicht zum Ausdruck.

2) Vgl. Arthur Utz und Br. Gräfin von Galen, Hrsg., *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, Aachen 1976, XXI 25 (Bd. III, S. 2121).

3) A.F. Utz und J.F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII.*, Freiburg (Schw.) 1954, Nr. 2715 (Bd. 2, S. 1347). Vgl. auch Bd. III (1961), Nr. 5270, S.3092 f.

4) Vgl. hierzu meinen Kommentar in: *Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht*. Bonn 1996.

5) In der Übersetzung heißt es: „Dennoch sage ich, daß die politische Gewalt dem Papst als einem zeitlichen Herrn nicht untersteht.“ Das „nicht“ muß sinntensprechend umgestellt werden.

6) *Quaestiones quodlib.* II, Art. 11.

7) *Quaestiones quodlib.* V, Art.22.

Quelle 64: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 455-464.

BIBLIOGRAPHIE Arthur F. Utz (1983-1997)

1. Bücher und Broschüren

Ethische und soziale Existenz, Gesammelte Aufsätze aus Ethik und Sozialphilosophie 1970-1983. Hrsg. von H.B. Streithofen, Bonn 1983.

Weltwirtschaftsordnung - Die christliche Alternative zum Marxismus. Hrsg. von A.F. Utz, H.B. Streithofen und W. Ockenfels, Bonn 1983.

Neomarxismo y orden económico pluralista. Hrsg. von A.F. Utz, Barcelona 1984.

Política social con una concepción del mundo o sin ella? Hrsg. von A.F. Utz, Barcelona 1984.

La filosofía económica del marxismo. Barcelona 1984.

Ante el marxismo y el capitalismo. Hrsg. von A.F. Utz, Barcelona 1984.

Das Unternehmen als Größe der Arbeitswelt. Hrsg. von A.F. Utz, Bonn 1984.

El orden económico internacional. La alternativa cristiana al marxismo. Hrsg. von A.F. Utz, H.B. Streithofen, W. Ockenfels, Barcelona 1985.

Sozialethik, mit internationaler Bibliographie, III. Teil: Die soziale Ordnung, Bonn 1986.

Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, hrsg. von A.F. Utz, Bonn 1986.

La empresa como dimensión del mundo del trabajo, hrsg. von A.F. Utz, Barcelona 1986.

Weder Streik noch Aussperrung. Bonn 1987.

Thomas von Aquin, Recht und Gerechtigkeit. Theologische Summe II-II 57-79. Nachfolgefassung von Band 18 der Deutschen Thomasausgabe. Lateinischer Text mit Übersetzung. Übersetzung von J.F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von A.F. Utz, Bonn 1987.

Thomas von Aquin, Die Hoffnung. Theologische Summe II-II 17-22. Übersetzung von J.F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von A.F. Utz, unter Mitarbeit von B. Gräfin von Galen, Freiburg i.Br. 1988.

Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger. Im Auftrag der Internationalen Stiftung Humanum hrsg. von A.F. Utz, Bonn 1989.

Arbeitskampf und Wirtschaftsethik. Social Strategies, Forschungsberichte, hrsg. von K.I.M. Leisinger und P. Trappe, Basel 1989.

La sociedad abierta y sus ideologías. Hrsg. von A.F. Utz, Barcelona 1989.

Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung. Hrsg. von A.F. Utz, Trier 1991.

Dottrina sociale della chiesa e ordine economico. Economia etica politica. A cura di A.F. Utz, Bologna 1992.

La doctrina social católica y el orden económico. Coordinación A.F. Utz, Madrid 1993.

Sozialethik, mit internationaler Bibliographie, IV. Teil: Wirtschaftsethik, unter Mitarbeit von B. Gräfin von Galen. Bonn 1994.

Thomas von Aquin, Naturgesetz und Naturrecht, Theologische Summe I-II 90-97, Lateinischer Text mit Übersetzung und Kommentar, Übersetzung von Josef F. Groner, Anmerkungen und Kommentar von Arthur F. Utz. Bonn 1996.

2. Artikel

*(die mit * versehenen Abhandlungen sind in diesem Band abgedruckt)*

La conception chrétienne de la politique économique mondiale face au marxisme. In: Rivista di studi politici internazionali 50, 1, 197 (1983) 29-35.

Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung. In: Weltwirtschaftsordnung, 18-24.

Rückblick auf das Symposium. In: Weltwirtschaftsordnung, 375-382.

*(1) Naturrecht als Sammelbegriff nicht-positivistischer Rechtstheorien. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie, Supplementa vol. 1, Part. 4 (Zeitgenössische Rechtskonzeptionen), Wiesbaden 1983, 3-14.

*(2) Die Ethik der Parteien, In: Die Neue Ordnung. 37. Jg., 1983, 244-252.

*(3) Modernes Freiheitsethos und die Menschenrechte. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie, 70 (1984) 1-8.

El sentido del pluralismo en la sociedad libre y la tercera vía. In: Neomarxismo y orden económico pluralista, 65-86.

Política social. In: Política social con una concepción del mundo o sin ella? 12-38.

Coincidencias y divergencias entre el análisis económico marxista y cristiano. In: Ante el marxismo y el capitalismo, 37-54.

Der Weg des Arbeitnehmers in die Disposition des Kapitals. In: Das Unternehmen als Größe der Arbeitswelt, 13-33.

La doctrina social católica y el orden económico. In: El orden económico internacional, 20-25.

*(4) Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie. Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft. In: Das Neue Naturrecht, Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner, Gedächtnisschrift für Johannes Messner († 12. Februar 1984), hrsg. von A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler. Berlin 1985, 21-62.

Sozialethische Überlegungen über die Familie. In: Estudios de Filosofía del Derecho y Ciencia Jurídica en Memoria y Homenaje al Catedrático Don Luis Legaz y Lacambra. Tomo II, Madrid 1985, 779-792.

Eigentum. In: Lexikon des Mittelalters, München 1986.

Die Problematik der offenen Gesellschaft. In: Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, 15-21.

*(5) Bietet die Theorie der offenen Gesellschaft K.R. Poppers ein Konzept der pluralistischen Gesellschaft? In: Die offene Gesellschaft und ihre Ideologien, 405-447.

Selbstinteresse und Gemeinwohl. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986) 391-396.

*(6) Legitimität und Regierbarkeit. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 72 (1986) 523-530.

El camino del trabajador hacia la disposición del capital. Consideraciones éticosociales. In: La empresa como dimensión del mundo del trabajo, 11-29.

*(7) Die sozialetische Bewertung der Aussperrung. In: Jahrb. f. christliche Sozialwissenschaften, Münster, 28 (1987) 27-58.

*(8) Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt. In: Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl, hrsg. von J. Heinz Müller, Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, Heft 51, Paderborn 1987, 83-117.

Zukunftsperspektiven der Tarifautonomie. In: Krise der Gewerkschaften - Krise der Tarifautonomie? Hrsg. von W. Ockenfels, Bonn 1987, 183-224.

*(9) Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 73 (1987) 526-540.

Wonach richtet sich das Gewissen? In: Die Neue Ordnung 42 (1988) 152-156.

Is the Right to Strike a Human Right? In: Washington University Law Quarterly, vol. 65 (1987) 732-757.

Streik und Aussperrung: Fehderecht aus grauer Vorzeit. In: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. Ludwig-Erhard-Stiftung e.V., Bonn, 39 (1/1989) 18-23.

Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus, Eine sozialetische Würdigung der wissenschaftlichen Arbeiten von Joseph Kardinal Ratzinger. In: Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger, 11-44.

Die Verantwortung der Tarifverbände für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung. In: Verbändemacht gegen Gemeinwohl? hrsg. von C.G. Fetsch und A. Schwingenstein, Trier 1989, 22-44.

Die Verantwortung der Tarifverbände für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung. Statement aus sozialetischer Sicht. In: Politische Studien 305 (Hanns-Seidel-Stiftung), München 1989, 355-365.

*(10) Neopluralismus und Naturrecht. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 75 (1989) 389-396.

La problemática de la sociedad abierta. In: La sociedad abierta y sus ideologías, 215-263.

La teoría de la 'sociedad abierta' de K.R. Popper ¿ofrece un concepto de la socie-

dad pluralista? In: *La sociedad abierta y sus ideologías*, 215-263.

Ursprung, Entwicklung und Zukunft der katholischen Soziallehre, In: *Seminarium, De Doctrina Sociali Ecclesiae in formatione sacerdotali*, Nova Series XXIX, no 2, 212-232, Città del Vaticano 1989.

*(11) Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht. In: *Internat. kathol. Zeitschr. Communio* 19 (1990) 155-175.

*(12) Zur Grundlegung einer realistischen Sozialethik, In: *Gesellschaftspolitische Kommentare*, Jg. 31, Bonn 1990, 161-163.

*(13) Die menschliche Natur als Grundlage der Sittlichkeit, in: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 31, Bonn 1990, 179-181.

* (14) Die Sozialnatur des Menschen und das Gemeinwohl. In: *Ges.pol.Komm.*, Jg 31, Bonn 1990, 223-226.

*(15) Die sozialen Handlungsprinzipien. In: *Ges.pol.Komm.*, Jg. 31, Bonn 1990, 235-238.

*(16) Das Grundrecht auf Achtung der Personwürde. Philosophische Reflexionen. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 31, Bonn 1990, 255-260.

Ethik und Staat. In: *Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990) 544-547.

*(17) Die moralische Legitimation der gesellschaftlichen Autorität. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 31, Bonn 1990, 314-318.

*(18) Die soziale Gerechtigkeit. Ein ideengeschichtlicher Überblick. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 6-9.

*(19) Der Begriff des Rechts in Theorie und Praxis. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 26-29.

*(20) Die moralische Verantwortung des Gesetzgebers. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 42-46.

Die nachkonziliare Kirche in der Schweiz. In: *Theologisches*, Jg. 21, 1991, 61-66.

*(21) Die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Rechts- und Gesellschaftsordnung. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 54-59.

*(22) Begriff und Wesen der Menschenrechte. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 76-79.

Eine Synthese der katholischen Soziallehre, Kommentar zur Enzyklika *Centesimus annus*. Stein a.Rh. 1991, 74-77.

*(23) Die Ethik des Thomas von Aquin. In: *Vademecum zu einem Klassiker der Wirtschaftsethik*, Düsseldorf 1991, 23-32.

Ethik und wirtschaftliche Rationalität. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 157-163.

Der Manchesterliberalismus und die heutige Theorie der Marktwirtschaft. In: *Ges. pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 181-183.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Wirtschaft. In: *Ges.pol. Komm.*, Jg. 32, Bonn 1991, 220-225.

*(24) Die verschiedenen Ebenen wirtschaftsethischer Reflexion. In: Ges.pol. Komm., Jg. 32, Bonn 1991, 285-287.

*(25) Zum Begriff „Katholische Soziallehre“. In: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, 9-16.

Der Begriff des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre und seine Beziehung zur Wirtschaftsordnung. In: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, 109-162.

Der Manchesterliberalismus und die katholische Soziallehre. In: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, 299-305.

*(26) Ist die Lehre der Marktwirtschaft dem Wirtschaftsethiker real genug? In: Die katholische Soziallehre und die Wirtschaftsordnung, 369-375.

Le religioni e i bisogni dell'uomo moderno. In: Le religioni degli Europei, Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo. Torino 1991, 151-157.

Katholische Soziallehre, Besprechung zu P. Hünemann/M. Eckholt. In: Zeitschr. für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, 111. Jg., Berlin 1991, 100-104.

*(27) Das Wachstum der Weltbevölkerung und die natürlichen Ressourcen. In: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 39-52.

*(28) Die theologische Wirtschaftsethik. Verschiedene Auffassungen des Verhältnisses von Glaube und Vernunft in evangelischer und katholischer Wirtschaftsethik. In: Ges.pol. Komm. Jg. 33, Bonn 1992, 33-37.

*(29) Die theologische Wirtschaftsethik. Grundpositionen evangelischer Wirtschaftsethik, die EKD-Studie „Gemeinwohl und Eigennutz“. In: Ges.pol. Komm. Jg. 33, Bonn 1992, 100-104.

*(30) Die katholische Wirtschaftsethik. In: Ges.pol. Komm., Jg. 33, Bonn 1992, 119-122.

*(31) Die katholische Wirtschaftsethik, Die rationale Verarbeitung von Glaubensnormen in der Wirtschaft. In: Ges.pol. Komm., Jg. 33, Bonn 1992, 133-135.

*(32) Katholische Kirche und Marktwirtschaft, Eine Erwiderung an Gerhard Schwarz. In: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 177-183.

*(33) Der Streik im Urteil der Ethik. Der Streik ein Menschenrecht? In: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 197-205.

Wirtschaft und Ethik. Das gesteigerte Interesse an der Wirtschaftsethik. In: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 223-229.

*(34) Francisco de Vitoria und das Naturrecht. In: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 382-388.

Güter und Ungüter, Rezension zur Festschr. G. Merk. In: Die Neue Ordnung, 46. Jg., 1992, 392-394.

*(35) Die ethische Rechtfertigung des Privateigentums. In: Ges.pol. Komm., Jg. 33, Bonn 1992, 276-279.

*(36) Das Subsidiaritätsprinzip eine Zauberformel? In: Ges.pol. Komm., Jg. 33, Bonn 1992, 281-286.

Il concetto di „dottrina sociale della chiesa“. In: Dottrina sociale della chiesa e ordine economico, 7-12.

Il concetto del diritto di proprietà nella dottrina sociale della chiesa e il suo rapporto con l'ordine economico. In: Dottrina sociale della chiesa e ordine economico, 41-45.

La dottrina dell'economia di mercato è abbastanza realistica dal punto di vista etico? In: Dottrina sociale della chiesa e ordine economico, 135-140.

Sobre el concepto de „doctrina social católica“. In: La doctrina social católica y el orden económico, 11-18.

El concepto del derecho de propiedad en la doctrina social católica y su relación con el orden económico. In: La doctrina social católica y el orden económico, 79-85.

Es ¿según los moralistas económicos, suficientemente realista la teoría de la economía del mercado? In: La doctrina social católica y el orden económico, 183-190.

*(37) Wohlstandsmehrung oder Sparen? In: Ges.pol. Komm., Jg. 34, Bonn 1993, 31-34.

*(38) Auf der Suche nach einer authentischen Ethik der Wirtschaft. In: Die Neue Ordnung, 47. Jg., 1993, 54-58.

*(39) Die Suche nach der natürlichen Ordnung der Wirtschaft. In: Ges.pol. Komm., Jg. 34, Bonn 1993, 47-49.

*(40) Das Schicksal der Marktwirtschaft, Grundsätzliche Überlegungen zur Wirtschaftsordnung. In: Ges.pol. Komm., Jg. 34, Bonn 1993, 68-70.

*(41) Die Marktwirtschaft der Liberalen. In: Ges.pol. Komm., Jg. 34, Bonn 1993, 89-92.

*(42) Die verschiedenen Gemeinwohltheorien. In: Ges.pol. Komm., Jg. 34, Bonn 1993, 127-129.

*(43) Der gerechte Krieg. Zu: H.-G. Justenhoven, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. In: Die Neue Ordnung, 47. Jg., 1993, 228-230.

*(44) Die Soziale Marktwirtschaft und ihre Probleme. In: Ges.pol. Komm., Jg. 34, Bonn 1993, 154-159.

Marktwirtschaft ist nicht genug. In: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 58, Ludwig-Erhard-Stiftung, Bonn 1993, 45-48.

*(45) Die Wirtschaftsethik im Kontext der Wirtschaftswissenschaften. In: Ges.pol. Komm., Jg. 35, Bonn 1994, 124-127.

*(46) Stehen wir wirklich auf den Schultern von Marx? Ist die Kritik von Karl Marx an der Kapitalakkumulation gültig? In: Ges.pol. Komm., Jg. 35, Bonn 1994, 171-173.

Methode und Logik der Wirtschaftsethik. In: Ges.pol. Komm., Jg. 35, Bonn 1994, 213-215.

*(47) Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang. In: Ges.pol. Komm., Jg. 35, Bonn 1994, 256-259.

- *(48) Das Dilemma der Vermögensverteilung. In: Ges.pol. Komm., Jg. 35, Bonn 1994, 310-313.
- *(49) Ist Kelsen mit Aristoteles zu versöhnen? In: Für Staat und Recht, Festschr. f. Heribert Schambeck, Berlin 1994, 135-146.
- *(50) Die Ethik der pluralistischen Gesellschaft. In: Die Neue Ordnung, 48. Jg., 1994, 391-395.
- *(51) Die vielfache Art, Gesellschaftsnormen zu gewinnen. In: Ges.pol. Komm., Jg. 35, Bonn 1994, 355-359.
- *(52) Gerechte Vermögensverteilung bei Oswald von Nell-Breuning. In: Die Neue Ordnung, 48. Jg., 1994, 464-469.
- *(53) Das Dilemma der wirtschaftspolitischen Entscheidung. In: Ges.polit. Komm., Jg. 36, Bonn 1995, 111-114.
- Moralische Mahnungen genügen nicht, Zum gemeinsamen Wort der Kirchen. In: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 84-95.
- *(54) Voraussetzungen der Demokratisierung. In: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 180-183.
- *(55) Zur Systematik der Wirtschaftsordnung. In: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 380-386.
- *(56) Nationalökonomien vor dem Forum der Ethik. In: Die Neue Ordnung, 49. Jg., 1995, 422-436.
- *(57) Von der Gerechtigkeit zur Marktwirtschaft. In: Ges.pol. Komm., Jg. 36, Bonn 1995, 553-557.
- *(58) Arbeitslosigkeit - ökonomisch und ethisch gesehen. In: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 100-108.
- *(59) Die Philosophie des Dritten Weges. In: Sozialistische Marktwirtschaft - Soziale Marktwirtschaft, Theorie und Ethik der Wirtschaftsordnung in China und Deutschland. Hrsg. Peter Koslowski und Yunquam Chen. Heidelberg 1996, 271-296.
- *(60) Marktwirtschaft und qualitative Wohlfahrt. In: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 192-201.
- *(61) Kapital und Arbeit. Ihr natürliches Verhältnis. In: Ges.pol. Komm., Jg. 37, Bonn 1996, 31-38.
- *(62) Soziale Marktwirtschaft auf Missionsreise in China. In: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 272-276.
- *(63) Die Ethik des Unternehmers. In: Ges.pol. Komm., Jg. 37, Bonn 1996.
- Wildwuchs in der Sozial- und Wirtschaftsethik. In: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 324-333.
- *(64) Weltliche und kirchliche Gewalt bei Francisco de Vitoria. In: Die Neue Ordnung, 50. Jg., 1996, 455-464.
- Ungeklärte Wertmaßstäbe. Sozialethische Defizite im Sozialwort der Kirchen. In:

Die Neue Ordnung, 51. Jg., 1996, 206-216.

Dialogo dell'impossibilità. In: Nuntium, Revista della Pontificia Università Lateranense IX, nuova serie 2, Roma 1997, 95-101.

Ungeklärte Wertmaßstäbe. Sozialethische Defizite im Sozialwort der Kirchen. In: Die Neue Ordnung, 51. Jg., 1997, 206-216.

*(65) Von der Erfahrung zum klassischen Naturrecht. In: Die Neue Ordnung, 51. Jg. 1997, 362-367.

*(66) Die Grundpositionen der Naturrechtstheorien. Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie, Vol. 83/1997, H. 3, 307-315.

Die Enzyklika „Evangelium vitae“ und die Lehre vom „volutarium indirectum“. In: Theologisches, Jg. 27, Nr. 5, Bad Honnef 1997, 182-184.

*(67) Das Wesen der Politik. In: Ges.pol. Komm., 38. Jg., Bonn, 10/1997, 40-43.

*(68) Die Staatsformen - Die Frage nach dem politischen Regime. In: Ges.pol. Komm., 38. Jg., Bonn, 11/1997.

*(69) Die Eroberung des indianischen Kontinents im Licht des klassischen Naturrechts. In: Die Neue Ordnung, 52. Jg. 1998, 60-70.

*(70) Die Herrschaftsmacht des Staates - Ihre Definition und ihre Rechtfertigung. In: Ges.pol. Komm., 39. Jg., Bonn, 1/1998.

PERSONENREGISTER

- Aegidius Romaus 599
Albert, H. 220, 223, 232, 234, 542
Albert, M. 386
Allais, M. 428, 466
Amselek, P. 50, 58
Anan, Seiichi 144
Antonelli, G. 285
Antonin v. Florenz 598
Anzenbacher, A. 85
Aristoteles 20, 22, 24-25, 27, 38, 40,
42, 51, 59, 62, 66-67, 82, 88, 95, 105-
111, 113, 115, 122-123, 125-127,
134-135, 139-140, 149-150, 161-162,
168, 174, 182-183, 187-188, 210,
221, 233, 268, 333, 335, 352-354,
400, 402-406, 416, 421, 451, 469-
470, 530, 539, 542-543, 545-546,
563, 577, 600-601, 604
Arrow, K. 359, 365
Atkinson, A.B. 359
Auer, A. 85
Augustinus 17, 150-151, 294, 405,
451, 453, 567-568, 597, 603
Azzola 124

Baadte, G. 333
Baco v. Verulam, F. 543
Bañez, D. 76
Barker, E. 80
Basilius 127
Bea, A. 280
Becker, G.K. 496
Becker, W.B. 109
Beestermöller, G. 600
Benedikt v. Nursia 611
Bentham, J. 231, 254, 256
Bentley, F. 80
Blignières, L.-M. de 284-285
Blüm, N. 467
Bock, M. 492
Böckenförde, E.-W. 300
Böckle, F. 84-85

Bodin, J. 80
Boeglin, M. 370
Boff, L. 343
Bortis, H. 387
Bosco, Don G. 611
Bossle, L. 344
Briefs, G. 124, 532
Bubner, R. 59-60, 67
Buchanan, J. M. 145, 387, 394, 576
Bultmann, A. K. 321

Cajetan, T. 591-593, 596
Calvez, J.-Y. 457
Carro, V. D. 333, 595
Cathrein, V. 187, 193, 198, 208-209,
212, 216, 273
Chen, Y. 428, 495-496
Cicero 112
Cicognani, A. G. 255, 258-259, 277
Cottier, G. 148

Dahl, R. A. 576
Dasgupta, P. 359
Deckers, D. 95-100
Dell'Aqua, A. 256
Descartes, R. 539
Detjen, J. 80-88
Dicke, K. 76
Dionysius Areopagita 266
Dominicus 611
Downs, A. 576
Drèze, J. H. 360
Dürig, G. 88, 116-119, 121, 124

Eckholt, M. 617
Ehmann, H. 131, 381, 504, 528-529
Engelhardt, P. 78-79
Engisch, K. 161
Erhard, L. 417
Ermacora, F. 225, 237-240
Etzioni, A. 576
Eucken, W. 50, 115, 403, 417, 428

- Faller, F. 67
 Fetsch, C. 450, 615
 Field, G. C. 566
 Figgis, J. N. 80-81
 Fraenkel, E. 80-82, 85, 87, 575
 Franco, F. 100, 295
 Franziskus 611
 Freistetter, W. 144
 Frowein, J. A. 76
 Fuchs, H. G. 356, 428
- Gabriel, I. 144
 Galbraith, J. K. 386, 488
 Gaulle, C. de 182
 Geiger, T. 528, 575
 Gérard, Dom 285
 Gierke, O. v. 80, 88
 Gillner, M. 594-595, 597, 599, 600
 Gollwitzer, H. 342
 Graf, T. 96
 Grauhahn, R.-R. 401
 Gregor IX. 592
 Gregor XVI. 282, 296
 Grimme, M. 528
 Grotius, H. 62-64, 138, 328, 388, 591, 601
 Gundlach, G. 145, 158, 186, 198, 208, 212-216, 219, 251, 265, 269-275, 278-279
- Habermas, J. 119, 175, 177, 283, 299, 507, 528, 557, 562-565, 575
 Hammond, P. J. 360-362, 365, 370, 445, 454, 456
 Hanson, L. A. 310, 314
 Hare, A. 137
 Hartmann, N. 195, 393
 Hättich, M. 87, 228, 237, 241, 244
 Hauk, A. M. 492
 Hayek, F. A. v. 130, 368, 387, 411, 458, 524, 529, 539
 Hegel, G. W. F. 15, 25, 59-60, 75, 110, 150, 168, 175, 190, 192-194, 199, 213, 217, 230, 238, 271, 274, 410, 427, 445
- Heidorn, J. 557-565
 Heintel, E. 74-76, 78-79
 Heller, H. 81
 Hengsbach, Franz 344, 395-396
 Hengsbach, Friedh. 346-350, 529
 Hennis, W. 559
 Herms, E. 327-330, 336
 Hesse, H. 356
 Hettlage, M. 241, 244
 Hettlage, R. 231-232
 Heun, W. 574-587
 Hickel, R. 397-398, 401
 Hitler, A. 44
 Hobbes, T. 59, 62-63, 117, 128, 152, 166, 171-175, 315, 410, 543, 548, 551, 607
 Hoerster, N. 137
 Höffe, O. 174-175
 Höffner, J. 76, 460, 462, 591, 599
 Homann, K. 347, 387, 395
 Honecker, M. 328
 Horst, U. 605-606, 610-611
 Houthakker, H. S. 362-363
 Höver, G. 76
 Huckermann, S. 446
 Hume, D. 544, 548
 Hünermann, P. 617
 Husserl, E. 393, 428
- Innozenz IV. 311, 578
 Isensee, J. 74, 76
 Issing, O. 353, 356
- Jellinek, G. 553-554
 Jhering, R. v. 89
 Johannes XXIII. 216, 256, 278, 280, 432
 Johannes Paul II. 214, 219, 251, 268, 337, 459, 462, 529
 Justenhoven, H.-G. 591-593, 605
- Kant, I. 14, 17, 20, 38-39, 43, 51, 62-63, 65-66, 73-79, 87, 117-119, 121-122, 129, 134, 136, 143, 147, 152, 155-157, 161, 173-175, 194, 208,

- 221, 224, 238, 244, 277, 328-329, 445, 470, 541, 544, 548-550, 565, 576, 603
- Kaplan, A. 576
- Karl V. 605
- Katharina v. Siena 611
- Katterle, S. 323-325
- Kelsen, H. 27-29, 43-45, 48-51, 54, 58, 75, 105-106, 108-115, 118, 135, 140, 161, 174, 445, 470, 552, 575
- Kendall, W. 576
- Kettern, B. 100
- Keynes, J. M. 357, 374-375, 379, 381, 441
- Kielmannsegg, P. Gr. 576
- Kierkegaard, S. 109
- Klose, A. 144, 148, 219, 227, 237-238, 278-279, 356, 428
- Köck, H. Fr. 356, 428
- Koslowski, P. 221, 225, 227-228, 244, 347, 387, 394, 402-408, 428, 492-496
- Krämer, H. 138
- Kramer, R. 356, 428
- Kredel, E. M. 604
- Kühn, R. 492, 495-496
- Külp, B. 450
- Kuttner, R. 386
- Lamennais, H. F. de 284
- Landshut, S. 143
- Las Casas, B. de 594-595, 601-603
- Lasalle, F. 389
- Laski, H. J. 80
- Lasswell, H. D. 576
- Leclerc, J. 300
- Lefebvre, M. 280, 284-285, 293, 296
- Leibniz, G. W. 64, 195, 402, 404-407
- Leo XIII. 177, 182-183, 212, 214, 247, 251-254, 257-258, 268, 273, 279, 280, 282, 285, 288, 294, 296, 300, 332, 365, 366, 377, 457, 588, 608
- Liberatore, M. 198, 212
- Lindsay, A. D. 80
- Litt, I. 122
- Lochmann, J. M. 342
- Locke, J. 59, 128-129, 173, 193, 214, 268, 273, 377, 544, 545
- Logstrup, K. E. 321
- Lopez Trujillo, A. 344
- Losinger, A. 376-381
- Lucas, R. E. 363-364
- Luhmann, N. 118-119, 121-122, 528, 557, 560-562, 565, 576
- Machiavelli, N. 558, 567
- Macpherson, C. B. 575
- Maitland, F. 80
- Malinvaud, E. 364-366, 369, 440
- Malthus, T. R. 388
- Maritain, J. 76, 197
- Marsilius v. Padua 599
- Marx, K. 46, 50, 77, 137, 141, 143, 168, 213, 271, 299, 322, 343-345, 389-390, 397-401, 409-410, 415-416, 423, 431, 443, 473, 550
- Matz, U. 221, 225, 231, 234, 240, 243
- Maunz, T. 124
- Mayer, Kardinal 285
- Merk, G. 356, 428, 617
- Merks, K.-W. 79
- Messner, J. 51, 55, 58, 67-68, 76, 144-148, 153, 186-219, 265, 267, 274-275, 278, 316-318, 376, 532, 571, 573
- Meyer, T. 193, 198, 200, 214
- Mizunami, A. 144
- Mohler, A. 504, 528
- Molina, L. de 76
- Molitor, B. 394
- Molitor, R. 387
- Moltmann, J. 322
- Montesino, A. 594
- Montesquieu, C. 544, 548
- Moralejo, R. 277
- Mudra, W. 324
- Müller, G. 504, 528
- Müller, J. H. 279
- Müller-Armack, A. 417, 474
- Müller-Schmid, P. P. 223-225, 236
- Musu, I. 357-358

- Nagel, E. J. 604
 Naschold, F. 575
 Nawroth, E. E. 115, 221, 230-231,
 233, 235, 242, 428
 Nell-Breuning, O. v. 212-214, 259,
 270-271, 278, 349, 373-381
 Neri, P. 611
 Neumann, L. F. 324
 Nörr, K. W. 492, 495
 Nozick, R. A. 137
- Oberndörfer, D. 575
 Ockenfels, W. 241, 504, 613, 615
 Okun, A. 358
 Olson, M. 403
 Ottaviani, A. 284
- Pareto, V. 85, 275-277, 361, 389
 Patt, H. J. 239, 241-242
 Paul VI. 255, 260, 277, 366
 Paulus 41, 286, 602
 Paz, M. de 602
 Pecci, G. s Leo XIII.
 Peill-Schoeller, P. 492
 Perón, J. 295
 Pesch, H. 158, 214, 216
 Petrus Lombardus 591
 Philemon 41
 Pius IX. 282, 285-286, 288, 296
 Pius X. 365-366
 Pius XI. 182-185, 212, 254-257, 259,
 261, 269, 363, 457
 Pius XII. 183, 198, 212, 214-216, 243,
 251, 253-256, 261-262, 277-278, 282,
 294, 332, 608, 612
 Plato 59, 62, 65-66, 125, 161, 168,
 193, 195, 416, 542, 563
 Podleck, A. 124
 Popper, K. R. 145, 166-169, 220-246,
 323-325, 416, 542, 615
 Prantner, R. 148
 Pufendorf, S. 62, 64, 128, 161
- Ragaz, L. 321
 Rahner, K. 284
 Ramirez, S. 41, 78, 96, 99-100, 140,
 333, 593, 603
 Ranney, A. 576
 Ratzinger, J. 300, 613, 615
 Rauscher, A. 145, 147, 212, 219, 252,
 277, 279, 333, 344, 376
 Rawls, J. 19, 85, 156-158, 368, 389
 Reinsinger, F. 144
 Ricardo, D. 388, 410, 532
 Rich, A. 320-325, 327, 341-342, 344
 Rinecker, C. 279
 Roos, L. 144, 376
 Rousseau, J. J. 38, 59, 80, 83, 173-
 177, 548, 551
 Rubios, P. 602
 Rüstow, A. 417
- Sacher, H. 278, 375
 Sachs, J. D. 367
 Sade, D.-A.-F. de 89
 Saint-Laumer, D.-M. 296
 Savigny, F. C. v. 194
 Schambeck, H. 114-115, 140, 219,
 278, 356, 428
 Schasching, J. 457
 Schefold, C. 222-228, 232, 234-236,
 238-239, 243-246, 325
 Scheffelowitz, E. E. 292, 300
 Scheler, M. 194-195, 274
 Scheunemann, E. 438
 Schild, W. 74
 Schleiermacher, F. D. E. 187
 Schmidt, H. 491
 Schmitt, C. 521, 585
 Schmitz, W. 448
 Schöttl, F. 279
 Schreiber, W. 535
 Schumpeter, J. A. 398, 532, 540, 575
 Schwartländer, J. 73-77
 Schwarz, G. 457-462
 Schwingenstein, A. 615
 Scotus, D. 596

- Segbers, F. 528-529
 Sen, A. 367, 368
 Sepúlveda, J. G. de 596-598, 601-602
 Shaull, R. 343
 Siebert, H. 368
 Siger v. Brabant 599
 Sik, O. 445-478, 480, 482, 522
 Singer, P. 137
 Sinibald v. Fiesco s Innozenz IV.
 Siri, G. 255, 258-259
 Smith, A. 368, 388, 390, 425, 532, 577
 Sokrates 542
 Sombart, W. 470
 Sorgenfrei, H. 279
 Soto, D. de 76, 333, 593
 Souza, I. de 588-590
 Spaemann, R. 225
 Spann, O. 168, 192, 194
 Spieker, M. 131
 Spinoza, B. 544
 Stammler, R. 109
 Staudinger, H. 226, 237, 240, 242
 Steffani, W. 80
 Streissler, E. W. 460, 462
 Streithofen, H. B. 462, 613
 Strohm, T. 325
 Stüben, J. 605-606
 Su, X. 495
 Suarez, Franciscus 76, 128, 140, 333, 391, 608
 Sugano, J. 144
 Taparelli, L. 64-65, 67, 129, 148, 170, 189, 193, 198, 207, 209, 212-217, 268, 272-274
 Thielicke, H. 326-327
 Thomann, M. 67, 131, 248, 272, 279, 381
 Thomas v. Aquin 15, 17-26, 28-29, 32-33, 38, 40-41, 51, 53-56, 60, 62, 64-67, 74, 78-88, 93, 95-100, 106, 108-115, 120-121, 123, 126-128, 130-131, 135, 138-139, 147, 151, 158, 161-164, 168, 170-171, 174-175, 177-178, 182-183, 188-193, 198, 200, 205-206, 209-210, 213-214, 216, 222, 233, 246, 251, 257, 265-269, 272-274, 289-290, 292-294, 296, 300, 336, 353, 374-375, 377, 381, 388, 390, 400, 403-405, 410, 415, 416, 421-422, 432, 451, 460, 508, 528, 542-543, 546-547, 555-556, 563, 571, 591-603, 606-609, 612
 Thomasius, C. 52, 62
 Trappe, P. 124, 220-221, 231, 240-241, 279, 310, 488, 529
 Trzeciakowski, W. 368
 Türk, H. J. 221-222, 226-227, 231-232, 238-239, 242-245
 Ulpianus, D. 161
 Urdánóz, T. 100, 605
 Utz, A. F. 67-68, 100, 115, 124, 131, 140, 148, 185, 205, 218-219, 221-222, 224, 226, 228, 232-233, 236-238, 243, 246, 277-279, 300, 325, 339, 344, 370, 381, 391, 401, 408, 428, 438, 446, 462, 473, 504, 528-529, 550, 556, 603, 612
 Uzawa, H. 368-370
 van Suntum, U. 446
 Vekemans, R. 343-344
 Verpaalen, A. P. 218, 278
 Vitoria, F. de 76, 95-100, 138, 328, 333, 388, 553, 591-593, 601, 604-612
 Vitzthum, W. Gr. 124
 Wang, X. 495
 Watrin, C. 438, 492-493, 495
 Weber, H. 227
 Weber, M. 277, 352-353, 368, 470, 521, 540, 557-561, 563, 565-566
 Weber, W. 344
 Weiler, R. 68, 144, 146, 217, 219, 278, 356, 428
 Weisedel, W. 550
 Weissner, G. 320, 342
 Welzel, H. 194, 218
 Wendland, H.-D. 322

Wernicke, C. 375

Wiese, L. v. 470

Wolff, C. 33, 41, 52, 64, 67, 129, 273,
279, 378

Yu, Z. 495

Zamagni, S. 357-358

Zigliara, T. M. 100, 212

Zsifkovitz, V. 68, 148, 217, 225, 231,
238, 241-242

SACHREGISTER

- Abstraktion 16, 18, 65, 109, 115, 120,
145, 168, 248, 265, 329, 334-335,
393, 415-416, 421, 470, 497
- Abtreibung 93, 297
- Akkumulation 397-401
- Akzeptanz
- Ethik d 137-139
 - ethischer Normen 348-349
- Allgemeininteresse 347
- Allgemeinwille
- u Wille aller 173
- Analogie d Seins 29, 41, 211, 248,
458, 470
- Andersheit (altereitas) 451-452
- Angebot u Nachfrage 405, 414-415,
441, 453, 465, 468, 474, 476, 478,
483-484, 510, 514, 535
- Angreifer 592
- Anspruchsgesellschaft 331-332
- appetitus rectus 40-41
- Arbeit 366, 371, 403
- Bewertung 478, 510
 - Definition 442
 - u existentielle Zwecke 55
 - u Kapital 248, 394, 397, 429-438,
461, 522, 525-527, 569
 - Mobilität d 522
 - Produktivität d 53, 397, 413-414,
433
 - Recht auf 60-61, 70-71, 210, 293,
434, 507
 - Verteilung d 381, 418, 490-491
 - Würde d 252
- Arbeiterschutz 474
- Arbeitgeber 347
- Arbeitgeberverbände 315, 346, 493
- Arbeitnehmer 347-348, 412, 419, 426,
447, 474, 506
- Arbeitsbedingungen 516
- Arbeitsertrag 390
- Arbeitsgericht 502, 518-519
- Arbeitskampf 499, 508, 515, 520
- Arbeitskampfmittel 502, 517-518
- Arbeitskampfrecht 502, 506, 510, 517
- Arbeitskräfte
- Freisetzung d 421-422, 443, 479-
480, 486
- Arbeitsleistung 508
- Arbeitslosigkeit 249, 307, 350, 357,
360, 366, 375, 395-397, 400-401,
403, 409, 414, 417-418, 420, 425-
427, 429-430, 433-434, 437, 439-446,
449-450, 453, 455, 461, 466-467,
474, 478-481, 484, 486, 491, 495
- Arbeitsmarkt 429, 434, 440, 476, 478-
479
- u Gewerkschaften 520-525
- Arbeitsniederlegung 505-529
- Arbeitsplatz 332, 508
- Arbeitsplatzangebot 508, 514
- Arbeitsvertrag 348, 412, 468, 472,
497-498
- Arbeitswertlehre 410, 415
- Arbeitszeit 466
- Ausbildung
- Recht auf 60
- Aussperrung 412, 419, 461, 464, 474,
500, 502
- u Marktwirtschaft 510-512
 - u Schutz d Eigentums 514-515
 - u Schutz d Unternehmers 514-515
 - sittl Rechtfertigung 522
 - sozialethische Bewertung 505-529
 - u Tarifautonomie 511
- Autonomie 73-74, 578-580
- Grenzen d 577
 - Gruppen- 585-586
 - Individual- 585
 - u Moral 74-76
 - d prakt Vernunft 136-137
- Autonomismus 85, 87
- Autorität 66, 79, 105, 139, 153, 173,
177-178, 545, 552
- gesellschaftl 171-178, 597

- d Schöpfers 111
- staatl 54, 88, 153, 172, 176, 607
- - Notwendigkeit d 62
- - u Subsidiaritätsprinzip 157
- - Träger d 54, 176-178
- d Volkes 173

- Bauer 386
- Bedarfsdeckung 406
- Bedürfnisse 317, 322
- Bedürftigkeit 188, 193-194, 197, 264, 266, 269-270, 272, 274
- Grund f 469
- d Individuums 210, 212, 215
- u Sozialnatur 189-190
- Befreiungstheologie 342-344, 594
- Begierde 407-408
- Begrenzung 581-582
- Begriffe
- reale Gültigkeit allgemeiner 41
- Berufsständische Ordnung 363-364, 369
- Berufswahlfreiheit 55, 507, 522
- Beschäftigungsstrategien 440
- Besitz s Eigentum
- Besitzstand
- Stabilität d 379
- Bestrafung 591, 600
- Bevölkerungswachstum 303-314
- Bildung 363, 569
- Blasphemie 292
- Boden 306, 389
- Bürger 88, 173, 258, 260, 263, 545, 590

- Caritas u Kontemplation 20
- Common Law 80
- conscientia 102-103
- cooperatio in malo 93

- Definition
- Nominal- 42
- Real- 42
- Demokratie 54, 322-323, 549-550, 568, 575-577
- u Autonomie 73
- u christl Kultur 588
- u christl Moral 588
- u Diktatur 237, 299
- u Herrschaft 228, 586
- u Konsens 136, 228, 267, 568, 590
- Legitimation d 574
- u Marktwirtschaft 330
- u Mehrheit 237, 311
- u Mehrheitsprinzip 574-588
- pluralistische 277, 297, 401, 513, 523, 575, 577
- u Regierung 237
- u sittl Normen 447
- u Souveränität 237-239
- u Staat 579
- wertfreie 137, 445
- Demokratiethorie
- empirisch-deskriptive 575, 577
- kritische 575, 577
- ökonomistische 576-577
- skeptizistische 575, 577
- systemtheoretische 576-577
- Demokratisierung 588-590
- d Kirche 611
- Denken u Handeln
- Dichotomie 226
- depositum fidei 283
- Dezision 246
- Dezisionismus
- ethischer 223-224, 226, 229
- u Pluralismus 87
- Diktatur 220, 237, 299
- Dogmen
- Entwicklung 283-284
- Widerspruchslosigkeit 280
- Dringlichkeitsordnung 231
- Dritter Weg
- Philosophie d 409-428
- wirtschaftsethische Forderungen 420
- Dualismus 221

- Effizienz
- u Ethik 357-359
- i d Ethik 347-349

- u Gerechtigkeit 362
- aus Konkurrenz 362
- u Leistungsanreiz 362
- materialistische u qualitative 490
- u Verteilung 365
- u Verteilungsgerechtigkeit 365
- u Wachstum 366
- i d Wirtschaft 347-349
- wirtschaftl 420
- - u Wohlfahrt
- Egoismus 490, 541
- Ehe 39, 569
- Autorität 139
- Definition 145-146, 393
- u Freundschaft 451
- u Gemeinwohl 205
- Gewaltverhältnis 554
- Ehelosigkeit 205
- Eherecht, relig
- u Staat 292
- Eigenfinanzierung 443
- Eigeninitiative 157, 180, 433
- Eigeninteresse 96, 127, 145, 155, 209, 240, 347-348, 352, 394, 415-418, 423, 453-454, 471, 490, 493, 512-513, 564
- d Arbeitnehmers 447-448
- Definition 464-465
- ethische Legitimation 155-157
- als ethische Norm 317
- als Handlungsmotiv 470
- d Kapitalbesitzers 447-448, 522
- d Konsumenten 448-449
- u Marktwirtschaft 512
- u Moral 495
- u pluralist Gesellsch 240
- u Privateigentum 349
- u Solidarität 158
- Wachstum 463
- u Wettbewerb 365, 367, 471
- wirtschaftl u polit 567
- Eigennutz u Gemeinnutz 155
- Eigenrisiko 348
- Eigentum 57, 129, 378, 477, 514
- i Arbeitnehmerhand 376, 379, 419
- u Eigenversicherung 371
- als Grund d Wettbewerbs 424-425
- als Institution 214
- Kollektiv- 125-126
- Produktiv- 371-372, 474
- Recht auf 57, 129, 171, 411
- Sozialpflichtigkeit d 129, 371, 377, 469, 521
- Unternehmens- 478
- Verzicht auf 342
- Eigentum s a Privateigentum
- Eigentümer 410, 424
- Eigentumserwerb 26, 424
- zu Produktionszwecken 371
- Recht auf 125
- Eigentumsordnung, private 53-54
- Eigentumsrecht
- Begriff 125
- u Disposition 423, 522
- u Personwürde 377
- als sekundäres Naturrecht 508
- i d soz Marktwirtschaft 419-420
- Eigenunternehmen 378
- Eigenunternehmer 5, 32, 435
- Eigenversicherung 371
- Eigenvorsorge 437
- Eigenwohl 416, 423, 432, 539, 546
- Einkommen 425
- Einkommensbildung
- erste 441-442
- zweite 442-443
- Einkommensverteilung
- erste 441, 446, 460, 479
- erste u zweite 418
- zweite 181, 418, 441, 446-447, 455, 460, 474-476, 484, 491
- Einkommensverwertung 420, 426
- Einzelmenschen 202-203, 266
- Elite 299, 575, 577
- Eltern
- Recht d 183
- Empirie
- äußere u innere 53-54, 58
- u Essentialismus 145
- u Naturrecht 56, 62-65

- u Rechtsbewußtsein 56
- Empirismus 233
- Enteignung 26, 379, 423-424
- Entscheidung
 - u Empirie 329
 - Letzt- 237
 - moralische 329
 - normative 351
 - Objekt als bestimmender Teil 335
 - polit 228
 - soz 322
 - wirtschaftspolit 351-356
- Entscheidungsbereitschaft 582
- Entwicklung 368-369
 - u Wirtschaftspolitik 363-364
 - zyklische 477
- Entwicklungsländer 305-307, 310-312, 338, 364, 373, 375, 386, 414, 416, 420, 443, 467, 480-482, 495, 554-555, 570, 598
- Entwicklungspolitik 231
- Epikie 88
- Erbsünde 25
- Erfahrung 37-41
 - u Entscheidung 142
 - innere 147
 - u Norm 143
- Erfinder 481, 486
- Erkenntnis, metaph 110-111
 - Definition 65
- Ermessensurteil 470
 - u Kampfparität 464-465
 - u Partizipation 583
- Eroberung 594-603
- Erstursache 15, 17
- Erwerbschancen 372
- Erziehung
 - gesellschaftl 239
 - u Schule 244
- Erziehungsmonopol, staatl 244
- Erziehungssystem, freiheitl 244
- Essentialismus 145, 147
- Ethik
 - d allgem Akzeptanz 137-139
 - d Autonomie d prakt Vernunft 136-137
- Begründungen 134-139, 145
- Dialog- 299
- Diskurs- 138, 142
- Effizienz i d 347-349
- d Empirikers 312-313
- Final- 17, 19
- finale Struktur d 335
- u Freiheit 17, 141-143
- Gesinnungs- 352-354
- u Glück 134-136
- Individual- 353
- integrative 138
- d klass Naturrechtslehre 313-314
- Kultur- 144
- u letztes Ziel 335
- Objekt d 147
- als Pflicht 17
- Pflicht- 17
- d pluralist Gesellsch 144-148
- u positives Recht 139-140
- realistische 530
- u Sachverstand 336
- u Sein 206
- Sozial- u Personal- 134
- d Thomas v Aqu 17-26
- d Verantwortung u d Gesinnung 352
- Wert- 194
- d Wirtschaft 346-350
- wissenschaftl 223
- u Wohlfahrt 360-362
- Eudaimonie 19
- Evolutionstheorie 244
- Existenz
 - Recht auf 210-211, 569
- Existenzminimum 508
- Fachkunde 255, 356
- Fairness 144, 156, 158
- Falsifikation 234
- Falsifizierung 221, 227, 231
- Familie 136, 535, 545, 569
 - Autonomie d 181
 - Autorität i d 139
 - Definition 147, 393

- u Gemeinwohl 157, 181-182
- Gewaltverhältnis d 554
- als Institution 200, 214
- Naturnotwendigkeit d 200
- Ökonomisierung d 395-396
- u Sozialanlage d 200
- Subsidiaritätsprinzip i d 261
- u Wirtschaftsordnung 422
- Familienbetriebe 435
- Familienrecht
 - u Staat 172
- Familiensolidarität 396
- Feindesliebe 335
- Fortschritt
 - materieller 413-414
 - wirtschaftl 420
- Freiheit 13-14, 22, 42, 77, 104, 117-118, 129, 155, 171, 197, 222, 238, 249, 256, 335, 394, 500
 - Begründung 73
 - u Ethik 17, 141-143
 - formale 61-62, 65, 90, 103, 118
 - u Gemeinwohl 38, 117, 151, 206, 210, 266, 494
 - u Gewissen 103, 210
 - d Glaubensannahme 595-597, 602
 - Grenzen d 151, 408
 - u Markt 430
 - u Moral 20-21, 77, 92
 - u Ordnung 61-62, 77-78, 118, 236
 - u Pflicht 143
 - als Qualität d Willens 142
 - u Rationalität 46
 - u Sozialnatur d 77
 - Unternehmens- 316
 - verantwortete 103, 143, 238
 - „von“ u „zu“ 55-57, 62, 103
 - wertneutrale 411
 - u Wille 142
 - u Wohlfahrt 361
 - u Zweck 77
 - u Menschenrechte 73-79
- Freiheitsidee, moderne 74
- Freiheitsrechte 211, 507, 508
 - Begrenzung d M 70
 - u Menschenrechte 56-57
 - u Sozialnatur d 70
 - als subjektive Rechte 57, 69
- Freiheitsverzicht 174-175
- Freimaurerei 148
- Freizeit 433, 444, 481, 487
- Freizügigkeit 348
- Freundschaft 451
- Friede
 - ewiger 548
 - u Krieg 591-593
- Friedensordnung 89, 123, 172, 174
 - als oberstes gesellsch Prinzip 86
 - u Wertempfinden 94
- Fristenlösung 93
- Ganze, das -
 - analoger Begriff 190
- Geburtenkontrolle 312-313
- Gehorsam 173, 557
 - Gemeinwohl 177
 - jurist u moral 246
 - u pluralist Gesellsch 888
 - u Staat 173, 176-177
- Geldentwertung 491
- Geldwertstabilität 534
- Gelehrigkeit u Klugheit 150
- Gelübde 205
- Gemeingut 270-271, 273, 415
 - u Gemeinwohl 213-214
- Gemeininteresse
 - Begriff 166
- Gemeinnutz u Eigennutz 155
- Gemeinwesen 581
- Gemeinschaft 192, 255, 575, 579, 604
 - Solidar- 194
- Gemeinwohl 38, 81-82, 151-153, 155, 166, 168, 172, 180-181, 206-209, 213, 229-239, 252, 259-260, 262-264, 269-274, 315, 391, 394, 415-416, 423, 432, 471, 490, 493-494, 523, 539, 546, 600
 - als absolute Norm 208
 - Analogie d 168, 208, 211, 273, 416
 - u analogia entis 458

- Dynamik d 207, 209-210
- als ethischer Begriff 253-258
- u existentielle Zwecke 203, 207
- u gesellsch Handlungsordnung 258-260
- u Gesellschaftsvertrag 63
- Grade d 458-459
- als höchste moral Norm 263
- als höchste Norm d Freiheit 266
- u Individuum 181, 205-206, 315, 497
- u kath Soziallehre 252, 459
- d Kirche 260-262
- konkretes 32, 86, 153-154, 158, 176, 262
- u Liberalismus 411
- als materielle Wohlfahrt 458
- b Messner 206-209, 274-275
- u Naturrecht 63, 81, 554
- als Norm d Gerechtigkeit 523
- als Norm d Gesellschaftspolitik 458
- objekives 575
- als Pflicht 151, 189
- u Pluralismus 86
- u prakt Vernunft 542
- u Sozialnatur d M 32, 149-154, 158
- u Staat 38, 64, 85, 183, 211-212, 263, 272, 275, 405, 447, 567
- b Thomas v Aqu 265-269
- u Totalitarismus 169
- u Verbände 240-242
- u Volk 256
- weltweites 482
- u Werte 210-211
- u Wertpluralismus 80
- u Wettbewerb 181
- u Wille 97
- wirtschaftl 395
- u Wirtschaftsordnung 404
- u Wirtschaftspolitik 508
- u Zwangsmaßnahmen 417
- u Zwecke 79
- Gemeinwohlbegriff 166, 229, 260
- d kath Soziallehre 251-279
- metaph 32, 169
- modern-personalistischer 214
- d päpstl Verlautbarungen 253-264
- philos-theol 264-275
- Gemeinwohlgerechtigkeit 24-26, 97-98, 118, 173, 257, 452, 493
- Gemeinwohlkonzepte 566-573
- Gemeinwohltheorien 166-170
- ganzheitliche 168-170
- holistische 168-170
- individualistische 166
- subjektivistische 166
- Gemeinwohlwerte 258, 262-263
- Generalklausel 56
- Gentechnik 88, 297, 481
- Gerechtigkeit 21, 96-97, 106, 160-163, 404, 513, 516-517, 520, 523, 525, 548, 600
- allgemeine 162-164
- u Andersheit (altereitas) 451-452
- austeilende 161
- Begriff 161-162, 175, 451-452
- distributive 454-455
- Gemeinwohl- s Gemeinwohlgerechtigkeit
- Gesetzes- 161
- u Gleichheit 106, 108, 136, 164
- Legal- 24-25, 67
- u Marktwirtschaft 24-26, 451-456
- u Naturrecht 59
- Objekt d 166
- u Recht 23, 43-44, 161-162
- soziale 85, 149, 155, 160-165, 174, 252, 316, 330
- Tausch- 23-24, 161, 163, 451-453, 455, 468, 510
- im Urzustand 164
- Verkehrs- 24
- Verteiler- 24
- Verteilungs- 360, 365-366
- u Wirtschaftsordnung 23-24
- Gesellschaft 188-189, 198-203, 207, 213, 220, 260, 263, 271, 299, 465
- Definition 186-219
- als Ganzes 202-206
- als Institution 263
- intermediäre 604

- mediäre 66
- Natur d 198-199
- offene 220-246, 513
- ontologisch-kausale Sicht d 212
- pluralistische 81, 220-246, 319, 514, 547-550
- Sein d 20, 202
- Seinsgrund d 196-198
- u Staat 585
- Technologie d 220
- totalitär geschlossene 225
- u Werturteil 142-143, 323
- u Wirtschaft 468-471
- u Wohlfahrt 396, 483
- Ziel d 465
- Zweck d 202
- Gesellschaftlichkeit 214
- Gesellschaftsmoral 300
- Gesellschaftsnormen 134-140
- Gesellschaftsordnung 27-34, 69-71
- Gesellschaftspolitik 465
- Gesellschaftsvertrag 31, 59, 63, 152, 172
- Gesetz 23, 25, 177, 245
 - als Dezision 246
 - Ewiges 19, 29-30, 32, 34
 - u Gehorsam 225, 258
 - u Gewissen 225
 - Ineffizienz d 93
 - u innere Zustimmung z d 225
 - normatives 222
 - positives 27-28
 - ungerechtes 45
 - Wirksamkeit d 55
 - u Zwang 417
- Gesetzgeber 122
 - u Arbeitsrecht 502
 - Dezision d 246
 - u Friedensordnung 123
 - moralische Verantwortung d 89-94
 - u Moralvorstellungen d Gesellsch 91
 - i d pluralist Gesellsch 88
 - u Streikrecht 517
 - u Tarifautonomie 519
 - Wille d 28, 172
- u Zwangsgewalt 123
- Gesetzgebung 87, 89-90, 183, 260
- Gewalt
 - geistl 600
 - öffentl 256
 - päpstl - u Konzil 610-611
 - päpstl Lehr- u Jurisdiktions- 610
 - physische 552
 - Träger d 554-555
 - weltl 600
 - weltl u kirchl 604-612
 - weltl - d Papstes 609-610
- Gewaltherrschaft 602
- Gewaltverhältnis
 - zw Gläubigen u Ungläubigen 597-599
- Gewerkschaft 315
 - u Arbeitskampf 520
 - Einheits- 523
- Gewerkschaften 346, 350, 398, 411-412, 419-420, 429, 434, 449, 490, 493
 - u Arbeitsmarkt 520-525
 - Funktion d 506
 - u Ordnungsnormen d Gesellsch 506
 - u Streik 499-501, 504, 506
 - Zweck d 516
- Gewinn 316, 398-399, 401, 418, 429, 433, 437, 475-478, 480
 - Beschränkung d Disposition ü 436
 - Beschränkung d Nutzung 426
 - Reinvestition d 436-437
 - Teilung durch Investivlohn 379
 - Unternehmer- 535
- Gewinnbeteiligung 477
- Gewinnmaximierung 532-533
- Gewinnquoten 445-446, 476-477
- Gewinnstreben 16, 316, 394, 539
- Gewissen 14, 75, 88, 101-104, 121, 123, 210, 280, 287-288
 - Funktion d 101-102
 - u Gesetz 258, 287
 - u Glück 136
 - irriges 21, 78, 102-104, 121, 280, 288
 - u Klugheit 136

- als letztgültige Norm 21
- u Normen 101
- als prakt Vernunft 287
- u Religion 281
- u Wahrheit 102
- u Wille 288
- Gewissenlosigkeit 103-104
- Gewissensbildung 21
- Gewissensfreiheit 101-104, 211, 286, 288, 335, 507
- kath Auffassung 589
- Rech auf 210
- u Religionsfreiheit 281
- u Willensfreiheit 287
- Gewißheit
- d natur- u sozialwiss Daten 308
- Gewohnheitsrecht 138, 177
- Glaube 596
- Freiheit d Annahme 595-597
- u Vernunft 319-324, 327, 334-336, 340-341, 599
- u Wirtschaftspolitik 319
- u Wissenschaft 30
- Gläubige
- u Ungläubige 597-599
- Glaubwürdigkeit 286, 288-289
- Gleichberechtigung v Mann u Frau 139
- Gleiches u Verschiedenes 15
- Gleichheit 15, 117, 164, 211
- analoge 163
- arithm u geom 108
- u Gerechtigkeit 106, 108, 163-164
- u oberste sittl Norm 143
- polit 576-577, 579, 580
- proportionale 163
- Globalsteuerung 495
- Glück 134-136, 193, 230-231, 275-277, 407-408, 541-543, 552
- u Ethik 138-139
- u Gewissen 136
- u letztes Ziel 135
- Objekt d 19-20
- u Werte 232
- als Ziel 39
- Glücksstreben
- als Wertstreben 197
- Gnade u Natur 17
- Goldene Regel 109
- Autorität 30
- als Erstursache 17
- als oberste Rechtsnorm 29
- u Vernunft 33-34
- Gottesbegriff 27-34, 147
- gut
- u böse 21
- natürl u übernatürl 205
- Gute, das -
- Begriff 66
- d sachbegründete 335
- d seinshaft sachgerechte 14, 18
- Güter 98, 151, 210, 371, 378, 402, 404, 426, 444, 476-477, 483, 539, 514
- Knappheit d 128, 319, 378, 415, 423
- Natur- 409-411
- Nutzung d 128, 383, 409, 411
- Produktion d 372
- Produktions- 476-477
- Rangordnung d 205
- Vergeudung d 98
- Versorgung mit 532
- Verwaltung d 53, 127-128, 424
- Zweck d 127-128, 267, 340, 384, 411
- Güterabwägung 335-336
- Gütergemeinschaft
- im Urzustand 63-64
- Gütertrennung 63
- Güterverteilung 264
- Habitus 21-22
- Habsucht 126
- Handeln 13, 19, 539
- u Denken, Dichotomie 226
- Handlung
- moral 20-21
- moral schlechte 19
- u Natur 13
- Objekt d 13
- Handlungsnormen 334, 341

- Handlungsordnung
 - gesellsch 258-260
 - u Wertordnung 253
- Handlungsprinzip
 - gemeinsames 61
 - oberstes 66
 - u Natur 66
 - soziale 155-159
- Häresie 292
- Herrschaft 299, 559, 576, 580
- Herrschaftsvertrag 576
- Holismus 168, 230, 416-417
- homo oeconomicus 105-106
- Humanität
 - u Rationalität 321
- Humanwissenschaft
 - u Naturwissenschaft 540

- Idealismus 27, 445
- Identität 119, 122
- Immigration 466
- Imperativ 13, 18-19, 40, 42, 85-86, 208-209
 - absoluter 208
 - Begründung 139
 - kategorischer 17, 90, 143
 - oberster 14, 19, 40, 86
 - u prakt Vernunft 13, 542
- Indifferentismus 288
- Individualismus 19, 24, 152, 163-164, 166, 183, 579
 - Ausweg aus d 455-456
 - Gesellschaftsvertrag 152
- Individualität 158-159, 274
- Individuation 197, 209
- Individuum 171, 181, 189-190, 205-206, 210, 215-216, 445, 576, 578-579, 586
 - u Arbeitsvertrag 515
 - est propter speciem 189-190
 - u Gemeinschaft 579, 604
 - u Gemeinwohl 181, 205-206, 315, 497
 - u Gesellschaft 69, 119, 160, 181
 - u Naturrecht 56
 - soziale Belastung d 272
 - u Staat 181
- Industrialisierung 411
- Industriegesellschaft 160
- Inflation 332, 474-475, 491
- Innovation 481, 540
- Institution 59, 552-553
 - Familie als - 200, 214
 - Gesellschaft als - 263
- Institutionen 158, 234, 259, 368-369
 - natürl 212
 - naturrechtl 200
- Institutionenethik 353-354
- Institutionenwirtschaft 368
- Integralismus 226
- Integration 69, 191, 206, 260, 263
- Interesse 40
 - Gruppen- 569-570
 - öffentl 395
 - soziales 512
- Interessenausgleich 86, 575
- Interessengruppen 137, 149, 240-242, 575
- Interessenkampf 412
- Interessenpluralismus 575
- intermediäre Gruppen 338
- Intermediäre Strukturen 338
- Investition 414, 426, 436-437, 445, 449, 466, 475, 477, 480-481, 485, 488, 490, 535
- Investivlohn 373, 379, 383
- Irrtum 14, 30, 104, 121, 228, 280
- ius divinum
 - u Naturrecht 597-598, 600
- ius gentium 100, 138, 388, 601
 - als Naturrecht 99-100
 - als positives Recht 100, 593
- Kampfparität 464-465, 493, 502, 516-517, 519-522
- Kannibalismus 55-56, 110, 145
- Kapital
 - u Arbeit 397, 429-438, 461, 526, 569
 - Entstehung d 431-433
 - Human- 363

- Mobilität d 522
- Overhead- 369
- Produktivität d 477
- Verwertung d 424, 426
- Kapitalbesitzer 447-448, 522
- Kapitalisierung 396
- Kapitalismus 249, 346, 349-350, 393, 425, 477, 489, 494
- karitative Tätigkeit 20
- Kaufkraft 425, 453
- Kinder
 - Rechte d 393
- Kirche
 - u Demokratie 588-589
 - Reform d 611-612
 - Subsidiaritätsprinzip i d 159-162
 - als totalitäres Regime 261-262, 269
- Kirchen
 - als Interessenverbände 242-244
 - u Politik 242-244
- Klima u Ressourcen 306-307
- Klugheit 22, 66, 136, 150, 163, 182, 342, 344, 353-354, 444, 542, 546-547
- Koalition 167, 517
- Koalitionsfreiheit 411, 419-420, 475, 500, 516, 519
- Kollektiv 259, 498-500, 515, 575
- Kollektiveigentum 125-126
- Kollektivismus 163-164, 183, 213, 445
- Kollektivvertrag 468, 472
- Komfort 383-384, 399, 417, 430
- Kommunikation 149-150, 188, 194
- Kommunikationsgesellschaft 119
- kommunikative Kompetenz 119, 175, 177
- Kommunismus 125-126, 138, 413-414, 431, 445, 458, 482, 489, 511
- Kommunitarismus 604
- Kompetenz 352, 545, 583-584,
- Kompromiß 90, 93, 152, 167, 169, 405
- Konflikt 523
- Konfliktgesellschaft 513, 516-519, 521, 523, 528
- Konkurrenz 360, 396, 399, 412, 414, 429, 446-448, 458, 484, 489, 491
- internationale 338, 540
- reine 360
- u Staat 468
- unvollkommene 440-441, 444
- vollkommene 439, 445-446, 453-456, 490, 494, 499, 501
- Konkurrenzwirtschaft 192, 351, 487-488, 539
- Konkurs 532
- Konsens 118, 223-229, 237, 295, 297, 560, 575, 581
- Konsensdemokratie 136, 590
- Konsenstheorie 228
- Konsum 311-312, 384, 409, 413-415, 426, 443-446, 449-450, 475, 477, 480, 488, 490, 495
- u Investition 414, 445, 449
- u Sparen 450
- Konsument 447-449, 540
- Konsumfreiheit 211-212, 316, 445-447, 449
- Konsumverzicht 313
- Kontemplation 20
- Kontingenz 18
- Konzilstexte
 - Interpretation d 283-286
- Kooperation 195, 202, 209, 214-215, 217, 330
- Körperschaften
 - öffentl-rechtl 238
- Kosmos 190
- Kosten, externe 434-436
- Krieg, gerechter 591-593, 595
- Kultur 50, 144, 149-150, 188, 194, 197, 216-217, 274-275, 298, 396, 487
- Begriff d 144
- u ethische Werte 329-330
- Menschheits- 191-192
- u Werteinsicht 197
- Kulturen
 - Einheit d 144-148
- Kulturethik 144
- Kulturwesen

- Mensch als - 188, 202
- Kündigungsrecht 498-500, 510
- Laster 23, 25
- Leben
 - gutes 539
 - Recht auf 40, 93, 239, 497
- Lebensgestaltung 433, 494
- Lebensglück 19-20
- Lebensgüter 483
- Lebensnormen 330
- Lebensqualität 50, 276
- Lebenssicherung 331
- Lebensstandard 363-366, 369, 385, 485
- Lebensunterhalt 389
- Lebenswerte 91
- Lebensziel 19-20
- Legalitätsglaube 561, 563
- Legitimation 560-563
- Legitimität 557-565
- Lehramt
 - kirchl 247
- Leibeigenschaft 40-41, 601
- Leidenschaft 21, 136
- Leistung 164, 249, 260, 471, 514, 539-540
 - Anreiz z 212, 362, 448, 455-456, 458, 484, 491
 - Anteil am Produkt 410, 431-432
 - u Gewinn 398
 - u Vermögen 469
- Leistungsfähigkeit 179-180, 263, 363
- Leistungsgemeinschaftl Ordnung 363-364
- Leistungsgesellschaft 271
- Leistungspotential 155, 157, 317
- Leistungsprinzip 569
- Leistungsrechte 70-71
- Leistungswille 263, 489
- Lenkung 445-446
- Liberalismus 24, 163, 409-416, 420, 425, 427, 458, 468-473, 492-493, 588
 - Manchester- 26, 163, 459, 500
 - Ordo- 474
- Liebe
 - gegenseitige 233
 - Selbst- u Eigen- 126
- Lohn 348, 366, 379-380, 389, 398, 418, 426, 437, 475-480, 487-488, 490-491, 500, 502, 512, 524, 532-533, 535
- Lohnkämpfe 490
- Lohnkartell 420
- Lohnkatalog 477
- Lohnquoten 445-446, 476-477
- Machbarkeit 423
- Macht 77, 238, 240, 245, 540-541, 543, 548, 552
- Majestätsbeleidigung 292
- Management 424
- Markt
 - u Egoismus 464
 - u Eigentumsordnung 91
 - u Freiheit 430, 564
 - Gemeinwohl d 447
 - u Kredit 443
 - Öffnung d 429-430, 466
 - u Sozialprodukt 502
- Marktkonforme
 - Eingriffe d Staates 425, 434, 436-437, 474, 483-484, 488, 491, 493-494
- Marktkonformität
 - Einschätzung d 449-450
- Marktmechanismus 330, 367
- Marktpreis 452-453
- Marktsystem 361
- Marktunkonforme
 - Maßnahmen 491
- Marktwirtschaft 181, 212, 277, 317, 330, 338, 352, 373, 463-467, 488, 503, 510-512, 519
 - abstrakte Bewertung 341-342
 - deregulierte 106
 - dynamische 374-375
 - u Ethik 329, 337, 362-363, 494-495
 - freie 181, 499, 531
 - u Gemeinwohl 539
 - u Gerechtigkeit 24-26, 451-456

- internationale 350
- u kath Kirche 457-461
- u Konfliktgesellschaft 517
- d Liberalen 468-473
- liberalistische 24
- Machtverhältnisse i d 514-517
- u Moral 368, 394, 400
- als Norm 341
- offene 488-491
- planmodifizierte 322, 342
- u Planwirtschaft 367-368
- u qualitative Wohlfahrt 483-491
- Regelgesetz d 329
- reine 360-361, 411-414
- Sachzweck i d 351-353
- soziale 26, 50, 181, 346, 409, 417-420, 455, 484, 492-496
- - Begriff 165
- - kritische Analyse d 418-420
- - Probleme d 474-482
- soziale Bedingungen d 461
- sozialethische Rechtfertigung d 513-514
- sozialgerechte 386
- u Streik 510-512
- u Tarifautonomie 510-512
- Theorie d 453
- u Wachstum 395
- weltweite 429
- u wirtsch Rationalität 49
- u Wirtschaftsethik 447-450
- u Wohlfahrt 361, 483-491
- u Wohlstand 454
- Marxismus 220
- Materialismus 408
- dialektischer 48
- Maximierung 405-406, 408
- Medien 88, 584
- Mehrheit 90, 489, 574, 576, 578-580, 583-586, 588
- Mehrheitsentscheid 578, 581-582, 584
- Mehrheitsvotum 571
- Mehrheitswechsel 581, 585
- Mehrheitswille 92
- Mehrwert 397
- Meinungsfreiheit 39, 508, 581
- Mensch
- Definition 16
- Natur d - s Natur d M
- Natur d -, soziale s Natur d M, soziale
- Sozialnatur d - s Natur d M, soziale
- Zwecke d 384
- Menschenbild 17-18, 160, 319, 392-394
- Menschengerechte, das - 321-322
- Menschenopfer 596, 601
- Menschenrechte 15, 37-38, 52-57, 69-79, 84, 116, 144, 151, 171, 211, 225, 227, 280, 329, 497, 604
- u Naturrecht 71
- u positives Recht 71-72
- b Thomas v Aqu 78 -79
- u Verfassung 570
- Menschenrechtserklärung 37, 57, 60-61
- Menschenwürde 110, 116-118, 120-122, 183
- Menschheit 256
- Menschsein 171
- Mesotes-Lehre 106-107
- Metaethik 328
- Metaphysik 15, 109-111
- Minderheit 44, 89-90, 489, 574, 578, 580-581
- Minderheiten 144, 242, 297
- Mischwirtschaft 440-441
- Mission 596, 603
- Mitbestimmung 130, 331-332, 342, 419, 432-433, 474, 522, 578, 585
- Mitmenschen 149, 152, 156
- Mittelstand 338, 378, 386
- mixed economy 361-362
- Monarchie 54, 267
- Monotheismus 267
- Moral 89-90, 92, 136, 326, 328-329, 347, 358, 362, 552
- autonome 74-76
- Grenz- 87, 354, 534
- u Recht 86, 89-90, 109, 123, 162, 174

- Sozial- u Individual- 101
- Steuer- 354
- u Wettbewerb 362
- moralische(s)
- Entscheidung 329
- Wesen 136
- Zurechnung 534
- Moralität 74, 77

- Nachfrage 377, 450
- s a Angebot u -
- nasciturus 88
- Nationalökonom
- u Ethik 357-370
- Natur
- Ausbeutung d 485
- Begriff 37, 46
- finale Erklärung 37
- u Kultur 50
- Natur d Menschen 13-17, 59, 63, 141, 145, 169, 194, 196, 209-210, 256, 266, 276-277, 313, 315, 335, 542, 552
- abstrakte 38, 392
- Erkenntnis d 16
- u Normen 84, 392
- philos Begriff 37-39
- reale 91
- Rechte aus d 422
- soziale 65-66, 70, 98, 176, 187-188, 210, 390, 552
- - Definition 149, 186-219
- - u Gemeinwohl 32, 149-154, 158
- - u Individualnatur 188-190
- - u Individualismus 152
- - philos Begründung d 98, 150
- - u Selbstliebe 126
- - u Staat 65-66, 200, 553
- Transzendenz d 600
- als Universale 15
- univok gleiche 416
- Ziel d 169
- Zweck d 32
- Natur d Sache 41, 79, 85, 95, 141, 169
- natura humana 276-277, 313
- natura pura 390

- Naturalismus 232
- naturalistischer Fehlschluß 17-19
- Naturgesetz 85-87, 147, 186, 222, 277
- Naturgesetzlichkeit 388
- natürlich
- metaph oder empirisch 97
- soziologisch oder metaph 601
- Natürliche, das - 388
- Naturrecht 32, 55-59, 63, 66, 81, 87-88, 91, 99, 340, 554, 590
- analoge Anwendung 329
- Definition 49-52, 55, 59
- u Empirie 54-56, 62-65
- u Glaube 598-599
- Grundnormen d 85
- individualistisches 56
- Inhalte d 62-67
- u ius divinum 597-598, 600
- klassisches 37-41, 594-603
- konkretes 79
- u Menschenrechte 52, 71
- u Neopluralismus 80-88
- u nicht-positivistische Rechtstheorien 48-58
- u oberste Rechtsnorm 28-30
- u positives Recht 123
- u Positivismus 48-58
- primäres u sekundäres 99, 127
- rationalistisches 271
- scholastisches 52-53, 56
- u subjektives Recht 60-61
- b Vitoria 95-100
- u Wahrheit 85-86
- u Wertpluralismus 85, 88
- Naturrechtskonzeption 81-82
- Naturrechtslehre
- arist-thom 106-113
- u gerechte Ordnung 59
- liberale 418
- Naturrechtsnormen 85
- Naturrechtstheorien 59-68
- Naturwissenschaft 308-309, 540
- Naturzustand 64
- Neid 156
- Neokantianismus 136

Neomarxismus 242
 Neopluralismus 80-88
 Neoscholastik 41
 - u Naturrecht 64-65
 Nominalismus 15, 41
 Norm(en)
 - absolute 46, 249, 447
 - u abstrakte Natur d 392
 - allgemeingültige 18, 90, 143, 247
 - analoge 120
 - Anwendung 25
 - u Autorität 105
 - Demokratisierung d 138
 - Erkennbarkeit d 46, 84-86
 - ethische - u Gemeinwohl 208
 - ethische - d Wirtschaft 347
 - gemeinsame 175
 - Gesellschafts- 134-140
 - u Gewissen 393
 - Glaubens- 340-344
 - Herkunft d 108-112
 - moralische 25, 46
 - Natur d M als - 141
 - naturrechtl 84-86
 - oberste Rechts- 27
 - oberste sittl 143
 - objektiv evidente 47
 - Offenbarungs- 340
 - Ordnungs- 393
 - u prakt Vernunft 141
 - rechte 90
 - rechtl u moral 45-46
 - Rechtscharakter d 105
 - u Sachzwecke 351
 - Sanktionsgewalt d 392
 - u Sein, Dichotomie 277
 - sittl - u Zwangsgewalt 43
 - soziale - u Wirtschaft 409
 - u theor Vernunft 142
 - übernatürl 334-335
 - u Wahrheit 85-86
 - u Wesensnatur d M 84, 266
 - u Wille 14-15
 - u Zwecke 351
 - s a Rechtsnorm

Normenbegründung
 - thomist 84
 Normenbildung 542
 Normeninhalte 109, 143-144
 Normenlogik
 - ethische 531
 Notenbank 420
 Notrecht 498
 Notstand 509, 525, 527
 Notwendigkeit 17-18
 Nutzen 383, 430, 453
 Nutzungsrecht 404

 Offensive 592
 Öffentliche(s)
 - Gut 395
 - Interesse 395
 - Meinung 88, 504, 508
 - - u objektive Moral 89-90
 - Ordnung 281
 Ökologie 392, 481, 485, 490, 535
 ökologisches Gleichgewicht 308, 310
 ökologisches Verhalten 310
 one man one vote 181
 Option
 - für d Armen 342, 345
 Ordoliberalismus 474

 Parlamentarier 92-94
 Partei
 - Definition 566, 570, 572
 - Ethik d 566-573
 Partizipation 29-30, 33-34, 64, 110,
 112, 191, 323, 583, 586-587
 Person 128, 210, 212, 255-256, 259,
 274, 281-282, 377, 410, 497
 - Definition 122
 - u Gemeinschaft 569
 - u Gemeinwohl 151, 203, 252, 254-
 255, 263, 269, 415
 - u Gesellschaft 203, 213, 270-271
 - soziale Belastung d 268
 - als soziales Wesen 255
 - u Wahrheit 281
 Persönlichkeit 210

- Personwürde 88, 90, 116-125, 210-211, 271
- Pflicht 61, 173, 176, 186, 460
 - u Ethik 17
 - u Freiheit 143
 - u Gemeinwohl 38, 189, 262-263, 267
 - u Gerechtigkeit 161
 - u Gewissen 75
 - Objekt d 142
 - u Sein 18-19
- Philosophie
 - prakt 402
 - Rechts- 35-131
 - Sozial- 186-219
- Pluralismus 80-88, 123, 137, 144-148, 311, 483, 575, 584
- Politik 73, 228, 549, 567, 569, 576
 - u Recht 551
 - Rechts- s Rechtspolitik
 - Sozial- 493
 - u Soziologie 394
 - Stabilitäts- 371
 - Steuer- 446
 - Wesen d 539-544
- politische (r s)
 - Entscheidung 226-228, 560, 561
 - Ethik u Sozialethik 555
 - Gewalt 552, 607-609
 - Handlung 540-541, 543, 546
 - Macht 541, 543, 552-554
 - Ökonomie 402
 - Ordnung 540-541
 - Regime 545-550
 - System 543, 547-550, 559
 - Theorie 566
 - Vereinigung 488
 - Wissenschaft 543
- Positivismus 52, 138, 220, 542
 - Definition 48-49
 - u Naturrecht 48-58
 - Rechts- 44-45, 51
 - u keine Rechtslehre 45, 48-49
- potentia absoluta
 - u potentia ordinaria 96-97
- Potenz 96-97
- potestas indirecta 599, 609
- Pragmatismus 87
- Preis 367, 397, 404-405, 434-435, 452-453, 483-484, 499, 524
 - Ethik d 362-363
- pressure groups 555
- Prinzipien 18-19, 40-41, 66, 225
- Privateigentum 24-26, 54, 57, 63, 79, 91, 98-99, 125-127, 192, 211-212, 331-332, 341, 365, 371, 398, 404, 423-424, 431, 433, 459-460, 463, 468, 494, 546
 - Begründung b Thomas 79, 267
 - ethische Rechtfertigung 125-131, 316
 - als Institution 341, 433
 - als Invention d Vernunft 432
 - Recht auf - 53-54, 61, 99, 125, 214, 250-251, 317, 377-379, 382, 409, 413
 - soziale Belastung 252, 268, 460
- Produkt 410, 430, 431
- Produktion 249, 371, 409, 418, 435, 450, 484, 493, 533
 - Begrenzung d 485
 - u sozialer Nutzen 430
- Produktionsfreiheit 212, 445-446
- Produktionsgüter 476-477
- Produktionsmittel 26, 331, 398, 431, 514-515
- Produktiveigentum 371-372, 474
- Produktivität 463
- Profitrate 397-399
- Protektionismus 517
- Protestbewegungen 558
- Quotenregelung 445-446, 476-477
- Rassismus 47
- Rationalismus 30-34, 38, 223, 233
- Rationalität 42, 46, 50, 59
 - u Humanität 321
 - quantitative u qualitative 455
 - wirtschaftl 49, 358, 362, 367, 400, 402, 408, 445, 454
 - Zweck- 351-352

- als Zweck-Mittel-Relation 50
- Zweck- u Wert- 368
- Realisierbarkeit
 - u Machbarkeit 423
- Recht 28, 45, 51-55, 63, 77, 89, 99, 105, 113-114, 122-123, 161, 172, 210-211, 272, 281, 551
- Begriff 42-48, 105, 470
- u Freiheit 42
- u Friedensordnung 89
- u Gerechtigkeit 23, 43-44, 161-162
- u Gesetz 23
- Gewohnheits- 593
- göttl u menschl 597
- Grund- 122-123, 457-458
- u Moral 86, 89, 123, 162, 174
- Natur- s Naturrecht
- als Norm 42-43
- positives 71-72, 99, 113, 123, 139-140, 593
- prozessuales 245
- Sozial- 189
- u Staat 27-28
- subjektives 56-57, 60-61, 69-70, 95
- Völker- 27, 601
- vorpositives 329
- u Wertordnung 239-240
- Widerstands- 509
- Wirtschafts- 316
- u Zwang 27, 48, 105, 114
- u Zwangsgewalt 42-43, 105, 114
- Rechtsbewußtsein 55-57, 61
- Rechtsbildung 67, 105, 120-121
- Rechtsethik 114
- Rechtslehre, reine - 44-45, 48-49, 105, 445
- Rechtsnorm 27-30, 46, 109
- Rechtsordnung 27-34, 51, 59, 172, 545
- Rechtsphilosophie 35-131
- Rechtspolitik 56, 69, 90-92, 105, 113-115
- Rechtspositivismus 44-45, 51
- Rechtsprinzipien 59, 157, 159
- Rechtssicherheit 45, 51-52, 72, 113
- Rechtsstaat 69, 179, 236-237, 240, 501-502, 545, 568
- Rechtsstaatlichkeit 28, 322
- Rechtstheorie 48-58, 105
- Rechtsträger u Verpflichteter 161
- recta ratio 112, 114
- Reform
 - kirchl 611-612
- Regelmechanismus 158-159, 170, 192, 237, 315, 447-448, 464-465, 471, 474, 490, 514
- Regelprinzipien 153-154, 329
- Regelsysteme 564
- Regierbarkeit 557-565
- Regierung 173, 237, 263, 447, 545, 547, 550, 555, 558
- Regime 543, 545
- relatio transcendentalis u praedicamentalis 202
- Relativismus 227, 575
- Religion 257-258, 281-283, 288-289, 295, 297-298, 569
 - u Kultur 281-282, 298
 - u sozialer Konsens 295, 297
 - Staats- 597
 - u Wahrheit 280-281, 288-289
- Religionsfreiheit 90, 211, 228, 263, 280-281, 288-291, 293, 295, 297, 507, 588, 597
 - Definition 280
 - u Gewissensfreiheit 281
 - d Gläubigen 291-293
 - Grenzen d 281
 - aus kath Sicht 280-300, 589
 - u kath Staat 296-300
 - u Staat 282, 293-295
 - theol Betrachtung 286-293
- Ressourcen 303-314, 360, 371, 384, 403, 431, 434
 - Knappheit d 463
 - Nutzung d 352, 463, 466
 - Verbrauch d 374
- Revolution 322, 509, 547, 555
 - aller gg alle 34
 - Theologie d 343

- Rezession 477
- Richter 72
- Risiko 156, 378, 433, 463, 466

- Sachgerechte, das - 40
- Sachgerechtigkeit 14, 142, 353
- Sachkompetenz 583-584
- Schiedsgericht 502-503, 524, 527
- Scholastik 52, 53
- Schöpfergott
 - u absoluter Imperativ 147
 - u Sinn d Geschichte 150
 - u sittl Ordnung 141
 - u Vernunft 33-34
 - u Zweck d Schöpfung 150
 - Schöpfungsidee 15
- Schule 244
- Schwangerschaftsabbruch 92
- Sein 14
 - Analogie d 29, 41
 - Begriff 145
 - u Pflicht 18-19
 - u Seiendes 145
 - u Wille 542
- Seinserkenntnis 18, 542
- Selbstbeherrschung 163
- Selbstbestimmung 172-173, 204-205, 207, 579-580
- Selbstverwirklichung 145, 192, 202, 207-208, 270
- Sensualismus 276, 277
- Sittlichkeit 13-16
- Sklaverei 40, 95, 600-601
- Solidargemeinschaft 194
- Solidarhaftung 475
- Solidarismus 214, 257, 269-274
- Solidarität 63, 86, 326, 330, 338, 393, 396
- Solidaritätsprinzip 158-159
 - Begriff 158
 - u Subsidiaritätsprinzip 181
- Solidarkasse 469
- Sonntag 340-341, 487
- Souveränität 555-556
 - Begrenzung d 237-239
 - u Demokratie 237-239
 - innere 237
 - Volks- 31, 576-577
- Soziale, das - 274
- soziale (r s)
 - Entscheidung 322
 - Forderungen 468
 - Frage 365
 - Gerechtigkeit s Gerechtigkeit, soziale
 - Gleichgewicht 510
 - Handlung 155-159, 465, 576
 - Interessen 512
 - Lebenssicherung 331
 - Marktwirtschaft s Marktw soziale
 - Methodologie 276
 - Schäden 486
 - Strukturen 422
 - Werte 422
 - Zwecke 89
 - Zweckordnung 553
- Sozialeinheit 274
- Sozialzyklika 247
- Sozialethik 187, 194
 - Gegenstand d 186
 - u Individualethik 187, 193, 216, 264, 266, 272-273
 - 3 Konzeptionen d 209-217
 - realistische 141-143
- Sozialgerechte, das - 153-154, 158-159
- Sozialhilfe 398, 508
- Sozialisierung 398, 476, 485
- Sozialismus 409, 458, 493
 - freiheitlicher 322
 - religiöser 321
- Sozialität
 - u Individualität 158-159
- Soziallehre, kath 64, 212, 243, 247-279, 364-367, 493
- Sozialmoral 101, 549-550
- Sozialnatur d M s Natur d M, soziale
- Sozialpartner 390, 419, 464, 474-475, 502
- Sozialphilosophie 186-219
- Sozialpläne 512

- Sozialpolitik 493
- Sozialprodukt 413, 429-430, 502
- Sozialstaat s Staat, Sozial-
- Sozialtechnik 234
- Sozialvertrag 576
- Sozialwissenschaft 309
- Sozialwissenschaftler 562
- Soziologie 394
- Sparen 313, 332, 349, 373-376, 379-386, 413, 423-424, 426, 446, 449-450, 465-466, 475, 477, 481, 535
- Staat 38, 61-62, 65-66, 166, 282, 410, 550-552, 569, 604
 - Begriff 176, 540
 - Bundes- 182, 184
 - u Existenzzwecke 176
 - u Gemeinwohl 85, 153, 183, 211-212, 214, 272, 546
 - u Gesellschaft 585
 - Herrschaftsmacht d 551-556
 - u Individuum 181
 - katholischer 282, 295, 296-300
 - liberaler 297
 - metaph Struktur d 175-176
 - pluralistischer 87
 - u Recht 27-28, 551
 - Rechts- s Rechtsstaat
 - u Religionsfreiheit 282, 293-295
 - u relig Eherecht 292
 - Sozial- 69, 236-237, 535
 - sozialistischer 297
 - u Subsidiaritätsprinzip 157, 215
 - u Tarifautonomie 519
 - Welt- 555
 - Weltanschauungs- 296
 - u Wertkonsens 228
 - wertneutraler 319
 - Wohlfahrts- 70
 - Zwangsgewalt d 174
- Staatenbund 182, 184
- Staatsautorität 38, 54, 88, 176, 541, 552, 607
- Staatsformen 54, 545, 550
- Staatsgewalt 64, 118, 238, 257-258, 260, 543, 552, 566-573
 - u Gesellschaftsvertrag 63
 - u Gesetzgebung 260
 - u Gewissen 263
 - v Gott 608
 - naturrechtl begründet 258
 - naturrechtl Institution 608
 - Reichweite d 555-556
 - Träger d 260, 545-546, 607-608
 - durch Vertrag 64
 - v Volk 63
 - Widerstand gg d 123, 509
- Staatsgründung 553
- Staatskapitalismus 489
- Staatsmacht
 - Aufteilung d 545
 - u Gemeinwohl 567
 - Herkunft d 551-552
 - Kompetenzbereich d 545
- Staatsoberhaupt 172
- Staatsreligion 597
- Staatsverfassung 27, 30
- Staatsvertrag 172-173
- Stabilitätspolitik 371
- Stagnation 397
- Steuer
 - diskrete Enteignung 424
- Steuerpolitik 354
- Stimmbeteiligung 582
- Strafgewalt 560
- Strafvollzug 42
- Strebevermögen 14, 21, 40, 136, 335-336
- Streik 240, 242, 412, 419, 441, 461, 464, 474, 501-502, 505-529, 586
 - u Arbeitsvertrag 497-498
 - Begriff 497
 - u Ethik 497-504
 - u Gemeinwohl 366
 - innovative Funktion d 523
 - Recht auf 366, 497, 499-501, 524-526
 - u Recht Dritter 502-503
 - sozialeth Bewertung 505-528
 - Ziel d 497
- Streikrecht 501

- als Notstandsrecht 508-509, 525
- als primäres Naturrecht 508
- sozialeth Beurteilung 518-520
- Strukturalismus 50-51
- Strukturen, ungerechte - 346
- Subjektivismus 34, 166-167
- Subjektivität 59
- Subsidiarität 338, 488
- Subsidiaritätsprinzip 179-185, 215, 228, 259, 269, 513, 518, 525, 528, 585
- Analogie i d Anwendung 180
- Definition 157, 180
- Geschichte 182-184
- i d Kirche 159, 260-262
- u Regierung 263
- als Rechtsprinzip 157, 159
- u Solidaritätsprinzip 181
- u Staat 157, 215
- Subventionen 486
- Syllabus 285
- Systemveränderung 571-572

- Tapferkeit 163
- Tarifabschlüsse 429, 449, 465
- Tarifautonomie 350, 367, 398, 419, 429, 434, 437, 461, 476-478, 491, 493, 499-501, 503, 522, 585-586
- u Arbeitsgericht 518-519
- u Arbeitskampf 515
- u Gesetzgeber 519
- u Kampfparität 516
- u Marktwirtschaft 510-512
- naturrechtl Sicht 507-510
- sozialeth Rechtfertigung 513-514
- u Staat 519
- u Streik 505-506, 510-511
- Tarifpartner
- u Schiedsgericht 524
- Tarifpolitik 332
- Tarifverträge 412, 455, 478
- Allgemeinverbindlichkeit d 475, 479
- Tausch 404
- Technologie 479-481
- Tiefenpsychologie 22

- Todesstrafe 292
- Toleranz 90, 144, 227, 282, 289, 294, 299
- Totalitarismus 169, 230
- Tourismus 444, 487
- Tradition 234, 239, 283-285
- kirchl 247-248
- u Kultur 144, 197
- trial and error 114, 228, 311-312, 412, 437
- Tugend 17, 344, 353
- u Leidenschaft 21
- als Mitte 106-108
- u sinnl Potenzen 96
- Subjekt d 96
- Tugendakte
- u Potenz 22
- Tugenden 21-22
- intellektuelle 22-23
- Kardinal- 163
- moralische 22-23, 112
- Zusammenhang d 23
- Tugendethik 17
- Tugendmitte 135
- u recta ratio 112
- Tyrannenmord 555
- Tyrannis 545, 547

- Überfluß 26, 378, 383, 466
- Umverteilung 357, 362-363, 371-372, 379, 477
- Umwelt 91, 310, 368-369, 484, 512, 530-531, 534
- Umweltschäden 306-307
- Unfehlbarkeit 283
- Universale 15
- Unrechtshandlungen
- institutionell begründete 489
- Unternehmen 338, 380, 474, 481, 486
- Unternehmenseigentum 478
- Unternehmensentscheidung 348
- Unternehmensfreiheit 316
- Unternehmer 412, 420, 426, 532, 534-535
- Ethik d 316, 530-535

- Leistung d 398-399, 532
- u Marktwirtschaft 316, 531-532
- Motive d 532-533
- Verantwortung d 533-534
- Unternehmerverbände 419, 429, 490
- Unterordnung 600- 603
- Urerfahrung 145
- Urgewissen 123
- Urzustand 128, 156, 414
- Gerechtigkeit im 164
- Gütergemeinschaft im 63-64
- i d Metaphysik 390-391
- u Rechte 172
- u Sozialgerechtigkeit 85
- u Staatsbildung 62
- u Staatsvertrag 173
- i d Wirtschaftswissenschaft 388-389
- Utilitarismus 19, 138, 156

- Verantwortung 17, 20, 46, 76, 89-94, 143, 224
- kollektive 119
- f d Letztentscheidung 237
- u Menschenwürde 121-122
- soziale 87
- u Wahrheit 281
- u Zweck 76
- Verantwortungsbewußtsein 39, 349
- Verantwortungsethik 352-354
- Verantwortungsfreiheit 75
- Verbände 238, 240-246, 519
- Verbandskatholizismus 243
- Verbrechen 600
- Verfassung
- Inhalt d 31
- u Menschenrechte 570
- als oberste Rechtsnorm 27
- Verhältnismäßigkeit 572, 592
- Vermögen
- aus Leistung 468
- Produktiv- 372
- Vermögensstreuung 377, 379-380
- Vermögensverteilung 371-381
- Vernunft
- Befehl d 13, 542
- u Ewiges Gesetz 29-30, 34
- u Irrtum 104
- normative Kraft d 53
- prakt 13-14, 17-18, 56, 58, 66, 71, 110-112, 120-122, 136-137, 141, 174, 192, 542
- - u existentielle Zwecke 58
- - u Gemeinschaftsziel 192
- - u Gemeinwohl 542
- - u Imperativ 542
- - u Inhalte 58
- - u Klugheit 66
- - u Menschenrechte 71
- - natürl Anlage d 141
- - u Naturrecht 56, 58
- - u Normen 120, 141, 174
- - Pflichtcharakter d 110-112
- - u Sein 121
- - u Wille 141, 542
- - u Wille d Volkes 174
- - u Würde 122
- - u Zwangsgewalt d Staates 174
- u Rationalismus 32-34
- Rechtheit d 23
- richtig oder irrig 21
- u Schöpfergott 33-34
- theor 66, 142, 145
- Vergöttlichung d 34
- u Wille 14
- u Zwecke 75
- Verschiedenes u Gleiches 15
- Verschwendung 374-375, 403-404
- Verteidigung 591-592
- Verteilung 363, 365-367, 409, 484
- d Arbeit 381
- 2 Arten d 372
- nach Bedürfnis 372
- d Erwerbchancen 372
- gerechte 382-384, 444-446, 452
- ohne Leistung 332
- Methode d 373
- d Produktivvermögens 372
- u soziale Gerechtigkeit 165
- ungleiche 359
- u Zielsetzung d Wirtsch 358

- Vertrag 64
- Vertragstheorien 172-175, 315
- Vertragstreue 498, 500, 515
- Vervollkommnung
 - d Menschen 19
 - d Natur 17
- Verwandtschaft 422
- vita activa et contemplativa 20
- Volk 182, 200, 545
 - Autorität d 173
 - u Gemeinwohl 256
 - u Regierung 173
 - als Souverän 173
 - Wille d 174
- Völkerbund 322
- Völkermord 104
- Völkerrecht 27, 601
- Volksgeist 194
- Volksgruppen 238
- Volkssouveränität 31, 576-577
- Vollbeschäftigung 351, 357, 372-373, 380, 386, 393, 400, 414, 419, 422, 425, 430, 442, 444, 446, 461, 476, 488, 491, 499, 507, 534-535
- volonté de tous
 - u volonté générale 173
- Vorsorge
 - private 446
 - soziale 424
 - staatl 535
- Wachstum 307, 360, 366, 384, 395, 398, 463, 474, 486, 488, 494, 535
 - u Arbeitslosigkeit 481
 - Begriff 465-467
 - u Ethik 384-385
 - Grenzen d 385, 444-445
 - u Nachfrage 285
 - unbeschränktes 438, 442-443
 - u Wirtschaftspolitik 472
- Wahlkampf 241, 572-573
- Wahrheit 13, 20, 85-87, 102, 280-281, 563-564
 - u Mehrheit 311, 571, 578, 584
 - objektive 85-86
 - ontologische 224
 - praktische 102, 542
 - Suche nach d 288-291, 293
 - theor 102, 542
 - u Wille 20, 542
- Wald 306, 312
- Weltanschauung 296, 568-569
- Weltstaat 555
- Werbung 450, 485
- Wertagnostizismus 412-413
- Wertbewußtsein 146, 330
- Wertbildung 240
- Werte 142, 149-150, 210-211, 227, 232, 293, 422
 - ethische 329-330
 - hierarch Ordnung d 142
 - ontische 453
 - oberste 530
 - u Ordnungsganzes 210
 - rational faßbar 229
 - sittl 149-150
 - vorgesellschaftl 211
 - u Wertkonsens 223-229
- Werteinsicht 194-195, 197
- Wertempfinden 31, 94, 101, 393
- Werterfahrung 58
- Werterkenntnis 225, 320
- Wertethik 194
- Wertfreiheit
 - i d Naturwiss 308-309
 - i d Sozialwiss 309-310
- Wertkonsens 223-229, 239, 324
- Wertordnung
 - u Handlungsordnung 253
 - u Recht 239-240
- Wertorientierungen 323
- Wertpluralismus 118, 123, 483
 - u Gemeinwohl 80
 - u Naturrecht 85, 88
 - als Nihilismus 588
- Wertrelativismus 56, 558, 559
- Wertstreben
 - als Glücksstreben 197
 - u Kultur 197
- Werturteil 142-143, 323

Wertverlust 88
 Wertvorstellungen 227
 Wesen
 - moralisches, Definition 136
 Wesenserkenntnis 18
 Wesensinhalte 334
 Wesensnatur
 - u Individualität 274
 - u Individuation 209
 - d Menschen 84, 266
 Wettbewerb 181, 365, 407, 413, 417-418, 424-425, 459, 471, 474, 478, 484, 493-494, 539
 - als Ordnungsprinzip 464
 - u soziale Gerechtigkeit 165
 - als soziale Institution 425-427
 - soziale Leistung d 425
 - u Staat 417, 474
 Wettbewerbsordnung 540-541
 Wettbewerbsregeln 539
 Widerspruch, Satz vom - 30
 Widerstand 225
 Widerstandsbewegung 558
 Widerstandsrecht 509
 Wille 14, 18, 20, 96-97, 141, 288, 542
 - u letztes Ziel 18-19
 - Natur d 18
 - Objekt d 17, 66, 104, 335
 - als Strebevermögen 14
 - d Volkes 174
 Willensfreiheit 14-15, 18
 Willkür 39-40, 51-52, 75-76, 394
 Wirtschaft 24, 315, 319, 322, 395, 398, 434
 - dynamische 380-381
 - u Gesellschaft 468-471
 - Globalisierung d 556
 - humane 320-321, 329, 535
 - Konzentration d 338
 - natürl Ordnung d 388-391
 - Normen d 315, 347, 409
 - Objekt d 409
 - Plan- 230
 - Sozial- 421-424
 - Zentralverwaltungs- 414-417, 489
 - Ziel d 491
 - Zweck d 315, 317, 434
 wirtschaftliche (r s)
 - Entscheidung 394, 424
 - Gemeinwohl 395
 - Handeln 330
 - Kooperation 330
 - Planung 316
 Wirtschaftlichkeit 403, 406
 Wirtschaftsentwicklung 338
 Wirtschaftsethik 315-318, 335-336, 340, 346-350
 - Normen d 447
 - d Päpste 336-338
 - Systematik d 402-408
 - theol 319-345
 - u Wirtschaftstheorie 420-421
 - u Wirtschaftswissenschaft 392-396
 Wirtschaftsgesellschaft 405, 465
 Wirtschaftsordnung 249, 317, 463-467
 - u Gemeinwohl 404
 - gemischte 362
 - u Gerechtigkeit 23-24
 - u Normen 347, 409
 - u qualitative Wohlfahrt 535
 Wirtschaftspolitik 319, 335, 437, 474, 483-484, 535
 - antizyklische 477
 - u Entwicklung 363-364
 - ganzheitliche 357
 - u Gemeinwohl 508
 - u Recht auf Arbeit 70-71
 Wirtschaftspolitische Entscheidung 351-356
 Wirtschaftsrecht 316
 Wirtschaftssystem 252, 316, 327
 Wirtschaftstheorie 420-421
 Wirtschaftswissenschaft 49, 392-396
 Wissenschaft 30, 239, 539
 Wohl
 - Eigen- u Gemein- 168
 - Gesamt- 465
 Wohlbefinden 483
 Wohlergehen
 - gesamtheitliches 169

- komparatives 416
- u Lebensgefühl 168
- metaph Begriff 168
- Wohlfahrt 251-279, 316, 361, 367, 396, 399, 421, 430-439, 454, 463, 483, 493
- personale 252
- qualitative 483-491, 535
- Wohlfahrtsgesellschaft 535
- Wohlfahrtsideologie 361
- Wohlfahrtsmehrung
- Grenzen d 444-445
- Wohlstand 328, 360-362, 443, 454
- Wohlstandsmehrung 382-386
- Wohlstandsökonomik 361, 456
- Wucher 336

- Ziel 13, 19, 169, 192, 287, 319, 348, 491, 494
- letztes 17-19, 328, 335-336, 483, 597, 600
- Zins 336-337, 341
- Zölle 483
- Zorn 21
- Zwang 18, 27, 42, 48, 57, 105, 114, 173, 417
- Zwangsgewalt 42-43, 172, 174
- Zweck 76-77, 150, 267, 315, 317, 340, 351-353
- Zwecke 32, 351, 384
- existentielle 51, 53, 55-58, 76, 79, 146, 153, 180, 186, 188, 191, 195, 202-204, 207
- d Rechts 89
- soziale 89
- u Vernunft 75
- u Staat 176
- Zweckordnung 248-249
- soziale 553
- Zweckrationalität 351-352