UNIVERSAL
LIBRARY

OU_148880

UNIVERSAL
LIBRARY

Antonius Eickhoff

CHRISTLICHES ORDNUNGSBILD UND SOZIALE WIRKLICHKEIT

Gegenwartsaufgaben und abendländisches Erbe

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung
Münster Westfalen 1949

THOMAS

UND SEINER MUTTER

Graphische Gestaltung: Theo Richters, Münster
Druck: J. Schnellsche Buchhandlung • Warendorf Westf.

INHALT

Einführung: Das Ordnungsbild als Voraussetzung einer neuen Sozialordnung 9

I. ABSCHNITT:
ORDNUNGSBILD UND ABENDLÄNDISCHE TRADITION 17

Einleitender Überblick 17

1. Kapitel: Soziale Ordnungsbilder der Antike. 22

1. Religiöse Gebundenheit 22
2. Individualistische Auffassungen 23
3. Organisch-universalistische Ordnungsbilder 24
4. Die Ordnungsbilder der hellenistisch-römischen Zeit . . . 29
5. Zusammenfassende Bewertung 31

2. Kapitel: Soziale Ordnungsbilder des christlichen Altertums und des Mittelalters 32

1. Das Ordnungsbild der Patristik 33
2. Das thomistische Ordnungsbild 34
3. Die Bedeutung des scholastischen Ordnungsbildes. 42

3. Kapitel: Individualismus und soziale Ordnungsbilder . . 45

Einleitender Überblick 45

1. Das Ordnungsbild der Reformatoren 51
2. Das profane Naturrecht 56

4. Kapitel: Die Ordnungsbilder des Liberalismus und Kapitalismus 63

1. Das weltanschauliche System des Liberalismus 63
2. Das ökonomische System 70
3. Zusammenfassung und Bewertung 74

5. Kapitel: Die anti-individualistischen Ordnungsbilder . . . 78

Einleitung: Korrekturen und Wandlungen 78

1. Die Zwischenphase der Romantik 82
2. Sozialismus, Bolschewismus und Ordnungsbild 87
   a) Das Wertbewußtsein 87
   b) Geschichte und Ordnungsbild 90
   c) Das Menschenbild 92
   d) Freiheit und Gleichheit 96
   e) Staat und Gesellschaft 103
   f) Das Eigentum 107

6. Kapitel: Ergebnisse und Wertungen 112

1. Ordnung als Frage des geistigen Zentrums 113
2. „Sozialreligionen" und Menschenbild 119
3. Das Maß der Dinge 125

II. ABSCHNITT:
SOZIALWISSENSCHAFTEN UND ORDNUNGSBILD . . 129

7. Kapitel: Der Beitrag der Soziologie 131

8. Kapitel: Das Ordnungsbild im Lichte der christlichen Gesellschaftslehre 142

1. Seins- und Normwissenschaft 143
2. Strukturelemente 149
   a) Die Persönlichkeit 149
   b) Die Sozialgebilde 152
   c) Der Staat 160
3. Zusammenfassung 163

III. ABSCHNITT:
DAS CHRISTLICHE ORDNUNGSBILD UND DIE SOZIALE WIRKLICHKEIT 167

9. Kapitel: Der Anspruch des christlichen Ordnungsbildes . 167

1. Weltflucht oder Weltverantwortung? 168
2. Wir Christen und die soziale Wirklichkeit 176
3. Sind die christlichen Soziallehren zeitgemäß? 190

10. Kapitel: Die soziale Frage heute. Nicht allein Arbeiterfrage, sondern auch als Vertriebenen-, Massen- und Existenzproblem 201

1. Die äußeren Merkmale 202
   a) Sozialökonomische 202
   b) Soziologische 205
   c) Politische 209
2. Das innere Anliegen 211
   a) Entpersönlichung — Kollektivierung 211
   b) Geistig-seelische Bedingtheiten 217

11. Kapitel: Gegenwartsfragen in der Sicht des Ordnungsbildes 221

1. Die Forderung nach Entproletarisierung 221
   a) Merkmale der Proletarität der Gegenwart 222
   b) Die Wertung der menschlichen Existenz und der Arbeit . 226
   c) Psychologische und soziologische Voraussetzungen . 229
2. Das Lohnproblem 236
3. Das unverdiente Einkommen 241
4. Die Frage der Mitbestimmung 246
   a) Gewerkschaften und Gewerkschaftspolitik 247
   b) Mitverantwortung im Staat 249
   c) Mitbestimmung oder Mitwirkung im Betrieb 252
5. Eigentum und Sozialisierung 255
   a) Prinzipien der Eigentumsordnung 255
   b) Wandlungen im Verfügungsrecht 256
   c) Ziele der Sozialisierung 260
   d) Beurteilung dieser Zielsetzungen 264
   e) Die Furcht vor dem Sozialismus 268
   f) Die Furcht vor dem Staat 272
   g) Berufsständische Ordnung? 276
6. Zusammenfassung 276

12. Kapitel: Überblick und Ausblick: Die Zeit der Wende . . 281

1. Das Existenzproblem in der Gegenwart 281
2. Enzyklopädische Betrachtung des Sozialen 283
3. Die ethischen Maximen 288
4. Die Erneuerung des christlich-abendländischen Erbes . . 292

Anmerkungen 298

Stichwortverzeichnis 312

Einführung

Das Ordnungsbild als Voraussetzung einer neuen Sozialordnung

Das soziale Leben eines Volkes ist so reich und vielgestaltig, daß eine staatliche Verfassung allein nicht genügt, eine Sozialordnung zu begründen und zu sichern. Geistige Bewegungen wie irrationale Antriebe, politische und wirtschaftliche Strömungen beeinflussen die soziale Entwicklung ständig. Eine Sozialordnung muß also von umfassenderen Richtpunkten als nur staatsrechtlichen geleitet sein; sie muß den Inbegriff von Normen und Verhaltensweisen darstellen, durch die die einzelnen ihrer Individual- und Sozialanlage entsprechend aufeinander hingeordnet, die Beziehungen der sozialen Gruppen untereinander und zum Staat so geregelt werden, daß das Gemeinwohl gewahrt wird.

Bei den Verfassungen unterscheidet man bereits zwischen unbedingten und bedingten Grundrechten, d. h. die Sozialgestaltung hat die natürlichen Rechte, die historische Entwicklung und die konkrete Situation zu berücksichtigen. Die sozialen Verhältnisse wandeln sich. Der soziale Organismus wird vielgliedriger, feinnerviger. Kultursachbereiche erhalten eine weitgehende Eigenständigkeit, die eine einheitliche Rechtsgestaltung durch den Staat erschwert. Verwaltungsakte treten vielfach an die Stelle von gesetzlichen Maßnahmen. Um so notwendiger ist eine einheitliche Ausrichtung von Staat und Gesellschaft. Sie kann nur von einem Richtbild sozialer Ordnung ausgehen, das die Gesamtheit erfüllt und durchdringt.

So kann auch eine nur positivistische Auffassung vom Recht nicht genügen, das soziale Leben zu entwickeln. In der heute dynamisch so bewegten Zeit reichen äußere Ordnungen allein nicht aus, um die Willensbildung der einzelnen wie die Zielsetzungen der gesellschaftlichen Gruppen auf das Gemein-

wohl hinzulenken. Die staatliche Gesetzgebung wird überdies weitgehend von einem Formalismus beherrscht, der auf die vorwiegend mechanistische Denkungsart des vergangenen Jahrhunderts zurückgeht. Die „Autonomie der menschlichen Vernunft" hat jedoch über den Automatismus in der Wirtschaft zur selbsttätigen Auflösung der sozialen Ordnung geführt. Die Herrschaft der anonymen Bürokratie, des Apparates, ist sinnfälliger Ausdruck für die Aushöhlung der Rechtsstaatsidee und den inneren Leerlauf einer weitgehend Mechanismus gewordenen staatlichen Ordnung.

Was besagen solche Feststellungen? Form und Inhalt des staatlichen und sozialen Lebens müssen wieder aus einer inneren Bezogenheit heraus gesehen und gestaltet werden. Das aber setzt ein *Ordnungsbild* voraus.

In der Aufrichtung dieses Ordnungsbildes dürfte die geschichtliche Chance des deutschen Volkes liegen. Durch die Zäsur, die die letzten Jahrzehnte in unsere Geschichte gefügt haben, ist es heute möglich, gewissermaßen von einem Nullpunkte aus, das politische wie das soziale Leben neu zu gestalten. Diese Möglichkeiten des Augenblicks sind um so höher anzusetzen, als die Einsicht bei Parteien und gesellschaftlichen Gruppen, die sich früher feindlich gegenüberstanden, im Wachsen begriffen ist, jene höhere Synthese aus Erkenntnis und Erfahrung zu verwirklichen, die in der Lage ist, auch in die deutsche Geschichte eine Konstante zu bringen. Fuhrende Sozialisten vertreten heute die Rückbesinnung auf „gewisse oberste Ideen, die zeitlos gelten", „die Verankerung auf dem festen Grunde, aus dem wir die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten schöpfen".[1] Der Begegnung zwischen diesen Kräften und dem Christentum wird eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt werden müssen.

Wie aber muß ein soziales Ordnungsbild beschaffen sein, das den *christlichen* Grundgedanken vom Menschen und seinen Aufgaben in dieser Zeitlichkeit entspricht? Wir müssen uns dieser Frage nähern mit dem ganzen Realismus, der christlichem Denken eigen ist, aufgeschlossen gegenüber der Wirklichkeit, nüchtern im Erkennen des Objekts und der Seinszusammenhänge. Dieser Realismus gibt von vorn-

herein Anlaß festzustellen, daß es kein Schema einer Sozialordnung gibt, das starr und bindend für diese und alle Zeiten wäre. Jede Zeit hat ihren eigenen Sinn und ihre eigene Form. Die Dynamik des Lebens in Fesseln zu schlagen, hieße die Weiter- und Höherentwicklung des Menschen und der Menschheit, deren letzte Bestimmung über diese Zeitlichkeit hinausragt, behindern.

Aber eben deswegen sprechen wir von einem Ordnungs*bild*, d. h. es werden die Richtpunkte aufgezeigt, die das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen bestimmen müssen. Diese leuchten wie ewige Sterne, erhellen nicht nur die Geschichte, sondern Gegenwart und Zukunft. Sie bilden gewissermaßen ein Koordinatensystem, innerhalb dessen die lebendige Inbeziehungsetzung der das soziale Leben tragenden Kräfte zu erfolgen hat. Sie geben die Wertmaßstäbe an, nach denen jede konkrete Ordnung entwickelt und beurteilt werden muß. Die sich aus diesem Ordnungsbild ergebenden Normen von zeitloser Gültigkeit müssen auf jene Ur-Ordnung zurückgehen, die in der Schöpfung grundgelegt ist. Dieses Richtbild vermittelt keine Patentlösung für die konkrete Situation, befreit also den Menschen nicht von einer selbstverantwortlichen Entscheidung. „Wie der einzelne Christ in seinem persönlichen Leben, so ist der vergesellschaftete Mensch in den großen Ordnungen menschlichen Zusammenlebens vor die Aufgabe der Verwirklichung der Sittlichkeit gestellt. Und in dieser Perspektive gesehen, stehen heute christliche Verkundigung und christliche Sozialgestaltung vor der gleichen Problematik, ja die soziale Gestaltung wird fast zwangsläufig Bestandteil der christlichen Verkündigung.“ [2]

Die dem Richtbild entsprechenden Leitsätze einer christlichen Sozialordnung stehen nicht neben dem positiven Recht, sondern sie enthalten die entscheidenden Impulse schöpferischer Rechtsgestaltung. Sie sind keine Vergewaltigung der Wirklichkeit nach abstrakten Ideen, sondern lassen der Entfaltung dieser Wirklichkeit weitgehenden Spielraum. Nicht ein christlicher Spiritualismus noch ein Enthusiasmus, der sich von „idealen“ Vorstellungen nährt und der Gefahr unterliegt, sich von der Wirklichkeit zu ent-

fernen, noch Kapitulation vor einer absoluten Eigengesetzlichkeit von Kultursachbereichen, sondern nur das „realistische Maß sachgerechten Erkennens" soll Ausgangspunkt dieses Ordnungsbildes sein.

Es wäre somit über die Aufgabe dieses Buches, ein christliches Ordnungsbild zu erarbeiten, genügend ausgesagt, wenn nicht ein Blick in die Gegenwart den Umfang des Vorhabens noch deutlicher machen müßte. Die soziale Situation unserer Tage wird vornehmlich getragen von Schlagworten. Demokratie und Sozialisierung werden der Masse als *die* allein eine neue Sozialordnung begründenden Lösungen vorgestellt. Daß hinter solchen Parolen oft verzerrte, bis in das Gegenteil verbogene Begriffe stehen, wird der Menge bei ihrer Urteilslosigkeit kaum offenbar. Darin äußert sich jene politisch-pragmatische Blickverengung, die von den Wesensfragen, die gerade heute einer sozialen Neuordnung zugrundeliegen müssen, ablenkt. Auch die Fragen, die hinter den Forderungen nach Demokratie und Sozialisierung stehen, erhalten ihre Bedeutung erst durch die Vorentscheidung im geistigen Raum. Bei der beklagenswerten Indifferenz, von der heute selbst viele verantwortliche Personen, die sich Christen nennen, getragen sind, besteht die große Gefahr, daß wiederum nur formale Teil-Lösungen angestrebt und verwirklicht werden, die schon sehr bald als Selbsttäuschung erkannt werden dürften. Es geht heute um weit mehr. Die soziale Neuordnung berührt die tiefsten Fragen abendländischer Kulturgestaltung. Darauf eine nach wie vor im naturwissenschaftlich-mechanistischen Denken befangene Wissenschaft und gerade diejenigen Disziplinen, die sich mit dem sozialen Zusammenleben der Menschen beschäftigen, hinzuweisen, ist mit ein Anliegen dieser Darstellung. Zwar sind die Naturwissenschaften von dem „Traum der Unendlichkeit der diesseitigen Welt" erwacht, aber die „Voraussetzungslosigkeit" der Wissenschaft sucht noch in manchen Disziplinen ihr Eigendasein zu rechtfertigen. Diese spezialisieren sich zu fachlichen Spitzenleistungen, entfernen sich damit aber immer mehr aus dem großen Zusammenhang, der einmal das abendländische Denken prägte. Der Begriff der Universalität ist durch die Atomisierung der Wissensbereiche

immer mehr geschwunden. Niemand wird von einem Wissenschaftler unserer Gegenwart noch jenes enzyklopädische Wissen verlangen können, das ihn in die Lage versetzen könnte, sachgerecht über alle modernen Lebensgebiete zu urteilen. Aber um ein Mindestmaß universaler Weltschau sollten sich vor allem die Christen bemühen, um nicht jenem Spezialismus zu erliegen, der sich um nichts kümmert, was nicht zum Fach gehört. Diese Spezialisten, die den Gegenpol zu dem Massenmenschen unserer Zeit darstellen, tragen einen großen Teil Verantwortung für die Nivellierung des geistigen Denkens, für die Säkularisierung aller Wert- und damit auch für die innere Aushöhlung sozialer Ordnungsbegriffe.

Die Gründe für diese Erscheinungen sind auch von dem Anliegen dieses Buches aus zu verfolgen. Jede soziale Neuordnung hat ein vom Menschenbild abgeleitetes Gemeinschaftsbild zur Voraussetzung. Das Bild von der Gemeinschaft ist durch die anthropologischen Häresien der Neuzeit in unzählige Einzelkategorien aufgesplittert und dadurch zerstört worden. Seit Auflösung der mittelalterlichen Einheit, die ihre Kraft und ihre Stärke aus theozentrischem Denken bezog, ist diese Zerstörung Schritt für Schritt vorgetragen worden. Am Beginn steht die Entscheidung gegen die Kirche in der Reformation, gegen Christus im Deismus der Aufklärung, gegen Gott im geistigen und praktischen Materialismus, der die jüngste Vergangenheit so weitgehend bestimmt.[3] Damit ist stufenweise das wahre Menschenbild und mit ihm notwendig das wahre Gemeinschaftsbild geschwunden, so daß heute der Mensch sich in jener unmittelbaren Krise des Daseins fühlt, die in der Hingabe an einen tiefen Pessimismus, wenn nicht gar Nihilismus (Existentialismus), ihren sinnfälligen Ausdruck findet.

Ausgangspunkt dieser geistigen Entwicklung ist der Individualismus, der mit der Selbstherrlichkeit des Menschen zu einem übersteigerten Liberalismus führt und schließlich zu einem orthodoxen Kollektivismus. Beide bewegen sich in einem Hedonismus, der in Verkennung der menschlichen Natur und der letzten Bestimmung der Persönlichkeit sowie der Gesellschaft allein auf das Glück dieser Zeitlichkeit aus-

gerichtet ist. Die menschliche Freiheit entbehrt jeder sittlichen Bindung. Der Auffassung von der Selbstherrlichkeit des Menschen entspricht eine rücksichtslose Verfolgung der eigenen Interessen ohne Bezug auf das Wohl und Wehe anderer und des sozialen Ganzen. Die kapitalistische Erwerbswirtschaft überträgt das ihr eigene Zweckdenken auch auf die Menschen. Der Rationalismus führt zu jener Rationalisierung, durch die der Mensch ebenso Mittel zum Zweck wird wie die Ware, wie die Maschine. Die Gleichheitsparolen der französischen Revolution wenden sich gegen die naturgegebene Rangordnung. Über eine fortschreitende Schwächung des ständischen Bewußtseins vollzieht sich die Auflösung des überkommenen Sozialgefüges. Das wahre Bild vom Menschen und der Gemeinschaft weicht einem Kollektivbegriff.

Der Kollektivismus übernimmt, wie im einzelnen nachzuweisen sein wird, die Zielsetzungen des Individualismus und überträgt dessen Denkungsart auf das Kollektiv. Die Masse tritt in Erscheinung. Sie ist keine soziale Kategorie im überkommenen Sinne, zu ihr stoßen Individuen aus *allen* sozialen Gruppen, die „Durchschnittsmenschen", die nichts anderes sein wollen. Die Persönlichkeit wird durch das Kollektiv weitgehend der sittlichen Freiheit und Menschenwürde beraubt.

Die Kenntnis dieser Wandlungen wird Ausgangspunkt aller Überlegungen um eine neue Sozialordnung sein müssen. Erst aus diesem geschichtlichen Überblick ergibt sich der Nachweis, wie dringlich heute die Überwindung des Anthropozentrismus und die Wiederaufrichtung eines christlichen Menschen- und Weltbildes ist.

Die zweite Aufgabe dieses Buches wird dann in einer kritischen Überprüfung der Soziologie einerseits, der Gesellschaftslehre anderseits bestehen müssen, um zu erfahren, welchen Beitrag diese wissenschaftlichen Disziplinen für die soziale Neuordnung leisten können. Im Anschluß daran sollen die Grundzüge des christlichen Ordnungsbildes in ihrer Weite und in ihren Grenzen aufgezeigt werden. Es handelt sich dabei nicht um eine neue Darstellung der christlichen Soziallehren, die in guten Arbeiten vorliegt

(auch wenn diese zu wenig bekannt sind!), sondern um die Überprüfung ihrer Zeitgemäßheit. So wird versucht werden, das christliche Ordnungsbild der sozialen Wirklichkeit von heute gegenüberzustellen, d. h. die Fragen zu beantworten, inwieweit die zeitlos gültigen Richtsätze des Ordnungsbildes auch die Lösung der sozialen Probleme unserer Gegenwart beeinflussen müssen, und inwieweit die in einer bestimmten sozialen Situation ergangenen christlichen Soziallehren auch heute noch anwendbar sind. Erst durch Aufweis des Unterschiedes zwischen Ordnungsbild und Soziallehren wird der den christlichen sozialen Bestrebungen oft geltende Vorwurf, zu konservativ und zu idealistisch zu sein, entkräftet werden können.

Damit dürften Ausgang, Anlage und Zweck des Buches zunächst bestimmt sein. Der Verfasser hat sich bemüht, trotz der vielen angrenzenden Probleme, die in Fortführung der Darstellung immer wieder auftreten, eine klare Linienführung beizubehalten. Gleichviel wird der Hintergrund des sozialen Seins, wie er sich in der Natur und den geschichtlichen Bereichen immer wieder auftut, erhellt werden müssen, mehr als in manchen anderen Arbeiten ähnlicher Art zum Ausdruck kommt. Denn es gilt nicht, ein neues begriffliches Schema zu entfalten, sondern in dem Bemühen um eine echte soziale Neuordnung das soziale Sein und Seinsollen in seiner ganzen Wirklichkeitsfülle und Komplexität in Erscheinung treten zu lassen.

Das Buch ist in manchen Kapiteln von der Unmittelbarkeit des gesprochenen Wortes getragen. Diese ist vielfach eher geeignet, Probleme verständlich zu machen, als das um strenge Präzisierung bemühte geschriebene Wort. Bei der Bedeutung, die die soziale Neuordnung für alle Teile des Volkes gewinnt, glaubt der Verfasser, der kein wissenschaftliches Buch um der Wissenschaft willen vorlegen will, diese Diktion mit gutem Grund verantworten zu können. Trotzdem: Der Einwand gegenüber manchen Darstellungen der katholischen Soziallehren wird vielleicht auch den I. und II. Abschnitt dieses Buches treffen, nämlich, zu abstrakt gehalten zu sein. Wir werden uns später noch damit auseinanderzusetzen haben; doch soll hier bereits die Ansicht zum Ausdruck

kommen, daß gerade im sozialen Gestaltungsraum eine möglichst eingehende, um klare Begriffe bemühte Vorarbeit unerläßlich ist. Der Leser, dem vornehmlich die soziale Wirklichkeit von heute am Herzen liegt, mag desungeachtet ruhig zunächst den III. Abschnitt durchgehen. Er wird auch von hier aus zu der Notwendigkeit geführt, sich den sozialen Leitbildern der abendländischen Geschichte zuzuwenden, um zu erfahren, was als abendländisches Erbe in dieser Hinsicht wert ist, erhalten, gepflegt und weiterentwickelt zu werden.

Es bleibt dem Verfasser noch eine Dankespflicht gegenüber vielen Freunden, die sich in gemeinsamen Studien und ständiger Aussprache um eine Neuordnung auch der sozialen Verhältnisse aus christlicher Sicht bemühen. Der Dank gilt vor allem den Herren Prälat Universitätsprofessor D. Dr. J. P. Steffes, Universitätsprofessor Dr. A. Schmitt und Dr. G. Hasenkamp, mit denen der Verfasser durch die Herausgabe des Loseblatt-Lexikons „Die Kirche in der Welt" verbunden. ist. Frl. M. Breuer ist für die Anfertigung des Stichwortverzeichnisses und Frl. L. Kurnap für die Hilfe beim Lesen. der Korrekturen zu danken.

I. ABSCHNITT

ORDNUNGSBILD UND ABENDLÄNDISCHE TRADITION

Einleitender Überblick

Alle Begriffe des sozialen Seins, so zeitgebunden sie erscheinen, haben ihre geschichtliche Entwicklung. Einerseits sind sie aus einer immer mehr vertieften Einsicht in die großen geistes- und sozialgeschichtlichen Zusammenhänge erwachsen, anderseits aus der Wirklichkeit selbst, d. h. den natürlichen Spannungen, die im Streben der Menschen nach Fortschreiten, Glück oder Vollendung zu allen Zeiten die gegenseitigen Beziehungen erfüllen. Soziale Ordnungsbilder werden also durch Erkenntnis und Erfahrung bestimmt.

Die Begegnung mit der Wirklichkeit löst jedoch stets wieder Reflexionen aus. „Was in oft überwältigender Fülle von der Außenwelt auf die Menschen einwirkt, suchen sie in ihrem Zusammenhang zu verstehen, über das mit den Sinnen Erfaßbare auch in den letzten Ursachen zu ergründen und zu deuten." Mit dem Bestreben, Ursprung und Sinn der kosmischen Natur zu durchleuchten, die zunächst nur geahnten Kräfte des Überwirklichen zu erforschen, paart sich das Nachdenken über die Ordnung und die Gesetze des Daseins. Was in diesem Dasein zunächst als gegeben hingenommen wird, wird auf die Möglichkeiten einer Änderung und besseren Gestaltung kritisch überprüft.

So steht schon am Beginn aller Kultur die Frage, wie das Zusammenleben der Menschen zweckmäßig zu ordnen ist. Worin gründet der Hang zum Zusammenleben, das Aufeinanderangewiesensein der Menschen? Ist das, was wir Gesellschaft nennen, nur eine Summe von Individuen oder ein

Überindividuelles? Worin besteht das Wesen dieser Gesellschaft? Gibt es Normen, die von Natur aus die Eingliederung des einzelnen in die Gesellschaft verlangen?
Die Antworten bestimmen sehr oft, manchmal entscheidend, das soziale Ordnungsbild. Besonders dann, wenn eine überkommene Ordnung durch äußere Einwirkungen ins Wanken gerät, werden diese Fragen aufs neue gestellt. Wie erst Störungen im körperlichen Organismus den Menschen auf die Gesetze und Funktionen des leiblichen Lebens aufmerksam machen, so werden auch Reflexionen über die Sozialordnung stets dann besonders dringlich, wenn politische oder wirtschaftliche Katastrophen die bis dahin als natürlich empfundenen Zusammenhänge in Zweifel ziehen. Je mehr Kultur und Zivilisation fortschreiten, um so deutlicher wird in Zeiten der Katastrophen die Verkettung der Menschen- und Völkerschicksale sichtbar. Das Soziale gewinnt eine über den Einzelwillen und den Gesamtwillen hinausgehende Gewichtigkeit, die stets auf den inneren Zusammenhang aller Fragen des Seins verweist. Das Soziale rückt in die Wesensmitte von weltanschaulichen Systemen. Soziale Ordnungsbilder richten sich nun nicht allein mehr auf das Nächstliegende, das Konkrete, das Einzelne. „In der Erfassung der Ursachen und Zusammenhänge, in der systematischen Bewältigung des empirisch Erworbenen schreitet das Wissen oft zu einer universalistischen Schau von Natur und Übernatur, in deren Mitte der Mensch als Einzelwesen und soziales Wesen wesenhaft eingeordnet wird." Das soziale Ordnungsbild des Mittelalters erweist trotz seiner Zeitgebundenheit gerade durch diese zentrale Schau seine bis in die Gegenwart reichende bindende Kraft.
„Geschichte ist nicht Spiegel des mechanischen Werdens, sie ist bedingt durch die Korrelation von Situation und Person."[1] Der Entwicklungsbegriff naturwissenschaftlichen Denkens ist also nicht ohne weiteres auf das geschichtliche Geschehen, insbesondere aber nicht auf die Sozialgeschichte zu übertragen. „Schaltet man die Freiheit des Geistes und seiner Entscheidung aus dem Leben der Geschichte aus, dann gibt es Geschichte nicht mehr, dann entbehrt der Bios des Logos, dann ist Geschichte nicht mehr Geschehen am Men-

schen und durch ihn, denn der Mensch ist dann nicht mehr. Sie wird dann nur Naturgeschichte, Zoologie."[2]

„Geschichte trägt also ein Doppelmoment in sich: schicksalhaft überkommene Tradition und freie Gestaltung dieser Tradition durch den Menschen, der zugleich in ihr steht und sich in seiner Entscheidungs- und Gestaltungsmacht in dem Sinne über sie erhebt, daß er sie aufgreift und ihr eine geprägte Form gibt, in der erst sie sich weiterbildet."[3] Diese Entscheidungen aber erfolgen immer aus bestimmten Wertmeinungen über das Vergangene oder nach Wertidealen für das Zukünftige. Es gibt also keine Schau auch der sozialen Vergangenheit, die nicht von einem Wertglauben mitbedingt, und keine Gestaltung der Zukunft, die nicht aus gegenwärtigem Wertglauben mitbestimmt würde.

Das Kernproblem aller Sozialordnung besteht immer darin, den einzelnen Menschen ohne falschen Zwang so in diese Ordnung einzubeziehen, daß er seine Natur nicht nur im Sinne wahrer menschlicher Lebensziele, sondern auch im Sinne der letzten übernatürlichen Bestimmung entfalten kann. Echte Sozialordnung wird, an den sozialen Ordnungsbildern der Geschichte gemessen, stets wieder getragen von einer Auffassung, die in Gemeinschaft und Gesellschaft nicht eine beliebig große Summe von gleichartigen Einzelwesen sieht, sondern eine selbständige Höherordnung verschiedenartiger Einzelwesen. Individuum und Gemeinschaft müssen stets wieder entsprechend ihrem seins- und wesensmäßigen Zusammenhang in die rechte funktionelle Beziehung gebracht werden, soll sich eine Sozialordnung als konstruktiv und dauerhaft erweisen.

Die Geschichte der sozialen Leit- bzw. Ordnungsbilder zeigt trotzdem immer wieder Versuche, die natürliche *und* übernatürliche Bestimmung der Menschen zu negieren und damit auch von der naturgegebenen Rangordnung abzuweichen. In allen Ordnungsbildern, nach denen entweder das Individuum oder die Gemeinschaft verabsolutiert werden, treten an die Stelle von qualitativen Unterschieden nur quantitative Beziehungen und Wertungen. Eine nur quantitative Ordnung kann aber weder den einzelnen noch die Gemeinschaft zu der in der Schöpfungsordnung vorgezeichneten letzten Sinn-

erfüllung bringen. Das soziale Ordnungsbild der Aufklärung bleibt daher ebenso unhistorisch wie das des philosophischen Materialismus. Die sozialen Leitbilder beider Anschauungen werden allein von einem äußeren Zweck her bestimmt. Ein quantitativem Denken entsprechendes technisches Prinzip, das in seiner Anwendung nur von Nützlichkeitserwägungen ausgeht, wirkt notwendigerweise destruktiv und auflösend.
Damit sind kurz die Antinomien der sozialen Ordnungsbilder unserer abendländischen Geschichte gekennzeichnet. Sie entsprechen im wesentlichen der bereits in der Einführung gekennzeichneten theozentrischen oder anthropozentrischen Weltauffassung An ihrer Wertung ist zu erkennen, was echte abendländische Tradition und bestes abendländisches Erbe ist.
Wenn die Geschichte die beste Lehrmeisterin ist, dann ist es also notwendig, die sozialen Ordnungsbilder der Vergangenheit zu überprüfen, um im einzelnen nachzuweisen, ob und inwieweit sie sich als geschichtstragend und die Sozialordnung fördernd erwiesen haben. Es ist aber wohl ein Gesetz aller Kultur, daß um so höhere geistige und seelische Kräfte, und nicht nur wirtschaftliche, für den Aufbau einer wirksamen Sozialordnung erforderlich sind, je komplizierter die Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens sind. Es genügt also nicht, den faktischen Ablauf der Sozialordnungen vor Augen zu haben, sondern erst durch die Erhellung der sozialen Ordnungsbilder, von denen sie vielfach geleitet werden, können die Kräfte bestimmt werden, die sich als echt und unecht erwiesen haben. So erscheint die Herausarbeitung der gekennzeichneten Antinomien besonders wichtig in einer Zeit, in der die Verpflichtung zum abendländischen Erbe zu einer Lebensfrage Europas geworden ist. Denn es wird auch im sozialgeschichtlichen Wissensbereich der Nachweis dafür zu liefern sein, warum „im Abendländer das Menschentum eine neuartige, unvergleichlich reife und tiefe, ja vorbildliche Verwirklichung gefunden" hat, die in den letzten Jahrhunderten weitgehend zerstört worden ist. Auch in der Geschichte der abendländischen sozialen Ordnungsbilder werden „trotz des ständigen Flusses aller Geschehnisse und trotz der damit gegebenen

Relativierung Normen überräumlicher und überzeitlicher Art sichtbar, die trotz aller geschichtlichen Bedingtheit ihrer Erscheinungsweise irgendwie allgemeingültigen Charakter an sich tragen."[4]

1. Kapitel

SOZIALE ORDNUNGSBILDER DER ANTIKE

Die Wurzeln der abendländischen Tradition liegen in der Antike. Auch die sozialen Ordnungsbilder späterer Kulturen finden wir in der Antike bereits in wichtigen Grundzügen vor.
Diese Ordnungsbilder unterliegen zunächst religiösen Vorstellungen, werden dann im Rahmen der Staatsphilosophie und der Ethik sichtbar. Religiöse Überzeugungen bringen in das Gemeinschaftsleben wie in das Einzeldasein Sinn und Ordnung, indem sie das Ganze, den Zusammenhang von Einzel- und Weltgeschehen den Göttern unterstellen.

1. Religiöse Gebundenheit

Die Hellenen, das führende Volk der antiken Geistesgeschichte, sehen zunächst den Menschen im Schoß der Götter geborgen. Der Götter Gesetze sind der menschlichen Rechtsordnung vorgesetzt. Die Personifizierung dieser Rechtsträger und Rechtsüberwacher wie in Dike, der Hüterin der Gerechtigkeit, in Nemesis, der Rächerin jeden Rechtsbruches, verweist auf die von den Göttern stammende Ordnung. Mit der vorattischen Philosophie des 6. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr., den Naturphilosophen und Pythagoräern, bereitet sich aber bereits ein Einbruch in diese religiösen Grundvorstellungen vor, auch wenn das Ordnungsbild zunächst noch bleibt. Die Fragen nach dem Sein, dem Werden und Vergehen der Menschen und Dinge lassen jedoch schon das Bewußtwerden des menschlichen Geistes erkennen. Es finden sich Ansätze zu einer Ethik, durch die, wie in den Sprüchen der sogenannten sieben Weisen (Thales: „Erkenne dich selbst") oder bei Heraklit

Forderungen für die Hingabe an das Allgemeine erhoben werden. Doch schon Demokrit sieht in dem eigenen Glück des Menschen das höchste Gut. Dieses Glück wird als Wohlgemutheit, d. h. als ausgeglichene Gemütsstimmung bezeichnet, die durch Selbstbeschränkung und Genügsamkeit, also ethische Maximen, erreicht werden kann. Diese Lehren nehmen ob ihrer moralischen Reinheit noch einen hohen Rang ein. Es bleibt aber nicht aus, daß sich später ein Hedonismus einstellt, der den Menschen mehr und mehr auf sich selbst stellt. Der Glaube an die ewigen Götter und die durch sie bestimmte ewige Ordnung tritt allmählich in den Hintergrund. Das überkommene, an religiösen Vorstellungen orientierte soziale Ordnungsbild empfängt individualistische Züge.

2. Individualistische Auffassungen

Die Wandlung wird entscheidend beeinflußt durch die *Sophisten* des 5. Jahrhunderts v. Chr. Diese Philosophen sind „die Aufklärer und Individualisten des Altertums". Philosophie wird vornehmlich Erkenntnistheorie, eine Reflexion, die fast ausschließlich auf den Menschen gerichtet ist. Der Zweifel, ob es überhaupt ein durch Götter und Naturgebot gesichertes Recht gebe, oder ob die Rechtsordnung nur Menschenwerk und Willkür sei, beraubt den religiösen Glauben weitgehend seiner bindenden Kraft. Bei der älteren Richtung der Sophistik findet der erkenntnistheoretische Subjektivismus seinen ersten Ausdruck. Zwar wird noch nicht die absolute Freiheit des Individuums verkündet, aber die jüngeren Sophisten vertreten bereits einen krassen Utilitarismus, der in dem berühmten homo-mensura-Satz des Prothagoras bekannt ist: „Der Mensch (als Individuum) ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind." Damit werden alle höheren Bindungen abgestreift. Jedem steht es von Natur völlig frei, seinen eigenen Vorteil mit allen Mitteln, sei es mit denen der Gewalt, durchzusetzen. Das Recht wird mit der Macht des Stärkeren identifiziert.
Diese individualistische Grundeinstellung bestimmt das so-

ziale Sein: Die Gesellschaft ist nur eine Summe von selbständigen, an sich freien Einzelwesen, die einander auszubeuten trachten. Von einem sozialen *Ordnungs*bild kann also nicht die Rede sein, es sei denn, daß einzelne Vertreter der Sophisten die sittliche Scheu und ein natürliches Rechtsempfinden, das die Götter den Menschen belassen haben, für die Existenz des Staates und die Sozialordnung reklamieren. Wenn auch eine kritische Würdigung dieser philosophischen Richtung mit Zuruckhaltung vorgenommen werden muß[5], da wir nur durch spätere Quellen über diese unterrichtet sind, so bleibt doch die Feststellung, daß hier zum ersten Mal der Individualismus als bestimmendes Merkmal einem sozialen Ordnungsbild vorangestellt wird. Das Menschenbild der griechischen Philosophie, bisher in seiner ontologischen Konstitution als Mikrokosmos gedeutet, löst sich aus der universalen kosmischen Ordnung. Die Sophisten liefern damit die bisher geltende, mehr patriarchalische Ordnung einem willkurlichen Relativismus aus. Zwar sucht Sokrates (469—399 v. Chr.) nach einer Neubegründung der sittlichen Ordnung, indem er den Menschen erneut in den großen kosmischen Zusammenhang verweist, aber der individuelle Grundzug bleibt dieser Epoche griechischer Geschichte eigen.

3. Organisch-universalistische Ordnungsbilder

Es ist für den Nachweis, wie sehr die sozialen Ordnungsbilder der Geistesgeschichte auch die Wirklichkeit beeinflussen, von Belang festzustellen, daß das griechische Staats- und Sozialleben in diesen Jahrhunderten die ersten Zerfallserscheinungen aufweist. Seit dem Tode des Perikles (429 v. Chr.) wird der Zerfall immer deutlicher. Der Übergang zur Handels- und Geldwirtschaft, grundgelegt in individualistischer Geisteshaltung, vermehrt die Menge der Besitz- und Rechtlosen, denen die freien, auf ihre Rechte und Vorteile bedachten Bürger gegenüberstehen.
Es ist zu folgern, daß die eben aufkommende Staatsphilosophie nicht zuletzt von dem Bestreben geleitet ist, gegen

diese individualistische Willkür den Staat als Träger und Schützer der sozialen Ordnung anzurufen. Plato (427—347 v. Chr.) und Aristoteles (384—322 v. Chr.) entwerfen zum ersten Mal ein soziales Ordnungsbild vom Staate her. Sie sehen im Staat die Spitze, gewissermaßen die Krönung des Gemeinschaftslebens.

Plato entwirft in dem Buch vom Staate (politeia) und in den „Gesetzen" ein Bild des idealen Staates, des Staates also, wie er sein soll. Plato denkt durchaus anti-individualistisch, bereits ein Beweis für die auch in der sozialen Geschichte immer wieder anzutreffende Reaktion auf voraufgegangene Bewegungen, hier der sophistischen Philosophie. Der Staat ist nach Plato nicht eine Schöpfung autarker Individuen, sondern in der Natur des Menschen verankert. Nicht die Förderung des Wohles einzelner oder weniger Menschen, sondern nur die des Gesamtwohles ist seine Aufgabe. Das patriarchalische Ordnungsbild der vorattischen Zeit wird ersetzt durch eine von Geist und ethischen Auffassungen bestimmte, durch den Staat getragene Ordnung, in der der einzelne Bürger durch den Zwang zur Arbeitsteilung auf das Zusammenleben hingeordnet wird. Grundlage dieser Ordnung ist nach Plato die natürliche Ungleichheit der Menschen. Dadurch ist eine Stufen- und Rangordnung notwendig. Das Niedere soll sich nach dem Höheren ausrichten Das Niedere kann sich nur vervollkommnen, wenn es dem Edleren dient. Nur an der ihm gemäßen Stelle kann sich der einzelne entfalten und zu dem ihm zugedachten und möglichen Glück gelangen. Das Höhere hat dem Niederen dabei als Mittler zu dienen. Gerechtigkeit ist nach Plato dann gewährleistet, wenn jeder das Seine erhält, nicht aber, wenn jedem das Gleiche zugestanden wird. Gerechtigkeit wird also hierarchisch bestimmt.

Entsprechend diesen Grundlinien eines sozialen Ordnungsbildes kommt Plato zu einer Sozialordnung, die durch drei Stände getragen wird. Der Stand des gewerblichen Volkes, der unterste Stand, soll nur für die materiellen Bedürfnisse sorgen. Der zweite Stand, die Wächter, haben den Staat zu verteidigen, und der erste Stand, die Philosophen, d. h. die Besten, soll ihn lenken. So streng ist diese Scheidung, daß

Plato es als natürlich empfindet, wenn die einzelnen Stände auf ihre Aufgaben beschränkt bleiben, da sie nur auf diese Weise sich gegenseitig nicht schaden. Sinnfällig werden die Kriterien dieser Unterscheidung durch die von Plato gezogene Parallele zur menschlichen Psyche. Die drei Stände entsprechen nur den drei seelischen Anlagen: die vernünftige Seele, die ihren Sitz im Haupt des Menschen hat, eignet den Philosophen, die mutartige Seele, die in der Brust wohnt, den Wächtern und die begierliche Seele im Unterleib dem niederen Stande. Ein rechtes Verhältnis der Stände untereinander ist nur dann garantiert, wenn die Vernunft mit Hilfe des Willens über die Begierden herrscht.
Solchen Auffassungen gemäß hat der untere Stand der Bauern, Händler, die Gesamtheit der Wirtschaftenden, politisch keine Funktion. Der Staat hat im Gegenteil dafür zu sorgen, daß die diesem Stand eigene Begehrlichkeit in Schranken gehalten wird, denn in der Begehrlichkeit wurzeln nach Plato die dämonischen Kräfte der Zerstörung (ein bemerkenswerter Hinweis auf die Erscheinungen des späteren europäischen Individualismus).
Einen ganz besonderen Rang weist Plato jedoch dem Stand der Wächter zu. Sie sollen aller Handwerksarbeit ledig sein, musisch und gymnastisch eine Ausbildung erfahren. Ihre Hingabe an den Staat muß so vollständig sein, daß von ihnen der Verzicht auf Familie und Privateigentum verlangt wird. Die Fortpflanzung der Wächter soll vom Staat im Interesse einer gesunden und zahlenmäßig der Größe des Gemeinwesens entsprechenden Nachkommenschaft überwacht werden. Für diese fast vollkommene Beschränkung der persönlichen Freiheit ist den Wächtern die Aussicht geöffnet, in den ersten Stand der Herrscher aufzurücken, wenn sie auch in den Fächern des Geistes, vor allem in der Mathematik und der Philosophie, eine vollkommene Erziehung erfahren haben. Denn die Herrschaft gehört nur in die Hände derjenigen, die über die letzte Einsicht verfügen.
Das durch Plato aufgerichtete Ordnungsbild trägt stark kollektivistische Züge. In dem Idealstaat Platos wird der einzelne fast vollständig absorbiert. Die Trennung von Herrscher und Wächter einerseits zum niederen Volk anderer-

seits bereitet den Dualismus Elite-Masse vor[6], der die Gefahr der vernunftstolzen Abscheidung der Gebildeten vom „Volk" der Ungebildeten in sich birgt, zumal die Angehörigen des dritten Standes nicht als staatstragend angesehen werden. Der Bewußtseinshochmut der durch Weisheit Gebildeten und dadurch zur Selbsterlösung Fähigen im Gegensatz zu der Unerlösbarkeit der Masse ist nicht nur ein heidnisches Merkmal der platonischen Idee geblieben. Die in diesem Ordnungsbild getroffene Unterscheidung enthält bereits eine geistige Grundlegung sowohl der späteren Prädestination wie des proletarischen Chiliasmus.

Die Grundzüge der organisch-individualistischen Sozialauffassung Platos finden sich weitgehend auch bei seinem Schüler *Aristoteles*. Die Bewertung des sozialen Ordnungsbildes, das Aristoteles entwirft, hat jedoch von seinem mittleren und späteren Schaffen auszugehen, vor allem von dem Werk „Die Politik" und der „nikomachischen Ethik". Für Aristoteles ist der Mensch nicht ein sich selbst genügendes Wesen, sondern „von Natur ein staatliches Wesen" (physei zoon politikon). So ist auch der Staat nicht künstlich geschaffen, sondern in der Natur vorgegeben, denn er ist früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher ist als die Teile. Diese Äußerung ist nicht im Sinne einer zeitlichen Bestimmung zu verstehen, sondern dem Staat kommt eine „logische Priorität"[7] zu, da die Individuen ohne ihn nicht gedacht werden können. Aristoteles vergleicht den Staat generell, also nicht nur einen idealen Staat im Sinne Platos, mit dem menschlichen Organismus, ohne eine Identität damit zu vertreten, wie das biologistische Sozialauffassungen der europäischen Sozialgeschichte getan haben. Bemerkenswert bleibt, daß in dem sozialen Ordnungsbild des Aristoteles bereits als Ansätze zur Gesellschaft die Familie und Dorfgemeinde genannt werden. Es sind bei ihm aber niedere soziale Gebilde, die sich nicht selbst genügen können, sondern nur im Staat und durch den Staat möglich sind.

Aristoteles sieht im Staat eine „Gemeinschaft freier Menschen". Die Freiheit besteht darin, bürgerliche Tüchtigkeit zu erweisen, doch ist diese Freiheit in der von Plato über-

nommenen ständischen Aufgliederung wieder gebunden. Auch bei ihm ist der unterste Stand, der der Bauern und Handwerker, vom Bürgerrecht ausgeschlossen. Gleichviel wendet sich Aristoteles gegen Überspitzungen der platonischen ständischen Auffassung wie die Abschaffung des Privateigentums und Weibergemeinschaft.

Das soziale Ordnungsbild, das also eine Auflockerung des kollektivistischen Denkens Platos bietet, erhält eine besondere Bedeutung durch die Bewertung der wirtschaftenden Menschen. In eine rechte Sozialordnung einzufügen ist nach Aristoteles die „Ökonomik", die zweckmäßige Verwendung der Wirtschaft als ein Mittel aus dem Grundsatz des Maßhaltens. Die der Ökonomik entgegengesetzte Wirtschaftsform ist die „Chrematistik". Dieser ist Wirtschaft nur eine Technik des schrankenlosen Erwerbsstrebens, insbesondere des Gelderwerbs. Steht die Ökonomik im Dienste der Bedarfsbefriedigung, so die Chrematistik nur unter der Zwecksetzung der Bereicherung. Deswegen hat der Staat die Aufgabe, den aus chrematistischem Denken geborenen Händler- und Krämer-Geist in Schranken zu halten. Aber auch die Ökonomik kann der Gütererzeugung nur nach Maßgabe der Proportion dienen, d. h. die Bedürfnisbefriedigung unterliegt den unter dem Prinzip der Gerechtigkeit sich vollziehenden Regeln.

So behandelt Aristoteles auch die Lehre des gerechten Preises Die Unterscheidung zwischen Tauschgerechtigkeit, die die Beziehungen der einzelnen untereinander, der verteilenden Gerechtigkeit, die die Beziehungen des Ganzen zu den einzelnen, der legalen Gerechtigkeit, die die Beziehungen der einzelnen zum Ganzen betrifft, steht unter dem Leitsatz: „Der beste Mensch ist, wer die Tugend der Gerechtigkeit nicht nur für sich, sondern auch für seine Mitmenschen ausübt." Die Gerechtigkeit ist also eine soziale Tugend, sie leitet sich aus einer vom Menschenwillen letztlich unabhängigen ewigen Rechtsnorm her.

Die Fortschritte des sozialen Ordnungsbildes bei Aristoteles sind gegenüber Plato augenscheinlich. Sein Ordnungsbild steht ganz in der Wirklichkeit. Die Idee, die bei Plato noch mehr abstrakt bleibt, erhält in der Polis eine bildende Kraft. Aristoteles sucht die Wurzeln des Staates „in dem für die Ge-

meinschaft geschaffenen menschlichen Wesen selbst, sieht ihn hervorwachsen aus der Hausgemeinschaft und Dorfsiedlung, erkennt seine Abhängigkeit von den wechselnden Menschen und Verhältnissen, aus denen heraus der unveränderliche Zweck, das Wohl der Gemeinschaft, ihn in den mannigfachsten Formen gestaltet, wie die Seele von innen heraus den Leib bildet, wie der Geist den Stoff beseelt".[8]

4. Die Ordnungsbilder der hellenistisch-römischen Zeit

Die Geschlossenheit der Ordnungsbilder, die sich bei Plato und Aristoteles zeigt; ist in der Antike nicht mehr erreicht worden.

Die bereits zu Lebzeiten des Aristoteles (Sieg der Mazedonier bei Chäronea 388 v. Chr.) einsetzende Überwindung der griechischen Stadtstaaten führt schließlich zu einem völligen Aufgehen im römischen Weltimperium. Indem innenpolitische Grenzen fallen und damit auch der Nationalismus, der die Hellenen alle anderen als Barbaren ansehen ließ, fällt auch der Glaube an die den griechischen Himmel tragenden Götter. Mit der schwindenden Religiosität verliert das Recht an Boden, zumal die Schwäche des Staates keinen Schutz mehr bedeutet.

Die nachfolgenden Philosophen wenden sich gegen die Staatsphilosophie ihrer Vorläufer und gegen das kollektivistische Denken, das selbst die freien Bürger ganz dem Zwang des Staates unterordnete. Durch den Epikureismus wird das Glück des Individuums als Zweck des Lebens proklamiert. Recht und Gesellschaft sollen infolge der individualistischen Grundeinstellung auf einen Vertrag gegründet werden, durch den sich die Menschen selbst beschränken, da ein naturliches Recht im allgemeinen abgeleugnet wird. Eudämonismus und Utilitarismus bestimmen das soziale Bild dieses Jahrhunderts des völligen Verfalls.

Noch einmal kommt jedoch ein großer Grundzug in dem Gestaltwandel zu Tage: Das Aufgehen der Stadtstaaten in dem größeren Imperium fuhrt zu einem neuen sozialen Ordnungsbild, das über ein kosmopolitisches Denken auf die

menschliche Gesellschaft verweist. Ein neues großes Menschenreich sieht Zeno in dem Staat, in dem alle Völker sich zusammenfinden können, dessen Grenzen dem Umkreis der Sonne entsprechen, der Götter und Menschen aufs neue zu einer Gemeinschaft zu vereinen in der Lage ist. Die Schule der Stoiker (Begründer Zeno: 336/35—264/63 v. Chr.) entwickelt die Idee des Weltbürgertums. Das soziale Ordnungsbild strömt aus in die Idee einer einheitlichen Weltvernunft, eines Logos, der alles leitet und als Weltgesetz, Nomos, auch dem Menschen gegenübertritt. So wird in das Menschenbild der Antike und damit auch in das Sozialbild ein neuer Grundzug getragen: Alle Menschen haben die gleiche Natur, die gleiche Vernunft, das gleiche Ziel. Muß es deswegen nicht auch nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat, den Weltstaat geben? In der Tat bildet nach Auffassung der Stoa das Individuum immer nur den Mittelpunkt konzentrischer Kreise, die über die Gemeinschaft der Familie, über nationale Staatenbildungen die Menschheit einbeziehen. In diesem Ordnungsbild finden aber die überkommenen sozialen Unterscheidungen nach Abstammung, Geburt, Stand, Rang und Besitz keinen Platz mehr. Dieses Bild bleibt Abstraktion, da die sozialen Unterschiede auch in dieser Zeit die freiheitlichen Auffassungen von einem Weltbürgertum beschatten. Insbesondere liegt über diesem Bild der Schatten der Sklaverei.

Die *Römer* haben kaum ein geschlossenes soziales Ordnungsbild hervorgebracht. Ihre Abhängigkeit von den kulturell überlegenen Griechen führt in der Philosophie zu einem Eklektizismus griechischen Geistesgutes. So gehen auch die sozialen Ordnungsbilder der Griechen auf sie über. Die politische Begabung und die realistische Weltsicht, die den Römern eigen ist, läßt alle individualistischen Neigungen stets wieder im staatlich ordnenden Recht eine Schranke finden. So bleibt es Roms geschichtliches Verdienst, dem geistigen Ertrag von Hellas auch im sozialen Ordnungsbild den Gedanken des Weltimperiums zugefügt zu haben. Eine ökonomisch-humane Daseinsgestaltung findet in der Welt der Völker und Kulturen durch die Rechtsnormierung eine breite und tiefgehende Verwirklichung. Cicero (106—43 v. Chr.)

wird in seinen Schriften der Vermittler platonischer und stoizistischer Ideen und trägt damit auch das soziale Ordnungsbild der Griechen in die nun erschlossene Welt der „Barbaren". Ciceros Bedeutung wie die des Stoikers Seneca († 65 n. Chr.) beruht auf dieser Vermittlerrolle, die das antike Geisteserbe an das Christentum übergibt.

5. Zusammenfassende Bewertung

Der gedrängte Überblick über die sozialen Ordnungsbilder der Antike führt zu einigen Feststellungen, die festgehalten werden müssen, da sie auch für die spätere europäische Sozialgeschichte verbindlich werden.

a) Die Lösung von religiösen Vorstellungen und den damit gegebenen Wertmaßstäben wirkt sich destruktiv auf das soziale Verhalten der Menschen aus.

b) Die Emanzipierung von absoluten Werten führt zu einem relativierenden Anthropozentrismus, in dessen Gefolge die soziale Ordnung entweder einseitig vom Individuum oder vom Kollektiv beeinflußt wird.

c) Extreme Sozialauffassungen und die ihnen entsprechenden Ordnungsbilder unterliegen dem Gesetz von Wirkung und Gegenwirkung, sie entraten daher einer sozialverbindlichen Konstanz.

d) Die sozialen Ordnungsbilder erweisen stets ihren starken Einfluß auf das gesamte politische, geistige und kulturelle Geschehen.

2. Kapitel

SOZIALE ORDNUNGSBILDER DES CHRISTLICHEN ALTERTUMS UND DES MITTELALTERS

Von Bedeutung für das Entstehen jener vertieften sozialen Ordnungsbilder, die in ihrer Ausprägung abendländischem Geiste entsprechen und abendländische Tradition begründen, wird die Begegnung antiker Sozialanschauungen mit Evangelium und Kirche. Die Menschenseele ist unsterblich, von Gott geschaffen, vom Sohne Gottes erlöst und zur Vereinigung mit Gott bestimmt. Auch der Unterste und Niedrigste ist imago Dei, Abbild des göttlichen Urbildes. Diese Gleichheit der Menschen vor Gott, die die christliche Lehre begründet, überwindet die großen Schatten antiker sozialer Ordnungsbilder.

Wie der Begriff vom Menschen, so wird auch die Gemeinschaft im Reich-Gottes-Gedanken über alle zeitlichen Vorstellungen hinausgehoben Bleiben auch die äußeren Verhältnisse zunächst unangetastet, so werden aber durch das Evangelium die Menschen umgestaltet, das Gesellschaftsleben wird erneuert. Zwar bleiben die sozialen Rangstufen, aber Klassenunterschiede werden durch die Lehre des Evangeliums, nach der es vor Gott kein Ansehen der Person gibt, gemildert und die Rangordnung auf eine Höhe erhoben, in der jedem einzelnen die Wurde der Person gewahrt bleibt.

Erst als das Christentum in der Kirche als selbständiges soziales Gebilde mit eigener Verfassung, eigenem Recht und eigener Bestimmung neben einem äußerlich christlich gewordenen, im innersten Wesen heidnisch gebliebenen Staat anerkannt ist, entstehen soziale Ordnungsbilder. Theologen gestalten aus dem Evangelium unter Verwendung antiker Begriffe und Anschauungsformen ein umfassendes, Gott und Welt umgreifendes System, in dem Mensch und Gemeinschaft eingeordnet sind. „Alle ... zu Hilfe genommenen antiken Vor-

stellungen und Begriffe erfahren eine durchgreifende Korrektur und Erweiterung. Die Welt bleibt an sich ein endliches, von Ordnung und Gesetz durchwaltetes kosmisches Gebilde. Aber ihre Normen und Gesetze erscheinen jetzt als eine Realisation von Gedanken und Plänen des überweltlichen persönlichen Gottes. Sie selbst ist eine Schöpfung dieses Gottes und reicht damit hinein in das Geheimnis Gottes selbst."[9]

Auch das soziale Leben erhält seinen letzten Sinn durch die Aufgabe, das Reich Gottes möglichst bereits in Raum und Zeit zu realisieren. Der Mensch, die Gemeinschaft, der Staat, Sinn und Wesen dieser Institutionen rücken in den Vordergrund theologischer Spekulation, um von da aus erst ontologisch begründet und zur letzten Verwirklichung frei zu werden.

1. Das Ordnungsbild der Patristik

Aus der umfassenden Väterliteratur, der Patristik, die bis in das 8. Jahrhundert reicht, erhält das soziale Ordnungsbild des Aurelius *Augustinus* (354—430) eine die Zeit überdauernde Geltung. Aus dem Hauptwerk „De civitate Dei", einer Apologie des Christentums gegen das Heidentum, erwächst in 22 Büchern eine Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie, die zwar keine systematische Staats- und Gesellschaftslehre entwickelt, aber zeitlose soziale Perspektiven öffnet. Cicero sah noch im Staat eine durch Rechtsbewußtsein und Zweckgemeinschaft vereinigte Vielheit, also eine Schöpfung des positiven Rechts. Wahre Sozialordnung kann nach Augustinus aber nur auf das göttliche Recht begründet werden. Der Niederbruch des römischen Weltreiches zeigt, daß die irdischen Verhältnisse nicht mit irdischen Mitteln ausreichend gemeistert werden können. Die civitas Dei besteht vor aller Menschheit als Gemeinschaft von Engeln und Menschen, d. h. aller Gott zugewandten Wesen. Zum Gottesstaat gehören alle Menschen, die nach dem Geist (secundum spiritum) leben wollen, auch solche, die außerhalb der Kirche stehen. Zum Weltstaat zählen alle, die nach

dem Fleische (secundum carnem) leben, mögen sie auch formell mit der Kirche verbunden sein. Diese beiden Staaten, die keineswegs als Gegenüberstellung von Kirche und konkretem politischen Verband zu deuten sind, liegen in ewigem Kampfe. Repräsentant des Gottesstaates ist Abel, Vertreter des Geistprinzips, den der amor Dei leitet. Vertreter des irdischen Staates, der civitas terrena, ist Kain, der durch das Stoffprinzip, der amor sui, also die Selbstsucht geleitet wird, die hinwiederum eine „Ordnung" nur aus der Gewalt, durch Knechtschaft aller, zu begründen weiß. Von Geburt gehört jeder Mensch zum irdischen Staat, aber durch die Wiedergeburt erwirbt er das himmlische Bürgerrecht.
Gegenüber der antiken Schau ist nach Augustinus nicht die Einsicht der Herrscher allein, sondern die Liebe zu Gott und dem Nächsten ordnungsbegründend. Staaten, die der auf göttlichem Recht sich aufbauenden Gerechtigkeit entbehren, gelten bei Augustinus als organisierte „Räuberbanden". Die Gedanken des Bischofs von Hippo über Ursprung und Zweck des Staates, Begründung und Begrenzung der Staatsgewalt, über die Wertung der Handarbeit sind, so verstreut sie in den Büchern zu finden sind, Grundzüge eines Ordnungsbildes, das Richtpunkte sozialen Verhaltens bietet.
Die überragende Bedeutung Augustins liegt in der Begründung der politischen abendländischen Ordnungsidee, dem sacrum imperium, dem heiligen Reich christlicher Weltordnung. Kaiser und Papst berufen sich in den nachfolgenden Jahrhunderten immer wieder auf diese Lehre. Erst im Hochmittelalter mildert sich die schroffe Gegenüberstellung in dem erhabenen Dualismus der Zweischwerterlehre.

2. Das thomistische Ordnungsbild

Diese ersten christlich-abendländischen Sozialauffassungen gehen der Reife entgegen, als in der Geschichte sich Antike, Christentum und germanische Elemente durchdringen. Bei den Germanen findet das Christentum ein Rechtsgefühl, einen Gemeinschaftssinn, der christlicher Lehre näher steht als die Auffassungen der Antike. Durch die Kirche finden

die germanischen Stämme zur Einheit. Das Leben weitet sich in vordem nicht gekannte Dimensionen: „Vertikal vom Zeitlichen ins Ewige, vom Irdisch-Weltlichen ins Göttliche; horizontal in den ganzen Kulturraum der Jahrhunderte".[10] Trotz des universalen Charakters dieser imperialen Konstruktion bleibt den Völkern, den Stämmen, den Ständen, den einzelnen die Eigenart gewahrt. Die Reichsidee, nur in seltenen Augenblicken voll erfüllt, formt in nahezu einem Jahrtausend den abendländischen Menschen, die abendländische Gemeinschaft in einem umfassenden, wenn auch keineswegs systematischen Ordnungsbild.

Gründet der Idealismus der Patristik noch auf Plato, so bezieht sich die Scholastik auf den Realismus des Aristoteles. Das soziale Ordnungsbild der Scholastik beruht ebenso wie das theologische Weltgebäude, das nun errichtet wird, auf dem grundlegenden Durchdenken der Weltschöpfung und göttlichen Weltregierung bis zum Aufbau eines einheitlichen, organisch gegliederten Weltganzen.

Der erste der beiden großen Scholastiker, der aus Schwaben stammende Dominikaner *Albertus Magnus* (1193—1280) bildet in einem Kommentar zur „Politik" des Aristoteles das Ordnungsbild des antiken Philosophen im christlichen Sinne weiter. Er verfolgt die soziale Veranlagung der Menschennatur, die sich u. a. auch durch das Medium der Sprache ergebe, in Familie, Dorfgemeinde und Staat.

Zu größerer Systematik führt erst die Lehre des hl. *Thomas von Aquin* (1225—1274). Für das soziale Ordnungsbild, das wir aus seinen Werken zu entwickeln suchen, sind die Kommentare zur „nikomachischen Ethik" und zur „Politik" des Aristoteles (Buch I—III, 6), die „Summa theologica" in ihrem praktisch-ethischen Teil, die „Summa contra gentiles" und die Schriften „De regimine principum" und „De regimine Judaeorum" heranzuziehen.

Der Versuch, eine systematische Ordnung der Richtpunkte aus diesen Schriften durchzuführen, würde den Rahmen dieser Abhandlung sprengen. Er könnte auch nur unvollkommen bleiben, denn das gigantische Werk des Aquinaten ist eine „wirkliche Summe des möglichen Wissens seiner Zeit".[11]

Der *Kosmos* stellt nach Thomas „eine Hierarchie von ansteigenden Formen dar, so daß jede folgende höhere vollkommener und seinsgesättigter und zugleich Seinsgrund der darunterliegenden ist. Als die höchste und vollkommenste Form erscheint Gott, der Wirklichkeitsgrund aller Dinge".[12] So ist auch das menschliche Dasein eine Stufenordnung von Gütern, Talenten, Schicksalen und Werten, die organisch ineinandergreifen. Alles einzelne ist dem Ganzen verpflichtet, weil es nur so seinen Sinn und Zweck erfüllen kann.

Wie in einer Pyramide werden weltliches und christliches Reich aufgebaut. Die pax temporalis ist Vorstufe der pax aeterna. So ist der Friede in seiner irdischen und himmlischen Verbundenheit auch Endzweck jeder sozialen Ordnung. Alle Lebensäußerungen, des einzelnen wie der Gemeinschaft, können nur in dem Zusammenhang irdischer und himmlischer Mittel und Zwecksetzungen gesehen werden.

Auch der *Mensch* ist innerhalb des ordo der Schöpfung auf das Überweltliche bezogen. Darin gründet das Gesetz seines Wesens. Der Mensch ist in gewissem Sinne eine Wiederholung des Universums, ein Mikrokosmos. Durch Geist und Seele ragt er über die Kreatur hinaus. Verstand und Wille bestimmen ihn zur Glückseligkeit; das ist die beatitudo des homo christianus. Darin liegt eine Autonomie im metaphysischen Sinne: das Sein in eigener Einsicht, in Rechtfertigung vor dem Gewissen in dieser Welt zu realisieren, um zu Gott aufsteigen zu können. Das Dasein ist also eine Bewegung zu Gott, da alles Geschaffene nur erst in Gott und durch Gott zu begreifen ist und jedes Fortschreiten letztlich nur ein Rückschreiten zu Gott sein kann. Die Wurzeln des menschlichen Seins liegen also in der Begegnung von Mensch und Gott. Darin ruht die tiefste Sinnbestimmung des Lebens.

Die *Gemeinschaft* nimmt in dem Ordnungsbild des Aquinaten einen sehr bestimmten Platz ein. Denn entsprechend dem hierarchischen Ordo-Gedanken ermöglicht erst sie dem einzelnen, zur beatitudo zu gelangen. Der einzelne findet nach seinen Anlagen und Fähigkeiten zu dem ihm angemessenen Glück. „Person gibt es nur durch Gemeinschaft mit Gottes Ur-Person, die von sich aus die Beziehung schuf, in der Per-

sonalität allein wirklich werden kann."[13] Mit dieser Auffassung begründet Thomas eine „autoritäre Theonomie der Welt- und Gesellschaftsordnung", die allein dafür bürgt, daß der Mensch sein Wesen erfüllt. Damit ist die Frage nach der menschlichen Existenz wesenhaft beantwortet. Es ergibt sich als Folge, daß eine persönliche Leistung auch an dem Wert für die Gemeinschaft, die ebenso stark wie das Individuum auf Gott bezogen ist, gemessen werden muß.

Die hier vertretene soziale Verpflichtung findet bei Thomas ebenfalls, wie bereits bei Aristoteles und Albertus Magnus, ihre Begründung in der natürlichen gesellschaftlichen Veranlagung des Individuums. Aber die aristotelische Bestimmung des Menschen als zoon politikon erhält bei Thomas ihre religiös-metaphysische Vertiefung. „Das soziale Sein des Menschen wird jetzt hineingegliedert in die Weltordnung Gottes. Der Mensch ist soziales Wesen — das heißt nun nicht mehr bloß: er ist Vollmensch nur als Vollbürger der Polis, des altgriechischen Stadtstaates. Das heißt auch nicht, wie bei Platon und Aristoteles: er ist ganzer Mensch nur, wenn er nicht Sklave und Weib, sondern der am Staatsleben aktiv teilnehmende Mann ist. Es heißt auch nicht mehr nur: er hat die Gesellschaft nötig zur Befriedigung seiner primitivsten und elementarsten wie seiner höheren geistigen Lebensansprüche, seines ζῆν und εὖ ζῆν Es heißt endlich nicht nur, wie es des Aristoteles tiefste Einsicht deutete: der Mensch ist durch seinen Geist, durch seine Vernunft und seine Sprache mit allem verbunden, was Träger solchen Geistes, solcher Vernunft und solcher Sprache ist. Es heißt auch dies, aber es heißt mehr: der Mensch ist soziales Wesen, weil er im ordo einer gewaltigen Schöpfung steht, in dem auch alle Gesellschaftsform in Familie, Sippe, Stand und Staat einbeschlossen steht. Er ist soziales Wesen, weil er zutiefst und zuerst Gemeinschaft hat mit seinem Ursprung, mit dem Schöpfer selbst, der ihn hineinstellte in Familie und Stand, in Zunft, in Staat und Kirche. Daß er soziales Wesen ist, das ist nur eine Wirklichkeit und eine hohe und umspannende, aber was er ist, das soll er auch sein, und das wird er durch die Grundhaltung pietätvoller und verantwortlicher Ehrfurcht diesem seinem sozialen Sein gegenüber."[14]

Die Solidarität des Menschseins, das Aufeinanderangewiesensein, ontologisch so eindeutig bestimmt, entspricht auch dem universalistischen Prinzip des Aristoteles, daß das Ganze früher sei als der Teil. Das entsprechende Gebot der Nächstenliebe unterliegt der Beurteilung alles Seienden von seinem göttlichen Ursprung her, der es nicht nur erzeugt, sondern zu einer Einheit geordnet und vorbestimmt hat.
Die Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft wird gefestigt durch die *Autorität*. Auch sie ist in Gott begründet, sie gibt dem naturgegebenen Gemeinschaftsverhältnis entsprechend dem Ordo-Gedanken die Krönung. „Ihre Anerkennung in Gewissen und Handeln gründet in dem Glauben an die Gottesidee in der Rangordnung des Seienden, das, als vom Schöpfer begründet, wert- und sinnvolles Sein ist."[15] Naturgemäß hat die Autorität den Ausgleich zwischen den Individuen zu gewährleisten, aber wiederum nur im Sinne der durch die hierarchische Stufenfolge geforderten sozialen Unter- und Überordnung. Der Staat wird entsprechend diesen Auffassungen bei Thomas die höchste menschliche Gemeinschaftsform.
Der Stufenaufbau der sozialen Ordnung ist damit durch Individuum, Gemeinschaft und Staat vorgegeben. Die *berufliche* Aufgliederung innerhalb der Gemeinschaft erfolgt nach äußeren und inneren Merkmalen: der wirtschaftlichen Erwerbstätigkeit = officium, der gesellschaftlichen Dienstleistung = ministerium und der gottgeforderten Amtserfüllung = munus. Alle Tätigkeit aber kann nur dem letzten Daseinsziel unterliegen, in Gerechtigkeit den Frieden Gottes anzustreben. So sind auch die praktischen Lebensbereiche, Menschen und Zwecke, letztlich auf Gott hingeordnet. „Der Stand ist nicht Zufallserscheinung, sondern Amt innerhalb der Gemeinschaft und als solches eigener Würde, besonderen Rechtes und eigener Funktion, so daß also die Verschiedenheit des beruflichen Amtes die Verschiedenheit der sozialen Funktionen rechtfertigt und zugleich die Höhe der gesellschaftlichen Geltung und Würde, den auch wieder innerhalb des einzelnen Standes sich nach höher oder niedriger abstufenden ‚Rang', die Stufe (gradus) bedingt, auf dem der Träger des Amtes, das Glied des Standes in der Gesellschaft steht."[16]

Nicht allein oder vornehmlich die Nützlichkeit für die Gemeinschaft begründet den Stand als Sein, sondern die „Arbeit", die „sublimitas" der Funktionen, die dem Stand eignet und den Menschen diesem bestimmten Stand einfügt. Diese Sicht des Aquinaten ist unabhängig davon, ob das Idealbild im konkreten Falle zutrifft. Es kann auch im gegenteiligen Falle nicht preisgegeben werden, da es Grundlage und Richtschnur des sozialen Ordnungsbildes bleibt.

In diesen Grundzügen des sozialen Ordnungsbildes, das weder — um mit modernen Begriffen zu sprechen — einseitig individualistisch noch einseitig kollektivistisch ist, hat die Gemeinschaft jedoch mindestens einen sittlichen Vorrang. Dem Wesen nach sind Individuum und Gemeinschaft aufeinander zugeordnet. Der einzelne kann sich nicht selbst genug sein. Kein Mensch kann seinen Lebenszweck erfüllen und seine übernatürliche Bestimmung erreichen, wenn er auf sich selbst gestellt bleibt, sondern er lebt deshalb in der Ich-Wir-Gemeinschaft. So ist die Polarität von vita propria und vita communis in der Hinlenkung auf den gemeinsamen Endzweck synthetisch überbrückt, wobei doch die natürliche und wesensgemäße Spannung bleibt.

Wesentlich für das soziale Ordnungsbild des Aquinaten ist die *Naturrechtslehre*. Gott hat die Welt nach ewigem Plan geschaffen. Diesem Plan entspricht das ewige Weltgesetz: lex aeterna Dei. Es sind die Normen, die der Schöpfer nicht nur dem mit Vernunft begabten Menschen mitgegeben, sondern auch der vernunftlosen Kreatur eingegeben hat. Diese Normen weisen einem jeden Wesen das Ziel, das ihm eingeboren ist. So ist dieses Naturgesetz vom Geschöpf her als die lex naturalis zu bezeichnen. Was schon in der Antike als Sittengesetz angesprochen wird, nämlich die jedem vernünftigen Wesen von Natur aus innewohnende sittliche Norm, findet durch Thomas die Begründung im Weltgesetz des Schöpfers. Thomas unterscheidet bei diesem Naturgesetz aber unabänderlich gültige, allgemeine, nicht ableitbare Normen und solche, die aus diesen mittels der Vernunft wiederum zu folgern sind. Das Naturrecht umschließt also einleuchtende Sozialnormen, die gebieten, jedem das Seine zu geben, dem einzelnen das Seine und der Gemeinschaft das Ihrige.

Von da aus leiten sich wiederum die entsprechenden, auf die konkrete Situation bezogenen Folgerungen ab. Die leges humanae, das positive Gesetz, gehen wiederum auf das Naturgesetz zurück. Entweder sind sie Folgerungen aus dem Naturrecht, oder sie präzisieren die spezielle Anwendung einer allgemeinen Vorschrift auf bestimmte Fälle.
Aber auch die Unterscheidung zwischen ius naturale und ius gentium ist für das soziale Ordnungsbild von Wichtigkeit. Das ius naturale umfaßt auch im Sinne von Aristoteles das durch die Natur des Menschen gegebene Recht. Das ius gentium beinhaltet die Forderungen aus dem Naturrecht, ohne die das Zusammenleben der Menschen nicht möglich ist, und das deshalb bei allen Völkern wegen seines allgemein einleuchtenden Charakters als verbindlich anerkannt wird.
Leitmotiv des Rechts im Zusammenleben der Menschen muß die *Gerechtigkeit* sein. Sie ist der Generalbegriff für das soziale Handeln. Thomas unterscheidet: ausgleichende Gerechtigkeit (iustitia commutativa), die die Beziehungen der einzelnen zum einzelnen regelt, legale Gerechtigkeit für die Hinordnung des einzelnen zur Gesamtheit und austeilende Gerechtigkeit (iustitia distributiva) für die Verteilung der öffentlichen Güter an die einzelnen.
Sind damit die entscheidenden Grundzüge des sozialen Ordnungsbildes nachgezeichnet, so bliebe doch eine kurze Charakterisierung der Gedanken über die Wirtschaft zu geben. Die Feststellungen über den gerechten Preis, den gebührenden Lohn, die Zinsfrage usw. ordnen sich ohne weiteres in das Richtbild ein. Einer Erläuterung bedarf hier nur die viel interpretierte *Eigentumsauffassung*. Auch diese steht in dem metaphysischen Bezug des gesamten Ordnungsbildes. Der Mensch hat nach Thomas ein natürliches Recht auf die Güter der Erde, da Gott die irdischen Güter auf den Menschen hin geschaffen und ihm zum Unterhalt bestimmt hat. „Der Mensch ist kraft seiner Gottähnlichkeit nicht nur dazu gezeugt, sondern förmlich dazu aufgerufen, über die vernunftlose Kreatur zu herrschen und zu verfügen. Gott stattet nicht mit Macht aus, es sei denn dazu, daß diese Macht ausgenutzt und angewandt wird."[17] Das Privateigentum ist infolgedessen erlaubt, da es in der Lage ist, den Menschen zu erhalten,

ihn zur Arbeit und zur Sorgfalt anzuhalten. Mit dieser Begründung des Privateigentums verbindet Thomas aber schon den Hinweis auf den Gebrauch des Eigentums. Der berühmte Satz: „Was den Gebrauch betrifft, so soll der Mensch die äußeren Güter nicht als eigene, sondern als Gemeinsames besitzen, so zwar, daß sie jemand leicht, wenn andere in Not sind, mitteilt", hat zu den gegensätzlichen Interpretationen Anlaß gegeben. Thomas will damit eindeutig auf die soziale Funktion des Eigentums hinweisen. Eigentum verpflichtet. Das Sondereigentum bleibt ein naturgemäßes. Das Besitz- und Verfügungsrecht des Menschen ist aber *nur ein entlehntes*, kein absolutes, denn — entsprechend der theologisch-metaphysischen Grundeinsicht — gehört letztlich alles geschaffene Gut Gott. *Jeder* Mensch ist Abbild des göttlichen Urbildes; jeder hat daher ein Anrecht auf dieses Sondereigentum (im Zustand einer paradiesischen Gemeinschaft kann es Gemeineigentum geben). Aber das Besitzrecht kann nicht vom Benutzungsrecht getrennt werden. Erst aus der Art des Gebrauches gewinnt die naturrechtliche Forderung des Sondereigentums ihr eigentliches Gewicht. Mit diesen Auffassungen ist das Privateigentum grundsätzlich anerkannt. Es sind damit aber auch die Grenzen angezeigt. „Der Mensch muß sich also immer bewußt bleiben, daß er Sachgüter nur im Rahmen rechter Nutzungsmoglichkeiten erstreben und erwerben darf. Er muß vor allem stets wissen, daß er in der Gemeinschaft von Mitmenschen lebt, die kraft des Willens der Natur und dank des gleichen Anspruches aus der Gottebenbildlichkeit ebenso Anspruch auf Sachgüter haben wie er."[18]

Entsprechend diesen Auffassungen verfugt auch die Wirtschaft bei Thomas nicht über ein autonomes Recht, sie ist niedere Funktion des Gesellschaftlichen, Mittel für das hohere geistige Leben. Darin kommt auch eine Wertung der Arbeit zum Ausdruck. Für alle Arbeit ist maßgebend das Verhältnis, in dem sie zum Ziel der Gemeinschaft steht, inwieweit sie dem Gemeinwohl dient. Je näher die Arbeit diesem Ziele kommt, um so höher ist ihr Wert zu bemessen. Sie kann in der Sicht des Aquinaten eine gottesdienstliche Funktion erhalten.

Dieses soziale Ordnungsbild wird abgerundet durch die Brücke, die Thomas dem augustinischen Dualismus zwischen Gottesstaat und irdischem Staat baut. Indem Thomas in der Lehre vom bonum commune dem weltlichen Herrscher die Wahrung des Gemeinwohls, der Kirche die Mittlerschaft zwischen Gott und Mensch zuweist und beide auf die letzte Sinnerfüllung im himmlischen Reich ausrichtet, erhält das Weltbild jene geschlossene Einheitlichkeit, die den hierarchischen Aufbau theologisch, philosophisch und politisch vollendet.

3. Die Bedeutung des scholastischen Ordnungsbildes

Das Ordnungsbild, das Thomas entwirft, befindet sich bereits in der Auflösung, als es der Welt als Spiegelbild vorgelegt wird. Duns Scotus († 1308), also ein späterer Zeitgenosse des Aquinaten, spürt bereits den anbrechenden Individualismus. Das Verhältnis von Kirche und Staat ist keineswegs so ideal geformt, wie Thomas es fordert. Seine leiblichen Brüder stehen im Kampf von Kaiser und Papst auf Seiten des Kaisers.

Ein besonderes Wort ist notwendig zu den Auffassungen über die Sklaverei. Thomas vertritt immer wieder aus der christlichen Auffassung der Gottebenbildlichkeit aller Menschen die Forderung auf persönliche Freiheit. Er lehnt daher auch den Gedanken des Aristoteles, daß die Natur selbst einen Teil der Menschheit, entsprechend seiner Veranlagung, zu Freien, den anderen zu Sklaven bestimmt habe, entschieden ab. Trotzdem glaubt Thomas die Sklaverei vertreten zu können. Einmal sei sie eine Folge der Erbsünde; nur im Naturzustand der Menschheit habe vollkommene Freiheit bestehen können. Wenn auch kein Grund vorhanden sei, weshalb der eine Mensch eher unfrei sein soll als der andere, so könne jedoch das Verfügungsrecht über einen anderen Menschen von Nutzen sein. In diesem Sinne habe nun einmal die Sklaverei im ius gentium Eingang gefunden. Thomas hebt damit den eben gegen Aristoteles erhobenen Einwand wieder auf und meint, es sei auch für den Sklaven nützlich, wenn er von

einem Weisen regiert werde. Thomas schränkt diese Unfreiheit allerdings auf bestimmte äußere Dienste ein. Auch der Unfreie sei letztlich nur Gott allein Gehorsam schuldig. Das Recht auf Erhaltung seines Lebens, Eheschließung, Kindererzeugung usw. sei dem Unfreien ebenso zu wahren wie jedem anderen. Diese Auffassung des Aquinaten ist aus dem Zeitgeist zu verstehen. Aber diese Befangenheit in der Zeit will uns heute doch als ein Widerspruch zu den erhabenen Grundgedanken erscheinen, die die Sozialauffassungen tragen, wenn auch das moderne Arbeitssklaventum weit schlimmer und sozial bedrückender ist.

Und doch wiederum: recht verstanden zeigt das Ordnungsbild insgesamt, daß der Mensch erst von der Grenze her, aus dem, was er nicht ist, sein Leben zu dem hinführen muß, was er wirklich ist. Die Bedeutung des Ordnungsbildes, das Thomas entwirft, liegt ja nicht so sehr in den einzelnen Regeln und Gedanken als in der überragenden Konstruktion, in der er davon ausgeht, daß der Mensch auch im sozialen Ganzen nur als zweifaches Ebenbild Gottes zu werten ist: als „ein natürliches auf Grund seiner geist-seelischen Beschaffenheit, ein übernatürliches in seiner Erhöhung über die Schranken der Natur hinaus durch die Offenbarung und Begnadigung Gottes".[19] Erst wenn man diese zweifache Befähigung, zum Wahren und Guten zu gelangen, also das Ordnungsbild zu entwickeln, in Rechnung setzt, hat man das wirkliche Bild vom Menschen und ebenso von der Gemeinschaft vor Augen, das über alle Schatten einer zeitgebundenen irdischen Verwirklichung hinaus von zeitloser Gültigkeit bleibt.

Es gibt in dieser synthetischen Sicht keinen Bereich für sich allein. „Eine gewaltige Teleologie übergreift das Universum, verweist jedem Ding seinen Ort und Sinn. Im Empfangen und Geben erhalten die Geschöpfe ihren Bestand und dienen zugleich dem Ganzen."[20] Das Denken des Aquinaten richtet sich zielbewußt auf Ganzheiten. Das existentielle Denken verweist immer wieder auf die Transzendenz des Daseins. Erst in der Begegnung von Mensch und Gott liegen die letzten Wurzeln des Lebens. Durch die Existenzdeutung wird erst die Mannigfaltigkeit des weltlichen Lebens zur Einheit und

Ganzheit verbunden. Diese Erkenntnisse sind von universaler Gültigkeit, weil sie streng objektiv normativ sind. Erst diese Einsicht in existentielle Wesens- und Wertverwirklichung kann die rechte Voraussetzung für jede Vergemeinschaftung schaffen.

So steht das thomistische Ordnungsbild auch der Gegenwart als eine Konstruktion vor Augen, die das Geistige wie das Materielle theozentrisch ausrichtet und dementsprechend auch das Übernatürliche und das Natürliche nach dem Grundsatz wertet: gratia praesupponit, non destruit, sed perficit naturam (die Gnade setzt die Natur voraus, zerstört sie nicht, sondern vollendet sie). Damit ist allen Häresien der nachfolgenden Jahrhunderte von vornherein eine Wahrheit entgegengesetzt, deren Mißachtung sozial schädliche Folgeerscheinungen zeitigen muß. In dem thomistischen Richtbild findet sich jener organische Gedanke von Individuum und Gemeinschaft, Natur und Übernatur, dessen Ablehnung oder Überspitzung immer wieder soziale Unruhen bewirkt. So ist die Zeitlosigkeit dieses Richtbildes gesichert, ohne daß damit ein starres System gesetzt wäre. Im Gegenteil bleibt in diesem Richtbild der konkreten Gestaltung der Sozialordnung zu allen Zeiten ein entsprechender Spielraum.

Es wäre abwegig, in diesem Ordnungsbild die Grundlegung für eine Kasuistik zu sehen, eher ist es Ausdruck der Weite katholischen Denkens, die vom ganzen Christus ausgeht, und den Kosmos als einheitliches Ganzes umspannt. Dadurch erst können die von Natur aus gegebenen sozialen Tendenzen, wie sie in der polaren Spannung von Persönlichkeit und Gemeinschaft zum Ausdruck kommen, ausgeglichen und durch das religiös-metaphysische Prinzip, das das irdische Leben notwendig auf das überirdische verweist, gebunden werden. Darauf müssen selbst nichtkatholische Soziologen der Neuzeit immer wieder verweisen: „Es wird nicht zu leugnen sein, daß in der Tat in diesen Soziallehren ein reiches Maß guter psychologischer Beobachtung und eine Fülle von Mitteln zur Lösung schwieriger soziologischer Probleme liegt, denen die modernen Soziallehren ihrerseits nur mit größter Mühe zu begegnen wissen.“[21]

3. Kapitel

INDIVIDUALISMUS UND SOZIALE ORDNUNGSBILDER

Einleitender Überblick

Das Mittelalter, durch das Christentum eine Einheit, gestaltet das Leben des einzelnen wie der sozialen Gruppen bis zu Staat und Menschheit nach einer im Glauben lebendigen wirksamen Idee. Diese Idee der Einheit kann nur deswegen Zug um Zug in die Wirklichkeit umgesetzt werden, weil ihr das Gemeinschaftsempfinden der romanisch-germanischen Völker entspricht. Die Menschen fühlen sich in dieser Ordnung geborgen. Sie leben in einem „Urvertrauen" im Gegensatz zu der „Urangst"[22], die die Neuzeit kennzeichnet
Das soziale Ordnungsbild ist theozentrisch, d. h. der einzelne wie die Gemeinschaft sind im Sein und Wirken auf Gott bezogen. Der Ordo-Gedanke entspricht der universalen lex naturalis. Herrschaft und Dienst sind im Sein der Welt selbst begründet. Ihnen haftet nichts Willkürliches oder Entehrendes an. Die Unter- und Zuordnung, die Rangordnung des Sozialen wird in dieser Schau als natürlich und daher berechtigt empfunden. Genossenschafts- und Herrschaftsprinzip verbinden sich zu einer Einheit. Da keine noch so begründet zur Einheit geordnete Vielheit der Autorität entbehren kann, hat der Fürst im Staat über diese Ordnung zu wachen, wie Gott über die Ordnung der Welt gesetzt ist.
Aus dem Urvertrauen entwickelt sich ein Selbstvertrauen, das in dem Maße zunimmt, als Stadt und Bürger in den Mittelpunkt des sozialen Lebens rücken. Mit dem Selbstvertrauen wächst ein Selbstbewußtsein, das sich nach und nach gegen die bisherige Gebundenheit im Denken und Fühlen, gegen die Abhängigkeit vor allem von der Gemeinschaft der Kirche wendet.
In dynamisch ungeheuer bewegten Jahrhunderten wird das

bisherige theozentrische Weltbild auf den Menschen umgestellt; es wird anthropozentrisch. Diese gewaltige Entwicklung kultur- und sozialgeschichtlich zu verfolgen und zu deuten, geht über den Rahmen dieser Abhandlung hinaus. Es kann daher nur versucht werden, die wesentlichen Ideenströmungen, die sich über die kommenden Jahrhunderte erstrecken, zu kennzeichnen, soweit sie die individualistisch orientierten sozialen Ordnungsbilder prägen und beeinflussen.

Zunächst tritt gegenüber der mittelalterlichen Gebundenheit im *Humanismus* ein Streben nach freiem Menschentum zutage. Die Betonung des Diesseitigen, Individuellen wird gefördert durch die *Renaissance*. Die Wiedergeburt antiken Geistes sucht den Anschluß bei den individualistischen Denkern des Altertums, während das Mittelalter, insbesondere bei Thomas, von Plato und Aristoteles seinen Ausgang nahm. Das Individuum wendet sich gegen die Schranken, die Religion, Kirche, Recht, Staat und Sitte aufgerichtet haben. Volle Freiheit des Denkens, Lebens und Wirtschaftens wird zum Ideal.

Bereits die spätmittelalterlichen Tendenzen einer pantheisierenden *Mystik* und die philosophische Richtung des *Nominalismus* sind gegen das mittelalterliche Weltbild gerichtet. Der Nominalismus vertritt im Gegensatz zur Scholastik die Anschauung, „daß es eine die sinnliche Erfahrung der einzelnen Dinge übersteigende metaphysisch-wissenschaftliche Erkenntnis nicht gebe".[23] Der Zugang zu einer jenseitigen Welt bleibe nur noch dem Willen, dem Gemüt und Erleben des einzelnen überlassen. In dem Maße ferner, wie die Mystik zum Einsgefühl mit der Gottheit wird, stellen sich die Versuche ein, das Ich- und Weltgefühl mit dem Gottgefühl gleichzusetzen.

Geographische Entdeckungen, die die bisherigen Vorstellungen von der Erde erweitern, machen einem neuen Welt- und Lebensgefühl Platz. Die *astronomischen* Erkenntnisse, denen zufolge das geozentrische Weltbild gegenüber dem heliozentrischen zurücktritt, bewirken, daß die Erde aus ihrer zentralen Stellung auf die Rolle eines Planeten im Weltall beschränkt wird. Das All wird als Göttliches selbst an-

gesehen oder so sehr als Erscheinungsform des Göttlichen, daß eine Einsicht in das All zugleich als Einsicht in Gottes Wesen gilt. Der Mensch, Entdecker und Künder einer neuen Welt und neuer Welterkenntnisse, emanzipiert sich weitgehend von den Vorstellungen, die insbesondere durch die kirchliche Theologie auf ihn überkommen sind, und damit von der Kirche selbst, deren Weltbild und der diesem Weltbild entsprechenden Weltordnung.

Der Rahmen der religiösen Einheit wird gesprengt durch die *Reformation*. Der Grundsatz, daß eine Heilsvermittlung durch die Kirche nicht unbedingt für die Seligkeit notwendig sei, da Gott nach seinem Ratschluß die Einzelseele unmittelbar begnade, zum Glauben und zum Heile führe, spricht den Menschen direkt an. Die Religion tritt damit aber auch aus der Sphäre des Dinglichen und Substantiellen in die des Gedanklichen, Psychologischen, des Geistes mit allen Gefahren individueller, subjektiver Reflexionen und Wertungen. Mit Ausschluß der Heilsvermittlung durch die Kirche fällt auch der Stufenbau von der Natur zur Übernatur. Dadurch ist ein neues Verhältnis von Gott, Mensch, Welt gesetzt, das soziologische Konsequenzen in sich schließt. Luthers allgemeine Gesinnungsethik, die er trotz der Verderbtheit des Menschen vertritt, gibt den Raum frei für eine innerweltliche Moralität, die das Individuum, aus der Gebundenheit der katholischen Morallehre herausgelöst, verselbständigt. Der Säkularisierung der Ethik wird damit ungewollt auch im sozialen Feld der Boden bereitet. Wenn dieser Vorgang als „falsche Innerlichkeit" bezeichnet wird, dann deshalb, weil die Zurückverlegung aller Werte, Normen, vor allem der religiösen, und der sich damit verknüpfenden Forderungen in das Innere des Menschen einer Verabsolutierung dieser Innerlichkeit gleichkommt, die sozial gesehen dem Relativismus freien Raum gibt.

Die Zurückdrängung des traditionellen christlichen Ethos wird durch die Philosophie der *Aufklärung* vollendet. Diese weist alles Übernatürliche von sich. Die ratio usurpiert die religio und entleert sie. Der Menschengeist ist danach fähig, mittels der ratio, der Vernunft, „wissenschaftlich einwandfrei" die Welt zu erklären und zu deuten. So kann auch die

Ordnung der Welt allein durch die ratio vollzogen werden, wobei als einziges Kriterium dieser Ordnung die Nützlichkeit für den Menschen und die Gesellschaft angesehen wird.
Die *Naturwissenschaften* untersuchen die kosmischen Gesetze auf ihre natürlichen, diesseitigen Ursachen. Die physikalische Welt wird, wie später die geschichtliche, als eine kausale, völlig geschlossene Einheit dargestellt, innerhalb deren alles nach rein mechanischen Gesetzen abläuft. Jedes Geschehen ist im voraus zu berechnen, wenn die vorangehenden Konstellationen genügend erforscht sind. Wunder werden in das Reich der Legende verwiesen. Gott als Ursprung und Beweger aller Dinge hat entsprechend dieser naturwissenschaftlichen Denkungsart seine Aufgabe in dem Augenblick erfüllt, als er die Schöpfung ins Dasein rief. Seitdem läuft die Welt mechanisch.
Die deistische Auffassung, die einen auf dem Offenbarungsglauben beruhenden Gott ablehnt, wird wiederum überwunden, als an die Stelle der Weltschöpfung die *Theorie der Entwicklung* gesetzt wird. Danach hat sich der physikalische Kosmos aus Urnebeln zu diesem gewaltigen System entwickelt. Die Entwicklung in die Zukunft, zu neuen Formen und zu noch gewaltigerer Größe ist unbeschränkt. Neben die kosmische Entwicklungslehre, die Gott weder als Schöpfer, noch als Beweger, noch als Gradmesser für die Wertungen in Anspruch nimmt, tritt die Entwicklungstheorie vom Menschen. Auch der Mensch hat sich zu seiner Höhe aus unbelebten Urstoffen, aus pflanzlichen oder tierischen Elementen geformt. Diese Vorgänge aus Millionen von Jahren erschließen ungeahnte Perspektiven für die Menschheit. Seele und Geist sind Aufgipfelungen aus dem ursprünglichen Bereich der tierischen Welt. Auch die Geschichte wird in diese Theorie der Entwicklung einbezogen. Ideelle Faktoren entstammen nur noch zeitbedingten Situationen, materielle Gegebenheiten erst schaffen dem Geist eine Grundbasis. Für die Geistesgeschichte entfällt weitgehend die Anerkennung objektiv gültiger Normen, die von einem außerweltlichen Gott der Natur des Menschen eingegeben sind. Die Allgewalt mechanisch wirkender Naturgesetze bestimmt alle Entwicklung, auch das soziale Leben.

Mit diesen Auffassungen, die das Weltbild der religiösen Einheit des Mittelalters auflösen und die Schaffung des modernen Weltbildes begleiten, ist der Mensch zunächst neben Gott als Schöpfer getreten, um sich dann selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Das Absolute wird im Diesseits selbst in immer neuen Größen gefunden. Bald ist es die Natur, dann die Kultur, der Fortschritt, der Staat. Im Mittelpunkt aber steht immer der Mensch als selbstherrliches Geschopf, der der religiösen Bindungen ledig sein zu können glaubt und nur dadurch die Welt frei gestalten kann. Die Welt ist anthropozentrisch geworden.

Diese Anschauungen finden im Bereich der Wirklichkeit entsprechende Folgerungen. Nicht nur die Einheit des Religiösen hört auf zu bestehen, sondern der Einheitsgedanke des Mittelalters zerfällt schlechthin. An die Stelle des christlichen Abendlandes als politischer Begriff treten die *Nationalstaaten* als Bewußtwerdung der völkischen Einheit. Diese kämpfen wie das selbstherrlich gewordene Individuum um Einfluß und Fortschritt und geraten dadurch notwendigerweise in ständigen Gegensatz. Die mittelalterliche Einheit der Kultur, in der alle Teilgebiete des Lebens aufeinander abgestimmt und organisch dem Ganzen eingegliedert sind, wird aufgelöst in Sachbereiche, die wiederum zur Verabsolutierung streben und dadurch in Gegensatz geraten. Widersprechende Theorien kämpfen um den Wahrheitsanspruch, da es grundsätzlich keinen einheitlichen Maßstab mehr zur Beurteilung des Echten, Guten, Gerechten gibt. Die Relativierung im Geistigen führt zu einem Chaos von Meinungen, die in sich als verbindendes Glied nur die Selbstherrlichkeit des Menschen, den Anthropozentrismus, tragen.

Aus dem homo christianus wird der nie zu sättigende, immer ereignishungrige, der Diesseitigkeit allein verhaftete Mensch der Neuzeit, der nach dem Unendlichen, nicht mehr nach dem Ewigen strebt. Das System kausal-mechanischen Denkens wird auch auf das soziale Leben übertragen. Zweckorganisationen treten an die Stelle von Institutionen. Aus einem auf Gott hingerichteten Lebensziel wird die auf diesseitige, materielle, rationalistische Zwecksetzung ausgerichtete Existenz. Damit ist der Übergang vom Denken in Quali-

täten in das in Quantitäten geschaffen. Die autonome Vernunft tritt auch im sozialen Leben an die Stelle der Einsicht des Gewissens. Ein rein rationalistischer Pflichtbegriff tritt an die Stelle der inneren Entscheidung.

Diese „neue Zeit" wird durch die Freisetzung des Menschen in ungeahntem Maße produktiv, Welten werden erschlossen. Technische und wissenschaftliche Erfindungen lösen einander ab. Geistige und technische Spitzenleistungen zeugen ein Leben ungeahnter Dynamik. Der Begriff der Zivilisation überschattet die Kultur. Der Fortschritt in das Unendliche, der progressus ad infinitum, wird der Glaube einer nur diesseitig denkenden Welt. Das Lebensgefühl der Menschen hat keinen übergeordneten Zentralpunkt mehr, in dem es wurzelt und von dem aus alles abgeleitet wird. Jede Bewertung unterliegt dem Relativismus der Nützlichkeit. Die Welt wird zum Schauplatz uneingeschränkter Lebens- und Kraftentfaltung. Der Kausalismus endet in seinem unendlichen Streben nach Durchdringung der diesseitigen Wirklichkeit in einer universen Mechanik, in der Welt der Maschine, des Apparates, der modernen Zivilisation. Die Ablehnung der natürlich-übernatürlichen Ordnung, wie sie dem Mittelalter allgemein vorschwebte, führt zum Zwiespalt der modernen Welt. Auch der Mensch wird in der Herrschaft der Mechanismen weitgehend zur Maschine, zur rechnerischen Größe. Eine humanitäre Ethik, die oft christliche Elemente in sich aufnimmt, kann die Schranken zur Sicherung des sozialen Zusammenlebens nicht halten. Sie wird in dieses anthropozentrische System hineingezwungen und dadurch der entscheidenden Wirkkraft beraubt.

In diesem Kampfe der einzelnen um den wirtschaftlichen Lebensplatz, um Selbstbehauptung mit allen Mitteln, die der Zweck rechtfertigt, ist naturgemäß die *Wirtschaft* das Exerzierfeld geistiger Erkenntnis und freiheitlicher Willkür. Nicht Bedarfsbefriedigung, sondern der Gewinn, der Erwerb wird Selbstzweck der Wirtschaft. Eine wachsende Mehrheit von Menschen unterliegt in diesem Daseinskampfe. Das moderne Proletariat tritt immer mehr in das Blickfeld des Sozialen. Aber nicht nur die materiell Besitzlosen, sondern auch die geistig Wurzellosen mehren sich von Tag zu Tag. Die Masse

wird Inbegriff all der Individuen aus allen sozialen Schichten, die in diesem Kampf um ihre Persönlichkeit, Freiheit und Menschenwürde gekommen sind. Sie geben sich der Organisation, dem Kollektiv anheim, um dort Schutz und Sicherung zu finden. Aber das Kollektiv macht sie zu mehr oder weniger willenlosen Werkzeugen der Führung. Mit den aus jeder Bindung an einen überweltlichen Gott gelösten Kräften des Menschen sind auch die dämonischen entfesselt. Diese erweisen sich in Staat und Gesellschaft so stark, daß sie das soziale Gefüge nicht nur einzelner Völker, sondern des europäischen Abendlandes selbst bis in die Grundfesten erschüttern. Die Urangst, die diese neue Zeit in ihrem prometheischen Werden erfüllte, ist zum Kennzeichen sozialer Auflösung geworden. Diesen Prozeß von Jahrhunderten, der bis in unsere Gegenwart läuft, an einigen Ideenströmungen zu beleuchten, die sich für die soziale Ordnung als sehr einflußreich erwiesen haben, soll in diesem und dem folgenden Kapitel versucht werden.

1. Das Ordnungsbild der Reformatoren

Der Versuch, ein soziales Ordnungsbild nach der Lehre der Reformatoren zu entwerfen, begegnet besonderen Schwierigkeiten. Die ursprünglichen Auffassungen sind im Laufe der Zeit mannigfachen Brechungen und Mischungen unterworfen. Zahlreiche Sonderrichtungen innerhalb des Protestantismus lassen einen einheitlichen oder gar eindeutigen Entwurf für dieses Richtbild nicht zu.

Wenngleich einige besonders wesentlich erscheinende Richtpunkte dieses sozialen Ordnungsbildes nachfolgend aufgezeigt werden, so im Hinblick des Einflusses auf spätere Ordnungsbilder. Der *Protestantismus* setzt dem katholischen Ordo-Gedanken des Mittelalters, der in Hierarchie und Autorität gipfelt, die Begegnung des einzelnen Christen mit Gott entgegen. Die christliche Lehre soll im Sinne einer letzten Verinnerlichung das Gewissensbewußtsein jedes einzelnen wachrufen. Nicht mehr die Natur und Übernatur miteinander verbindende Ordnung, die vor allem Individuellen ist,

sondern das Gewissen und der Wille des einzelnen sollen ordnungsbildend und sozialethisch verbindlich sein. In dieser Auffassung ruht ein Zug ins Idealistische. Die pessimistische Anschauung, die der Protestantismus vom Menschen hat, geht davon aus, daß der Mensch seit dem Sündenfall völlig verdorben und ohnmächtig vor Gott ist. Auch die guten Werke — zu denen der Mensch natürlich verpflichtet ist — genügen nicht, die Gnade Gottes zu erwerben. Aus dem Leitsatz sola fides werden jedoch an den einzelnen Menschen Forderungen gestellt, die bei dieser Auffassung von seiner Natur kaum zu verwirklichen sind. Jedem soll der Zugang zu den höchsten Werten, zu Gott, Freiheit, Wissenschaft, offen sein. Die Erfahrung zeigt, daß die Unerreichbarkeit der höchsten Werte für alle eben diese Werte aus dem Dasein entfernt, daß sich leicht — wie später im Puritanismus — Ersatzwerte einstellen. Die Menschennatur ist so unvollkommen, daß nicht alle, sondern immer nur relativ Wenige in eigener Gewissensentscheidung zu jener Selbstlosigkeit, zu jenem Adel der Gesinnung gelangen, die für das soziale Zusammenleben fruchtbar wären. Da das Verständnis der Bibel und ihrer Forderungen jedem einzelnen auf Grund der ihm persönlich zuteil werdenden Erleuchtung durch den Heiligen Geist überlassen bleibt, besteht die Gefahr, daß der Mensch seine von Eigennutz und Trieben bestimmten Einsichten als christliche Forderungen und Eingebungen des Geistes betrachtet. Dann kann aber — wie die geschichtliche Erfahrung lehrt — nur zu oft das Widergöttliche im Namen des Christentums gestärkt werden, anstatt daß es überwunden wird.

Nach Luther ist der Mensch nur ein Individuum, keine Persönlichkeit mehr, da er bei seiner Verdorbenheit und Unfähigkeit, sich selbst zu bestimmen, nur einen gebundenen Willen hat. Diese mangelnde Unterscheidung von Individuum und Persönlichkeit bestimmt denn auch die Ethik. Sie wird zur Gesinnungsmoral. Das Übernatürliche präsentiert sich im Natürlichen. Es gibt keine die Harmonie der Stufen regelnde Hierarchie. Nicht mehr das Übereinander, sondern das Ineinander von Übernatur in Natur bestimmt das ethische Verhalten des einzelnen. Es ist die „Immanenz

der weltüberwindenden Gottesliebe im Gehorsam gegen die an sich gleichgültigen und sündig verdorbenen, aber von Gottes Willen positiv gesetzten Weltordnungen und als Immanenz der religiösen Liebe in den der irdischen Wohlfahrt und Ordnung dienenden Zweckmäßigkeiten, die der natürlich gewiesene Weg zur Erweisung einer geordneten Nächstenliebe sind".[24]

Das Naturrecht erhält eine Interpretierung, „bei der die Gestaltung der Gesellschaft selbst als von der Vorsehung in der natürlichen Geschichtsentwicklung hervorgebracht erscheint und jede Ordnung und Wohlfahrt an dem unbedingten Gehorsam gegen die vom geschichtlichen Prozeß emporgetragenen Gewalten hängt".[25] Dem Naturrecht wird also ein Anspruch auf Rechtsverbindlichkeit nicht zugesprochen. „Die Reformatoren kennen das Naturrecht nicht als zeitloses abstraktes System, sondern nur als kritisches und regulatives Prinzip der positiven Rechtsordnung."[26]

Die Hochachtung vor der Gewalt des ordnenden Rechts wird fast zu einer Maxime eines sozialen Ordnungsbildes. Was im katholischen Ordo-Gedanken als christlicher Individualismus angesehen werden kann, besagt, daß in allen Abstufungen der Gesellschaft dem Individuum ein naturrechtlicher Anspruch auf Befriedigung individueller Rechte nach Maßgabe des ihm Zukommenden gesichert ist, und daß die Autorität über die Erfüllung dieser Ansprüche zu wachen hat. Der christliche Individualismus bei Luther wird ganz in die Art der Gesinnung versenkt. Ein naturrechtlicher Anspruch an die Gesellschaft oder die Kirche ist nicht gegeben, denn die Teilnahme an der Gemeinschaft formt sich aus freier Gewissensentscheidung. Ist diese aber erfolgt, so gibt es nur Gehorsam gegen die geltende Ordnung der Welt.

Der Staat erscheint so als eine gottgeordnete Vernunftmacht. Darin kommt einerseits die göttliche Einsetzung und Betätigung der Obrigkeit zum Ausdruck, anderseits wird die Ausübung der Herrschaft und des Rechts Amt und Befehl. Die Unterscheidung zwischen Amtsethik und Personethik wird zur Grundlage des Gehorsams gegen das positive Gebot. Christentum und Staat sind im innersten Wesen verschieden. Die Zuordnung von Welt und Überwelt, in die die

katholische Soziallehre den Staat trotz seiner Eigengesetzlichkeit einfügt, besteht für Luther nicht. Es gibt nur eine Möglichkeit, den Staat zu verchristlichen, nämlich über die in ihm sich betätigende christliche Gesinnung. Wird dieser Staat von einer christlichen Obrigkeit geführt, dann dient er der Verwirklichung der christlichen Liebes- und Erlösungsgemeinschaft. Damit wird ein Staatsideal aufgerichtet, das dem Staatsabsolutismus vorarbeitet. Der soziale solidarische Staat soll auf Grund einer freien Hingabe der einzelnen als Gemeinschaft der Gesinnung entstehen. Dabei besteht die Gefahr, daß die Kirche im Staate selbst aufgeht. Die Möglichkeit der Identifizierung der inneren Welt der Gläubigen mit dem Staat führt zum Staatskirchentum. Staatliche Gewalt kann dann auch religiöse Bestimmungen innerhalb ihrer Machtsphäre erlassen. Der Einfluß der Kirche auf den Staat schwindet aber in dem Grade des zunehmenden Absolutismus, mehr noch im modernen Verfassungsstaat. Der Staat wird so zum Gipfel der Zivilisation und das einzige Ordnungsprinzip auf Erden. Das ist die Grundlegung des Etatismus. Die Gestaltung der sozialen Ordnung bleibt entweder individualistischer Vollkommenheit oder einer Zufälligkeit vorbehalten, die von einer konkreten staatlichen Situation und dem entsprechenden Willen der Staatsträger abhängt. Damit aber entbehrt ein soziales Ordnungsbild der überzeitlichen Richtpunkte. Die Relativität wird Basis der Sozialordnung.

Im *Calvinismus* und *Puritanismus* wird das individualistische Prinzip religiösen Lebens noch von größerer Bedeutung für die Regelung sozialer Verhältnisse. Nicht die Lehre Calvins an sich ist Grundlegung jener Folgerungen, die später in europäischen Ländern aus dem religiösen Denken des Schweizer Reformators gezogen werden. Denn bei Calvin ist die Kirche noch ein das ganze soziale Leben umfassender und bestimmender Organismus mit staatsähnlichem Charakter. Die starken Eigenkräfte, die der Calvinismus in seiner weiteren Entwicklung jedoch mehr als das Luthertum aufweist, lassen den Individualismus stärker in Erscheinung treten. Die im Calvinismus, vermischt mit dem englischen Puritanismus, entwickelte Wirtschaftsethik zeigt

manche positiven Wertungen. Auch das Arbeitsleben erfährt eine ethische Unterbauung. Aber die ungewollten Konsequenzen der calvinistischen Heilslehre werden für dassoziale Ordnungsbild der Neuzeit so stark wirksam, daß sie hier in den Grundzügen berührt werden müssen.

Wie in diesen Lehren die Kirche als Institution immer mehr zurücktritt und der kleinen Gemeinde ein Vorrang gegeben wird, so rückt auch die Gemeinschaft der Menschen in den Hintergrund zu Gunsten einer relativ stets kleinen Schar von Gesinnungsgleichen. Der einzelne wird auch im öffentlichen Leben ganz auf sich selbst gestellt. Sein persönliches Erlebnis der Bewährung bringt ihn in eine soziale Verbundenheit nur mit denen, die das gleiche Erlebnis in sich tragen. Es entstehen die Sekten der Gleichen, jene Vorstufe zur Klasse der Ungleichen, die sich in der späteren gesellschaftlichen Entwicklung so unheilvoll als Grundlage für die Auseinanderreißung der Gesellschaft erweist. Diese Sekten trennen sich von der Welt, die sie als heillos sich selbst überlassen. Mit fast alttestamentarischer Gesetzesstrenge sollen die Individuen ihr Leben allein nach den Geboten des Herrn gestalten. Der Beruf, ein tätiges Leben wird zu einer religiösen Verpflichtung. In Verbindung mit der Prädestinationslehre wird der äußere Erfolg der Tätigkeit nicht nur als Ausdruck der fortgeschrittenen eigenen Vervollkommnung, sondern auch als sichtbarer Segen Gottes angesehen. Der äußere Erfolg im Leben wird die Rechtfertigung des Glaubenslebens. Die wirtschaftliche Notlage dessen, der nicht im gleichen Maße erwerbstüchtig ist, wird auf die Sündhaftigkeit und mangelnde Begnadung zurückgeführt Die Übertragung des Gedankens der religiösen Auserwähltheit auf das Diesseitige, speziell ökonomische, gibt einer Gesinnung Raum, die im schrankenlosen kapitalistischen Erwerbsstreben die religiöse Verantwortung vor dem eigenen Gewissen immer mehr zurückdrängt, schließlich ganz beseitigt. Ein ursprünglich noch auf die persönliche Begegnung des einzelnen mit Gott gerichteter Individualismus verlagert sich ausschließlich auf das Diesseits. Die sittliche Verantwortung des einzelnen erfährt eine zunehmende Minderung.

Indem Gott im Bewußtsein der Menschen zurücktritt, rückt die Natur in den Vordergrund. Nur wer Macht hat, gebietet über die Natur und ihre Güter. Im Streben nach Macht und Erfolg wird oft jede Moral gerechtfertigt. Die reine Diesseitigkeit aller Lebensbezüge degradiert die Religion oder das Religiöse zu einer äußerlichen Weltfrömmigkeit. Aus dem religiösen Individualismus entwickelt sich ein bürgerlicher Individualismus. Die Rechtfertigung vor dem sehr weit gewordenen eigenen Gewissen wird auf die Vernunft übertragen. Die Einzelpersönlichkeit dünkt sich völlig autonom. Religiöse Freiheit gebiert jene bürgerliche Freiheit, die im Anthropozentrismus das Recht des Stärkeren nur noch religiös verbrämt. Es erweist sich, daß ein soziales Ordnungsbild auf individuelle Freiheit, die mit Willkur gleichgesetzt wird und gleichzusetzen ist, nicht zu gründen ist. Das Übergewicht des selbstherrlichen Individuums belastet eine soziale Ordnung so stark, daß sie letzten Endes aus jedem Gleichgewicht genommen wird.

2. Das profane Naturrecht

Die sozialen Ordnungsbilder der letzten Jahrhunderte haben ihre Ausrichtung weitgehend durch das individualistisch-rationalistische (profane im Gegensatz zum religiös-metaphysischen) Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts erfahren. Wie im 1. Kapitel dargelegt, ist bereits in der Antike die Überzeugung vorhanden, daß es ein vom Menschenwillen unabhängiges höheres Gesetz gebe. Heraklit spricht von einem ungeschriebenen natürlichen Gesetz, von dem sich alle menschliche Satzung herleitet. Die Sophisten, Platon, Aristoteles wie die Stoa vertreten ebenfalls den Gedanken eines Naturrechts, das aus der gegebenen Weltordnung zu erkennen sei.
Das Christentum entwickelt gegenüber dem heidnischen Altertum den göttlichen Ursprung des Naturrechts. Thomas von Aquin bringt diese Naturrechtslehre in ein System.
Der Individualismus und Rationalismus der Neuzeit setzt an die Stelle des christlichen das profane Naturrecht. Das Natur-

recht wird nicht mehr auf den Gott der christlichen Offenbarung zurückgeführt. Der Deismus geht von der Betrachtung der unveränderlichen Gesetzlichkeit in der Natur aus. Es bedarf nur der Aufklärung, der denkenden ratio und nicht des Glaubens, um diese Gesetze zu erkennen Recht, Gesetze und Moral sind aus der Natur ohne weiteres abzuleiten.
Damit wird auch methodisch das soziale Ordnungsbild vollkommen neu konstruiert. Im christlichen Sozialbild, vor allem in der Scholastik, ist die Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft ontologisch begründet. Von der sozialen Wesensanlage des Menschen her werden die sozialen Institutionen entwickelt. Der persönliche Gott ist Schöpfer der Welt. Die Weltordnungen, zugleich im Lichte der Offenbarung gesehen, sind Ausdruck göttlichen Willens. Das profane Naturrecht trennt sich von der religiös-metaphysischen Basis und leitet ein das soziale Zusammenleben bestimmendes Recht und eine entsprechende Moral aus der empirisch, durch Abstraktion erkennbaren Natur her. Die Natur aber erweist den Egoismus des einzelnen oder den Geselligkeitstrieb oder das Streben nach zeitlichem Gluck als stärkste Antriebe im Individuum, die durch Übereinkommen auf das soziale Ganze hingeordnet werden müssen. Die Entbindung dieses Naturrechts von der göttlichen Schöpfungsordnung führt nicht nur zu rein positivistischen Normen, sondern auch zu einer rein weltlichen Moral. Auf ihr wird die moderne burgerliche Gesellschaftsordnung weitgehend aufgebaut. Das ehemals theozentrisch ausgerichtete Ordnungsbild ist einseitig anthropozentrisch geworden.
Bezeichnend für das Menschenbild der profanen Naturrechtssysteme ist eine bald pessimistische, bald optimistische Anthropologie. Daher rührt es, daß sich die einzelnen Systeme bereits in der Motivierung und damit in den Grundfragen stark voneinander scheiden. Nur im Zielpunkt der Notwendigkeit positiver vertraglicher Rechtsetzung, die die Vernunft vorschreibt, stimmen sie überein. Die sozialen Institutionen sind nicht mehr existentiell im ontischen Sinne, sondern nur aus rationalistischen Erwägungen heraus als gewollte Zusammenschlüsse an sich freier Individuen notwendig. Vom Individuum geht so ein durch Nützlichkeit

und andere Zweckmomente vorgeschriebener Weg direkt zum Staat. Alle Gliedgemeinschaften, die erst die Gesellschaft begründen und tragen, treten bei den direkten Beziehungen Individuum—Staat in den Hintergrund.
Indem Hobbes den Menschen im Naturzustand als bösen Wolf (homo hominis lupus) kennzeichnet, also als ein gesetzloses Wesen ohne jede Anlage zum Sozialen, leugnet er im Grunde genommen jegliches Naturrecht. Der Mensch ist zwar nicht von Natur aus böse, aber seinen egoistischen Trieben und dem Zwang des Milieus überlassen. Erst in der fortschreitenden Entwicklung bestimmt der gleiche Egoismus, der im Streben nach größerem Nutzen den Frieden der Menschen zur Voraussetzung hat, die einzelnen, von ihren Rechten durch Vertrag mit den anderen so viel abzugeben, daß der ursprüngliche Kriegszustand beseitigt wird. Diese Zustimmung bildet den Vertrag, aus dem nach Hobbes der Staat entsteht. Zur Sicherung aber müssen die aufgegebenen Rechte an eine Instanz abgegeben werden, die oberste Gewalt haben muß. Der Souverän ist Repräsentant der Vertragschließenden. Damit ist jener große „Leviathan" geschaffen, der zur Omnipotenz des Staates führt. Vom Naturrecht bleibt nur der Grundsatz erhalten: „pacta sunt servanda", denn dieser Grundsatz entspricht den im Naturzustand vereinbarten vertraglichen Abmachungen.
Damit hat Hobbes die Idee des göttlichen Rechts der Könige zerstört und den Staat säkularisiert. Dieser Staat, rein vom Recht aus konstruiert, wird zu einem Mechanismus, da er weder auf der Treue und dem freien Gehorsam der Bürger noch auf der Qualität des Herrschers beruht. Indem Hobbes den Rechtspositivismus schafft, führt er ihn in radikaler Konsequenz ad absurdum.[27]
Durch Hobbes wird der Sinn der Worte „Natur" und „natürlich" umgeprägt. Natur wird etwas Primitives, vor aller Zivilisation Gegebenes. „Natur" tritt in Gegensatz zur „Vernunft", denn in der „Natur" herrschen angeblich nur irrationale Triebe, Passionen. Es ist ein Zustand ohne Rechte und Pflichten, wo nur Macht gilt. Daher kann, so wird gefolgert, das Recht nicht aus der Natur entnommen werden. Nur die Vernunft erhebt sich über die Natur, sie verweist auf den Staat,

der zur Sicherung und Wahrung der individuellen Belange und des Zusammenlebens der Menschen Recht schaffen muß. Er wird nach Hobbes zum „Deus mortalis".[28]

Solche Auffassungen stehen in schroffem Gegensatz zur christlichen Naturrechtslehre. Diese sieht die Welt als Schöpfung Gottes an. Gott hat seiner Schöpfung ein ihr innewohnendes Gesetz gegeben, das schon in den vernunftlosen Wesen mit unabänderlicher Notwendigkeit wirkt. Dem Menschen ist es als Norm durch die geschaffenen Dinge mittels seiner Vernunft erkenntlich. Er kann sich diesem Recht aus freiem Willen entziehen, aber damit hört das ewige Recht nicht auf, zu bestehen. Dieses christliche Naturrecht im weiteren Sinne umfaßt alle natürlichen Normen, die das Verhalten des Menschen gegenüber Gott, gegenüber den anderen Menschen und sich selbst bestimmen. Das Naturrecht im engeren Sinne umfaßt diejenigen Normen, die sich unmittelbar auf das soziale Zusammenleben der Menschen beziehen. Die Grundlegung des Naturrechts im ordo rerum, im göttlichen Schöpfungsplan, wird von den profanen Naturrechtslehrern geleugnet. Thomas von Aquin verweist aber bereits darauf, daß die menschliche Vernunft wesentlich zum Schöpfungsplane Gottes gehöre. Der Rationalismus macht dagegen die Vernunft und die ihr eingeborenen Ideen zum Maßstab dessen, was ist. „Das Verhältnis von Sein und Erkennen wird umgekehrt, bis im Idealismus die Vernunft das Schöpferische wird, das aus sich bestimmt, anstatt daß das Sein das Erkennen bestimmt."[29]

Gegen die Gefahren, die eine staatliche Omnipotenz nach Hobbes in sich trägt, entwirft Montesquieu die Lehre der Gewaltenteilung. Der Freiheit als Grundelement von Menschenwürde und Sittlichkeit widerspricht die Neigung des Menschen, die Gewalt zu mißbrauchen. So darf auch die Macht nicht an einer Stelle konzentriert sein, sie soll bei verschiedenen Trägern ruhen, der Legislative, der Exekutive, der Justiz. Das System der Gewaltenteilung bleibt, trotz der ethischen Begründung bei Montesquieu, vornehmlich ein technisch-organisatorisches Prinzip, da es auf den pluralistischen Auffassungen der Aufklärung beruht.

John Locke sieht im Gegensatz zu Hobbes im Naturzustand

mehr eine friedliche Idylle. Die Vernunft sagt den Menschen jedoch, daß sie sich gegenseitig nicht schädigen wollen. Das positive Gesetz ist nur die Funktion des Naturzustandes. Der Staat ist das nützliche Produkt der individuellen Selbstinteressen. Das Gemeinwohl besitzt keinen Selbstwert, sondern es ist der Inbegriff des Eigenwohls und des Eigennutzes der Individuen.

Auch für Rousseau ist der Naturzustand ein paradiesischer Zustand. Das optimistische Menschenbild des französischen Philosophen kennt nicht den homo hominis lupus. Im Gegenteil, „der Mensch ist von Natur frei". Die Ketten, die er nun trägt, sind ihm erst im status civilis angelegt. Diese Knechtung ist nicht berechtigt, besonders dann nicht, wenn sie auf roher Gewalt beruht; denn Gewalt kann kein Recht begründen. Auf einem Vertrag, durch den die Menschen auf alles verzichten, kann sie ebenfalls nicht beruhen; denn „für einen solchen Verzicht gibt es überhaupt keinen Ersatz, er verträgt sich nicht mit der Natur des Menschen". Nur *die* Gemeinschaftsform ist für den von Natur freien Menschen bindend, „in der die gemeinsame Kraft Person und Eigentum jedes Teilhabers schützt und verteidigt, und in der jeder, der sich mit der Gesamtheit verbindet, nur sich selbst gehorcht und seine frühere Freiheit bewahrt". Diese Gemeinschaftsform geht aus dem Gesellschaftsvertrag hervor, den die freien Individuen, die sich im Naturzustand nicht mehr halten können, ohne zugrundezugehen, in folgender Form abschließen: „Alle unterstellen gemeinschaftlich ihre Person und ihre ganze Macht dem allgemeinen Willen als oberster Leitung; alle als Gesamtheit anerkennen jedes Mitglied als Bestandteil des unteilbaren Ganzen."[30] Die Gesamtheit ist der eigentliche Träger der Staatsgewalt. Die Regierungen stellen nur die ausführenden Organe der Gesamtheit, den die Staatsgewalt repräsentierenden Volkswillen dar. Der status civilis ist also nach dem freien status naturalis nur möglich durch den volonté générale, durch den allgemeinen freien Willen zum Zwangsfrieden im Staat. Dieser Staat ist keine notwendig sittliche Institution. Revolutionen sind berechtigt, wenn die natürlichen Rechte vom positiven Gesetz verletzt werden.

Diese naturrechtlichen Systeme sind aus der Zeit geboren. Hobbes vertritt die Vertragstheorie gegen die revolutionäre Bewegung, die sich gegen das absolute Königtum in England erhebt. Lockes Werk verteidigt umgekehrt die englische Revolution. Auch Rousseaus „Contrat Social" ist gegen die Fürstenwillkür gerichtet. Sein Freiheitsbegriff, sein Tugend- und Rechtsfanatismus wirkt auch auf die Männer des Terrors von 1793 ein und beflügelt die Französische Revolution.
Für die späteren individualistischen Ordnungsbilder ist die hier an einigen Vertretern gekennzeichnete individualistische Naturrechtslehre von großer Bedeutung. Wie stark diese Auffassungen bis heute wirksam sind und soziale Ordnungsbilder beeinflussen, wird bei der Überprüfung der soziologischen Wissenschaft der Gegenwart noch zu erweisen sein. Auf dieser Grundlegung sind die Gemeinschaften keine aus dem Wesen des Menschen mehr abzuleitenden Institutionen, sondern sie werden nur unter dem Gesichtspunkt des Nutzens und der Zweckmäßigkeit verstanden und gewertet. Nicht die Gemeinschaften als solche, sondern nur ihre Beziehungen werden betrachtet.
Eine Bewertung der profanen Naturrechtssysteme hat die mannigfachen positiven Folgen anzuerkennen: Die Beseitigung der Leibeigenschaft und Hörigkeit, die Auflösung der in einem Zwang erstarrten Zunftordnung, die Aufhebung der Unfreiheit des Handels und Gewerbes, die Schaffung der persönlichen Freizügigkeit, der religiösen Freiheit und der Meinungsfreiheit, die Einführung der öffentlichen Gerichtsbarkeit usw. sind Ergebnisse dieser Neuorientierung des Rechts an der Freiheit des Individuums. Nicht zuletzt schafft die naturrechtliche Bewegung den Rechtsstaat, der sich selbst an das Recht bindet und die Bürger vor Willkür und Übergriffen der Obrigkeit zu schützen hat. Aber die einseitige Verwurzelung dieser naturrechtlichen Forderungen in der ratio führt jenen Subjektivismus herauf, der immer wieder naturrechtliche Begründungen für eigennützige Ziele und Zwecke anzuführen weiß. Unter dem Bann der nun verkündeten Freiheit des Menschen, seines Triebes zur irdischen Glückseligkeit wird das Naturrecht oft zu einer Rechtfertigung von Maßnahmen und Verhaltensweisen, die bis an die Grenze

der Willkür gehen. Mit der Enthebung des Naturrechts vom göttlichen Urgrund sind auch die der sittlichen Welt unterzulegenden Bewertungsmaßstäbe gefallen und einem rationalen Subjektivismus und damit der Relativität ausgesetzt. Soziale Ordnungsbilder, die auf diesem profanen Naturrecht aufbauen, bergen bei aller im einzelnen fortschrittlichen Kraft die Gefahr der Grenzüberschreitung in sich. Es fehlt diesen Ordnungsbildern das Koordinatensystem, das einen festen, aus dem Wesen der menschlichen Natur hergeleiteten Rahmen abgibt. Das profane Naturrecht dient „sowohl der Begründung des politischen Liberalismus, der alle Staatsgewalt vom Volke als der Summe von einzelnen ableitet und von diesen auf den Herrschenden vertragsweise übermittelt sein läßt, wie der Begründung des Absolutismus unter der Voraussetzung, daß das Volk durch Übertragung der Gewalt auf den Fürsten ganz auf sie verzichtet hätte, oder daß der Fürst der Repräsentant der Vernunft schlechthin wäre. Ebenso ließ sich von diesem Naturrecht eine liberale, das Einzelindividuum verabsolutierende und eine imperialistische, den Staat in den Vordergrund rückende Wirtschaftslehre denken. Fortschrittlich-revolutionäre wie konservativ beharrende Gesinnung konnte also gleicherweise von hier aus abgeleitet werden, wie ja auch die Vernunftlehre Hegels historisch die Unterlage für beide Verhaltensweisen bot. Ebenso konnte man von den naturrechtlichen Voraussetzungen aus, die sich bei Kant und Fichte und im Neukantianismus finden, zu ganz verschiedenartigen politischen, juristischen und sozialen Anschauungen gelangen. Das war möglich, weil dieses Naturrecht nicht aus der Natur und der Wirklichkeit, sondern aus der formalen Vernunft floß und rein theoretisch und formal war, und sich infolgedessen mit dem verschiedenartigsten Inhalt füllen konnte. Aber es galt trotzdem als allgemein und absolut. Hier traf Kants Meinung zu, daß es keine inhaltlichen Allgemeinsätze a priori gäbe. Gerade die inhaltliche Unbestimmtheit aber war mit ein Hauptgrund, daß es nicht nur seine Alleinherrschaft ganz verlor, sondern allmählich von dem Positivismus des Rechts fast völlig zurückgedrängt wurde.“[31]

4. Kapitel

DIE ORDNUNGSBILDER DES LIBERALISMUS UND KAPITALISMUS

Der über Humanismus und Renaissance in der Reformation grundgelegte, in der französischen und englischen Aufklärungsphilosophie rational begründete Individualismus wird weltanschaulich, politisch wie ökonomisch im Liberalismus zum System. Der Individualismus ist das Gesellschaftsprinzip, von dem sowohl das Verhalten des einzelnen wie der sozialen Gruppen her bestimmt wird. Wie der Individualismus so entbehrt auch der Liberalismus einer strengen Begriffsbestimmung. Je nach der Grundeinstellung, den Zielen und der Methode seiner Verwirklichung wechselt das liberalistische Wirklichkeitsbild, das auch als theoretisches System nur in den Grundzügen eine Einheitlichkeit aufweist.

1. Das weltanschauliche System des Liberalismus

Das weltanschauliche System ist gekennzeichnet durch den Gegensatz zu der überkommenen Auffassung von Wesen und Aufgaben des Menschen in der Gemeinschaft. Der einzelne ist von Gott und Gottes Ordnung emanzipiert. Er besitzt ein ursprüngliches Recht auf uneingeschränkte persönliche Freiheit. Er ist an keine Autorität gebunden, die nicht in seiner eigenen Autonomie wurzelt. Der autonome Wille ist allein maß- und normgebend. Diese Autonomie wird mit dem Begriff der Freiheit gleichgesetzt. Der Freiheitsbegriff bleibt aber ohne tiefere Besinnung auf das Wesen der Freiheit, er wird zu einem rein formalen Prinzip, woraus allein schon die Wandelbarkeit des liberalistischen Systems sowohl in verschiedenen Zeiten wie auch bei den einzelnen Völkern her-

rührt. Die Freiheit wird von jeder Bindung an das Absolute gelöst, ebenso aber auch von einer Verpflichtung gegenüber dem sozialen Ganzen. Sie wird zur Schrankenlosigkeit, da der Entartung zur Willkür Raum gegeben ist.
Die Autonomie des menschlichen Geistes führt zur Ablösung des Glaubens an eine positive göttliche Weltordnung. Mit dem Glauben an eine geoffenbarte Religion wird auch die Kirche als Verkünderin und Hüterin dieses Glaubens mehr oder weniger aus der Gesellschaft verbannt. Nach liberaler Anschauung kann der einzelne durch seine Vernunft, also allein aus sich, die Welt restlos begreifen und erklären und das ganze Leben, besonders auch das gesellschaftliche, entsprechend regeln. Was die Vernunft nicht mit eigenen Kräften erfassen kann, wird geleugnet, so besonders die übernatürliche Offenbarung. Der Mensch des Liberalismus wird demgemäß indifferent zur Religion. Es ist gleichgültig, ob und zu welcher Religion oder Religionsgemeinschaft sich der einzelne bekennt. Das entspricht der verkündeten absoluten Denkfreiheit. Weder Religion noch Dogmen können Normen geben, zu denen sich der autonome Geist nicht in Widerspruch setzen könnte. Wie die einzelnen, so hat sich auch der Staat der Religion und religiösen Gesellschaften gegenüber gleichgültig zu verhalten. Eine entsprechende Forderung besteht in der Trennung von Kirche und Staat. Die Kirche soll den bürgerlichen Gesetzen unterworfen sein. Eine andere liberale Anschauung vertritt den Standpunkt, daß der Staat sich die Kirche nutzbar machen soll dadurch, daß er die Kirche unter seine Oberhoheit stelle. In einem Staatskirchentum könne der Staat dann auch in die inneren Angelegenheiten der Religionsgesellschaften eingreifen, die Kirche sei nur ein Teil der staatlichen Organisation.
Für ein soziales Ordnungsbild sind derartige weltanschauliche Überlegungen von weitreichender Bedeutung. Die Autonomie des Menschen einerseits, die Indifferenz oder gar Ablehnung der Religion oder Kirche gibt dem einzelnen wie der Gesellschaft auch moralisch eine volle Freiheit. Untersteht der Mensch keiner göttlichen Ordnung und keinem göttlichen Gesetz, so ist auch eine religiöse Moral nicht notwendig. Sittliche Normen, die das soziale Leben bestimmen

sollen, können von dem freiheitlichen Menschen selbst ausgehen. Nur dann haben sie bindende Kraft, wenn die menschliche Vernunft sie aus Gründen der Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit als berechtigt ansieht. Es besteht also keine Verantwortung vor einem höheren Richter. Wie die Religion, so ist auch die Moral bei den einzelnen Völkern verschieden, sie können daher nicht für den einzelnen ohne weiteres verbindlich sein. Wenn ein aufgeklärtes Zeitalter aber eine allgemeine Moral schaffen will, dann kann das nur dadurch geschehen, daß man eklektisch von den verschiedenen sittlichen Grundsätzen der einzelnen Religionen und Völker rational die besten und passenden aussucht, zusammenstellt und zur Grundlage der Rechtsschöpfung macht.

Solche Auffassungen gehen von einer wesenhaften Güte der menschlichen Natur und ihrer unbeschränkten Entwicklungsfähigkeit aus eigenen Kräften aus Darin äußert sich jenes optimistische Menschenbild, das dem modernen Anthropozentrismus eigen ist. Letzte Sinngebung des menschlichen Daseins ist die Entfaltung aller natürlichen Kräfte. Diese Entfaltung der wesenhaft guten Menschennatur ist angeblich um so leichter, wenn keine gesellschaftlichen Bindungen oder gar religiöse Gesetze sie hemmen. So wird der Mensch im Liberalismus als Weltanschauung Mittelpunkt und Ziel des Weltgeschehens, jeder übernatürlichen Bestimmung entledigt und selbstherrlich neben Gott gestellt.

Dieses Prinzip der vollen Freiheit des einzelnen wie der Gesellschaft bleibt jedoch relativistisch, da es nirgends restlos durchzuführen ist. Gilt es schon nur bedingt für Religionsgesellschaften, so kann es auch auf soziale Gruppen nur insoweit angewandt werden, als diese sich der liberalistischen Anschauung anschließen. Noch mehr wird das Prinzip der unbedingten Freiheit gebrochen bei dem Bestreben, den Liberalismus durch Zwang auf Erziehung und Unterricht zur allgemeinen Geltung zu bringen. Schon dadurch wird deutlich, daß der Liberalismus als Weltanschauung nicht zu einer sozialen Ordnung führen kann. Denn erst durch die Anerkennung und Einordnung in die sittliche Ordnung kann natürliche Freiheit zur sittlichen Freiheit werden. Die Autonomie des Menschen kann stets nur so weit gelten, als „die

Vernunft Wesen und Inhalt des Naturgesetzes als ihrem Wesen entsprechend und als Voraussetzung zur höchsten Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit erkennt und somit die Unterwerfung unter dasselbe und damit unter das göttliche Gesetz zur Pflicht macht, so daß also diese Unterwerfung durchaus keinen Eingriff in die Persönlichkeitswürde des Menschen bedeutet, sondern vielmehr das allein ihrem Wesen Entsprechende ist".[32] Wird eine absolute Autonomie des Menschen zum weltanschaulichen System, so tritt der Mensch selbst als Urheber sittlicher Normen auf, die er sich völlig frei auferlegen, denen er sich aber auch willkürlich entziehen kann. Jede soziale Ordnung wird aus solchen weltanschaulichen Grundhaltungen in den Grundfesten bereits erschüttert. Menschliche Vernunft kann immer nur Führerin des Willens sein. Erkenntnis und Ethik müssen in einem Zusammenhang stehen, der auf die Seinserkenntnis als Grundlage der Erkenntnis des Sittlichen zurückgeht.

Die sozialen Prinzipien des Liberalismus ergeben sich aus den weltanschaulichen. Die beste Sozialordnung soll selbsttätig aus der durch soziale Bindungen möglichst ungehemmten Freiheit der Menschen hervorgehen. Tragender Grund der Gesellschaft wird der sogenannte soziale Automatismus, „wonach die individualistisch verstandene Freiheit aller einzelnen selbsttätig die natürliche Ordnung und naturgemäße Entwicklung der Gesellschaft herbeiführt".[33] Die Gesellschaft ist für den Liberalismus nicht eine in der Naturordnung begründete, von eigener Bestimmung und eigener Zielsetzung erfüllte Ganzheit, die auf einen höchsten Sozialzweck, nämlich das Gemeinwohl gerichtet ist, sondern sie ist eine Vielheit, d. h. eine Summe von an sich unabhängigen, höchstens durch Zweckmäßigkeit verbundenen Einzelmenschen. Aus der mittelalterlichen hierarchischen Ordnung, der Rangordnung des Zueinander und Ineinander wird im Liberalismus ein Nebeneinander von Einzelmenschen, die ihre Interessen aus egoistischen Motiven auszugleichen versuchen.

Da im Liberalismus auch die menschlichen Kulturzwecke absolut gesetzt werden, erfährt das Prinzip der individuellen Freiheit aus rationalen Erwägungen insoweit eine Beschränkung, als die Sachgebiete des gesellschaftlich kulturellen

Lebens wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst usw. Gesetzen unterworfen werden, die die auf diesen Gebieten Tätigen anerkennen müssen, damit der Eigenzweck dieser Sachgebiete erreicht wird. Die Kulturbereiche sind zu einer Selbständigkeit erhoben, die sie aus dem Seins- und Wertbereich der Schöpfungsordnung heraushebt und der Einwirkung sittlicher Normen entzieht.

Auf eine Verabsolutierung der Sachbereiche kann eine verbindliche Sozialordnung nicht gegründet werden. Kulturzwecke können nur relativ eine Eigengesetzlichkeit in Anspruch nehmen. Sie müssen wiederum eingeordnet sein in den Zweck allen Gesellschaftslebens, nämlich die Erzielung des Gemeinwohls. Der Liberalismus als System widerspricht aber mit der Autonomie der Sachbereiche bereits dem Prinzip der von ihm vertretenen persönlichen Freiheit und damit der Autonomie des Einzelmenschen, da er den einzelnen diesen Sachbereichen unterordnet und für ihre Zwecke dienstbar macht. Der Mensch unterwirft sich den von ihm selbst verabsolutierten Zwecken. Die konkurrierenden Standpunkte der Autonomie des einzelnen und der Autonomie der Kultursachbereiche erweitern das soziale Spannungsfeld und lassen eine soziale Ordnung von Dauer nicht aufkommen.

Das *politische* Leben gründet sich auf die Übereinkunft der einzelnen untereinander. Der Staat ist der Ausdruck dieser Übereinkunft, er ist der willkürliche Zusammenschluß absolut freier Menschen. Nur der Zusammenschluß sichert das größte Maß von Freiheit und Unabhängigkeit. Der Staat hat daher keine andere Aufgabe, als die Freiheit des einzelnen zu schützen (Nachtwächterstaat) und das Recht auf freie Betätigung zu sichern (reiner Rechtsstaat). Der Staat wird der autonome Gesetzgeber. Außer ihm und über ihm gibt es kein Recht. Noch so wohlerworbene oder begründete Rechte, die dieser Autonomie des liberalistischen Staates entgegenstehen, sind nicht zu beachten oder werden beseitigt. Wiederum ist durch das Fehlen einer Verbindlichkeit staatlicher Gesetzgebung an göttlichem Recht der Raum freigegeben für die Mißachtung natürlicher Rechte des einzelnen sowohl wie der sozialen Gemeinschaften.

Wenn als Quelle des Rechts und Träger der Staatsgewalt im

Liberalismus das Volk angesehen wird, so doch nur als Summengröße aus den Einzelwillen. Darin ruht ein falscher Volkssouveränitätsbegriff. Da man alle Menschen ihrer Natur und ihrer Art nach als völlig gleich ansieht, soll niemand das Recht haben, dem anderen zu befehlen. Echte Volkssouveränität kann aber nicht abgeleitet werden aus einer falsch verstandenen Gleichheit, die die natürliche Ungleichheit der Menschen leugnet, ebenso wenig aus einer willkürlichen Vereinbarung absolut freier Menschen. Sie kann ihren Grund nur, wie der Staat selbst, in der Sozialanlage der menschlichen Natur finden. Dann ist der Staat aber nicht nur Polizei- und Rechtsstaat, sondern ihm obliegen weitgehend Kulturaufgaben, die erst das Gemeinwohl begründen und sichern können. Der Staat wie die Staatsgewalt und der Gehorsam gegen sie können nur aus der beide umschließenden sittlichen Ordnung ihre letzte Bestimmung erfahren. Im Liberalismus jedoch unterliegt nicht nur der Staat, sondern auch sein Gesetz weder der Begründung vom natürlichen Ursprung her noch einem sittlichen Motiv. Die Bindung an das Gesetz lebt allein aus der Furcht vor der Gewalt.

Das Staatsideal des Liberalismus ist die demokratische Republik. Sie beruht auf der Volkssouveränitätslehre und der Freiheits- und Gleichheitsidee von Rousseau. Weder die antiken Demokratien noch die mittelalterlichen haben etwas gemein mit der Demokratie im Sinne des Liberalismus. Die Demokratie des Liberalismus wird auf dem optimistischen Menschenbild aufgebaut, auf dem blinden Vertrauen in die erfolgreichen Auswirkungen der persönlichen Freiheit und auf der Idee des Fortschrittes. Wird die Vernunft einerseits Ausschreitungen und Übertreibungen regulieren, so werden die Wahrheiten der Wissenschaft und des Denkens ohnedies zur Wahrheit selber führen. Das ist die Begründung einer auf der Freiheit und der menschlichen Vernunft aufgebauten weltlichen Religion, in der der Mensch in seiner Selbstherrlichkeit an die Stelle Gottes tritt und im Staat oder Volk ebenfalls eine absolute Größe erblickt. Indem der Liberalismus aber als Idee allen Menschen den gleichen Rang zumißt, gelangt er zu einer geistigen Anarchie. Nur durch die Be-

schränkung der Freiheit ist ein Ausgleich der individuellen und sozialen Unterschiede möglich Durch das falsche Gleichheitsdogma, das die Menschen als schlechthin gleich und nicht nur gleich vor dem Recht proklamiert, ist die natürliche Rangordnung umgestoßen. Mit der Zerstörung dieser Rangordnung schwindet auch die Rangordnung der Werte. Statt qualitativer Begriffe werden quantitative Größen gesetzt. So ist das liberale Ordnungsbild bereits von innen heraus entleert. Von außen aber wird es grausam zerstort, da entsprechend der Vertretung der absoluten Freiheit für jeden einzelnen in der Lebenswirklichkeit nicht die Gleichheit, sondern im Gegenteil das Recht des Stärkeren triumphiert und erst recht die sozialen Zerklüftungen hervorruft. In dem Maße aber, wie ganze soziale Gruppen unter einer Freiheit als Willkür aus dem Gesellschaftsleben ausgeschaltet werden, wird die Intervention des Staates zwingend, um das soziale Zusammenleben nicht in eine Anarchie münden zu lassen So ist im Liberalismus bereits ein Etatismus grundgelegt. Der Individualismus wird über den Liberalismus zur Quelle des Kollektivismus.

Nicht nur in der falschen Auffassung von Freiheit und Gleichheit ruht die Unmöglichkeit des historischen Liberalismus, ein soziales Ordnungsbild zu begründen. Der letzte Grund liegt in seiner Diesseitigkeit. Der Liberalismus erst erweist den klaren Zusammenhang von Weltanschauung und Politik und sozialem Leben Die geschichtlich unleugbaren Verdienste des Liberalismus als Vorkämpfers der Befreiung des einzelnen aus den Fesseln des absoluten Staates, der Beteiligung der Staatsbürger am Staatsleben, die Entwicklung des Rechts- und Verfassungsstaates können über die negativen, die soziale Ordnung schädigenden Auswirkungen nicht hinwegtäuschen Die Ablehnung einer göttlichen Weltordnung und der sie tragenden sittlichen Werte führt zur einseitigen Erziehung auf diesseitige Lebensziele. Das materielle Glück, die „prosperity", wird zum Lebensinhalt der Zivilisation. Der Glaube an die fortschreitende Entwicklung der Technik, an die großmöglichste Zahl, an den Erfolg naturwissenschaftlicher Forschung führt zu einem Materialismus, der den Menschen ganz von seinem geistigen Ur-

grund löst. Der Anthropozentrismus wird zum Schicksal des Liberalismus. Der Glaube an eine fortschreitende Vervollkommnung des Menschen sowie aller Kulturbereiche gerät in dem Augenblick ins Wanken, in dem die Lebenswirklichkeit gegenteilige Folgen zeitigt. Der Mensch fühlt sich nicht nur um die ihm verkündete Freiheit betrogen. Auch die Gleichheit erweist sich als eine falsche Parole, da die sozialen Verhältnisse fortschreitend mehr und mehr in Unordnung geraten. Die Tragik des Liberalismus als Weltanschauung und politisches System erweist sich darin, daß das auf den Menschen allein gegründete Ordnungsbild ständig neue Kausalreihen aneinanderreiht, die direkt in den Kollektivismus führen.

2. Das ökonomische System

Das wirtschaftliche Leben wird durch den Liberalismus stärkstens beeinflußt. In der Wirtschaft kann sich der einer mechanistischen Naturbetrachtung entstammende atomistische Individualismus voll entfalten. Jeder ist auf sich gestellt, jeder soll seinen Vorteil suchen und mit allen Mitteln wahrnehmen. Ein höheres Gesetz, das dem göttlichen Schöpfungsplan entsprechend auch Normen für den Erwerb, die Nutzung und Verteilung der irdischen Güter beinhaltet, wird nicht anerkannt. Zwar steht hinter den Forderungen auf Freiheit der wirtschaftlichen Betätigung bei den Physiokraten und bei Adam Smith noch der Glaube an eine göttliche Weltordnung. Hier wird jedoch schon der Grundsatz aufgestellt, daß die Harmonie der Interessen durch die freie Betätigung der Eigenkräfte erzielt werde. Damit wird aber bereits das Prinzip des Eigennutzes zum Prinzip der Moral (vgl. die utilitaristische Ethik Benthams). Bei Ricardo und der Manchesterschule wird die Freiheit zur Erreichung wirtschaftlicher Zwecke jedoch zum Leitsatz erhoben. Jede Einschränkung der wirtschaftlichen Freiheit durch den Staat, auch die Sicherung sozial schwächerer Gruppen durch ständische oder genossenschaftliche Kooperation wird abgelehnt. Das liberalistische Wirtschaftsrecht ist, wie Sombart sagt, ein

System von individuellen Freiheitsrechten, „von subjektiven Rechten, denen keine Pflichten gegenüberstehen".[34] Oberste Richtlinie der Wirtschaft wird das laissez faire, laissez aller. Der Wohlstand des Volkes wird durch diese freie Betätigung aller einzelnen garantiert. Das steigende Sozialprodukt kommt letzten Endes allen zugute. Wenn der Staat die allgemeine Ordnung aufrecht erhält, so hat er seiner Aufgabe genügt. In diesem Sinne werden die Freiheitsrechte des einzelnen ausgedehnt auf Gewerbefreiheit, Freiheit der Berufswahl, Freizügigkeit. Die Vertragsfreiheit wirkt sich besonders beim Arbeitsvertrag aus, denn der Natur der Sache nach kommt dieser freie Arbeitsvertrag in erster Linie dem Arbeitgeber zugute, während der Arbeiter seine Arbeitskraft als Ware nach Angebot und Nachfrage anbieten muß und dabei häufig nicht einmal sein Existenzminimum sichern kann. Die Freiheit des Eigentums erstreckt sich auf Erwerb, Verwendung, Veräußerung und Verschuldung. Freiheit des Marktes, Freiheit der Ein- und Ausfuhr, Freiheit der Geldwirtschaft, nicht zuletzt Freiheit der Konkurrenz sind die äußeren Merkmale, die vom Liberalismus zum *Kapitalismus* führen.
Das Prinzip der erfolgreichen wirtschaftlichen Betätigung ruht nun nicht mehr allein in der Geschicklichkeit, Tüchtigkeit und Betriebsamkeit des einzelnen, sondern der *Besitz von Kapital* wird der ausschlaggebende Faktor des wirtschaftlichen Erfolges, wie er sich im zunehmenden Erwerb und Gewinn äußert. Träger dieses Systems wird neben einzelnen Kapitalisten vor allem die autonome Unternehmung, „die der Verwertung und Vermehrung des in ihr investierten Kapitals dient, also nicht unmittelbar die Bedarfsdeckung, sondern den Kapitalgewinn zum Ziele hat. Sie wird meist unter Trennung von Kapital und Arbeit betrieben, d. h. sie bedient sich fremder, durch freien Arbeitsvertrag gedungener Lohnarbeiter, woraus die besondere Problematik des Systems entspringt."[35] Im modernen Kapitalismus wird die vom Liberalismus verkündete Freiheit dem schwächeren Partner zum Verhängnis, sie wird für ihn zur Unfreiheit. Diese soziale Unfreiheit steht in Widerspruch zur rechtlichen Freiheit. Das Kapital herrscht über die Arbeit, der „Kapitalist" über die Arbeiter. Das führt zu weitreichenden soziologischen Fol-

gerungen. Nach Überwindung der ständischen Ordnung wird zunächst das *Bürgertum* als soziologische Gruppe aufgespalten. Das ständische Bewußtsein, das den Burger im Mittelalter noch aus einer Ganzheit der Lebensbezüge sein Dasein gestalten ließ, schwindet. Aus diesem Bürgertum eliminiert sich der Typ des *Bourgeois*. Er wird in allem der Antipode des echten Bürgers. Ist der Bürger Vollmensch, so der Bourgeois nur noch Teilmensch.[36] Der Bürger lebt im Dienstgedanken an seine irdischen Pflichten und in der Hinordnung auf seine überirdische Bestimmung. Der Bourgeois ist das Produkt des Anthropozentrismus. Seine mit einem religiösen Ernst betriebene Berufsarbeit unterliegt nicht dem Dienstgedanken, sondern nur einem diesseitigen Zweckstreben. Die Verquickung mit der Religion oder religiösen Grundhaltungen ist Ausdruck einer nur äußeren Weltfrömmigkeit. Die asketische Strenge, die er sich oft in seinem Privatleben auferlegt, wird zur leeren Form, da sie nur von Nützlichkeitserwägungen diktiert ist. Allein das Erwerbs- und Gewinnstreben steht im Vordergrund. Es läßt ihn hart und streng, ja skrupellos werden. Der Bourgeois sucht die Verbindung nur mit seinesgleichen, findet sich mit diesen wie in einer Sekte zusammen. Er fuhlt sich vom Schicksal auserwählt, mittels seines wirtschaftlichen Erfolges zu herrschen. Er erblickt darin sogar einen sichtbaren Segen Gottes. Gott erlöst ihn schon in dieser Zeitlichkeit, daher steht er dem christlichen Erlösungsglauben fern.

Dieser Typ des Bourgeois, schon vor Beginn des kapitalistischen Zeitalters im Händler vorgebildet, tritt im modernen Kapitalismus als homo oeconomicus in vollen Gegensatz zum echten Bürger, dem homo christianus. Das Bürgertum wird durch ihn entwertet und dadurch zu Unrecht in eine Frontstellung gegen den Arbeiter getrieben. Der Typ des Bourgeois wandelt sich mit Fortschreiten des Kapitalismus. Er begibt sich im kapitalistischen Unternehmer der zweifelhaften Verquickung von äußerem Erwerbsstreben und innerer Weltfrömmigkeit. Aber für den kapitalistischen Unternehmer wird bei der schnellen Ausbreitung seiner mit Hilfe des Kapitals betriebenen Wirtschaftstätigkeit das offenbar keinen Grenzen unterlegene Erwerbs- und Gewinnstreben ein

charakteristischer Grundzug, so daß er von seinen Gegnern, mit Recht oder Unrecht, in die Bourgeoisie eingereiht wird. Die geschichtliche Wahrheit verlangt die Feststellung, daß viele Unternehmer dieser „bourgeoisen" Geisteshaltung entraten, ihr sogar entgegentreten, mit lauterer Gesinnung und in echter schöpferischer Initiative zu Pionieren des technischen Fortschrittes werden. Für die Bewertung des Kapitalisten bleibt aber die Tatsache geltend, daß die Aufsplitterung des Burgertums, die Nivellierung dieses Standes, die Eliminierung des Bourgeoistyps und die spätere Identifizierung dieses Bourgeois mit den Unternehmern der kapitalistischen Wirtschaft die soziologischen Folgen der durch den Kapitalismus bedingten Trennung der Produktionsmittel erhärten. Wie stets in der Sozialgeschichte, jetzt aber in gewaltiger Ausdehnung, wird der Besitz Kriterium der Klassenscheidung, einer neuen sozialen Zerkluftung Die Masse der im Kapitalismus abhängigen Lohnarbeiter tritt im modernen *Proletariat* in Erscheinung.

Die Gegensätze wachsen in dem Maße, wie im Spätkapitalismus die Auswirkungen der freien Konkurrenz selbst die ursprungliche Freiheit der einzelnen Unternehmer gefährden und diese zu immer größeren Zusammenschlüssen zwingen. Die Notwendigkeit größeren Kapitalbesitzes zur Beherrschung des Marktes bringt Kartelle, Truste, Interessengemeinschaften hervor. Der Einzelunternehmer tritt zuruck hinter dem Typ des Managers, dem unsichtbaren Lenker anonymer Kapitalgesellschaften. Diese Manager verfügen schon bald uber eine größere Machtvollkommenheit als die einzelnen Unternehmer. Die Verbindung dieser modernen kapitalistischen Großunternehmen mit dem Finanzkapital schafft den Finanz- und Monopolkapitalismus. Die letzten Reste patriarchalischer Betriebsformen schwinden immer mehr. Beherrschend wird der kapitalistische Großbetrieb, in dem der einzelne Arbeiter mechanisch wie in einem Aggregat eingesetzt ist.

Das kapitalistische Wirtschaftssystem führt zu ständigen Produktionssteigerungen. Das Volkseinkommen wächst, und damit steigt auch der Lohn der Arbeiter. Aber nicht die zunehmende Einkommenssteigerung bedingt die sozialen Spal-

tungen, sondern die sich vergrößernde Einkommensdifferenzierung. Die Masse der Besitzlosen, die mühsam ihr Existenzminimum erarbeiten, wird immer größer. Diese suchen im Zusammenschluß, in der Organisation einen Schutz und die Sicherung ihrer Ansprüche. Die Befriedigung der Lebensansprüche dieser Masse zwingt den Staat zur Intervention. Letztlich wird der Staat selbst als Herr über die Wirtschaft in die Schranke gerufen. Damit ist aber wiederum ein soziologischer Prozeß verbunden. Das Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit führt zur allmählichen Beseitigung der Gesellschaft, bis sich der Staat im vollendeten Kollektivismus mit der Gesellschaft identifiziert. Der Kollektivismus wird die Zwillingsschwester des Liberalismus, deren beider Ursprung der Individualismus ist. So ist sowohl von der geistig-weltanschaulichen wie von der politisch-sozialen und von der ökonomischen Seite her die innere Gesetzmäßigkeit abzulesen, mit der der Individualismus die Gesellschaftssysteme der letzten anderthalb Jahrhunderte auf den Plan ruft.

3. Zusammenfassung und Bewertung

Es drängt sich zwangsläufig die Frage auf, ob angesichts dieser Erscheinungen dem Kapitalismus überhaupt Kräfte innewohnen, die eine Sozialordnung begründen und tragen können. Es ist die Frage der grundsätzlichen Bewertung. Sie ist auch unter christlichem Aspekt nicht ohne weiteres mit ja oder nein zu beantworten.

Was zunächst den Liberalismus als Geisteshaltung, auf den sich der Kapitalismus ja gründet, betrifft, so ist festzustellen, daß auch das christliche Menschen- und Weltbild von der Freiheit der Persönlichkeit ausgeht. Ein echtes liberales Verhalten kann aber nur durch jene Freiheit des Menschen begründet werden, die in der Bindung an das Sittengesetz ihren Sinn findet. Dann erst ist einer vertretbaren Autonomie des Menschen auch von vornherein die sozialverbindliche Grenze gesetzt. Überdies lebt der einzelne naturgemäß in der Gemeinschaft. Die Gemeinschaftsidee ist nach christlicher Auffassung ebenso ursprünglich in der menschlichen Natur ver-

ankert wie die Idee der Persönlichkeit. Beide bedingen sich gegenseitig. Wohl ist die Einzelpersönlichkeit substantiell, d. h. sie besitzt ursprünglichere Rechte, die nicht erst von der Zugehörigkeit zur Gesellschaft begründet werden. Die Gemeinschaft ist demgegenüber akzidentiell. Gegenüber dem ontischen Vorrang der Einzelpersönlichkeit kommt ihr jedoch ein sittlicher Vorrang zu, da der einzelne nur in der Gemeinschaft seine Persönlichkeit voll entfalten kann. Auch die irdischen Güter können im Erwerb sowohl wie in der Nutzung nur aus den Lebenszwecken der einzelnen wie der Gemeinschaft betrachtet werden.

Diesen Grundsätzen hat auch das ethische Verhalten der einzelnen im praktischen Leben, besonders in der Wirtschaft, zu entsprechen. So steht auch ein Wirtschaftsethos, „das weder der Gottbezogenheit noch der Gemeinschaftsbezogenheit der Wirtschaft gerecht wird, das demzufolge die wirtschaftlichen Güter nicht als Vermittler anderer, höherer, geistiger Güter, sondern als den absoluten Höchstwert betrachtet, und das den Erwerb ausschließlich dem individualistischen Zweck der Selbstbereicherung, nicht aber den sozialen Bedürfnissen der Mitmenschen dienstbar macht, in diametralem Gegensatz zur christlichen Auffassung vom Rang und Sinn der irdischen Güter".[37] Es ist aber nicht zweifelhaft, daß es mittels der kapitalistischen Wirtschaftsweise dem Menschen in einem hervorragenden Maße gelungen ist, sich entsprechend dem Auftrag des Schöpfers die Erde untertan zu machen. Man wird notwendig unterscheiden müssen zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsweise und dem kapitalistischen Geist, denn die soziale Problematik des Kapitalismus entspringt, wie die Übersteigerung des liberalen Prinzips und seine Loslösung vom sittlichen Urgrund, dem kapitalistischen Geist, den Soziologen wie Max Weber, Sombart, Scheler in seinen positiven wie negativen Merkmalen gekennzeichnet haben. Es ist ohne Zweifel, daß in erster Linie der aus dem Sieg des Individualismus hervorgegangene „soziale Atomismus die Hauptquelle der wirtschaftlichen Fehlentwicklungen und der sozialen Zerklüftungen" darstellt.[38]

Ist aber eine Trennung von kapitalistischem Geist und

kapitalistischer Wirtschaftsweise möglich, daß die sozialen Gefahrenmomente auszuschalten wären? Nach allen Erfahrungen nur dann, wenn der individualistische Grundzug und die mammonistische Tendenz, die dem kapitalistischen Geist eigen sind, beseitigt und dieser Geist von einem höheren Ordnungswillen getragen wird Die kapitalistische Wirtschaftsweise an sich kann den Lebenszwecken der einzelnen wie der Gemeinschaft durchaus zuträglich sein; sie ist „nicht an sich schlecht" (Quadragesimo anno), aber ihre Anwendung hat das Bestehen eines sozialen Ordnungsbildes zur Voraussetzung, das dem Kapitalismus in seiner individualistischen und liberalistischen Anlage nicht von Natur aus innewohnt. Denn in einer individualistischen Gesellschaft, bei privatrechtlicher Freiheit von Eigentum und wirtschaftlicher Betätigung wird die Anwendung kapitalistischer Wirtschaftsmethoden stets zu schrankenlosem Erwerbs- und Gewinnstreben auf der einen Seite, Ausbeutung der nicht erfolgreichen oder der nun einmal lohnabhängigen Menge und damit zu Klassenbildung und Klassenscheidung führen. Dann steht der gütermäßige Ertrag der kapitalistischen Wirtschaftsweise in keinem Verhältnis zu der sozialen Anarchie, die sie heraufbeschwört. „Hält man die Anwendung der kapitalistischen Wirtschaftsweise für erwünscht, weil sie ökonomisch den größten Erfolg bringt und damit die Versorgung der immer noch ärmlich dahinlebenden Volksmassen am ehesten zu heben vermag, so ist eine durchgreifende Sozialordnung die erste Vorbedingung für die Verwirklichung dieser Idee."[39] Über eine solche Sozialordnung verfügt der Kapitalismus auf individualistischer Grundlegung nicht, denn dieser wird im einzelnen nie das gleichberechtigte Glied der Gesellschaft sehen, sondern entweder nur den Konkurrenten, der im eigenen Interesse bekämpft werden muß, oder eine Arbeitskraft, die für den eigenen Zweck wie eine Sache nutzbar gemacht werden muß, oder nur den Konsumenten, der wiederum nur dem Zweck gewinnreichen Absatzes dient. Der auf Individualismus und Liberalismus aufgebaute Kapitalismus verfügt also seinem Wesen nach nicht über ein soziales Ordnungsbild. Es kann aus ihm nicht entwickelt werden, es muß ihm erst gegeben werden.

Ein solches Ordnungsbild kann nicht im Wege staatlicher Gesetzgebung konstruiert werden. Eine Zuständereform reicht nicht aus, wenn gleichzeitig nicht eine Gesinnungsreform durchgeführt wird. Zuständereform und Gesinnungsreform können aber erst wirksam werden von einem Ordnungsbild, das den Individualismus wie den Liberalismus auf den natürlichen Urgrund zurückführt und ihm von vornherein in der Gottbezogenheit von Persönlichkeit und Gemeinschaft die Grenze setzt. Von diesem Ordnungsbild aus, das noch zu entwickeln sein wird, ergibt sich dann aufs neue die Überprüfung der Frage, ob und in welchem Ausmaß die kapitalistische Wirtschaftsweise anwendbar ist.

5. Kapitel

DIE ANTI-INDIVIDUALISTISCHEN ORDNUNGSBILDER

Einleitung: Korrekturen und Wandlungen

Das individualistische Zeitalter beginnt mit einem beispiellosen Vernunftglauben. Die Vernunft wird zum Idol erhoben. Der säkularisierte Mensch verwirft alles Übernatürliche, verachtet die Weisheit der Geschichte, glaubt nur an sich. Der Natur sind weitgehend wohltätige Geheimnisse entrissen, ungeahnte Quellen des Reichtums sind erschlossen, der technische Fortschritt feiert durch die autonome Vernunft immer größere Triumphe. Doch schon zu Beginn dieser Epoche wird die Widernatur dieser Geisteshaltung offenbar: Die Göttin der Vernunft wird auf den Altar der Kathedrale von Notre-Dame erhoben, während draußen die Guillotine arbeitet, ihre letzten Vertreter auszurotten. Durch anderthalb Jahrhunderte wird dieser Widerspruch fortentwickelt. Am Ende steht als Produkt dieser selbstherrlichen Vernunft, der Autonomie des Menschen die Atombombe, bereit zur Selbstvernichtung. Die innere Gesetzlichkeit, mit der eine entgöttlichte Welt trotz des angeblichen Sieges über die geschaffene Natur dem eigenen Untergang entgegengeführt wird, ist von einer diabolischen Hintergründigkeit.

Der individualistische Subjektivismus einer Gott gleichgesetzten Vernunft zerstört alle Gesetze des Denkens und der Bindung an vorgegebene Wirklichkeiten. Die Parolen menschlicher Freiheit führen zu einer Realität wachsender Unfreiheit. Das allein gepriesene und erstrebte diesseitige Wohlergehen wird in eine Katastrophe nach der anderen, in eine unvergleichliche Armut der Massen übersetzt. Die nach dem Vorbild des ordre naturel zu errichtende Harmonie der Interessen bringt tiefste soziale Gegensätze herauf. Der Individualismus gebiert seinen Widerpart, den Kollektivismus.

Die Erkenntnis dieses Widerstreites, in den sich ein entfesselter Rationalismus zwangsläufig begeben muß, durch den alle Ordnungen zerbrechen müssen, zieht ahnend bereits durch die Werke aller jener Dichter und Denker, die das Zeitalter der Aufklärung miterleben und in seinen Folgerungen bereits erfahren. Indem sie versuchen, gegen den aufklärerischen Radikalismus Schranken aufzurichten, geht es ihnen um die Wahrung eines Menschenbildes, das sich in Ehrfurcht und Demut vor dem höheren Gesetz beugt, das über aller menschlichen Vernunft steht. Wenn Winckelmann das Vorbild des griechischen Menschen „in seiner stillen Größe und edlen Einfalt" preist, Herder in den Poesien der Völker das Loblied echter Humanität singt, so liegen hier Ansätze vor, der humana civilitas wieder eine Ordnung zu geben, die ein Leben in Freiheit und Menschenwürde vor allen Überschreitungen bewahrt. Das Freiheitspathos, das Schiller in seinen Jugendwerken ausströmen läßt, wird im „Don Carlos" Ausdruck eines echten tragischen Lebensgefühls, das den wahren Menschen in dem Konflikt zwischen Freiheit und Bindung zu gestalten sucht. Bei Schiller wird die Idee der Rangordnung inmitten einer revolutionären Gegenwart, die Freiheit und Gleichheit über alle Begriffe setzt, wieder sichtbar. Doch Schillers große Konzeption, wie sie sich in der Figur des Großinquisitors andeutet, bleibt unvollendet, da er den Zugang zu dem Symbol des Kreuzes, in dem allein alle Tragik erlöst werden kann, nicht findet. Wie bei Schiller, so bleibt auch bei Goethe das Leitmotiv abendländischer Kulturentwicklung, höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit, zu vordergründig, ohne die wesentliche Vertiefung, als daß das Bild edler Menschlichkeit das Idol der Aufklärung mit seinem dürftigen Nützlichkeitsstandpunkt hätte beeinflussen können. Aber Goethe trägt gegenüber den unechten Vorstellungen des Rationalismus das hierarchische Bewußtsein in sich, daß im Menschen gewissermaßen das ganze All enthalten ist, denn jede niedere Stufe des Lebens werde von der höheren geleitet, gleichsam geprägt. Wie die Seele über den Leib herrsche, das schönste aller organischen Gebilde der Natur, so ergebe sich daraus die wesenhafte Synthese aus Geist und Natur. Dieses Humanitätsideal, das

zwar allein an einem kosmischen Weltgefühl orientiert ist, wurzelt so stark in einem Ethos, daß es uneingestanden der religio, d. h. einer metaphysischen Verpflichtung angehört, auch wenn diese pantheistische oder deistische Züge trägt. Es lebt darin wie in manchen Dichtungen Goethes noch der Abglanz der die Jahrhunderte vorher und auch das Verhältnis der Menschen zueinander prägenden These, daß der Mensch als Abbild des göttlichen Urbildes durch sein Gewissen und das dieser Gewissensentscheidung entsprechende sittliche Handeln auch der Vernunft Schranken setzen muß. So weht auch über den schöpferisch-sittlichen Persönlichkeiten, die die Dichter der Klassik gestalten, ein Zug der Trauer und Resignation. Sie ahnen, daß der entfesselte Rationalismus einer entgötterten Welt sich im zivilisatorischen Fortschritt gegen eben diese Menschen wenden wird

Im deutschen *Idealismus* wird der grandiose Versuch unternommen, aus philosophischem Erkennen die freigesetzte Vernunft wieder an die Sittlichkeit zu binden. Nach Kant soll die Vernunft selbst die Gesetze des sittlichen Handelns erkennen. Ihr ist gleichsam das moralische Gesetz eingeboren. Die Forderung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten konne", wird Prinzip einer vernünftigen Sittlichkeit. Die Vernunft wird zur Gesetzgeberin. Zur Sittlichkeit gelangt der Mensch aus sich selbst heraus. Mit dieser Sittenlehre tritt Kant in idealem Hohenflug gegen den die Zeit bestimmenden Hedonismus und Utilitarismus auf. Indem aber entsprechend diesem Imperativ jeder Mensch sein Handeln selbst setzt, kann daraus in Abschwächung der Kantschen Begriffe ein Subjektivismus der Sittlichkeit werden In Folgerungen dieser Sittenlehre kann die menschliche Vernunft der göttlichen gleichgesetzt werden. In dem kategorischen Imperativ Kants birgt sich anderseits ein falscher Gleichheitsgedanke. Weder haben alle Menschen die Verstandesschärfe und Einsicht, in diesem letzten Sinne die Maxime ihres Handelns zu bestimmen, noch ist die menschliche Natur so angelegt, daß *alle* ihre Triebe, Leidenschaften, Neigungen und Wünsche unter das Gesetz der Vernunft bannen können. Der kategorische Imperativ Kants kann

demnach nur bedingt für das soziale Zusammenleben der Menschen verbindlich werden. Die aus ihm entspringende Pflichtenlehre ist jedoch in der Lage, eine unechte Gleichheitsauffassung noch zu fördern. Pflicht sagt letzten Endes jedem dasselbe. Der Pflichtbegriff beinhaltet, daß ein Gesetz besteht, dem Gehorsam geschuldet werden muß. Aber nur die verantwortliche Freiheit des Gewissens vor Gott kann dem einzelnen Maßstab sittlichen Handelns sein. Ein Staat, der, wie die Erfahrung gezeigt hat, sich selbst zum Träger der Sittlichkeit macht, kann im Gefolge dieser Pflichtenlehre bestimmen, was sittlich gut ist. Dann aber wird das Gewissen im einzelnen ertötet zu Gunsten eines nur äußeren Gehorsams, auf dem nie wahre Sittlichkeit im sozialen Leben begründet werden kann. So ruht selbst in diesem hochstehenden Versuch, die Schrankenlosigkeit des Individualismus zu binden, ein kollektivistischer Ansatz[40], der wiederum die innere Verflechtung von Individualismus und Kollektivismus deutlich macht. Das aus seinen natürlichen Bindungen an die Gemeinschaft und Gott losgelöste selbstherrliche Individuum ist einer inneren Konsequenz nach dem Kollektivismus anheimgegeben. Das Individuum wird Singularium, es tritt in Gegensatz zur echten Persönlichkeit, die die Bindung an Gott und die Gemeinschaft wesensgemäß in sich trägt.

Die Mahnrufe der Dichter und Denker können den Prozeß, der notwendig zur Vermassung im Geistigen und von da aus im Sozialen fuhren muß, nicht aufhalten. In der Hegelschen Philosophie geht die Pflichtenlehre des deutschen Idealismus Verbindung mit einer Staatstheorie ein, die methodisch und inhaltlich über den wissenschaftlichen Sozialismus kollektivistischem Denken die entscheidenden Grundlagen bereitet. Wenn die Vernunft das Hochste im Menschen ist, das Gesetz der Maßstab des sittlichen Handelns, dann kann der Staat der „absolute unbewegte Selbstzweck" werden, in dem die einzelnen aufgehen mussen. Der Staat tritt dann an die Stelle der Gesellschaft.

Wie der Liberalismus die geistig-weltanschauliche Grundlegung des Kapitalismus wird, so der Sozialismus die geistig-weltanschauliche Basis des Kollektivismus. Es ergibt sich nun die Frage, ob dem Sozialismus bzw. Kollektivismus ein

soziales Ordnungsbild eigen sein kann, das trotz der gemeinsamen Wurzel im Individualismus den Liberalismus und Kapitalismus zu ersetzen und eine echte Sozialordnung zu begründen vermag.[41]

1. Die Zwischenphase der Romantik

Bevor die Ordnungsbilder des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus uberpruft werden, ist eine kurze Darstellung der Phase notwendig, die zwischen Kapitalismus und Marxismus steht: der Romantik. Man wird die sozialphilosophischen Ideen der Romantik als den Versuch bezeichnen können, in Parallele zu den antiindividualistischen Strömungen, wie sie sich bei den Klassikern und im deutschen Idealismus einstellen, ein soziales Ordnungsbild zu entwerfen. Die Romantik ist eine Weltanschauung, die zu allen Erscheinungen des menschlichen Lebens Stellung nimmt. Sie tritt nicht sofort als eine fertige neue Weltsicht auf, sondern wird stufenweise entwickelt, und zwar aus einer zunächst individualistisch-liberalistischen Haltung uber eine neue Hinwendung zur Natur, um letztlich in einer metaphysischen Ausrichtung ihr letztes Gepräge zu finden Es ist hier nicht die Aufgabe, dieser Entwicklung, die allgemein als Vor-, Früh- und Spätromantik charakterisiert wird, nachzugehen. Entscheidend ist, daß die Romantiker, vornehmlich unter dem Einfluß der französischen Traditionalisten, über individualistische und kosmopolitische Naturauffassungen zu neuem menschlichen Denken vorstoßen. Man erweckt wieder einen historischen Sinn fur das organische Werden der Völker und Staaten, sieht bei Wiederbelebung eines religiösen Bewußtseins entgegen den individualistischen Auffassungen in den sozialen Gemeinschaften organische Einheiten, die sogar ihrem Wesen nach über den einzelnen gestellt werden.
Von drei Ideenkreisen her, der Religion, der Geschichte, der Gemeinschaft[42], kann daher dieses erste antiindividualistische Ordnungsbild betrachtet werden. Von den französischen Traditionalisten übernimmt die Romantik die Auffassung, daß alle soziale Gewalt letztlich nur aus der Religion begründet

werden könne. Während aber die französischen Traditionalisten wie Chateaubriand, Bonald, Maistre unter Religion den christlichen Offenbarungsglauben verstehen, trägt das religiöse Weltgefühl bei der Frühromantik, z. B. in der Naturphilosophie von Schelling, eindeutig pantheistische Züge. Erst in der Spätromantik, repräsentiert durch Schlegel, Adam Müller und Görres, wird die katholische Religion tragender Hintergrund dieser sozialphilosophischen Auffassungen.
Neben dem religiösen wird das historische Bewußtsein als normativ für das soziale Sein und Seinsollen angesehen. Erst aus dem Wiederanknupfen an die Tradition wird die Kontinuität geschaffen, die das Soziale nicht entbehren kann. Von hier aus wird die organische Konstruktion des Wesens der Gemeinschaft verständlich. Die Gemeinschaft erhält nicht nur einen Vorrang vor dem einzelnen, sondern sie wird sogar als vorgegeben hingestellt. Sie ist nicht nur Schöpferin des sozialen Geschehens, sondern bestimmt sogar das individuelle Handeln. Sie ist fur Adam Müller z. B. eine Einheit, ein Ganzes, die einzelnen sind nur Glieder wie Zellen in einem Organismus Das Ganze kann zwar nicht ohne die Teile existieren, aber die Teile auch nicht ohne das Ganze
Diese organische Auffassung wird auf den Staat ubertragen. Er ist eine „überindividuelle Ganzheit". Außer ihm ist das Leben der einzelnen und der Gruppen nicht denkbar. Deshalb hat er auch alle menschlichen Angelegenheiten zu ordnen und zu regeln. Er ist also nicht wie in der Aufklärung eine vertragliche Konstruktion, sondern ergibt sich ohne weiteres aus der Idee der Gemeinschaft und der Entwicklung der Gemeinschaft. Er verfügt über eine Eigenständigkeit, die unabhängig ist von den einzelnen, er umschließt alle Generationen und Zeiten Der Staat als die „erhabene Gemeinschaft der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechter"[43] hat nicht nur, wie die Aufklärung meint, die äußere Ordnung aufrecht zu erhalten und jedem die ihm zukommenden Rechte zu sichern, sondern er hat in alle menschlichen Lebensgebiete einzugreifen. Die Rechtsstaatstheorie reicht nach Auffassung der Romantik nicht aus, um dem Wesen des Staates als einem Organismus gerecht zu werden. Die Rechtsordnung muß auf einer Gliederung des

Staates beruhen, in der sie den ganzen Organismus zu durchdringen vermag. Das ist durch eine ständische Gliederung möglich. Die mittelalterliche genossenschaftliche Wirtschaftsverfassung der Zünfte und Innungen wird als eine Ideallösung betrachtet.

Dieses Ordnungsbild der Romantik muß zunächst, wenn nicht gar ausschließlich, als eine Reaktion auf die Lehre der Philosophie der Aufklärung der französischen Revolution betrachtet werden. Daraus ist auch die Uberspitzung der Gemeinschaftsidee zu verstehen. Während der Rationalismus alle Wertungen aus der autonomen Vernunft ableitet, Zweck- und Nützlichkeitserwägungen selbst in den geistigen Bereichen walten läßt, wobei Gemuts- und damit auch künstlerische Werte immer mehr verblassen, will die Romantik die emotionalen Kräfte im Menschen wieder zur Geltung bringen. Gegen den Utilitarismus der einzelnen, der das soziale Sein der Aufklärung bestimmt, werden Liebe und Religion als Grundlage der organischen Gemeinschaft in den Vordergrund gestellt. An die Stelle der quantitativ-mechanischen Größe, die den aufklärerischen Staatsbegriff ausmacht, tritt die qualitative Begriffsbestimmung durch den Vergleich des Staates mit einem Organismus. Darin liegt ohne Zweifel ein richtiger Grundgedanke, der aber die Gefahr in sich schließt, daß dieses organische Denken zu organizistischen Auffassungen führt, die den Organismus der Gemeinschaft schlechthin mit einem biologischen Organismus identifizieren. Diesen Auffassungen ist durch die Romantik ungewollt Vorschub geleistet worden. Anderseits wird durch diese Auffassungen der Grund gelegt für die Vergottung des Staates, wie sie in der Hegelschen Philosophie in Erscheinung tritt und letzten Endes den wissenschaftlichen Sozialismus dazu bringt, den Staat an die Stelle der Gesellschaft zu setzen.

Die Romantik hat auch auf die Volkswirtschaftslehre einen großen Einfluß ausgeübt. Aus ihr ging die historische Schule hervor. Die historische Rechtsschule hat durch das historische Denken der Romantik wesentliche Antriebe erfahren. Katholische Sozialreformer zu Ende des vergangenen Jahrhunderts sind sehr stark durch die sozialphilosophischen Ideen der

Romantik beeinflußt worden. Wenn diesem sozialen Ordnungsbild trotzdem eine Realisierung versagt blieb und versagt bleiben mußte, so ist daran nicht nur die negative Orientierung an der Aufklärung schuldig. Der Strukturfehler liegt darin, daß das Individuum in den Begriffen der Aufklärung als Individuum und nicht als Persönlichkeit gewertet und dementsprechend nun einseitig der Gemeinschaft unterstellt wird. Der andere Strukturfehler ist bereits gekennzeichnet; er liegt in der Tendenz, die Gemeinschaft nicht nur organisch, sondern organizistisch zu sehen und sie zu verabsolutieren. Die Gemeinschaft wird zu einer sittlichen Größe, die sie immer nur erst auf dem Wege über und durch die einzelnen sein und werden kann. So muß diesem Ordnungsbild versagt bleiben, die rechte Zuordnung von Persönlichkeit und Gemeinschaft zu finden. Der dritte Strukturfehler liegt darin, daß in diesem Ordnungsbild die Gesellschaft gegenüber dem Staat in den Hintergrund gedrängt wird. Der Staat wird zu einer „erweiterten Familie". Die ständische Lösung bleibt daher nur eine organisatorische. Sie entbehrt des rechten Inhalts, da der Weg vom Individuum sofort zum Staat führt.

Ein großes Verdienst der Romantik besteht darin, gegenüber den vagen Menschlichkeitsideen der Aufklärung, die letztlich nur quantitative Begriffe prägte, das Volk wieder als eine konkrete, durch Sprache und Sitte gewordene Gemeinschaft entdeckt zu haben. Gerade in diesem Volksbegriff wäre aber die Entwicklung eines echten hierarchischen Bewußtseins notwendig. So hätte eine ständische Gliederung einen tiefen Sinn gehabt, wenn sie Bezug genommen hätte auf die beginnende zunehmende Differenzierung der Gesellschaft, die die Übernahme eines ständischen Aufbaues, wie er im Mittelalter natürlich war, nicht mehr zuläßt.

Durch diese Merkmale wurde die Romantik zu einer romantischen Ideologie, die, je stärker die wirtschaftlichen Kräfte des Kapitalismus auf die Wirklichkeit einwirken, sich immer mehr von dieser Wirklichkeit entfernt. Es erweist sich, daß ein Ordnungsbild leitende Normen in Verbindung mit der konkreten Situation bringen muß, um diese entsprechend zu beeinflussen und zu wandeln.

Die sozialphilosophischen Ideen der Romantik sind bis in die Gegenwart hinein lebendig geblieben. Aus ihnen erwuchs der Universalismus oder die Ganzheitslehre (Hauptvertreter: O. Spann), nach der die Gesellschaft das Ursprüngliche, die logisch vorgegebene Wirklichkeit ist und die einzelnen das Abgeleitete darstellen. Der Universalismus spricht dem einzelnen nicht das eigene Sein und Wesen ab, aber er ist der Auffassung, daß die einzelnen geistig-sittlich (nicht physisch) nur als Glieder denkbar sind. Mit anderen Worten, die Gesellschaft hat keinen substantiellen Vorrang, sondern nur einen logischen. Der einzelne kann sich erst in der „Gezweiung" verwirklichen. Die Gesellschaft verwirklicht die Anlagen der einzelnen, die dem Wesen der Gemeinschaft zugewendet sind.
Universalismus ist nicht gleichzusetzen mit Kollektivismus, denn das soziale Ganze hat an sich nach universalistischer Auffassung kein eigenes Dasein, sondern es wird in den Gliedern geboren. Der Universalismus sieht also in den einzelnen Gliedern nicht mechanische Größen wie der Kollektivismus, sondern er begründet in der möglichsten Entfaltung des Eigenlebens der Glieder auch die höchste Lebenskraft der Ganzheit. Die wesengründende Einheit zwischen Ganzem und Gliedern steht also zur atomisierenden Vereinheitlichung des Kollektivismus in Gegensatz. Dem Universalismus entspricht durch die Anknupfung an das Uberindividuelle, Ganzheitliche ein universalistisches Weltbild, das sich gegen den Rationalismus, Materialismus und Relativismus des Individualismus wendet.
In diesem sozialen Ordnungsbild wird nicht die Freiheit, sondern die entsprechend den Grundauffassungen zu bewirkende Gerechtigkeit das Leitmotiv des sozialen Lebens. Die grundsätzliche Ungleichheit aller Glieder ergibt, daß ein jedes auf seine eigene Weise das Ganze ausmacht. Dem Staat fällt die Aufgabe zu, das formende Prinzip der menschlichen Gesellschaft zu sein. Er hat das Eigenleben der Stände und Körperschaften zu entfalten, er hat durch die Oberleitung aller Stände einen Primat. Das berufsständische Prinzip soll Staat und Wirtschaft zu einer Hinordnung auf die Ganzheit bringen [44]

2. *Sozialismus, Bolschewismus und Ordnungsbild*

Die nachfolgende Beleuchtung der sozialen Ordnungsideen des Sozialismus (und im Verlauf auch der bolschewistischen = orthodox-marxistischen) setzt die Kenntnis der philosophisch-weltanschaulichen wie der ökonomischen Lehren von Karl Marx voraus. Die Ordnungsideen des modernen Sozialismus, wie sie vor allem im „Freiheitlichen Sozialismus" um Geltung ringen, wie die des Neo-Liberalismus der Gegenwart bleiben außer Betracht, da es hier zunächst nur um den geschichtlichen Aufriß geht.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Vorbilder eines Sozialismus hinzuweisen, die als Ansätze in der Sozialgeschichte zu finden sind. Platons „Der Staat" betont die hierarchische Gliederung eines Gemeinwesens, das antiindividualistisch ist, aber eben sein hierarchisches Empfinden steht im Widerspruch zum Sozialismus, der grundsätzlich vom Gleichheitsgedanken ausgeht. Von Platons Ideenwelt sind auch die Leitbilder einer Gesellschaftsordnung beeinflußt, die Campanella und Morus in der Renaissance aufrichteten. Erst die Aufklärung mit der Verlagerung des Jenseitsglaubens auf das Diesseits schafft die Grundlagen fur den modernen Sozialismus.

Aus dem gemeinsamen Ursprung von Individualismus und Sozialismus, vom Rationalismus her, ist zu überprüfen, ob und inwieweit es dem „wissenschaftlichen Sozialismus" von Marx gelungen ist, gegenüber dem Kapitalismus, zu dem er als Gegenpol in Erscheinung tritt, ein echtes soziales Ordnungsbild zu entwickeln.

Der Sozialismus des 19. Jahrhunderts tritt mit dem Anspruch auf, zugleich eine neue religiose Heilslehre zu verkunden. Er wird auch heute noch, wenn auch in abgewandelter Form und unter teilweiser Preisgabe der materialistischen Geschichtsauffassung, vielfach als eine „Sozialreligion" angesprochen, um so die Verbindlichkeit seines sozialen Ordnungsbildes zu begründen.

a) Das Wertbewußtsein

Am Beginn der kapitalistischen Epoche steht die „Erklärung der Menschenrechte". Aber die Auswirkungen des freien

Spiels der Kräfte im Kapitalismus führen in natürlicher und direkter Reaktion zum Sozialismus. Indem jedoch Karl Marx den wissenschaftlichen Sozialismus (so genannt als Gegensatz zum voraufgegangenen utopischen Sozialismus) auf dem „ökonomischen Materialismus" aufbaut, wird bereits das Wertbewußtsein in seiner rationalistisch-relativistischen Grundform deutlich. Alles Denken, Wollen und Handeln ist ausschließlich auf das Diesseits gerichtet. Wie für den Liberalismus als Weltanschauung des Kapitalismus ist für den Sozialismus jede an der jenseitigen Bestimmung des Menschen orientierte Religion Privatsache des einzelnen. Wie das Bürgertum im Kapitalismus, so sind aber auch die sozialistischen Massen in ihrem allein diesseitigen Lebensgefühl ständig von einer „Lebensangst" ergriffen, die sie zu religiösen Begründungen und zu religiösen Auswegen treibt. Die Ausrichtung von Wirtschaft und Gesellschaft auf absolute jenseitige Wertvorstellungen wird abgelehnt. Die Lebensangst suchen Kapitalismus wie Sozialismus durch die fortschreitende Beherrschung der Materie zu überwinden. Die Überbewertung des Ökonomischen führt in beiden Systemen zur wertttheoretischen Zentralstellung der jeweils ökonomischen Interessen, der Klassenschichtung, der Produktionsverfassung. Selbst bei denjenigen Sozialisten, die später die materialistische Geschichtsauffassung nur noch als heuristisches Prinzip, als eine Methode wissenschaftlicher Forschung ansehen, bleibt dieses Wertbewußtsein bestehen. Von der Ordnung der Produktionsverhältnisse hängt allein die Ordnung der menschlichen Gesellschaft und das Wohl der einzelnen ab. Erst auf geordneten Produktionsverhältnissen baut sich das geistige und kulturelle Leben auf. Die Zielsetzung der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft ist im Kapitalismus fast die gleiche, nur die Wege der Verwirklichung sind verschieden. Was im Kapitalismus ein mechanisches Ergebnis der sich in einer Harmonie der Kräfte treffenden Interessen der einzelnen ist, wird im Sozialismus eine mechanisch gesetzmäßige Entwicklung, die sich als Auftrag der Gesellschaft zu bewußter Wirtschaftsführung von selbst ergibt.

Die gemeinsame Grundlage spiegelt sich auch in dem ratio-

nalistischen Glauben an die absolut gute Menschennatur und die Selbstherrlichkeit der Vernunft. Die Sittlichkeit ist in beiden Systemen ein Begriff der Vernunft. Im einzelnen wird darüber noch zu sprechen sein. Hier genügt zunächst der Hinweis, daß die Kantsche Ethik als eine Wertvorstellung sowohl im kapitalistischen Bürgertum Eingang findet wie im sozialistischen Denken. Wie im Kapitalismus wird im Sozialismus eine weltliche Sittlichkeit religiös als Geistesphilosophie verbrämt. Das Wertbewußtsein der sozialistischen Massen durchläuft ebenso wie das der Bourgeoisie alle Stufen eines platten Hedonismus, einer materialistischen Lust- und Trieblehre bis zur Ethik und Ästhetik, aber die Gesamtgeisteshaltung beider Systeme kennt keinerlei jenseitige Verknüpfung des individuellen noch des gesellschaftlichen Lebens.[45]

Der gemeinsame Ausgangspunkt in der rationalistisch-individualistischen Weltauffassung wird besonders deutlich durch die Vorstellungen über Freiheit und Gleichheit. Beide gehen von einer Autonomie der Freiheit aus. Während jedoch der Liberalismus und Kapitalismus die Sicherung der Freiheit des einzelnen in der Lösung von der Gesellschaft und der völligen Eigenständigkeit der Individuen sehen, will der Sozialismus die Freiheit nur in der Gebundenheit der Individuen und ihrer Unterordnung unter die Gesellschaft garantiert wissen, wobei die ursprüngliche Autonomie des Individuums auf die Gesellschaft als eine gleichsam individuelle Institution übertragen wird.

Auf der optimistisch-naturalistischen Anthropologie beider Systeme baut sich der Entwicklungsgedanke auf. Der Mensch ist unendlicher Entwicklung fähig, das Menschengeschlecht wird über die glückbringende Kraft von Wissenschaft und Technik zum höchsten Fortschreiten gelangen. Die Erbmasse des Bürgerlichen aus der Ethik des aufgeklärten Rationalismus ist in die Weltanschauung des historischen Materialismus eingegangen. Rationalismus, Moralismus, Eudämonismus der aufgeklärten Bourgeoisie werden auch Gemeingut des marxistischen Sozialismus.[46] Daraus entspringt wie im Liberalismus und Kapitalismus eine reine Diesseitskultur. Das menschliche Gemeinschaftsleben gilt als „eine Nutz-

veranstaltung" (Quadragesimo anno), Zwecke werden zu Zielen. Der marxistische Atheismus ist nach einem bekannten Wort von Jacques Maritain in der Tat nur die Umkehrung des bürgerlichen Deismus. Im Sinne von Marx kann nur der religionslose, von jeder absoluten Bindung geloste Mensch sich als höchsten Lebenszweck empfinden. Die Religion läßt, wie Marx sagt, den Menschen sein ureigenes Selbst an einen über ihm stehenden Gott wegwerfen. Der negative Zweifel an der Wahrheit religiöser Vorstellungen genugt nicht, auch nicht die Absage an jeden religiösen Glauben, sondern nur ein bewußter Atheismus kann den Menschen befreien, der besagt, daß der Gott des religiösen Denkens das idealisierte Menschenwesen selbst ist.

b) Geschichte und Ordnungsbild

Deutlich werden diese Wertvorstellungen durch die Geschichtsauffassung des Sozialismus. Der Ausgangspunkt ist wiederum derselbe wie beim Individualismus. Beide Systeme gehen von einem ökonomischen Determinismus aus. Die Mechanik, die im Liberalismus zur Harmonie der Interessen fuhren soll, fuhrt nach marxistischer Auffassung zur Ablösung der kapitalistischen Wirtschaft und zur Uberwindung des Kapitalismus. Welt und Geschichte laufen nach mechanischen Gesetzmäßigkeiten. Der wissenschaftliche Sozialismus begründet solche Auffassungen durch die materialistische Geschichtsauffassung. Marx überträgt den Entwicklungsgedanken aus der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise in das soziale Werden. Durch die von Hegel übernommene dialektische Methode werden Ursache und Wirkung in einen Kausalzusammenhang gebracht, in dem durch Einfuhrung des Begriffs der Wechselwirkung eine Erscheinung hier als Ursache, dort als Wirkung angesehen wird. Fur die Dialektik im Sinne Hegels gibt es kein isoliertes, für sich bestehendes Sein, das zusammenhanglos ist. Jedes soziale Phänomen erhält im Rahmen der Sozialgeschichte seine Wertung in Verknüpfung mit den übrigen Erscheinungen der Entwicklung. Auch das subjektivistische Denken entspringt nur der Wirklichkeit, dem übergreifenden individuellen Denken. Hinter ihm steht stets der große soziale Zusammenhang. Der ein-

zelne denkt nur im gattungsmäßigen Lebensprozeß Marx fügt diesem Kausaldenken noch das teleologische Motiv hinzu, d. h. die Sozialgeschichte ist wie alle Geschichte ein in immanenter Gesetzmäßigkeit sich vollziehender Entwicklungsprozeß. Alle Entwicklungsstufen sind nur Etappen, in der Bewegung selbst also nur von relativem Wert. „Absolute Wahrheiten gibt es in der Geschichte nicht. Alles ist geworden und alles vergeht. Das einzig Absolute ist der dialektische Prozeß selbst."[47] Die Gegensätzlichkeit, in der sich alle Entwicklung vollzieht, ist zugleich ihr stärkster Impuls. Während aber bei Hegel die Ideen die treibenden Krafte des Werdens sind, werden es bei Marx die materiellen Produktionsverhältnisse Das ist die bekannte „Umstülpung" der Hegelschen Denkweise. Jede Idee wird bei Marx Spiegelbild der Produktionsverhältnisse. So werden die Klassengegensätze, die aus ökonomischen Ursachen, nämlich den Produktionsverhaltnissen entstehen, die treibenden Kräfte der sozialgeschichtlichen Entwicklung Erst durch Uberfuhrung der Produktionsmittel aus privater Hand in den gesellschaftlichen Besitz ist eine Aufhebung der Klassengegensätze möglich und damit jene Gesellschaftsform erreicht, in der die einzelnen Gesellschaftsglieder solidarisch miteinander verbunden sind. Dieses Endziel der marxistischen Geschichtsauffassung hat der Lehre den Chiliasmus gegeben, der sie zu einer Erlosungsreligion stempelt.

Die materialistische Geschichtsauffassung ist keine allgemeine Theorie eines Gesetzes. Sie tut den Tatsachen Gewalt an. Eine Fülle von Faktoren, die zudem noch in einer ständigen Wechselbezogenheit stehen, beeinflussen die Entwicklung. Diese vollzieht sich nicht nur in Gegensätzen, sondern weist vielfach eine direkte Kontinuität auf. Die Geschichte der abendländischen Ordnungsbilder, so sehr sie in ihren Ausgangspunkten als Widerpart eines voraufgegangenen in Erscheinung treten, zeigen denn auch vom Altertum bis in die Neuzeit eine ständige Weiterentwicklung Daß diese aber im wesentlichen von geistigen Ursachen bestimmt werden, dürfte an Hand der Darstellung deutlich geworden sein. Das ist auch durch die Untersuchungen von Sombart, Max Weber und Scheler vielfältig belegt. Auch die Tendenz zum Ausgleich

der Klassengegensätze ist mindestens ebenso stark wie der Umschlag von einer zur anderen. Nichtsdestoweniger bleibt es das Verdienst von Marx, die Bedeutung des Ökonomischen im geschichtlichen Entwicklungsprozeß dargetan zu haben. So ist die materialistische Geschichtsauffassung als Forschungsmethode anerkannt, aber nur mit der Einschränkung, daß geistige Handlungen, weltanschauliche und soziologische Bestrebungen in ihrem Gewicht mindestens ebenso stark die Geschichte bestimmen wie die sicherlich beachtenswerten wirtschaftlichen Ursachen und Kräfte. Auch ist durch Marx die Auffassung deutlich geworden, wie sehr alle geschichtliche Entwicklung zeitbedingt ist, wie falsch es ist, vergangene Formen des sozialen Lebens ohne weiteres in eine andere Zeit zu übertragen. Was in bestimmten Epochen unter bestimmten rechtlichen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen möglich war, kann nicht ohne weiteres in die Struktur einer anderen Zeit übersetzt werden. Wenn auch diese Auffassung selbst in sozialistischen Kreisen mit Ausnahme des orthodoxen Marxismus heute geteilt wird, so ist jedoch das Endziel, nämlich die Überführung des Privateigentums an Produktionsmitteln in gesellschaftliches Eigentum als Vorbedingung für eine Überwindung des Kapitalismus noch bei allen Vertretern des Sozialismus vorhanden. Eine Überwindung des Kapitalismus kann aber selbst unter Preisgabe der materialistischen Geschichtsauffassung so lange nicht von einem Sozialismus bewirkt werden, wie er in seinen Wertvorstellungen ganz der Denkweise des kapitalistischen Zeitalters entspricht.

c) Das Menschenbild

Diese Schlußfolgerung ist im einzelnen zu überprüfen. Sie ergibt sich weitgehend aus dem Bild vom Menschen und der Gesellschaft, wie es der wissenschaftliche Sozialismus entwickelt. Indem Karl Marx sich zum Sprecher der im Kapitalismus entrechteten Masse macht, wird er nach außen Verteidiger der Menschenrechte und Ankläger vor dem Tribunal einer Epoche, die im Zeitalter des Kapitalismus eine wachsende Mehrheit von Menschen sowohl gesellschaftlich wie wirtschaftlich deklassierte. Hinter dem Anliegen, das er ver-

tritt, steht, mindestens von außen gesehen, eine sittliche Aufgabe, die bis auf den Tag dazu beigetragen hat, den Sozialismus als eine irdische Heilslehre zu betrachten. Nicht von ungefähr haben manche Vertreter des Christentums in ihrem echten Mitempfinden für alle leidende Kreatur darin die erste Berührung mit dem Sozialismus gefunden, da der Grundsatz der christlichen Nächstenliebe ihnen gerade da ein Gebot ist, wo Menschen unter der Fron einer Ausbeutung ohne ihr Verschulden um ihre Existenz zu ringen haben.

Die Frage nach dem geistig-sittlichen Gehalt der Auffassung vom Menschen ist daher für die Beurteilung des sozialistischen Ordnungsbildes von ausschlaggebender Bedeutung. Diese Frage ist um so dringlicher, als moderne Vertreter des Sozialismus in der Umgestaltung der Wirtschaft und der Gesellschaft nur noch ein Mittel zum Zweck der Befreiung des Menschen sehen und nicht mehr das Ziel selbst. Gerade durch diese Interpretation sind die modernen humanistischen Richtungen des Sozialismus entstanden, die heute gegen den orthodoxen Marxismus um Anerkennung ringen. Diese sozialistischen Richtungen wollen nicht nur eine ökonomisch-materielle Befreiung des Proletariats, sondern diese als eine Voraussetzung der geistig-kulturellen Hebung der Menschheit.

Entsprechen solche Auffassungen dem marxistischen Menschenbild? Marx gründet den wissenschaftlichen Sozialismus nicht auf den guten Willen der Menschen, auf ein Ideal oder sittliches Wollen. Er wendet sich scharf gegen den von ihm als utopisch bezeichneten Sozialismus von St. Simon, Fourier, Owen. Nur die geschichtlichen Notwendigkeiten werden von ihm anerkannt. Aus ihnen soll sich die Umformung der Gesellschaft vollziehen. Die Sozialordnung ist nach Marx nicht ein ethisches Seinsollen, sondern nur Resultat einer naturgesetzlichen, mechanisch wirkenden gesellschaftlichen Entwicklung. Wenn Marx allein aus den ökonomischen Verhältnissen jede geschichtliche Entwicklung beurteilt, so muß er doch anerkennen, daß die Produktion nur möglich ist als „gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen". Was ist aber das Individuum? Die Grundanschauung von Karl Marx ist darwinistisch-evolutionistisch, d. h. der Mensch ist

ursprünglich nur eine Tierart, die sich gemäß ihren Milieubedingungen entwickelt. Anderseits ist der Mensch nach Marx auch eine Persönlichkeit, die die Welt umformen und umwandeln soll, die keine höhere Macht anerkennt und sich selbst als letzten Maßstab erklärt. Zwischen diesem Widerspruch, der bereits in der Theorie offenbar wird, und der Wirklichkeit findet Marx keine Brücke. Die Ideen bleiben bei ihm die Reflexe der Produktionsverhältnisse. Und trotzdem ist es der denkende, geistbegabte, wenn auch vergesellschaftete Mensch, der sie erzeugt. Der Mensch ist in diesem Sinne nur ausführendes Organ von gesellschaftlichen Notwendigkeiten, d. h. er ist objektiv gebunden durch die Gesetzmäßigkeit der ökonomisch-historischen Verhaltnisse.
Dieses Bild wird deutlicher durch den Gegensatz zu der individuellen Auffassung vom Menschen im Kapitalismus. Im Liberalismus und Kapitalismus ist das Individuum ein Singularium, d. h. die einzelnen stehen beziehungslos nebeneinander, jeder ist ganz auf sich gestellt, ohne jeden Bezug auf die Gesellschaft noch auf eine jenseitige Bestimmung. Die Gesellschaft wird im Liberalismus daher zu einem Begriff der Summierung der Individuen, sie ist kein organisches, aus der menschlichen Natur gewachsenes, mit einem bestimmten Ziel versehenes Ganze, sondern ein Zweck- und Nützlichkeitsgebilde, das durch Kontrakt geschaffen wird. Diese Gesellschaftstheorie ist also rein atomistisch-mechanistisch. Ihr sind soziale Spannungen wesenseigen.
In Reaktion auf diese Auffassungen sieht Marx im einzelnen nur ein Gesellschaftswesen, das stets, zu allen Zeiten einer bestimmten Gesellschaftsform angehört. Der Mensch hat nach ihm nicht nur soziale Triebe, sondern er ist seinem Wesen nach nur möglich und wirklich im gesellschaftlichen Zusammenhang mit anderen Menschen. Diese Gesellschaft ist die Gemeinschaft der Menschen im allgemeinen, nicht die staatliche Gemeinschaft, die wiederum erst auf Grund des gesellschaftlichen Zusammenhanges möglich ist. Wenn der Arbeiter entrechtet ist, dann eben nur, weil er aus der Gesellschaft ausgestoßen ist; seine Arbeit trennt ihn von ihr. Der Arbeiter soll also durch eine neue Gesellschaftsform sein Menschentum wiederfinden, da er nur in der Gemeinschaft

ganzer Mensch sein kann. Das ist die Bedeutung des Wortes im kommunistischen Manifest, daß die Proletarier in der kapitalistischen Gesellschaft nichts als ihre Fesseln zu verlieren haben.

Die Umwertung aller Werte in der kapitalistischen Wirtschaft, in der die Produktion Selbstzweck und Eigenwert erhält, um dem Erwerbsstreben dienstbar gemacht zu werden, fuhrt zur Ausbeutung. Geschieht sie auch nicht immer bewußt, so liegt sie doch im System, da der Arbeiter stets Mittel zum Zweck der Produktionssteigerung und damit auch des Profitstrebens werden muß. Die menschliche Arbeit hat daher nur noch einen Nutzwert. Indem der Sozialismus nun die Wirtschaft in den Rang eines Mittels zuruckführt, die dem Menschen im allgemeinen dienstbar sein soll, macht er sich erneut zum Verfechter einer sittlichen Idee. Der Versuch jedoch, in den Marxismus durch Bezugnahme auf Kant eine primär sittliche Einstellung hinein zu interpretieren, die dem Menschen einen sittlichen Eigenwert gibt, scheitert schon daran, daß Marx in der Kantschen Philosophie nur eine „burgerliche Ideologie" erblickt. Bei Marx ist das Ethische stets nur eine Tatsache der Entwicklung. Die Keime für die Anerkennung des Menschen als sittlicher Personlichkeit kommen durch diese grundsatzliche Einstellung wie durch den Gegensatz zur individualistisch - liberalistischen Denkweise nicht zur Reife. Fur Marx steht der einzelne nur in der Gesellschaft, nur in der Massenbewegung Daraus eine ethische Bewertung der Persönlichkeit zu folgern, versuchen seine Nachfahren im Sinne einer Weiterfuhrung dieser Auffassungen. Wenn der Sozialismus dann als ein Kulturideal hingestellt wird, in dem die Vergesellschaftung der Produktionsmittel gleichzeitig eine Anerkennung der Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit begleitet, so ist dieser Sozialismus kein Marxismus im ursprunglichen Sinne mehr, im Gegenteil, er entfernt sich von ihm. Einen „ethischen Individualismus" aus dem Gattungsmenschen als Wesensbegriff zu folgern, bleibt eine posthume Konstruktion.

Auch dann ist diese Personlichkeitsauffassung noch weit entfernt von einer christlichen. Die gemeinsame Verurteilung der kapitalistischen Geisteshaltung, durch die der Arbeiter

Mittel des Erwerbsinteresses einzelner wird, genügt nicht zu einer gleichen Auffassung vom Wert der sittlichen Persönlichkeit und vom sittlichen Wert der Arbeit selbst. Die christliche Auffassung sieht in jeder Arbeit einen Dienst an der Gemeinschaft. Die Arbeitsleistung ist ein sittliches Ziel, weil sie der Verantwortung der sittlich freien Persönlichkeit entspringt. Aber nur in einer Sozial- und Wirtschaftsordnung, in der diese Prinzipien anerkannt werden, können diese Auffassungen zur Geltung kommen, nicht aber in einer Gesellschafts- und Wirtschaftsverfassung, in die die Arbeitenden in einer mechanisch-zwangsmäßigen Einheit eingegliedert sind. Die Arbeit ist im christlichen Sinne eine vor Gott begründete Pflicht, da erst die Beziehung des Menschen auf Gott das Individuum zur Persönlichkeit werden läßt. Der Eigenwert des Menschen ist in der Ebenbildlichkeit Gottes erst in ganzer Tiefe verankert. Im Sozialismus aber bleibt der Mensch Individuum, zwar nicht gleich dem individualistisch-liberalistischen Singularium, aber ein Personwert kommt ihm nicht zu, da das sozialistische Menschenbild nur als Gattungswesen aus den gesellschaftlichen Notwendigkeiten seines Lebens und seiner Daseinsgestaltung gesehen wird. Daher bleibt der Mensch des Sozialismus nur dem Diesseits verhaftet. Sein Ethos ist nur auf die Zwecke dieser Welt gerichtet und darum im letzten Sinne kein Ethos, da es wiederum nur von Nützlichkeitsvorstellungen aus begründet ist. Darin liegt wiederum jene Relativität beschlossen, die kein Ordnungsbild auf die Dauer begründen kann; denn alle Bestrebungen, die in höherem Sinne ohne Zweck sind, werden nichtig, „weil kein Dienst an einem letzten, über den engen Umkreis von Wohlsein und Behagen hinausweisenden Ziel geleistet wird".[48]

d) Freiheit und Gleichheit

Ein Eigenwert der menschlichen Persönlichkeit kann auch aus dem Freiheitsbegriff des Marxismus nicht entwickelt werden. Die Freiheit des Menschen wird mit seiner Vergesellschaftung gleichgesetzt, da erst dann der einzelne angeblich nicht mehr im Dienste anderer, ihn beherrschender oder ausnützender Menschen steht, sondern für das Ganze der

Gemeinschaft und damit zugleich für sich selbst arbeitet. Dieser Freiheitsbegriff entbehrt ganz des subjektiven Momentes. Wenn die Individuen nur als gesellschaftliche Kräfte der Freiheit teilhaftig werden können, dann bleibt die Frage offen, wie die soziale Bindung an die Gesellschaft noch die Freiheit des Einzelnen ermöglicht und welcher Art diese Freiheit ist. Der marxistische Freiheitsbegriff ist doppelsinnig, denn ein Individuum, das in der Vergesellschaftung die Möglichkeit zur freien Selbstentfaltung findet, gerät in Widerspruch zu der ebenfalls von Marx vertretenen Auffassung, daß erst durch die Entfaltung der Individuen die Sozietät entwickelt werden kann.

Nach der materialistischen Geschichtsauffassung sind die Gesellschaftsverhältnisse weitgehend unabhängig vom Willen der einzelnen; zwar werden sie von den Menschen gebildet, aber die Produktions- und Gesellschaftsverhältnisse formen sich nach eigener Gesetzlichkeit. Erst wenn diese Eigengesetzlichkeit zur sozialistischen Gesellschaftsform geführt hat, soll der Mensch schöpferisch werden können. Dann erst ist der „Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" getan. Das ist jene rationalistisch-mechanistische Konstruktion, die jeden metaphysischen Bezug ablehnt und eine Forderung für die Wahrheit nimmt. Wie in liberalistischer Denkweise sich das Wohl aller nur bei möglichster Freiheit der einzelnen von selbst einstellen soll, so wird im wissenschaftlichen Sozialismus in gleicher mechanischer Form die Freiheit des einzelnen von der Vergesellschaftung und lediglich als Folge dieses Vorganges abhängig gemacht, also als notwendiger Kausalprozeß verkündet.

Der rationalistisch-individualistische Ausgangspunkt dieser Denkweise wird noch deutlicher, wenn im wissenschaftlichen Sozialismus nicht die Menschheit und die Menschen zur Freiheit geführt werden sollen, sondern nur ein bestimmter Teil. Nur das Proletariat als Klasse kann die Menschheit zur Freiheit führen. Der Teil soll also für das ganze sorgen. Darin liegt ein Rest individualistischer Denkweise, nur daß jetzt das Proletariat als individualistische Kategorie angesehen wird. Im historischen Sozialismus gibt es nur zwei Klassen,

die der Kapitalisten und der Proletarier. Sie allein sind die Träger der geschichtlichen Entwicklung wie der Sittlichkeit. Wenn im kapitalistischen Klassenaufbau der Gesellschaft das Böse schlechthin gesehen wird, so ist die durch den Kampf des Proletariats zu errichtende klassenlose Gesellschaft schlechthin das sittlich Gute. „Das Problem des Bösen büßt seine theologische und metaphysische Bedeutung völlig ein, der Begriff der Sünde verschwindet, der Ursprung des Bösen wird im kapitalistischen Klassenaufbau der Gesellschaft gesucht."[49] Das sittlich Gute wie das Böse sind jeder metaphysischen Deutung entzogen. Nicht nur das, der Begriff der unterdrückten Klasse, der einzigen, die das sittlich Gute verkörpert, wird in einem Sinne entwickelt, der sie zum Gradmesser des Wahren und Wirklichen allein macht. Nur was dieser Klasse in ihrem Kampfe dient, kann als sittlich gut verstanden werden. So hat auch die Freiheit nur Bedeutung im Klassenkampf des Proletariats für seine Ziele. Die Freiheit wird erst durch den Kampf des Proletariats zu einer sittlichen Forderung, die die Klasse der Unterdrückten und Besitzlosen für die Menschheit ausspricht und verwirklicht. So erhält dieses sittlich Gute den Rang des einzig Wahren und damit seine Ausschließlichkeit; denn es gibt außerhalb dieses Kampfes nichts, was für sich einen Wahrheitsanspruch erheben könnte. Was diesem Kampf des Proletariats entgegentritt, wird als unwahr und geistiges Eigentum der Bourgeoisie angesehen. Durch den Kampf der Klasse des Proletariats wird das Reich der Freiheit erstehen, in dem der einzelne sein irdisches Heil finden wird. In diesem relativierten Freiheitsbegriff, der gleichzeitig eine Entwertung aller christlichen Wertbegriffe darstellt, liegt der prinzipiell tiefste Gegensatz zum Christentum.

Unterstrichen wird die im Freiheitsbegriff des Marxismus liegende Heilsforderung durch den Gleichheitsgedanken. Da angeblich die bürgerliche Freiheit vor dem Gesetz nicht ausreicht, kann nur die Abschaffung der Klassen die Gleichheitsforderung des Sozialismus verwirklichen. Die Gegensätze zwischen Reich und Arm, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten werden erst in der klassenlosen Gesellschaft aufgehoben sein. Diese Gleichheit wird von Marx jedoch so

interpretiert, daß allen die gleichen objektiven Lebensbedingungen gegeben werden. Jedem soll ein gleicher Startplatz in der Gesellschaft zuteil werden. Der wissenschaftliche Sozialismus will damit nicht eine Wesensgleichheit der Menschen proklamieren, aber seine Forderung genügt, um diese Auslegung zu erfahren. Indem allen Menschen die gleichen Lebensbedingungen zuteil werden sollen, wird einem jeden auch die Erreichung letzter Daseinsziele als möglich hingestellt. Die Gleichheit wird dadurch zu einem generalisierenden Begriff. Der Schritt zum gleichmachenden Schema liegt in dieser Forderung verankert. Aus der demokratischen Idee „von der Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt", die im deutschen Idealismus und seiner Lehre von dem Vernunftwesen Mensch wurzelt, prägt der Sozialismus den „Gattungsmenschen". Unterstrichen wird diese Auslegung durch die Forderung nach Vergesellschaftung der Produktionsmittel. In diesem Sinne will der Kommunismus die Gleichheit des Besitzes, wenn auch der Sozialismus lediglich für alle Glieder das gleiche Recht auf den Ertrag der Arbeit und die Gleichheit der Lebensbedingungen in Anspruch nimmt, damit sich von hier aus das Individuum entsprechend seinen Anlagen entfalten kann. So ist auch der Begriff der Gleichheit im Sozialismus doppelsinnig wie der der Freiheit.

Wie sehr sich Individualismus und Kollektivismus in diesen Auswirkungen des Freiheits- und Gleichheitsbegriffes begegnen, belegt der moderne Begriff des Proletariats als Klasse. Proletariat hat es in der Geschichte immer gegeben. Bedeutete es ehedem eine soziale Unterschicht, eine Gruppe von asozialen Menschen, so wird die durch Besitzlosigkeit und Abhängigkeit des Lohnarbeitsverhältnisses im Industriezeitalter gekennzeichnete Masse vom wissenschaftlichen Sozialismus als Klasse des Proletariats proklamiert. Der Besitz, in der Geschichte schon stets ein Kriterium der Scheidung der Menschen, wird nun zum Prinzip der Klassenscheidung. Zur Klasse gehören die Menschen gleicher Lebenslagen.

Die Begründung der Forderungen dieses Proletariats als Klasse wird jedoch im Sozialismus mit Argumenten vorgenommen, die direkt oder indirekt den Parolen der Gegen-

klasse, nämlich der Bourgeoisie, entnommen sind. Die Auffassung, daß das Proletariat im modernen Sinn eine Entartung des Arbeitertums sei, wie die Bourgeoisie eine Entartung des Bürgertums ist[50], trifft im Kern zu. Jedoch wird dabei vergessen, daß das Bürgertum als Stand, von dem aus eine Entartung erfolgte, gegeben war, während ein Arbeitertum als Stand vordem nicht bestand, von dem aus die Entartung zum Proletariat stattgefunden haben soll. Die Tragik der modernen Industriearbeiterschaft beruht eben darin, daß den Arbeitern zu Beginn des Kapitalismus durch das Verhalten der Bourgeoisie nicht die Möglichkeit gegeben wurde, sich zum Stand zu entwickeln, daß ihnen diese Standwerdung aber auch noch zu jenem Zeitpunkt verwehrt wurde, in dem sie als politische Forderung durch das Sozialistengesetz erneut abgelehnt wurde.

Die ablehnende Haltung der übrigen Gesellschaft ist nicht nur psychologisch zu verstehen, sondern nimmt auch ihren Ausgang von der Argumentation, mit der die Wortführer des Proletariats auftreten. Der gleiche Materialismus, der die Bourgeoisie erfüllt, bestimmt auch die Argumente und Zielsetzungen des Proletariats. Dieser Materialismus wird in beiden Lagern mit Entlehnungen aus dem Idealismus verbrämt. Das kausal-mechanische Gesetz der Harmonie der Interessen, das die Bourgeoisie vertritt, findet sein Korrelat in der Gesetzlichkeit, mit der nach der Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus durch die Expropriation der Expropriateure der Kapitalismus überwunden werden wird. Sieht der Bourgeois im Erfolg seines Erwerbs- und Gewinnstrebens den Segen des Himmels, ja seine Auserwähltheit schon auf dieser Erde determiniert, so verheißt der Sozialismus dem Proletariat in der klassenlosen Gesellschaft des sozialistischen Zukunftsstaates nicht nur ein ähnliches irdisches Paradies, sondern hält gerade deswegen das Proletariat für die einzig auserwählte Klasse, die schon in dieser Zeitlichkeit eine Erlösung finden wird. Beiden Ideologien ist also ein zeitlicher Erlösungsglaube, die Selbsterlösung und die Ablehnung jeglicher Erlösungsbedürftigkeit, die die christlichen Religionen kennzeichnet, eigen. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel als Forderung des Sozialismus ist die

Umkehrung des bourgeoisen Grundsatzes: enrichissez-vous! In beiden Ideologien soll ein Automatismus zu den Zielen führen. Abgeschlossen wird die Parallelität durch die soziologische Kategorisierung: Betrachtet sich die Bourgeoisie als eine Sekte der Gleichen mit strenger Ausschließlichkeit und unter strengstem Ausschluß aller nicht zur ihr Gehörigen, so das Proletariat als eine Klasse der gleich Besitzlosen, die wiederum ausschließlich die eigenen Lebensforderungen anerkennt und den Kampf gegen alle ihr nicht Gleichen aufnehmen muß. So äußert sich selbst im sozialistischen Klassenbegriff ein individualistisches Sektierertum. Nur die Gleichen haben sich zusammenzufinden und gegen jeden Andersgearteten zu kämpfen. Ging der Kampf der Bourgeoisie nur um wirtschaftliche Macht, so erhält der Klassenkampf des Proletariats ein politisches Fernziel, das ihn zum Umsturz der bestehenden Ordnung berechtigt.

Man hat diese Parallelität der Argumentation darauf zurückgeführt, daß die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus „Abtrünnige der Bourgeoisie" waren. Die Spekulation auf den Glauben der Masse hat jedoch die Führer des Proletariats nicht betrogen, denn gegen alle inzwischen gesammelte Erfahrung haben diese Argumente gerade im Proletariat ihre verbindliche Kraft bewährt, obgleich der Ideologie des Proletariats dasselbe Schicksal bestimmt ist wie der der Bourgeoisie. Wie die Bourgeoisie in dem Augenblick ideenlos wird, in dem sie das Ziel der ungehemmten Freiheit des Erwerbsstrebens erreicht hat, so offenbart sich die gleiche Ideenlosigkeit im Bolschewismus. Die hier errichtete klassenlose Gesellschaft mündet in einem Totalitarismus, der in allem und jedem den Grundgedanken der marxistischen Ideologie, besonders den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit diametral entgegengesetzt ist. Macht sich, wie im Bolschewismus, der Staat zum Träger der „klassenlosen Gesellschaft", so formieren sich die Inhaber der Gewalt und Wortführer der proletarischen Masse sehr schnell wieder zu einer Sekte der Gleichen, wobei nun nicht mehr, wie ehedem in der Bourgeoisie, der Besitz zum Kriterium der Unterscheidung von den Arbeitern wird, sondern in erster Linie das Parteibuch. Der Klassengegensatz ist nicht aufgehoben, sondern

nur auf eine andere Ebene gebracht Die klassenlose Gesellschaft kann kein Ordnungsbild abgeben, da sie den in der Natur begründeten Unterschied der Menschen im Charakter und in den Fähigkeiten aufzuheben sucht und relativiert. In der klassenlosen Gesellschaft ergibt sich eine neue, noch viel tiefer greifende Spaltung, nämlich die in die rechtlosen Arbeitssklaven auf der einen Seite und in die sogenannten unfehlbaren „Fuhrer der Menschheit" auf der anderen Seite.[51]

Freiheit kann kein Gattungsbegriff und die Gleichheit keinem Gattungbegriff unterworfen sein Je höher die Lebensgüter sind, die in fortschreitender Zivilisation den Menschen zuteil werden, um so differenzierter werden die Lebensbedingungen und Lebenserscheinungen, die die Verschiedenheit der ungleichen Begabungen und Talente offenbaren. Der wahre Fortschritt der Menschheit wird die von Natur gegebene Ungleichheit der Menschen zur Grundlage haben müssen, da jede nivellierende Gleichheit den Kulturwillen wie den zivilisatorischen Fortschritt erstickt. Bei einer Nivellierung wird der Entfaltung der Persönlichkeit kein Raum gegeben. Die Unterwerfung des einzelnen unter das Kollektiv bedingt stets seine Wertung aus der Summierung. Das „größte Gluck der größten Zahl" ersteht nur aus quantitativen Wertungen und Messungen. Das Kollektiv hat also die Gleichschaltung der einzelnen und ihrer Interessen zur Voraussetzung. An die Stelle von Freiheit tritt der Zwang, die Unterwerfung unter die Norm des Kollektivzieles. Damit ist in der sozialistischen Vergesellschaftung der Sinn der Freiheit aufgegeben und mit ihr das Individuum als Persönlichkeit.

Gegenüber diesen Erfahrungen individualistischer und sozialistischer Ordnungsbilder tritt das *christliche* Menschenbild von selbst wieder in den Vordergrund. Es erweist sich als das einzige der Natur entsprechende Ordnungsgefüge. Alle Menschen sind von Gott geschaffen und für Gott bestimmt. „Der Wert jeder einzelnen, zum Gotteskinde berufenen und durch die Erlösung zur Gotteskindschaft befähigten Menschenseele macht alle Erlösten vor Gott in diesem ihrem Wertcharakter gleich."[52] Diese Gleichheit ist jedoch nicht mechanisch vereinheitlichend. Die Gleichheit vor dem Recht ist eine natur-

rechtliche Folge der Gleichheit vor Gott. Aber die Anerkennung der verschiedenen Talente der einzelnen schafft erst die Mannigfaltigkeit ungleicher Individualitäten. „Entsprechend der gottgegebenen Individualität einerseits und dem von Gottes allweiser Liebe ihr zur Entfaltung verliehenen Maße der Gnade anderseits werden die zum gleichen Ziele Berufenen doch zu ungleicher Vollendung persönlichen Lebens gelangen. Die einzelnen sind deshalb am Ende ihrer Persönlichkeitsentwicklung vor Gott nicht mehr schematisch gleichwertig."[53] Die Idee der Gleichheit kann also nur das sittliche Recht eines jeden bedeuten, seine von Gott gegebene Individualität in freier Selbstbestimmung zu vollenden Dieses Recht schließt die Pflicht bereits ein, seine Lebensaufgabe entsprechend zu lösen. Erst durch diese Auffassung wird eine Aristokratie, sofern sie einseitig individualistisch ist, überwunden, die Persönlichkeitswurde nur wenigen Auserwählten zuspricht, aber auch ein Kollektivismus, der in falscher Gleichheitsforderung das Recht des Individuums auf freie Entfaltung negiert und den Reichtum der ideellen Werte untergräbt. Erst in dieser Anschauung unterstehen Vorrechte der Geburt, des Besitzes dem Dienstgedanken am sozialen Ganzen Nicht ein formal-individualistisches noch ein formal-kollektivistisches Ordnungsbild, das in beiden Fällen auf einem bloß quantitativen Mehrheitsprinzip beruht, sondern das organisch-qualitative Ordnungsbild kann ein soziales Ordnungsbild begründen, da es die Verschiedenheit der Individuen in ihren Werten und in ihren Rechten anerkennt, sie aber als Glieder einer sittlichen Gemeinschaft auch entsprechend verpflichtet.

c) Staat und Gesellschaft

Die Auffassung des wissenschaftlichen Sozialismus von Staat und Gesellschaft untersteht ebenfalls der materialistischen Geschichtstheorie. Der Staat ist ein Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse und ihr Reflex. Er verfügt über keine Eigenständigkeit, sondern ist eine von der herrschenden Klasse zur Vertretung ihrer Ziele geschaffene Machteinrichtung. Die kapitalistische Bourgeoisie kann, wie Engels sagt, den Staat schon deshalb nicht entbehren, weil sie durch ihn

das unterdrückte Proletariat zu beherrschen imstande ist. Wie der Staat, so ist auch das Recht durch die ökonomischen Verhältnisse der Gesellschaft bedingt. Einem Naturrecht wird jede Berechtigung abgesprochen. Es gibt nur ein positives Recht, das über die Produktionsverhältnisse im Staat zur Norm der Klassenherrschaft wird. Dieser Klassenstaat hat keinen sittlichen Wert, da er nur als Erpresser des Proletariats in Erscheinung tritt. Die sozialistische Gesellschaft der Zukunft wird einen Staat in diesem Sinne nicht mehr kennen. Der Staat hat keinen absoluten überzeitlichen Wert. Wie er durch die Produktionsverhältnisse begründet wurde, so wird er auch vergehen. Er wird durch die Klassenassoziation ersetzt werden. Wie diese staatliche Bildung einer klassenlosen Gesellschaft aussehen wird, kann weder bei Marx noch bei Engels erfahren werden. Die Vernichtung der Nationalitäten ist auch die Voraussetzung für die Vergesellschaftung der gesamten Menschheit. Bis zur Erreichung dieses Zieles kann die demokratische Republik als relativ beste Staatsform gelten, jedoch nur als historisch notwendige Ausgangsform, bis die Diktatur des Proletariats sie ablöst. Dieser Verneinung des Staates durch Marx und Engels steht der Glaube an eine ideale Bestimmung des Staates bei Lassalle gegenüber. Der Gegensatz gründet sich auf die mechanistische Geschichtstheorie von Marx und die teleologische Geschichtsphilosophie bei Lassalle. Der moderne Sozialismus vollzieht zum Teil den Bruch mit der marxistischen Staatsverneinung bereits vor Aufgabe der materialistischen Geschichtsauffassung. Lediglich der Bolschewismus sieht im überkommenen bürgerlichen Staat eine antisozialistische Institution.

Gegenüber der orthodox-marxistischen Ablehnung des Staates wie gegenüber der sozialistischen Auffassung, die im Staat gleichzeitig den Träger des gesamten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens sieht, erkennt die christliche Auffassung dem Staat eine Eigenständigkeit zu. Der Staat ist eine Form menschlichen Gemeinschaftslebens, durch die die Ziele der sittlichen Gemeinschaft realisiert werden. Der Staat im christlichen Ordnungsbild ist insofern Treuhänder des Rechts, als er gleichberechtigte und gleichverpflichtete Glieder des sozialen Ganzen kennt, die nicht nur nebeneinander stehen,

sondern als Glieder ihre organische Bedeutung im Staatsganzen haben und in der Verschiedenartigkeit ihrer Betätigung doch für einander wirken.[54] Wie der Staat nicht Selbstzweck ist, so kann er auch nicht Mittel für die Zwecke irgendeines Gruppenegoismus einer Klasse oder eines Standes sein. Aus der Verwirklichung der sittlichen Gemeinschaftsidee als Aufgabe ergibt sich die Forderung der Sorge für eine Sozialordnung, die den Eigenwert und die Verschiedenheit der Persönlichkeiten anerkennt. Nicht minder aber müssen die Gliedgemeinschaften anerkannt werden, deren solidarisches Zusammenwirken erst die Gesellschaft ausmacht. Der Staat ist also ein vielgegliederter Organismus, der sich von unten nach oben in einer echten Rangordnung aufbaut. Der marxistische Staat der vergesellschafteten Menschen will dagegen die einzelnen von oben her zusammenschließen, ohne Berücksichtigung ihrer individuellen Eigenwerte und ihrer gliedhaften Verwurzelung in den Lebensgemeinschaften wie in den Berufs- und Kulturverbänden. Er ist im Grunde genommen nur die ins Sozialistische umgekehrte individualistische Staatsidee. Der Liberalismus lehnt jede Einflußnahme des Staates auf die Wirtschaft ab. Der Sozialismus will den Staat zum Träger der Wirtschaft wie der Gesellschaft machen. Damit ist einem absoluten Staatssozialismus der Weg gebahnt. Die Tätigkeit des Staates kann aber, seiner Natur und seinen Aufgaben entsprechend, nur eine lenkende, richtungweisende sein. Weder eine staatsfreie Wirtschaft im Sinne des Klassenindividualismus noch eine durch den Staat selbst getragene im Sinne eines zentralistischen Sozialismus entsprechen dem wahren Wesen des Staates.

Die Verbindung von Sittlichkeit und Recht verpflichtet den Staat, der ohnehin die salus publica zu fördern hat, im besondern zur Verwirklichung der Kultur. Er ist also nicht nur ein materieller Wohlfahrtsstaat, sondern er hat auch die Kulturzwecke in dem Maße zu fördern, wie die materielle und geistige Wohlfahrt seiner Glieder es verlangt. Wie auf dem Gebiet der Wirtschaft, so kann er auch auf dem Gebiet der Kultur seine Aufgaben nur nach jenem Subsidiaritätsprinzip erfüllen, das ihn erst in letzter Instanz auf den Plan ruft. Nur in der steten Beachtung der geistigen Freiheit der

Individuen wie der Gemeinschaften erfullt er seine sittliche Zweckbestimmung. Ein Staat, der sich an die Stelle der Gesellschaft setzt, kann eine Sozialordnung nur auf Zwang und Gewalt gründen. Das ist dann keine Ordnung mehr, weil das Objekt der Ordnung, nämlich eine Einheit aus der Vielgliedrigkeit zu entwickeln, weggefallen ist. An die Stelle der Gliedhaftigkeit ist eine schematische Gleichheit getreten.
Erst von hier aus gesehen ergibt sich eine Beleuchtung des *Bolschewismus*, der angestrebten Verwirklichung des wissenschaftlichen Sozialismus als orthodoxem Marxismus Lenin selbst behauptet, der Bolschewismus allein sei der orthodoxe Marxismus. Zwar kann es nach seinen Worten in der ersten Phase dieser Verwirklichung noch keine Gerechtigkeit und Gleichheit geben, da zunächst nur die Ausbeutung unmöglich gemacht werden soll. In Wirklichkeit wird die Ausbeutung weiter entwickelt, und zwar durch strengste Kontrolle nicht nur über das Maß der Arbeit, sondern auch über den Menschen als Konsumenten. Registrierung und Kontrolle sind die Grundgesetze des kommunistischen Staates „Alle Bürger werden Angestellte und Arbeiter eines Staatssyndikates des gesamten Volkes... Die ganze Gesellschaft wird *ein* Buro und *eine* Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn "[55] Erst nach Ubernahme der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft, der letzten selbständigen Tätigkeit des Staates, soll an die Stelle der Regierung uber Personen die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen treten. Diese Auffassung ist inzwischen dahin erweitert, daß das Endziel der klassenlosen Gesellschaft, also die vollkommene Uberwindung des Staates, erst dann erreicht sei, wenn der orthodoxe Marxismus seine Herrschaft über die ganze Welt gefunden habe.
Bisher präsentiert der orthodoxe Marxismus im Bolschewismus das Gegenteil einer Ablehnung des Staates. Die autokratische Staatsverfassung des Bolschewismus in Rußland erhält jene Form des Totalitarismus, in der der einzelne gegenüber der Allmacht des Staates keine Rolle mehr spielt. Das Verhältnis von Individuum, Gemeinschaft und Staat ist naturwidrig verkehrt. Der einzelne ist Sklave des Kollektivs, des staatlichen Auftrages, der staatlichen Zielsetzung. Nicht

die Befreiung des Menschen durch die klassenlose Gesellschaft, sondern die restlose Unterwerfung unter die Bürokratie, die Apparatur eines Mechanismus, der jedem Begriff des Staates als Rechtsstaat widerstreitet, ist das Ergebnis der bisherigen klassenlosen Gesellschaft. Indem dieser Staat sich auch zum Träger der Wirtschaft macht, ist der Arbeiter trotz Vergesellschaftung der Produktionsmittel nicht in eine neue gesellschaftliche Position gekommen, sondern seine Abhängigkeit ist noch großer geworden, da der Staat als Arbeitgeber nicht nur uber wirtschaftliche Macht, wie der frühere Privatunternehmer, verfügt, sondern auch uber die politische Macht. Dem Arbeiter wird die Funktion des Arbeitssklaven eigen, da er keine andere Aufgabe hat, als das staatlich festgesetzte Soll der Arbeitsleistung zu erbringen. Selbst als Konsument ist er dem Zwang einer zentralen, vom Staat dirigierten Wirtschaft unterworfen. Darin äußert sich der Verlust jeder Wurde der Persönlichkeit und der Wurde menschlicher Arbeit, mit der das größte Gluck der großten Zahl erkauft werden soll. Die Herrschaft der Zahl wird zum Kennzeichen aller Wertungen. Es zeigt sich wiederum, daß das Ordnungsbild des orthodoxen Marxismus letzten Endes nichts anderes ist als ein auf das Ganze übertragener krasser Individualismus, da an die Stelle des Individuums der Staat als eine gleichsam individuelle Institution getreten ist Ein Ordnungsbild kann aus solchen Auffassungen nicht gefolgert werden, da alle Lebensverhältnisse dekretiert werden.

f) Das Eigentum

Einer Darstellung und Würdigung der okonomischen Lehren des wissenschaftlichen Sozialismus bedarf es im einzelnen zur Kennzeichnung des Ordnungsbildes nicht. Alle Theorien unterstehen dem okonomischen Determinismus, sind Grundlegung und Folgerungen desselben. Wie z B. die Mehrwerttheorie keineswegs naturnotwendig, unvermeidlich und immer das Verhältnis von Kapital und Arbeit bestimmt, so daß daraus ein naturgesetzlicher Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital gefolgert werden könnte, so ist auch die Ausbeutung nicht notwendig und stets mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise verbunden. Jedoch bedarf die Eigentums-

auffassung, wie sie sich aus der Forderung nach Vergesellschaftung der Produktionsmittel ergibt, einer das sozialistische Ordnungsbild abschließenden Betrachtung.
Im Individualismus ist das Eigentum ein unbeschränktes Recht des einzelnen über eine Sache. Der Eigentumsbegriff ist wie der Gesellschaftsbegriff atomistisch. Der Sozialismus, der den Menschen nur als Gesellschaftswesen sieht, betrachtet das Eigentum primär als eine soziale Einrichtung, über die nicht ohne weiteres der einzelne, sondern zunächst die Gemeinschaft verfügungsberechtigt ist. Führt der individualistische Eigentumsbegriff zur kapitalistischen freien Wirtschaft, in der der Staat nur die Aufgabe hat, die individuelle freie Konkurrenz der einzelnen zu ermöglichen, und zwar ohne jedes Recht der positiven oder negativen Beeinflussung, so der Sozialismus zur zentral geleiteten Wirtschaft, in der der Staat selbst als Wirtschaftender auftritt und sich weitgehend an die Stelle der Gesellschaft setzt. Die Begründung entnimmt der wissenschaftliche Sozialismus den Auswirkungen der kapitalistischen Eigentumsordnung. Das Merkmal des Eigentums im Kapitalismus besteht darin, daß es zu Gewinn durch die Arbeit von Menschen führt, die nicht Besitzer sind. Das bloße Besitzrecht kann in der kapitalistischen Wirtschaft zu arbeitslosem Einkommen, dem kapitalistischen Zins führen, der dem Kapitalbesitzer ohne Arbeit zufällt, während diejenigen, die das Produkt durch ihrer Hände Arbeit erstellt haben, oft nicht einmal das Existenzminimum erhalten. Gegen diese kapitalistische Form des Eigentums wendet sich Marx vor allem. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel soll die Leitung der Produktion der gesellschaftlichen Kontrolle unterstellen und die Wirtschaft zu ihrer eigentlichen Aufgabe der Bedarfsbefriedigung und nicht primär des Erwerbs bringen. Sozialistisch gesehen soll der arbeitende Mensch nun als vergesellschafteter Mensch, als Subjekt mit in den Wirtschaftsprozeß eingegliedert werden und nicht als Mittel für den Gewinn anderer. Das Eigentum an Produktionsmitteln soll auf diese Weise nicht mehr einzelnen wenigen zur Beherrschung vieler anderer dienen, sondern im Dienst der Gemeinschaft stehen. Dadurch allein, so argumentiert Marx, werde die durch das

Privateigentum an Produktionsmitteln geschaffene Klassenbildung in Besitzende und Besitzlose aufgehoben.
Diese Auffassungen des Sozialismus sind von dem Menschenbild als vergesellschaftete Wesen her zu betrachten. Wenn der Sozialismus auch nur die Antithese zum Kapitalismus ist, so wäre doch seine Zielsetzung ethisch höher zu bewerten, wenn sie dazu führen könnte, der Gemeinschaft einen höheren Wert zuzusprechen, als sie ihn im individualistisch-kapitalistischen Zeitalter haben kann. Jedoch ist der Weg, den der Sozialismus dazu beschreitet, ein rein mechanistischer, denn wiederum ist nicht ein freiwilliges sittliches Motiv der Ausgangspunkt, sondern mechanisch soll sich das angebliche Ziel einstellen. Dadurch erweist sich das Mittel der Vergesellschaftung der Produktionsmittel grundsätzlich nicht als Weg, die rechte Rangordnung zwischen Persönlichkeit und Sache herzustellen, denn jeder Zentralismus vergewaltigt die werteschaffende Persönlichkeit. Er organisiert Gesellschaft und Wirtschaft von oben her, anstatt diese Sachbereiche von unten nach oben aufzubauen. Jede persönlich-sittliche Initiative bleibt in dieser mechanistischen Lösung ausgeschlossen. Aber erst „das sittliche Bewußtsein der Selbst- und Mitverantwortlichkeit für das Ganze ist die ethische Grundlage, auf der sich ein Organismus der wirtschaftenden Subjekte ergeben kann".[56] Der Sozialismus also, der Vergesellschaftung durch zentrale Wirtschaftsführung anstrebt, kann keine Ordnungsgrundlage abgeben.
Demgegenüber ist auf die christliche Eigentumsauffassung zu verweisen, wie sie bereits bei der Darstellung der scholastischen Lehre gegeben wurde. Das Recht auf Privateigentum ist in der Entwicklung, Entfaltung und Vollendung der sittlichen Persönlichkeit naturrechtlich begründet. Das Besitz- und Verfügungsrecht ist aber nur ein entlehntes, denn allein Gott ist der unbeschränkte Herr über alle Sachgüter und der Mensch nur Verwalter und daher Rechenschaft schuldig. Diese Rechenschaft ist nicht nur Gott zu geben und sich selbst, sondern auch der Gemeinschaft, der der einzelne wesenhaft angehört. Das Eigentum „verpflichtet bei aller Betonung des persönlichen Besitzrechtes den sittlichen Menschen zum sozialen Gebrauch in steter Rücksichtnahme auf die Gemein-

schaft".[57] Wenn der Sozialismus die Auswirkungen der kapitalistischen Eigentumsordnung, die sich auf einem ungebundenen Besitz- und Verfügungsrecht der einzelnen aufbaut, verurteilt, so findet er in der christlichen Eigentumslehre eine starke Stütze, aber seine Gegenforderung, durch Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln einen Mißbrauch auszuschließen, verkennt das Recht auf Eigentum und die religiös-sittliche Bewertung des Eigentums für den einzelnen wie für die Gemeinschaft. Nicht eine mechanische Zwangsvergesellschaftung aller Produktionsmittel, sondern ihr organischer Einbau in das Wirtschaftsganze kann die Produktion in den Dienst der Gemeinschaft stellen.

Auch der Gewinn ist an sich nicht unsittlich, wenn er sich aus Arbeitsleistung herleitet. Er kann jedoch unsittlich werden, wenn er sich unter Ausnutzung fremder Arbeitskraft einstellt. Wenn also in der Kritik an den kapitalistischen Methoden eine Übereinstimmung zwischen den sozialistischen und christlichen Auffassungen zu finden ist, so geht es doch zu weit, von einer Sozialethik des Sozialismus zu sprechen, die sich mit den Grundsätzen des Christentums weitgehend deckt. Diesen modernen Auffassungen muß widersprochen werden, da sowohl die Motive der Verurteilung wie auch die Ziele zur Ausschaltung des Mißbrauches verschieden sind. Kritik und Folgerungen vollziehen sich auf zwei verschiedenen Ebenen. Wie körperliche und geistige Arbeit, leitende und ausführende Tätigkeit sich gegenseitig bedingen, so muß die zweckvolle Ordnung von Kapital und Arbeit zueinander das leitende Prinzip jeglicher Sozialordnung sein und nicht die Überwindung des einen durch das andere.

Mit der Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln ist weder die Gefahr einer Ausbeutung des Arbeiters ohne weiteres behoben noch der Klassenkampf aufgehoben. Im Gegenteil kann die Vergesellschaftung der Produktionsmittel durch den Staat zur Ablösung des Privatkapitalismus durch einen totalitären Staatskapitalismus führen, womit die Unabhängigkeit und Würde der Arbeiterpersönlichkeit keineswegs sichergestellt ist. Erst die prinzipielle Aufrechterhaltung des privaten Eigentumsrechtes kann auch dem Arbeiter zur

Existenzsicherung verhelfen, indem gerade den Arbeitern in wachsendem Maße die Möglichkeit zum Erwerb von Privateigentum gegeben wird. Nur dadurch wird der weiteren Proletarisierung vorgebaut. Damit ist die Notwendigkeit, bestimmte wirtschaftliche Großunternehmungen unter Umständen zu vergesellschaften, nicht angezweifelt. Aber diese Maßnahme muß das einzig wirksame Mittel zur Behebung schwerer wirtschaftlicher und sozialer Mißstände sein. Dazu bedarf es aber keiner Eigentumsfeindlichkeit im Prinzip, wie sie dem marxistischen Sozialismus entnommen werden muß. Stets wird es dabei auch auf die Form ankommen, in der sich die Vergesellschaftung vollzieht. Der Staat soll nicht um seiner selbst willen Eigentümer sein. Vor ihm haben die gesellschaftlichen Gruppen und echten Gemeinschaften das Anrecht, Eigentumer zu werden.

Vorzuglich die Eigentumsauffassung des Sozialismus beweist, wie sehr jede Sozialordnung auf den Grundsätzen aufgebaut werden muß, die der Natur des Menschen und der Gemeinschaft entsprechen, und wie wenig mechanische Konstruktionen ausreichen, ihnen Rechnung zu tragen. Es genügt nicht, ein soziales Ordnungsbild auf Reaktionen aufzubauen, die zudem ihre Argumente aus den gleichen Anschauungen beziehen, die es zu überwinden gilt. Das Menschen- und Weltbild wird dadurch nicht in der daseinsrichtigen Form erfaßt und entsprechend auf die Erfordernisse der Zeit abgewandelt. Es bleibt ein Klischee, das auch durch dogmatizistische Festlegungen nicht formgerechter wird.

6. Kapitel

ERGEBNISSE UND WERTUNGEN

Es wurde im 1. Abschnitt versucht, wesentliche soziale Ordnungsbilder der abendländischen Geschichte in ihrer geistigen Grundlegung zu zeichnen und sie sozial-kritisch zu beurteilen. Das geschah durch die Herausarbeitung der die zeitlich bestehenden Verhältnisse und Ordnungen bestimmenden Leitideen, wobei diese an den im Wesen der Dinge begründeten Maßstäben überprüft, auf Widersprüche in sich und zu jenen überzeitlichen Normen untersucht wurden, die, unabhängig von der jeweiligen Anerkennung oder nicht, stets wieder zur Entscheidung über die Richtbilder aufgerufen sind.

Diese Sozialkritik hatte ein christliches Ordnungsbild zum Maßstab, schöpfte aber das Recht zur Wertung aus der Geschichte selbst, aus den Seinsnormen und -formen, wie sie in den einzelnen Epochen zutage treten. So wurden die einzelnen Ordnungsbilder auch aus ihrer eigenen Entwicklung verstanden, unter Beachtung der Verschränkung von Ideen und realen Vorgängen. Damit wurde der Gefahr vorgebeugt, bestimmte Erscheinungen zu vereinseitigen und zu verallgemeinern. Nicht zuletzt wurde der Standort so gewählt, daß, bei der zunehmenden Differenzierung des sozialen Lebens, der Dynamik allen Lebens Rechnung getragen werden konnte.

Die Erkenntnisse, die nun der Würdigung unterzogen werden sollen, besagen, daß jedes Leit- oder Ordnungsbild von gewissen Voraussetzungen aus entwickelt werden muß, und zwar:

1. von einem weltanschaulich vorgegebenen Standort,

2. von einer dieser weltanschaulichen Basis entsprechenden Ethik,

3. von einem dieser Grundlegung gemäßen Menschenbild und

4. im Gefolge dieses Menschenbildes von einer entsprechenden Vorstellung von Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat,

5. damit von dem Wesen der Beziehungen zwischen den einzelnen und den sozialen Gruppen,

6. von dem Bestreben, weder Zustände zu idealisieren noch zu verabsolutieren, sondern sich bewußt zu bleiben, daß jede Zeit mit eigenen Erkenntnissen und eigenen Erfahrungen die entsprechende Form des sozialen Lebens zu finden hat, aber

7. geleitet von den durch die Natur und die Schöpfungsordnung gegebenen objektiven Normen, durch die der Mensch erst in der Lage ist, ein diesseitiges Ordnungsbild in die große Ordnung der Schöpfung einzureihen.

1. Ordnung als Frage des geistigen Zentrums

Die geistig-weltanschauliche Grundhaltung einer Zeit oder Epoche wird stets von Einfluß auf die Ordnung der sozialen Verhältnisse sein. Ordnung ist letzten Endes eine Frage des geistigen Zentrums. Die Geschichte zeigt, daß jede Frage einer praktischen Sozialordnung eine Frage der Moral wird, die ein philosophisches Problem aufwirft, das wiederum die Frage religiös stellt. Aus diesem Zusammenhang her können alle Sozialordnungen, die nur und ausschließlich von diesseitigen Voraussetzungen ausgehen und diesseitige Zwecke allein verfolgen, nur einen bedingten Anspruch auf Dauer und Gültigkeit erheben. Es ist abendländische Erfahrung, daß soziale Unordnung die Folge einer geistigen Unordnung ist. Auch die Säkularisation von Moral und Gesetz geht auf eine Anarchie der Ideen zurück. Schleichen sich aus philosophischen Systemen fundamentale Irrtümer in das politische und soziale Leben ein, so werden davon auch der einzelne Mensch und die Gemeinschaft betroffen. Werden religiöse Werte zu Vernunftwerten, so werden diese relativ.

Sie sind keine Werte mehr im Sinne einer absoluten Orientierung, sondern wandelbare, von äußeren Erwägungen bestimmte Größen. Fehlen aber die religiösen Werte, so ist gewissermaßen der Grund weggezogen, auf dem die einzelnen wie die Gemeinschaft in einer dauerhaften Ordnung zu leben vermögen. Nicht jene unabänderlichen Kulturnormen bestimmen das soziale Leben, die der göttlichen Schöpfungsordnung inhärent sind, sondern jederzeit zu ersetzende menschliche Normen, mögen sie im einzelnen von einem noch so hohen sittlichen Willen getragen sein, gestalten die Zeit und ihre Verhältnisse.

Es ist also für das soziale Leben von Bedeutung, ob das Ordnungsbild den fundamentalen Ausgangspunkt hat, der vom Ursprung auf das letzte Ziel des Menschen verweist. Das letzte Ziel des Menschen wie der Gemeinschaft kann nur in Gott ruhen, dem Schöpfer alles Geschaffenen, nicht in dem Menschen und seinem irdischen Wohlergehen allein. Die Frage also, ob ein soziales Ordnungsbild theozentrisch oder anthropozentrisch ist, entscheidet bereits über den objektiven Wahrheitsgehalt eines Richtbildes, über die diesem Wahrheitsgehalt entsprechenden Möglichkeiten einer praktischen Verwirklichung und vor allem über die Dauerhaftigkeit. Diese Erkenntnis ist schon in der Antike wirksam Sie zieht sich durch die Jahrhunderte, um in der neuen Zeit zur Zentralfrage des menschlichen Zusammenlebens uberhaupt zu werden.

Zur Bewertung dieser Feststellung ist der *Anthropozentrismus* in seinen sozialen Auswirkungen einer Würdigung zu unterziehen. Anthropozentrisch bestimmte Ordnungsbilder sind sprunghaft. Es fehlt ihnen jede Kontinuität. Der Wechsel ist ihnen wesenseigen. Jedes neue Ordnungsbild steht in Opposition zum vorhergehenden, das es zu zerstören gilt.[58] Diesen Ordnungsbildern mangelt der Sinn für die Ganzheit der Lebensbezüge. Es fehlt die Synthese von Materie und Geist. Dadurch ist die Spaltung der menschlichen Persönlichkeit bereits grundgelegt. Jede echte Ordnung wird unmöglich, denn nicht mehr das Ineinander und Zueinander, sondern das Auseinander, das Gegensätzliche wird bestimmend. Der Ordnungsbegriff als solcher ist in Frage gestellt. Letzten

Endes überwuchert die Materie den Geist. Das anthropozentrische Ordnungsbild ist materialistisch. Jeder Idealismus, der dagegen auftritt, bleibt eine rationale Konstruktion oder ein romantisches Weltgefühl, wenn er nicht die Verankerung im jenseitigen Grunde findet.

Allein das theozentrische Ordnungsbild weiß um das tragische Verkettetsein allen Lebens, um die Schuld, die der Sündenfall bewirkte, aber auch um die Erlösung. Der Mensch im anthropozentrischen Ordnungsbild ist nicht mehr das durch den Sündenfall gestürzte Wesen, er ist vielmehr Gott in der Natur. Vernunft und Klugheit wollen genügen, um zur Wahrheit und zum Glück zu kommen. Die Wissenschaft geht scheinbar bis an das Ende der Welt. Der Mensch fühlt sich im Mittelpunkt des Weltalls und als dessen Gott. Seitdem Kopernikus und Galilei bewiesen, daß sich die Erde um die Sonne dreht, versucht der Mensch, die Autorität der Bibel, der Theologie und damit auch der christlichen Moral zu negieren. Der Widerspruch des anthropozentrischen Geistes ist aber von Beginn an offenbar, denn wenn die Erde nicht mehr das unbewegliche Zentrum ist, um das sich das ganze Universum dreht, dann kann auch der Mensch nicht mehr ausschließlich den Mittelpunkt abgeben, sondern seine Bestimmung und seine Aufgabe müssen „von einem höheren Planeten", vom jenseitigen Grund aus gesehen werden.

Wie die sozialen Ordnungsbilder im Anthropozentrismus von ständig neuen Errungenschaften der Wissenschaft bestimmt und geleitet werden, so sind sie immer wieder nur ein Spiegelbild eines Extensiven. Eine Theorie tritt nach der anderen in Erscheinung und oft genug in Gegensatz zu der früheren. Das anthropozentrische Menschen- und Weltbild unterliegt stets neuen Erkenntnissen der Physik, der Geographie, der Astronomie, der Ökonomie, d. h. der Wissenschaften, die irdischen Zwecken durch rationale Erkenntnis zu dienen suchen. Aber die Philosophie und Theologie des theozentrischen Zeitalters bleiben bis auf den Tag unerreicht, von einer inneren Kontinuität, denn ihnen ist jenes synthetische Weltbild eigen, das die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft nicht nur in der Horizontalen, sondern in der Vertikalen vom Menschen bis zu Gott sieht. Erst der Anthropozentrismus

verlegt die geistige Achse aus der Senkrechten in die Waagerechte.
Zwei Triebkräfte bestimmen im Anthropozentrismus das Menschen- und Gesellschaftsbild. Zunächst das Streben nach *Freiheit.* Dieses Freiheitsstreben zerschneidet bereits am Ausgang des Mittelalters alle bisherigen Bande, die in der Lage sind, den Menschen mit dem Kosmos und Gott als dem Ursprung zu verbinden. Von dem Augenblick an, in dem die Vernunft selbstherrlich und allein über die Freiheit bestimmen soll, wird der Wille nicht mehr von der Klugheit geleitet. Der Rationalismus unterliegt der Gefahr, zu direkt anti-intellektualistischen Handlungen zu führen, da mit guten auch alle niederen Kräfte entfesselt werden. Die Persönlichkeit, die Freiheit in der sittlichen Bindung empfindet, wird getötet zu Gunsten des unpersönlichen Individuums. Diesem Individuum fehlt der Halt, der Schutz, der den einzelnen aus der natürlichen Bestimmung des Ursprungs wie des Zieles her sicher und unbeirrt sein Leben gestalten läßt. Das Ich verschwindet in der Masse. Wie die Persönlichkeit, so werden auch die echten Gemeinschaften zersetzt. Sie treten hinter den gesellschaftlichen Gruppen, utilitaristischen Zusammenschlüssen, zurück. Das Soziale verliert fortschreitend den inneren und funktionellen Zusammenhang. Atomisierung tritt an die Stelle der Ganzheit der Lebensbezüge.
Freiheit im anthropozentrischen Sinne kann immer nur auf äußere Zwecke gerichtet sein. Diese Zwecke zielen auf die Beherrschung der *Materie.* Der Erwerb und die Verteidigung von Vorteilen, Besitz, Gütern werden Individuen wie Völkern zur zweiten Triebkraft. Der technische Fortschritt kommt diesem materiellen Streben entgegen. Indem sich die Technik perfektioniert, steigen die Bedürfnisse. Der Mensch wird Untertan des Geldes, der Maschine, der Erwerbssucht wie der Besitzangst. Daher wird diese Epoche eine luziferische genannt. Luzifer, der gefallene Engel, schenkt dem Menschen alle Schätze dieser Welt, aber er nimmt dafür dem Menschen die Seele. Er führt ihn auf glänzender Siegesbahn vorwärts, aber dieses Vorwärts geht zum Abgrund.[69] Das luziferische Prinzip gewinnt nicht nur Macht über den einzelnen, sondern über alles, was Menschenantlitz trägt, über Gemeinschaft,

Gesellschaft, Staat. Menschen und Völker gelangen in ständig höherer Zivilisation zu ungeahntem Reichtum und zugleich zu tiefster geistiger und seelischer Armut. Die Freiheit des einzelnen wird zur Unfreiheit der Masse. Alle sozialen Ordnungsbilder der letzten Jahrhunderte machen diesen Prozeß deutlich.

Es drängt sich die Frage auf, wie solchen Irrwegen einer Ordnung begegnet werden kann. Es ist die Frage nach dem *ethischen* Verhalten der Menschen. Auch hier stehen die anthropozentrischen und theozentrischen Richtbilder in schärfstem Gegensatz. Je mehr sich der moderne Mensch von der Religion entfernt, um so stärker fällt eine ursprüngliche Sittlichkeit. Sittliche Bindungen werden utilitaristisch erklärt. Das ist praktischer Materialismus. Ob diese Bindungen einer Vereinbarung entsprechen, ob dem Milieu eine formende und ordnende Kraft zugeschrieben wird, oder ob die wirtschaftlichen Kräfte als Unterbau für die geistigen angesehen werden, im Grunde genommen ist eine an solchen Einsichten orientierte Moral lediglich eine Zweckmoral. Diese Zweckmoral unterliegt auch jenen bürgerlichen Begriffen, nach denen einer sozialen Ordnung nur so weit Geltung zugemessen wird, als sie die Vorrangstellung des mit sichtbarem Erfolg Gesegneten sanktioniert oder der äußeren Ehrenhaftigkeit des Erfolgsmenschen die soziale Weihe einer Tugend zu geben imstande ist. Hier wird die sogenannte bürgerliche Moral zur Heuchelei.

Wie immer eine solche Moral, die der Freiheit als Willkür zu begegnen sucht, nun zu begründen versucht wird, sie muß schwanken zwischen extremen Auffassungen. Dazwischen aber liegen alle jene Relativierungen, mittels derer der einzelne sowohl wie die Gesellschaft das für sich Nützliche eliminieren können. Da aber eine subjektivistisch orientierte Moral sehr schnell und sehr offenkundig das Ganze gefährdet, rückt die Gesellschaftsidee in den Vordergrund, da der einzelne nur noch im Zusammenschluß Schutz findet. Es entsteht jene Gesellschaftsmoral, die den einzelnen einer eigenen ethischen Verantwortung zu entheben sucht. Der Wille der Gesellschaft geht zunächst in den einzelnen ein und dann über ihn hinweg. Die Entpersönlichung des Menschen wird

eine Folge des allein auf den Menschen gegründeten Freiheitsstrebens, das keine Bindung mehr im eigenen Gewissen kennt. Da aber auch die Gesellschaftsmoral relativiert wird, erhält jene Gesellschaft den höchsten moralischen Wert, die die stärkste Macht und Autorität auf sich zu vereinigen vermag. Das ist der Staat. Der Kollektivismus wird zu jener Form, die im Totalitarismus der Schrecken der Gegenwart ist. Ihm sich einzuordnen und unterzuordnen, wird wiederum zu einer Moral gemacht. Das ganze soziale Leben gerät so in den verkehrten Blickwinkel moralischer Auffassungen, die ihren Inhalt nur aus dem Wesen des Kollektivs empfangen. Wie die Persönlichkeit Zug um Zug von der Masse erdrückt wird, so die persönliche Freiheit vom Staat. Indem das Kollektiv aus einer „moralischen Grundhaltung" das Recht fur sich in Anspruch nimmt, dem Individuum diese Moral aufzuzwingen, setzt es sich an die Stelle Gottes. „Eine kollektivistische, eine Rassen- oder Klassenmoral aber ist die Anarchie der Unmoral, die Anarchie des Zwanges."[60]

Sichtbar wird dieser Prozeß besonders im wirtschaftlichen Geschehen. Im Widerspruch zur verkündeten vollkommenen Freiheit des Menschen, aber im Bereich einer relativierten Moral als Interessenmoral wird der einzelne Funktion der Produktion. Der Mensch wird Produktionsfaktor, gleich ob er produziert oder Konsument ist. Rationalisierung und Standardisierung vollenden den Entzug jeder personhaften Würde. Wenn der Mensch nur nach dem Ertrag seiner Arbeit gewertet wird, steht einer Züchtung dieses Menschen nichts im Wege. Er kann von einem Staat für staatliche Zwecke, ob sie auf wirtschaftlichem Gebiet, militärischem oder politischem liegen, eingesetzt werden. Das Wort „einsetzen" wird sinnfällig für diese aus dem Anthropozentrismus gefolgerte Sachbewertung des Menschen. Darin äußert sich die niedrigste Auffassung vom Menschen, die gedacht werden kann.

Mit der absoluten Freiheit der Individuen beginnt es. Sie führt zur Nivellierung im Geistigen, zur „Gleichschaltung" im Politischen, zur Anarchie im Sozialen. Der historische Individualismus wird die Grundform der Entpersönlichung. Die Erfahrung der letzten Jahrhunderte bestätigt dieses

Paradoxon in einer erschütternden Weise. Verhängnisvoll wird dieser Prozeß in dem Augenblick, in dem eine Mehrzahl von Individuen wirtschaftlich so schwach wird, daß sie gezwungen ist, sich dem Kollektiv zu ergeben. Die Organisation wird Mittelpunkt des sozialen Lebens, weil jede organische Auffassung vom Leben hinfällig geworden ist. Sie sichert und versichert die Mitglieder, sie leitet sie, sie denkt für sie. Zum Preis dafür werden der Mensch und die Menschlichkeit der Organisation, vielfach menschenunwürdigen Zwecken, bedenkenlos und brutal geopfert.

Aus anthropozentrischer Grundhaltung, die zu Extremen führt, können, so lehrt die Geschichte der abendländischen Ordnungsbilder, keine Ordnungen aufgebaut werden. Das Drama des heutigen Menschen besteht in der Zerreibung zwischen den Extremen. Es ist nicht mehr damit getan, zwischen einem Individual- oder Sozialprinzip der Gesellschaft — mit Absicht werden diese Begriffe jetzt zum ersten Mal verwandt — zu wählen. Der Mensch fühlt diese Spannungen, in die er hineingeführt wurde. Er ist auf der Suche nach der verlorenen Einheit, der Synthese, auf der Suche nach der eigenen Seele wie nach der Seele des sozialen Ganzen.

2. „*Sozialreligionen*" *und Menschenbild*

.Diese Erkenntnisse, von Religions-, Kulturphilosophen und Soziologen in den letzten Jahrzehnten vielfach beleuchtet, können in einem unbefangenen Leser den Eindruck erwecken, sie seien ausschließlich am Negativen orientiert. In der Tat ist die Frage, die bei Beginn der individualistischen Epoche wie im Sozialismus Millionen zu blinder Gläubigkeit führt, auch hier zu stellen: Haben die Systeme, die die Frage nach der Bestimmung des Menschen in diesem Dasein und seiner daraus erwachsenden Berufung beantworten, nicht doch einen religiösen Grundzug, sind sie nicht doch als „Sozialreligionen" anzusprechen? Wenn ein so angesehener Kulturphilosoph und Soziologe wie Alfred *Weber*, der mit seinem hohen Alter die Entwicklung dieser Systeme verfolgt hat, nun an seinem Lebensabend das Zeitalter der Menschen-

rechte im Sinne der Verkündigung von Sozialreligionen betrachtet, so liegt darin das beachtenswerte Streben, in der Unruhe der geistigen Bewegungen nach jenem Ferment zu suchen, das in der Lage wäre, die Ismen aus einer politischen Atmosphäre heraus in einer Tiefe zu verankern, in der ihr Wesensgrund erst offenbar und eine Reinigung von allen Schlacken und Wucherungen vorgenommen werden kann, daß sie ein Wesentliches, *das* Wesentliche dieser Zeit ausdrücken. Theologen und Philosophen haben sich mit dem Anspruch, der darin liegt, auseinanderzusetzen. An Hand der Weberschen Darlegungen[61] soll hier eine kurze Charakterisierung versucht werden, soweit sie das Anliegen dieses Buches angeht. Weber ist der Auffassung, daß die menschlichen Befreiungstendenzen und die Forderung nach Gerechtigkeit, die innerhalb der sozialen und der Interessenkämpfe der Welt immer wieder auftreten, stets nur in konkreten Situationen wirksam werden, daß aus den „Erledigungsgebilden", im Sinne unserer Ordnungsbilder, keine „universalen Sozialreligionen" entstanden sind. Diese seien erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und dann seit Mitte des 19. Jahrhunderts begründet worden. Denn mit der Erklärung der Menschenrechte seien gegenüber und in der neu aufwachsenden kapitalistischen Gesellschaft „in Wahrheit religiöse soziale Fanale" aufgerichtet worden, deren geschichtlich umwälzende Bedeutung noch heute zu verspüren sei. Keine der transzendentalen Religionen hat nach Webers Auffassung heute noch eine Missionskraft. Diese Sozialreligionen seien weithin an die Stelle der transzendentalen Religionen getreten. „Ideell und zugleich sozial-strukturell bilden sie in unerhörtem Maße die praktisch dynamischen Umwälzungskräfte des heutigen Daseins", gleich ob sie „die Missionsidee demokratischer Freiheit in kapitalistischer oder sozialistischer Sozialnuance oder die kommunistische Heilslehre vertreten". Diese Sozialreligionen hätten die vor ihrer Entstehung in Kraft gewesenen Traditionen zertrümmert.
Es ist hier weder die Aufgabe noch der Ort, nachzuweisen, daß diese Auffassungen weit über die Grenzen des Tatsächlichen hinausgehen. Daß Europa heute noch existiert, ist nicht nur ein Beweis dafür, wie stark in ihm noch die abend-

ländische christliche Tradition lebendig und die alten Transzendentalreligionen wirksam sind, sondern, solange es christliche Kirchen und damit gläubige Christen gibt, durfte diese Tradition weder eine Fiktion noch eine gebrochene Größe sein. Gerade die Gegenwart drängt mit einer unvergleichlichen inneren Kraft nach der Wiedergeburt dieses christlich-abendländischen Geistes, um in echter Tradition wieder das Leben der einzelnen wie der Völker in der Einheit des christlichen Menschen- und Weltbildes zu begründen.

Werden jedoch die seit der Erklärung der Menschenrechte aufgebauten Sozialsysteme als Sozialreligionen hingenommen, so kann auch an dieser Stelle der Frage nicht ausgewichen werden, worin ihr religiöses Wesen und ihre „sozialreligiöse" Kraft beruht. Manche Blickpunkte auf diese Fragestellung sind in den vorangegangenen Darlegungen bereits gegeben. Der letzte Grund der christlichen Religion, ja jeder Religion überhaupt, besteht in der Tatsache der Schöpfung des Menschen durch Gott. Der Mensch ist von Gott ins Dasein gerufen, und sein Dasein geht zurück auf das einzige Ziel: Gott. So ist Gott Ausgangs- und Zielpunkt in einem. Wenn „Religion die Verwirklichung des durch Natur und Offenbarung vorgezeichneten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott ist, so ergibt sich, daß sich ihre Ausstrahlungen auf den ganzen Bereich des Menschen erstrecken, da Gott das Absolute und die ganze Welt Gottes ist".[62] Menschen und Dinge sind also dem Wesen nach auf Gott hingeordnet. Religion und Gesellschaft stehen in einem Wesenszusammenhang Werden sie ohne Gott gedacht, so bilden sich Ersatzreligionen, da das eine Ziel, das primär aller Religion eigen ist, wegfällt. Es werden dann mehrere Ziele gesetzt oder Mittel für Ziele angesehen. Die sozialen Ordnungsbilder gerade seit Erklärung der Menschenrechte, wie sie Individualismus und Sozialismus erstellen, zeigen, wie die Loslösung von Gott und religiösen Bindungen dazu führen, entweder den Menschen oder die Menschheit, die Vernunft, die Wissenschaft, den Staat, die Nation, die Rasse oder Klasse oder aber materielle Werte als letztes Ziel anzustreben. Darunter sind vielfach hohe Werte, aber keine Ziele. Ihre Verwirklichung können immer nur Zwischenordnungen ergeben, aber sie können keine End-

punkte sein. Die Teile werden als Ganzes betrachtet, Teilwerte, die nur in der Einordnung einen diesseitigen Sinn erhalten, für ganze Werte genommen. Alle weltlichen Religionen, so auch die Sozialreligionen im Weberschen Sinne, setzen anstatt eines Zieles Zwecke als Ziele.

Alfred Weber bestätigt diese Feststellungen, offenbar gegen seine Absicht, wenn er den Menschen der Gegenwart zeichnet, der trotz und mit den Sozialreligionen, natürlich auch trotz anderer transzendentaler Religionen, nach seiner Meinung in seinem Wesen zerspalten ist. Die innere Realität der Atombombe sieht Weber vom Menschen her darin, daß sie äußerlich „als Nebenprodukt des Ringens der exakten Naturwissenschaft" entstanden sei, „die der Natur ihre letzten mathematisch faßbaren Geheimnisse zu entreißen versucht, um das alte, nicht mehr als ausreichend empfundene theologisch-transzendente Weltbild zu ersetzen und neu zu bestimmen". Ein „technisches Doppelgängertum" sei entstanden, d. h. die „Erkennenden" der Wissenschaft haben eine doppelte oder dreifache Existenz: „die alte Existenz desjenigen, der mit geheiligtem Drang das neue mathematische Weltbild für die Menschheit immer weiter ausbildet; die zweite Existenz des Fachmannes, der in Konkurrenz mit anderen jeden spezialistischen Fortschritt sieghaft empfindet — und die dritte dessen, der diesen Fortschritt auswertet, gleichgültig ob diese Auswertung mit Sicherheit die Fortexistenz unabmeßbarer Teile der Menschheit gefährdet". Das nennt Weber die „Persönlichkeitsspaltung". Der Mensch lebe nicht mehr in der Einheit, die in aller Vielfalt und Vielgestaltigkeit sich doch in allen Dingen allen Menschen verantwortlich fühlt, sondern die eine Hand des Menschen wisse nicht mehr, was die andere tut. Dieses Phänomen zeichne sich, so sagt Weber, am deutlichsten in jenem politischen und sozialen Totalitarismus ab, wie er im Nationalsozialismus Massenerscheinung wurde. Die „Zerfällung" des Menschentums, die Weber an grausamen Beispielen der jüngsten Vergangenheit deutlich macht, die jede Schurkerei als das Ergebnis einer anderen und doch der eigenen Existenz ausweist, habe alle Daseinsformen zerklüftet.

Haben nun — so ist noch zu fragen — die Sozialreligionen

diesen Prozeß aufhalten können? Mit und durch die Erklärung der Menschenrechte? Die Einsicht ist in diesen anderthalb Jahrhunderten gewachsen, daß nicht die Erklärung der Menschenrechte, wohl aber die Verabsolutierung dieser Menschenrechte den Prozeß der Individualisierung so beschleunigt hat, daß es tatsächlich im Individuum zu Bewußtseinsspaltungen kommt. Die Ursache für die „Zerfällung" des Menschentums kann nur in der Abwendung von jenem religiösen Grund gesehen werden, der den Menschen und die Menschheit aus der Einheit leben, das Sein des einzelnen wie der Gesellschaft gestalten läßt. Die Aufgabe eines einheitlichen christlichen Weltbildes *mußte* diese notwendigen Folgen haben. Als das einheitliche Ziel aufgegeben wird, überfällt den Menschen die Ziellosigkeit, denn alle sogenannten Ziele werden nur zu Zwecksetzungen. Die Verdiesseitigung der Religion, die Säkularisierung aller Wertbegriffe ist die letzte causa für die Aufsplitterung nicht nur des Menschenbildes, für die Atomisierung der Gesellschaft, sondern auch für die „Zerfällung" des Menschen. So tragen gerade die „Sozialreligionen" ihren Anteil an der allgemeinen Anarchie, die sich im Geistigen wie im Sozialen ausbreitet.
Alfred Weber sieht diese Sozialreligionen in einem erbitterten Ringen mit den Gewaltverhältnissen totalitärer Staaten. Seiner Ansicht nach besteht die staatliche und gesellschaftliche Alternative nur noch „zwischen sozialreligiös so oder so verstandener Demokratie einerseits oder nackt gewaltmäßiger Autorität als Diktatur anderseits". Nicht zu Unrecht sieht Weber den „Spaltpilz", der das ehemals geschlossene Menschentum auflöst, in dem an sich berechtigten sachlichen oder persönlichen Ehrgeiz, sobald er in die Form gebracht oder hineingezwungen wird, die das heutige rationalisierende und strukturell objektivierende Zivilisationsschema bietet. Dieses Zivilisationsschema „mit seiner Apparatur" baut überall eine Struktur auf, in der der zum Spezialisten gewordene Mensch „Funktionär dieser Struktur" wird. „Jede heutige Gesamtsozialstruktur aber, sei es die wirtschaftliche, sei es die zu einer anscheinend unentrinnbaren Symbiose mit ihr zusammenwachsende staatliche oder irgendeine andere, trägt als rationale Tendenz eine gewaltige Massierung von

Spezialisten in sich, die sie zu ihren Funktionären macht." Die Tätigkeit wird schlechthin in ein „*Es*" verwandelt, sie ist „eine für sich bestehende, von außen undurchdringliche Substanz geworden, welche an diese zu Funktionären gemachten Spezialisten verteilt und, wenigstens für die unteren Ausführungsstufen, dabei in der bekannten Weise sachlich weitgehend entleert wird". Damit ist die Grundlage nicht nur für die Bewußtseinsspaltung und die Zerfällung der Persönlichkeit geschaffen, sondern der Mensch ist direkt entpersönlicht. Der Totalitarismus nutzt diese Persönlichkeitsauflösung aus, „bis ein an sich gutmütiges, menschliches Wesen als ein zweites, ein Funktionärwesen, imstande ist, im Dienste des Es Dinge zu vollziehen, die von äußerster Unmenschlichkeit sind, und die es nur vollziehen kann, weil es nicht mehr ein, sondern zwei oder mehr Wesen darstellt". Weber sieht in der managerial revolution[63] bereits eine Vorstufe dieser Strukturformung, die den bisherigen Menschentyp auf- und ablöst. Im Totalitarismus aber gibt der Mensch einerseits die Selbstordnung und Selbstgestaltung seiner Existenz hin, anderseits wird sie ihm befohlen. Der Mensch erstarrt in einem Mechanismus, so daß er in Gefahr gerät, selbst aktiv ein Teil des Funktionierens zu werden oder als Funktionär sich selber preiszugeben. „In einer großen, weltgeschichtlich wohl ohne Parallele dastehenden Unbefangenheit hat der expansive Mensch des Abendlandes mit einem heute einigermaßen vermessen anmutenden Herrenübermut sich diesen Herrn, dessen Herrschermacht über ihn, einmal geschaffen, sich nun automatisch vermehrt, selbst übers Haupt gesetzt, im Effekt die ganze Menschheit, ja die Erde selbst, in die ausgelöste Verwandlung verstrickend."

Es ergäbe sich nach dieser Analyse des Menschen der Gegenwart von selbst die Frage, ob der Mensch diese Entwicklung überhaupt abfangen kann. Noch eindeutiger aber wäre die Frage zu stellen, wie sich die von Weber als Sozialreligionen bezeichneten Systeme zu dieser Entwicklung verhalten. Obgleich Weber in diesen Sozialreligionen „die entscheidend daseinsgestaltenden Spontaneitätsfaktoren, die es heute auf der Weltbühne noch gibt", sieht, läßt er diese Frage offen, da sie nicht zu beantworten ist.

Das Bild, das Alfred Weber vom Menschen der Gegenwart und den destruktiven Tendenzen dieser Zeit entwirft, ist von einer grausamen Realität. Die Merkmale, die diese Entwicklung begleitet haben und begleiten, sind mit einer fast psychoanalytisch zu nennenden Schärfe herausgearbeitet. Es finden sich aber in dieser Überprüfung des Tatbestandes fast alle jene Charakterisierungen, die dem Rationalismus selbst entstammen. So ist dieses Spiegelbild des Menschen der Gegenwart ein Spiegelbild rationalistischer Denk- und Betrachtungsweise. Es erweist mit aller Deutlichkeit, daß die Weberschen Sozialreligionen in der Tat nichts anderes sind als Ersatzreligionen, da sie nicht nur nicht in der Lage sind, den Menschen zu einer Geschlossenheit des Bewußtseins, sondern im Gegenteil zu einer fortschreitenden Bewußtseinsspaltung zu führen. Die Zwangsläufigkeit, die Weber selbst in der Eigengesetzlichkeit der Entwicklung sieht, beruht aber in der Automatik einer Denkweise, die wiederum Kausalreihen kurzschließt, d. h. durch Überspringen von Zwischengliedern vorzeitig zu Schlüssen kommt. Zwangsläufig wird dieser Prozeß schon in dem Augenblick, in dem erstens der Mensch das Maß aller Dinge wird, zweitens die menschliche Vernunft den Anspruch erhebt, das zeitliche Glück zu sichern und durch die Wissenschaft eine vollständige Beherrschung der Materie zu bewirken. Zwangsläufig wird diese Entwicklung aber vor allem durch die radikale Leugnung des metaphysischen Problems, durch die Verweltlichung der Religion und des religiösen Bewußtseins. Als Transzendenz wird dann nur jenes Bemühen gewertet, der Vernunft allein durch eine rationalistische Sittlichkeit Schranken zu setzen. Damit ist aber das Wesen echter Transzendenz aufgehoben, sie übersteigt nicht jene Schwelle, an der das Wissen und Erkennen demütig in Glauben und in Unterordnung unter das letzte Daseinsziel übergeht. Der Zerfall des Menschen und der Gesellschaft beginnt also nicht erst in der sogenannten Neuzeit, sondern er wird bereits eingeleitet mit der Zerstörung des christlichen Menschen- und Weltbildes. Alle Fragen, die Alfred Weber offen läßt, münden uneingestanden in diese

Wahrheit ein. Indem die Nützlichkeit diesseitiger Zwecke dem Individuum als Kennzeichen der Wahrheit hingestellt wird, übertragen sich solche Auffassungen nach und nach auf die Gesellschaft, den Staat und die Kultur. Dann erst offenbaren sie, da sie das soziale Ganze betreffen, ihre dynamische Sprengkraft. Mit dem Erobererinstinkt wird durch den Ruf zu schrankenloser Freiheit und zu einer absoluten Herrschaft über die Materie der Zerstörerinstinkt ausgelöst, der sich letzten Endes als stärker erweist und erweisen muß, da dem Menschen die letzte sittliche Bindung fehlt.

So kann man es sich versagen — und viele Wissenschaftler tun es —, den Materialismus als philosophischen Schluß ihrer Enttäuschungen und Erkenntnisse darzustellen. Indem man aber mit Schrecken die Folgen dieses Materialismus wahrnimmt, sucht man ein religiöses Weltgefühl als ein verbindliches Korrektiv einzuschalten, da es nützlich ist und einem Bedürfnis der Menschen entspricht. Da man aber den Schritt zu wirklich religiöser Haltung und zu echter Religion aus der Voreingenommenheit der selbstherrlichen Vernunft nicht unternimmt, sucht man vergeblich aus dem Gefängnis herauszukommen, in das sich der Mensch selbst hineingebracht hat. Moral und Religion aus Nützlichkeitserwägungen können sich nicht auf das Sein gründen, da sie nicht dem esse, nicht der Essenz entsprechen; sie können sich höchstens auf die Existenz richten, auf das, was aus dem Sein im Sinne moderner Philosophie erst ein Dasein zu machen in der Lage ist. Aber der Mensch wird dadurch nicht aufgerichtet, noch wird die Zivilisation gerettet. Im Gegenteil, der Relativierung ist aufs neue ein weiter Raum gegeben, so daß der Spaltungsprozeß im Menschen weitergeht, jede soziale Ordnung aber anarchisch wird. Indem die echte Religion unterdrückt, der Zusammenhang der Menschen und Dinge mit Gott aufgelöst wird, reißen zugleich alle Bande, die den Menschen dem Wesen nach mit der Dingwelt verknüpfen, die aber auch die Elemente des Seins und damit die Grenzen des Ineinander offenbaren. Mit der inneren Einheit verliert der Mensch den Standort in dieser Welt schlechthin.

Damit ist schon gesagt, daß ein soziales Ordnungsbild nur aus den Wesenszügen der diesseitigen wie jenseitigen Be-

stimmung verstanden werden kann. Erst wenn ihm beide Bezüge eigen sind und er aus diesem Wissen sein Dasein gestaltet, lebt er in der Religion und in echter Ordnung. Der Mensch muß die Materie beherrschen lernen, da er sie zum Leben gebraucht, aber Natur und Materie dürfen für ihn nur Mittel sein und nicht Zwecke. „Die Schöpfung muß ihn zum Schöpfer zurückführen, ist doch die materielle Welt nur der Spiegel der geistigen."[64] Stets wird der einzelne diese Aufgabe nur in einer bestimmten Begrenzung durchführen können Das macht seinen Beruf und seine Berufung aus. Er teilt sich mit anderen, mit der Gesellschaft in dem Streben nach Erfüllung der irdischen Lebensziele. So ist das soziale Leben nur aus der Einheit eines Ordnungsbildes zu gestalten, da nur die Einheit die Vielheit zu ordnen in der Lage ist.
Grundlage jeder sozialen Ordnung muß also jenes Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft sein, das sich aus der mit der Vernunft erkennbaren Ordnung der Natur ergibt. Alle rechtlichen Normen haben dem Naturrecht zu entsprechen. Freiheitsrechte und Gemeinschaftsverpflichtungen müssen aus diesem natürlichen Ordnungsbild her in rechten Zusammenhang gesetzt werden. Daher ist der Streit um den Vorzug des Individual- oder Sozialprinzips vollkommen müßig, denn die Frage ist falsch gestellt. Die Natur des Menschen schließt sowohl die sittliche Persönlichkeit wie die Gemeinschaftsverbundenheit des einzelnen in sich. Je komplizierter aber die sozialen Verhältnisse durch die historische Entwicklung werden, um so notwendiger ist die rechte Rangordnung der Individuen in der sozialen Gruppe. Diese Rangordnung muß die *ganze* Gesellschaft umfassen, „die Vereinigung der Höchststehenden mit den Niederen in *einer* geistigen Ordnungsidee".[65]
Es wird also stets Wandlungen des sozialen Ordnungsbildes geben, da das Leben ständig fortschreitet. Aber oberstes Prinzip jedes sozialen Ordnungsbildes werden nicht nur das Gemeinwohl bleiben, sondern auch die Anerkennung der natürlichen Rechte, der sittlichen Persönlichkeit und der echten Gemeinschaft. Das Mittel, dieses oberste Prinzip zu erreichen und im Leben zu verwirklichen, ist das Ethos. Es ist gewissermaßen die verbindende Klammer zwischen den

naturrechtlichen Belangen und den Formwandlungen des Sozialen. Eine solche Sozialethik ist nur ein Teil der besonderen Ethik, aber auch sie sieht den obersten Verpflichtungsgrund des Sittlichen nur in Gott. So müssen wie die Individuen auch die Gemeinschaften mit einem sittlichen Eigenwert versehen sein. Aber die Gesellschaft kann selbst nie Träger der Sittlichkeit sein, die immer nur der Einzelpersönlichkeit vorbehalten ist.

Aus diesen Grundlinien eines sozialen Ordnungsbildes heraus kommt auch dem Staat nur die Aufgabe zu, eine Sozialordnung herbeizuführen und im Gleichgewicht zu halten, damit das Gemeinwohl gewahrt wird. Er hat die Funktion des Mittelpunktes, aber er ist nicht die Gesellschaft, sondern er ist nur in einem sittlichen Sinne das einigende Band Wenn er sich an die Stelle der Gesellschaft setzt mit dem Anspruch, Quelle des Rechtes und der Moral zu sein, wird er zu jenem Totalgebilde, das sich zur Glaubhaftmachung seiner Autorität wiederum eine „Sozialreligion" schafft und sich ihrer bedient. Auch jede staatliche Autorität kann nur insoweit Geltung in Anspruch nehmen, als sie sich der obersten Autorität, Gott selber, unterordnet. Der Staat ist ein Zentrum, eine Spitze, aber er ist nicht *das* Zentrum, nicht *die* Spitze.

Sieht man Gott als das geistige Prinzip aller Zivilisation und jeder sozialen Ordnung an, dann sind Einheit und Dauer in einem größeren Maße verbürgt als in jenen Auffassungen, die das letzte Prinzip aller Ordnung nur und ausschließlich im Menschen und seinen materiellen Zwecken sehen. Jede geistige Anarchie löst eine moralische aus, und diese wiederum offenbart sich in der sozialen. So kann es nur ein soziales Ordnungsbild und eine Sozialordnung von Dauer auf der Grundlage des christlichen Menschen- und Weltbildes geben. Das ist die Lehre von zwei Jahrtausenden abendländischer Geschichte. Die Formen der Sozialordnung werden sich wandeln und gewandelt werden müssen, aber das Richtbild trägt seine Grundzüge durch die Zeiten.

II. ABSCHNITT

SOZIALWISSENSCHAFTEN UND ORDNUNGSBILD

Der Versuch, Grundzüge eines sozialen Ordnungsbildes auf abendländischer Geistestradition zu entwickeln, führt zu der Frage nach dem Beitrag derjenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich speziell mit Fragen des sozialen Seins und Werdens beschäftigen. Es gibt fast keine Disziplin der Geisteswissenschaften, die nicht in irgendeiner Hinsicht auch das Soziale miteinbezieht. Selbst die Naturwissenschaften leisten einen indirekten Beitrag, indem manche Disziplinen sich bei ihren Untersuchungen und Forschungen naturwissenschaftlicher Methoden bedienen.

„Wie die Fragen nach dem Wesen und Inhalt des Menschseins, der Stellung des Menschen zwischen Gott und dem Kosmos immer wieder den denkenden Geist veranlassen, das Unerforschliche zu durchdringen, so erfahren diese Fragestellungen eine Konkretisierung angesichts der Notwendigkeit, den Menschen jeweils in seiner Gebundenheit nicht nur an Zeit und Raum, sondern auch an den Mitmenschen, die Gruppe, die Gesellschaft zu sehen." So sehr überzeitliche Normen eine verbindende Kraft für ein soziales Ordnungsbild erweisen und den festen Rahmen abgeben, bleibt doch der Inhalt nach Maßgabe des geschichtlich Gewordenen, der durch zeitliche und räumliche Umstände bedingten konkreten Situation auszufüllen. Dazu bedarf es einer möglichst vollkommenen Erkenntnis des Wesens, der Grundstruktur der Gesellschaft wie der aus dem geschichtlichen Gewordensein herfließenden Tatsachen. Und so wächst die notwendige wissenschaftliche Bemühung zu einer schier unerschöpflichen Aufgabe. Sozialtheologie, Sozialphilosophie, Sozial-

ethik und Sozialpädagogik, Sozialgeschichte, Anthropologie, Sozialrecht und Sozialpsychologie, nicht zuletzt Sozialökonomie, enthalten die verschiedenen Aspekte, unter denen das soziale Sein und Werden betrachtet werden. Damit nicht genug, bedarf der funktionale Zusammenhang der Lebensbereiche der Aufhellung, um Wesen und Bestimmung des Sozialen auf das richtige Maß zu integrieren.

Die Fülle dieser wissenschaftlichen Bemühungen um das Soziale hat zu dem Versuch geführt, die einzelnen Disziplinen zu vereinheitlichen. Der schon fast über 100 Jahre dauernde wissenschaftliche Streit um die Möglichkeit der Erforschung eines eigenen wissenschaftlichen Objekts „Gesellschaft" ist auch heute noch nicht abgeschlossen. Er kann im Zusammenhang mit dieser Darstellung nur gestreift werden. Übereinstimmung dürfte inzwischen in der Verneinung einer Soziologie als Universalwissenschaft bestehen. Dieser würde, da sie nur die Ergebnisse anderer Wissenschaften sammelt und zusammenstellt, das spezifische Objekt und die eigene wissenschaftliche Methode fehlen. Gleichviel bleibt die Frage, ob es nicht angesichts der Tatsache, daß die Gesellschaft ein eigenes Forschungsobjekt ist, angeraten oder notwendig erscheint, die Spezialisierung in die verschiedenen Wissenszweige zu Gunsten einer einheitlichen Strukturanalyse zu überwinden, und welche wissenschaftlich vertretbaren Wege dazu möglich sind. Diese Frage wird bei der Behandlung der christlichen Gesellschaftslehre wieder aufzugreifen sein.

7. Kapitel

DER BEITRAG DER SOZIOLOGIE

Beschränken wir uns hier zunächst auf die moderne Soziologie und fragen wir nach ihrem Beitrag zu einem sozialen Ordnungsbild. Sie lehnt ebenfalls eine universale Auffassung von der Gesellschaft ab, sie will die Formen, Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten der Vergesellschaftung erforschen. Damit beläßt sie den Inhalt des Gesellschaftslebens denjenigen Disziplinen, die sich bisher bereits von ihrem Standort aus damit befaßt hatten. Der Unterschied zwischen Form und Inhalt wird dabei durch den Hinweis auf mathematisch-naturwissenschaftliche Disziplinen verständlich gemacht. Die Chemie, die die Naturkörper auf ihre stoffliche Zusammensetzung untersucht, hat ihr eigenes Objekt wie die Physik, die die Naturkörper auf ihre Festigkeit, Schwere und die Zusammensetzung überprüft, wie die Biologie, die ihre Lebenskraft untersucht. Man kann aber auch von allen diesen Eigenschaften und Inhalten absehen und die reine Form untersuchen, wie es z. B. bei der Geometrie geschieht, die auch als reine Formalwissenschaft neben den anderen Disziplinen besteht. Entsprechend diesem Beispiel soll nach Auffassung moderner Soziologen die Soziologie über die „Formen des Miteinander und Füreinander" (Simmel) befinden.

Einer der ausgeprägtesten Soziologen dieser Richtung ist Leopold von Wiese.[1] Seine Auffassung von den sozialen Prozessen, d. h. den Handlungen, die Menschen miteinander verbinden und voneinander lösen, führt zur „Beziehungslehre", während die sozialen Gruppen, die „Ballungen" des Zu- und Auseinander, in der „Gebildelehre" erforscht werden. Sofern Beziehungen nur einer formalen Betrachtung unterzogen, die „Gebilde" nur im Prozeß des Werdens erforscht werden, ist über das Ontische, über die sozial-institutionelle Seite

der Persönlichkeit wie über das Wesen der sozialen Gruppe noch nichts ausgesagt. Tönnies, der die Gemeinschaft als auf dem „Wesenswillen" und die Gesellschaft als auf dem „Kürwillen" beruhend kennzeichnet, konnte sich bei dieser Bestimmung der sozialen Gruppenverhältnisse nicht erst auf Spencer (Status und Kontrakt) berufen, sondern auch aristotelische Hinweise benutzen. Diese Begriffe sind vornehmlich psychologisch begründet, indem sie aus individuellem Wollen, also ausschließlich vom Zweck her, abgeleitet werden. Die Weiterführung dieser in mancher Hinsicht grundlegenden Untersuchungen durch Vierkandt, Gumplowicz u. a. m. geschieht ebenfalls empirisch, wobei die psychologischen Faktoren mit historischen, biologischen, ethnologischen wechseln. Die Gesellschaft erscheint dabei stets als Vergesellschaftung also als Vorgang, als ein Prozeß. Dem Begriff Gesellschaft an sich wird keine Substanz zugewiesen. Diese Auffassung wird von den modernen Soziologen weitgehend übernommen. Für unser Thema ist daher zu fragen, ob diese Auffassung ausreicht, ein soziales Ordnungsbild zu begründen. Nur von dieser Sicht aus soll nachfolgend kritisch auf die Soziologie als formale Einzeldisziplin eingegangen werden.

So wichtig die Tatsache ist, daß jede wissenschaftliche Einzeldisziplin ihren eigenen Problemkreis und ihre spezifische Methode besitzen muß, so wesentlich ist jedoch für ein soziales Ordnungsbild die Frage, ob die formale Betrachtung ausreicht, das Problem selbst zu erblicken. Wiese anerkennt, daß es eine Metaphysik der Gesellschaft gebe[2], die mit den letzten Fragen des Zusammenhangs zwischen den Menschen ringen muß. Für die Soziologie wird sie jedoch als „Spekulation" abgelehnt, die „an die Stelle des beobachteten Objekts eine geistige Erscheinung" setzt. „Es gibt keine Gesellschaft, auch keinen Gesellschaftsbau oder dergleichen Substanzhaftes"[3], sondern nur ein Zu- und Auseinander im Sinne der Vergesellschaftung. Diese allein bestimme das soziale und zwischenmenschliche Geschehen, ein „unsubstantielles *Netz* von Beziehungen", „aus denen alle Kultur hervorgeht".[4]

So wird als Aufgabe der Soziologie bestimmt, „erstens das Soziale oder Zwischenmenschliche im Menschenleben vom

übrigen Menschlichen zu abstrahieren, zweitens festzustellen, was es bewirkt und wie es bewirkt, drittens danach das Soziale in den Gesamtbereich des Menschenlebens wieder einzufügen, um seinen Zusammenhang mit diesem verständlich zu machen".[5] Das Soziale wird als „Einwirkungen der Menschen aufeinander (im Neben- und Nacheinander)"[5] definiert. Das Soziale wird also ausschließlich in seinen Äußerungen, und zwar in den Äußerungen individueller Wechselwirkungen betrachtet. Alle sozialen Prozesse laufen lediglich auf ein Spiel von Ab- und Zuneigungen hinaus.

Damit ist weder eine Wesenserklärung des Sozialen noch der Gesellschaft möglich, denn es fehlt die grundlegende Frage nach dem überindividuellen Charakter von Gemeinschaft und Gesellschaft. Diese soziologische Betrachtungsweise bleibt deskriptiv, sie will es sein. Seit der Trennung von jeder philosophischen und ethischen Fragestellung kommt man zwar zu interessanten, vielfach bedeutsamen Erklärungen und Ergebnissen, sie klären aber nicht das Wesen der Gesellschaft, bleiben daher relativ und in einem letzten Sinne unverbindlich. Die Soziologie übergeht die Strukturzusammenhänge, die Menschen zur Gesellschaft bestimmen, jedoch „erst wenn ich erkannt habe, was wesensgemäß und sinnvoll ist, kann ich beurteilen, was wesenswidrig und sinnwidrig ist".[6]

Dabei wird denjenigen, die die Soziologie und Sozialphilosophie miteinander zu verbinden trachten, der Anspruch auf Anerkennung nicht versagt[7], das Recht einer Sozialphilosophie, einer Metaphysik des Sozialen wird nicht angefochten. Da Metaphysik „Aufgabe des Sehers, nicht des Gelehrten"[7] sei, habe die Soziologie nur empirisch zu arbeiten. Wenn „selbstverständlich auch die Soziologie ihr allgemein formales philosophisches Fundament" haben soll, dann nur in der Beschränkung auf die alle Wissenschaft beherrschenden Denkgesetze.

Die Gesellschaft wird mit dieser Methode allein von äußeren Vorgängen her gewertet, die Frage — die ein Ordnungsbild sehr wesentlich berührt —, welche naturgegebenen Anlagen den Menschen zur Gesellschaft bestimmen, wird gar nicht gestellt, ebensowenig die Frage, ob die Beziehungen und

Gebilde dieser Wesensanlage entsprechen. So fehlt der Soziologie als Beziehungs- und Gebildelehre ein Kriterium, sie hat keinen überhöhten Standort, von dem aus sie die sozialen Probleme durchleuchtet, sie muß notwendig der Relativierung verfallen. Ein Empirismus, der ausschließlich Grundlage einer wissenschaftlichen Forschung bildet, wird stets wieder zu verschiedenen Deutungen führen. Die Analyse wird Selbstzweck. Die äußeren Daten erklären die Wirklichkeit nur zu einem Teil, sie können das Wesensbild verfälschen und damit eine soziale Entwicklung, besonders wenn man die Folgerungen soziologischer Erkenntnisse verabsolutiert, in naturwidrige Bahnen lenken. Der Satz, „das Produkt erscheint uns greifbarer als der Vorgang, der zu ihm führt"[8] enthält nicht nur einen Widerspruch zu dem sonst betonten Vorrang der sozialen Prozesse, er ist für die Darstellung des Sozialen nicht ausreichend, da er vorwiegend Optik, nicht Wesensschau ist.

Von einem Ordnungsbild aus drängt sich ein weiterer Gesichtspunkt auf: Wenn „das Element des Sozialen nicht ein Bewußtseinsvorgang, sondern der soziale Prozeß ein objektives Geschehen"[9] sein soll, dann kann das Soziale einer kausalen Gesetzlichkeit überantwortet werden, die der Theorie der Harmonie der Interessen des Individualismus wie der These der Entwicklung zur klassenlosen Gesellschaft, die beide aus derselben Wurzel stammen, parallel läuft. Die Soziologie soll denn auch im Gegensatz zur Ethik dem praktischen Handeln kein Ziel setzen.[10] Damit wird die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaften, die selbst von Naturwissenschaftlern heute überwunden ist, wiederum als Charakterisierung einer Objektivität hingestellt, die im Grunde genommen aus dem Mangel an einer Wesensschau primär subjektive Erfahrungen dem Wahrscheinlichkeitsgehalt statistischer Berechnungen unterwirft. Wenn damit wiederum eine angebliche Autonomie dieser wissenschaftlichen Einzeldisziplin deklariert werden soll, so liegt darin nicht nur die Gefahr, tiefe Zusammenhänge zwischen Forschung und Leben zu übersehen, sondern auch empirisch gefundene Ergebnisse zu abstrahieren und absolut zu setzen, die jedoch erst aus dem Zusammenhang mit anderen Seinswissen-

schaften, nicht zuletzt aus einer Wesensschau ihren Wahrheitsgehalt erweisen können. Daher ist die Anschauung heute allgemeiner, als sie die Vertreter dieser soziologischen Richtung noch für vertretbar halten, daß jede wissenschaftliche Bemühung von einem Standort, und zwar von einem möglichst hoch gewählten, ausgehen muß, nicht nur weil erst auf diese Weise das Beobachtungsfeld weiter zu übersehen ist, sondern weil dadurch die Empirie ein Kriterium gewinnt. Eine Soziologie, die ihre Daten nur äußerlich aneinanderreiht, sie gewissermaßen statistisch überprüft, wird für eine Erkenntnis, die ein Ordnungsbild tragen soll, nicht ausreichen, sie wird nicht nur beschreiben, sondern auch deuten müssen. Jede Deutung aber setzt Wertmaßstäbe voraus.

Mit einer Methodenlehre der Beobachtung und einer noch so ausgebauten Systematisierung von Beziehungen kann sich eine wissenschaftliche Disziplin, die sich mit dem Sozialen befaßt, nicht begnügen. Kein Zweig der Wissenschaft wird dieser Maßstäbe mehr bedürfen als derjenige, der es bei aller Betrachtung gesellschaftlicher Prozesse mit lebendigen Menschen und nicht mit Objekten der Zahl zu tun hat. Soweit die Soziologie sich nur im Bereich des sinnfällig Quantitativen bewegt, kann sie die Aufgabe, den „Mensch-Mensch-Zusammenhang, der sich oft hinter dem Mensch-Ding-Verhältnis verbirgt, zu enthüllen“[11], nicht verwirklichen.

Die Vertreter dieser Richtung nennen ihre Soziologie realistisch und systematisch. Man geht dabei wohl von einem falschen Begriff des Realismus aus. Realismus kann sich nicht auf äußere Vorgänge allein beschränken, er kann sich auch nicht auf ein Fachwissen begrenzen, da die Realität erst in der komplexen Betrachtung des Sozialen sichtbar wird. Es kann wohl ein Nebeneinander von Fachwissenschaft und Metaphysik geben, aber die Soziologie kann dieses Nebeneinander nicht im Sinne eines absoluten Getrenntbleibens auf sich nehmen. Das Ordnen, Messen, Quantifizieren ist nur bedingt eine Analyse. Der Aufgabe, nachzuweisen, „was Gesellschaft ist und welche überempirischen Kräfte sich in den abstrakten Kollektiva offenbaren“[12], wird man mit dieser Methode nicht voll genügen können. Diese Aufgabe wird denn

auch abgelehnt. Man wird dann aber auch nicht den Anspruch erheben dürfen: die Soziologie „muß Ganzheiten zu schauen vermögen, muß sie aber auch in ihre Elemente zerlegen und analysieren können".[13]

Die soziologischen Prozesse sind nicht mechanisch, sondern vollziehen sich auf dem Hintergrund auch geistiger Beweggründe. Wenn der soziale Prozeß als Ergebnis aus der Haltung der beteiligten Menschen und der bestehenden Situation hingestellt wird, dann widerspricht diese Auffassung der Erklärung, das Soziale sei *nicht* ein Bewußtseinsvorgang, sondern der soziale Prozeß ein objektives Geschehen. Hängt nicht jede Haltung des Menschen auch von einem Bewußtseinsvorgang (und nicht nur unbewußten Trieben) ab? Eine Haltung ist eine Wertentscheidung, zu der die Situation, aus der die Entscheidung fällt, beitragen kann, aber es *ist* eine Wertentscheidung. So dürfte auch eine Wissenschaft, die die sozialen Prozesse zu untersuchen unternimmt, ihrerseits nicht der Wertung entraten, sich auf die Darstellung und Systematisierung der äußeren Vorgänge beschränken.

Die Haltung soll Ergebnis der „angeborenen Artung des einzelnen Menschen und der Nachwirkungen seiner Vergangenheit" sein. Sie nimmt also auf das Wesen des Menschen Bezug, das gerade in seiner sozialen Anlage zu ergründen, zunächst als nicht notwendig hingestellt wird. Es genügt auch wohl nicht, die sozialen Gebilde nicht ausschließlich als „*gegebene* Verbundenheiten"[14] zum Gegenstand der Forschung zu machen. Dem Phänomen der Masse z. B. wäre damit nicht beizukommen, auch dann nicht, wenn man nachweisen könnte, „welche Reihe von sozialen Prozessen"[15] zu ihr führen. Alle „Motive" aber, die eine Haltung bestimmen und eine Situation heraufführen, sind nicht eigenständig, sondern bedürfen der Überprüfung, ob sie sittlich gut oder schlecht, zweckmäßig oder nützlich sind. Ein Wertungsstandort erweist sich also als notwendig für jede soziologische Forschung.

Eine „objektiv" empirisch vorgehende Soziologie hat ihre Bedeutung, wenn sie Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens aufweist, die wirklich soziologisch sind und darum nur mit soziologischen Methoden entwickelt werden können. Aber

nur in dieser Begrenzung kann sie wissenschaftlich arbeiten, sie kann jedoch in keiner Weise den Anspruch erheben, die Welt der geistigen und sittlichen Werte ihren Gesetzen zu unterwerfen, d. h. etwa „Wahrheit, Sittlichkeit, Recht in soziologische Phänomene, Einflüsse und Beziehungen aufzulösen" (Schwer, S. 44), sie als Begriff zu verabsolutieren und sie zu „Exponenten der jeweiligen Kulturanlage" zu machen. Das Wissen um die menschliche Gesellschaft kann sich nicht mit Messungen und Untersuchungen begnügen, die gesellschaftliche Vorgänge und Formen schematisieren und alle Fragen nach Ursprung, Sinn und Zweck aus ihrem Bereich verweisen. Wir glauben demnach sagen zu können, daß die Soziologie als „realistisch systematische" Einzelwissenschaft formalen Charakters einen entscheidenden Beitrag für die Begründung eines Ordnungsbildes nicht zu geben vermag, was ihre Bedeutung für eine praktische Sozialordnung nicht berührt.

Die Soziologie hat abseits der hier behandelten formalen Richtung im Laufe der letzten Jahrzehnte eine große Reihe von Forschern in ihren Bann gezogen. Sie hat Religions- und Kulturwissenschaftler bewegt, von soziologischen Aspekten ihr Forschungsgebiet zu betrachten, indem z. B. die Wissenssoziologie die Abhängigkeit der Wissensformen von der Gesellschaft und umgekehrt untersucht oder Religionssoziologen den Einfluß der Religion auf das soziale Geschehen und umgekehrt zum Gegenstand der Forschung machen. Hierbei haben sich viele wertvolle Ergebnisse eingestellt, die heute zum Gemeingut der Geisteswissenschaften gehören, durch die aber nicht der Anspruch erhoben wurde, nun eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu begründen, sondern das Soziologische war immer Aspekt einer bestimmten Grundwissenschaft. Darüber stand das wissenschaftlich so ernste Streben, die gefährliche Befangenheit in einem Fachwissen zu Gunsten der Schau großer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge zu durchbrechen. Es ist das Verdienst z. B. von Max Weber, E. Troeltsch u. a., in einer Zeit zunehmender Spezialisierung den Begriff der universitas literarum aus dem Soziologischen heraus erhalten zu haben, wie ihn heute Forscher wie J. T. Steller und A. Müller-Armack (vgl. dazu:

Müller-Armack: „Das Jahrhundert ohne Gott", Münster 1948) wieder zu verlebendigen versuchen.
So muß die Soziologie als formale Einzeldisziplin unterschieden werden von den vorgenannten soziologischen Forschungen, vor allem aber auch von der überkommenen Gesellschaftslehre. Während die Soziologie das problematische Objekt Gesellschaft als gegeben betrachtet und lediglich die sozialen Prozesse zu beleuchten sucht, geht die Gesellschaftslehre auf die Gesellschaft als den Inbegriff aller Tatsachen *und* Formen des sozialen Lebens zu. Die Vertreter der Gesellschaftslehre gehen von der Sozialphilosophie aus, die zunächst alle auf das soziale Zusammenleben bezogenen Grundbegriffe erstellt, um von da aus die Erfahrungsdaten zu sammeln, zu überprüfen und zu deuten. Auch in der Methode ergibt sich ein wesentlicher Unterschied. Die Soziologie bindet sich an die Beobachtung und Erfahrung von Tatsachen-Elementen und sucht sie in Analogie naturwissenschaftlich kausalen Denkens zu erkennen, während sich die Gesellschaftslehre dem Begriff Gesellschaft erkenntniskritisch widmet, die in diesem Begriff grundgelegten Strukturelemente aufzudecken sucht und die sozialen Zusammenhänge an ihnen überprüft. Die Gesellschaftslehre sucht m. a. W. festzustellen, was Wesen und was Tatsache ist, welches die Elemente sind, die dem Sozialen innewohnen, und welche veränderlichen Faktoren das Soziale beeinflussen und den sozialen Prozeß nicht nur in eine ständige, sondern auch in die konkrete Wandlung einbeziehen.
Damit wird die zu Eingang dieses Kapitels gestellte Frage wieder aufgegriffen, ob im Gegensatz zur formalen Soziologie die Gesellschaftslehre als eine selbständige Disziplin möglich ist. Sie ist möglich — und vom Standpunkt der Begründung eines Ordnungsbildes erwünscht —, indem die Gesellschaftslehre unter Verwertung der von anderen Disziplinen gewonnenen Ergebnisse versucht, das Institutionelle und Konstitutive des sozialen Ganzen aufzudecken, die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Seiten des Gesellschaftslebens und deren gemeinsamen Prinzipien bloßzulegen. Damit wäre die Gesellschaft an sich wissenschaftliches Objekt. Sie gerät damit nicht in die Willkür abstrakter Spe-

kulationen, sondern Sozialphilosophie wird Mittelpunkt und Kernstück einer realistischen Lehre des sozialen Ganzen, einer allgemeinen Gesellschaftslehre, die sich mit der speziellen Gesellschaftslehre, einer Soziographie, verbindet, die sich der Darstellung des an Raum und Zeit, d. h. an die konkrete Situation gebundenen sozialen Lebens widmet. Die Frage nach dem Sinn, dem Unendlichen im Endlichen, dem Überzeitlichen im Zeitlichen muß der Frage nach dem Tatsächlichen, Konkreten vorangehen. Der Sinnfrage muß ein Hauptakzent zukommen, wenn der Wissenschaft Richtpunkte für ein Ordnungsbild entnommen werden sollen. Ein Ordnungsbild ist ja — was wiederholt werden muß — kein starres System, es verweist auf das an dem Wandel des Tatsächlichen neu überprüfte Wesen der Dinge, um so das Konkrete in Richtung des Wesens- und Sinnganzen zu einem Seinsollen anzuregen Das Ordnungsbild besagt, wie die menschliche Gesellschaft sein muß, um ihrem Wesen nicht zu widersprechen.

Recht verstanden, würde also eine allgemeine Gesellschaftslehre die Grundlage für ein Ordnungsbild aus dem Wesen des Sozialen und des Ordnungsbegriffs zum Inhalt haben, während die spezielle Gesellschaftslehre sich entsprechend den Erkenntnissen der allgemeinen Gesellschaftslehre den praktischen Fragen einer konkreten Sozialordnung zu widmen hätte. Soziologie als formale Einzelwissenschaft würde mehr zur speziellen Gesellschaftslehre gehören, wenn sie (wie das z. B. bei der Teilung von allgemein-theoretischer und praktischer Nationalökonomie der Fall ist) auf den Ergebnissen der allgemeinen Gesellschaftslehre ihre empirischen Forschungen aufbauen würde. So lange sie aber in einer isolierten Betrachtungsweise verharrt, wird sie sich besser Soziographie nennen, um auf diese Weise ihr Aufgabengebiet klarer nach außen abzustecken und inhaltlich sichtbar zu machen.

Würde es jedoch gelingen, die Gesellschaftslehre schlechthin als Soziologie zu entwickeln, so würde sich wiederum eine Teilung in allgemein-theoretische Soziologie und eine speziell-praktische Soziologie empfehlen, wobei für die praktische Soziologie dann der Begriff Soziographie zu wählen wäre.

Seit dem Buch von *Hans Freyer* „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie" (1930) sind — wohl Auswirkung der Ereignisse der letzten eineinhalb Jahrzehnte — keine entscheidenden Ansätze mehr erfolgt, die Soziologie als umfassendes System auszubauen. Das wäre um so notwendiger, als die Tendenz der Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft — wie sie schon bei Treitschke 1859 in seiner Kampfschrift „Die Gesellschaftswissenschaft ein kritischer Versuch" (neu herausgegeben von E. Rothacker, 1927) auftrat — heute durch politische Systeme größer und gefahrvoller geworden ist.[16]
Unter welchem Begriff und unter welcher Methode auch immer eine Wissenschaft vom Sozialen und der Gesellschaft arbeiten wird, es ist nicht zu bestreiten, daß alle Erkenntnis zunächst das Einbeziehen des noch unbestimmt Objektiven in einen subjektiven Denkzusammenhang beinhaltet, womit dem Subjektivismus und damit einer Relativierung auch soziologischer Grundbegriffe Raum gegeben ist. Um dieser Gefahr zu entgehen, ist der Standort entscheidend, den das erkenntnissuchende Subjekt einnimmt, m. a. W.: alle Erkenntnis des Sozialen verbindet sich notwendigerweise mit Natur-, Geschichts- und Religionsphilosophie; jede voraussetzungslose Beschäftigung mit dem Objekt Gesellschaft, die sich weigert, auch die Gesellschaft und ihre Ordnung an der vom Schöpfer gegebenen Ordnung zu orientieren, führt daher zu dem Chaos der Meinungen, das vielfältige Systeme heraufführen kann, wobei die einzelnen Meinungen oft einander nicht nur widerstreiten, sondern sich vielfach sogar aufheben. Dieser Beweis ist in den letzten zwei Jahrhunderten einer angeblich autonomen Vernunft erbracht. Der Spaltung des philosophischen Bewußtseins entspricht die Zerrissenheit des sozialen Bewußtseins. Eine historische, ökonomische oder anders geartete Determinierung vermag bestimmte Seiten des Sozialen vorübergehend stärker in den Vordergrund der Betrachtungen zu ziehen; sie vermag aber nur bedingt eine Grundlagenerkenntnis zu vermitteln. Jedes darauf aufbauende Ordnungsbild wird einseitig, führt zu extremen Folgerungen und Forderungen, entbehrt jener totalen Wesensschau, die erst Voraussetzung einer echten Ord-

nung sein kann. Eine totale Wesensschau setzt aber die Erkenntnis einer von im letzten Absoluten begründeten, von Gott dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Herrn über alle lebende und leblose Kreatur geschaffenen Ordnung voraus, die ihre Gesetze auch dem sozialen Sein mitgegeben haben muß, auch die Gesellschaft in ihrem Wesen prägt, und an der sich die zeitlich konkrete Form einer Ordnung immer wieder auszurichten hat.

8. Kapitel

DAS ORDNUNGSBILD IM LICHTE DER CHRISTLICHEN GESELLSCHAFTSLEHRE

Es dürfte deutlich geworden sein, daß und warum es nicht angeht, sich bei der Erforschung sozialer Wertbereiche nur auf die Empirie zu beschränken. So sehr gerade eine Wissenschaft von der Gesellschaft bemüht sein muß, sich nicht in Abstraktionen zu verlieren, so sehr unterliegt sie bei einer Beschränkung auf die Erfahrung der Möglichkeit, eine Forschung ohne Fundament zu treiben. In beiden Fällen kann ein zu spezialisiertes Fachwissen auch aus den Zusammenhängen herausgelöst werden. Die Sozialwissenschaften, die den lebendigen Menschen in seinem Wesen und in seinen Funktionen sowie in dem Zusammenwirken dieser Funktionen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen, können Ontologie und Empirie nicht trennen, sie müssen die Ergebnisse der Einzelforschung immer wieder zu koordinieren trachten. Erst dann entraten sie des Vorwurfs, sich zu sehr in retrospektive Betrachtung zu verlieren, in vergangene Vorgänge Phänomene hineinzuinterpretieren, die nicht in der Lage sind, den Schleier, der über aller Wirklichkeit liegt, hinwegzuziehen, sondern die im Gegenteil das echte Bild des Seins und Werdens verdunkeln. Einseitigkeiten, an denen gerade die deutsche sozialwissenschaftliche Forschung so reich ist, wirken sich in einem kaum geahnten Maße früher oder später im politischen und sozialen Gestaltungsraum aus, erschweren die Errichtung echter sozialer Ordnungen, wenn sie sie nicht gar unmöglich machen.

Von diesen Einsichten aus erhält die Frage ihr besonderes Gewicht, ob und inwiefern die christliche Gesellschaftslehre einem Ordnungsbild wesentliche Richtpunkte zu geben in der Lage ist, die auch für die konkrete Sozialordnung verbindlich sein können. Hier muß nun von vornherein einem Einwand begegnet werden, der bei der auch heute noch vorhandenen Breite naturwissenschaftlicher Methodik in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen „christliche" wissenschaftliche Bemühungen bereits auf eine „wissenschaftlich" nicht erlaubte Vorentscheidung festlegen zu können glaubt. Es handelt sich dabei im allgemeinen um die Einsprüche jener, die eine Grundlagenforschung nur in den Bereich des empirisch Erfaßbaren verweisen. Ihnen wäre allein mit dem Hinweis auf die entscheidenden Wandlungen über die kausalen Auffassungen bei Naturwissenschaftlern der Gegenwart (etwa bei Planck, Heisenberg, Kamlah usw.) zu antworten, womit die sogenannte Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft überwunden sein sollte. Das naturwissenschaftliche Denken ist nicht mehr „Modell und Vorbild in den Geisteswissenschaften".[17]

Aber es ist noch ein Übriges zu sagen: Die christliche Gesellschaftslehre verwischt keineswegs die Unterschiede von natürlicher Erkenntnis und Offenbarung. Im Gegenteil, wenn sie auf den Heilsplan der Frohbotschaft Bezug nimmt (in der Überschrift der Enzyklika „Quadragesimo anno" vom 15. 5. 1931 heißt es: „De ordine sociali instaurando et ad evangelice legis normam perficiendo"), so in der Gewißheit des Glaubens, „daß erst eine verchristlichte Gesellschaft jenes Höchstmaß an Friede und Freude, an Gerechtigkeit und Liebe verwirklichen wird, das in dieser der Vergänglichkeit geweihten, leidbeschwerten Welt überhaupt erreicht werden kann".[18] Aber die christliche Gesellschaftslehre ist keine „Sozialtheologie", sondern sie ist eine *Seinswissenschaft*, d. h. sie sucht das wahre Wesen der sozialen Dinge und Vorgänge von innen, aus der Naturanlage heraus zu erkennen und diese Wesenserkenntnis auch für den Gesamtbereich der sozialen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen.

„Sie durchforscht den gesamten Bereich der Erfahrungswirklichkeit und sättigt sich *mit* diesem Erfahrungswissen. Sie läßt sich aber nicht genügen *an* diesem Wissen um das zuständig Tatsächliche, sondern stößt durch die Oberfläche des Erfahrbaren hindurch in die Tiefe und greift die über das Erfahrbare hinausweisende Frage nach Ursprung, Sinn, Zweck, Normen des menschlichen Gesellschaftslebens rückhaltlos auf."[19]

Die christliche Gesellschaftslehre steht auf dem Boden einer Weltanschauung, die mit dem Glauben an den einen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde in allem Geschaffenen die Planung der Schöpfungsordnung erkennt, daraus das Wesen der Dinge, den Sinn ihres Daseins und das ihnen gesetzte Ziel herleitet. Das theistische Weltbild enthält den Aufriß des Schöpfungsplanes. Die Sinndeutung mag im einzelnen verschiedene Ansichten über den Inhalt von Offenbarungswahrheiten ermöglichen. Sie gehen die Theologie an. Was die christliche Gesellschaftslehre aus dem Schöpfungsplan Gottes ableitet, entstammt der *natürlichen* Offenbarung, d. h. es ist in den Grundzügen — und diese sind für das soziale Ordnungsbild maßgeblich — mit dem natürlichen Verstande erkennbar, beweisbar und entsprechend anwendbar. Wenn diese Vernunfterkenntnisse, die also auch dem Nichtchristen, d. h. jedermann zugänglich sind, zugleich von der übernatürlichen Offenbarung mittel- oder unmittelbar erhärtet werden, so gewinnen sie dadurch für den gläubigen Christen nur noch an Überzeugungskraft. Aber daß die christliche Gesellschaftslehre mit den Mitteln des Verstandes ohne weiteres erkennbare Normen aus dem Schöpfungsplan Gottes ableitet, macht sie auch im Blickfeld jener angeblich wissenschaftlichen Objektivität unangreifbar, die einen Standort nicht als Voraussetzung ernsthafter wissenschaftlicher Bemühungen anerkennen zu können glaubt. Diese Auffassungen dürften heute nur noch bei einer Minderheit von Forschern vorhanden sein. Die Erfahrung hat hinreichend bewiesen, was summierende oder quantifizierende Auffassungen in majorisierenden Entscheidungen oder einseitigen Gewaltlösungen zuwege bringen. Der Satz von Troeltsch: „Einen wirklichen gesellschaftlichen Zusammenhang gibt es ohne Einheit der

Weltanschauung überhaupt nicht" führt zum Kernpunkt jeder Gesellschaftswissenschaft.

Neben der historisch-genetischen Betrachtungsweise kann die christliche Gesellschaftslehre daher der theoretisch-philosophischen nicht entraten. Sie isoliert sich jedoch nicht auf ein spekulativ-abstraktes Denken um seiner selbst willen, sondern verfolgt einen wesentlich praktischen Zweck. Mit der kausalen Betrachtung verbindet sich die teleologische. Der Zweckbegriff ist für sie sehr wesentlich. Die Klärung der Begriffe, ihre Rückführung auf die Seinsordnung, das Sichbemühen um sichere, unveränderliche Erkenntnisse, um Sein und Sinn der Gesellschaft und Gesellschaftsformen geschieht mit Hinblick auf die Notwendigkeit, der sozialen Wirklichkeit zu dienen und ihre Nöte zu meistern, aber nicht an der Oberfläche äußerer sozialer Entscheidungen, sondern aus einer dem Kern der Dinge entsprechenden sachgerechten Lösung. Das ist schon darin begründet, daß die christliche Gesellschaftslehre das letzte Ziel allen Lebens wieder im Ausgangspunkt, in Gott sieht. „Vernunft und Glaube, so wenig sie der Soziologie die Berechtigung einer rein kausalen Behandlung der sozialen Phänomene streitig machen, müssen in dem, was einst aus der Hand eines unendlichen Schöpfergeistes als erster Ursache gekommen ist, auch die eingeschaffene Beziehung auf ihn als letztes Ziel annehmen und darum wie in der Natur und im einzelnen Menschen, so auch in der menschlichen Gesellschaft die Erfüllung göttlicher Absichten und Zwecke anerkennen."[20] Die Anerkennung dieser Zweckordnung auch für das Gesellschaftsleben bedingt, daß jedem Sein das Sollen innewohnt, d. h. aus dem mit der Vernunft aus der Natur erkennbaren Zweck aller gesellschaftlichen Gebilde ist ihr Seinsollen ableitbar. Im Wesen der Dinge ist das Kriterium zur Beurteilung der Form, in der die konkrete Wirklichkeit den sozialen Inhalt stets veränderlich umschließt, gewonnen. So ist die christliche Gesellschaftslehre auch eine *Normwissenschaft*. Das gibt ihr den unvergleichlichen Vorzug, Richtpunkte eines Ordnungsbildes aufzustellen, ein der subjektiven Willkür entzogenes Wertsystem zu errichten, das in der Seinsordnung grundgelegt ist, innerhalb dessen aber viele Lösungen aus einer konkreten Situa-

tion möglich sind. Durch die beiden Elemente der Seinswissenschaft und der Normwissenschaft erweist die christliche Gesellschaftslehre ihren komplementären Charakter. Indem sie einerseits für das menschliche Zusammenleben raum- und zeitlos gültige Normen eines Ordnungsbildes entwirft und damit der Kontinuität aller sozialen Entwicklung einen starken Rückhalt gibt, bleibt sie anderseits offen für die ganze Fülle der Lösungen, die die Wirklichkeit immer wieder erfordert. Statik und Dynamik sind im Bereich dieser Gesellschaftsauffassung in einen wesensmäßigen und funktionalen Zusammenhang gebracht. So begegnet die christliche Gesellschaftslehre der Gefahr, Kontinuität in Starre zu wandeln, aktuelle Notwendigkeiten Zufallslösungen zu überlassen, dringende Entscheidungen nur der Willkür auszusetzen. In allen Bereichen des Sozialen können ihre Erkenntnisse die Kongruenz aus dem Wesen der Dinge ableiten.

Diese Kongruenz zeigt sich noch in einer weiteren Sicht als bedeutungsvoll. Nach einem Jahrhundert überwiegend empirisch-wissenschaftlicher Forschung, die oft in einer spezialisierten Methode erstarrte, findet die Notwendigkeit einer universalen Betrachtungsweise stärkere Beachtung. Das Objekt Gesellschaft, in der der lebendige Mensch in seiner ganzen Seinsfülle, in der Mannigfaltigkeit sozialer Probleme, in Erscheinung tritt, kann erst in einer zentralen Schau ganz durchleuchtet werden. Alle soziale Ordnung ist darin begründet, eine Einheit in der Vielheit herbeizuführen. Dabei bleibt die Notwendigkeit spezieller Forschung anerkannt, aber ihre Ausschließlichkeit, wie sie sich in dem zusammenhanglosen Nebeneinander und oft in einem Gegeneinander bei der Unkenntnis der einen Disziplin von der anderen darstellt, wird erst auf diese Weise überwunden. Der Hinweis auf die ökonomischen Wissenschaften, die ihren Anspruch als „Sozialökonomie" bis heute wenig rechtfertigen konnten, sich vielmehr bei manchen Forschern in rein mathematische Abstraktionen verloren haben, macht das hinreichend deutlich. In der christlichen Schau der Gesellschaft werden die Forschungen der Ökonomie, des Rechts, der Geschichtsphilosophie, der Kulturwissenschaften, der sozialen Medizin, der Sozialpsychologie, nicht zuletzt der Sozialethik und einer ihr

entsprechenden Sozialpädagogik aus einem einheitlichen Weltbild heraus in einen Zusammenhang gebracht. Alle diese Disziplinen sind kausal, historisch-genetisch wie teleologisch auf Richtpunkte bezogen, die ihnen das theistische Weltbild vermittelt. Damit werden keine Grenzen verwischt. Die einzelnen Arbeits- und Forschungsgebiete behalten ihre Selbständigkeit, keine Disziplin geht in der anderen auf, noch begibt sie sich inhaltlich oder methodisch ihrer Eigenart; aber sie ergänzen sich, da ihr Ausgangspunkt und ihr Endpunkt zusammenfallen. Dazwischen liegt das weite Feld der Einzelbemühungen um Erkenntnis.

So ist die christliche Gesellschaftslehre an sich keine Sozialwissenschaft mit jenem enzyklopädischen Charakter, der heute für die gesamten Sozialwissenschaften zu fordern wäre (vgl. Schlußkapitel). Sie hat ihr eigenes Forschungsobjekt, nämlich das Sein, nicht das Werden der Dinge, ihr dauerndes Wesen und nicht die Form, die dem Wandel und Wechsel unterworfen und soziographisch zu erfassen ist. Die einzelnen Disziplinen geben ihr die Hilfsmittel an die Hand, dieses Wesen und damit die Struktur der Gesellschaft immer tiefer zu erkennen, aber auch das Gewordene am Sein der Dinge zu überprüfen. So bezieht die Gesellschaftslehre auch den sittlichen Wert der sozialen Gebilde und Beziehungen in ihre Betrachtungen ein, aber sie sucht den objektiven Wertgehalt in allen Abstufungen zu ermitteln, während die Sozialethik die Aufgabe hat, die Grundsätze festzulegen, nach denen der einzelne sein Verhalten im sozialen Ganzen einrichtet. Wie immer die Atomisierung, die das letzte Jahrhundert auch im Gesellschaftsgefuge hervorgerufen hat, uberwunden werden wird, ob mit und durch die Schau der christlichen Gesellschaftsauffassungen oder nicht, es wird nur möglich sein durch eine zentrale Sicht und Beurteilung der die Gesellschaft ausmachenden Faktoren und Erscheinungen. Fehlt dieses einheitliche Weltbild, so ist kein Ordnungsbild der Dauer zu erstellen.

Wer immer sich in die christliche Gesellschaftslehre vertieft, wer im besonderen die katholische Soziallehre nach den päpstlichen Enzykliken studiert, wird sich nach den Ergebnissen und Erfahrungen von zwei Jahrhunderten extremer

Auffassungen die Frage vorlegen, warum das ihr entsprechende klare, aus dem Wesen der Dinge abgeleitete Ordnungsbild so wenig die praktische Sozialordnung beeinflußt hat. Wir werden uns dieser Frage später noch widmen müssen. Der im ersten Abschnitt bereits entwickelte Hinweis auf den Anthropozentrismus dieser Zeit klärt die Hintergründe bereits weitgehend auf. Aber in der komplizierten Verfassung, in der sich das durch die Spezialisierung aller Bereiche so schwierig gewordene Zusammenleben der Menschen heute abspielt, ist offenbar der Blick getrübt für das der Natur entsprechende klare Ordnungsbild. Daher kommt es, daß immer wieder nur zu Teillösungen gegriffen wird, die dem zusammenhanglosen und spezialisierten Denken unserer Zeit entsprechen.

Ebenso entfernt von jedwedem Materialismus, der die Dinge dieser Welt aus den natürlichen Zusammenhängen loslöst und mechanisiert, wie von der Weltverneinung eines verkehrten Spiritualismus, besteht die christliche Gesellschaftslehre auf Anerkennung der Werte der menschlichen Persönlichkeit und einer auf diesen Werten aufbauenden Gemeinschaft. Das macht ihre — im besten Sinne — „Totalität" aus, ihre Allumfassenheit, ihre komplexe Wirklichkeitsfülle. In der höheren Einheit des Ursprunges und des Zieles werden selbst scheinbare Gegensätze zu fruchtbarem Zusammenwirken gebracht. Dadurch erst ist es möglich, die an letzten Wertmaßstäben überprüften objektiven Kulturwerte, die dem einzelnen wie der Gesellschaft aufgegeben sind, zu verwirklichen. Die Weite, in der die besonderen Umstände einer konkreten Situation und die Eigenarten menschlicher und gesellschaftlicher Gegebenheiten Raum finden, ermöglicht ihr eine Assimilationsfähigkeit, die den echten Fortschritt verbürgt. Alle Lösungen oszillieren gewissermaßen um die Linie, die zwischen Ausgangs- und Zielpunkt gezogen ist. Aus den Normen und Grundsätzen des in der christlichen Gesellschaftslehre aufgebauten Ordnungsbildes lassen sich konkreten Voraussetzungen entsprechende Folgerungen ablesen. Aber die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten können immer wieder an den Normen und Grundsätzen gemessen werden, sie müssen vor diesem Maßstab bestehen. Der praktischen Sozial-

ordnung bleibt so ein weiter Raum der Entscheidung, in dem die schöpferischen Kräfte sich entfalten, mit dem Vorzug, eine ständige Orientierung an den Normen zu finden.

2. Strukturelemente

Es besteht nun im Rahmen unserer Abhandlung weder die Notwendigkeit noch die Absicht, einen systematischen Überblick über die christliche Gesellschaftslehre im Sinne der katholischen Sozialauffassung zu geben. Dieser liegt in vielen hervorragenden Abhandlungen bereits vor.[21] Wir können uns darauf beschränken, nur einige uns wesentlich erscheinende Richtpunkte des sozialen Ordnungsbildes nachzuzeichnen, wobei wir auf die im ersten Abschnitt herangezogenen christlichen Auffassungen bei der Bewertung geschichtlicher Ordnungsbilder verweisen.

a) Die Persönlichkeit

Wer die modernen Verfassungen demokratischer Staaten zur Hand nimmt, stößt auf das große Pathos der Anerkennung der menschlichen Grundrechte.[22] Auch das Bonner Grundgesetz stellt z. B. im Art. 1 fest, daß die Würde des Menschen im Schutze der staatlichen Gewalt steht und begründet ist in *unveräußerlichen Rechten*, die das deutsche Volk als Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft anerkennt. Daher werden, so heißt es weiter, Grundrechte gewährleistet, die die Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung auch in den Ländern als unmittelbar geltendes Recht binden. Diese feierlichen Verkündigungen stehen nur zu oft im Gegensatz zur Praxis. Die Gründe dafür sind mannigfach. Von der Anerkennung eines dem Wesen der Dinge entsprechenden Zustandes bis zur Verwirklichung ist bei der Unvollkommenheit menschlicher Bemühungen ein weiter Weg. Alle menschlichen Unzulänglichkeiten, Willenseinbußen, Willensstörungen, der in der Natur des Menschen begründete Hang zum Bösen, nicht zuletzt aber auch materielle Einwirkungen lassen die Vollendung des Menschenbildes in dieser Zeitlichkeit nicht zu. Nach christlicher Auffassung besteht in dieser Welt neben

dem Prinzip des Guten das Prinzip des Bösen. Erst in der überzeitlichen Wirklichkeit der Frohbotschaft wird das Heil der Welt möglich sein. Dieses Wissen enthebt uns nicht der Verpflichtung, immer wieder um die Anerkennung jener Werte zu ringen, die wahres Menschentum ausmachen. Sie werden in der christlichen Lehre zum Gebot und bleiben Gebot, auch wenn gerade Christen oft nicht unwesentlich teilhaben an der Verkehrung der im christlichen Menschenbild grundgelegten Bestimmung des einzelnen und der sozialen und staatlichen Gemeinschaft. Die Folgerung kann nur sein, die elementaren Grundsätze eines sozialen Ordnungsbildes so in den Menschen zu verankern, daß eine auf ihnen aufgebaute Sozialordnung nicht nur in äußeren Gesetzen, sondern auch im sittlichen Empfinden einer Mehrheit den Rückhalt findet. Wenn in dieser Zeit der Fragwürdigkeit aller Begriffe der „Personalismus" im Programm vieler sozialer Gruppen und Parteien erscheint, dann ist es um so mehr geboten, diesen neuen Begriff aus der Gefahrenzone des Schlagwortes zu befreien und mit jenem Inhalt zu füllen, von dem aus es erst möglich ist, ihn zum Ausgangs- und Zielpunkt einer Sozialordnung zu machen.

Wenn wir nun dazu übergehen, in gebotener Kürze das Wesen der *menschlichen Person* in seiner individuellen und sozialen Struktur zu umreißen, so sind wir uns bei dieser und den folgenden Darlegungen von vornherein mancher Wiederholung von Argumenten bewußt. Sie sollen dazu dienen, das in dem geschichtlichen Aufriß entwickelte Bild zu vertiefen.

Alle Gesellschaftslehren sind sich darin einig, daß die Urbestandteile der menschlichen Gesellschaft in den Individuen gegeben sind, d. h. die Gesellschaft lebt aus und durch die einzelnen. Die Meinungsverschiedenheiten, die so stark das entsprechende Ordnungsbild beeinflussen, beginnen mit der Frage nach dem Wesen des einzelnen Menschen. Anthropologisch herrscht Übereinstimmung, daß jeder Mensch ein für sich bestehendes Ganze ist. Stellen Pflanzen und Tiere einen physischen Organismus dar, so ist der Mensch ein geistig-leibliches Ganze, da er Verstand und Willen hat und eine Seele, die sich mit dem Leib zu einer einheitlichen Natur vereinigt. Als für sich bestehendes Ganzes hat jeder Mensch

seine körperlichen wie geistigen Eigenarten, die ihn von den anderen trennen und unterscheiden. Daher rührt das Bewußtsein seiner selbst, das ihn als selbständiges Wesen in Erscheinung treten läßt.

Die christliche Sozialphilosophie belegt diese einleuchtenden Tatsachen durch eine vertiefte Wesensschau. Sie erklärt, daß jede menschliche Person eine „Welt für sich" darstellt, über ein eigenes „Substanzsein" verfügt, und zwar in einem Umfange, daß sie in ihrem konstitutiven Sein nicht ergänzungsfähig ist. Jeder Organismus ist bedingt von einem Kreislauf aufeinander bezogener Lebensbewegungen. Die Substanz der Materie ist immer herausgeschnitten aus der Masse des Stofflichen, gleich in welcher Form sie sich darstellt. Diese Substanzen können beliebigen Veränderungen unterworfen sein. Das menschliche Individuum aber ist unteilbar, ungespalten (atomon). Es ist eine Lebenseinheit für sich. Die im Leib als Stoff und in der Seele als Form eines einzelnen ausgeprägten Anlagen nennt man Individualanlagen. Über diese Individualanlagen hinaus ist der Mensch *Person*. Person ist *mehr* als Individualität. Der Mensch ist Person, weil er mit Vernunft und freiem Willen, d. h. Selbstverantwortung begabt ist. Das erhebt ihn über alle anderen Geschöpfe, macht seinen Adel und seine Würde aus. Die höchste Vollendung aber erhält das personale Sein und die personale Würde des Menschen durch die christliche Auffassung, daß jeder einzelne mit seiner unsterblichen Seele ein Abbild des göttlichen Urbildes ist, von Gott zum Sein berufen und in seiner Seinsbestimmung auf Gott hin bezogen. Persönlichkeit wird man also nicht erst im Sinne stark ausgeprägter Begabungen oder Eigenart, eines harten Willens oder eines eindrucksvollen Selbstbewußtseins. Der Mensch *ist* Persönlichkeit, der Geringste, der Schlichteste, das Kind, sie alle sind der Personwürde teilhaftig. So ist jedem das Recht eigen, seine Personwürde entsprechend zu entfalten, aber mit jener Eigenverantwortlichkeit, die aus dem freien Willen und der gottgeschaffenen Vernunft hervorgeht.

Darin liegt schon die Einschränkung, daß die menschliche Persönlichkeit nicht eine absolute, sondern eine endliche, relative ist. Das Eigensein, substantiell in seinem Wesen ge-

sichert, ist gebunden durch die Naturverhaftung des einzelnen, durch die Beschränkung und die Einordnung in die Gesellschaft. Der Individualanlage tritt die *Sozialanlage* zur Seite. Diese Sozialanlage besteht also dem Wesen nach. Sie ist nicht erst ein Produkt äußerer Umstände. Gleich wesenhaft ist der Mensch ein ens sociale, ein soziales Sein, und zwar so, daß seine eigene Wesenserfüllung erst durch das Zusammenwirken mit anderen möglich ist. Die Bedürftigkeit zum Zusammenleben und Zusammenwirken mit anderen ist nicht nur eine reine Zweckmäßigkeitsfrage, sie ist nicht nur oder primär ein Zeichen des Mangels. Die soziale Wesensanlage ist im einzelnen vorgebildet. Der Mensch ist eine Sozietät in sich.[23] Von dieser Sozietät des Menschen erhalten alle sozialen Formen ihr begründetes Sein. Wäre der Mensch nicht in sich Sozietät, so wäre er der Fähigkeit bar, mit anderen Menschen Beziehungen anzuknüpfen, der scheinbare Widerspruch von Individuum und Gemeinschaft ist dadurch, daß der einzelne körperlich und geistig auf den Mitmenschen angelegt ist, überwunden. Schon die Sprache verweist den Menschen auf den Mitmenschen, da Sprache letzthin nur sinnhaft wird im Dialog und nicht im Monolog. Das geistige Mitteilen, Geben und Empfangen, der Austausch seelischer Bewegungen sind nicht nur äußere Bedürfnisse, sondern liegen im sozialen Wesen des Menschen begründet. Aus ihnen erwächst erst Kultur, Zivilisation.

b) Die Sozialgebilde

Die *Sozialgebilde* werden durch die physischen Kräfte der einzelnen geschaffen. Der Oberbegriff, in dem die Gebilde zusammengefaßt sind, ist die Gesellschaft. Sie ist nicht ein Abstraktum, sondern eine Wirklichkeit. Sie ist nicht nur ein Agglomerat von Individuen, eine Summe von Einzelwesen oder Einzelbeziehungen, sondern sie ist in ihren Formen von den Anlagen, Trieben, Neigungen und Wollen der Individuen abhängig. Das Sein der Sozialgebilde besteht nicht in einer eigenen Substanz, sondern ist akzidentell, d. h. die Gesellschaft ist nichts, was außerhalb der Menschen und ohne sie ein Dasein in sich trägt. Sie ist gleichwohl in Sein und Wesen vom Individuum verschieden. Sie ist keine „Person",

sondern nur in der Analogie eine geistig-moralische, juristische Persönlichkeit. Sie ist also nicht eine physisch für sich bestehende, denkende und handelnde geistige Einzelsubstanz, weder „Gesamtperson" im Sinne Schelers noch etwa „Sozialpersönlichkeit" im Sinne anderer Denker.

Auch in der christlichen Gesellschaftslehre werden bei der Unterscheidung der Sozialgebilde die Begriffe „Wesenswille" und „Kürwille" verwandt, mit denen bekanntlich Tönnies den Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft zu erfassen suchte.[24] Dem Wesenswillen entsprechen die irrationalen, dem Kürwillen die rationalen Kräfte. Es ist jedoch zu beachten, daß Wesenswille und Kürwille in der Wirklichkeit des Lebens immer in einem Zusammenhang, in einer Bezogenheit erscheinen und kaum rein abstrakt zu scheiden sind. Wie z. B. der Wesenswille zur geschlechtlichen Ergänzung drängt, so wird der Kürwille für die Wahl des Gatten außerordentlich bedeutsam.[25] Nicht nur das, der Kürwille ist für den Begriff der Treue geradezu unentbehrlich und kann sich sogar gegen einen dem Trieb entsprechenden Wesenswillen wenden.

Die einseitige Heranziehung der *ratio* hat dazu geführt, in den Sozialgebilden vornehmlich zweckbetonte Zusammenschlüsse zu erblicken, ohne genügend auf die Sinnerfüllung aus dem Wesen einer Gemeinschaft Bezug zu nehmen. Sicherlich werden gesellschaftliche Beziehungen und Bindungen um eines Zweckes willen geschaffen, aber Sozialgebilde sind nicht nur Mittel zum Zweck, sondern besitzen ihrem Wesen nach auch einen eigenen Wert.

Ebenso abwegig wäre es, ausschließlich irrationale Kräfte für das Entstehen sozialer Gebilde namhaft zu machen. Diese Begründungen führen häufig zu mißverständlichen empirischen oder sensualistischen Erklärungen, aus denen die innere Sachverbundenheit ebensowenig hervorgeht wie die Folge der Wertstufen, die alle Bindungen und Beziehungen kennzeichnen. Mit Recht kann auf die Erfahrung hingewiesen werden, daß vielfach irrational gedachte, voluntaristische Ideologien von einer politischen ratio in Anspruch genommen werden um eines nur äußeren Zweckes willen.

Jede Betrachtung der Beziehungen, die zur Gemeinschaft

und Gesellschaft führen, hat also zu berücksichtigen, daß Wesens- und Kürwille wohl an allen Sozialgebilden ihren Anteil haben, aber nie allein und ausschließlich, sondern immer in einer Wechselwirkung, wobei natürlich der Anteil verschieden groß sein kann. Beide gehören notwendig zusammen, eine Klassifizierung von Gemeinschaft und Gesellschaft im Sinne strenger Scheidung ist auf den Begriffen nicht aufzubauen. Soziale Gebilde werden also durch rationale und irrationale Kräfte.

Aus dem Wesen des sozialen Gebildes als Ordnungseinheit und nicht als substantieller Seinseinheit ist weiter zu folgern, daß das Gebilde nicht von sich aus in Tätigkeit gesetzt werden kann, sondern nur durch seine Glieder. Dieses Tätigwerden geschieht dann, wenn ein Glied oder mehrere in ihrer funktionalen Eigenschaft als Organe des sozialen Organismus handeln. Das soziale Gebilde ist dadurch organisiert, daß die einzelnen Glieder eine bestimmte Organstellung erhalten, von der aus sie einen gemeinsamen Wert oder ein gemeinsames Ziel anstreben. Die beiden hervorstechendsten Merkmale dieses Tätigwerdens bestehen in der Lenkung der leitenden Organe und in dem Vollzug der untergeordneten, beide aber kooperieren in der Verwirklichung des Gemeinschaftswertes oder zur Erreichung des Gemeinschaftszieles Die Struktur des Sozialgebildes ist also bestimmt durch die Sozialanlage des Menschen, durch den Charakter als Ordnungseinheit, den Wesenszug ihrer Organisiertheit und die verschiedenen Organstellungen, die wiederum ihrem Wesen nach eine Rangordnung einschließen.

Diese Unterscheidungen erwecken den Eindruck abstrakter Erklärungen. Es zeigt sich aber in der erfahrbaren Wirklichkeit, welche Bedeutung diesen Erkenntnissen in einem sozialen Ordnungsbild wie für jede praktische Sozialordnung zukommt. Aus diesen Richtpunkten, die alle Formen sozialer Beziehungen und sozialer Gebilde angehen, wie immer sie sich wandeln, entsteht das Koordinatensystem, in dem jedes Tätigwerden des einzelnen wie der sozialen Gebilde abgelesen werden kann. Von überragender Wichtigkeit werden diese Unterscheidungen angesichts des natürlichen Spannungsverhältnisses, in dem Individuum und Gemeinschaft zuein-

ander stehen. Beide sind polare Gegenkräfte in einer vollkommen nie auszugleichenden Spannung. Ein völliger Ausgleich auf dieser Erde würde dem Wesen des Individuums wie der Gemeinschaft widersprechen. (Ein Sozialgebilde wird nie die Individuen in sich aufnehmen können, ohne daß diese etwas an ihrem Eigensein aufgeben, das Individuum gehört dazu stets einer Reihe von Sozialgebilden mit verschiedenem Schwerpunkt an). Erst aus diesem Spannungsverhältnis ist aller Fortschritt der Menschheit zu erklären. Es zeigt sich aber schon aus der Erfahrung — und die Entwicklung der geschichtlichen Ordnungsbilder hat es hinreichend belegt —, daß jede Verschiebung der Schwergewichte von Individuum oder Gemeinschaft einen einseitigen Druck erzeugt, ob er nun vom Individuum oder von der Gemeinschaft ausgeht. Alle Aktionen haben über kurz oder lang entsprechende Reaktionen zur Folge. Diese einseitige Verlagerung der Gewichte kann immer wieder nur auf eine Verkehrung der oben aufgezeigten Wesensordnung zurückgeführt werden.

Weil es so ist, kann eine Sozialordnung auch nicht mechanisch konstruiert werden. Es muß immer eine personale Ordnung geschaffen werden, d. h. subjektiver Wille muß objektiver Erkenntnis entsprechen, und beide müssen das Ordnen bestimmen. Individuum und Gemeinschaft sind füreinander da, in einem untrennbaren Seins- und Wesenszusammenhang ineinander verschränkt, aufeinander zugeordnet. Erst in der Gesellschaft und durch sie, „durch die Einschaltung in den Stromkreis der in ihr wirkenden Kräfte und die Anteilnahme an den ihr eigenen Gütern kommt das Menschenwesen im Individuum zur Entfaltung. Denn die Gleichheit in der Gemeinschaft ist nicht eine alle Individualität einebnende Einerleiheit, sondern Differenzierung, Stufung nach Begabung und Können, wie freilich auch das Freisein nicht Lossein ist im liberalistisch-individualistischen Sinne, sondern Entfaltung des eigenen Wesens und Erfüllung der eigenen Bestimmung im Zweckzusammenhang des gesellschaftlichen Ganzen".[26] So wird aus dem Erfassen des Wesens der Persönlichkeit erkenntlich, daß der einzelne „im Koordinatensystem der vertikalen Überordnung und horizontalen

Nebenordnung seine bestimmte Stelle" (Spranger) hat. Es kann daraus nicht gefolgert werden, daß der einzelne durch die Zuordnung und Einordnung in die Gesamtheit in seinem Leben und in seiner Eigenart behindert wird, sondern die volle Lebensentfaltung wird erst möglich *durch* die Gesamtheit. Die Erfahrung zeigt, daß, je kraftvoller und ausgeprägter das persönliche Leben ist, um so reichhaltiger und inhaltsvoller das Leben der Gesellschaft ist. So wird die rechte Bezogenheit von Individuum und Gemeinschaft durch eine entsprechende Sozialordnung immer wieder zur stärkenden Triebkraft der Lebensentfaltung für den einzelnen wie für das Ganze.

Damit ist schon angedeutet, daß sowohl innerhalb der individuellen Sphäre wie innerhalb der Gesellschaft eine *Rangordnung* zu berücksichtigen ist. Bevor jedoch diese Stufenfolge behandelt wird, bleibt kurz ein Blick auf die wichtigsten *Gemeinschafts- und Gesellschaftsgebilde* zu werfen.

Da die Gegensätze zwischen Individuum und Gemeinschaft nicht kontradiktorisch, sondern nur konträr sind, kann wohl eine Mitte gefunden werden. Sie bietet wohl Ansätze zu einer Lösung, aber keine systematisch einwandfreie.[27] Hier liegt die Tragik aller jener Entwürfe, die in der Bereitschaft zum Kompromiß „seinsunrichtig" und dazu noch „denkunrichtig" werden. Es muß das *höhere* Prinzip genommen werden, das aus der Doppelseitigkeit zu folgern ist, in der sich die Sozietät des Individuums offenbart. Das sich aus diesem Prinzip entwickelnde System des Solidarismus[28] wird uns in einem späteren Abschnitt noch beschäftigen. Solidarität in diesem Sinne ist nicht unbedingt ein ethisches Prinzip (sie kann es natürlich werden!), sondern Solidarität soll eine Aussage über wesenhaftes Seinsverhalten geben.

Die naturwissenschaftlichem Denken entsprechende Bestimmung der Gesellschaft als Organismus kann nur in der Analogie richtig sein. Die Gesellschaft weist zum Organismus manche Parallelen auf, aber sie ist niemals ein physiologisch-biologisches Ganzes. Das Sozialgebilde ist keine Wesenseinheit, auch nicht eine mechanisch-materielle, sondern eine kausal-teleologische Ordnungseinheit. Jede organizistische Auffassung kann mechanistisch mißdeutet und verfälscht

werden, wie das die Erfahrung gezeigt hat. Aus ihrem Wesen heraus ist die menschliche Gesellschaft ein geistig-sittlicher Organismus, doch die Gesellschaft ist der Glieder und die Glieder sind der Gesellschaft wegen da, beide sind letzten Endes auf die Verwirklichung der letzten Bestimmung des Menschen und der Menschheit ausgerichtet.

Innerhalb der menschlichen Gesellschaft umfassen die naturhaften Gemeinschaften, deren Gemeinschaftsziel oder Gemeinschaftswert auch bestimmend ist für die Dauer der Verbundenheit: die Gattengemeinschaft, Familie, Sippe, Stamm, Nachbarschaft, Beruf, Volk, Staat bis zur gesamten Menschheit. Daneben treten die Vergesellschaftungen, die einer gewollten, also nicht ohne weiteres im Wesen der Dinge beruhenden Zwecksetzung ihre Entstehung verdanken, gleich ob sie geistig-sittliche, politische, soziale, künstlerische, gesellige oder sportliche Interessen verfolgen. Weiter sind zu nennen die vielfachen sozialen Beziehungen, die nicht immer eine Organisiertheit erreichen, so daß sie nicht unbedingt als Sozialgebilde auftreten, wie Freundschaft, Kameradschaft, oder Kollektiva wie Verband, Gruppe usw., bei denen in erster Linie die Art der Verbundenheit und nicht der Inhalt das Gemeinschaftsverhältnis kennzeichnet. Es können daraus organisierte Gebilde werden, aber zunächst entscheiden die Beziehungen über ihren Charakter, weshalb sich die formale Soziologie besonders gern dieser Institutionen und Beziehungen angenommen hat.

Für die Gesellschaft kann man demnach die Definition von Nell-Breuning übernehmen. Gesellschaft kennzeichnet den in Raum und Zeit verlaufenden, verbindlich vorgegebenen Handlungszusammenhang der Menschen zur Verwirklichung von objektiven Kulturwerten. Diese Begriffsbestimmung enthält die in unseren bisherigen Darstellungen betonte Gebundenheit an Zeit und Raum, sie verweist darauf, daß der Handlungszusammenhang verbindlich vorgegeben sein muß, d.h. der Mensch ist in die Gesellschaft hineingeboren, erhält von da aus die Pflicht, sich ihr einzugliedern. Die Gliedhaftigkeit ist also von Natur aus für jeden einzelnen Menschen vorhanden und verpflichtend auch ohne ein äußeres Gesetz. Diese Definition der Gesellschaft gilt für die beiden

großen Gruppen der räumlichen Gemeinschaften einerseits und der Leistungsgemeinschaften anderseits. Die Leistungsgemeinschaften sind *vor* allen anderen Zweckgemeinschaften, ihr Ausbau ist eine Kernforderung der christlichen Gesellschaftslehre.

In der praktischen Sozialordnung werden nun die von den einzelnen Gemeinschaften angestrebten Zwecke von Wichtigkeit für die äußere und innere Bewertung. So sind die natürlichen und notwendigen Gemeinschaften wie Familie und Staat (societates naturales necessariae) das tragende Gerüst des gesellschaftlichen Aufbaues. Sie sind durch ihre Begründung in der natürlich-sittlichen Ordnung der Einflußnahme menschlicher Willkür weitgehend entrückt und mit naturrechtlichen Sicherungen umgeben. Für die freien Gesellschaften (societates liberae) entfallen solche Bindungen, je geringer ihre Bedeutung für den Bestand und das Wohl der Gesamtheit ist.[29] Die Unterscheidung zwischen societas perfecta, d.h. der vollkommenen Gesellschaft (Aristoteles), die Voraussetzung und Mittel zur Verwirklichung ihres Zweckes ganz in sich selbst trägt (Kirche, Staat) und societas imperfecta, d.h. unvollkommenen Gemeinschaften wie die Familie, die zur Erreichung ihres Zweckes erst der Anlehnung an die umfassenderen Verbände bedürfen, gibt bereits einen Einblick in die Beachtung einer ethischen, die Praxis verpflichtenden *Rangordnung*. Über die Rangordnung der Sozialgebilde entscheidet der *Kulturwert*, der ihnen zukommt. Diese Kulturwerte und damit die Rangordnung der Gesellschaft einem Subjektivismus mit allen Gefahren der Relativität zu entziehen, ist überaus schwierig, wenn nicht von vornherein, wie das bei der christlichen Gesellschaftslehre der Fall ist, das gesellschaftliche Denken und das soziale und politische Handeln von jenem Standort aus bestimmt wird, der in der Schöpfungsordnung den Ausgangs- und den Endpunkt für den Weg des Menschen sieht.

Wie unter den Individuen die Gleichheit vor Gott und dem Gesetz die Unterschiede in den Begabungen, Fähigkeiten und dem Charakter nicht aufhebt, und dementsprechend jeder einzelne in der Gesellschaft den ihm zukommenden Platz zu beanspruchen und auszufüllen hat, damit er seine Anlagen

und Fähigkeiten entfalten und seiner irdischen und überirdischen Bestimmung gerecht werden kann, so muß auch unter den Sozialgebilden eine Rangordnung herrschen. Sie kann nur durch ihre Anlage und Fähigkeit bestimmt werden, die in der Schöpfungsordnung grundgelegten sozialen Zwecke zu einer möglichst vollkommenen Entfaltung zu bringen, letztlich aber auch ihre Glieder der überzeitlichen Bestimmung entgegenzuführen. So entscheidet über die Rangordnung in der Gesellschaft der dem einzelnen Sozialgebilde innewohnende Zweck. In der Schöpfungs- oder Vernunftordnung ist bereits eine Stufenfolge an Werten und Zielen enthalten, deren letzter Maßstab die lex aeterna et naturalis ist. Das ewige Gesetz Gottes ist das natürliche Sittengesetz. „Die objektiven und wahren Kulturwerte (im Gegensatz zu den unechten) sind diejenigen, die alle miteinander — von dem untersten, der biologischen Daseinssicherung des Menschen angefangen, bis zu dem höchsten — sich zu einer Pyramide der Werte, in eine Hierarchie der Zielgüter einordnen lassen, deren Spitze das höchste Gut, Gott der Herr, ist."[30] So ist Gott der Ausgangs- und Zielpunkt der Gesellschaftsordnung.

Jeder Kulturwert geht in einen Kultursachbereich ein, der wiederum einen Handlungszusammenhang bildet und die an der Verwirklichung dieser Kultur bereits arbeitenden Menschen zu einer Leistungsgemeinschaft zusammenschließt. Wie die Kirche die Stufenordnung der objektiven Kulturwerte beurteilt und auf die übernatürliche Ordnung als letzten verpflichtenden Maßstab ausrichtet, ist Quadragesimo anno zu entnehmen, wo Pius XI. erklärt: „Dem Sittengesetz allein eignet die verpflichtende Kraft, mit der es unseren Willen bindet, wie in all unserem Tun und Lassen die Richtung auf unser höchstes und letztes Ziel, so in den verschiedenen Sachbereichen die Ausrichtung auf die jedem einzelnen von ihnen vom Schöpfer erkennbar vorgesteckten Ziele und damit zugleich die rechte Stufenordnung der Ziele bis zum höchsten und letzten allzeit innezuhalten. Wir brauchen nur diesem Gesetz zu gehorsamen, um alle Einzelziele... in die große Gesamtordnung der Ziele sich einreihen zu sehen, womit sie für uns ebenso viele Stufen werden, auf denen wir hinauf-

steigen bis zum letzten Ziel und Ende aller Dinge, zu Gott, dem höchsten, unendlichen Gut" (Qu. a. n. 43).

c) Der Staat

Ein soziales Ordnungsbild wird wesentlich mitbestimmt von den Auffassungen über Aufgaben und Grenzen der *Staatsgewalt*. Hinsichtlich Wesen, Sinn und Zweck des Staates ist wieder auf die umfassende Literatur zu verweisen,[31] die gerade von christlicher Seite aus vorliegt. Wenn die Gesellschaft als ein System von Sinninhalten und Zweckbeziehungen aus dem Schöpfungsplan anerkannt wurde, so ist in diesem System auch dem Staat ein Platz zuzuweisen, da er von Natur aus zum Träger des Ordnungswillens bestimmt ist. Auch für ihn müssen die Normen gelten, die mit der Vernunft klar aus dieser Schöpfungsordnung zu erkennen sind. Wenn der Staat sich nicht an diese letzten Normen gebunden fühlt, so hat er keinen objektiv universalen Rang mehr, sondern er macht sich zum Subjekt der Rechtsschöpfung, er wird sich selbst Ziel und Zweck, gründet sich allein auf die Macht und fühlt sich „jenseits von Gut und Böse". Die christliche Gesellschaftslehre anerkennt den Eigenzweck des Staates, aber jenseits von individualistischen oder kollektivistischen Auffassungen, die im Staat einen Selbstzweck sehen und ihn der Bindung an die für alle Menschen und Gemeinschaften geltenden sittlichen Normen entheben möchten.

Zum Wesen des Staates gehört die *Macht*, um sich nach außen zu behaupten und nach innen den Schutz der Bürger und die Ordnung aufrecht zu erhalten. Der Staat muß also als Anwalt, Huter und Vollstrecker des Rechtes Rechtsstaat sein. Aber dieses Recht muß an das Sittengesetz gebunden und darf nicht ein Erzeugnis der Willkür werden. Das Fundament des Rechtsstaates beruht auf dem Willen zur Gerechtigkeit, d. h. zu jenem beständigen und beharrlichen Willen, jedem das ihm zukommende Recht zu geben. Jedem soll also sein Recht werden im Sinne des Ausgleichs. So wichtig der Grundsatz ist, daß jeder vor dem Rechte gleich sei, so ist diese Gleichheit aber an die Voraussetzung gebunden, daß jedem Recht werden muß nach dem Maße seiner Schutzbedürftigkeit und seiner Leistung für das Ganze. So muß der

Rechtsstaat ein *sozialer* Rechtsstaat sein, der nicht die Sicherstellung einzelner Interessen, sondern das Wohl aller zur Aufgabe hat. Indem er alles Gute und Lebenswerte schutzt und fördert, die Entwicklung der Kultursachbereiche unterstützt, greift er immer da helfend und unterstützend ein, wo die zunächst berufenen Kräfte versagen. So weitgehend also das Recht des Staates ist, stets bleibt zu berücksichtigen, daß dem Menschen gewisse *vor*staatliche Rechte eigen sind, die auch der Staat nicht antasten darf. Soweit also sein Mitbestimmungsrecht in allen Fragen der geistigen und sittlichen Kultur ist, und so sehr dieses Recht des Staates nach Auffassung der christlichen Gesellschaftslehre seinen Wert und seine Würde ausmacht, so dringlich wird die Beachtung der Grenzen der Staatsgewalt. Das Subsidiaritätsprinzip der christlichen Gesellschaftslehre ist das Regulativ für alle staatlichen Maßnahmen, auf welchem Gebiete sie auch immer liegen. Es besagt, daß der Staat immer als letzter in den an sich selbständigen Bereich der einzelnen und der Gliedgemeinschaften eingreifen darf, d h. immer nur dann, wenn die vorgegebenen Gliedgemeinschaften ihre Aufgabe nicht hinreichend erfullen können Der Staat ist also weder Kulturschöpfer, noch darf er sich selbst zum Träger der Wirtschaft machen, geschweige denn daß er sich an die Stelle der Gesellschaft setzt. Er hat nur den Rahmen und die Voraussetzungen zu schaffen, innerhalb deren die Entfaltung der einzelnen und der Gemeinschaften sich frei und ohne jeden Zwang zu vollziehen hat.

Niemand wird verkennen, daß auch der Kreis der staatlichen Kulturaufgaben in dem Umfang wächst, je größer und komplizierter sich das kulturelle Leben entfaltet. Je schwieriger die sozialen Verhältnisse werden, je schroffer die Interessen der Individuen und Gruppen sich gegenübertreten, um so klarer wird die Grenzlinie gezogen werden müssen Mit der Zahl und der Bedeutung der dem Staate übertragenen Vollmachten müssen auch die Anforderungen an seine sittliche Qualität steigen. Er ist nicht die „Totalität aller Zwecke". Zu allem, was eigenes Lebensrecht hat, unterliegt der Staat festen Bindungen. Keine positive Satzung kann verpflichtende Kraft haben, wenn sie gegen das natürliche oder göttliche

Recht der einzelnen oder der Gemeinschaften verstößt. Die *Autorität* des Staates beruht und vollendet sich erst in der Anlehnung an die göttliche Autorität. Erst dann wird die Rechts- und Freiheitssphäre der menschlichen Persönlichkeit gewahrt. Dem staatlichen direkten Zugriff ist entzogen alles, „was das leibliche, geistige, sittliche und religiöse Leben des einzelnen betrifft; seine Bildung und Erziehung; alles, was er benötigt zur Entfaltung seiner Anlagen, zur Ausgestaltung seines persönlichen Lebens, zur Erreichung seiner zeitlichen und ewigen Bestimmung; die Gesamtheit der persönlichen Beziehungen, die er mit anderen eingeht; das Eigentum, das seiner Persönlichkeit ihren Wirkraum sicherstellt. Nur dort, wo die Betätigung des Individuums öffentliche Interessen verletzt und das Gemeinwohl gefährdet oder auch die Erhaltung der Gesamtheit persönliche Opfer des einzelnen notwendig erheischt, kann mittelbar und innerhalb des Unumgänglichen der Lebensraum des Individuums eine Einengung erfahren. Denn im Bereich der Schöpfung und der Erlösung ist der Mensch und die Menschenseele ein Wert, der über dem Staat steht und von ihm unabhängig ist".[32]

Als eine in sich geschlossene Lebenseinheit und als Sozialgebilde eigenen Wesens und eigenen Rechts ist die *Familie* z. B. älter als jedes andere Gemeinwesen. Was sie an Rechten besitzt, besitzt sie vor dem Staat und ohne ihn. Der Staat ist erst aus ihr hervorgegangen. Aber da die Familie, wie schon erklärt, keine vollkommene, für alle ihre Aufgaben allein ausreichende Gemeinschaft darstellt, ist sie als gliedhafter Bestandteil des Staates im Innersten auch auf ihn hingeordnet. Daraus ergibt sich das Recht und die Pflicht des Staates, helfend und ergänzend einzugreifen, wenn die Familie mit oder ohne Schuld ihre Obliegenheiten nicht erfüllt oder nicht zu erfüllen vermag. Dieses Eingreifen kann aber nur aus der begründeten Sorge um den Fortbestand der Familie, um ihre konkreten Rechte und das öffentliche Wohl erfolgen. Das Elternrecht aber ist gegründet in dem echten Ursprungsverhältnis der Familie, das keine andere Gemeinschaft in diesem Sinne aufweist. Darin liegt die Überlegenheit der elterlichen Autorität über jede gesellschaftlich begründete

Autorität. Allein die Kirche als das übernatürliche, durch Gott in das Dasein gerufene gesellschaftliche Gebilde weist ein ähnliches, hier übernatürliches Ursprungsverhältnis auf. Zwischen Familie und Staat stehen die Nichtleistungs- und die Leistungsgemeinschaften. Auch ihnen gegenüber darf die Rechtsvollkommenheit des Staates die eigenen Rechte der Gliedgemeinschaften nicht überwuchern oder verkürzen. Sie gründen sich auf die sozialen Anlagen des Menschen und gliedern sich zwischen Staat und dem einzelnen ein. Nur aus der Anerkennung dieser organischen Gliederung erwächst dem Staat die rechte Einstellung zur Wahrung der unabdingbaren Rechte. Die innere gesellschaftliche Ordnung ist grundsätzlich eigenständig und nicht erst vom Staat verliehen. Aber durch die Hinordnung auch der Gliedgemeinschaften auf den Staat ergibt sich sein Recht und seine Pflicht, im Interesse des Fortbestandes des Ganzen Garant der rechten Ordnung zu sein.

3. Zusammenfassung

Wir glauben damit die wesentlichen Positionen eines Ordnungsbildes im Sinne der christlichen Gesellschaftslehre entwickelt zu haben. Erinnern wir uns der eingangs gegebenen Definition, wonach eine Sozialordnung den Inbegriff von Normen und Verhaltensweisen abgeben muß, durch die die einzelnen ihren Individual- und Sozialanlagen entsprechend aufeinander hingeordnet, die Beziehungen der sozialen Gruppen untereinander und zum Staat so geregelt werden, daß das Gemeinwohl gewahrt wird, so ist aus den bisherigen Erläuterungen zu folgern, daß durch die Sozialordnung in der Vielheit der sozialen Erscheinungen *eine Einheit* bewirkt werden muß. Das kann nur dadurch geschehen, daß die Eigenständigkeit der menschlichen Person wie der Gliedgemeinschaften gewahrt, alle aber in ihren Ziel- und Zwecksetzungen aufeinander ausgerichtet werden. Es geschieht durch die Normen und Verhaltensweisen, die im Wesen von Individuum und Gemeinschaft grundgelegt sind, mit natürlichem Verstande aus der Schöpfungsordnung erkannt wer-

den können und als Maßstab dem individuellen und sozialen Handeln unterlegt werden müssen. Die sich daraus ergebenden mannigfaltigen Rechte und Pflichten bilden einen „Normenkomplex", der wesenhaft Rechtsordnung ist. Diese ist die äußere Klammer, der die Verhaltensweisen entsprechen müssen: „die personale Verbundenheit der Glieder in der gleichen Wertbejahung und dem gleichen Zielstreben". Die gleiche Wertbejahung setzt nach alledem, was hier ausgeführt wurde, nicht unbedingt die Teilnahme an dem christlichen Offenbarungsglauben voraus, wohl aber die Anerkennung eines personlichen Gottes und der von ihm gegebenen Schöpfungsordnung. Das theistische Weltbild allein kann das Wertsystem abgeben, das Individuen, Gesellschaft und Staat zu einer Einheit in der Vielheit bringt. Es besagt, daß alles das, was zum Bestand der Schöpfungsordnung gehört, unveranderlich ist, also die Geist-Leib-Natur des Menschen, die sozialen *Wesens*beziehungen der Menschen untereinander und letztlich als Endpunkt die Bestimmung der gesamten Schöpfung auf Gott den Schöpfer. Damit ist auch der Maßstab gewonnen für das, was objektiver Kulturwert ist oder als Unwert, weil wesenswidrig, bezeichnet werden muß. In diesem Wertsystem liegt keine doktrinäre Starre, sondern es gibt weitesten Spielraum für objektive soziale Zwecksetzungen, es zeigt aber die Grenzen auf, die allen menschlichen Zwecken gesetzt werden mussen Es gibt aber auch Hinweise für die stets wieder notwendigen Möglichkeiten eines neuen Ausgleichs, in dem die hierarchische Ordnung der Werte zwischen den Individuen und den Gruppen als Gesellschaftsgebilden und dem Staat zu errichten ist.
Die einheitliche Zielsetzung geht von der Verwirklichung von Teilzielen über in die Realisierung des *Gemeinwohls*. Die Vielfalt der Kulturwerte verlangt eine entsprechende Differenzierung und Aufgabenteilung zwischen Individuum, Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat. So begrenzt ihre Ziele und der entsprechende Wirkungskreis sein mögen, so gehen doch alle Teilziele letzten Endes auf das Gesamtziel des bonum commune hinaus. *Was aber ist das Gemeinwohl?* Es ist nur zu verwirklichen, wenn die Voraussetzungen gegeben werden, den einzelnen wie den Gemeinschaften die Entfaltung

ihrer irdischen Zielsetzungen zu ermöglichen. Aber das Gemeinwohl ist nicht das Glück der größten Zahl, nicht die Summe der Güter, die bei allen Gliedern des Gemeinwesens vorhanden sind. Das Gemeinwohl ist kein Sachverhalt in einem quantitativen Sinne, sondern es ist ein zu erstrebender Zustand, in dem dem einzelnen entsprechend dem Ordnungsbilde des Ganzen in der Gesellschaft der ihm zukommende Platz gegeben ist, der ihm die Entfaltung seiner Anlagen und Fähigkeiten ermöglicht und der ihm entsprechend seiner Leistung für die Gemeinschaft zukommt; jener Zustand, in dem dem Leben und Wirken der Gemeinschaften und Vergesellschaftungen zur Erstrebung der Kulturwerte der entsprechende Raum gewährleistet ist. Das Gemeinwohl wird aber in einem staatlich geeinten Volk auch von den Auffassungen über den Staats*zweck* bestimmt. Wird dieser von einem Positivismus her bestimmt, d. h. von nur rationalen und oft willkürlichen Auffassungen ohne Bindung an das Wesen des Staates, so wird das Gemeinwohl im Prinzip relativiert Das Gemeinwohl hat also zur Voraussetzung, daß auch der Staat sich an jene Normen bindet, die die einzelnen und die Gemeinschaften von Natur aus in sich tragen.

Im besonderen wird das staatliche Gemeinwohl mit der allgemeinen oder öffentlichen Wohlfahrt zusammenfallen. Auch die christliche Gesellschaftslehre anerkennt, daß das wirtschaftliche Wohlergehen zwar nicht die höchste, aber eine der Voraussetzungen für die Verwirklichung der den einzelnen gegebenen Zielsetzung und der objektiven Kulturwerte ist. Wirtschaftssystem und Wirtschaftsordnung erhalten den rechten Rang auch innerhalb dieser Gesellschaftsauffassungen, da erst auf einer hinreichenden materiellen Sicherung sich die Erfüllung höherer Kulturwerte ermöglichen läßt. Es liegt in der natürlichen Spannung von Individuum und Gemeinschaft, daß gerade auf wirtschaftlichem Gebiet Gemeinwohl und Einzelwohl in Widerstreit geraten. Die Möglichkeiten der Überwindung dieses Widerstreites liegen zunächst in dem Solidaritätsstreben, wie es sich aus der wesensmäßigen Zueinanderordnung von Individuum und Gemeinschaft ergibt, wobei die sittliche Existenz des einzelnen nicht

angetastet werden darf. Stets aber hat eine Entscheidung zwischen Gemeinwohl und Einzelwohl von qualitativen Wertungen auszugehen. „Soweit Güter gleicher Art und gleicher Dringlichkeit im Wettstreit stehen, gebührt bei dieser Abwägung demjenigen Gut der Vorzug, das dem Gemeinwohl der übergeordneten Gemeinschaft angehört."[33] Wertstufe, Dringlichkeit und Zugehörigkeit zum Gemeinwohl einer höheren oder niederen Gemeinschaft oder aber zum Einzelwohl können als wesentliche Gesichtspunkte der Abwägung genannt werden.

Die Gemeinwohlgerechtigkeit zu wahren, ist Aufgabe des Staates. In diesem Sinne verfügt er auch über die gesellschaftliche Autorität, d.h. er hat den geistig-sittlichen Anspruch auf Leitung des Ganzen, und zwar als Folge der gesellschaftlichen Ordnung und nicht schon im Ursprungsverhältnis. Diese gesellschaftliche Autorität hat das Gemeinwohl zu gestalten unter Berücksichtigung der Wechselbezogenheit der Glieder auf das Ganze und des Ganzen auf die Glieder, um Einseitigkeiten auszuschließen und das Gleichgewicht anzustreben, das Voraussetzung jeder Sozialordnung ist.

III. ABSCHNITT

DAS CHRISTLICHE ORDNUNGSBILD UND DIE SOZIALE WIRKLICHKEIT

9. Kapitel

DER ANSPRUCH DES CHRISTLICHEN ORDNUNGSBILDES

Der Leser, der den Darlegungen bisher gefolgt ist, wird sich bereits die Frage gestellt haben, ob das hier entwickelte christliche Ordnungsbild in seiner Abstraktheit geeignet ist, auf die Wirklichkeit übertragen zu werden. Im Blickfeld der eigenen persönlichen Erfahrungen, der Strukturwandlungen, die der zweite Weltkrieg im Sozialleben hervorgerufen hat, nicht zuletzt mit Hinsicht auf die weltweiten sozialen Spannungen, die im Kampf der Ideologien zwischen Ost und West sogar die Gefahr eines neuen Krieges heraufbeschwören, erscheinen die vorgegebenen Richtlinien eines Ordnungsbildes weitgehend als eine ideale Zielsetzung, die zu entwickeln sich wohl lohnt, die aber zur konkreten Wirklichkeit kaum eine nähere Beziehung aufweist.

Dieser Einwand, den wir sehr ernst nehmen müssen, da er auch von vielen Christen gemacht wird, wirft eine ganze Reihe von Problemen auf, denen wir uns, bevor wir die konkrete soziale Situation unserer Gegenwart vom Ordnungsbild aus überprüfen, unter fünf Gesichtspunkten widmen wollen, um so den Fragenkreis einzuengen.

Dabei geht es zunächst um die grundsätzliche Frage, woraus die Kirche den Anspruch herleitet, der Welt ein soziales Ordnungsbild vorzusetzen, und des weiteren um das Verhältnis

der Christen zur sozialen Wirklichkeit. Erst wenn wir von den Trägern des Ordnungsbildes her das Problem beleuchtet haben, können wir uns von der Sache her dem Gegenstand der Untersuchung nähern. Wir haben dann zu fragen: 1. Sind das christliche Ordnungsbild und die ihm entsprechenden Soziallehren überhaupt noch zeitgemäß? 2. Unter welchen Gesichtspunkten stellt sich heute die soziale Frage dar und ist sie noch im überkommenen Sinne zu verstehen? Aus der Beantwortung dieser Fragen wird sich ergeben, inwieweit ein Ordnungsbild als Zusammenfassung der Richtpunkte und Prinzipien des sozialen Zusammenlebens der Menschen seine Berechtigung hat, und in welchem Maße es einer praktischen Sozialordnung zu dienen hat.

1. Weltflucht oder Weltverantwortung?

Über die Jahrhunderte hinweg geht der Meinungsstreit, der das Verhältnis von Kirche und Welt unter den Begriffen Weltflucht, Weltverantwortung, Weltdurchdringung immer wieder überprüft. Gerade in unserer Gegenwart ringen auch innerhalb des Katholizismus nach den Erlebnissen und Erfahrungen der letzten Jahrzehnte die Meinungen um Anerkennung, ob es nicht ratsamer sei, eine individuelle, auf sich und den Raum der Kirche bezogene Religiosität zu üben oder voll die Verantwortung zu bejahen und zu übernehmen, die der Kirche und damit all ihren Angehörigen entsprechend der Heilsbotschaft auch für diese Welt gestellt ist, wobei dann wiederum das Maß der Weltdurchdringung zu prüfen ist. Einerseits macht sich also ein Spiritualismus geltend, der die Welt und ihre Probleme sich selbst überlassen will, der das Gottesreich nur in den einzelnen Seelen sich entwickeln lassen will. Zwischen Gottesreich und Weltreich wird ein Gegensatz gesehen, der schon die urchristlichen Gemeinden beunruhigte. Es sei nicht die Aufgabe der Christen, die verderbte Welt zu bessern, sondern der einzelne soll sich von ihr fernhalten, um sich um so mehr und um so tiefer Gott hingeben und der eigenen überzeitlichen Bestimmung dienen zu können.

Diese Weltflucht ist immer dann stark in den Vordergrund getreten, wenn der religiöse Mensch auch in der Wirklichkeit der bestehenden Sozialordnung keine Beziehungen mehr zu seinem eigenen religiösen Leben sah. Auch heute empfinden viele Christen, wie wir noch zu zeigen haben werden, mit ganzer Schärfe, wie das Leben sie immer wieder in einen Mechanismus des ökonomischen, politischen und sozialen Geschehens, auch einer staatlichen Gesetzgebung zwingt, die oft genug ihrem religiösen Empfinden entgegengesetzt ist und daher zu seelischen Konflikten und Erschütterungen führt. Aber dieses spiritualistische Denken steht nicht im Einklang mit dem Geist des Prophetentums, dem Evangelium des Neuen Testamentes und den christlichen Soziallehren. Die Weltflucht, als Ausdruck des Spiritualismus, kann nie eine allgemein verbindliche Forderung sein, sie würde den modernen Tendenzen der Säkularisierung, die die absolute Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Bereiche anstreben, entgegenkommen, die Gottbezogenheit auch der Gemeinschaften, des Staates, der Wirtschaft in Abrede stellen und demgemäß das gesetzliche Handeln, besonders auch das soziale Handeln von jeder Moral unabhängig machen. Erst mit der Wertung des Menschen durch die Menschwerdung Christi beginnt die kulturgeschichtliche Wende, in der mit der Gottesliebe auch die Liebe zum Nächsten, als dem vor Gott gleichwertigen Geschöpf, wirksamer Leitsatz menschlichen Seins und Handelns wird. Es ist nicht notwendig, hier im einzelnen die kulturgeschichtliche Entwicklung in dieser Richtung zu durchleuchten, zumal wir bei der Entwicklung der abendländischen Ordnungsbilder manche Blickpunkte aufzeigen konnten.[1] Es genügt festzustellen, daß die päpstlichen Enzykliken die Neuordnung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens aus dem Anspruch fordern, die soziale Ordnung jederzeit in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Naturrechts, des Evangeliums und des christlichen Gewissens zu bringen. Leo XIII. erklärte in seiner Arbeiterenzyklika „Rerum novarum" mit allem Nachdruck: „Läßt man die Kirche nicht zur Geltung kommen, so werden alle menschlichen Bemühungen vergeblich sein; denn die Kirche ist es, welche aus dem Evangelium einen Schatz von Lehren

verkündet, unter deren kräftigem Einfluß der Streit sich beilegen oder wenigstens seine Schärfe verlieren und mildere Formen annehmen kann; sie ist es, die den Geistern nicht bloß Belehrung bringt, sondern auch mit Macht auf eine den christlichen Geboten entsprechende Regelung der Sitten bei jedem einzelnen hinwirkt". Und in „Quadragesimo anno" sagte Pius XI. über die Verpflichtung der Kirche, auch der sozialen Ordnung verbindliche Richtsätze zu geben: „Zum Hirten und Schützer dieser ganzen großen Herde vom obersten Hirten bestellt, der sie mit seinem Blut erkauft hat, können Wir diese ihre Gefährdung nicht teilnahmslos mitansehen. Nein, im Bewußtsein Unseres Hirtenamtes sinnen Wir unablässig darüber nach, wie Wir ihnen Hilfe zu bringen vermögen, und rufen alle zur hingebenden Mitarbeit auf, denen die Rechts- oder Liebespflicht dazu obliegt". Es entspricht also dem Wesen und Auftrag der Kirche, der das Heil der Seelen anvertraut ist, auch in den Dingen dieser Welt nicht tatenlos beiseitezustehen, sondern die Menschen schon in dieser Zeitlichkeit zu leiten und zu führen. Unter den vielen Hinweisen auf die Weltverantwortung der Kirche und der Christen (z. B. Ansprache des Papstes zu den italienischen Wahlen 1948) sei noch auf die Worte aus der Weihnachtsbotschaft Pius XII. 1948 verwiesen: „Die Treue zu seinem Glauben dürfe den Katholiken aber keineswegs zur Zurückhaltung und Gleichgültigkeit gegenüber den schweren und drängenden Aufgaben der gegenwärtigen Stunde verleiten. Ein überzeugter Christ dürfe sich im Gegenteil nicht in einen eigennützigen Isolationismus abkapseln, wenn die Hilferufe der wirtschaftlich Schwachen an sein Ohr dringen, wenn er das Streben der Arbeiterklasse nach geregelteren und gerechteren Lebensbedingungen kenne, wenn er sich der Mißbräuche einer Wirtschaftsordnung bewußt sei, die das Geld über die soziale Verantwortung stelle, und wenn er die Abirrungen eines sturen Nationalismus sich vergegenwärtige. Nach der katholischen Lehre vom Staat und von der Gesellschaft bilden die Völker insgesamt eine Gemeinschaft mit gemeinsamen Zielen und gemeinsamen Aufgaben. Zu jeder Zeit habe die Kirche die irrige Vorstellung von einer absolut autonomen, der sozialen Pflichten enthobenen Obrigkeit ab-

gelehnt" (Zitiert nach „Westfälische Nachrichten" Nr. 137, 1948).

Ergänzen wir diese Zeugnisse der obersten Autorität noch um einige Gesichtspunkte aus dem Fastenhirtenbrief des Pariser Kardinals Suhard „Aufstieg oder Niedergang der Kirche?".[2] Der inzwischen verstorbene Kardinal schöpft seine Belehrungen in diesem mit Recht viel erörterten Hirtenbrief aus den Erfahrungen des zweiten Weltkrieges und den ersten Jahren nach diesem Weltenringen, in denen auch vielen Christen so manches fragwürdig geworden ist. Weder ein „Modernismus", nach dem sich die Kirche den Lehren vom Fortschritt der modernen Welt anpassen soll, noch ein „Integralismus", nach dem der Mensch ganz mit der modernen Welt brechen soll und auf sich selbst zurückzieht, können dem Menschen Leitbilder seines Verhaltens geben. Der Modernismus entspricht dem modernen Fortschrittsglauben. Er erkennt wohl das menschliche Gesicht der Kirche, verkennt aber ihre göttliche Natur. Vorübergehende Phasen des Fortschritts werden absolut gesetzt, was in Wahrheit Erstarrung bedeutet. „Dadurch, daß der Fortschrittler das Aktuelle als solches zu einem absoluten Wert, zu einer Norm des Handelns macht, läßt er das Werden in seiner hinfälligen Gestalt erstarren. Das, was er ‚heute' nennt, wird morgen ein anderer ‚gestern' nennen und es allein aus diesem Grunde verdammen. Man erkennt so die Sackgasse, in die der Pragmatismus führt und die Kurzsichtigkeit des Amerikanismus. Aber vor allem wird deutlich, wie sehr die Kirche im Recht ist, wenn sie gegenüber allen Zugeständnissen und Kompromissen, die ihr so häufig abverlangt werden von dieser Welt, die vergeht, eine Unnachgiebigkeit bewahrt, die bei ihr keine ‚Haltung' und kein vorsichtiger Reflex ihres Selbsterhaltungstriebes ist, sondern die einfach eine Auswirkung ihres Dogmas und die ruhige Ausstrahlung ihres Wesens darstellt."[3]

Wenn die Kirche auch nicht „von dieser Welt" ist, so steht sie doch „in der Welt" und „gehört zu ihr durch all das, was an ihr sichtbar und menschlich ist". Kardinal Suhard verweist — und das ist für unseren Zusammenhang überaus wesentlich — auf die falschen Auffassungen des Integralismus. Zunächst erklärt er, daß man die Unantastbarkeit der

Lehre nicht mit der Beibehaltung ihres Gewandes verwechseln dürfe, das sie vorübergehend angenommen hat.[4] Auch die Lehre des hl. Thomas habe noch nicht das anvertraute Gut der Offenbarung erschöpft, daß man nach ihm auf eigenes Denken verzichten musse. Thomas sei nach einem Wort von Lacordaire „ein Leuchtturm und keine Grenze". Die Tradition der Kirche soll nicht eine „leblose Sache" sein, sondern die lebendige Übermittlung, „die fortschreitende Kundmachung einer umfassenden Wahrheit, von der sich jedem Zeitalter eine neue Seite erschließt".[5]

Tradition ist also Leben. Und wie sie es ist, bezeugt das Wort Pius' X.: „Es ist heutzutage unmöglich, all die Situationen in gleicher Weise wiederherzustellen, die in fruheren Zeiten nutzlich oder sogar allein brauchbar gewesen sind; so zahlreich sind die grundlegenden Abänderungen, die im Laufe der Zeit in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben eingefuhrt wurden, und so vielgestaltig sind die neuen Bedürfnisse, die durch die wechselnden Umstände unaufhörlich hervorgerufen werden. Aber die Kirche hat in ihrer langen Geschichte stets und bei jeder Gelegenheit den klaren Beweis erbracht, daß ihr eine wundersame Fähigkeit eignet, sich den wechselnden Verhältnissen der weltlichen Gesellschaftsordnung anzupassen· Ohne jemals die Unversehrtheit und Unwandelbarkeit des Glaubens und der Moral anzutasten und unter steter Wahrung ihrer geheiligten Rechte versteht sie es, sich zu fügen und mit Leichtigkeit dem Wandel der Zeiten und den neuen Bedürfnissen der Gesellschaft anzugleichen in allen Dingen, die an besondere Umstände gebunden und zufälligen Charakters sind". Diese Sätze Pius' X. gelten bis in unsere Gegenwart und geben treffend im Kern das Verhältnis von Kirche und Welt.

Man kann das christliche Ordnungsbild also weder im Sinne des Modernismus sehen, der „jeden Wert, der heute in Geltung steht, in eine allgemeine Norm" verwandelt, aber auch nicht im Sinne des Integralismus, der „aus den Formen von gestern das Ideal der Gegenwart" macht. Das ist der schwere Irrtum, vor dem Kardinal Suhard nicht dringlich genug warnen zu müssen glaubt: „zunächst weil diese negative Mißtrauenshaltung angesichts durchaus berechtigter Neuerun-

gen die Fortentwicklung der Kirche aufhält, ihr Eindringen in die Welt verzögert und die Gefahr mit sich bringt, der Untätigkeit der Durchschnittschristen als Vorwand zu dienen; vor allem jedoch, weil dieser gewohnheitsmäßige Argwohn nicht christlich wäre, wenn er sich zu einem System auswachsen sollte: das wäre nicht nur ein Mangel an Liebe im Geistigen, es würde überdies jene subtilen Gefahren heraufbeschwören, die mit jeder eigenmächtigen Beurteilung verbunden sind".[7]

Aber auch einen taktischen Integralismus lehnt Kardinal Suhard ab, denn die Verneinung der Welt führe schließlich zu all den Wechselfällen eines „taktischen Christentums", wobei man die Welt, indem man sich ihr versage, mit ihren eigenen Waffen bekämpfe. Nicht zuletzt sei ein moralischer Integralismus abwegig, der ob der Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit der Welt erkläre, es könne der Kirche, für deren Fortdauer Gott sorge, keinen Nutzen bringen, wenn sie sich um die Welt kümmere. Die Welt und das Christentum seien nun einmal auf zwei Ebenen gelegen, die Scheidung und nicht Aussöhnung verlangen würden Es sei aber nicht Pflicht der Gläubigen, auf die Ereignisse einzuwirken. Ein jeder soll daher nur ganz schlicht in seinem privaten Umkreis wahrer Jünger Christi sein Demgegenüber vertritt Kardinal Suhard die katholische Synthese: „eine im Bereich des Menschen wirksame Tätigkeit mit einer vollen katholischen Lehre zu vereinen".[8] In diesem Sinne müsse ein Humanismus begründet werden, der der Welt und den Plänen Gottes gerecht werde. Da diese Aufgabe der katholischen Geistigkeit zufalle, stehe das Apostolat des Geistes an erster Stelle Diese Geistigkeit aber müsse wahrhaft kosmisch sein, um darzutun, daß die Welt einen Sinn hat, daß sie nicht der blinden Dialektik der Materie ausgeliefert, sondern der ewigen Vorbestimmung aller Dinge in Jesus Christus anheimgegeben ist. Daher dürfe der Christ die Welt nicht fliehen, sondern habe die Aufgabe, an ihrer Vollendung zu arbeiten. Damit aber sei sein Weg vorgezeichnet und sein Sicheinschalten in das Irdische gerechtfertigt „Der Christ schließt nicht die Augen vor dem Fortschritt, vielmehr glaubt er an ihn und arbeitet für ihn ohne Scheu, um die Schöpfung zu vollenden und die

Parusie zu beschleunigen, in der das Weltall — der mystische Leib und die gesamte Schöpfung — den Triumph des Christkönigs erstrahlen lassen werde, in dem sich sein ‚Pleroma', die Vollendung des ganzen Christus, verwirkliche."[9] Die Voraussetzungen dazu sieht der Pariser Kardinal in einem Humanismus der Person, der sich vom atheistischen Erlösungsglauben unterscheidet, denn nicht der Materie, sondern der menschlichen Person kommt nach dem Schöpfungsplane unter der Voraussetzung des Reiches Gottes die erste Stelle in der Gesellschaft zu. Eine gesellschaftliche Gliederung der Menschen vom Nützlichkeitszwecke her würde die Ordnung der Werte umkehren und jegliche Knechtschaft rechtfertigen.

Wenn die Kirche so ihren Anspruch, im Sinne eines Ordnungsbildes und entsprechender Richtsätze auf jede Sozialordnung einzuwirken, vertritt, so weiß sie dabei doch um die Grenzen ihres Einflusses und ihrer Möglichkeiten. Sie beläßt den Kultursachbereichen eine Eigengesetzlichkeit und mischt sich daher nicht grundlos in irdische Angelegenheiten ein. Es wäre ebenfalls ein „verstiegener Supranaturalismus", wollte sie die Verhältnisse der Welt nur vom Christlichen her gestaltet wissen. Das hieße verkennen, daß die Kultursachbereiche nicht nur aus der Natur der Menschen, sondern auch von der Sache selbst her Gestalt gewinnen. So hat jeder Kultursachbereich seine eigenen Gesetze, die oft, wie z. B. das Gesetz des abnehmenden Bodenertrages in der Wirtschaft, zur Religion und zur Ethik keine Beziehungen haben. Erst wenn ein solches Gesetz in den Bereich sittlicher Wertungen, ob individueller oder sozialer, tritt, beginnen die Beziehungen. Da jedoch alle politischen, wirtschaftlichen und technischen Entwicklungen ihre sittliche Seite haben, die Sachbereiche vom Sittlichen nicht vollkommen losgelöst werden können, kann die Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche nicht absolut gesetzt sein. „Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft bedeutet nicht deren Unabhängigkeit von der sittlichen Ordnung. Wirtschaftsgesetz und Sittengesetz sind keine Gegensätze. Auch die Wirtschaft ist ein durch und durch soziales, d. h. auf Gemeinschaft bezogenes Phänomen."[10] So können die Ziele, die der einzelne

seinem Wirtschaften setzt, sowie die Mittel zur Erreichung dieser Ziele sittlich gut, aber auch sittlich schlecht sein. Skrupelloses Gewinn- und Machtstreben, Ausbeutung anderer verstoßen gegen die sittliche und gefährden die soziale Ordnung. Daraus ergibt sich das Recht und die Pflicht der Kirche, auch die Kultursachbereiche zu überwachen und bei aller Anerkennung des freien Raumes, über den sie verfügen, dafür zu sorgen, daß die jede Ordnung tragenden sittlichen Normen nicht übertreten werden.

Diesen sittlichen Normen unterliegen alle Kultursachbereiche. Auch wenn sich Politik nicht ohne weiteres mit Moral deckt, so hat auch die Politik eine wesentlich sittliche Seite. Sie muß sittlichen Kräften und Gesetzen unterworfen sein, wenn sie nicht in Willkür ausarten soll. Daraus ergab und ergibt sich die Forderung nach einer „Politik aus dem Glauben", die katholische Gelehrte schon zwischen den Kriegen gefordert haben. Welche Folgen eine Politik aus dem Unglauben haben kann, durch die alles politische Geschehen von der Moral getrennt wird, ist nicht erst aus der Geschichte zu entnehmen, sondern der Totalitarismus der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart hat diese Erfahrungen zu einer schmerzlichen Gewißheit von Millionen werden lassen. Es gibt keine Gemeinschaft, wenn die Würde der menschlichen Persönlichkeit mißachtet wird Es gibt keine soziale Ordnung von Dauer, wenn die Grundsätze der christlichen Moral mißachtet werden, wenn der Staat sich vollkommen an die Stelle der Gesellschaft setzt und politische und rassische oder staatliche Werte verabsolutiert werden.

Aus diesem Anschauungsunterricht heraus suchen die Menschen der Gegenwart wieder eine feste Orientierung jenseits aller Extreme. Sie kann nur durch ein Ordnungsbild vermittelt werden, dessen Richtsätze in ewigen und unabänderlichen Werten grundgelegt sind und allem menschlichen Tun unterliegen müssen. Die Kirche hat daher nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die ewigen Wahrheiten auch der Welt immer wieder vorzustellen.

In dem Unterschied zwischen Ordnungsbild und Sozialordnung zeigen sich uns aber weitere Grenzen, die zwischen Weltverantwortung und Verweltlichung gegeben sind. Sofern

neben die überzeitlichen und ewigen Normen praktische Soziallehren treten, die konkrete soziale Gegebenheiten angehen, können durchaus verschiedene Auffassungen Platz greifen. Sie zeigen die Weite des Koordinatensystems, in dem verschiedene Lösungen möglich sind. Diese ethische Grundhaltung der Weite steht jedoch im schärfsten Gegensatz zu einer säkularisierten Gesinnungsethik, wie sie dem liberalistischen und sozialistischen System eigen ist. Alle praktischen Lösungsmöglichkeiten einer Sozialordnung mussen sich in den Rahmen der ethischen Grundhaltung einfügen, die sich aus dem Ordnungsbild ergibt. Damit setzt sich das Ordnungsbild aber auch gegen alle Versuche ab, z. B. das kapitalistische oder sozialistische Wirtschaftssystem in das christliche Ordnungsbild einzufugen. Diese Versuche, die die eigene Brüchigkeit dieser Systeme aufzeigen, haben zum Ziel, auch den Gehalt des christlichen Ordnungsbildes durch eine entsprechende Auslegung zeitlich gebundener christlicher Soziallehren zu säkularisieren. Die Kirche wird immer wieder darüber wachen müssen, die Gefahren einer solchen Verweltlichung rechtzeitig zu erkennen. Zwischen Weltflucht und Verweltlichung liegt die christ-katholische Weltverantwortung, die sich auf das Dogma zur Orientierung stützt und aus der in unserer Gegenwart das soziale Ordnungsbild einen besonders verpflichtenden Charakter erhält.

2. Wir Christen und die soziale Wirklichkeit

Wenn auf den vorstehenden Seiten der Auftrag der Kirche gegenüber der Welt in kurzen Strichen, die keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, klargelegt wurde, ergibt sich die weitere Frage, welche Pflichten den Angehörigen der Kirche, den Christen selbst, bei der Gestaltung der sozialen Wirklichkeit aus dem Geist des christlichen Ordnungsbildes zukommen. Auch hier können wir das Problem wieder nur in wenigen Zügen aufzeigen, um unsere Darstellung nicht über das Thema „Soziales Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit" hinauswachsen zu lassen.
Gehen wir wieder von dem bereits erwähnten Einwand aus,

das Ordnungsbild sei zu abstrakt, als daß es ohne weiteres auf die Wirklichkeit übertragen werden könnte, so müssen wir als Christen zugestehen, daß wir in mancher Hinsicht zu ausschließlich kausale Zusammenhänge ins Auge fassen, d. h. vom Grunde der Dinge her, und zu wenig teleologisch, auf den Zweck hin. Wir suchen zu ergründen, woher und wie etwas entstanden ist, zu wenig, welcher Sinn dem Werdenden zukommt. Daher weisen manche den christlichen Soziallehren einen rückwärts gewandten Charakter zu. Es wurde aber bereits versucht aufzuzeigen, wie sehr gerade die katholische Gesellschaftslehre eine kausale *und* teleologische Wissenschaft ist. In der Wirklichkeit wird aber von dieser Soziallehre nur in geringem Umfang die richtige Anwendung gemacht, weil man sich in der Tat mehr auf die kausalen Deutungen bezieht als auf die auch in ihr enthaltenen teleologischen Richtpunkte. So kommen die Christen in allen Fragen der praktischen Sozialordnung vielfach in eine Abwehrstellung, sie bleiben zu wenig aufgeschlossen für das Werdende. Wir beachten zu stark immer das, was negativ in einem Vorgang, einer Entwicklung ist, anstatt uns mindestens in gleicher Weise auch um das Positive zu kümmern. Die Dynamik, die die christliche Gesellschaftslehre neben ihrer Statik enthält, bleibt vielfach unerkannt, sie setzt sich nicht genügend in der Wirklichkeit durch.

Indem wir auch die Dinge des natürlichen Lebens stets in der Bezogenheit auf die Schöpfungsordnung sehen und diese wiederum auf übernatürliche Wahrheiten beziehen, ergibt sich eine Zurückhaltung gegenüber allem Politischen, wodurch oft Schranken aufgerichtet werden, wo die Niederlegung eben dieser Schranken die erste Aufgabe derer wäre, die sich in der zentralen Schau des Lebens und seiner Werte im Besitz der ganzen Wahrheit wissen.

Die Kirche ist z. B. zu keiner Zeit kapitalismusfreundlich gewesen. Sie sah in diesem System das Gute wie das Schlechte, ohne hinreichenden Grund zu haben, zu einer Verurteilung a limine zu kommen. Es ist nicht so, wie Dobretsberger[11] sagt, daß diese Wirtschaftsordnung „grundsätzlich verworfen wurde". Aber es äußerte sich in der Grundhaltung bereits die konservative Tendenz, die der kirchlichen Lehre von

Natur aus eigen ist. Wir werden darüber noch sprechen müssen. In diesem Zusammenhang müssen wir feststellen, daß nicht nur die Kirche in ihren Organisationen, sondern auch viele in ihrem Glaubensleben untadelige Katholiken oft genug gezwungen waren, im Zuge der Entwicklung sich in ihrem Kampf um das Dasein kapitalistisch-verwerflicher Methoden zu bedienen. Darunter hat die offizielle Stellungnahme gegen die zutage getretenen Mißstände im kapitalistischen Wirtschaftssystem sehr gelitten. Das moderne Wirtschaftsleben mit seiner ungehemmten Konkurrenz zwang jeden einzelnen zu einem schweren Kampf um die Existenz. Ökonomische Gesetze und Tatsachen, die immer mehr die relative Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft erwiesen, brachten den einzelnen vielfach gegen seine religiösen Auffassungen und vielleicht auch trotz der Kenntnis der Stellungnahme der Kirche zu Handlungen, die grundsätzlich nicht zu billigen waren. Dieser Zwiespalt führte aber weiter dazu, daß die grundsätzlich kirchlichen Verlautbarungen in den Augen der breiten Masse der Gläubigen immer mehr als abstrakte Lehrwissenschaft angesehen wurden, deren Verwirklichung wohl einer idealen Zielsetzung entsprechen könne, die aber desto mehr verblassen würde, je mehr die praktische Sozialordnung von ihr entrückt wurde.

Besonders deutlich wurde das z B. auf dem Gebiet der Caritas. Solange die Kirche sich in erster Linie verantwortlich fühlen konnte für die Sorge für die Notleidenden, blieb echte Caritas erhalten. Caritas sollte und soll nicht nur dazu dienen, soziale Schäden zu beseitigen, sie hat also von Natur aus nicht nur einen objektiven Zweck, sondern auch einen subjektiven, nämlich den, der Caritas übt, entsprechend der Verheißung der acht Seligkeiten innerlich reicher zu machen und ihm die Gewißheit zu geben, eine Vergeltung dafür im Jenseits zu finden. Dadurch schied sich Caritas stets von allgemein philanthropischen oder humanitären Einrichtungen. Diese Grundhaltung führte auch gerade katholische Politiker dazu, sich in der letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts gegen die zunehmende staatliche Fürsorge auszusprechen. Die Furcht vor einer zu starken staatlichen Einmischung in persönliche und gesellschaftliche Verhältnisse

führte zum Widerstand mancher Abgeordneter gegen den Arbeiterschutz und die Sozialversicherungsgesetzgebung. Hier erwiesen sich die Kräfte der Beharrung sehr deutlich. Im Zuge der Entwicklung der freien Verkehrswirtschaft und der durch die revolutionäre Entwicklung der Wirtschaft hervorgerufenen sozialen Schäden war jedoch eine öffentliche Fürsorge immer notwendiger geworden. Wollte die Caritas den vermehrten Anliegen auch ihrerseits gerecht werden, so konnte sie nicht umhin, sich ebenfalls zu einer Organisation großen Ausmaßes zu entwickeln. Die Caritas wurde also eine mehr oder weniger versachlichte Einrichtung mit einer standardisierten Hilfeleistung, deren Durchführung einem entsprechenden Apparat anvertraut werden mußte. Wenn die Caritas die Mittel für ihre vermehrten Aufgaben aufbringen wollte, mußte sie überdies eigene Betriebe und Versorgungseinrichtungen gründen, die wiederum notwendigerweise nur mit kapitalistischen Methoden arbeiten konnten. Dadurch ist die Caritas sowohl von der Seite der Betreuten wie von der Seite der Betreuenden her weitgehend entpersönlicht und versachlicht worden. Lediglich in den Vinzenz- und Elisabethvereinen hat sich der ursprüngliche Ausgangspunkt katholischer Caritasarbeit bis in unsere Gegenwart erhalten.

Man übersieht allzu leicht, daß derartige Entwicklungen sich soziologisch ausgewirkt haben. Man verkennt aber auch, wie die Kirche sich anders hätte verhalten können. Schließlich muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß die Bevölkerung in Europa sich von 1800 bis 1914 auf 460 Millionen vermehrte gegen eine mehr oder weniger konstante Ziffer von 180 Millionen vom 6. Jahrhundert bis 1800. So hat der allgemeine Fortschrittsglaube eine Revolution auf allen Gebieten herbeigeführt, der die Kirche ihrem Wesen entsprechend immer nur vom Geistig-Seelischen aus, niemals aber in der Schnelligkeit, in der sich dieser Szenenwechsel vollzog, begegnen konnte.

Der Konservativismus der Kirche, der sich auf ihren Traditionalismus gründet, bestand nur zu Recht Jedoch die Folgerungen, die nicht nur die Gläubigen, sondern vor allem auch die Seelsorger daraus zogen, müssen eine unterschied-

liche Bewertung erfahren. Die Diskussion darüber geht bis in unsere Gegenwart hinein. Es ist ohne Zweifel, daß die Schuld für ein Versagen nicht bei dem Christentum, sondern einzig und allein bei den Christen selbst gesucht werden muß. Die Seelsorge reagierte vielfach durch Weltflucht. Sie zog sich auf die Aufgabe zurück, die Einzelseele zu suchen. In demselben Maße entschwand für sie die Möglichkeit, die Menschen schlechthin und damit die ganze Wirklichkeit mit dem Wahrheitsgehalt der Frohbotschaft zu erfüllen und auch die Ordnung der irdischen Dinge im Sinne der natürlichen Schöpfungsordnung zu entwickeln. Gesinnungsreform wurde das Leitmotiv, bis daß Pius XI. auch in der Enzyklika „Quadragesimo anno" deutlich erklärte, daß zu einer Gesinnungsreform auch eine Zuständereform gehöre und erst beide zusammen jene Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirken können, die in der Lage sei, die sozialen Mißstände sowohl der Sache nach wie von den Menschen aus zu beseitigen. Damit wurde keineswegs die grundsätzliche Auffassung berührt, daß die Kirche als eine den Menschen übergebene Stiftung Christi in Kern und Wesen unverändert bleibt; aber diese Verlautbarung besagte, daß auch die dynamischen Kräfte der christlichen Lehre und insbesondere auch der Soziallehre den Menschen und Dingen gegenüber in überlegener Haltung auf die Zeit abgewandelt werden müssen. Die Geschichte der abendländischen Ordnungsbilder, die wir hier zu geben versuchten, dürfte gezeigt haben, wie stark die christlichen Grundkräfte die Zeitverhältnisse im Widerspruch der Meinungen mitgestaltet haben. Umso erfreulicher ist es, daß heute nicht nur in Deutschland, sondern auch vor allem in Frankreich diese umfassende Hinwendung auch der Seelsorge zu den öffentlichen Angelegenheiten an Umfang und Intensität zugenommen hat. Nennen wir nur die jeunesse ouvrier chrétienne sowie die lebendigen Zeugnisse, die der Zeitschrift „Esprit" von Mounier zu entnehmen sind, dazu aber auch das Beispiel der „Mission de Paris" und „Mission de France", so ist diese Wendung hinlänglich belegt. Sie geht aber am eindeutigsten wohl aus den Reden und Ansprachen des derzeitigen Papstes seit dem Kriege hervor, der die Notwendigkeit anerkannte, sogar noch bei den italie-

nischen Wahlen des Jahres 1948 eindeutig für die Vertretung der christlichen Belange im öffentlichen Leben einzutreten. Die Folgerung aus dieser neuen Grundhaltung der Kirche als Institution wie als Gemeinschaft von Klerus und Gläubigen müßte darin bestehen, auch die Soziallehren der katholischen Kirche als Grundgesetze der Politik schlechthin immer mehr zu verbreiten, damit nicht nur eine Gesinnungsreform herbeigeführt wird, sondern der einzelne Gläubige und Christ durch eine Zuständereform in die Lage gesetzt wird, seine Gesinnung auch zu betätigen. So halten es viele katholische Gelehrte, darunter vor allem auch Theologen, für unbedingt notwendig, den Theologiestudenten das Studium der christlichen Gesellschaftslehre zur Pflicht zu machen. Denn jede Seelenführung ist Menschenführung. Diese aber setzt die Kenntnis all der Zusammenhänge voraus, in die der einzelne Mensch in diesem irdischen Leben hineingestellt ist; sie setzt voraus, daß die Sozietät im einzelnen Menschen auch durch Erziehung und Belehrung eine entsprechende Entfaltung findet. Wir maßen uns nicht an, der Seelsorge Ratschläge oder gar Richtlinien zu geben, glauben jedoch als Laie ein ehrliches Anliegen vertreten zu müssen, das heute von weiten Kreisen der Gläubigen geteilt wird.

Niemand kann sich heute der Tatsache entziehen, daß die Zeit einer gesicherten Beschaulichkeit, in der das Kirchenjahr allein und ausschließlich die Anregungen zu Predigten und Katechesen gab, vorüber ist. Selbst die stillen Enklaven der Seelsorge und Frömmigkeit auf dem Lande sind durch den Strom der Vertriebenen in den Strudel sozialer Spannungen und oft auch politisch-religiöser Gegensätze gezogen worden. Kein Christ kann über diese neuen Umstände mit einem rückwärts gewandten Blick auf früheren geistigen oder materiellen Besitz hinweggehen. Sicherlich, die ewigen Wahrheiten bleiben die gleichen, aber der Wandel der Zeit, wie er sich in dieser Gegenwart vornehmlich in sozialen Strukturänderungen ausweist, verlangt neue Wege, diese Wahrheiten entsprechend an die Menschen heranzutragen. Auch die Menschen verfügen nicht über eine gleichbleibende Aufgeschlossenheit. Die Frage, ob es gelungen ist, die gewaltige Welle seelischer Bereitschaft nach diesem zweiten

Weltkrieg entsprechend aufzufangen und im Schoß der Kirche zur Ausgeglichenheit zu bringen, ist auch heute noch offen. Jedes Sichverschließen vor den äußeren Notwendigkeiten und Umständen führt oft zu einer seelisch-geistigen Enge, in der das Religiöse leicht zur Zufluchtsstätte einer eitlen Selbstgerechtigkeit werden kann. Nirgendwo treffen alle diese Erscheinungen, äußere wie innere Vorgänge, die ganze Dynamik dieser Zeit so stark aufeinander wie in dem Spektrum der Seelsorge. Sie ist geradezu ein Kristallisationspunkt des Lebens, in dem sich die seelischen und sozialen Nöte der Zeit brechen.

Die großen Aufgaben, die sich daraus ergeben, können nicht mehr mit den gewohnten Mitteln bewältigt werden. So wichtig und wesentlich vom seelsorgerischen Standpunkt aus die Erziehung der Kinder ist, nicht minder notwendig erscheint auch uns eine umfassende Erwachsenenbildung. Stadtpfarrer Dr. Emil Muhler hat in seinem beachtenswerten Büchlein „Der Christ in der Zeitenwende" (Echter-Verlag, Würzburg 1948) deutlich darauf hingewiesen. Predigt und Katechese müssen über alle bisherigen Leitfaden der Homiletik hinaus entwickelt werden, damit in der Tat das Licht der ewigen Wahrheit in der Lage ist, das Chaos dieser Zeit zu erhellen. Wenn Muhler auf den Umstand verweist, daß üblicherweise von den fünfundsechzig Sonn- und Feiertagen im Kirchenjahr nur siebzehn frei seien für die Wahl eines beliebigen Predigtthemas, so sagt er damit, daß auch diese siebzehn Sonntagspredigten nicht ausreichen, eine systematische Schulung durchzuführen. Hier scheint es notwendig, über die kirchlichen Standes- und Lebensvereine weit stärker im Sinne einer Aufklärung und Erziehung zu wirken, als das nach Charakter und Aufgabenbereich dieser Vereine bisher der Fall ist. Dabei wird man von vornherein anerkennen müssen, daß die Seelsorge in weitem Maße die Mithilfe der Laien gebraucht. „Um so weite Gesellschaftskreise nach ihrem Abfall von Christus wieder zu Christus zurückzuführen, braucht es eine Auslese wohlausgebildeter Laienhelfer aus ihrer eigenen Mitte, die mit ihrer ganzen Denkweise und Willensrichtung aufs genaueste vertraut sind und in brüderlich-freundschaftlicher Gesinnung den Weg zu

ihrem Herzen finden. Die ersten und nächsten Apostel unter der Arbeiterschaft müssen Arbeiter sein; also müssen die Apostel für die Welt der Industrie und des Handels aus dieser selbst hervorgehen." [12] Die erfreulichen Laienbewegungen, besonders in Süddeutschland, zeigen hier die richtigen Ansätze, denn nur durch eine Laienbewegung, die alle Berufskreise im Sinne der katholischen Aktion erfaßt, ist es möglich, die Ergebnisse der Sozialarbeit auch in die Wirklichkeit zu übertragen.

Damit sind wir ungewollt schon in der Auseinandersetzung um die Frage: „*Hat das Christentum versagt?*", die sich in diesen Nachkriegsjahren über Deutschlands Grenzen hinaus ergeben hat. In dieser Diskussion sind viele bittere, aber auch aufrechte, von wahrer christlicher Gesinnung und echter Liebe zur Kirche getragene Gedanken vorgebracht worden. Es ist hier nicht der Ort, diese Gedanken weiterzutragen, aber mit dem Blick auf die Notwendigkeit, das soziale Ordnungsbild im christlichen Volk zu verankern und damit die Sozialordnung, d. h. schlechthin das politische und öffentliche Leben neu zu gestalten, dürfen einige Bemerkungen angefügt werden.[13]

Diese Diskussion hat ihren tieferen Sinn gehabt, indem sie dartat, daß das Wirken der christlichen Wahrheit in dieser Welt auf den persönlichen Einsatz eines jeden gestellt ist. Das Personsein setzt sogar voraus, daß der inneren Haltung eine äußere entsprechen muß. Jede menschliche Ordnung wird unfähig, das Gesamtwohl zu sichern, wenn der Sinn der Gläubigen absinkt, flach oder gar ins Gegenteil verkehrt wird, mag die technische Seite einer Organisation auch vorerst darüber hinwegtäuschen. Das Christentum wird also auch vor der sozialen Wirklichkeit versagen, sofern die Christen versagen, die Wirklichkeit der christlichen Grundwahrheiten entsprechend zu gestalten.

Aber liegt das Versagen der Christen vielleicht nicht doch wesentlich darin begründet, daß es z. B. nur in geringem Umfang möglich ist, die christlichen Wahrheiten und insonderheit auch die christlichen Soziallehren den Menschen so zugänglich zu machen, daß sie in das Eigenbewußtsein eingehen? Hier stoßen wir wiederum auf die Gefahr, in einer

Sprache, in einer Begriffswelt Lehren zu vermitteln, die dem Sinn der Zeit nicht entsprechen, die vielmehr ausschließlich abstrakt oder in den Formeln einer Vergangenheit vorgetragen werden. Es ergibt sich daraus die Notwendigkeit, diese unveränderlichen Richtpunkte immer wieder an der konkreten Situation aufzuzeigen, die Probleme der Zeit an ihnen zu messen und sich nicht darauf zu beschränken, die Lehren um ihrer selbst willen zu vermitteln. „Pius XII. fordert: ‚Die Vertreter der Lehre müssen sich sowohl in ihren Worten wie in ihren Schriften derart ausdrücken, daß die Menschen unserer Zeit sie verstehen und auf sie hören'."[14] Denn der Mensch der Gegenwart und auch der einzelne Christ lebt aus der Not und den Bedrängnissen der Tage, die ihn heute und morgen in so starkem Maße zu erdrücken suchen. Die Folge ist, daß manches, was im Anliegen echt und selbst rhetorisch gut vorgetragen scheint, nur Besitz einer oberen Schicht wird. Damit verschiebt sich aber die Perspektive; denn es werden von den Soziallehren nicht alle Kreise erfaßt, die zur Verwirklichung aufgerufen sind, sondern vornehmlich jene, die durch ihr geistiges und materielles Vermögen ohnehin in der Lage sind, sich weitgehend außerhalb der sozialen Spannungen zu halten und ihren sozialen Verpflichtungen in caritativen Spenden zu genügen.

Wichtig scheint es vor allem, jene große indifferente Schicht anzusprechen, die den Zwiespalt zwischen Kirche und Leben zum Gradmesser ihrer Haltung gemacht hat und die darauf wartet, gerade aus einer christlichen Wandlung der sozialen Gegebenheiten das Wirken der göttlichen Wahrheit zu erfahren. Aber auch die breite Masse des kirchengläubigen Volkes wird erst in der Anwendung der Richtpunkte des Ordnungsbildes auf die sozialpraktischen Fragen erfahren, welche klaffenden Gegensätze sich zwischen diesem Ordnungsbild der Synthese und den extremen Auffassungen auftun. Erst wenn die soziale Verpflichtung aus den Richtsätzen des christlichen Ordnungsbildes heraus in der Mehrheit der Christen verankert ist, kann dem Grundsatz der Gerechtigkeit in voller Auswirkung der Grundsatz der Liebe zur Seite treten, die beide tragende Elemente jeder Sozialordnung sein

müssen. Nur so wird es gelingen, den ganzen Umkreis des privaten und öffentlichen Lebens von dem Ordnungsbilde aus zu umgreifen.

Die notwendige ständige Transformation der Prinzipien der katholischen Soziallehre auf die konkrete Situation der Gegenwart setzt nicht nur eine Aufgeschlossenheit voraus, sondern auch ein ungewöhnliches Sichbemühen, einen verzehrenden Eifer, sich mit ihnen vertraut zu machen. Diesem Bemühen aber würde ein tiefes Verständnis der wirklichen Lebensnöte der Gläubigen entgegenkommen. Erst wenn es gelingt, die unendlichen Schwierigkeiten des praktischen Lebens, wie sie sich aus den wirtschaftlichen und sozialen Spannungen der Gläubigen für die Seelsorge eröffnen, aufzunehmen und in eine Begegnung mit dem Ordnungsbild zu bringen, kann der Aufgabenkreis einer umfassenden Seelsorge geschlossen werden. Viele Seelsorger werden vor dieser Aufgabe zurückschrecken, weil sie zu den bisherigen engumgrenzten nicht ohne weiteres gehört. Der Mahnruf Pius XII., daß die Stunde des christlichen Gewissens geschlagen habe, gilt aber für die Welt in ihrer umfassenden Problematik. Es wird also Mut dazu gehören, nicht erst die Entwicklung einer Zeit abzuwarten und vorsichtig prüfend und abwägend zu betrachten, sondern den Verlauf der Dinge mit zu beeinflussen. Nur so scheint es uns auch möglich zu sein, Angriffen von außen die Kraft und damit ein gut Teil der Wirkung zu nehmen. Nur so kann die Meinung vieler, die Kirche von heute beherrsche nicht die Sprache der Zeit und habe die Beziehung zur Wirklichkeit weitgehend verloren, widerlegt werden. In diesem Zeitalter der Masse, einer babylonischen Begriffsverwirrung reichen seelsorgerische Methoden, bei denen man sich oft einer Sprache des bürgerlichen Zeitalters befleißigt, nicht aus, die Menschen zu führen. Wer jahrelang in den Kreisen der arbeitenden Masse gelebt hat, wer aber auch mit offenen Augen die letzten zwei Jahrzehnte in ihrer Wirkung auf die Menschen erlebt hat, empfindet heute in der Mehrheit des Volkes das bewußte und unbewußte Bemühen, jene „Zerfällung des Menschen" zu überwinden, in der der einzelne sich im Zwiespalt zwischen Seele und Wirklichkeit befindet. Gerade die Christen

wollen nicht nur im Kreis der Familie und der Kirche eine Betätigung ihres Glaubens, sondern sie wollen auch in der sozialen Wirklichkeit zu jener Ganzheit kommen, die ihnen nicht zuletzt auch die ihnen innewohnende Sozietät auferlegt.
Dem Klerus und den Laien ist in diesem besonderen Sinne eine apostolische Pflicht auferlegt. In dem schon erwähnten Fastenhirtenbrief des Kardinals Suhard „Aufstieg oder Niedergang der Kirche?" wird sie immer wieder in den Mittelpunkt gerückt. Ausgangspunkt ist wiederum die Tatsache, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, sterblich und unsterblich ist. Wie die Kirche daher besorgt sein muß um alles, was dem natürlichen und übernatürlichen Wohl des Menschen dient, so hat auch der einzelne Christ „nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, die Schöpfung zu vollenden und am Gemeinwesen dieser Erde mitzuarbeiten".[15] Dabei steht die Mitteilung der ewigen Wahrheiten am Anfang wie am Ende eines jeden Apostolates. Die Anpassung an die Wirklichkeit „ist nicht gleichbedeutend mit Zugeständnis, es besagt nicht eine systematische Ersetzung des Alten durch das Neue und erst recht nicht eine Verstümmelung der Botschaft; vielmehr ist darunter allein die vollständige und verständige Inkarnation dieser Botschaft in demjenigen, den es zu bekehren gilt, zu verstehen. Dieser ist nun aber nicht stets und überall der gleiche. Hierdurch erklärt und rechtfertigt es sich, wenn sich die Methoden des Apostolates mit den Zeiten verändern".[16] Oft wird den Christen eine Handlungsweise durch die Umwelt vorgeschrieben. Das aber macht die apostolische Pflicht noch dringlicher, überall und an jedem Platze, an den der einzelne Christ gestellt ist, sein Apostolat im Sinne des Sauerteiges auszuüben.
Die Führung der einzelnen unsterblichen Seele zu Gott geht nun einmal über diese Zeitlichkeit und ihre bestmögliche Ordnung. In seiner Weihnachtsbotschaft vom Jahre 1943 forderte Pius XII.: „Bleibt nicht untätig inmitten der Ruinen! Kommt aus ihnen hervor, um eine neue soziale Welt für Christus wieder aufzubauen!" Wieviel mehr gilt dieses Wort dem deutschen Volke in dieser Gegenwart. Ein Versagen in dieser Aufgabe wäre nicht nur eine Schuld des einzelnen vor Gott, sondern auch eine soziale Schuld, denn auch der andere,

der Mitmensch, ist darauf angewiesen, daß er in der rechten Weise belehrt wird und die Möglichkeit zur Erfullung seiner Aufgaben sowohl für sein persönliches Leben wie für das der Gemeinschaft findet.
Niemals wird jedoch die Vermittlung der Soziallehren allein ausreichend sein, das christliche soziale Ordnungsbild in die Herzen und den Willen der Menschen zu senken. Das entsprechende Beispiel wird die größere Wirkung ausüben. Um als Apostel in einem Milieu zu wirken, wird man die berechtigten Bestrebungen des Milieus sich zu eigen machen müssen, „denn die christliche Wahrheit ist nicht ein System, das sich von außen durchzusetzen vermöchte vermöge des Ansehens derer, die es lehren, ja nicht einmal allein durch seine objektive Richtigkeit. Nein, diese Wahrheit wird dargeboten als *Zeugnis*. Für einen Zeugen ist es aber wesentlich, daß er gegenwärtig, daß er da sei, und zwar nicht nur physisch, sondern auch geistig, und das setzt eben die Gemeinschaft des gleichen Lebens voraus".[17] Wir sprechen uns nicht das Recht zu, hier den Finger auf offene Wunden zu legen. Gerade aber in den Gegenden, in denen durch den Zustrom von Flüchtlingen und Evakuierten die sozialen Spannungen oft besonders tief geworden sind, muß das lebendige Beispiel mehr wirken, als alle Kanzelerklärungen vermögen.
Wir werden noch darzustellen haben, daß die soziale Frage heute nicht mehr primär eine Standesfrage ist, sondern eine Schicksalsfrage des ganzen Volkes. Es würde außerordentlich wirksam sein, in einer *Soziographie der Pfarreien* in der Stadt wie auf dem Lande einmal eine erschöpfende Übersicht über die Verschiebung der sozialen Strukturverhältnisse zu gewinnen, um von da aus Ansatzpunkte für die Vermittlung des Ordnungsbildes auf eine konkrete Situation zu finden. Hier sollten gerade katholische sozialwissenschaftliche Einrichtungen der Seelsorge weitgehend Hilfe leisten. Aber wo auch immer der Schwerpunkt sozialer Spannungen liegen mag, ob bei der Masse der Werktätigen oder in erster Linie bei den Flüchtlingen und Vertriebenen, in jedem Fall müßte das Apostolat von Seelsorgern und Laien mit größter Bereitschaft diesem Schwerpunkt zustreben. Aus dem Wissen um die Würde des Menschen und den klaren Richtpunkten

des Ordnungsbildes erwächst hier die Pflicht, die Menschen dieser sozialen Gruppen zu jener Stellung in der Gesellschaft zu führen, die ihnen im Volksganzen gebührt. „Um die Welt zu bekehren, genügt es nicht, Heiliger zu sein und das Evangelium zu predigen, oder besser gesagt, man kann nicht ein Heiliger sein und dem Evangelium nachleben, auf das man sich beruft, ohne sich dafür einzusetzen, daß jene Lebensbedingungen, Wohn- und Arbeitsverhältnisse, Ernährung, Erholung, kulturelle Bedürfnisse usf., für alle Menschen sichergestellt werden, ohne die es kein menschenwürdiges Leben gibt. Die Sendung des Christen besteht denn auch nicht lediglich in einem Apostolat: in ihr laufen gleichzeitig drei Betätigungen zusammen: eine religiöse, eine staatsbürgerliche und eine soziale."[18]

Wir glauben sagen zu können, daß die Stunde und Gelegenheit für Seelsorger und Laien, Christentum bewußt und im wahrsten Sinne des Wortes vorzuleben, noch nie so gegeben gewesen ist wie heute. Das setzt ebenso eine Bereitschaft voraus, mit allen denen, auch außerchristlichen Kreisen, offen und mutig das Gespräch aufzunehmen, die sich ebenso die Verwirklichung einer gerechten Sozialordnung zum Ziele gesetzt haben. Nicht nur aus dem Gedanken echter christlicher Toleranz, sondern aus der Verantwortung, die Kirche und Welt miteinander verbindet, muß die Scheu weichen, Gegner, sei es woher er auch kommt, Mißtrauen entgegenzubringen. Diese Zeit hat nach den Erfahrungen der extremen sozialen Systeme, nach zwei katastrophalen Kriegen auch im Lager der Gegner unerhörte Kräfte freigelegt, die eine innere Bereitschaft zum christlichen Ordnungsbild in sich tragen. Diese anzusprechen und sich nicht zu verschließen, ist mit ein Gebot christlicher Grundhaltung. Wir können das Anliegen, um das es uns hier geht, nicht besser zusammenfassen als mit den Worten, die P. Laurentius Siemer wie folgt formulierte:

„Die Menschen von heute stehen, wie sehr auch der Anschein dagegen spricht, vor den Toren der Kirche. Besonders die einfachen Menschen. Der Glaubensinhalt der christlichen Lehre als solcher hält sie nicht zurück, in die Kirche einzutreten. Wie schon gesagt, ist die Skepsis allen mensch-

lichen Lehrmeinungen gegenüber so groß, daß, wenn auch damit noch nicht ein unmittelbar positiver Impuls zur Kirche hin gegeben ist, doch eine Leere sich auftut, die irgendwie nach Erfülltwerden sich sehnt. Es ist nicht zu leugnen, daß — im Gegensatz zum Glauben — die christliche Ethik manche Schwierigkeiten bietet. Vielleicht ist es aber weniger die christliche Ethik selbst, die Hemmungen hervorruft, als die Form, in welcher die christliche Ethik dem Menschen geboten wird. Würde weniger vom Laster gesprochen und mehr von der Tugend, und würde die Tugend in ihrer geradezu hervorragend in sich einsichtigen Schönheit und Würde dargestellt, nicht nur in Büchern und Abhandlungen, sondern auch in der Predigt und im Gespräch, so dürfte auch die christliche Ethik den meisten Menschen kaum noch eine Hemmung sein, die Schwelle der Kirche zu überschreiten.

Aber die Kirche muß sich heute unbedingt als eminent sozial ausweisen. Dabei genügt es nicht, daß sie ihre nach wie vor unübertroffene Caritas herausstellt. Fast ist es so, als ob das Wort Caritas einen ominösen Charakter bekommen hätte, weil geargwöhnt wird, man wolle mit der Caritas die Gerechtigkeit umgehen. Der Mensch von heute will Gerechtigkeit, vor allem soziale Gerechtigkeit. Darum genügt ihm auch nicht das Wort Solidarismus, weil dieses Wort inhaltsleer ist und dazu noch den Anschein erweckt, daß man solidarisch-caritativ der sozialen Gerechtigkeit aus dem Wege gehen wolle. Würden sich alle christlichen Kreise zu einem grandiosen Bekenntnis zum Wort und vor allem zum Inhalt eines christlichen Sozialismus verstehen können, so würden die Hauptschranken, welche die Menschen von der Kirche trennen, fallen. Ernst Wiecherts Roman ‚Die Jeromin-Kinder' spricht eine diesen Gedanken mit ungeheurer Wucht einhämmernde Sprache.

Dann könnte die Kirche wiederum der Sauerteig werden, der die Welt umzuwandeln von Christus bestimmt ist. Die Menschen würden wieder ihrer Heilsgewißheit froh werden. Die Unsicherheit des Woher und Wohin würde schwinden. Das Gemeinschaftsempfinden der Glieder am mystischen Leib Christi würde alle Menschen zu erfassen vermögen. Der aus dem Senfkorn erstandene Baum würde Stamm und Äste und

Zweige weiter wachsen lassen und neue Blüten und Früchte tragen. Und die Kirche würde die Krise der heutigen Zeit wirklich überwinden."[19]

3. Sind die christlichen Soziallehren zeitgemäß?

Wir müssen den Anspruch des Ordnungsbildes, auf die praktische Sozialordnung einzuwirken, auch noch von der Sache her begründen. Das wird der Inhalt aller nachfolgenden Kapitel sein. Hier beschäftigt uns zunächst der Einwand, ob die katholischen Soziallehren überhaupt so zeitgemäß und gegenwartsnah sind, daß sie in vollem Umfang für unsere gesellschaftliche Neuordnung verwertet werden können. Die Abstraktheit des sozialen Ordnungsbildes wird vielfach aus dem Versuch hergeleitet, „aus den Elementen der thomistischen Ethik eine ideale Gesellschaftsordnung zu entwerfen, die der Welt als Vorbild dienen soll". Das ist richtig, soweit es sich um das soziale Ordnungsbild, d. h. die überzeitlichen Grundsätze handelt, die dem sozialen Sein der Menschen, entsprechend der Schöpfungsordnung, gegeben sind. Damit ist nicht gesagt, daß Thomas Soziallehren für eine praktische Sozialordnung entworfen hat, die in jede Wirklichkeit passen. Wenn demnach erklärt wird: „Infolge zu starker traditioneller Anlehnung an Thomas trägt auch die gegenwärtige Soziallehre des Katholizismus die Spuren mittelalterlicher Einrichtungen und Problematik in sich; sie ist daher auf die heutigen Verhältnisse nur mit gewaltsamen Verdrehungen anwendbar"[20], so liegt darin eine nicht statthafte Verwechselung von Ordnungsbild und Sozialordnung. Auch in unserer Meinung ist z. B. die berufsständische Ordnung, von der die Enzyklika „Quadragesimo anno" spricht, so stark durch historische Vorbilder belastet, daß sie nicht *ohne weiteres* in unserer Gegenwart Grundlage einer neuen Ordnung der Gesellschaft, geschweige denn einer staatlichen Ordnung (was in der Enzyklika keineswegs beabsichtigt ist) sein könnte. Eine Modifizierung des Prinzips, das der berufsständischen Ordnung zugrunde liegt, ist auch in dieser Gegenwart möglich. Man kann nicht von der katholischen sozia-

len Literatur, wenn sie sich immer wieder auf Thomas bezieht, behaupten, sie sei eine „Flucht vor den realen Problemen unserer Zeit in eine vergangene Wirtschaftsordnung..., weil man nicht den Mut habe, diesen Problemen ins Auge zu schauen".[21] Diese Kritik ist unberechtigt, insoweit übersehen wird, daß nur die Grundgesetze der christlichen Soziallehre überzeitlich sind und stets der Interpretation für die konkrete Situation bedürfen. Daher können wir auch die Folgerungen dieser Kritik nicht anerkennen: „Die Kirche gerät durch eine solche Soziallehre notwendig in eine Front mit jenen wirtschaftlichen Interessentengruppen, die heute gleichfalls ihre Position gegen den sozialen Fortschritt verteidigen, und gegen jene anderen Gruppen, die die Träger des sozialen Fortschritts sind".[22] Es ergäbe sich sofort die Frage: Was ist sozialer Fortschritt? und ferner: Gibt es nur bestimmte Träger des sozialen Fortschritts? Diese Fragen werden uns später beschäftigen. Immerhin wird aus dieser Kritik deutlich, daß die Beziehungen zwischen Ordnungsbild und sozialer Wirklichkeit umstritten sind.

Es ist das Ziel unserer Darlegungen, die Notwendigkeit der Trennung zwischen den überzeitlich gültigen Richtpunkten und Richtsätzen des christlichen Ordnungsbildes und den zeitgebundenen Soziallehren festzustellen. Die Zusammenfassung oder gar Identifizierung von Ordnungsbild und zeitgebundenen Soziallehren muß zu Irrtümern und falschen Folgerungen führen. Schon aus der Anerkennung einer relativen Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Bereiche wie Kultur, Wirtschaft ergibt sich, daß selbst die überzeitlichen Grundsätze des Ordnungsbildes zu der Wirklichkeit immer wieder in die rechte Beziehung gebracht werden müssen. Fragen des Zinses wie überhaupt der Geldwirtschaft nehmen sich z. B. in einer mittelalterlichen Stadtwirtschaft anders aus als in der modernen Verkehrswirtschaft, in der erst das Kapital als Produktionsfaktor entdeckt und wesentlich wurde, so daß es heute für die Produktion, selbst in einer rein marxistischen Wirtschaft, nicht mehr entbehrt werden kann. Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Daraus folgt, daß stets ein relativ religiös freier Bereich des Sozialen übrig bleibt. Nichts wäre daher verkehrter, als die Lösungsmög-

lichkeiten der Enzykliken, soweit sie Fragen einer gegenwärtigen konkreten Sozialordnung betreffen, im Sinne überzeitlicher Grundsätze absolut zu setzen. Wer allein überdenkt, daß eine Enzyklika wie „Quadragesimo anno" dem ganzen Erdkreis zugeht, also Ländern mit ganz verschiedenen kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungsstufen und Wirtschaftsverfassungen, wird ohne weiteres einsehen, daß aus diesen Lehren, sofern sie die soziale Praxis betreffen, immer nur ein entsprechender Gebrauch gemacht werden kann. Das, was in einem Lande diesen Soziallehren gemäß angestrebt werden muß, braucht nicht ohne weiteres auch in einem anderen Lande in gleichem Umfange, in der gleichen Motivierung und in der gleichen Richtung verbindlich zu werden. Daher erwächst gerade den katholischen Sozialwissenschaftlern und Sozialpolitikern die Pflicht, aus *dem Geist* des Ordnungsbildes die entsprechenden Folgerungen für ihre Zeit und für ihre sozialen Gegebenheiten zu ziehen. Wenn z. B. in „Rerum novarum" die Konzentration der Betriebe für viele soziale Schäden verantwortlich gemacht wird, dann kann daraus für ein Land, in dem diese Großbetriebe schlechthin die Voraussetzung zur Versorgung der Bevölkerung bilden, nicht eine generelle Dezentralisation der Betriebe angestrebt werden. Es müssen Mittel und Wege gesucht werden für eine *entsprechende* Reform. Wir müssen also bei Betrachtung des Verhältnisses von Ordnungsbild und Sozialordnung immer wieder berücksichtigen, daß das Ordnungsbild nur die Grundlinien bestimmt, nach denen das menschliche Zusammenleben zu gestalten ist, wenn es der Natur der Menschen, ihrer zeitlichen und überzeitlichen Zweckbestimmung entsprechen soll. Gerade deshalb sind diese Grundsätze sehr allgemein. Sie zeigen die Wegrichtung, „sie sind nur die Grundierung der Leinwand, auf die wir erst die Farben der historischen und geographischen Vielgestaltigkeit zu übertragen haben. Wir gingen gänzlich fehl, wenn wir diese Grundsätze als fertiges Parteiprogramm nähmen, nachdem wir sofort verfahren könnten".[23]

Auf die richtige Interpretation dieser Grundsätze kommt es also an, darauf, die „Ansatzpunkte" für die Verwirklichung aufzuspüren. Dazu aber ist nicht nur eine genaue Kenntnis

der konkreten Situation in ihren konkreten Bedingtheiten, des Standes der kulturellen Entwicklung und der politischen Möglichkeiten notwendig, sondern ebenso sehr eine letzte Klarheit über die Grundsätze selbst, über den Sinn der ihnen innewohnenden Statik und den dynamischen Charakter, den sie gleichfalls in sich tragen.

Wenn wir die Unterscheidungen, die sich so ergeben, an einigen Beispielen deutlich machen sollen, so wäre in diesem Zusammenhang z. B. auf die im einzelnen noch zu behandelnde Frage der Sozialisierung zu verweisen. In England ist die Sozialisierung im Sinne der Nationalisierung der Industrie auch ohne die Grundgedanken der katholischen Soziallehre weitgehend verwirklicht worden, und zwar so, daß sie im Prinzip den Auffassungen dieser Lehre nicht widerspricht. In Deutschland stoßen die Sozialisierungstendenzen auf ungleich größere Schwierigkeiten, da die soziale Entwicklung in Deutschland kraft historischer Bedingtheiten ganz anders verlaufen ist als in England. In Deutschland werden z. B. die Richtlinien von „Quadragesimo anno" hinsichtlich des Umfanges und der Notwendigkeit einer Verstaatlichung der Industrie viel größere Bedeutung haben müssen als in England, da in Deutschland die Tendenz zu einer Intervention des Staates nicht nur stärker ist, sondern auch Verstaatlichungen weit mehr die Freiheitssphäre des einzelnen und der Gesellschaft berühren würden. als das in England der Fall ist. Auch die Frage des Eigentumsrechtes wird in einem Land, in dem ausschließlich der Großgrundbesitz vorherrschend ist, so grundsätzlich sie in christlicher Sicht trotz der verschiedenen Interpretationen, die z. B. der thomistischen gegeben werden, geklärt ist, anders behandelt werden müssen als etwa in einem Land, wo sich das Eigentum durch größere Industriemonopole zum offensichtlichen Schaden der Masse der Bevölkerung konzentriert hat, oder gar in einem Land, in dem vorwiegend ein Streubesitz herrscht.

Aus der zu beachtenden Unterscheidung zwischen Ordnungsbild und praktischen Soziallehren wird eine in anderem Zusammenhang erwähnte Folge bestätigt: Das christliche soziale Ordnungsbild kann weder durch den Kapitalismus

als System noch durch den Sozialismus oder Kollektivismus als System in Anspruch genommen werden, auch wenn *einzelne* Sozialauffassungen kapitalistischen oder sozialistischen Lehren nahekommen oder sich mit ihnen decken. Es ist, wie schon bei der Entwicklung des Ordnungsbildes ausgeführt wurde, durch sein Koordinatensystem zwar weit und läßt einen großen Spielraum für verschiedene Möglichkeiten, aber es widerspricht jedem *Extrem* einer praktischen Sozialordnung. Es hat durch diese Weite den Vorzug, das Gute überall dort aufzuspüren und je nach Situation und Gegebenheit zu unterstützen, wo immer es sich findet, aber ebenso dem zu widersprechen und gegen seine Verwirklichung anzugehen, was nicht in dieses Koordinatensystem hineingehört oder es in seiner Struktur stört. Das dürfte schon bei der Darstellung der geschichtlichen Ordnungsbilder deutlich geworden sein. Auch aus den Enzykliken „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" ergeben sich diese Abgrenzungen. Jedes Wirtschaftssystem, auch das des Kapitalismus wie das des Sozialismus, enthält Elemente, die sich ohne weiteres in das christliche soziale Ordnungsbild einfügen lassen. In der Gesamtbeurteilung jedoch muß das Zusammenwirken *dieser* Elemente mit anderen betrachtet und beurteilt werden, um zu einer abschließenden Wertung über die einzelnen Systeme zu kommen.

Hier ist nun ein besonderes Wort über das Verhältnis von katholischem *Ordnungsbild und Kapitalismus* am Platze. Gerade was diese Beziehungen betrifft, so ist der katholischen Soziallehre bis auf den Tag der Vorwurf gemacht worden, sie habe durch ihre große Zurückhaltung gegenüber den offensichtlichen Fehlern des kapitalistischen Systems, das in vieler Hinsicht auch sittlich verwerflich sei, indirekt die Träger dieses Systems unterstützt. Eine Klärung des Sachverhalts muß davon ausgehen, daß die Haltung kirchlicher Kreise in der Zeit des Frühkapitalismus noch keine Verurteilung des Systems aus ökonomischen Gründen darstellen konnte. Damals blieben die schlimmsten sozialen Schäden noch auf das Ursprungsland des Kapitalismus, England, beschränkt. Aber die Gesinnung, die sich bereits im Frühkapitalismus zeigte, nämlich das aus liberalistischer Grund-

haltung genährte Erwerbs- und Gewinnstreben, rief schon sofort die Kirche auf den Plan, die entschieden gegen die Verweltlichung des Denkens und Lebens Stellung nahm. Dieser Kampf gegen eine zunehmende Säkularisierung, der bereits seit dem 16. Jahrhundert die Gegenreformation im Geistigen charakterisierte, blieb bis 1891 das wesentliche Motiv aller Stellungnahmen zu den Zeiterscheinungen. Weil der Materialismus durch den Kapitalismus gefördert und damit die geistige und materielle Sendung der Kirche untergraben wurde, erhoben sich die Proteste. Die Stände aber, die von diesem Zeitgeist am meisten ferngehalten blieben, waren die der Bauern und Handwerker. Daher rührt der oft angeführte mittelständische Zug der katholischen Gesellschaftsauffassung. Er liegt aber auch darin, daß diese Stände soziologisch ebenfalls von einer konservativen Grundhaltung getragen sind, und diese Grundhaltung in diesem Jahrhundert des Absinkens des Arbeiterstandes in das Proletariat und der Pervertierung des Bürgertums in die Bourgeoisie zu einem Ferment jedes Ordnungsgedankens überhaupt wurde. Erst die Enzyklika „Rerum novarum" nahm den Kapitalismus auch als Wirtschaftssystem unter die Lupe und deckte die unerhörten sozialen Mißstände auf, die er im Gefolge hatte.
Und trotzdem ist es auch für die Betrachtung der sozialen Auseinandersetzung unserer Gegenwart nicht müßig, sich die Frage vorzulegen, „was geschehen wäre, wenn die Enzyklika ‚Rerum novarum' statt im Jahre 1891 schon 1841 erschienen wäre, sieben Jahre vor dem Kommunistischen Manifest von Marx und Engels. Die schlimmsten Greuel des Kapitalismus, die einem sozial empfindenden Menschen noch heute das Blut in Wallung bringen, fallen in die Zeit zwischen 1820 und 1840. Das erste Kinderschutzgesetz in Deutschland, das der Beschäftigung von sechsjährigen Kindern in elfstündiger Nachtarbeit und dreizehnstündiger pausenloser Tagarbeit ein Ende machte, erschien 1893. Was wäre geschehen, wenn der Anstoß zur Protestbewegung gegen die Sünden des Kapitalismus vom Christentum ausgegangen wäre statt vom atheistischen Sozialismus? Vielleicht wäre die Kluft zwischen Sozialismus und Christentum niemals aufgerissen worden. Sicherlich aber wäre das Christentum niemals in den fatalen

und tatsächlich falschen Verdacht geraten, daß es in guter Nachbarschaft zu den reaktionären Kräften der sturen Besitzverteidigung lebe. Der christlichen Arbeiterbewegung hat infolge der Versäumnisse der Vergangenheit immer der Verdacht hemmend im Wege gestanden, daß, vom gesamtsozialistischen Standpunkt aus gesehen, die apologetische Abgrenzung gegen den Marxismus ihr wichtiger zu sein schien als der sozialreformerische Wille".[24]

Gegenüber diesen kritischen Einwänden und Überlegungen, denen immerhin ein Kern der Berechtigung zuerkannt werden muß, ist notwendig darauf hinzuweisen, daß es nicht Aufgabe der höchsten Autorität der Kirche sein kann, jede Entwicklungsphase sofort in einem Gesamturteil zu beleuchten. Die kapitalistische Entwicklung trug alle Züge eines neuen Werdens, die sorgfältig zu beobachten eine gewisse Zeit verlangte, bevor ihre Wesensmerkmale ganz offenkundig wurden. Dem Christen, der über das soziale Ordnungsbild verfügt, wäre es nicht unbedingt notwendig, die amtlichen Verlautbarungen abzuwarten, da ihm die Richtsätze ohnehin den Maßstab zur Beurteilung der Zeiterscheinungen an die Hand geben. Daß das möglich ist und in welchem Umfang es möglich ist, hat im vergangenen Jahrhundert in einzigartiger Weise Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler bewiesen. Sein mutiges Bekenntnis war umso höher anzusetzen, als es bereits vor jeder anderen amtlichen Stellungnahme erfolgte in der Zeit einer ungeheuer aufstrebenden Epoche. Gegen alle opportunistischen Erwägungen, gegen den überragenden Fortschrittsglauben, der in Wissenschaft, Kunst, Politik und Wirtschaft seine Triumphe feierte, bewahrte Bischof von Ketteler aus dem ihm innewohnenden Ordnungsbild den klaren Blick für die Wirklichkeit. In den Adventspredigten des Revolutionsjahres 1848 fielen die Worte: „Wollen wir die Zeit erkennen, so müssen wir die soziale Frage zu ergründen suchen. Wer sie begreift, der erkennt die Gegenwart; wer sie nicht begreift, dem ist Gegenwart und Zukunft ein Rätsel". 1864 trifft seine berühmte Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" noch vor aller wissenschaftlichen Bemühung der späteren Kathedersozialisten den sozialen Kern dieses Jahrhunderts und einer Epoche mit

jener absoluten Klarheit der Orientierung zeitlicher Fragen an ewigen Grundprinzipien, daß uns Heutigen die Scheu vor Entscheidungen und offenem Wort gegenüber diesen Einsichten fast wie ein Verschulden anmutet. In dieser Schrift heißt es u. a.: „Christus ist nicht dadurch der Heiland der Welt, daß er unsere Seele erlöst hat; er hat auch das Heil für alle anderen Verhältnisse der Menschen, bürgerliche, politische und soziale gebracht. Er ist insbesondere auch der Erlöser des Arbeiterstandes... Ohne ihn vermögen alle humanistischen Bestrebungen seiner sogenannten Freunde nicht zu verhüten, daß dieser Stand wieder in die Verhältnisse des alten Heidentums zurücksinkt".

Solche Äußerungen bezeugen, daß es nicht nur möglich, sondern immer wieder notwendig ist, das soziale Ordnungsbild der sozialen Wirklichkeit der Zeit gegenüberzustellen. Hier erwachsen dem Klerus wie führenden katholischen Laien jene apostolischen Aufgaben, die bereits berührt wurden. Wer einzig und allein von der höchsten Autorität der Kirche Antworten auf Zeitfragen erwartet, handelt gegen die ihm auferlegte Pflicht zur Menschenführung, verfügt selbst nicht über das christliche Ordnungsbild, das ihm unveränderlich die entscheidenen Richtsätze zur Bewertung sozialer Zeiterscheinungen an die Hand gibt. Kirchenamtliche Verlautbarungen müssen auch dann, wenn sie zu konkreten sozialen Vorgängen Stellung nehmen, der Natur der Sache nach stets eine bestimmte Reserve beobachten, da sie die verschiedenen sozialen Verhältnisse in den Ländern unter eine einheitliche Sicht zu bringen haben. Damit die ihnen entsprechenden praktischen Soziallehren zeitgemäß sind, bedarf es jener Aufgeschlossenheit der Christen selbst und jenes Mutes zur Stellungnahme, die aus dem Auftrag herrühren, die Menschen auch dieser Zeitlichkeit zu ihrer ewigen Zielsetzung zu führen. Erweisen sich demnach neue Tendenzen als brauchbar für die Begründung und Ausgestaltung einer neuen Sozialordnung, so sind sie zu überprüfen, ob und inwieweit sie in das Koordinatensystem des Ordnungsbildes hineinpassen. Erweisen sie sich als förderlich im Hinblick auf das Gemeinwohl, so sind sie in Anspruch zu nehmen, auch wenn damit Forderungen entsprochen würde, die etwa

sozialistischen Charakter tragen. Nicht das ist entscheidend, von wem soziale Forderungen zuerst gestellt werden, sondern das Kriterium der Überprüfung liegt in der Brauchbarkeit und Notwendigkeit, wenn die Grundvoraussetzung der Einordnung in das Ordnungsbild gegeben ist. Umso schärfer müssen dann diese Möglichkeiten der Verwirklichung im Gesamturteil abgegrenzt werden von dem, was etwa von der kulturellen oder religiösen Seite nicht vertretbar ist. Erst von diesem Standort aus kann jene Dynamik der katholischen Soziallehre entwickelt werden, die ihr Wesen ausmacht, die aber oft aus einer Scheu vor nicht überschaubaren Entwicklungen und aus einer Furcht vor Entscheidungen nicht nutzbar gemacht wird. Nur so kann das soziale Ordnungsbild in seinen überzeitlichen Grundsätzen aus dem Bereich der reinen Abstraktion den Menschen und damit dem sozialen Ganzen als Leitbild übergeben und zeitgemäß werden. Wird es in dieser Form als Komplex von Richtpunkten und Richtlinien in die soziale Wirklichkeit umgesetzt, dann wird der Einwand des Konservativismus, der sich immer wieder mit der katholischen Soziallehre verbindet, auf den richtigen Kern gebracht. Das soziale Ordnungsbild wird nicht mehr eine Angelegenheit von Theologen und Sozialwissenschaftlern sein, sondern durch dieses Ordnungsbild wird der Auftrag der Kirche in der Welt, in der Gesellschaft verwirklicht werden können.

Es hat verschiedene Ansätze gegeben, aus dem sozialen Ordnungsbild ein praktisches System der Sozialordnung zu entwickeln. Das bisher bedeutendste ist der *Solidarismus*, der von Heinrich Pesch S. J. begründet wurde.[25] Der Solidarismus ist das Gesellschaftssystem, „das die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft zum beherrschenden Prinzip menschlichen Zusammenlebens macht". Das Prinzip des Solidarismus ist ein ontologisches, da der Seinsgrund der gesellschaftlichen Wirklichkeit, nämlich die Gesellschaft als Inbegriff menschlicher Zusammenhänge und Beziehungen, in den Mittelpunkt gestellt wird. Dadurch wird die soziale Menschennatur oder „der Mensch inmitten der Gesellschaft" als eine das gesellschaftliche Sein begründende Gegebenheit

zwischen die Extreme des Individualismus und des Kollektivismus gestellt. Vornehmlich ist das Prinzip des Solidarismus aber auch ein Ethos, so daß ein metaphysisches, aber auch ein natürliches Seinsprinzip als Organisationsprinzip mit ethisch verbindlichem Charakter zur Grundlage einer Sozialordnung gemacht wird.

Die ethische Maxime der Solidarität in der sozialen Wirklichkeit geht also zurück auf die Auffassung von der Sozietät des Menschen. Die Gegenseitigkeit von Persönlichkeit und Gemeinschaft findet den Anschluß an den Genossenschaftsgedanken, der bereits im germanischen Geist des Mittelalters auf christlicher Grundlage seinen Ausdruck fand. In ihm hat der einzelne seinen Eigenwert, aber der einzelne als Person ist immer auf die Gemeinschaft als überindividuelle Einheit gelenkt. Weder die Freiheit als Willkür noch die totale Bindung, sondern nur das Prinzip der Gegenseitigkeit von Bindung und Freiheit kann im Solidarismus die menschliche Gesellschaft tragen. Daraus kann eine Wirtschaftsordnung entwickelt werden, in der die Möglichkeit vorhanden ist, Privatwirtschaft und Staatswirtschaft, personelle Freiheit und soziale Planung zu verbinden und dadurch extreme Lösungen auszuschalten.

Es ist hier nicht der Ort, dieses System in der theoretischen Grundlegung weiter zu entwickeln, zumal seine Grundgedanken auch in der Beleuchtung der geschichtlichen Ordnungsbilder immer wieder in Erscheinung traten. Der Einwand, der gegen den Solidarismus vielfach geltend gemacht wird, ist der gleiche, der der christlichen Soziallehre entgegengehalten wird: Ist das System nicht eine zu ideale Konstruktion, die die Menschennatur zu optimistisch, zu sehr auf die Vernunft anlegt? In der Tat würde ein solches System einer Theorie vom vollkommenen Menschen und einer vollkommenen Gemeinschaft entsprechen, die sich selbst durch ethische Maximen ihre Ziele und ihre Grenzen setzt. Solange die Wirtschaft oder Gesellschaft durch das freie Spiel der Kräfte bestimmt wird, solange aber auch der Sozialismus als Kollektivismus den einzelnen wie die Gemeinschaft in einen unnatürlichen Zwang hineinstellt, wird der Weg zu einer höheren Synthese im Sinne eines solidarischen Wirt-

schafts- und Gesellschaftssystems angestrebt werden. In unserer Gegenwart ist dieses Solidaritätsstreben — wenn auch nicht immer auf christlicher Seinserkenntnis, sondern von äußeren Zweckmäßigkeitserwägungen aus getragen — auf vielen Gebieten sichtbar. In welche Bereiche der großen Politik, der Wirtschaft, der Kultur der Blick gelenkt wird, stets stößt der Mensch der Gegenwart auf unversöhnliche Auffassungen extremer Ideologien. Wird jedoch ein Ausgleich auf Grund eines Systems, wie es der Solidarismus vorstellt, begründet werden können?

Über Ansätze ist dieses Bemühen nicht hinausgekommen. Es waren vornehmlich katholische Politiker wie Stegerwald und Joos — um nur zwei zu nennen —, die auf dieser Grundlage eine neue Sozialordnung zu entwickeln versuchten. Sie taten es in der klaren Erkenntnis, daß Neuordnung immer von dem Punkt ausgehen muß, der die Schwäche der bisherigen Ordnung offenbar hat werden lassen; denn ein Ausgleich kann immer nur durch die rechte Verteilung der sozialen Gewichte gefunden werden. Solange aber dieses Streben zum Solidarismus mit romantischen Ideen, wie sie in der sogenannten Wiener Schule zutage traten, verbrämt wurde, rückte das System als theoretische Grundlegung einer Sozialordnung in die Ferne einer idealen Zielsetzung, weil es immer weniger der sozialen Wirklichkeit als Ausgangspunkt entsprach. So sind die bisherigen Ansätze ohne einen nachhaltigen Erfolg geblieben. Gleichviel ist auch von katholischen Sozialwissenschaftlern wie Jostock, Briefs, Cathrein und Dessauer bis 1933 eine gründliche Vorarbeit geleistet worden, die heute wieder aufzunehmen wäre. Dabei aber müßte von vornherein der Strukturwandel der sozialen Frage berücksichtigt werden, womit die Entwicklung eines praktischen Systems des Solidarismus ungleich schwieriger wird.

So führt uns die von verschiedenen Blickpunkten angestellte Überlegung über das soziale Ordnungsbild und die soziale Wirklichkeit zu der Frage, was heute soziale Wirklichkeit ist, und worin heute die soziale Frage besteht. Erst nach Beantwortung dieser Frage können wir die Ansätze suchen, die heute eine Übertragung des Ordnungsbildes auf die konkrete soziale Situation möglich machen.

10. Kapitel

DIE SOZIALE FRAGE HEUTE

Nicht allein Arbeiterfrage, sondern auch als Vertriebenen-, Massen- und Existenzproblem

Die Öffentlichkeit ist seit Jahrzehnten gewöhnt, als soziale Frage die Arbeiterfrage anzusehen. Diese steht noch 1891 bei Herausgabe der Enzyklika „Rerum novarum" im Vordergrund der sozialen Spannungen. Vierzig Jahre später trägt die soziale Enzyklika Pius' XI. bereits den allgemeinen Titel „Über die gesellschaftliche Ordnung". Die soziale Frage ist über die Arbeiterfrage hinausgewachsen.

Wiederum zwei Jahrzehnte später wird die soziale Frage zu einer Schicksalsfrage von Millionen Besitzlosen, Flüchtlingen und Vertriebenen. Zu gleicher Zeit wird der Aufbau einer neuen Sozialordnung nicht nur in einem Land wie Deutschland, sondern in Europa zu einer Frage seiner Existenz und des Verhältnisses der außereuropäischen Mächte untereinander. Sie hat die Grenzen eines staatlichen Bereiches gesprengt und ist zum Problem der Weltordnung geworden.

Das ist an äußeren Tatsachen abzulesen. Trotzdem ist der Inhalt der sozialen Frage mit diesen Kennzeichnungen nicht erschöpft, besonders dann nicht, wenn wir vom christlichen Ordnungsbild aus Lösungen suchen wollen. Wir müssen durch äußere Schichten zu ihrem Kern vorstoßen. So versuchen wir festzustellen, inwieweit heute die soziale Frage sozialökonomisch, soziologisch und geistig-seelisch bedingt ist. Dann erst glauben wir überschauen zu können, ob es Ansatzpunkte für Lösungen gibt, wo diese liegen und in welchem Umfange sie angegangen werden können.

a) Sozialökonomische

Es gibt heute noch Ökonomen und Politiker, die in der sozialen Frage ausschließlich ein ökonomisches Anliegen sehen. Es sind Vertreter derjenigen Anschauungen, die das Glück des Menschen vornehmlich von äußerem Besitz abhängig betrachten, das persönliche irdische Wohlergehen als primären, wenn nicht einzigen Lebenszweck ansehen. Sicher hat die soziale Frage, welche Gruppen von Menschen sie auch immer umgreift, eine wesentlich ökonomische Seite. Die Arbeiterfrage ist jedoch in den letzten hundert Jahren nicht gelöst worden, weil man sie ausschließlich oder doch vornehmlich nur unter ökonomischen Gesichtspunkten sah. Es mehren sich nach dem letzten Krieg wieder Stimmen, die erklären, es komme alles auf die Steigerung des Sozialprodukts an. Je höher das Sozialprodukt sei, um so mehr wachse auch der Anteil z. B. des Arbeiters an ihm. Wenn dem so wäre, würde es heute eine soziale Frage als Arbeiterfrage nicht mehr geben. In der Tat ist der Reallohn des Arbeiters während der Zeit der zunehmenden Industrialisierung laufend gestiegen. Aber mit der allgemeinen Einkommenssteigerung infolge der Vermehrung des Sozialprodukts vollzog sich eine weitgehende Differenzierung der Einkommen, die den Arbeiter erneut in eine ungünstige Relation brachte. Mit steigendem Sozialprodukt und entsprechendem Reallohn, also rein ökonomisch, ist die soziale Frage nicht erledigt. Man kann auch zur Zeit, Mitte 1949, nicht sagen, daß der Nominallohn des Durchschnittsarbeiters niedrig sei, trotzdem ist der Reallohn vielfach so, daß er die Lebenshaltungskosten kaum deckt. Wiederum ist er in manchen Arbeitsgruppen von einer Höhe, daß er das Einkommen vieler unterer Angestellten nicht nur erreicht, sondern bei Spezialarbeitern oft übersteigt. Selbst Hilfsarbeiter erhalten manchmal Löhne, die von den Gehältern mancher Angestellten nicht erreicht werden und die Existenzlage von Millionen von Flüchtlingen und Vertriebenen weit hinter sich lassen. Insgesamt haben sich die unteren Einkommen der Lohn- und Gehaltsempfänger stärker angeglichen, selbst die Lebens-

haltung weist in diesen Berufsgruppen nicht mehr die Unterschiede von früher auf. Auch ist durchweg die Existenz der Arbeiter weit mehr als etwa 1930 gesichert, ohne daß damit der Anspruch auf dauernde Existenzsicherung über Familienlöhne, Besitz eines bescheidenen Anteils an Grund und Boden hinreichend erfüllt wäre. So bleibt die Forderung nach einer möglichst krisenfesten Existenz für die Masse der Lohnarbeiter bestehen. Sie ist aber nur ein Teil der sozialen Frage als Arbeiterfrage, nicht das einzige Ziel.

In der sozialökonomischen Betrachtung der sozialen Frage steht heute das Schicksal der Flüchtlinge und Vertriebenen, der Kriegsgeschädigten, Kriegshinterbliebenen, jener Rentner und Invaliden, die durch die Währungsreform um ihren Restbesitz gekommen sind, im Vordergrund. Wenn etwa zwölf bis dreizehn Millionen Flüchtlinge (mehr als das Doppelte der Bevölkerung eines ganzen Kontinents wie etwa Australien) vollkommen entwurzelt, von Heimat, Haus und Hof in eine Ruinenlandschaft zwischen Oder und Rhein gepreßt sind, so daß zweihundert Menschen auf einem Quadratkilometer leben, gleichzeitig durch Amputation der deutschen Ostgebiete und Zerschneidung des Restgebietes ein Drittel der deutschen Ernährungsfläche verloren ist, fünfzehn Prozent des Wohnraumes durch den Luftkrieg völlig zerstört und dreiundzwanzig Prozent schwer beschädigt sind, so ist die Größenordnung der sozialen Frage ganz neu umrissen und die ökonomische Dringlichkeit, die sozialen Ansprüche dieser Schicht Depossedierter zu befriedigen, hinreichend belegt. Demgegenüber ist der Arbeiter, der im Zuge einer wiederauflebenden Industrialisierung immerhin mit einem festen Einkommen rechnen kann, in einer ungleich besseren Lage.

Die soziale Frage als Arbeiterfrage hatte im Grunde genommen nur eine Trennungslinie zuwege gebracht, die über den Arbeitsmarkt zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern verläuft. Die soziale Frage als Schicksalsfrage von Millionen Flüchtlingen und Vertriebenen weist heute eine Fülle von neuen Grenzscheiden auf. Sie treten in Erscheinung zwischen Alt- und Neubesitz, zwischen Geschädigten und Nichtgeschädigten, zwischen Stadt und Land und gehen vertikal durch sämtliche sozialen Gruppen. Diese Gegensätze, zwar

im Ökonomischen begründet, spalten sozial den Volkskörper immer mehr auf, nicht nur in zwei Klassen, sondern in mehrere. Die soziale Frage ist, ökonomisch gesehen, über die Marxsche These hinaus ungleich differenzierter, vielschichtiger und darum gefährlicher in ihren Auswirkungen geworden, so daß ökonomische Lösungen allein nicht ausreichen, ihr zu begegnen. Damit wird die Notwendigkeit einer dringlichen materiellen Sicherstellung der Belange dieser Gruppe von Menschen nicht verkleinert. Im Gegenteil, ihr Anspruch steht schon vom Standpunkt der sozialen Gerechtigkeit, dem Leitprinzip des christlichen Ordnungsbildes, über allen anderen sozialökonomischen Belangen. Ein Lastenausgleich kann aber nur *eine* Hilfe sein, diesen Menschen zu einer neuen Existenz zu verhelfen. Diese Entschädigung beinhaltet einen naturrechtlichen Anspruch auf Leben, Arbeit, Existenz an die Gemeinschaft. Die nachfolgenden Worte aus dem Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 26. 8. 1948 rechtfertigen diesen Anspruch u. a. wie folgt: „Ungleich haben Krieg und Nachkriegszeit die Not verteilt. Sie haben sich die Schuldigen nicht ausgesucht, und Unschuldige müssen bitter leiden. Die Lasten müssen ausgeglichen werden. Denn nur wenn einer des andern Last mitträgt, erfüllen wir Christi Gesetz... Man muß sich darüber klar sein, daß alle Güter, die wir noch besitzen, nicht reichen werden, um die Schuld nach außen abzutragen und die Not im Innern auszugleichen. Es ist gerecht, wenn ungerechte Gewinne ermittelt werden und zur Verteilung kommen. Es wird nicht zu umgehen sein, daß auch der rechtmäßig erworbene Besitz belastet wird. Das Recht auf Privateigentum wird dadurch nicht angetastet. Es bleibt verankert im heiligen Gesetz Gottes. Aber ein gerechter, durch die außergewöhnlichen Zeitumstände bedingter Lastenausgleich widerstreitet nicht dem naturrechtlichen und daher von den Christen festzuhaltenden Eigentumsbegriff. Gott hat die Güter dieser Welt nicht nur zum Wohle einzelner Menschen, einzelner Menschenklassen oder einzelner Völker bestimmt, sondern sie auf das Wohl aller Menschen hingeordnet. Wenn darum der *Staat* durch eine die Lasten des Volkes gerecht verteilende Gesetzgebung die durch Krieg oder Katastrophen, wie wir sie erlebt haben, schwer

verletzte Ordnung wieder zu heilen sucht, dann werden Christen um des Gemeinwohles willen einer solchen Regelung sich nicht widersetzen und nicht entziehen".[86] Daher muß der Auffassung entschieden widersprochen werden, daß diese Millionen von einem Schicksal betroffen seien, wie es immer Menschen gebe, die vom Schicksal benachteiligt wären. Diese Opfer des Krieges können sich bei der Vertretung ihrer Ansprüche auf die Hilfe des gesamten Volkes berufen, da die Schäden eine Folge des Krieges sind, der eine Kollektivhaftung des Volkes, das den Krieg ausgelöst und geführt hat, zur Folge hat, ohne daß damit auch nur annähernd eine Kollektivschuld anerkannt werden kann. Der Staat kann immer nur so viel und so weit für die Schäden aufkommen, als er sich auf das potentielle Vermögen seiner Steuerschuldner stützen kann.

b) Soziologische

Man wird der ökonomischen Betrachtung der sozialen Frage eine soziologische zugesellen müssen, um ausreichende Reformen herbeizuführen. Die soziologischen Bedingtheiten übergangen zu haben, ist die Schuld des 19. Jahrhunderts. Auch in der Gegenwart wird das tiefere Anliegen der sozialen Problematik, wie sie sich beim Lohnarbeiter wie bei den Vertriebenen ergibt, zu wenig berücksichtigt. Selbst nichtmarxistische Politiker machen sich unbeabsichtigt die Marxsche Wertung des Arbeiters zu eigen, nach der die Menschen in der Geschichte immer wieder als Klassen erscheinen, die Ausdruck ökonomischer Interessen sind, so daß auch der Arbeiter nur Exponent einer neuen Klasse und ihrer ökonomischen Forderungen und sonst nichts ist. Selbst die klassische Sozialpolitik beschränkte sich darauf, den Arbeiter durch ökonomische Mittel mit der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft zu versöhnen. Die Charakterisierung der Arbeitermasse als Proletariat tat ein Übriges, die sozialen Forderungen nur von materiellen Größenvorstellungen zu sehen. Wie vieldeutig dieser Begriff des Proletariats in der Geschichte der letzten eineinhalb Jahrhunderte geworden ist, werden wir bei der Behandlung der Forderung der christlichen Soziallehre nach Entproletarisierung noch zu zeigen

haben. Was die Arbeiterfrage als soziale Frage nicht zuletzt ausmacht, ist die Sehnsucht und das berechtigte Verlangen dieser Schicht von Menschen, am Staat teilzuhaben, und zwar durch eine entsprechende Einordnung in die Gesellschaft. Es wurde schon gezeigt, welche Folgen dieses Versäumnis des bürgerlichen Zeitalters für die Entwicklung der sozialen Frage als Arbeiterfrage bis auf den Tag gehabt hat. „Marx wollte die naturalistische Freiheit, die Freiheit einer Klasse. Daß der Arbeiter auch nach der metaphysischen Freiheit verlangen könnte, hätte Marx mit Verwunderung erfüllt, daß er aber sogar eine Seele haben wollte und dazu noch eine andersgeartete, hätte Marx einfach verlacht. Auch heute glaubt der Marxismus nicht an die Seele des Arbeiters. Er geht nach wie vor an dem elementarsten Verlangen der Arbeiterpsyche vorbei. Was der Arbeiter braucht, ist mehr als die Freiheit im Materiellen. Die Menschenwürdigkeit des Daseins erschöpft sich nicht in der Befriedigung der nackten Lebensbedürfnisse. Mensch sein heißt Persönlichkeit sein, heißt Freiheit im Geistigen haben."[27]

In der sozialen Frage als Arbeiterfrage steht die Forderung voran, den Arbeiter nach Rang und Leistung sowie als Stand in die Gesellschaft einzugliedern. Um so gefährlicher ist die These derjenigen Vertreter der Arbeiterschaft, die mit äußeren Mitteln, etwa der Sozialisierung der Produktionsmittel, diese Frage lösen zu können glauben. Die Frage, ob und inwieweit die Sozialisierung auch als eine soziale Forderung berechtigt ist, wird noch zu prüfen sein. Aber die soziologische Seite des Problems, d. h. die Einordnung des Arbeitertums als Stand in die Gesellschaft kann durch die Sozialisierung nicht ohne weiteres gefördert werden. Sie könnte viel eher in der Lage sein, in der Gesellschaft neue Klüfte aufzubrechen. Diese Frage muß vielmehr auf einer breiteren und tieferen Grundlage als der Stellung des Arbeiters im Produktionsprozeß geklärt werden. Hier erhält die Forderung nach Mitbestimmung und Mitverantwortung ein größeres Gewicht, deren Vertretbarkeit im einzelnen ebenfalls noch zu behandeln sein wird.

Im Bereich der sozialen Frage von heute ist das Verhältnis von Alt- und Neusiedlern von ebenso schicksalsschwerer

Bedeutung. Eine Arbeiterfrage im ökonomischen und soziologischen Sinne gibt es in allen Industrieländern, wenn auch die Gewichtigkeit der Problematik im einzelnen verschieden ist. Aber der soziologische Schwerpunkt unserer deutschen sozialen Frage liegt heute unzweifelhaft in der Zukunft der Millionen Vertriebener. In diesem Umfang gibt es kein Beispiel in der Geschichte, wo zwangsweise Millionen von Menschen aus der angestammten Heimat, von dem Boden, auf den sie einen naturrechtlichen Anspruch haben, vertrieben und gegen ihren Willen in andere Räume verpflanzt wurden, ohne daß die Voraussetzungen ihrer weiteren Existenz überhaupt geklärt waren. Die Frage der Existenz dieser Gruppe ist soziologisch bedeutsamer als die der Arbeiter, die immerhin, selbst auf den Trümmern eines zweiten Weltkrieges, ihr Leben wieder aufbauen konnten. Wer in diesen Nachkriegsjahren im Ruhrgebiet gelebt hat, weiß, wieviel Heimat den Industriearbeitern diese Trümmer bedeutet haben und bedeuten. Der Wiederaufbau der deutschen Industrie hätte nach Lockerung der äußeren Behinderungen kaum in der Schnelligkeit vollzogen werden können, wenn nicht der Arbeiter in Kellern und Notwohnungen, selbst in zerstörten und beschädigten Werkstätten noch seine Heimat, seinen Lebensplatz wiedergefunden hätte.

Das Schicksal der Vertriebenen und Flüchtlinge ist nicht damit zu beschönigen, daß immerhin Deutsche zu Deutschen gekommen sind. Der Hinweis auf das Werden des Ruhrvolkes im Zuge der Ost-West-Wanderung[28] vermag das hier vorliegende soziale und soziologische Problem nicht zu verkleinern. Im Ruhrgebiet wurde ein neuer Volkskörper durch den Zustrom von *freiwilligen* Zuwanderern, die einzeln oder in kleinen Gruppen nach und nach in dieses Gebiet strömten, sofort Arbeit und Existenz fanden, gebildet. Die Flüchtlinge und Vertriebenen aber sind durch Zwang und zu Millionen verschickt worden, ohne jede Aussicht auf Wohnung, Existenzmöglichkeit, Ernährung, Bekleidung und unter Zurücklassung ihrer Habe. Deutsche der verschiedenen Stämme, die oft nicht nur durch Mundart, sondern auch durch Sitten, Gebräuche, Tradition und Temperament große Unterschiede zu ihren neuen Mitbürgern aufweisen, wurden zersplittert

und wahllos, oft unter Zerreißung nicht nur der landsmännischen Verbundenheit und der Sippen, sondern sogar der Familien „angesetzt". Hier reichen selbst die besten sittlichen Empfehlungen, volkskundliche und psychologische Motivierungen und Erklärungen nicht aus, das soziologische Problem, das sich in dieser sozialen Frage von heute kundgibt, zu verkleinern.

Man kann das Schicksal der Vertriebenen auch nicht mit einer Proletarisierung gleichsetzen. Proletarisches Dasein fußt auf den Bedingungen des kapitalistischen 19. Jahrhunderts. Der Proletarier sucht sich, unter Anspannung kollektiver Kräfte, nach vorn zu entwickeln. Die Ausgebombten, Evakuierten und Flüchtlinge sind durch ihren Wunsch charakterisiert, wieder zu ihrem früheren Besitz zu gelangen, dessen sie in irgendeiner Form beraubt worden sind. Der Arbeiter verlangt einen entsprechenden Anteil am Sozialprodukt, an dem er selbst mitwirkt. Die Vertriebenen wollen die Wiederherstellung eines fruheren Zustandes. Da dieser durch die Einbuße des Volksvermögens — allein wirtschaftlich gesehen — nicht ohne weiteres wiederherzustellen ist, wird die „Forderung nach Teilung des Vorhandenen" ausgesprochen, da schließlich alle den Verlust mittragen müssen.

Unter den Vertriebenen sind diejenigen, die dem Arbeiterstand angehören, noch am ehesten in der Lage, wieder neu anzufangen. Millionen bürgerliche und bäuerliche Existenzen können jedoch nicht ohne weiteres an irgendeiner Stelle ihre alten Existenzformen wieder aufnehmen. Die sozialen Schichtungen, im gesamten Volkskörper irgendwie geändert, sind bei den Flüchtlingen und Vertriebenen strukturell umgewandelt. Das deutsche *Dorf* erfährt durch diese Strukturwandlungen fast eine Revolution.[29] Die deutschen Dörfer im Westen, früher Rückhalt des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, Bürgen von Tradition, Brauchtum, Sitte und Volkskultur, werden durch den Zuwachs von Hunderten und Tausenden Kleinstädte mit neuen Berufen, Geschäften, Handwerkern, mit einem ganz neuen geistigen Gesicht. Seit Jahrhunderten festliegende konfessionelle Gegebenheiten, die vielfach den Charakter des Dorfes und der Landschaft bestimmten, werden völlig geändert. Fragen der Erziehung der

Jugend, des Verhältnisses von Alt und Jung sind ganz neu gestellt. Wesentlich als Ausgang der sozialen Spannungen bleiben die Besitzunterschiede. Hier ein Besitz, der durch den Krieg ganz verschont blieb, dort nicht die geringste Habe. Bodenreform, Landabgabe, Landaufteilung werden zu sozialen Forderungen, deren berechtigtes Ausmaß in Tausenden von Fällen umstritten bleibt und oft zu unversöhnlichen Gegensätzen führt. Der Mensch, seine Existenzsicherung, seine Einordnung, seine Verwurzelung in Raum und Geist der Landschaft werden zu Problemen, wie sie seit der Bauernbefreiung — auch nicht durch die Landarbeiterfrage — in diesem Ausmaß kaum vorhanden waren. Umwälzungen in den Daseinsformen des Dorfes, im äußeren Bild der Anlage, in Charakter und Sitte, in der Ablösung der bisherigen Elite sind unausbleiblich und bestimmen für die fernere Zukunft die soziale Frage auf dem Lande.

c) Politische

Durch das soziale und soziologische Schicksal der Flüchtlinge und Vertriebenen wird die soziale Frage der Gegenwart zu einem politischen Problem. Enthält schon die Arbeiterfrage eine staatspolitische Aufgabe, nämlich den Arbeiter als Stand in der Gesellschaft zu verwurzeln, ihn als Klasse an den neuen Staat heranzuführen, so nicht minder die Flüchtlingsfrage. Sie wird sogar ein Problem von internationalem Rang. Das verbliebene deutsche Volksvermögen reicht erwiesenermaßen nicht aus, die notwendige Hilfe für die Kriegsgeschädigten durchzuführen, geschweige denn ihre Existenz zu sichern. So ist die Frage nach der Zukunft Deutschlands, die von den Siegermächten abhängig ist, eine wesentlich soziale Frage. Immer wieder brechen Tendenzen durch, Deutschland in ein Agrarland zu verwandeln. Das würde nichts anderes als die Vernichtung von Millionen bedeuten. Auch die Möglichkeiten einer Auswanderung würden das Problem nicht verringern, da ohnehin die Mehrzahl der Flüchtlinge sich aus Älteren, Arbeitsunfähigen, Frauen und Kindern zusammensetzt. Würden aber die noch Arbeitsfähigen und Begabten auswandern, so wäre das eine für Deutschland „negative Auslese".

Nur eine zunehmende Industrialisierung Deutschlands kann den Vertriebenen Einkommen und Unterhalt verschaffen. Aber diese hängt in Ausmaß und Inhalt wiederum von politischen Entscheidungen und Zufuhren des Auslandes ab, auch davon, ob eine steigende deutsche Industrieproduktion in der Welt ihren Absatz findet. Selbst wenn auf diese Weise eine Minderung der sozialen Not erreicht würde, bliebe die Gefahr, das Lohnarbeiterproblem um ein neues Gewicht zu vermehren, weil heute Schichten in das Proletarierschicksal geraten, die früher mit dem Proletariat nichts zu tun hatten.
Über diese Gruppen hinaus sind in die soziale Not der Gegenwart alle jene einbezogen, die durch Krieg und Kriegsfolgen selbst dann gelitten haben, wenn sie in ihrer Heimat bleiben konnten. Viele sind um den Ernährer der Familie gekommen, manche um alle geistig-seelischen Werte, die ihnen bisher Lebensinhalt bedeuteten. Auch daraus ergeben sich soziale Spannungen, die bei dem äußeren Vorrang von Besitzverlust und Besitzschädigung nicht sofort und in der ganzen Schwere in Erscheinung treten. Die Verengung deutschen Raumes, die Zerstörung der Großstädte, der Verlust der landwirtschaftlichen Überschußgebiete im Osten, die Überflutung des Restraumes durch eine Bevölkerung, die in etwa der Vorkriegszahl entspricht, ergeben zudem politische Gefahren einer zunehmenden Radikalisierung, durch die jede soziale Neuordnung, wenn sie nicht bald erfolgt, erschwert wird.
In dieser Situation ist Deutschland zum Objekt des Gegensatzes zwischen Ost und West geworden. Der Gegensatz ist nicht nur ein imperialistischer im überkommenen Sinne, sondern ebenfalls ein sozialer; denn beide Hemisphären, sowohl die westliche wie die östliche, kämpfen um die Anerkennung ihrer Prinzipien einer Sozialordnung. Verhängnisvoll wird die Lage dadurch, daß Deutschland der Hilfe von außen, ob in seiner Versorgung mit Nahrungsmitteln und Rohstoffen, ob zur Organisation seines staatlichen Wiederaufbaues, ob zur Neuordnung des Sozialgefüges, bedarf. Alle deutschen Probleme, auf welchem Gebiet immer sie liegen, werden so zu Weltproblemen. Die Tragik dieser Gegenwart besteht darin, daß die Welt, die durch die Fortschritte der Technik, durch die Überwindung bisher unermeßlicher

Räume eine einzige menschliche Gesellschaft werden könnte, in einem neuen Krieg sich selbst zu vernichten droht, und zwar entscheidend durch die soziale Problematik, die in Ideologien zu diesem fast unüberbrückbaren Gegensatze geführt hat. Was sich geschichtlich als Gegensatz zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer zeigt, hat die Dimension der größten Auseinandersetzung der Jahrhunderte erfahren.
So ist die soziale Frage nicht nur quantitativ gewachsen, sondern auch qualitativ, indem zwei verschiedene Typen der Daseinsbewertung mit einem verschiedenen Menschenbild sich als Kontrahenten gegenübertreten. Das westlich individualistische und das östlich kollektivistische Menschenbild treffen in Deutschland aufeinander. So wird die soziale Frage in Deutschland heute als das Anliegen der Welt sichtbar. Die soziologischen Typen, die in diesem Spannungsfeld auf Tod und Leben gegenüberstehen, könnten eine Synthese finden in dem urdeutschen wie urchristlichen Solidaritäts- und Genossenschaftsgedanken. Deutschland könnte durch eine eigene neue Gesellschafts- und Staatsordnung die Brücke zwischen Ost und West werden, wie es das Herz der Welt einmal war, als Europa und Asien sich am Rande begegneten.

2. Das innere Anliegen

a) Entpersönlichung — Kollektivierung

Eine solche Gesellschaftsordnung ist nicht aus äußeren Reformen allein zu entwickeln. Wir müssen die soziale Frage der Gegenwart auch in ihren geistig-seelischen Bedingtheiten sehen, die ganz zu durchleuchten und zu erhellen erst durch ein christliches Ordnungsbild möglich ist. Der Vorzug dieses christlichen Ordnungsbildes besteht nicht nur in seiner überzeitlichen, sondern auch in seiner überräumlichen Geltung, da es sittliche und rechtliche Maßstäbe enthält, die allgemein menschlich verbindlich sind. Auf diesem Grundbild kann sich daher am ehesten eine weltumspannende soziale Ordnung aufbauen. Ihr ist das Synthetische zu eigen, sie neigt weder dem einen noch dem anderen Extrem zu. Ein Welt-

friede ist Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Sie kann nur auf der Anerkennung der in der Weltschöpfung grundgelegten Ordnung beruhen, die auch die Menschheit als eine übergreifende Einheit sieht. Doch ehe diese den Rahmen unserer Darstellungen sprengenden Perspektiven erörtert werden, müssen noch einige Vorfragen geklärt werden.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich uns der Blick dafür geöffnet, daß das Soziale nicht allein gesellschaftliche Zusammenhänge betrifft, sondern in einer tieferen Schicht des Individuellen angelegt ist. Am Ende des Zeitalters, das zum Beginn die Selbstherrlichkeit des Individuums verkündete und in der Folge in allen Lebensbereichen zur Geltung zu bringen suchte, steht der Untergang des Individuums als Persönlichkeit. Es ist in der Masse aufgegangen. Wie der schrankenlose Individualismus soziale Probleme vielfältiger Art aufwarf, so wirkt sich die Vermassung noch verheerender aus, da sie nicht nur äußere Lebensumstände betrifft, sondern den Menschen selbst. Nicht nur eine soziale Klasse ist von ihr ergriffen, sondern Menschen aus allen Schichten. Hier können nur die Ergebnisse dieser Entwicklung gestreift werden, wie sie sich uns heute in ihrer sozialen Problematik zeigen.[30]

„Die Revolution der Manager"[31] hat nicht nur die Wirtschaft ergriffen. Wie Großbetriebe nicht mehr von einzelnen Unternehmern, auf eigenem Besitz und privatem Risiko aufbauenden Persönlichkeiten geleitet werden, sondern bei zunehmender Umgestaltung der Betriebe in Kartelle und Monopole von Funktionären, Managern, die einem mehr oder weniger anonymen Kapital verpflichtet sind, so zeigt sich ein ähnlicher Vorgang in vielen öffentlichen Bereichen.

Im Politischen wird der einzelne Abgeordnete auf Grund der Liste einer Partei gewählt, nicht durch einen Stimmentscheid, der ihm persönlich gilt. Der Abgeordnete fühlt sich oft nicht mehr dem Wähler persönlich verantwortlich, sondern nur noch dem Apparat der Partei. Die Zurückdrängung der selbstverantwortlichen Persönlichkeit, ihre erzwungene Einordnung in und unter einen Apparat, der sich in Partei- und Fraktionszwang immer deutlicher darstellt, führt zur Vermassung in der Politik. Sie war die Voraus-

setzung zum totalitären Einparteienstaat, zur Diktatur, zur Tyrannis. Der deutsche Reichstag des „Dritten Reiches" war die Ausgeburt dieser Vermassung, wie die Wahlen im Sowjetsystem und ihr Parlament es heute noch sind. Die Keime einer solchen Entwicklung zur politischen Tyrannis liegen selbst in einer falsch verstandenen Demokratie. Solange das liberalistische Prinzip der Mehrheit auch in einer Demokratie nur auf die Summierung hinausläuft, in der Summierung von Menschen auch eine Summierung von Befähigten gesehen wird, ist dem Massendenken eine gleichbleibende Grundlage gegeben, da erfahrungsgemäß die Mehrzahl der Individuen einer Massensituation zu erliegen droht. Wenn also das Mehrheitsprinzip formal übersteigert wird und ferner den Willensentscheid des einzelnen in die Meinung der „Manager" und Funktionäre der Parteien und Fraktionen zwingt, erhält kollektives Denken einen Auftrieb. Nur eine scharfe Auslese von selbstverantwortlichen Persönlichkeiten kann das Mehrheitsprinzip wieder zu einer Funktion bringen, die von der persönlichen und fachlichen Qualität der einzelnen abhängt und nicht mehr methodisches Prinzip einer Apparatur darstellt. Nur so kann echte Elitebildung möglich sein. Ist das nicht der Fall, bedroht auch der Manager als Politiker das staatliche Leben. Ohne Rücksicht auf die Meinung des Volkes und immer entfernter von ihr regiert ein Apparat von Funktionären, nicht freie selbstverantwortliche Persönlichkeiten.

Selbst die staatliche Verwaltung ist in diesen Vorgang einbezogen. Der heutige Begriff Bürokratie ist dafür sinnfälliger Ausdruck. Der Beamte ist vielfach ein Typ, der nur noch einer Maschine der einschlägigen Bestimmungen gleicht. In diese Entwicklung sind auch gesellschaftliche Zweckgebilde weitgehend einbezogen. So zeigt sich z. B. auch bei den Gewerkschaften die Gefahr, daß der Funktionär als ursprünglicher Beauftragter von Personen, die sich ob einer gleichen Lebenslage zur Vertretung ihrer Belange zusammenschlossen, zum Manager von Interessen und nicht mehr von Personen wird.

Das sind äußerlich sichtbare Erscheinungen der Entpersönlichung, die heute den Prozeß der Vermassung bestimmen.

Er setzt im Individuellen bereits sehr früh ein. Mit der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik des Industriezeitalters, deren Zusammenwirken zu einem revolutionierenden Bevölkerungsaufschwung führte, beginnt das Zeitalter der Masse. Der einzelne resigniert in einem oft hoffnungslos erscheinenden Konkurrenzkampf, wird wurzellos im materiellen wie im geistig-seelischen Sinne. Alle Brücken zu den bisherigen Daseinsformen brechen ab, neue zur Zukunft scheinen nicht gegeben. Zunächst wird Masse die breite Schicht der durch die Industrialisierung wirtschaftlich Enterbten, deren Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt nur noch als Ware zwischen Angebot und Nachfrage zum Mindestpreis der Existenz verkauft werden kann. Das Industrieproletariat, das in diesen Entwurzelungsprozeß in breiter Ausdehnung hineingezwungen wird, ist jedoch weder Kern des modernen Begriffs der Masse noch gleichbedeutend mit diesem Gesamtbegriff. Zur Masse gehören nach und nach Individuen aus allen Schichten und Berufen, die im freien, oft bis zur Willkür ausgreifenden Kampf um Existenz und Existenzsicherung auf der Strecke bleiben, resignieren, Schutz im Zusammenschluß mit Schicksalsgleichen suchen. Zur Masse als soziologischem Begriff stoßen ferner diejenigen, die in der Säkularisierung aller Glaubensbereiche im vergangenen Jahrhundert eine Entwurzelung aus ihrer bisherigen religiösen, geistig-seelischen Heimat erfahren, ob seiner sich bald als leer erweisenden Verlockungen dem neuen Pseudoglauben aber nicht zu entrinnen vermögen. So führen die verschiedenen Momente immer mehr Individuen in eine gewisse Lethargie gegenüber dem Leben. Sie verlieren ihre Eigenständigkeit, es entsteht der „Durchschnittsmensch", wie ihn Ortega y Gasset benennt, der Durchschnittsmensch, der nichts anderes als eben dieses sein will. „Masse ist jeder, der sich nicht selbst aus besonderen Gründen — im Guten oder Bösen — einen besonderen Wert beimißt, sondern sich schlechtweg für Durchschnitt hält, und dem doch nicht schaudert, der sich in seiner Haut wohlfühlt, wenn er merkt, daß er ist wie alle."[32]

So ist die Masse weder allein aus ökonomischen Ursachen noch aus soziologischen Entwicklungen, auch nicht allein,

wenn auch wesentlich, aus psychologischen Gründen ableitbar. Letzten Endes ist dieser Entwurzelungsprozeß geistig-seelisch begründet. Wer sich zur Masse zählt, hat seine Individualität unbewußt oder bewußt aufgegeben. Er ist Opfer einer Entpersönlichung, eines Versachlichungsprozesses, der seit dem Aufkommen des Rationalismus durch die Welt zieht. Der einzelne wird verwandelt. Die Art, in der es geschieht, ist verschieden. Massenpsychologie wie Tiefenpsychologie widmen sich heute noch eingehenden Untersuchungen. Hier interessiert nur das Ergebnis als ein wesentliches Moment der sozialen Frage der Gegenwart. Durch die Vermassung wird der einzelne, der ihr erlegen ist, zu einem Kollektivwesen, das weitgehend das selbständige Denken aufgegeben hat. Das personale Für-sich-sein, das natürlich und wesenhaft ist, bleibt, aber es wird überlagert von einem Kollektivempfinden, in dem der einzelne sich weitgehend aufgibt, von dem er sich führen läßt, dem er sich anvertraut.
Die Ohnmacht, sich selbst zu behaupten, läßt den einen zunächst Schutz bei anderen suchen, die gleich ihm des Schutzes bedürftig sind. So werden die Kollektive. Sie nehmen verschiedene Formen an. Alle sind letztlich Organisationen, Zweckgebilde, die als Aufgabe den Schutz und die Sicherheit der Angeschlossenen haben. Der Massenmensch lebt fast nur noch in diesen Organisationen, die nicht nur in der Anzahl, sondern auch in der Ausdehnung und den Formen wachsen in dem Maße, in dem das Massenbewußtsein zunimmt. Viele Menschen fühlen noch diesen Wandel, suchen sich dem Massenbewußtsein zu entziehen, aber eine von Gott, der zeitlichen wie überzeitlichen Bestimmung losgelöste Haltlosigkeit hat ihr Eigensein bereits so gebrochen, daß sie mit um so größerer Leidenschaft der Organisation anhangen. Dieses einzige noch vorhandene, auf triebhaften Empfindungen beruhende Bewußtsein machen sich politische und gesellschaftliche Kollektive zunutze. Die Manager dieser Kollektive entflammen die blinden Leidenschaften für äußere Zwecke. Der totale Staat als das geschlossenste Kollektiv und das die Menschen vereinheitlichende Gebilde ist die Spitze der kollektiven Kulturformen. „Nicht mehr fähig, die tieferen Ursachen des Krankheitszustandes zu erkennen

flüchtet der Massenmensch erst recht in die Masse. Bedingungslos gibt er die Reste seines Ichs an das Kollektiv preis, das ihm eine Überwindung seiner seelischen Isolierung verheißt So übertäubt er die Leere, läßt sich durch einen letzthin ziellosen Aktivismus und Dynamismus über die Sinnlosigkeit seines Daseins hinwegtäuschen. Aus der Lebensangst wird die Lebenslüge, nämlich unter dem Diktat der Masse die verlorene Gemeinschaft wiedergefunden zu haben; denn seine Lebensangst ist zugleich eine geheime Angst vor der Freiheit, die persönliche Anforderungen stellt, deren er sich nicht mehr gewachsen fühlt. Es ist um so vieles bequemer, wie die ‚anderen' zu denken, die ‚öffentliche Meinung' gleich einer Konfektionsware zu verstehen. Was man sucht und findet, das sind die ‚Ferien vom Ich'. Und so wird unversehens die neue Bindung zur Fessel, zur Kette, zum Weg in die Sklaverei."[33] Im kollektivistischen Staat mit der Planung sämtlicher Lebensvorgänge, nicht nur der ökonomischen, sondern sogar der dem Menschen von Natur aus höchsteigenen, wird dem einzelnen dann für die Aufgabe der Freiheit die wirtschaftliche Sicherheit versprochen. Ob dieser Zusage werden die persönlichen Rechte endgültig preisgegeben. Es ist der schon gekennzeichnete paradoxe Vorgang, daß eine Epoche, die zu Beginn die schrankenlose Freiheit des einzelnen verkündet, am Ende den Menschen in das Höchstmaß von Unfreiheit führt.

Indem das Kollektivbewußtsein sich in immer mannigfaltigeren Organisationen entwickelt, in die sich der einzelne nach seiner Lebenslage oder seinem Lebensstand begibt, schwindet auch der ursprüngliche Sinn für Gliederung, aus der allein eine soziale Ordnung leben kann. Die Führung dieser Masse übernimmt eine „Elite", deren Anspruch auf Führung vielfach nicht organisch bestimmt, sondern durch äußere Umstände, oft zweifelhafter Art, begründet wird. Dieser Elite ist die Masse häufig nur „Menschenmaterial". So schreitet der Prozeß der Entpersönlichung fort zur Entmenschlichung, deren Merkmal die Menschenverachtung wird. Ökonomische Begriffe wie Rationalisierung, Mechanisierung, Individualisierung, Standardisierung haben sich als Voraussetzungen des politischen Begriffs der Uniformierung

erwiesen, der heute allen Kollektivformen den fragwürdigen, von sozialen Spannungen geladenen Inhalt gibt.
Das Marxsche Bild der klassenlosen Gesellschaft ist nicht erst in unserer Gegenwart als Utopie entlarvt worden. Aus der Natur von Individuum und Gemeinschaft ist zu erkennen, daß es eine klassenlose Gesellschaft nicht geben kann. Stets wird es eine Oberschicht (wie auch im heutigen Rußland) von Menschen geben. Für eine Sozialordnung ist nur entscheidend, wer sie bildet, wie sie gebildet wird und ob sie sich als Glied in den Gesamtrahmen der Ordnung einfügt. Alle diese Schlagworte, jedermann geläufig, sind Etappen eines ständig größer werdenden geistig-seelischen und sozialen Auflösungsprozesses, in dessen Verlauf alle Ordnungen zerbrechen und der Mensch zum „Einheitsmenschen", zur Sache, zum Zweck degradiert wird.
Eine soziale Ordnung als eine Einheit wohlgegliederter Vielheit wird unmöglich, da die Vielheit der selbständigen Individuen einer quantitativen Summierung gewichen ist. Die soziale Frage der Gegenwart ist daher wesentlich durch die Fragestellung mitbedingt, ob dieser Prozeß der Kollektivierung weitergehen soll oder ob es gelingen kann und wird, den einzelnen und die Gesellschaft über diese Entwicklung hinauszuführen, eine Sozialordnung aufzubauen, die von der Beachtung und Wertung des Menschen als Persönlichkeit ausgeht. Das wird davon abhängen, ob man den Menschen wieder zu sich selbst, zu seinen wesenhaften Anlagen und Formen und zu einem entsprechenden Verhalten in der Gesellschaft bringen kann. Denn die Einheit in wohlgegliederter Vielheit ist nicht nur ein ideales Ordnungsprinzip, sondern, da sie der Natur entspricht, auch ein Seinsprinzip.

b) Geistig-seelische Bedingtheiten

Von welcher Seite die soziale Frage der Gegenwart betrachtet wird, stets münden alle Ergebnisse in der Erkenntnis, daß Zuständereformen nicht ausreichen werden, das soziale Chaos der Zeit zu bezwingen. Das Forschen nach den letzten Gründen der sozialen Problematik führt von der Betrachtung der äußeren Zustände und Entwicklungen immer tiefer in die letzten Fragen des Menschseins. Wir glauben, dieser

Frage bei der Erhellung der sozialen Ordnungsbilder schon einige Seiten abgewonnen zu haben, so daß hier nur noch einige wenige Striche genügen.

Was schon in der deutschen Klassik ahnungsvoll das Werk unserer großen Dichter durchzog, nämlich die Trauer um die fortschreitende Auflösung eines Menschenbildes der Einheit, was philosophische Systeme zu Erklärungen über die Irrungen einer verkehrten Menschennatur veranlaßte, was z. B. Nietzsche zur Verachtung des Menschen führte, hat in unserer Gegenwart die ganze Skala einer zweifelhaften Menschendeutung heraufbeschworen. Die kulturphilosophische Zeitkritik, die schon J. Burckhardt zu einer scharfen Ablehnung des Massenbewußtseins brachte, Spengler zu einem tiefen Pessimismus stimmte, Jaspers, Kayserling, Sombart, Paul Tillich, um nur einige wenige zu nennen, aus der immer fragwürdiger werdenden Situation des einzelnen wie der Gesellschaft zu Anrufen auf Besinnung, vielfach mit nicht immer zulänglichen Mitteln, führte, konzentriert sich in unseren Tagen in der Fragestellung nach der menschlichen Existenz, nach dem Sinn des Seins und Daseins überhaupt. Die Existenzphilosophie hat jenseits des ursprünglichen Anliegens ihrer Vertreter ihre soziale Seite. Von der Beantwortung der Frage nach der menschlichen Existenz hängt nicht nur das Schicksal des einzelnen, sondern auch das der menschlichen Gesellschaft ab. Schon Kierkegaard, bei dem die Ursprünge der Existenzphilosophie der Gegenwart liegen, erhob gegen die Entleerung des Menschen Einspruch, die er einerseits aus der Hegelschen Philosophie des absoluten Weltgeistes, in der der einzelne nur eine Durchgangsstation der absoluten Idee ist, anderseits aus dem Massenbewußtsein herleitete, durch das der einzelne nicht mehr im Innen wurzelt, sondern im Außen dahintreibt. In seiner Art ist der Mensch nach Kierkegaard einzig als Christ er selbst, verfügt er im vollen Sinne über „Existenz". Das Gefühl der unendlichen Leere, das so viele Menschen von heute erfüllt, sie zu dem Urteil der Sinnlosigkeit des Daseins veranlaßt, ist Ausdruck des Verlustes eines tragenden Mittel- und Schwerpunktes. Der Mensch hat sich mit der Verabsolutierung der Vernunft einerseits, mit der mehr oder weniger freiwilligen Unter-

ordnung unter kollektive Denkformen anderseits selbst des Zusammenhanges mit der Transzendenz, die nur in Gott ruhen kann, beraubt. Die Menschen von heute huschen wie Schemen durch die Wirrnis der Zeiten, stets eines vernichtenden Schlages des Schicksals gewärtig, der den einzelnen heute auslöschen und morgen die ganze menschliche Gesellschaft zerstörend treffen kann. Das Gefühl der Urangst ist zu einer Manie geworden, weil der einzelne keine Sicherung mehr in sich fühlt und die Geborgenheit im Schutz eines Kollektivs, selbst in der eines totalen Staates, sich als große Täuschung erwiesen hat.

So wird die soziale Frage im Blickfeld unserer Gegenwart letzthin die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz, dem Sinn des Lebens für den einzelnen, nach dem Sinn des Zusammenlebens der Menschen, nach dem Wesen der menschlichen Gesellschaft. Erst nach Beantwortung dieser Fragen kann sie auch in äußeren Reformen einer Lösung entgegengeführt werden. Darum ist es so wichtig, daß Seelsorger, Pädagogen, Juristen, Politiker, selbst Ärzte eine rechte Vorstellung des christlichen sozialen Ordnungsbildes in sich tragen.

Die Überwindung des Pessimismus ist die Voraussetzung, wieder zu einer gesunden Sozialordnung zu gelangen. Nur wenn die soziale Frage als komplexe Erscheinung behandelt wird, werden sich ausreichende Lösungen finden lassen. Sonst bleibt es bei der Heilung von Symptomen. Wir glauben, daß zu dieser umfassenden Lösung alle überkommenen naturalistischen Deutungen vom Menschen nicht ausreichen, sondern nur jener Realismus aus christlicher Sicht, der aus dem Wissen um den ewigen Widerstreit des guten und bösen Prinzips im Menschen jene transzendente Macht zu Hilfe ruft, aus der allein das Wesen der menschlichen Existenz, die zeitliche und überzeitliche Bestimmung des einzelnen und der Gesellschaft erklärt werden kann. Nachdem der auf Autonomie pochende Geist die Grenzen seines Wirkens und zufolge der Verfälschung des Weltbildes die Entfesselung dämonischer Kräfte erfahren hat, ist der Zugang zu jener Welt wieder freigelegt, die aus dem Glauben an ein göttliches Wirken in der Welt den Menschen zu seiner Verpflichtung

ruft. So gesehen, findet die soziale Frage unserer Gegenwart wohl nur im christlichen Ordnungsbild eine Beantwortung, da es alle Bezüge des Menschen und der Menschen untereinander erfaßt und auf einen Mittelpunkt konzentriert, der Orientierung und Wegweiser bedeutet. Erst dadurch überwinden wir den irrtumsreichen und in seinen sozialen Folgen so belasteten Fortschrittsglauben und erkennen, daß aller Fortschritt letztlich nur ein ständiges Sich-rück-Besinnen sein kann, ein Rückschreiten zu der Planung und Ordnung, die der Schöpfer in der Welt grundgelegt hat.

11. Kapitel

GEGENWARTSFRAGEN IN DER SICHT DES ORDNUNGSBILDES

1. Die Forderung nach Entproletarisierung

Wir werden versuchen, die Prinzipien des sozialen Ordnungsbildes, deren Tragkraft historisch untersucht, die von der Gesellschaftslehre her erhärtet und der sozialen Problematik dieser Zeit gegenübergestellt wurden, auf einige vordringlich erscheinende Fragen anzuwenden. Dadurch ergibt sich noch kein System einer praktischen Sozialordnung. Selbst wenn es entworfen werden könnte, würde es der immer vielfältiger gewordenen sozialen Problematik der Gegenwart kaum gerecht werden.

Es kann hier nur gezeigt werden, welche Lösungsmöglichkeiten im Rahmen des Ordnungsbildes in dieser Zeit gegeben sind, wo, an praktischen Beispielen gesehen, die Zielpunkte einer Lösung liegen, und wo sich Ansätze direkt ergeben. Wem von vornherein an einer Klarheit über die Gesamtauffassung dieser Behandlung der sozialen Frage liegt, dem muß zunächst genügen, daß wir negativ feststellen: Vom christlichen Ordnungsbild aus sind extreme Lösungen unmöglich, d. h. Lösungen müssen antiindividualistisch wie antikollektivistisch und dürfen letzten Endes auch nicht mechanistisch sein.

J. Pieper führt die gesellschaftspolitischen Grundgedanken der Enzyklika „Quadragesimo anno" auf zwei zurück: Entproletarisierung des Proletariats und berufsständische Ordnung, die zueinander in einem ganz bestimmten Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit stehen.[34] Diese Zweiteilung entspricht der Beseitigung bestehender offensichtlicher sozialer Mißstände einerseits, anderseits der Schaffung einer neuen Sozialordnung, die mit diesen Reformen die Fehler der Vergangenheit überwindet und für die Zukunft ausschaltet.

Versuchen wir zunächst, die Ansatzpunkte zu finden, von denen aus in der heutigen sozialen Situation das Ziel Entproletarisierung zu erreichen wäre, so ist zu fragen, was, wer und wie entproletarisiert werden soll. Wer ist Proletarier, was ist das Proletariat? Heute, nicht 1891, zum Zeitpunkt der Herausgabe der Enzyklika „Rerum novarum", nicht 1931, in welchem Jahre „Quadragesimo anno" erschien, sondern in dieser Gegenwart, nach dem zweiten Weltkrieg. Von der sozialkritischen Diagnose hängt es wesentlich ab, in welchem Umfang und mit welchen Mitteln die sozialreformerische Therapie arbeiten kann.

a) Merkmale der Proletarität der Gegenwart

Der Vorrang des Ökonomischen, der bis in die Gegenwart die vergangenen hundert Jahre kennzeichnete, hat unseren Blick auch in dieser Frage einseitig verengt. Manche Merkmale des Proletarischen, deren Beachtung für die Entproletarisierung notwendig gewesen wäre, sind sowohl aus der öffentlichen Diskussion wie aus der Sozialreform ausgeschaltet geblieben. Es wäre eine besondere Aufgabe, den Begriff Proletariat in seinem ganzen Umfang zu klären, um die vielen Merkmale, die ihn auszeichnen, auf einen Nenner zu bringen. W. Brepohl hat einmal den Versuch gemacht, die Begriffsbestimmungen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, die sich mit dem Proletariat als Forschungs- und Untersuchungsobjekt beschäftigen, aufzuzeigen.[35] Hier seien nur einige Blickpunkte, die für uns von Belang sind, gegeben.

Das moderne Proletariat hat mit dem ursprünglichen Begriff in der Antike (proles) wie mit dem im Mittelalter (asoziale Elemente) keine direkte Beziehung. Die Parallelität der Lebenslage und der sozialen Minderstellung in der Gesellschaft reicht nicht aus, den heutigen Begriff Proletariat mit historischen Vorbildern in Übereinstimmung zu bringen. Die ökonomische Sicht erblickt im Proletarier den „dauernd und erblich an das Lohnverhältnis gebundenen Arbeiter" (G. Briefs). Dieser Arbeiter, der an das Kapital — wie früher der Leibeigene an das Eigentum seines Herrn — und an den Produktionsmittelbesitzer gekettet ist, pocht auf seine Menschenrechte, die ihm geflissentlich vorenthalten werden. Die

Völkerkunde sieht im Proletarier den „Stand der Standlosen" (Riehl). Dieser Begriff kennzeichnet also primär die Stellung zur Gesellschaft; er enthält den Mangel einer Verwurzelung im Volkstum, in der Heimat, in der Tradition, in der Landschaft. Der biologische Begriff erblickt im Proletarier eine vornehmlich erblich veranlagte Lebensform und bezieht sich am stärksten auf jene Schicht der Asozialen, die es in früheren Jahrhunderten gegeben hat, die es immer geben wird. Er bezieht insofern die Gegenwart mit ein, als materielle wie geistige Bedingtheiten sich in der Vererbung auswirken können und eine proletarische Haltung in Generationen bewirken. Die Psychologen sind der Ansicht, daß Proletariertum keine angeborene Veranlagung, sondern „Ergebnis schlechter Erziehung, wiederholten Erlebens der Armut, der ungesicherten Lebenslage, des Zwanges der Standesvorurteile und anderer künstlicher Trennungslinien zwischen den Volksgenossen ist. Proletarische Gesinnung ist dementsprechend eine negative Geisteshaltung, Auflehnung gegen das Unterdrücktsein durch die oberen Schichten..." (Tumlirz).

Alle diese Begriffsdeutungen enthalten Merkmale, die man bei der gegenwartsbezogenen Betrachtung dessen, was Proletariat ist, zur Hand haben muß. Es ergibt sich schon daraus, daß es sich keineswegs um eine einheitliche Gruppe von Menschen, gar einer Klasse handelt, sondern um verschiedene, wenn auch in einer großen Mehrheit vorkommende Einzeltypen, bei denen das Proletarische sich eben in bestimmten Erscheinungen kundgibt.

Wir werden auf die psychologischen Feststellungen, aus denen vornehmlich der Klassencharakter der Lohnarbeiterschaft und zum Teil auch das proletarische Bewußtsein der Solidarität und Einheit erklärt werden kann, noch zurückkommen. Sicher ist, daß heute nicht allein mehr mit dem ökonomischen Begriff des Proletariats gearbeitet werden kann, sondern mehr der umfassendere, volkskundliche in den Blick gebracht werden muß. Die fehlende gesellschaftlich-ständische Funktion der Lohnarbeiterschaft, d. h. die Entwurzelung innerhalb der Gesellschaft, begegnet heute jener Heimatlosigkeit, die das Schicksal von Millionen Ver-

triebener und Flüchtlinge geworden ist. So ist heute die Gefahr gegeben, daß der Begriff Proletariat im überkommenen Sinne sich über eine soziale Gruppe hinaus auf Menschen aus verschiedenen sozialen Schichten ausdehnt, weshalb alle Lösungen der Entproletarisierung von vornherein diese neue Gruppe einbeziehen müssen.

Es liegt nun auf der Hand, daß die Frage der Entproletarisierung eine verschiedene Beantwortung findet, je nach dem Schwergewicht dessen, was das Proletarische vornehmlich ausmacht. Noch die Enzyklika „Quadragesimo anno", die die Entproletarisierung in Abschnitt II, 3 (nn. 59—62) behandelt, sieht in ihr vornehmlich die Lösung des Lohnarbeiterproblems. Selbst über die in dieser Richtung aufgezeigten Möglichkeiten bestehen Meinungsverschiedenheiten innerhalb der katholisch-sozialwissenschaftlichen Literatur. Das deutet schon darauf hin, daß die christlichen Soziallehren immer dann, wenn sie eine konkrete Situation behandeln, nur nach den sie tragenden Grundprinzipien gedeutet werden können. In der Enzyklika wird die Entproletarisierung sehr eingehend vom Ökonomischen, von den Auswüchsen der kapitalistischen Wirtschaftsweise her beleuchtet. So kann die Trennung der Arbeit von den Produktionsmitteln für die Vermögenslosigkeit und die Existenzunsicherheit der Arbeiter verantwortlich gemacht werden. Demzufolge *kann* die Eigentumsfrage zum Inbegriff der Scheidung von Proletariat und Besitzbürgertum werden.

Dazu ist zu sagen, daß zwar die auch von der Enzyklika beklagte schwere Störung der Eigentumsverteilung ein wesentlicher Grund für das Proletarierdasein ist; aber sie macht nicht das Wesen der Proletarität aus, sondern ist eine „äußerst belastende und unselige Teil- und Begleiterscheinung"[36]. Mit jener Auffassung wird vor allem von denen argumentiert, die in der Beseitigung des Privatbesitzes an Produktionsmitteln, vor allem also in der Sozialisierung nicht nur eine bessere Eigentumsverteilung, sondern zugleich auch eine Entproletarisierung sehen zu können glauben.

Das Wesen der Proletarität ist damit jedoch nicht in seinem Kern und Hauptanliegen erkannt; denn der Übergang der Produktionsmittel eines großindustriellen Unternehmens

z. B. in die Hand des Staates würde an der Stellung des Lohnarbeiters an sich nichts ändern. Solange die Sozialisierung als Schlagwort verwandt wurde, hat sich dieser Irrtum bis in unsere Zeit halten können. Selbst wenn es gelingen könnte, die Arbeiter in einem genossenschaftlich sozialisierten Betrieb an den Produktionsmitteln zu beteiligen, ihre Lebenslage durch Besitzanteil und Gewinnausschüttung zu heben, würde die Proletarität noch nicht unbedingt überwunden sein, da die Stellung des Lohnarbeiters in der Gesellschaft noch von anderen Voraussetzungen mitbestimmt wird.

Die Vermögenslosigkeit ist nur ein zwar sehr wichtiges, aber nicht allein ausschlaggebendes Merkmal der Proletarität. Vielmehr muß der Schwerpunkt insoweit im Lohnarbeitsverhältnis gesehen werden, als der einzelne zum Objekt, seine Arbeitskraft zur Ware, zu einem Nutzgegenstand, zum Kostenelement in einer Betriebsrechnung für fremde Zwecke gemacht und damit der Mensch der Subjektstellung entkleidet wird.

Der notwendige Wandel von der Objekt- zur Subjektstellung würde nur durch eine geschlossene Standwerdung vollzogen werden können, durch feste Einordnung der Lohnarbeiterschaft als soziale Schicht besonderer Eigenart in die Gesellschaft. Die ebenbürtige Eingliederung der Lohnarbeiterschaft ist eine Forderung, die sich auf Grund der Gleichberechtigung eines jeden im Hinblick auf sein Personsein ergibt. Es gibt keine Sozialordnung von Gleichgewicht, solange ein Teil der Bevölkerung in eine Isolierung und Absonderung gezwungen wird. Das gilt auch für die Masse der Vertriebenen und Flüchtlinge. Es ist ungerecht, wenn eine Vertretung dieses Standpunktes als ein Klassendenken bezeichnet wird.[37] Jede Sozialordnung wird zerstört, wenn die am meisten bedrängten und am meisten in Abhängigkeit und Existenzunsicherheit lebenden Gruppen des Volkes in ihren Ansprüchen hintangesetzt werden.

Hier berührt sich — wie wir das häufiger feststellen werden — die soziale Frage als Arbeiterfrage mit der sozialen Not der Flüchtlinge und Vertriebenen. Auch diese aus der Heimat und einem überkommenen gesellschaftlichen Zusammenhang Entwurzelten bedürfen der Seßhaftwerdung

durch Einordnung in einen neuen landschaftlichen Raum, vor allem aber in die neue Gesellschaft. Sollen auch die Vertriebenen und Flüchtlinge nicht der Verproletarisierung anheimfallen, so muß rechtzeitig und von vornherein Vorsorge getroffen werden, daß ihnen die Grundrechte, die jeder Mensch zu beanspruchen hat, auf Leben, Existenzsicherung, Familiengründung und -erhaltung gewahrt werden. Wie beim Lohnarbeiterproblem tritt damit der Mensch als Person in den Mittelpunkt aller sozialen Überlegungen und Reformen, der Mensch als Subjekt, nicht als Objekt schicksalhafter Zufälligkeiten, einseitiger Gewalt oder wirtschaftlicher Vorrangstellung. Staatsakte, Gesetze allein werden die Entproletarisierung nicht erzwingen können. Ihre Durchführung beruht letztlich in der Mithilfe jener sozialen Gemeinschaften, die in erster Linie berufen sind, die Gesellschaft zu formen, das sind die Lebens- und Leistungsgemeinschaften.

b) Die Wertung der menschlichen Existenz und der Arbeit

Der Einwand ist bereits hier vernehmbar, ob diese allgemein gehaltenen ethischen Richtlinien ausreichen, um in der heutigen Situation, die durch eine um sich greifende „Grenzmoral" (übrigens ein Schlagwort der Gegenwart, kein Begriff), durch einen rücksichtslosen Kampf um Selbstbehauptung gekennzeichnet ist, wirksam zu werden. Dieser Einwand verweist uns wieder auf die Notwendigkeit, daß Gesinnungsreform und Zuständereform zusammengehören. Beide bedingen sich wechselseitig. Eine Zuständereform kann nur begonnen werden mit einer neuen Wertung der menschlichen Existenz und der menschlichen Arbeit. Alle Lösungen, die sich zunächst als fortschrittlich erweisen, werden vergeblich bleiben, wenn nicht ein neues Wertgefühl in den Individuen und den gesellschaftlichen Gemeinschaften Platz greift. Es ist daher nicht von ungefähr, wenn auch vom christlichen Ordnungsbild *vor* allen praktischen Maßnahmen die Forderung nach einer tieferen Besinnung auf die Seinsgrundlagen gestellt wird.

Die menschliche Arbeit ist nach christlicher Auffassung durch die Erbsünde belastet. Sie ist Mühe und Freude, sie ist

Zwang und Freiheit, trägt ein Doppelgesicht. Ohne Arbeit kann das Leben sinnlos werden; erst die Arbeit setzt den Menschen in die Lage, ganz Person zu werden. In der Arbeit erhält die menschliche Freiheit ihre Bestätigung, ob sie nun die letzte Erfüllung des personalen Seins zum Inhalt hat, die Begnadung eines schöpferischen Aktes oder Unlust- oder Lustgefühle erzeugt, in jedem Falle trägt sie zur Selbstbestimmung des Menschen bei. Nur wenn die Arbeit des Menschen der der Maschine gleichgesetzt wird, wird der einzelne in den Bereich der Dingwelt gezwungen oder dieser sogar unterworfen. Jede Arbeit, die dem Individuum nicht zur personalen Entfaltung dient, wird Sklavenarbeit, in welcher milden Form sie auch immer geleistet wird. Die menschliche Arbeit allein von ihrem Nutzwert aus betrachten, heißt den Menschen herabwürdigen, ihm den Zugang zur Personwerdung nehmen, ihn der Freiheit berauben und dem Zwang unterwerfen. Das gilt nicht nur, wie der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts behauptete, für die geistige Arbeit, sondern ebenso für die manuelle, für die in der arbeitsteiligen Produktion geleistete Handarbeit. Arbeit kann also immer nur Mittel zur Erhaltung und Förderung der menschlichen Persönlichkeit und der Gesellschaft sein. Wer immer den Handarbeiter nur als Werkzeug für einen eigenen Gewinn betrachtet, ob im kapitalistischen Großunternehmen oder im kollektivistischen Ameisenstaat, verstößt gegen die Menschenwürde. Aller äußerer Wohlstand kann diesen Verlust an Menschenwürde nicht wettmachen; denn aus der Mechanisierung, Nivellierung und Uniformierung der Arbeit erhält der Prozeß der Entpersönlichung und der Vermassung seine letzte Zuspitzung. Zu der durch die Gottesferne bewirkten seelischen Gleichmacherei tritt auch eine materielle, die die soziale Signatur unserer Gegenwart so erschütternd hat offenbar werden lassen.

Wie könnte in diesem Maschinenzeitalter, in der Epoche einer gesteigerten Rationalisierung, die im Taylorismus nicht nur die Materie, sondern auch den Menschen erfaßt [38], die menschliche Arbeit wieder tragendes Mittel der Personwerdung sein? Wir können die technische Entwicklung nicht ohne weiteres zurückschrauben; wir können in einem Industriestaat, wie

ihn Deutschland darstellt und in Zukunft nach Lage der Dinge in weit größerem Umfange sein müßte, die Großindustrie nicht schlechthin in Handwerksbetriebe aufspalten; wir können nur wenige bestimmte Industriezweige in eine Werkstattaufgliederung überführen. Daher erhält die Forderung der Arbeiter auf *Mitbestimmung* heute ein ganz neues und wesentliches Gewicht, die vom Standpunkt des Ordnungsbildes schon grundsätzlich, aus der konkreten sozialen Situation auch real gesehen, nicht übersehen werden kann. Wer diese Forderung nur als eine unberechtigte Einmischung in die dem Arbeiter wesensfremde Unternehmersphäre betrachtet, verkennt das Wesen der Entproletarisierung, verstößt aber auch gegen die für alle Menschen geltende Wahrheit, daß jedem die Möglichkeit einer personalen Entfaltung gegeben werden muß. Eine Mitbestimmung kann nicht schematisch eingeführt werden, sie kann bei der Komplizierung des Wirtschaftsprozesses nicht eine unabdingbare Forderung sein, worüber im einzelnen noch zu sprechen sein wird.

Hand in Hand damit muß dem Lohnarbeiter wie allen Menschen, die mit Recht Ansprüche an Staat und Gesellschaft zu stellen haben, der Zugang zur öffentlichen Betätigung geschaffen werden, zu den Bildungseinrichtungen des Staates wie der Gemeinschaften, damit ihr Einfluß und ihre Geltung in der Gesellschaft Ausdruck finden und eine Objektstellung in die Subjektstellung gewandelt werden kann. Nur so wird dem Lohnarbeiter wie dem der Proletarität verfallenen Menschen das Massenbewußtsein genommen werden können. Wir Deutsche müssen aber nach den Erfahrungen der Vergangenheit auch im arbeitenden Menschen wieder den *Sinn für Muße* erwecken, der weitgehend abhanden gekommen ist. Es ist bekannt, wie sehr der Arbeitsfanatismus des deutschen Volkes vorteilhaft war und ist, wie sehr sich aber auch andere Völker vor dieser übersteigerten Arbeitshingabe fürchten. Die recht verstandene Muße gehört zu einer menschlichen Wertung der Arbeit wie das Brot zum Leben. Erst durch die Muße erhält der einzelne die Möglichkeit zur Selbstbesinnung, die rechte Erholung, den Atem zum Leben, den Sinn für eine geistige und religiöse Vertiefung. Erst durch die Muße erhalten wir den Schutz vor jenem Roboterdasein, das ein

Kollektivismus nur über die Vermassung, d. h. über die Entpersönlichung und Versklavung des Menschen als Lebensprogramm realisieren kann.
Die Wertung der menschlichen Arbeit durch ein staatliches Reformprogramm genügt nicht. Alle Grundrechte von Verfassungen, die diese Wertung mit einzubeziehen suchen, bleiben Deklarationen, wenn die Menschen nicht selbst, wenn nicht auch der Lohnarbeiter sich zu diesem Adel der Arbeit aufzuschwingen sucht. Stets wird es Menschen geben, die in ihrem Beruf eine Berufung und damit eine ganze Sinnerfüllung finden; stets wird es aber auch andere geben, die in ihrem Beruf nur eine Erwerbsquelle sehen, denen die Arbeit, ganz gleich an welcher Stelle, und wie sie geleistet wird, an sich nichts bedeutet. Eine Arbeit jedoch, die nur der Entlohnung wegen getan wird, bleibt ohne jeden höheren, den Menschen selbst verpflichtenden Sinn. Hier scheint uns eine Aufgabe der christlichen Standesvereine vorzuliegen, die Angehörigen zu einem Ethos der Arbeit zu erziehen. Hier wäre der Angelpunkt, an dem die Gewerkschaften bei aller Bedeutung und Berechtigung äußerer Bildungseinrichtungen sich aus der negativen Haltung der Klassenkampforganisation zu einem Leistungsverband selbständiger Individuen mit individuellen und sozialen Bestrebungen entwickeln könnten, um auf diese Weise den Angehörigen ein neues ständisches Bewußtsein zu vermitteln.

c) Psychologische und soziologische Voraussetzungen

Diese Überlegungen führen dazu, selbst auf die Gefahr eines neuen Einwandes hin, ideale Ziele zu predigen, die Entproletarisierung von der Voraussetzung der Standwerdung der Lohnarbeiterschaft noch eingehender zu begründen.[39] Damit gehen wir bewußt noch einmal auf die psychologischen Faktoren ein, die die Proletarität bestimmen, und rücken sie immer wieder an die Spitze aller Reformmaßnahmen, die sich um die Entproletarisierung bemühen. Es gibt keinen Stand, dessen Tradition und Überlieferung im Zuge der Entwicklung so stark gebrochen wurde, wie den des Arbeiters Zwar stellten wir schon bei einer historischen Be-

trachtung dieser Entwicklung fest, daß es vor dem Aufkommen des modernen Industrieproletariats als Klasse keinen Stand im Sinne des Industriearbeiters gegeben hat und auch heute noch nicht gibt; jedoch wurzelte auch der neuzeitliche Industriearbeiter bis zum Aufkommen der Manufaktur mit seiner Arbeit im Bereich der Familie. Das war das Milieu, in dem er lebte und schaffte, ob er nun Handwerker, Geselle oder Landarbeiter war. Durch die Technik wurde er gezwungen, das Heim zu verlassen, mit ihm Tausende, dann Millionen, deren bisherige personale Entfaltung im Familienrahmen gesprengt war. Der Sinn dessen, was seit Generationen innerhalb der Familie, der Zunft, des Berufsverbandes Tradition, Volkstum, Brauchtum gewesen war, wurde plötzlich unterbrochen. Mit dem Verlust der Familieneinheit paarte sich der Verlust der schöpferischen Arbeit, die bis dahin noch ein ganzheitliches Arbeitsprodukt kannte.
Die nun zunehmend differenzierte Arbeitsteilung wurde noch durch die mechanisierte Handarbeit belastet, durch die ein stets wiederholter Griff zum alleinigen Inhalt des arbeitenden Menschen wurde, des Menschen, der von Natur aus und bis dahin seiner eigenen schöpferischen Initiative freien Raum gewähren konnte. Diese standardisierte Arbeit nahm dem Arbeiter also eine zweite Quelle des Personseins, den schöpferischen Willen, die Phantasie, Erfindungsgabe, guten Geschmack, letzten Endes den Wetteifer. Das Ergebnis der Arbeit blieb eine mechanische Einheit in einer mechanischen Größenordnung. Der Verlust der schöpferischen Freude, die Lösung vom Produkt als dem Ergebnis eigenen Tuns und Eigentum eines Dritten, die damit durchschnittene naturgegebene Bindung an die Arbeit und das Werk der Hände bedeutete einen tiefen Einbruch in das personale Bewußtsein des Arbeiters. Nichts kennzeichnet das heute noch vorhandene ständische Bewußtsein auch des gegenwärtigen Industriearbeiters mehr, als daß er über diesen Verlust noch nach anderthalb Jahrhunderten nicht hinweggekommen ist, daß im Gegenteil diese Entwürdigung, dieser durch eine Entwicklung zwangsweise auferlegte Mangel an persönlicher Entfaltungsmöglichkeit wie eine offene Wunde schwärt.
Im Bedenken dieser Tatsache müßten Sozialwissenschaftler

und Sozialpolitiker zu der Schlußfolgerung kommen, daß die Lösung der sozialen Probleme weit mehr von psychischen Faktoren abhängig ist, daß die materiellen Einbußen, die dieser Prozeß im Gefolge hatte, nur die äußere Seite einer inneren Entwicklung sind. Noch weit mehr Gewicht dürfte diese Einsicht erhalten, wenn man sich vergegenwärtigt, daß diese Entwicklung einer personalen Entleerung eine Masse von Menschen immer mehr entwurzelt hat. Wer seinem Herkommen, seiner Tradition entzogen, schließlich Außenseiter der Gesellschaft, dazu einer Säkularisation des Denkens durch Diesseitsreligionen, durch politische soziale Verheißungen unterworfen wird, muß bis auf wenige starke Charaktere schlechthin wurzellos werden. Die Folge war und ist für die Masse, die diesem Prozeß unterlag, entweder eine Resignation im Massendasein oder aber eine revolutionäre Dynamik der Maßlosigkeit, die nicht nur in äußeren Forderungen, sondern auch im Charakter der Individuen zu neuen sozialen Problemen wird. Masse und Maßlosigkeit erweisen als Begriffe einen engen Zusammenhang, gleich ob Masse oder Maßlosigkeit in einen Verzicht bis zur individuellen Verzweiflung führt oder zu unbilligen, jeder ethischen und sozialwirklichen Grundlage baren Forderungen.
Nur so dürfte es zu verstehen sein, wie sehr diese Entwurzelung die Lohnarbeiterschaft zum Massendasein brachte. Das gleichgerichtete Schicksal von Hunderttausenden und Millionen zwingt von außen her schon ein Massenphänomen herbei. Der Arbeiter wohnt als Masse in dichtbesiedelten Vierteln, er tritt als Masse im Produktionsprozeß auf, er findet in der Masse seine Erholung. Keine andere Gruppe der Gesellschaft hat dieses Versinken in der Masse an sich erfahren. Das Milieu wird weitgehend für alle Individuen, die in dieser Masse leben, bestimmend. Selbst sprachlich findet es im Wortschatz der Industriearbeiterschaft seinen Ausdruck. Gesinnung und Haltung weisen letztlich eine Gleichförmigkeit auf, die jeder äußeren Ordnung gegenüber erdrückend wirkt. Auf die Dauer vermag selbst eine Minderheit von starken Persönlichkeiten, die sich in diesem Milieu gehalten haben, gegen das Mehrheits- oder Massendenken nicht aufzukommen.

Es ist nur eine folgerichtige Erscheinung, wenn diese Einwirkungen einer gleichen Lebenslage zu einem Klassenbewußtsein führten. Es hätte zur Aufspaltung der Gesellschaft in verschiedene Klassen nicht erst eines politischen Dogmas bedurft, die inneren Triebkräfte dieser Entwicklung führten von selbst den heutigen Zustand herbei. Das Klassenempfinden gibt es nur in der Schicht der Lohnarbeiterschaft, und wird es immer bei denjenigen geben, die durch ein gleiches oder ähnliches Schicksal dazu gebracht werden, in der übrigen Gesellschaft einen Widerpart ihrer Lebensrechte zu sehen. Daher ist die Gefahr so groß, daß sich auch in den Vertriebenen und Flüchtlingen ein neues Klassenbewußtsein bildet, und die soziale Problematik der Gegenwart ein neues Gewicht erhält. Anstatt daß die Entproletarisierung Fortschritte macht, kann sie durch diese neue Entwicklung nur noch erschwert werden. In der Klasse herrschen dieselben Bedürfnisse, dieselben Bestrebungen, die gleichen Nöte, letztlich die gleiche Denkweise. Das unterscheidet sie von allen anderen Gesellschaftsgruppen, die ob ihres Lebensstandes weit differenzierter sind, so daß selbst krasseste Gegensätze diesen Lebensstand nicht aufheben.
Daher rührt es, daß Klassenbewußtsein und die Masse als Klasse zum Kollektivismus hindrängen, zu äußeren Organisationen, die wenigstens ein scheinbares Band äußerer Gemeinsamkeit vermitteln. In diesen Organisationen wird der Protest gegen alle übrigen Gesellschaftsschichten zum Prinzip ihres Daseins. Der Antiaffekt wird die Dominante einer Bewußtseinshaltung und aller Äußerungen. Die Opposition, der Widerstand gegen das ungerechte Massenschicksal wird eine gefährliche Erscheinung im sozialen wie im politischen Leben. Aus dieser Haltung der Unterlegenheit und dem Gefühl, hoffnungslos der Macht anderer ausgeliefert zu sein, erwachsen Minderwertigkeitskomplexe und ein ständiges Mißtrauen, das sogar in der Lage ist, selbst alle fortschrittlichen Maßnahmen, die zur Beseitigung dieses Zustandes führen könnten, bereits im Ansatz unmöglich zu machen. Ein Blick auf die politische und soziale Entwicklung dieses Jahrhunderts belegt das an der Haltung jener Parteien, die sich die Vertretung dieser Klasseninteressen allein angelegen sein

lassen. Die ethische Maxime, die diesem Klassenbewußtsein nach außen das letzte Gewicht gibt, ist die einer nationalen und internationalen Solidarität, die schon im Grunde des Massenbewußtseins stärker denn in einer anderen Gesellschaftsschicht vorhanden ist.

So hat der Entproletarisierungsprozeß von der Masse zur Klasse geführt, und die Klasse wiederum vertieft das Massenbewußtsein. Man würde diesen Prozeß nur unvollständig und sehr äußerlich rekonstruieren, würde man nicht auch die Voraussetzungen erwähnen, die in der geistig-seelischen Entwurzelung durch den fortschreitenden Mangel, letztlich durch das Schwinden jeden religiösen Lebensgefühls zu erklären sind. In keiner anderen Gesellschaftsschicht hat sich die Säkularisation des Glaubens in solcher Breite auswirken können wie in der Klasse der Lohnarbeiterschaft. Was einmal in die Masse als Meinung eindringt, und sei sie noch so falsch, verbreitet sich hier kritiklos und schneller als bei anderen sozialen Gruppen, die noch eine Vielzahl von selbständigen, ihres eigenen Wertes bewußten Persönlichkeiten aufweisen. Die bekannten Schlagworte, mit denen z. B. der Kampf gegen das Christentum im vorigen Jahrhundert geführt wurde, haben in der Masse der Arbeiterschaft sehr schnell Eingang gefunden, so daß die zuerst gegebene Indifferenz ihrer geistig-seelischen Haltung, die sich aus dem äußeren Schicksal ergab, sehr stark zu einer atheistischen Grundeinstellung wurde, die nun das Klassenbewußtsein noch vom Antireligiösen her untermauerte, verhärtete und die sozialen Spannungen vertiefte.

Was kann getan werden, den Arbeiter aus dem Massendasein heraus wieder zur Entfaltung der Persönlichkeit zu bringen, die Klasse durch ein neues ständisches Bewußtsein zu überwinden? Die Unzahl der Vorschläge, die gemacht worden sind, haben meist nur ökonomische Reformen zum Inhalt. Das eigentliche Anliegen der Arbeiterfrage wird, wie schon erwähnt, übersehen, es kann auch nur im Umkreis eines *christlichen* Persönlichkeitsideals und eines christlichen Humanismus ganz erfaßt und gewertet werden. Alle psychologischen Forschungen, so gewichtig sie für die Aufklärung des Sachverhaltes sind, um Reaktionen auf ihre Ur-

sachen hin zu untersuchen, verharren durchweg bei einer Analyse. Selbst die Anwendung dieser Ergebnisse führt nur zu äußeren Reformen, solange die christliche Wertung der Persönlichkeit nicht den fundamentalen Ausgangspunkt der Reformen bildet. Die Änderung der Lebensbedingungen ist naturgemäß von einer großen Bedeutung. In ihr erschöpft sich jedoch nicht das Problem, denn die Lebensumstände sind für den Menschen da und nicht er für sie. Anton Brys erinnert an ein schönes Wort von Daniel Rops: „Man wird die menschliche Gesellschaft nicht wieder aufrichten, ohne den Menschen wieder aufzurichten". Erst aus dem Streben, im Lohnarbeiter das Menschliche, das Geistige, das Seelische wieder zum Eigenstand zu entwickeln, ergeben sich die Voraussetzungen für eine umgreifende Standwerdung. Denn nur so wird der einzelne zu einem neuen Lebensstil kommen, der nicht mehr von dem Verhalten und Denken anderer, eben der Masse oder der Organisation, noch von den Organisatoren und Funktionären, bestimmt wird, sondern in ihm selbst Wurzel geschlagen hat.

Hier sehen wir wiederum die wesentliche Aufgabe der katholischen Standesvereine, bei der dem Priester nur die Rolle des Beraters zukommen sollte, wie überhaupt alle intellektuelle Erziehung und Bildung möglichst nur über diejenigen erfolgen sollte, die selbst als Arbeiter unter Arbeitern gelebt oder als die Ihrigen angesehen werden können. So wertvoll Bildungseinrichtungen sind, dieser Prozeß der Vermittlung des Eigenstandes kann nur von kleinen Kreisen, die nach und nach weiter ausgedehnt werden können, vollzogen werden. Die vielfältigen öffentlichen Bildungseinrichtungen, ob Sozialakademien, gewerkschaftliche Schulen, Abendgymnasien oder ähnliche, werden vielfach nur von denjenigen in Anspruch genommen, die durch ihre gewerkschaftliche Organisation, d. h. durch ihre Funktionäre ausgewählt, dazu bestimmt sind, entweder als Funktionäre der Organisation, also im Sinne des überkommenen Klassenkampfes zu wirken, oder von denen, die in dem Augenblick, wo sie den Anschluß an die „bürgerliche" Bildung erreichen, ihrer eigentlichen Aufgabe untreu werden, die „Klasse" der Arbeiter verlassen, ohne deshalb in den „bürgerlichen Stand"

hineinzuwachsen, sondern häufig als jene sozialen und geistig indifferenten Intellektuellen das öffentliche Leben in irgendeiner politischen Position mitzubestimmen suchen. So ist, das muß in Kenntnis dieser Einrichtungen festgestellt werden, oft genug der Zuwachs an intellektuellen und materiellen Existenzmitteln nur die Vorstufe eines vergröberten Materialismus, ohne daß dadurch die Persönlichkeit geadelt wird. Daher sollte jede so notwendige Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiter, auf welchem Wege sie auch immer erzielt wird, darauf ausgerichtet sein, die Entwicklung des Arbeiters zum eigenen Stand zu fördern.

Wir glauben, daß es nicht angezeigt ist, wie vielfach vorgeschlagen wird, zu diesem Zweck neue Organisationen zu gründen. Im christlichen Umkreis reichen dazu die Standesvereine aus, diesem Ziel zu dienen. Aber nicht die Arbeitervereine allein haben dieses Feld zu bestellen, sondern mit ihnen alle anderen Standes- und Lebensvereine; denn erst, wenn es gelingt, die christlichen Gruppen aller Gesellschaftsschichten auf diese Aufgabe hinzulenken und durch Tat und Beispiel die Arbeiterschaft als Stand im Lebenskreis der gesamten christlichen Gesellschaft zu verwurzeln, ist die Bresche in die Klassenspaltung geschlagen. Solange es einen „klassenbewußten Proletarier" gibt, ist die soziale Frage ungelöst. Die Schuld dafür wird nicht so sehr bei der Arbeiterschaft zu suchen sein, sondern bei der Gesellschaft selbst, insonderheit aber bei der christlichen Gesellschaft, die auf Grund des christlichen Ordnungsbildes und aus innerer Verpflichtung zur Wahrheit vom Menschen und seiner irdischen und überzeitlichen Bestimmung gehalten ist, hier führend voranzugehen. Solange es also einen klassenbewußten Proletarier gibt, wird auch das Streben nach einer klassenlosen Gesellschaft andauern und als politisches Sprengmittel jeder sozialen Ordnung wirksam sein. Erst vom christlichen Ordnungsbild aus wird man die Menschen ganz überzeugen können, daß eine „klassenlose Gesellschaft" nur angeblich die Klassen überwindet, daß sie in Wirklichkeit die Arbeiter in noch größere Versklavung führt, da in dieser klassenlosen Gesellschaft nach dem politischen Muster des Kollektivismus die Entpersönlichung des Arbeiters bis zum Arbeitstier

vollendet ist und über ihn eine neue Klasse, und sei es nur eine Oligarchie, Gewalt gewinnt, die ihn für ihre Zwecke in Anspruch nimmt.
Nochmals scheint uns an dieser Stelle der Hinweis notwendig, daß alles das, was zur geistig-seelischen Formung des Arbeitertums, zu seiner Entproletarisierung gesagt wurde, abgewandelt auch für die Millionen derjenigen gilt, die als Flüchtlinge und Vertriebene heute weithin außerhalb der Gesellschaft stehen und sich morgen schon in einer neuen Klasse von Ausgestoßenen · zusammenfinden können. Nur durch Wertung dieser durch Leid und Schicksal enterbten, von Bitterkeit und erlittenem Unrecht verhärteten Menschen als Persönlichkeiten, die den gleichen Anspruch auf Leben und Lebensentfaltung selbst unter den schwierigen Umständen der Gegenwart haben, ist ihre Einordnung und Verwurzelung in der neuen Heimat und im Kreis der Gesellschaft möglich.

2. Das Lohnproblem

Die geistig-seelische und soziologische Seite der Entproletarisierung allen Lösungen der sozialen Frage überordnen, heißt nicht, die Dringlichkeit und Notwendigkeit der Änderung der materiellen Lebenslage verkennen, weder für die Arbeiterschaft noch für die Flüchtlinge.
Betrachten wir zunächst die Aufgabe, die Existenzsicherheit des Arbeiters zu erhöhen, ihm eine Vermögensbildung zu ermöglichen, die auch in der Enzyklika „Quadragesimo anno" als Voraussetzungen der Entproletarisierung benannt werden, so kann es wiederum nicht unsere Aufgabe sein, z. B. das Schrifttum über den „gerechten Lohn" zu vermehren. Hier sollen nur einige Ansatzpunkte aufgezeigt werden, von denen aus, entsprechend dem christlichen Ordnungsbild, der Inhalt dieser Forderungen näher zu bestimmen ist
Der Anspruch auf den gerechten Lohn gründet sich auf das Recht des Arbeiters auf Existenz, d. h. auf Arbeit zur Erhaltung und Entfaltung dieser Existenz, auf Familiengründung

und Förderung dieser Familie. Das ist der Leitsatz, der sich aus dem Ordnungsbild ergibt. Alle Fragen der praktischen Durchführung gehören in den Bereich der Möglichkeiten, die in einer bestimmten Situation zu prüfen sind. Es gibt also auch für diese Frage keine für alle Zeiten und für jeden Fall anwendbare Normen. Es scheint wichtig, diesen Unterschied zu betonen, um falschen Vorurteilen, die eine mangelnde Lösung dieser Aufgabe einem Versagen des Christentums zur Last legen, von vornherein vorzubeugen.
Wenn z. B. in „Quadragesimo anno" auch die Leistungsfähigkeit des Unternehmens als gewichtiger Faktor für die Bemessung der Lohnhöhe mit berücksichtigt wird, so ergibt sich daraus bereits, daß eine allgemein verbindliche Definition des gerechten Lohnes nicht möglich ist. Im Gegensatz zu der Auffassung[40], daß die Enzyklika „Rerum novarum" nicht ausdrücklich auf diese Leistungsfähigkeit Bezug genommen habe und dadurch in Widerspruch zu den Auffassungen der modernen Nationalökonomie geraten sei, wie sie im ehernen Lohngesetz, der Lohnfondstheorie und der Produktivitätstheorie vorliegen, behält der in der Enzyklika von 1891 gegebene Grundsatz seine volle Gültigkeit, da das menschenwürdige Dasein immer und zu allen Zeiten ein Ansatzpunkt für jede Lohnbestimmung sein wird. Es heißt den Sinn der christlichen Soziallehren verkennen, wenn man die Kirche veranlassen wollte, den Unternehmer institutionell zu verpflichten, ausreichende Löhne zu zahlen und für den Arbeiter bei Krankheit und im Alter vorzusorgen. Die Richtlinien der Kirche können der Sache nach immer nur Empfehlungen sein, da die Verhältnisse in einem Lande, wie schon einmal betont, sich nicht mit denen in einem anderen decken, die Unterschiede zwischen Klein- und Großbetrieb und damit die der Leistungsfähigkeit in den verschiedenen Industriezweigen erheblich sind. Die Enzyklika „Quadragesimo anno", die 1931 erschien, geht z. B. von einem Wirtschafts- und Gesellschaftssystem aus, das bis heute vielfache Wandlungen durchgemacht hat. Deshalb behalten die Richtlinien, die dort gegeben wurden, trotzdem im Grundsätzlichen ihre Gültigkeit; sie geben hinsichtlich des Problems der Lohngerechtigkeit nur Richtpunkte für den Fall

einer totalen Änderung des damaligen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems im Sinne einer Planwirtschaft, auch wenn die Enzyklika ein solches System nicht zur Vorlage hatte.

Wenn also selbst im katholischen Lager die Empfehlungen der Enzykliken nicht ungeteilten Beifall finden, so ist das nur dem verwunderlich, dem verschlossen ist, daß innerhalb des christlich-sozialen Ordnungsbildes viele Möglichkeiten konkreter Lösungen gegeben sind. Sie liegen zwischen den extremen Auffassungen und können nicht alle Zwischenformen eines Wirtschaftssystems, z. B. eine gesteuerte oder gelenkte Wirtschaft, von vornherein in Rechnung stellen. Es kommt darauf an, die grundsätzliche Seite dieser Empfehlungen im Blick zu behalten und sie einer konkreten Situation zu unterlegen.

Um so notwendiger ist es, die z. B. in „Quadragesimo anno" vorgebrachten Lehrmeinungen in ihren tieferen Zusammenhängen zu studieren und nicht ausschließlich von ökonomischen Theorien auszugehen. Die Enzyklika sagt zunächst, daß das Lohnarbeitsverhältnis zwischen dem Kapital und der vom Produktionsmittelbesitz getrennten Arbeiterschaft „in sich" nicht „ungerecht" und „schlecht" ist. Sie spricht daher auch nicht von einer Notwendigkeit oder Forderung der Ablösung dieses Verhältnisses durch ein Gesellschaftsverhältnis, sondern erklärt „eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis" angesichts der gegenwärtigen Wirtschaftssituation für empfehlenswert und nennt sogar die Ansätze von Mitverwaltung, Mitbesitz, Gewinnbeteiligung „erfreulich". Daraus allein sollte die Reichweite zu erkennen sein, innerhalb deren das Problem des gerechten Lohnes zu klären ist.

Wenn aber das Lohnarbeitsverhältnis an sich anerkannt wird, so ist die Forderung nach einem Recht auf den vollen Produktionsertrag nicht zu billigen, denn deren Verwirklichung würde dieses Verhältnis aufheben. Ausgangspunkt wird bei jeder Betrachtung sein müssen, daß die handschaffende Arbeit immer nur einen Teil, wenn auch einen wesentlichen, in Einzelfällen sogar den wesentlichsten, des Produktes mitgestaltet. Es muß also die Arbeits*leistung* entgolten werden,

da das Arbeits*ergebnis* von mehreren Faktoren abhängig ist. So ist die Lohngerechtigkeit nach „Quadragesimo anno" die gerechte Bemessung des Anteils der Arbeit am Ertrag. Für diese gerechte Bemessung wird nach den Erfahrungen der Vergangenheit gefordert, daß „wenigstens in Zukunft die neu geschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufe, dagegen in breitem Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe", nachdem das Kapital „lange genug ein Übermaß für sich vorwegnehmen konnte". Positiv aber wird der Lebensbedarf des Arbeiters und der Arbeiterfamilie zur Grundlage des gerechten Lohnes gemacht, auf daß „der Arbeitsverdienst der Familienväter zur angemessenen Bestreitung des gemeinsamen Haushaltsaufwandes ausreicht", ja daß eine „Vermögensbildung" ermöglicht wird, da nur auf diese Weise die Daseinsunsicherheit, „die recht eigentlich Proletarierschicksal ist", beseitigt werden kann. Aber diese Merkmale gerechten Lohnes haben nicht minder die „Leistungsfähigkeit des Unternehmens" wie die „allgemeine Wohlfahrt" zu berücksichtigen.[41]

Diese Richtlinien werden mit dem Einwand als ideale Wünsche bezeichnet, daß heute die Leistungsfähigkeit des Unternehmens von Umständen abhänge, die mit der Arbeitsleistung des einzelnen Arbeiters nichts zu tun haben, da der Lebensbedarf des Arbeiters sich ganz nach der Größe seiner Familie richte, also zwischen ihr und dem Wert der Arbeitsleistung kein sachlicher Zusammenhang bestehe.[42] Auch die allgemeine Wohlfahrt habe keinen direkten Zusammenhang mit der Arbeitsleistung und ihrem Entgelt.

Demgegenüber ist darauf zu verweisen, daß jeder Lohnanspruch, der den Wert der Arbeit nach ihrem wirtschaftlichen Nutzen bestimmt, das unmögliche Verfahren zur Voraussetzung haben würde, individuell zu bestimmen, welchen Anteil die mitwirkenden sachlichen und persönlichen Produktionsfaktoren bei der Erstellung eines Produktes haben. Dieser Weg ist in der arbeitsteiligen Wirtschaft, bei der Herstellung von Massengütern nicht gangbar. Daher kann die Lohnbemessung nicht nach einem kausalen Verfahren erfolgen, sondern sie muß davon ausgehen, was ein Gut und die auf dieses Gut verwandte Arbeit an Wert einbringt. Da

die Arbeit „vertretbaren" Charakter hat, ist nur eine generelle Lohnbemessung möglich. Das hat den Nachteil, daß auch der Familienlohn standardisiert ist. Jede Standardisierung ergibt, vom christlichen Ordnungsbild aus gesehen, eine Verminderung des Wertes der persönlichen Leistung. Das ist eine Folge des zur Massenproduktion und zum Massenkonsum entwickelten Wirtschaftsprozesses, der aber schlechterdings nicht rückgängig gemacht werden kann. Hier erweist sich bereits der Zusammenhang mit „der allgemeinen Wohlfahrt". Die Interdependenz aller wirtschaftlichen Vorgänge, insbesondere der Preise und Löhne, besagt nichts anderes, als daß das wirtschaftliche Gefüge in einer Ordnung gehalten werden muß, daß alle entsprechend teilhaben. Löhne, die sich diesem Gefüge nicht einordnen, die den entsprechenden Anteil am Produkt nicht oder nur ungenügend berücksichtigen, den Wert des Produktes für den Zweck, den es erstellen soll, übersteigen, führen zu wirtschaftlichen Störungen, etwa Absatzstockungen, Wirtschaftsschrumpfung, die sich auch sozial auswirken, z. B. in einer Arbeitslosigkeit die allgemeine Wohlfahrt gefährden. Das gilt in gleicher Weise von einem überhöhten Kapitalzins, von Wucherpreisen usw. Wo immer es also im Zuge des notwendigerweise standardisierten Lohnes nicht möglich ist, den Anspruch auf entsprechenden Familienlohn zu verwirklichen, müssen individuelle Zulagen geleistet werden. Im übrigen ist ein standardisierter Lohn nicht ein Charakteristikum der Arbeiterschaft, sondern auch Angestelltengehälter sind bis auf wenige freie Spitzen standardisiert, wobei der weitere Hinweis notwendig ist, daß sich vielfach heute auch schon bei Tarifverträgen die Löhne in dem Maße steigern, je länger ein Arbeiter in ein und demselben Betriebe tätig ist. Wenn die Enzyklika „Quadragesimo anno" den *Leistungslohn* nicht ausdrücklich behandelt, so ist er im Grundsätzlichen anerkannt. Er kann sich wiederum nur im Wege der „Zulagen" ergeben, da schlechterdings ein kollektiver Leistungslohn unmöglich ist.

Diese hier nur knapp gegebenen Zusammenhänge sollen dartun, daß alle ethischen Erwägungen, die wir aus dem sozialen Ordnungsbild heraus allen praktischen Lösungen unter-

legen müssen, immer auf die konkreten Möglichkeiten abgestellt werden müssen. Diese konkreten Möglichkeiten sind aber wirtschaftlicher Natur. Es hieße ein so erhabenes Prinzip wie das der sozialen Gerechtigkeit mißbrauchen, wenn man es gegen die Gegebenheiten und wirtschaftlichen Möglichkeiten um jeden Preis verwenden wollte. Hier finden besonders alle jene kollektivistischen oder orthodox-marxistischen Forderungen ihre Grenze, die — widerspruchsvoll genug — auf einer individualistischen, letztlich mechanistischen Wertlehre aufbauen.

3. Das unverdiente Einkommen

Der Streit um den gerechten Lohn entzündet sich heute weniger an der Tatsache des Lohnverhältnisses oder am Reallohn, der in den letzten Jahren laufend gestiegen ist, sondern an der Reaktion gegen das unverdiente Einkommen. Da dieses unverdiente Einkommen weitgehend den Besitzern der Produktionsmittel zufließt, wird die Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln gefordert. Diese Forderung wird begleitet von einem evolutionären Anspruch auf Mitbestimmung und dem revolutionären auf Sozialisierung. Durch letztere wird die Eigentumsfrage an sich aufgeworfen.

Es ist nur wieder ein Beispiel für die unberechtigte Identifizierung von Ordnungsbild und praktischen Soziallehren, wenn darauf hingewiesen wird, daß die Einkommenslehre des Thomas von Aquin heute nicht mehr anerkannt werden könne. Wenn man sie nicht von ihrem geschichtlichen Hintergrund abhebt, ist sie in der Tat „nur eine wenig abgeschwächte Arbeitswerttheorie“ [43]. In der damaligen Wirtschaftsverfassung war die Arbeit mehr oder weniger die einzige Einkommensquelle. Um so schärfer wendet sich Thomas gegen das unverdiente Einkommen aus Handel, Spekulation und Geldleihe.

Schon im 14. Jahrhundert mußte das kanonische Zinsverbot aufgehoben werden. So ist das distributive Gerechtigkeitsprinzip in der thomistischen Lehre, wie es nicht anders sein

konnte, wesentlich aus den Elementen seiner Zeit zu erklären. Es wörtlich übernehmen, heißt eine Entwicklung von Jahrhunderten übersehen und die moderne, auf Kapital, Kapitalbesitz und Kapitalverwendung gegründete Wirtschaftsverfassung der Neuzeit auf eine Wirtschaftsform des Handwerks oder des Kleinbetriebes zurückführen.
Will man den heutigen Stand der Produktionstechnik beibehalten, so ist die Trennung von Kapital und Arbeit schlechthin nicht durchzuführen, selbst nicht in einem kollektivistischen, orthodox-marxistischen Gemeinwesen. Die Überführung der Produktionsmittel in den Besitz des Staates bleibt insoweit eine Fiktion, als nur die Träger des Kapitals wechseln, aber die Arbeiterschaft nicht in ihren Besitz gelangt.
Ferner ist zu berücksichtigen, daß heute Kapitalgeber und Unternehmer vielfach nicht mehr identisch sind, daß durchweg Manager oder Treuhänder, verbeamtete Personen fremdes Kapital verwalten, nicht mehr Eigentümer sind, auch wenn sie am Gewinn beteiligt sind. Man wird das unverdiente Einkommen nur noch durch eine staatlich beeinflußte Einkommenspolitik regulieren können, etwa durch eine entsprechende Sozialsteuer, durch die Besteuerung oder Kontrolle von Monopolgewinnen, denn diese Gewinne sind weit größer als das früher beherrschende Zinseinkommen. Mit Recht muß aber auch auf die Notwendigkeit des Kapitalzinses als Regulator der Produktion verwiesen werden. „Wenn man diese Einkommensquelle verstopft, kommen wir auch um diesen Kompaß, nach dem wir Richtung und Ausmaß der Produktion bestimmen."[44]
Der Unternehmergewinn kann nicht nur wirtschaftlich, sondern auch sozialethisch, etwa als Lohn einer organisatorischen Leistung, gerechtfertigt werden. Erst die Ausnutzung einer Monopolstellung auf dem Markt, der Spannung zwischen Kapitalgüter- und Konsumgüterpreisen macht diese Gewinne zu spekulativen Einkommen. (Die abnormen Gewinne, die z. B. nach der Währungsreform in einzelnen Fällen sowohl seitens der Produktion wie seitens des Handels gemacht worden sind, waren vielfach nur möglich aus einer Monopolstellung, die durch gesetzwidrige Hortung von Waren entstanden war. Das dadurch ermöglichte unverdiente Ein-

kommen war sozialethisch verwerflich, da es zu einem Zeitpunkt erzielt wurde, in dem eine Vielzahl von Menschen bar aller Existenzmittel wurde und auf lange Zeit hin jede Möglichkeit der Existenzsicherung verlor. Diese Gewinne standen oft in keinem Verhältnis zu einer Leistung, selbst nicht derjenigen, der Öffentlichkeit wieder einen Zugang zu Waren vermittelt zu haben, da die Preise für diese Waren nur von einer Minderheit, die sich wiederum weitgehend nur aus Trägern unverdienten Einkommens zusammensetzt, bezahlt werden konnten.)

Die allgemeine Folge zeigte sich in jener „Grenzmoral", die einen immer größeren Teil von Menschen erfaßt. Der einzelne sucht seinen Vorteil zu Lasten des Nächsten, wo immer er ihn findet. Vielfach werden sich die Betroffenen der Unsittlichkeit der Handlung gar nicht mehr bewußt. Auch hier bewirkt die Interdependenz aller wirtschaftlichen Vorgänge, daß der Gewinn des einen auch anderen, die gleich ihm mit Produkten handeln oder Produkte hervorbringen, zugute kommt, ohne daß sie eine eigene Leistung aufzubringen hätten, während die Mehrheit der regulären Einkommensbezieher immer mehr der Verarmung anheimfällt.

Es ist nicht notwendig, an dieser Stelle ein volkswirtschaftliches Kolleg über die Möglichkeiten und die Berechtigung unverdienten Einkommens zu geben. Die gegenwärtige Entwicklung — und darauf kommt es hier an — hat weder Thomas voraussehen können, noch kann auf ihr eine Soziallehre begründet werden, die auf jeden einzelnen Fall zu beziehen ist. Aber der Grundsatz der thomistischen Lehre und damit das Ordnungsprinzip bleibt gleichviel bestehen, nämlich daß alle unbilligen Gewinne der verteilenden Gerechtigkeit widersprechen und zu verwerfen sind, wobei das Maß der Unbilligkeit jeweils in einer konkreten Situation zu bestimmen ist. Es geht also zu weit, der katholischen Soziallehre eine mangelnde Eindeutigkeit vorzuhalten.[45] Zu beachten ist jedoch, daß eine nur quantitative Bemessung dessen, was unverdientes Einkommen ist, das Problem nicht genügend klärt, daß z. B. eine einseitige liberale Lehre, die von katholischen Ökonomen unterstützt wird und unverdientem Einkommen so weit Berechtigung gibt, als es nicht mit dem

Strafrecht in Konflikt kommt, nicht haltbar ist. Grundsätzlich ist aber vom Standpunkt des Ordnungsbildes aus zu sagen, daß selbst positive Satzungen nicht ausreichen werden, jenes Maß der Gerechtigkeit zu finden, das für alle zwischenmenschlichen Beziehungen zu fordern wäre. Es kann wohl mit Recht beanstandet werden, daß z. B. die katholischen Parteien in Österreich in den Jahren 1922-38 gegen die staatliche Methode auftraten, durch Kapitalsteuern, Kuponsteuer, Wertzuwachssteuer unverdientes Einkommen zu beschneiden. Es müßte aber in jedem Fall nachgewiesen werden, ob und inwieweit in einer konkreten wirtschaftlichen Situation solche Maßnahmen im Interesse des Allgemeinwohls, d. h. auch der Förderung des Produktionsprozesses im Sinne der allgemeinen Wohlfahrt berechtigt waren oder nicht.

Angesichts der Auswirkungen, die eine rein liberalistische kapitalistische Wirtschaft in eineinhalb Jahrhunderten gezeigt hat, wird man versuchen müssen, das Entstehen unverdienten Einkommens auf ein Mindestmaß zu beschränken, sei es durch Kartellverbot, Verbot von Termingeschäften, Begrenzungen der Dividenden, Mieterschutzgesetz und ähnliche Maßnahmen.

Wenn man jedoch, wie es katholische Sozialwissenschaftler[46] vorschlagen, das einzige Mittel, unverdientes Einkommen unmöglich zu machen, in der Verstaatlichung der Großbetriebe sieht, in der Einführung einer totalen Planwirtschaft, in der von Unternehmergewinnen nicht mehr gesprochen werden kann, so muß diesem Standpunkt vom christlichen Ordnungsbild aus widersprochen werden. Die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit gilt auch für den Bereich der Wirtschaft. Auch ist vom Ordnungsbild aus die relative Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft anzuerkennen. Nicht minder ist auf die Grenzen der Staatsgewalt zu verweisen. Diese staatlich omnipotente Wirtschaft würde nur der Beginn einer vom Standpunkt des Ordnungsbildes aus unzulässigen Identifizierung von Staat und Gesellschaft sein. Man würde das sozialethische Verlangen, das diesen planwirtschaftlichen Bestrebungen selbst auf katholischer Seite zu Grunde liegt, anerkennen können, wenn überhaupt ein

Staat denkbar wäre, der so vollkommen nach christlichen Grundsätzen geleitet und gelenkt würde, daß z. B. alle Überschüsse der Produktion zur Lohnerhöhung, zur Preissenkung, zur Neuinvestition, kurz gesagt im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt verwandt würden. So abwegig es ist, die liberale Idee der sich automatisch einstellenden Gerechtigkeit zu vertreten, so falsch ist es, das andere Extrem einer kollektivistischen Harmonie anzustreben, die nur auf dem Zwang und der Lähmung jeder Freiheit beruhen könnte. So besteht immer wieder die Gefahr, daß selbst bei nicht zu bestreitendem guten Willen Lösungen versucht werden, die die Ideale einer vollkommenen Ordnung ohne weiteres der Wirklichkeit gleichzetzen und des wirklichen Realismus entbehren.
Vom christlichen Ordnungsbild aus ist auch in diesem Falle nur ein Mittelweg gangbar, nämlich unter Aufrechterhaltung der freien Initiative die Möglichkeiten unverdienten Einkommens überall da zu unterbinden, wo sie zu sozial unerträglichen Folgewirkungen führen. Das kann geschehen durch eine indirekte Steuerung und Lenkung der Wirtschaft. Die Notwendigkeit einer Verstaatlichung von besonders ausgeprägten Monopolbetrieben, aber auch von Grundindustrien, deren Produktion für das öffentliche Wohl von ausschlaggebender Bedeutung ist, ist bereits in der Enzyklika „Quadragesimo anno" anerkannt.
Es ist erfreulich, daß ein so ernst zu nehmender katholischer Sozialwissenschaftler wie der Wiener Universitätsprofessor Dobretsberger im Gegensatz zu seinen Auffassungen über die Planwirtschaft den Weg von Vogelsang und Chesterton ablehnt, die das Unternehmereinkommen auf einen reinen Arbeitslohn beschränken wollen, da es heute nicht mehr möglich ist, die Trennung von Kapital und Arbeit so durchzuführen, daß eine individuelle Bewertung der Ergebnisse dieser Faktoren zu ermitteln ist. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Ansicht desselben Autors, die Gewinnbeteiligung der Arbeiter sei kein Weg, Übergewinne abzuschöpfen, da die Arbeiter, wenn sie selbst die Produktionspolitik ihres Betriebes zu leiten hätten, dieselben Entscheidungen treffen würden. Wir werden auf diese Meinung noch zurückkommen, an der wir vor allem als richtig anerkennen,

daß die Quellen unverdienten Einkommens dadurch nicht verstopft würden.
Hinzuweisen ist noch darauf, daß das Problem des unverdienten Einkommens nicht nur ein soziales Problem einer staatlichen Volkswirtschaft ist, sondern ein überstaatliches. Letzten Endes bezieht jeder wirtschaftliche Imperialismus seine Macht aus diesen Übergewinnen. Die Folge von Kriegen, die das letzte Jahrhundert gesehen hat, ist dafür ein historischer Beleg. Was in einer Volkswirtschaft als generelle Lösung abzulehnen wäre, ist auf internationaler Plattform auch nur in bestimmten Fällen möglich. Die Internationalisierung bestimmter Grundindustrien oder ihre Unterstellung unter eine internationale Kontrolle kann in der Lage sein, das soziale Problem, das dem Imperialismus mit zu Grunde liegt, zu entschärfen. Voraussetzung dafür aber ist, daß die Internationalisierung dieser Grundindustrien in einer überstaatlichen Gemeinschaft einheitlich und nicht auf Kosten eines der Beteiligten geschieht. Damit ist das Ruhrproblem in der internationalen Diskussion eindeutig bestimmt.

4. Die Frage der Mitbestimmung

Die zweite Frage, die sich aus der sozialen Problematik des abhängigen Lohnarbeiterverhältnisses ergibt und heute erneut zur Diskussion steht, betrifft das Mitbestimmungsrecht. Vom Ordnungsbild aus lassen sich auch für diese Frage wiederum nur allgemeine Grundsätze angeben. Sie besagen, daß einem jeden die Möglichkeit gegeben sein muß, seine Lebensrechte geltend zu machen, daß er also nicht einseitig in seinen Lebensäußerungen unterdrückt werden darf, sofern sie nicht wider die Interessen der Gemeinschaft verstoßen. Auch die Rechte einer sozialen Gruppe dürfen nicht ohne weiteres gemindert werden zu Gunsten der Bevorrechtigung anderer. Letztlich aber gilt aus dem Personsein des Menschen der Grundsatz, daß niemand als Zweck oder Mittel zu einem Zweck von anderen benutzt, noch viel weniger zwangsweise in einer Abhängigkeit gehalten werden darf.

So fordert denn auch die Enzyklika „Quadragesimo anno" die Ablehnung des Warencharakters der Arbeit, Wahrung der personhaften Würde und Freiheit des Arbeiters. Sie anerkennt ein Recht des Arbeiters auf einen Mindestanteil an Besitz. Damit ist über die Stellung des Arbeiters im Betrieb und im Produktionsprozeß Entscheidendes ausgesagt. Der Arbeiter darf nicht als „Betriebsstoff" „bewirtschaftet" werden. Ein Arbeitsrecht, das den Arbeiter davor schützen soll, Sachnotwendigkeiten untergeordnet zu werden, wird anerkannt.

Wie schon erklärt, wird in der Enzyklika ausgesprochen, daß, wenn auch das Lohnarbeitsverhältnis an sich nicht zu beanstanden ist, „eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis" im Zuge der modernen Wirtschaftsentwicklung empfehlenswert ist.

Angesichts dieser klaren Aussage haben wir uns nicht weiter mit jenen Stimmen zu beschäftigen, die aus einer individualistischen Geisteshaltung heraus jedes Gesellschaftsverhältnis ablehnen. Wohl aber bleibt die Frage umstritten, in welchem Umfang dieses Gesellschaftsverhältnis sachlich gerechtfertigt, notwendig und nützlich ist. Wenn die Enzyklika von einer Annäherung spricht, so ist damit nicht schon gesagt, daß das Lohnarbeitsverhältnis rechtlich der Stellung des Unternehmers angeglichen werden muß.

a) Gewerkschaften und Gewerkschaftspolitik

Eine kurze Betrachtung dieser so wichtigen Frage hat davon auszugehen, daß sich die Stellung des Arbeiters im Laufe der letzten Jahrzehnte weitgehend zu seinen Gunsten verschoben hat. Die Gewerkschaftspolitik hat zwar erreicht, daß in etwa fünfzig Jahren die Lohnsätze verdoppelt wurden, doch ist das Problem der zunehmenden Einkommensdifferenzierung in der kapitalistischen Wirtschaft damit nicht ausgeschaltet worden. Sie hat ferner bewirkt, daß gewisse Arbeitsbedingungen gesetzlich normiert wurden, wobei ihr vor allem die Einsicht katholischer Sozialpolitiker, wenn auch nicht immer die Motive übereinstimmten, entgegenkamen.

An dieser Stelle ist einzuschalten, daß der Klassenkampf,

wie er sich in den letzten hundert Jahren herausbildete, nur dann sittlich verwerflich ist, wenn er eine „Giftquelle im sozialen Leben“[47] darstellt. Selbst die Enzyklika „Quadragesimo anno“ spricht von einer „*ehrlichen*, vom *Gerechtigkeitswillen* getragenen Auseinandersetzung zwischen den Klassen“[48]. Nur unter diesen Voraussetzungen kann der Klassenkampf als Mittel zur Herbeiführung gerechter und befriedigender sozialer Verhältnisse gebilligt werden. Aber immer ist der Unterschied zwischen einem verwerflichen und einem gerechten Klassenkampf zu beachten. Ein Klassenkampf, der die verletzte Gerechtigkeit wiederherstellen will, nicht aus bösem, sondern aus gutem Willen, kann — so kommentiert Jostock diese Stellen der Enzyklika — als Bundesgenosse aller christlichen Sozialreformbestrebungen gelten. „Denn mit der einfachen Ablehnung aller kämpferischen Haltung auf diesem Gebiet stößt man nicht nur die sozialistischen Arbeiter von sich (die sich über die bloße Gesundbeterei moralischer Beschwörungen lustig machen), sondern schließlich auch die christlichen, weil sie sich im Stich gelassen fühlen und alsdann die Hoffnung verlieren, mit den christlichen Methoden zu einer befriedigenden Lösung der sozialen Frage zu kommen.“[49] Aber die Enzyklika stellt die Forderung, den *verwerflichen* Klassenkampf zu entgiften, damit er sich wandle in die „ehrliche, vom Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung zwischen den Klassen, die zwar noch nicht den allseits ersehnten sozialen Frieden bedeutet, aber doch als Ausgangspunkt dienen kann und soll, von dem aus man sich zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände emporarbeitet“.[50]

Es läßt sich also insgesamt feststellen, daß der Arbeiter heute nicht mehr so schutzlos und wirtschaftlich rechtlos ist, wie er es noch vor sechzig, vielleicht noch vor dreißig Jahren gewesen ist. Heute sind die Gewerkschaften im politischen Leben ein nicht zu übergehender Faktor von Bedeutung. Wir glauben jedoch, daß diese Bedeutung in dem gleichen Umfang zunehmen wird, in dem die Gewerkschaften den ausschließlichen Klassenkampfcharakter ihrer Organisation aufgeben zugunsten einer positiven Auseinandersetzung. Damit wäre bereits eine entscheidende Voraus-

setzung für die Lösung der Frage des Mitbestimmungsrechtes gegeben; denn aus einer negativen, d. h. klassenkämpferischen Haltung allein wird sich das Mitbestimmungsrecht nicht befriedigend durchführen lassen, sondern nur durch das positive, sachlich gegebene und persönlich vertretene Interesse an der mit dem Unternehmer gemeinsamen Aufgabe läßt sich eine befriedigende Regelung finden.
Es wäre bedauerlich, wenn die Ansätze, die nach dem zweiten Weltkrieg erneut sichtbar wurden, wiederum zu keinem Fortschritt führen würden. Von der Sicht um die Jahreswende 1948/49 her würde die Schuldfrage nicht allein den Arbeitern zukommen und nur bedingt den Gewerkschaften und ihren Führern, zumal diese heute in großer Mehrheit davon überzeugt sind, daß mit einer orthodox-marxistischen Einstellung die sozialen Probleme zwischen den Klassen nicht zu lösen sind. Wie noch zu keiner Zeit ist die Möglichkeit einer Begegnung bisher widersätzlicher Auffassungen gegeben, zumal auch von Arbeitgeberseite anerkannt wird, daß im Mittelpunkt allen Wirtschaftens der Mensch stehen muß, Wirtschaft und Technik dem Menschen untergeordnet sein und zu seinem Wohle dienstbar gemacht werden müssen. Jede Lösung setzt aber nach Kenntnis der Sachlage bei den Personen, die als Kontrahenten gegenüberstehen, voraus, daß von Seiten der Arbeiter das unendliche Mißtrauen überwunden wird, aber auch von Seiten der Arbeitgeber die notwendige Bereitschaft zur Verständigung in offener Aussprache betätigt wird.

b) Mitverantwortung im Staat

Wir stimmen mit der vielfach auch von katholischen Sozialwissenschaftlern vertretenen Auffassung überein[51], daß es vorerst kaum möglich sein wird, die Gewerkschaften nach Branchen zu dezentralisieren und dadurch zu berufsständischen Vertretungen zu machen. Der Versuch, aus der horizontalen Schichtung der Gesellschaft eine vertikale zu machen, führt unter den heutigen Umständen die Gefahr neuer sozialer Spannungen herauf, da die so stark differenzierte Wirtschaft und das so weitgehend gespaltene soziale Gruppenleben nicht ohne weiteres in ein vereinfachtes Schema zu

bringen sind. Selbst wenn es möglich wäre, würden Spannungen durch neue Monopolbildungen entstehen.
Zunächst wird alles darauf ankommen, die Gewerkschaften als die einheitliche Vertretung der Arbeitnehmerschaft nicht wieder in eine Frontstellung gegen den neuen deutschen Staat und damit in ein erneutes Absinken in den orthodoxen Marxismus zu bringen. Diese Gelegenheit, die Masse der Arbeitnehmerschaft in den Staat hineinzuführen, ist in eineinhalb Jahrhunderten, wie im einzelnen schon dargestellt, zweimal versäumt worden. Nach diesem zweiten Weltkrieg ist die Möglichkeit erneut gegeben, die Gewerkschaften von ihren alten Vorstellungen, von ihrem Kampfcharakter zu befreien. Wenn nicht heute die Brücken der Verständigung geschlagen werden, wird die soziale Spaltung zu einer Kluft, zu einer Feindschaft auf Tod und Leben werden. Jedes Streben nach einer gesunden Sozialordnung wird dann illusorisch, die soziale Anarchie schreitet fort und führt letztlich zu jenem latenten geheimen Bürgerkrieg, der sich zu einem offenen entwickeln kann, da die Gegenstände bereits das Spannungsfeld der großen zwischenstaatlichen Politik bestimmen. Hier erwächst der christlichen Arbeitnehmerschaft wie der christlich denkenden Unternehmerschaft die größte Aufgabe, die ihr je gestellt worden ist. Wird die Arbeitnehmerschaft wiederum vom Staat und der Gesellschaft zurückgewiesen, werden ihre Anliegen nur äußerlich, als unbillige Forderungen betrachtet, Scheinreformen zur Heilung von Symptomen angewandt, so ist der Weg in den Kollektivismus zwangsläufig.
Der Weg, die Gewerkschaften an den Staat und die Arbeitnehmer in die Gesellschaft zu führen, geht heute äußerlich — über den inneren Weg einer geistig-seelischen Erneuerung haben wir bereits gesprochen — nur über die Politik. Es ist zu bedauern, daß die Gelegenheit, die Gewerkschaften als Interessenvertretungen der Arbeitnehmer wie auch die Vertreter der übrigen gesellschaftlichen Verbände und Leistungsgemeinschaften in den Bundesrat, d.h. in die Zweite Kammer einzubauen, bereits vertan wurde. Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer kann unter den heutigen Umständen zunächst erfolgen in einer Beteiligung an der allgemeinen poli-

tischen Gestaltung des deutschen Staates. Diese Erweiterung des Aufgabenbereiches der Gewerkschaften im Zuge einer politischen Mitverantwortung sollte die Erfahrungen der Weimarer Zeit, wie sie in der Errichtung eines Reichswirtschaftsrates oder soweit sie in den Ansätzen zu einer Wirtschaftsdemokratie als verfehlt erkannt wurden, nutzen. Erst wenn die Arbeitnehmer selbst zu mitverantwortlichen Trägern der staatlichen Politik und insbesondere der Wirtschaftspolitik werden, können sie aus Feinden der bestehenden Ordnung zu deren Organen werden.

Der zweite Weg würde ihre Mitwirkung in den Organen der wirtschaftlichen Selbstverwaltung betreffen. Solange diese Organe Ausschließlichkeitscharakter besitzen, wird der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit breiter. Je mehr es gelingt, jenseits aller Zwangsbestimmungen von oben, jenseits von schematischen Lösungen in den unteren, freien Organen der Wirtschaftspolitik die Arbeitnehmer zu Mitverantwortlichen zu machen, um so eher ist der reale Klassenkampf seiner revolutionären Tendenzen zu entkleiden und in produktive Bahnen zu lenken Irgendwie wird der Klassenkampf ausgetragen werden. Es gibt nur die Alternative: revolutionäre, marxistische Lösung oder die der freien Vereinbarung. Diese letztere, friedliche Lösung ist nur n einem langen, schwierigen Prozeß zu finden, aber sie nuß *heute*, in dieser Zeit der Wende, der Ablehnung eines »rthodoxen Marxismus entwickelt werden, sonst fällt sie etzten Endes diesem doch anheim.

Eine Gefahr scheint allerdings darin zu bestehen, daß die Gewerkschaften heute mehr denn früher einseitig Vertreter von Sachinteressen und nicht mehr von Personen werden. Der Beweis ist bereits in diesen Nachkriegsjahren erbracht, daß die Funktionäre, die die Führung innehaben, vielfach die Fühlung mit den Mitgliedern verloren haben, nur zu Managern bestimmter Parolen und von Sachzielen geworden sind, deren Vertretung erst durch eine Abstimmung in den Gewerkschaften selbst, ja sogar in den Betrieben gerechtfertigt wäre. Das Kollektiv hat auch bei den Gewerkschaften bereits den Zug zum Anonymen angenommen, wie auch die große Politik heute weitgehend von Managern und nicht

mehr von persönlich ihrem Gewissen verantwortlichen Abgeordneten geführt wird. Es wird wenig Sinn haben, den Kollektivismus auf der einen Seite als eine Ausgeburt orthodox-marxistischer Geisteshaltung zu bekämpfen, ihn auf der anderen Seite in den eigenen Organisationen und in das Bewußtsein der Mitglieder dieser Organisationen mit anderen Vorzeichen einzuführen. Das geschieht, wenn die Spitze der Gewerkschaften einem Zentralismus huldigt, bei dem sie ihren „Apparat", d. h. die Mitglieder nur noch durch Druck auf einen Knopf dirigiert. Erst wenn es gelingt, die Träger dieser Kollektivgebilde über ihre heutige einseitige Zweckgebundenheit zu selbstverantwortlichen Treuhändern von Personen und deren Interessen zu wandeln, kann in die Gestaltung der öffentlichen Wohlfahrt wieder jenes Element der Mitverantwortung eingeführt werden, aus dem allein eine Sozialordnung gesichert werden kann.

c) Mitbestimmung oder Mitwirkung im Betrieb

Was nun die Mitbestimmung der Arbeitnehmer im *Betrieb* anbelangt, so ist zu beachten — was vielfach übersehen wird —, daß sich die Stellung des Arbeiters auch im Betrieb seit dreißig Jahren gewandelt hat. Die Zeit der Fluktuation der Arbeitnehmer ist im großen und ganzen vorüber. Der Arbeiter hat seinen festen Standort gefunden. Wenn es dafür noch eines Zeugnisses bedurft hatte, so ist es nach diesem zweiten Weltkrieg im Ruhrgebiet in der Großindustrie sowie im Bergbau erbracht worden.

Die Zahl der geschulten Arbeitskräfte hat gegenüber der Zeit um die Jahrhundertwende bedeutend zugenommen. Je komplizierter die Produktionstechnik wurde, um so mehr wuchs der Bedarf an Spezialarbeitern. Zwischen Arbeitnehmer und Unternehmer hat sich eine Hierarchie von technischen Arbeitern, Verwaltungsangestellten und anderen geschoben, deren Vertreter sich heute bereits vielfach mit dem Unternehmen solidarisch fühlen, mehr als das früher überhaupt der Fall war. Der Arbeiter ist heute im Großbetrieb vielfach in eine Art Angestelltenverhältnis gerückt[52]; denn mit Urlaubsanspruch, Kündigungsschutz, Familienzulagen, Zeitlohn, Akkordlohn, Gemeinschaftskassen, Dienstwohnun-

gen haben sich manche Merkmale eines Angestelltenverhältnisses ergeben, durch die für einen Großteil der Arbeiter die Existenzunsicherheit von früher beseitigt wurde. Durch diese Wandlungen und manche anderen Umstände, die durch den Krieg und die Kriegsfolgen, d. h. durch die schicksalhafte Gebundenheit an den Betrieb eintraten, ist auch im Arbeitertum ein neues Berufsethos gewachsen, das man auch seitens der Gewerkschaften nicht verkennen sollte. Wer die Aufgeschlossenheit und den Bildungshunger junger Arbeiter, die acht Stunden und mehr an der Werkbank und vor Ort stehen, kennt, ist immer wieder erstaunt über den echten Drang, den Problemen dieser Zeit nicht nur auf den Grund zu kommen, sondern auch eine Verantwortung für die Lösung dieser Probleme mitzutragen. Der Arbeiter ist heute mit seinem Betrieb durchweg mehr verbunden, als man nach außen wahr haben will. Er ist vielfach stolz, Angehöriger dieses Betriebes zu sein. Das ist der Hintergrund der Proteste, die gelegentlich bis zu Gewaltaktionen gegen Demontagen geführt haben. Wir müssen uns, getäuscht durch eine einseitige Zweckpropaganda, hüten, diese Entwicklung zu übersehen und im Arbeiter nur den Widerpart des Arbeitgebers zu erblicken.

Wenn allerdings eingeworfen wird[53], erst in der Planwirtschaft sei das Arbeitsverhältnis grundsätzlich nicht mehr Vertrag, sondern Dienstverhältnis, die Gewerkschaften seien dann nicht mehr Interessenverbände, sondern Organe der Volkswirtschaft, dann werden die Gewerkschaften als Arm der staatlichen Befehlszentrale angesehen. Die christlichen Arbeitnehmer sehen z. B. in einem verstaatlichten Betriebe nicht eine Befreiung, sondern nur den tatsächlichen Wechsel der Eigentumsträger. Eine planwirtschaftlich geregelte, standardisierte Sozialpolitik kann wohl zu einer maximal entfalteten Produktion, vielleicht auch zu einer entsprechenden Lohngestaltung führen, aber der wahre Wunsch des Arbeiters nach eigener Lebensgestaltung, nach eigener Kultur, d. h. nach Mitbestimmung innerhalb seiner Seins- und Berufssphäre wird durch generalisierende Lösungen von oben nicht erreicht. Eine genossenschaftliche Siedlung ist z. B. etwas ganz anderes als eine staatliche. Alles, was auf einer Freiwillig-

keit beruht, wird auch vom Arbeiter höher bewertet und von ihm mit größerem Eifer und restloser Hingabe gefördert als eine staatlich organisierte Siedlungspolitik.

Übertragen wir diese Überlegungen auf die Frage des Mitbestimmungsrechts: So notwendig es ist, der Arbeitnehmerschaft durch die Gewerkschaften einen Einfluß auf die Gesamtgestaltung der wirtschaftlichen und sozialpolitischen Maßnahmen und Gesetze zu gewähren, so wichtig ist es, die Mitbestimmung der *gegenseitigen Vereinbarung* und nicht lediglich der gesetzlichen Normierung zuzuweisen. Die paritätische Besetzung von regionalen Wirtschaftsverbänden ist auf die Dauer nicht zu umgehen, wenn man die Arbeitnehmer insgesamt nicht wieder in ein Ghetto und damit zu einer Protesthaltung um jeden Preis bringen will. Die Mitbestimmung in den Betrieben kann jedoch nur betrieblich individuell im Wege der freien Vereinbarung zwischen Belegschaft und Arbeitgeber erfolgen, da es, wenn der Wirtschaftsprozeß intakt bleiben soll, keine Normen gibt, die allen Betrieben in gleicher Weise auferlegt werden können. Es ist bedauerlich, daß den deutschen Betrieben erst durch den alliierten Kontrollratsbefehl Nr. 3 diese Lösung gewiesen werden mußte. Diesen Weg der Vereinbarung, des Verhandelns zu beschreiten, sollte das ehrliche Bemühen gerade auch der christlichen Unternehmer und Arbeitnehmerschaft sein. Das mangelnde deutsche Verständnis für demokratische Grundformen, wie Verhandeln, Vereinbaren, Kompromißschließen, hat eine befriedigende Lösung der Mitbestimmung bis heute verhindert. Wenn das so bleibt, werden sich die Fronten wieder verhärten. Extreme Regelungen werden nicht von Dauer sein, da sie immer den Zwang des einen über den anderen zum Inhalt haben.

Erfolgt die Mitbestimmung betrieb*sindividuell*, so läßt sich auch von Fall zu Fall — je nach den zur Verfügung stehenden Kräften — der Begriff der Mitbestimmung, der in diesem Bereich *nicht generell* anzuwenden ist, entsprechend klären. Mitbestimmen heißt *mitentscheiden*, d. h. auch alle Folgen einer Entscheidung mit auf sich nehmen. Das ist in *jedem* Betrieb einfach nicht möglich — wird von vielen Arbeitnehmern auch gar nicht gewünscht und von Betriebsvertretungen viel-

leicht auch nicht in allen Fällen verantwortet werden können und wollen — so daß vielfach an die Stelle der Mitbestimmung im Betrieb die *Mitwirkung*, d. h. das Mit*beraten* treten wird. Jede Aufhebung *echter* Verantwortlichkeit durch generalisierende und schematische Bestimmungen von oben ist ein neuer Ansatz zum Kollektivismus.

5. *Eigentum und Sozialisierung*

a) Prinzipien der Eigentumsordnung

Die gegenwärtig wieder so stark umstrittene Forderung nach Sozialisierung kann nur im Rahmen der christlichen Lehre über das Eigentum betrachtet werden. Diese gründet sich — um die bereits aufgezeichneten Richtpunkte zusammenzufassen — auf das christliche Naturrecht. Jedem Individuum steht von Natur aus das private Recht zu, Güter zu erwerben, um das Leben zu erhalten und ein menschenwürdiges Dasein zu sichern. Diese niederen Werte der Leib-Natur sind nun einmal notwendig, um die höheren des Guten, Sittlichen, Religiösen verwirklichen zu können. Dieser naturrechtlich gesicherte Eigentumsbegriff steht, da der einzelne auch ein soziales Wesen ist, in dem Spannungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Gütergemeinschaft kann es beim Menschen, der unter der Sünde steht, nicht geben. Erst die Sünde hat die soziale Wesensanlage des Menschen geschwächt, das Leben der Menschen in der Gemeinschaft in dieses Spannungsfeld gebracht. Würde es möglich sein, die Menschen so zu vervollkommnen, daß sie eine freiwillige Anerkennung ihrer sozialen Pflichten in einem frei gewählten Kommunismus betätigen würden, so wäre eine privatrechtliche Eigentumsordnung nicht notwendig. Nach christlicher Auffassung von der durch die Erbsünde gefallenen Menschennatur ist dieser Idealzustand aber auf dieser Erde nicht mehr zu erreichen.

Die Eigentumsordnung muß demnach den individuellen und sozialen Eigentumsbegriff gleichzeitig zum Inhalt haben, wobei dem individuellen jedoch der seinsmäßige Vorrang gebührt. „Quadragesimo anno" spricht daher von der „Doppel-

seitigkeit" des Eigentums[54], womit die individuelle und soziale Funktion des Eigentums gekennzeichnet wird. Das personale Recht auf Eigentum ist also kein Freibrief für unbeschränkten Besitzerwerb und Verfügen über Eigentum. Nicht nur der Besitzer von Eigentum hat einen Anspruch, sondern ebenso der Nichtbesitzende. Wenn diese naturgegebenen privaten Rechte sozial störend wirken, hören sie nicht ohne weiteres auf, Recht zu sein, aber der Umfang und das Maß der Verfügung über dieses Recht können beschränkt werden, wenn die Schäden das Allgemeinwohl gefährden. Die staatliche Autorität kann im Ernstfall durch gesetzliche Maßnahmen die bestehenden Rechte für nichtig erklären. Es ist also zu beachten: „Eigentumsrecht und Eigentumsgebrauch sind wohl zu unterscheidende Dinge."[55]
Das Privateigentum ist in christlicher Sicht ein Ordnungsprinzip. Die einseitige individualistische Auslegung ist ebenso unchristlich wie die einseitig kollektivistische. Die christliche Eigentumsauffassung wendet sich gegen beide Extreme, entweder das Privateigentum durch ein kollektivistisches zu ersetzen oder den Besitz aller sozialen Verpflichtungen zu entbinden. Der extreme Liberalismus wie der extreme Kollektivismus sind die beiden nicht vertretbaren Grenzfälle.
Zwischen beiden Grenzfällen gibt es manche Abstufungen des Eigentumsrechtes, ohne daß deswegen das Grundprinzip der Eigentumsordnung, nämlich das naturrechtliche Privateigentum, berührt würde. Die individuellen und sozialen Funktionen stehen nicht in einem starren Verhältnis zueinander, sondern „je nach dem zeitlichen Bedürfnis wird einmal mehr die erstere, ein andermal mehr die zweite zu betonen und zu fördern sein".[56] Diese Abstufungen beziehen ihren Grad aus der konkreten Situation, in der sich jeweils eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung darstellt.

b) Wandlungen im Verfügungsrecht

Hier haben wir den sehr klaren Fall, an dem der Unterschied zwischen Ordnungsbild und Soziallehren, die eine aktuelle Regelung betreffen, sichtbar wird. „In der Tat erweist die Geschichte, daß wie die übrigen grundlegenden Bestandteile des gesellschaftlichen Lebens so auch das Eigen-

tum nicht unwandelbar ist".[57] Die Situation etwa des Mittelalters ist eine grundlegend andere als die durch das moderne kapitalistische Wirtschaftssystem entwickelte. Auf die relativ einfache bäuerliche und handwerkliche Verfassung früherer Jahrhunderte lassen sich die Gesetze des christlichen Ordnungsbildes ohne größere Schwierigkeiten anwenden, da die Arbeit die einzige oder vorherrschende Quelle allen Eigentums ist. In dieser Zeit bestand die soziale Funktion des Eigentums fast ausschließlich in einer Abgabe vom Überfluß, also in einer Liebespflicht. Erst mit dem Aufkommen neuer Einkommens- und Vermögensmöglichkeiten, des Produktions- und Erwerbskapitals, hat sich die Notwendigkeit ergeben, die sozialen Verpflichtungen des Privateigentumsrechtes mehr zu betonen. War früher das Eigentum bewußt konsumorientiert, so ist es heute durchweg Produktionsfaktor. Je größer aber die Eigentumsunterschiede geworden sind, dadurch daß einer Minderzahl ein großer Besitz und einer Mehrheit die Besitzlosigkeit zuteil wurde, um so stärker bestand die zwingende Notwendigkeit, die rechtlichen Verpflichtungen herauszuarbeiten, um die Sozialordnung im Gleichgewicht zu halten. Man kann dementsprechend auch die heutige Eigentumsordnung nur von der konkreten Situation aus beurteilen und abwandeln. Deshalb bleibt die privatrechtliche Grundlage gleichwohl bestehen. Sie kann alle Wandlungen ertragen, wenn eben das Grundrecht eines jeden auf ein menschenwürdiges Dasein und damit die Möglichkeit zum Erwerb von Eigentum gesichert bleiben. Eine Lockerung des Umfanges, in dem dieses Prinzip Geltung hat, verstößt nicht gegen das Prinzip selbst, sondern betrifft nur das Maß seiner Anwendung im Interesse des öffentlichen Wohles.

Wenn wir das durch einen Blick auf die konkrete Situation der Gegenwart deutlich zu machen versuchen[58], so ist von vornherein einleuchtend, daß die sozialen Verpflichtungen des Eigentums um so weniger dringlich erscheinen, je gleichmäßiger der Besitz verteilt ist, aber um so gebieterischer in den Vordergrund treten, wenn Größenunterschiede zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden bedrohlich werden. In unserer Wirtschaftsverfassung ist das Eigentumsrecht nicht

schlechthin gleichbedeutend mit dem Verfügungsrecht. Eigentum an Konsumgütern ist inhaltlich verschieden vom Eigentum an Produktionsmitteln. Mit einem Gebrauchsgegenstand als Eigentum kann der Besitzer machen, was er will, sofern er anderen nicht schadet, aber auch dann noch kommt es darauf an, welcher Art dieser Gebrauchsgegenstand ist. Über einen Produktionsbetrieb kann der Eigentümer jedoch immer nur unter Rücksichtnahme auf die sozialen Pflichten, die ihm eben dieses Eigentum auferlegt, verfügen. Eben deswegen sind gerade Unternehmungen als Eigentum für die Öffentlichkeit so bedeutsam, weil ihre Eigentümer Tausenden von Menschen mit ihren Familien eine Existenz ermöglichen. Was vor hundert Jahren noch als Vermögen eines reichen Staates galt, stellt heute oft das Eigentum einiger weniger dar, die darüber nicht ohne weiteres frei verfügen können, wie es auch dem Staat zu keiner Zeit zugebilligt wurde, über sein Eigentum und Vermögen nach Gutdünken der Staats*träger* zu befinden. Heute werden diese riesigen Vermögen besonders in der Industrie oft nicht einmal von dem Eigentümer verwaltet, sondern von Treuhändern, Managern, vertraglich verpflichteten, beamteten Personen, die den Eigentümer selbst nach außen der sozialen Verpflichtung weitgehend entheben, selbst aber von der sozialen Funktion dieses Eigentums oft abrücken, da sie sich nur als Verwalter dieses Eigentums fühlen. Dieses Eigentum und seine Verwendung bestimmt aber nicht nur über das Schicksal von Tausenden, sondern oft sogar über die gesamte wirtschaftliche Entwicklung eines Staates und damit über das Leben des Volkes. Das macht sich besonders bemerkbar in Zeiten einer wirtschaftlichen Stagnation oder Depression, während in Zeiten einer allgemeinen Prosperität die sozialen Eigentumsverpflichtungen mehr oder weniger ruhen.
Die Entwicklung der letzten eineinhalb Jahrhunderte zeigt, daß die unbeschränkte Verfügungsgewalt über Eigentum zwar eine ungeheure Produktivität und einen steigenden Wohlstand herbeiführen konnte, aber auch soziale Mißstände von gewaltigen Ausmaßen. Zur Beseitigung dieser sozialen Mißstände hat der Staat bereits seit hundert Jahren, ohne daß es in das allgemeine Bewußtsein der Öffentlich-

keit eingedrungen wäre, Eingriffe in das uneingeschränkte Verfügungsrecht über Eigentum vorgenommen. Der Form nach ist das Privateigentumsrecht zwar bestehen geblieben, aber nicht nur Enteignungen von Eigentum, das für öffentliche Zwecke, etwa Verkehrs- und Siedlungsvorhaben, verwandt werden sollte, sondern ebenso Mieterschutzgesetze, Maßnahmen gegen unlauteren Wettbewerb, Kartell- und Monopolgesetze, Einschränkung der Gewerbefreiheit sind solche Beschränkungen des privaten Verfügungsrechtes über Eigentum. Mit diesen öffentlichen Maßnahmen hat das zivile Recht nicht Schritt gehalten. Daraus ergeben sich manche Differenzen, die sich heute in der Eigentumsordnung zeigen.

Es wäre nun abwegig, in einer sozial vertretbaren Beschränkung des Verfügungsrechtes über Eigentum bereits einen Eingriff in das Privateigentum selbst zu sehen. Es heißt die Zwangsläufigkeit der Entwicklung über eineinhalb Jahrhunderte verkennen, wenn gegen diese staatliche Einmischung in die ursprüngliche private Eigentumssphäre um jeden Preis Stellung genommen wird. Das von der katholischen Soziallehre vertretene Bestreben, durch eine bessere Eigentumsverteilung die sozialen Mißstände auszuräumen, d. h. möglichst immer mehr Menschen zu Eigentümern zu machen, vor allem durch Mehrung des Klein- und Mittelbesitzes, ist nur zu einem Teil durch staatliche Intervention zu verwirklichen. Dabei ist es nicht einmal notwendig, den Staat als Instanz zur Aufteilung von Großbesitz heranzuziehen. Schon durch eine von ihm entsprechend dirigierte Wirtschaftspolitik kann eine bessere Eigentumsverteilung erreicht werden. Wir können in diesem Bestreben, von dem auch die katholische Soziallehre getragen ist, nicht eine „typisch kleinbürgerliche Grundhaltung" und „das eigentliche Hindernis jedes großzügigen Reformwillens"[59] sehen, es sei denn, daß man zu der Auffassung neigt, generell die Großvermögen für die heute notwendige Fertigung von Massenprodukten als allein berechtigt anzusehen.

Noch viel weniger scheint uns der Vorwurf berechtigt, durch eine Politik des mittleren Wohlstandes werde der Kleinbürger, d. h. Kleinbesitzer möglichst von den Besitzpflichten ausgenommen. Es ist wohl geschichtlich und psychologisch

erwiesen, daß kleinerer und mittlerer Besitz der Natur der Sache nach weit mehr soziale Verpflichtungen kennt und ausübt als der Großbesitz. Den sozialen Pflichten ist nicht allein dadurch Genüge getan, daß Großbetriebe bei größerer Verfügung über Geldkapital für äußere soziale Bedürfnisse, wie bessere Arbeitsstätten usw., Sorge tragen können.
Ohne Zweifel kann der moderne Großbetrieb darin mehr leisten als ein Kleinbetrieb, da Standardisierung und Mechanisierung nun einmal im Großbetrieb eher möglich sind. Auch kann eine Betriebskonzentration manche Konjunkturwelle eher ausgleichen. All dies anerkannt, spricht die katholische Soziallehre denn auch nicht von einer generellen Notwendigkeit einer Besitzaufspaltung oder gar Sozialisierung, sondern sie sieht in solchen Maßnahmen nur zu überprüfende Möglichkeiten, im Interesse des Gemeinwohls eine gerechtere Eigentumsverfügung zu erreichen. Ob und inwieweit diese Wege zu beschreiten sind, läßt sich immer nur unter Beachtung der besonderen Gegebenheiten feststellen.

c) Ziele der Sozialisierung

Das Thema Sozialisierung ist unerschöpflich. So wichtige Werke darüber vorliegen[60], so fehlt doch eine Veröffentlichung, die im Erfahrungsnachweis der letzten Jahrzehnte, besonders aber auch der Sozialisierungen und Nationalisierungen nach dem zweiten Weltkrieg umfassend Auskunft über die jeweiligen Motive der Produktionsmittelübereignung wie über die ökonomische und soziale Bewährung dieser Maßnahmen geben. Vor allem aber ist bis heute umstritten, ob überhaupt und inwiefern durch Sozialisierungen in der Form von Verstaatlichungen das ursprüngliche Anliegen erfüllt worden ist, nämlich den Arbeiter aus dem Lohnarbeitsverhältnis in ein Gesellschaftsverhältnis zu bringen. Das ist bei Verstaatlichungen nicht der Fall; im Gegenteil, auch die neuen Unternehmen arbeiten durchweg in der alten Weise mit kapitalistischen Produktionsmethoden und Rentabilitätsrechnungen weiter, ohne daß der Arbeiter an „seinem" Betrieb direkten Anteil hat. Der Begriff „Allgemeinheit" deckt diese Lücken zu. Er ist keineswegs konkret; er kann zu einer Fiktion werden, wenn nur neue Träger der

Produktionsmittel, etwa eine Oligarchie, an die Stelle des bisher privaten Unternehmers treten — gleich aus welchen Vertretern des Volkes oder Interessenverbänden sie sich zusammensetzen —, ohne daß sich im Betrieb etwas ändert. In all diesen Fällen haben ökonomische Beweggründe zur Sozialisierung die ursprünglich sozialen überrundet. Nur das Firmenschild hat einen Wechsel erfahren.

Es ist keineswegs beabsichtigt, diese Frage hier weiter oder gar erschöpfend zu behandeln. Es scheinen uns aber auch im Zusammenhang mit unserer Fragestellung einige weitere Hinweise notwendig, die in der Lage sein könnten, die mit falschen Vorstellungen beladene deutsche Diskussion in Bahnen zu lenken, in denen der Begriff Sozialisierung den Schlagwortcharakter verliert und den Auffassungen der christlichen Soziallehren neues Gewicht zukommt.

Man wird in die Vielfalt der Sozialisierungsforderungen in etwa eine Ordnung bringen können, wenn man sie nach den Zielsetzungen unterscheidet, die damit verbunden werden. Grundsätzlich sind der Sozialisierung soziale und ökonomische Ziele eigen. Einerseits soll die Masse der Lohnarbeiterschaft vor Ausbeutung durch private Produktionsmittelbesitzer geschützt werden, anderseits soll ökonomisch nicht das Erwerbs- und Profitstreben den Vorrang haben, sondern die Bedarfsbefriedigung aller. Die Sozialisierung im engeren Sinne beschränkt sich auf die Beseitigung der schädigenden Auswirkungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise; die Sozialisierung im weiteren Sinne geht auf ein neues, letzten Endes ein zentralistisches Wirtschaftssystem hinaus.

Wenn wir nachfolgend einige Unterscheidungen treffen, so ist damit bei der Fülle von Methoden und Zielsetzungen keine Vollständigkeit erreicht; diese Charakterisierung einiger Hauptgruppen von Sozialisierungsbestrebungen soll uns eine Stellungnahme ermöglichen.

So sehen wir in der I. Kategorie der Sozialisierungsforderungen im *engeren Sinne* als

1. Gruppe die ökonomisch-nationalen Zielsetzungen durch direkte oder indirekte Einflußnahme des Staates, d. h. durch vollständige bzw. teilweise Übernahme der Produktions-

mittel in öffentliches Eigentum soll eine erhöhte und stetigere Produktivität wichtiger Industriezweige und eine gerechtere Verteilung des Sozialproduktes erreicht werden. Vordringlich ist dabei die Beseitigung des privaten Monopolkapitalismus. Unternehmen dieser Art haben, so wird argumentiert, die Spielregeln des freien Marktes, Preises und Wettbewerbs weitgehend ausgeschaltet. Die Folgen sind nicht nur die Übervorteilung des Verbrauchers. Der Monopolist ist nicht mehr durch die Konkurrenz gezwungen, die Leistung zu verbessern, die Kosten zu senken. Damit sind entscheidende Grundlagen der kapitalistischen Wirtschaftsweise ausgeschaltet, der Monopolkapitalismus hat den Kapitalismus überwunden.

Da aber die Massenbedürfnisse, die Großunternehmen erst möglich machen, laufend zunehmen, hat der Staat nach dem Urteil dieser Vertreter der Sozialisierung alle jene Aufgaben zu übernehmen, die der private Unternehmer nicht ausschließlich zu Gunsten des öffentlichen Bedarfs und der öffentlichen Versorgung, sondern vorwiegend aus Erwerbsinteresse erfüllt. Diese Sozialisierungen werden in anderen Ländern als Nationalisierungen gekennzeichnet, zumal der Staat mit der Übernahme dieser Industrien oder eines Teiles ihrer Betriebe in die Lage gesetzt werden soll, seine wirtschaftliche Machtstellung gegenüber ausländischer Konkurrenz zu festigen.

Eine *2. Gruppe* will sozialreformerischen Zielsetzungen entsprechend im Rahmen der überkommenen Wirtschaftsordnung den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit durch Beteiligung der Arbeiter am Produktionsmittelbesitz überwinden. Die Sozialisierung wird ein Bestandteil der Forderung auf Mitbestimmung und Mitentscheidung. Durch Überwachung der Kapitalinvestitionen und der Kostenrechnungen soll auch eine bessere Ertragsverteilung angestrebt werden.

Eine *3. Gruppe* von Sozialreformern sieht in der Sozialisierung das Mittel zur Lösung des Fabrikproblems durch Werkstattaussiedlung.

Die Sozialisierungsforderungen im *weiteren* Sinne zielen auf die Änderung der überkommenen Wirtschaftsverfassung ab. Dabei gibt es evolutionäre und revolutionäre Zielsetzungen,

die gemeinsam vorwiegend von ideologischen, den sozialistischen Doktrinen, ausgehen. Auch hier ergeben sich weitgehende Unterschiede. Die revolutionären Zielsetzungen nach orthodox-marxistischem Muster scheiden für unsere Betrachtung aus, da sie auf die Beseitigung der privaten Eigentumsordnung direkt zielen.

Die Möglichkeiten einer Wirtschaftsdemokratie sind nach dem ersten Weltkrieg in Ansätzen stecken geblieben. Diese Bestrebungen gehen in die einer

4. *Gruppe* über, die zwischen der Sozialisierung im engeren und der im weiteren Sinne eine mittlere Stellung einnehmen. Eine wachsende Mehrheit von deutschen Sozialisten ist im Erleben der bolschewistischen Wirtschaftsformen von den revolutionären Zielsetzungen abgerückt und sucht neue Möglichkeiten einer evolutionären Entwicklung. Anderseits vertreten auch christliche Publizisten die Forderung nach einem *„freiheitlichen Sozialismus"*. So scheint es geboten, diese *„mittlere" Lösung* kurz zu charakterisieren: Die private Eigentumsordnung wird anerkannt, der Eigentumsbegriff soll aber vornehmlich entsprechend seiner funktionalen Beziehung gewertet werden. So gibt es weite, zweifelsfreie Bereiche des Privateigentums in der Wirtschaft überall dort, wo die sachlichen Produktionsmittel und das persönliche Produktionsmittel Arbeit noch funktional und direkt miteinander in Verbindung stehen, ferner dort, wo der private Produktionsmittelbesitzer noch den Überblick über den Gesamtbetrieb hat. Dort jedoch, wo umfassende Aufgaben der Bedarfsdeckung ein öffentliches Interesse erheischen, sollen Gemeinschaften Träger der Produktionsmittel werden. Diese sollen sich aus den Belegschaften, Anlieferern, Verbrauchern, Gemeinden und staatlichen Beauftragten zusammensetzen, ohne daß hier von vornherein ein Schema zu setzen wäre. Das Mitverfügen über die Produktionsmittel soll durch Anteile rechtlich gesichert werden, und zwar durch gestaffelte Zusatzrechte, die sich auf die Leitung und Mitbestimmung beziehen, sowie die Beteiligung am Wirtschaftsertrag. So sollen „gemeinwirtschaftliche" Betriebe geschaffen werden, die für sich völlig selbständig bleiben und mit anderen Genossenschaften und Stiftungen wie mit privaten Unternehmen in einen

freien Wettbewerb treten können. Nur die Großbetriebe der Post, Eisenbahn, Energiebeschaffung und -versorgung sowie die Großindustrien sollen verstaatlicht werden. Die so dreigeteilte Produktion soll durch Planungsausschüsse, eine Organisation von unten nach oben, dirigiert werden, in denen Gewerkschaften, Wirtschaftsverbände, Gewerbe und Verwaltung zusammenwirken. In der Regel soll der Erzeuger nicht durch Produktions- und Lieferungsauflagen beschränkt sein. Der sozialisierte gemeinwirtschaftliche Betrieb soll unabhängig von staatlicher Finanzwirtschaft, staatlichen Subventionen oder staatlichen Abgaben ein Betrieb der Selbstverwaltung der Anteilsinhaber sein, der mit kaufmännischer Geschäftsführung, exakter Kosten- und Preisrechnung und privater Gewinnverteilung arbeitet. Die Verbrauchsfreiheit bleibt in vollem Umfang erhalten, d. h. der Markt und der dort zu erzielende Preis sollen nach wie vor entscheidend die Erzeugung bestimmen.

d) Beurteilung dieser Zielsetzungen

Es ist hier nicht der Ort, zu diesen sozialen Forderungen im einzelnen Stellung zu nehmen. Vor allem scheidet eine ökonomische Beurteilung aus. Es soll nur versucht werden, diesen Zielsetzungen einige Grundgedanken gegenüberzustellen, die sich aus den Richtlinien des christlichen Ordnungsbildes und den Lehren der Enzykliken ergeben.

Zur 1. Gruppe: Mit diesen Sozialisierungsforderungen wird das *Verhältnis Staat und Wirtschaft* in voller Breite aufgeworfen. Die Machtzusammenballung in der Wirtschaft ist auch nach christlicher Auffassung ungemein schädlich und für die Sozialordnung gefährlich. „Quadragesimo anno" charakterisiert den Monopolkapitalismus, die Zusammenballung von Macht, „als das natürliche Ergebnis einer zügellosen Konkurrenzfreiheit" (n. 107). Sie kennzeichnet die Vermachtung der Wirtschaft als eine „Ungeheuerlichkeit", die besonders bei denjenigen in Erscheinung tritt, „die als Beherrscher und Lenker des Finanzkapitals unbeschränkte Verfügung haben über den Kredit und seine Verteilung nach ihrem Willen bestimmen. Mit dem Kredit beherrschen sie den Blutkreislauf des ganzen Wirtschaftskörpers; das Lebens-

element der Wirtschaft ist derart unter ihrer Faust, daß niemand gegen ihr Geheiß auch nur zu atmen wagen kann" (n. 106). Die Folge dieser Machtzusammenballungen ist ein dreifacher Kampf innerhalb der Wirtschaft selbst, um die Macht im Staat, „der selbst als Machtfaktor in den wirtschaftlichen Interessenkämpfen eingesetzt werden soll", und der Staaten untereinander (Imperialismus). Innerhalb einer Volkswirtschaft werden auf diese Weise Staat und Wirtschaft immer mehr verquickt; dadurch wird die staatliche Hoheit, „die, unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronen sollte, zur willenlos gefesselten Sklavin selbstsüchtiger Interessen" (n. 109). Demgegenüber muß auch nach christlicher Auffassung eine gegen alles Recht angemaßte gesellschaftliche Herrschaftsstellung des Eigentums bekämpft werden. „In der Tat kommt ja eine solche Herrschaftsstellung von Rechts wegen gar nicht dem Eigentum zu, sondern der öffentlichen Gewalt" (n. 114). Daraus folgert die Enzyklika denn auch, daß bestimmte Arten von Gütern, mit denen ein verkehrter Gebrauch, ein Mißbrauch der Herrscherstellung über Eigentum getrieben wird, der öffentlichen Hand vorbehalten sein sollen.

Diese von der christlichen Soziallehre gutgeheißenen Verstaatlichungen sind aber nur Ausnahmen, das letzte Ergebnis von Notwendigkeiten, worauf wir bei der zusammenfassenden Kennzeichnung dieser Auffassung noch eingehen werden. Schon nach den Richtlinien des christlichen Ordnungsbildes sind Staat und Wirtschaft getrennte Bereiche. Der Staat hat das Recht und die Pflicht, auch über die Wirtschaft zu wachen, aber er kann und darf sich nicht an ihre Stelle setzen, ebenso wenig an die der Gesellschaft.

So ist es also durchaus möglich, zur Beseitigung des Monopolkapitalismus und zur Sicherung der geregelten Versorgung der Bevölkerung mit lebensnotwendigen Gütern Großbetriebe, die durch eine private Machtzusammenballung gekennzeichnet sind, zu verstaatlichen. Eine generelle Verstaatlichung ist aber nicht gutzuheißen, selbst wenn sie aus nationalpolitischen Gründen vorübergehend im Interesse des Gemein-

wohls (z. B. in Kriegszeiten oder zur Abwehr eines wirtschaftlichen Imperialismus) notwendig wäre. Zweckmäßiger ist die Anwendung des föderativen Prinzips, d. h. die Dezentralisation und die Dekartellisierung, um aus den geballten Betrieben wieder überschaubare zu machen. Nur wo der Großbetrieb als eine technisch-ökonomische Einheit eher dem Gemeinwohl zu dienen in der Lage ist, sollte er durch Verstaatlichung in dieser Form erhalten werden.

Die Vorrangstellung des föderativen Prinzips ergibt sich ferner aus einem anderen Grundgedanken des christlichen Ordnungsbildes: Sofern eine Sozialisierung, ob sie nun den Staat oder neue gesellschaftliche Machtgebilde als Träger sieht, neue Kollektive erzeugt, wird der Weg zur Kollektivierung des Staates und der Gesellschaft über die Wirtschaft weiter geöffnet. Jeder Kollektivismus aber, der letzten Endes Vermassung der einzelnen bedeutet, steht in schroffem Gegensatz zu einer christlichen Sozialordnung, die vom christlichen Menschenbild ausgeht, d. h. von der gewissensbegabten, also der sittlichen, mit freiem Willen versehenen Persönlichkeit getragen sein muß. Das besagt: je mehr Verantwortung dem einzelnen zukommt, je mehr Selbstverantwortung in kleinere Bereiche gelegt wird, je mehr Zuständigkeiten von unten nach oben entwickelt werden, um so eher ist dieses Menschenbild auch in der Wirtschaft zu verwirklichen. Nur dem einzelnen sind Verstand, Gewissen und damit Sittlichkeit eigen, nie dem Kollektiv. Daher ist jeder Diskussion über die Sozialisierung, so notwendig diese auch in bestimmten Fällen sein wird, als Richtpunkt zu unterlegen: fort vom Kollektiv, vom Mechanismus, vom Apparat und der Überorganisation und zurück zum einzelnen Menschen, nicht als Individuum, sondern als sittlich verantwortliche Persönlichkeit und damit zur Freiheit des persönlichen Gewissens. Darin ist schon eingeschlossen, daß auch das andere Extrem, nämlich ein falsch verstandener, verkehrter und übersteigerter Individualismus, ein entsprechend schrankenloser Wettbewerb, ein eigennütziges Gewinnstreben, ebenso verwerflich sind, da auch in diesen Fällen die Freiheit des persönlichen Gewissens nicht gewahrt, sondern mit Füßen getreten wird. Damit glauben wir, einige wesentliche Ge-

sichtspunkte zu den Forderungen der 1. Gruppe berührt zu haben, müssen jedoch in einem späteren Abschnitt „Die Furcht vor dem Staat" aus anderen Zusammenhängen noch bestehende Zweifel auszuräumen versuchen.

Zur 2. Gruppe: Die *sozialreformerischen* Zielsetzungen werden auch von der christlichen Soziallehre weitgehend anerkannt. Zur Frage der Mitbestimmung verweisen wir auf die andernorts gemachten Darlegungen. Es bleibt aber durchaus offen, ob Sozialisierungen das geeignete Mittel sind, die Trennung von Kapital und Arbeit zu überwinden, da durch Beseitigung der bisherigen Kapitalträger von einer „*Mit*"-bestimmung nicht mehr gesprochen werden kann. Bei Verstaatlichungen aber ändert sich, wie schon betont, an dem Verhältnis der Arbeiterschaft zum Betrieb im Grunde genommen nichts. Genossenschaftliche oder gemischtwirtschaftliche Formen sind weitaus eher geeignet, diesen Bestrebungen Rechnung zu tragen. Hier wäre freien Vereinbarungen, echt demokratischen Grundregeln, auf denen sich eine Wirtschaftsdemokratie allein aufbauen kann und nicht lediglich auf Verfügungen von oben, ein weiter Spielraum gelassen, fortschrittliche Betriebsformen fern aller Sozialisierung als Kollektivierung zu entwickeln.

Zur 3. Gruppe: Das Programm der *Werkstattaussiedlung* wird von der christlichen Soziallehre ebenfalls unterstützt. Es läßt sich weit eher durchführen, wenn vorher das föderative Prinzip der Dezentralisierung und Dekartellisierung der Großbetriebe verwirklicht worden ist. Der Einwand, die Technik lasse heute diese Umwandlungen schwerlich zu, dürfte mit dem Hinweis zu beantworten sein, daß gerade die Vollendung der Technik diese Möglichkeiten erleichtern sollte, es sei denn, daß man der Technik von vornherein die Herrschaft über den Menschen und damit eine unausweichbare Dämonie zuspricht. Da gerade Deutschland nach Zerschlagung seines Industriepotentials vor einem ganz neuen Aufbau seiner Industrie steht, sollten diese Gelegenheiten ernstlich studiert und in möglichst breitem Umfang verwirklicht werden.

Zur 4. Gruppe: Diese Forderungen enthalten viele Elemente der bereits behandelten, wie die meisten Sozialisierungsforderungen nicht nach den strengen Maßstäben, die hier

zur Verdeutlichung gewählt wurden, unterschieden werden können. Diese Bestrebungen haben eine *evolutionäre Wandlung* der bestehenden Wirtschaftsverfassung zum Inhalt, da die Wirtschaft vom Staat her, wenn auch indirekt, gesteuert werden soll. Selbst die Planungsausschüsse, denen die gemeinwirtschaftlich sozialisierten Betriebe unterstehen, werden in der Koordination ihrer Ziele von oben her beeinflußt werden, auch wenn sich ihr eigener Aufbau von unten nach oben vollziehen soll. Diese „Zwischenlösung" — deren ökonomische Tragbarkeit hier nicht zur Erörterung steht — wird angenommen werden können, wenn Garantien dafür geboten sind, daß erstens der staatliche Einfluß auf die gesamte Wirtschaft nicht zu einer Zentralbefehlswirtschaft und, entsprechend der Tendenz einer wachsenden Staatstätigkeit, zur Vorstufe einer Totalität fuhrt, zweitens daß die sozialisierten Betriebe nicht zu neuen Kollektivformen des Mechanismus und des Apparats führen, sondern daß drittens personale Freiheit und soziale Planung und Steuerung, Privatwirtschaft und Staatswirtschaft in ein ausgewogenes Verhältnis kommen und darin zu bleiben vermögen. Wenn es gelingt, korporative Organismen aus den Arbeitern, Betriebsleitern, Geldgebern usw. so zu schaffen, daß das Geld, das im Betrieb als Kapital arbeitet, kraft eines Gesellschafts- und nicht eines Leihvertrages Produktionsfaktor wird (also nicht „gemeinwirtschaftliche" oder auch „genossenschaftliche" Betriebe eines totalitären Typs, in denen der Staat jede selbständige Initiative auf die Dauer verdrängt), wären auch in der Wirtschaft neue echte demokratische Grundformen entstanden.

e) Die Furcht vor dem Sozialismus

Da die Forderung nach Sozialisierung eine der wesentlichen Propagandathesen des Sozialismus ist, dürfte in diesem Zusammenhang ein Wort zu den Wandlungen des Sozialismus in der Gegenwart angebracht sein. Bekanntlich ist in der Enzyklika „Quadragesimo anno" die Stellungnahme zum Sozialismus eingehend präzisiert worden. Sie bleibt u. E. unter Beachtung der in den letzten Jahren erfolgten Veröffentlichungen von sozialistischer und christlicher Seite

immer noch Ausgangspunkt jeder Diskussion. Was 1931 als Sozialismus definiert wurde, war verbunden mit der materialistischen Geschichtsauffassung und den kollektiven Tendenzen des Marxismus. In der Enzyklika waren aber die Möglichkeiten einer Wandlung des Sozialismus bereits offengelassen, zum Teil schon aufgezeigt. Diese Wandlungen sind inzwischen fortgeschritten. Der westeuropäische Sozialismus hat sich im Erleben des Bolschewismus, der *vorgibt*, die reine Verkörperung der marxschen Lehre zu sein, einer fortlaufenden Revision des marxschen Geschichtsbildes unterzogen, die bereits seit der Jahrhundertwende im Gang ist, in den letzten Jahren aber zu eindeutigen Absagen geführt hat. Auch von den kollektiven Kulturformen rücken viele hervorragende Sozialisten immer mehr ab. Insgesamt aber ist die Wandlung noch lange nicht beendet. Im Gegenteil ist z. B. festzustellen, daß unter den deutschen Sozialdemokraten eine aus politisch-taktischen Erwägungen begreifliche Scheu herrscht, diese Wandlungen nach außen hin publik zu machen oder gar in einem neuen Programm festzulegen, da der Abfall, besonders der älteren Generation, befürchtet werden muß. Es bleibt daher von christlicher Seite aus vorerst nur zu sagen, daß die Stellungnahme zum Sozialismus, solange er die religiösen und geistigen Ziele des Menschen, die grundlegenden Freiheiten des einzelnen verkennt oder nicht ausreichend anerkennt, dem Kollektiv den Vorzug vor einem christlich verstandenen Personalismus gibt, im ökonomischen Determinismus verharrt, die gleiche bleibt. Daß in Westeuropa Sozialismus nicht gleich Sozialismus ist, zeigt ein Blick nach England, wo die Labour-Party praktisch Marx durch Keynes ersetzt hat und trotzdem eine sozialistische Grundhaltung nach außen präsentiert.

Auch die neuen Formen eines „humanistischen Sozialismus", wie er in Frankreich (Léon Blum), oder eines „freiheitlichen Sozialismus", wie er seit der Jahrhundertwende und heute stärker noch auch in Deutschland vertreten wird, sind noch zu vieldeutig, Mißverständnissen und Irrtümern ausgesetzt, als daß ein entscheidender Wandel im sozialistischen Denken erkennbar wäre. Es dürfte nicht damit getan sein, auf Tagungen Absagen an die materialistische Geschichtsauffassung, an

den Klassenkampf, eine betont neutrale Haltung zum Christentum und der Kirche zu erklären, solange praktische Handlungen diesen Erkenntnissen widersprechen. Sofern z. B. eine Sozialisierung um jeden Preis, oder eine zu weitgehende Verstaatlichung die wirtschaftliche Freiheit des einzelnen an den Staat ausliefert, solange christliche Grundrechte, wie z. B. das Elternrecht, abgelehnt werden, bedeuten diese Wandlungen im Blickfeld des christlichen Ordnungsbildes nicht viel mehr als theoretische, wenn auch erfreuliche Teileinsichten. Dabei wird keineswegs verlangt werden, daß aus Sozialisten Christen werden, aber (eine rational verstandene) neutrale Haltung zum Christentum hat den christlichen Grundrechten freien Raum zu geben.

Sollten die Ansätze der Wandlung zu einer Reife führen, die auch den christlichen Forderungen den entsprechenden Lebensraum gibt, d. h. also nicht auf wirtschaftlichem und sozialem, sondern vor allem auch auf kulturell-geistigem und religiösem Gebiet, so wäre eine fruchtbare Begegnung die Lösung auch aller sozialen Fragen. Daher besteht auch von christlicher Seite in weiten Kreisen eine echte Bereitschaft zum Gespräch. Sie ist heute um so eher möglich, als auch von christlicher Seite daran gearbeitet wird und werden muß, die Vorurteile zu überwinden, die christlichen Soziallehren seien zu konservativ, die Kirche habe zu starke bürgerliche Bindungen. Wohl jede Ansprache des gegenwärtigen Papstes zu sozialen Fragen, die vielen Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe in der Nachkriegszeit, ein Bischofswort wie das des Bischofs von Münster zu den Preissteigerungen in der zweiten Hälfte des Jahres 1948 und viele andere Zeugnisse aus dem katholischen Schrifttum der letzten Jahrzehnte, auch der vor dem zweiten Weltkrieg, beweisen, wie unberechtigt die Vorurteile sind. Diesen eindeutigen Worten auch die Handlungen folgen zu lassen, sowohl von Seiten der christlichen Politiker wie der christlichen Wirtschaftsführer, ist die Aufgabe der Gegenwart und Zukunft. Dobretsberger sieht in dem Grundsatz der christlichen Sozialethik „Nehmt den Menschen als Ziel, nicht als Mittel" richtig die Vertretung der unabdingbaren Rechte und der Würde des Menschen, aber auch die Gefahr, „daß sich unter dem Vorwand der Persönlichkeits-

werte die Reste liberalen Denkens und bürgerlicher Interessen in den politischen Katholizismus flüchten, um dort ein Asyl zu finden. Sie hoffen schließlich durch ihn jene Machtposition wiederzuerlangen, die sie im Laufe der letzten Jahrzehnte verloren haben. Dies wäre für die politische Stellung des Katholizismus in der Zukunft die schwerste Belastung und das größte Hindernis".[61]

Es wäre also geboten, „die Furcht vor dem Sozialismus" auf die bedrohlichen Bestrebungen des orthodoxen Marxismus zu lenken, die Wandlungen des westeuropäischen Sozialismus mit erhöhter Aufmerksamkeit und echtem Wollen zur Verständigung zu begleiten. Wichtiger aber erscheint uns noch, daß die Christen heute, wo auch immer sie stehen, aus dem Geist des christlichen Ordnungsbildes und entsprechend den christlichen Soziallehren *handeln*, denn die Kirche steht auf der Seite aller, die im Leben um ihre Freiheit, um ihr Gewissen, um ihre Menschenrechte kämpfen müssen, da sie auf dem Fundament von Gerechtigkeit und Liebe, den höchsten sozialen Maximen, fußt.

So wäre ein Meilenstein auf dem Weg zu einem wirklichen „Sozialismus" erreicht, wenn nur die Forderungen und Lehren von „Quadragesimo anno" verwirklicht wären. Auch heute noch gilt das Wort aus der Enzyklika: „Wer ein rechter Künder der Frohbotschaft sein will, verlege sich vor allem darauf, den Sozialisten vor Augen zu führen, wie ihre Forderungen, soweit sie die Gerechtigkeit für sich haben, aus den Grundsätzen des christlichen Glaubens eine viel schlagendere Begründung, aus der Kraft der christlichen Liebesgesinnung eine viel machtvollere Förderung erfahren" (n. 116). Daher liegt die primäre Aufgabe der christlichen Welt darin, diese Lösungen zum guten Ende zu bringen. So scheint es uns wenig angebracht und auch der inneren Wandlung des Sozialismus wenig angemessen, wenn anstatt stärkster Unterstützung dieser Soziallehren von christlicher Seite Lösungen angeboten werden, die über Gebühr sozialistischen Tendenzen huldigen, ja aufs neue einen ökonomischen Determinismus oder die Notwendigkeit eines Klassenkampfes mit revolutionären Mitteln vertreten, von welchen Ausgangspunkten sich zu trennen eben die Sozialisten sich an-

schicken. Das rechte Maß einer Bereitschaft zur Verständigung zu finden, kann allein der Sache dienen.

f) Die Furcht vor dem Staat

Anderseits wäre es unklug, vor der Tatsache die Augen zu verschließen, daß weite Teile auch des christlichen Volkes „vor den Toren der Kirche" verharren, da sie glauben, ihre Lebenslage und ihre berechtigten Lebensansprüche berechtigen sie zur Anerkennung äußerer sozialistischer Forderungen. Zu diesen Forderungen gehört vornehmlich die Sozialisierung. So gilt es, immer wieder die Möglichkeiten einer Sozialisierung von den Grundgedanken des Ordnungsbildes und der christlichen Soziallehren aus vorzustellen und zu verbreiten. Dem steht vielfach die *Furcht vor dem Staat* entgegen. Sie ist durch den Hinweis auf die Gefahren, die jede Kollektivierung mit sich bringen wird, schon aufgewiesen. Nichtsdestoweniger anerkennt, wie dargetan, die Enzyklika „Quadragesimo anno" die Berechtigung, gewisse Monopolbetriebe oder Grundindustrien zu verstaatlichen.

Eine Verstaatlichung braucht nun nicht ohne weiteres ein Schritt zum Sozialismus zu sein. Staatliches Eigentum an Produktionsmitteln kann durchaus die Funktion haben, das bestehende Wirtschaftssystem zu sichern, nämlich 1. wenn an die Stelle des oder der privaten Unternehmer der Staat tritt, ohne daß sich in ökonomischer oder sozialer Hinsicht etwas ändert (Staatskapitalismus), 2. wenn der Staat entsprechend seiner politischen Willensrichtung nicht sozialistisch regiert wird, 3. wenn lediglich eine geregelte Produktion gewisser Grundstoffindustrien auch ohne Rücksicht auf vorübergehende Unrentabilität garantiert werden soll. (Die konservative Partei Englands will z. B. im Fall eines Wahlsieges die Verstaatlichung der Kohlengruben nicht rückgängig machen, weil durch die Monopolstellung dieses Industriezweiges fortgesetzte Unsicherheit für die übrigen Wirtschaftszweige besteht und daher die Verstaatlichung opportun ist). Die Folgerung besteht also darin, die „Furcht vor dem Staat" dadurch zu beseitigen, daß in ihm die christlichen Kräfte stark genug sind, christliche Auffassungen zur Geltung zu bringen.

Wie Sozialisierung sich unter verschiedenen Formen vollziehen kann, von denen die Verstaatlichung nur eine und christlicher Auffassung entsprechend nur der Grenzfall ist, z. B. durch Übertragung des Eigentums an vom Staat delegierte Selbstverwaltungskörperschaften, so bleibt auch der Begriff „Gemeineigentum" vieldeutig. Es können auch mittels des Handelsrechtes geeignete Rechtsformen für zu sozialisierende Betriebe geschaffen werden. Ein sozialisiertes Unternehmen in der Rechtsform der GmbH. kann eine rein fiskalische Stiftung sein. Der Gedanke, durch neue Rechtsformen, also eine Ausgestaltung des Zivil- und Handelsrechtes die Rechtspflichten der Produktionsmittelbesitzer zu binden, ist noch viel zu wenig beachtet worden und gibt gerade katholischen Juristen und Politikern besondere Aufgaben. Nicht zuletzt aber liegt es in der Hand des Staates selbst, jenseits einer umfassenden Sozialisierung Grundlagen für neue Vermögensbildungen zu schaffen, d. h. nicht quantitative Beschränkungen des Eigentumsrechtes vorzunehmen, sondern qualitative. Die Mittel der Geld-, Kredit- und allgemeinen Wirtschaftspolitik einer wahrhaft sozialen Gesetzgebung, die dem Arbeiter Einfluß und Beteiligung sichern, der Aufsicht und indirekten Einflußnahme sind vielfältig und können angewandt werden, ohne grundsätzlich die Freiheit des Wirtschaftens anzutasten.

So können wir in Abwägung der hier vorgetragenen Gedanken und im Umkreis der Diskussion der Gegenwart der Auffassung zustimmen, daß sich heute die Entwicklung „von beiden Extremen, totales Privateigentum und totales Gemeineigentum, einer mittleren Linie nähert, die beschränkte Verfügungsgewalt über Güter abstuft nach technischer Beschaffenheit der Sache, nach sozialer Ausstrahlung des Besitzobjektes, nach Verwendungszweck des Gutes".[62] Mit dieser Formulierung gibt es keine Diskussion mehr um das anerkannte Prinzip der privaten Eigentumsordnung, sondern nur darum, inwieweit heute, vielleicht nur vorübergehend, eine Beschränkung des Verfügungsrechtes über Eigentum in bestimmten Fällen notwendig und vertretbar ist und wo in äußersten Grenzfällen ein Entzug des Eigentumsrechtes gegen eine angemessene Entschädigung nicht zu umgehen ist.

Eine Voraussetzung, die „Furcht vor dem Staat" zu überwinden, scheint uns noch erwägenswert angesichts dessen, daß das Subsidiaritätsprinzip in der christlichen Literatur als „das Prinzip der minimalen Staatsaufgaben"[63] bezeichnet wird. Damit soll sein Charakter als Schutzwall gegen totalitäre Bestrebungen nicht angezweifelt sein, sondern es wird die Frage aufgeworfen, ob es in einer grundsätzlich freien Wirtschaft genügt, nur die schlimmsten Auswirkungen einer ungerechten Eigentumsordnung zu beseitigen. Ist nicht die freie Unternehmerinitiative schlechthin darauf angelegt, immer mehr Kapital zu akkumulieren? Gehört also auch die freie Betätigung in der Wirtschaft zu den grundlegenden Freiheitsrechten der Persönlichkeit?
Hierauf ist zu antworten, daß nach christlicher Auffassung über die freie Betätigung immer wieder die Leistung für das Gemeinwohl entscheidet. Wie der Mißbrauch des Eigentums das Eigentumsrecht an sich nicht antastet, so kann auch der Mißbrauch der Freiheit nicht zur Forderung nach grundsätzlicher Aufhebung der Freiheit führen. Aus der Ablehnung eines extremen Individualismus wie eines extremen Kollektivismus ergibt sich entsprechend den christlichen Soziallehren auch für die Wirtschaft die Notwendigkeit, eine neue Ordnung zu begründen, die freie Initiative und staatliche Leitung vereint. Das ist aber in diesem Umkreis dann nicht mehr so sehr eine Frage des Prinzips, sondern der Methode, ein ausgewogenes Verhältnis herzustellen. Diese Aufgabe wird gerade dem christlichen Abendland gestellt sein, das allein die Extreme in ihren schädlichen Auswirkungen an sich erfahren und jene Wirtschaftsordnung anzusteuern hat, die die freie Initiative des einzelnen all jenen Sektoren der Wirtschaft vorbehält, die raschen Marktschwankungen unterliegen, Erfindungsgabe, Risikoübernahme usw. voraussetzen. Die öffentliche Wirtschaftsführung sollte nur in jenen Zonen wirksam sein, die wesentlich dem öffentlichen Wohl, der lebenswichtigen Versorgung der Bevölkerung zugehören und diese garantieren müssen.
Daß Möglichkeiten gegeben sind, unter weitgehender Selbstverwaltung eine Planung und Steuerung zu entwickeln, zeigen uns die bereits im New Deal ansetzenden amerikani-

schen Bestrebungen, von der Wirtschaft selbst her, also ohne zentrale staatliche Maßnahmen den privaten Egoismus zu bändigen und in einer Koordination die allgemeinen und die persönlichen Interessen auf eine allgemeine Prosperität hinzulenken. Solche Möglichkeiten sind auch im Rahmen der christlichen Soziallehren offen, wenn Vorsorge getroffen wird, daß z. B. eine Verbandwirtschaft nicht wieder zu schädlichen Machtzusammenballungen führt. Wir können daher der Auffassung nicht zustimmen, die katholische Soziallehre dränge den Staat „auf einen zu engen Aufgabenkreis" zurück und überlasse der „Privatinitiative einen zu großen Spielraum, weil sie das Prinzip der minimalen Staatsaufgaben auch auf die Wirtschaft anwendet".[64]

Das christliche Ordnungsbild, das den Menschen als Person in den Mittelpunkt aller Lebensbetätigungen stellt, kann gar nicht anders, als unverrückbar an den Grundrechten der Person festzuhalten, auch in der Wirtschaft. So wenig aber ein Zustand auf dieser Erde möglich ist, wo alle Menschen jene Vollkommenheit erreichen, aus der sich eine wirkliche Harmonie der Interessen ergibt, so wenig ist ein Staat denkbar, der in jener absoluten Machtvollkommenheit das öffentliche Wohl gestaltet und in Ordnung hält, daß ihm ohne weiteres die Grundrechte der einzelnen geopfert werden können. Versagt diese Gegenwart vor der Aufgabe, den synthetischen Grundzug, der nach dem christlichen Ordnungsbild allem Sozialen eigen sein muß, auch in der Wirtschaft zu weitgehender Geltung zu bringen, wird der Weg zum Chaos durch neue Extreme, die einander ablösen werden, nicht aufzuhalten sein. Daraus allein ist die Bedeutung einer vertieften Kenntnis des sozialen Ordnungsbildes und der rechtzeitigen Anwendung der christlichen Soziallehren auf die bestehende Situation einleuchtend. Dazu gehört ein großer Mut zur Verantwortung, auch zu unpopulären Maßnahmen, vor allem ein betonter Abstand zu allen überkommenen Bindungen, sowie ein Geöffnetsein für zukunftsstarke Tendenzen, die auch in der Weite des Ordnungsbildes durchaus ihren Platz finden. So bleibt es wichtig, traditionelle Formulierungen nicht in einem Konservatismus erstarren zu lassen, ob sie nun den gerechten Lohn, die Mitbestimmung oder die Eigentumsfrage

und andere Probleme berühren, ethische Maximen so auf eine Zeit anzuwenden, daß sie aus der Analyse der konkreten Situation eine entsprechende Wirkkraft und allgemeinverbindlichen Charakter erhalten. Das bedeutet keine Relativierung, geschweige denn Preisgabe von Prinzipien, sondern erst ihre lebensvolle Verwirklichung.

g) Berufsständische Ordnung?

Wenn wir nur in diesem Zusammenhang und auch nur in wenigen Sätzen das zweite Grundanliegen der Enzyklika „Quadragesimo anno", die berufsständische Ordnung, streifen, so zunächst aus der Begrenzung der gestellten Aufgabe, die soziale Wirklichkeit, also die jetzige Situation im Lichte des Ordnungsbildes abzuschreiten. In dieser Wirklichkeit aber nimmt sich die Zielsetzung einer berufsständischen Ordnung vorerst sehr lebensfern aus, denn nirgends sind Anzeichen, daß sich die Berufsstände zu echten Leistungsgemeinschaften entwickeln, die das komplizierte Wirtschafts- und Sozialgefüge wieder auf elementare Grundformen zurückführen könnten. Der berufsständische Gedanke ist so stark mit geschichtlichen Vorbildern befrachtet und mit den sogenannten korporativen Lösungen als Versuchen belastet, daß seine Verwirklichung nicht nur auf gesellschaftstechnische und ökonomische, sondern auch auf nicht zu unterschätzende psychologische Schwierigkeiten stößt. Die letzteren müßten zunächst durch eine Verlebendigung des Ordnungsbildes im personalen und dann im gesellschaftlichen Bereich ausgeräumt werden.

6. Zusammenfassung

Angesichts der Bedeutung der Eigentums- und Sozialisierungsfragen sollen in kurzen Zügen die Grundgedanken der christlichen Soziallehren noch einmal zusammengefaßt werden. Die Enzyklika „Quadragesimo anno" folgert aus der Doppelseitigkeit des Eigentums, d. h. seiner Individual- und Sozialfunktion, daß beim Eigentumsgebrauch nicht nur auf den eigenen Vorteil, sondern auch auf das Gemeinwohl Bedacht

zu nehmen ist (n. 49). Sie bezeichnet es eindeutig als „Sache der Staatsgewalt", die hier einschlagenden Pflichten, „wo das Bedürfnis besteht und sie nicht bereits durch das Naturgesetz hinreichend bestimmt sind, ins einzelne gehend zu umschreiben. Der Staat kann also — immer im Rahmen des natürlichen und göttlichen Gesetzes — mit Rücksicht auf wirkliche Erfordernisse des allgemeinen Wohles genauer im einzelnen anordnen, was die Eigentümer hinsichtlich des Eigentumsgebrauches dürfen, was ihnen verwehrt ist" (n. 49). Sie folgert diese Berechtigung des Staates auch aus der bereits erwähnten Auffassung, daß „das Eigentum nicht unwandelbar ist". Schon durch den Hinweis auf die feudale, die zunftwirtschaftliche, eine bäuerlich-agrarische oder kapitalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsverfassung ist dieser Wandel hinreichend belegt. Der private Eigentumsbegriff ist auf eine bestimmte Situation hin abzustellen und entsprechend zu wandeln.

Der Staat kann also, wie Jostock die Enzyklika kommentiert, die Pflichten des Eigentums, wenn es das Gemeinwohl erfordert, ausdehnen und insofern das geltende Eigentumsrecht ändern, wobei aber das Wesen dieses Rechtes nicht verloren gehen darf. Für den ganzen Sinngehalt dieser Auffassung ist der Satz der Enzyklika entscheidend: „Indem jedoch die Staatsgewalt das Sondereigentum auf die Erfordernisse des Gemeinwohles abstimmt, erweist sie den Eigentümern keine Feindseligkeit, sondern einen Freundschaftsdienst; denn sie verhütet auf diese Weise, daß die Einrichtung des Sondereigentums, vom Schöpfer in weiser Vorsehung zur Erleichterung des menschlichen Lebens bestimmt, zu unerträglichen Unzuträglichkeiten führt und so sich selbst ihr Grab gräbt. Das heißt nicht, das Sondereigentum aufheben, sondern es schirmen; das ist keine Aushöhlung des Eigentums, sondern seine innere Festigung" (n. 49).

In diesen Sätzen liegt nicht nur die Anerkennung des Rechtes, sondern auch der Pflicht des Staates, eine Eigentumsverteilung, die sich als unsozial erweist, zu ändern. Wenn das geschieht, und zwar rechtzeitig, dann nützt das letzten Endes nur dem Eigentumsrecht als Institution.

Nach welchen Maßstäben kann der Staat nun verfahren?

Zunächst geht schon aus den angeführten Zitaten hervor, daß keine willkürlichen Enteignungen vorgenommen werden dürfen, daß Belastungen nicht so weit gehen dürfen, daß „das Eigentumsrecht völlig ausgehöhlt wird".[65] Der letzte Maßstab aber ergibt sich aus jenem „obersten sozialphilosophischen Grundsatz", ... „an dem weder zu rütteln und zu deuten ist", der in dem schon mehrfach angeführten Subsidiaritätsprinzip niedergelegt ist. Seiner Bedeutung wegen geben wir ihn hier im Wortlaut wieder: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung".[66]

Die Gültigkeit dieses Satzes ist unbestritten. Viel zu wenig beachtet wird jedoch, daß er ein Feld von Relationen freigibt. So eindeutig ein Etatismus und ein Kollektivismus abgelehnt werden, so weit bleibt nach unten ein Raum für Entscheidungen, die aus der jeweiligen sozialen Situation getroffen werden können. Wiederum ist in den Blick zu bringen, daß alle gesellschaftlichen Gebilde vom einzelnen aus zu verstehen sind. Die sozialen Gebilde bauen sich um den einzelnen, „um ihm zu helfen, nicht um ihn zu bedrücken".[67] Da der einzelne immer nur als Glied von Gemeinschaften leben und sich in ihnen entfalten kann, sind „soziale Bindung, Einordnung und soziale Gerechtigkeit Wesensbedingungen für das Menschendasein".[68] Zwischen Individualismus und Kollektivismus liegt die „der Persönlichkeit wie der Gesellschaft gerecht werdende Mittellinie".[69] Um diese Mittellinie oszilliert die konkrete Gestaltung des Lebens, auch die der Eigentumsordnung. Dadurch sind die Relationen bestimmt, ja eine Relativierung des Gesellschaftlichen, die keine Entwertung oder Herabsetzung darstellt, sondern im Subsidiaritätsprinzip gewissermaßen den Trend für vielseitige Lösungen abgibt.

Was nun die Sozialisierung als *Verstaatlichung* betrifft, so

sagt die Enzyklika: „Mit vollem Recht kann man dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohles Privathänden nicht überantwortet bleiben kann" (n. 114). Verstaatlichungen sind also die äußersten Fälle, bei denen unabweisbare „Forderungen des Gemeinwohles"[70] entscheiden. Die Enzyklika stellt aber anschließend sofort fest, daß berechtigte Bestrebungen und Forderungen solcher Art nichts mehr an sich haben, „was mit christlicher Auffassung im Widerspruch stünde; noch viel weniger sind sie spezifisch sozialistisch. Wer nichts anderes will als dies, hat daher keine Veranlassung, sich zum Sozialismus zu bekennen" (n. 115).

Damit dürften die Möglichkeiten und Grenzen einer Sozialisierung noch einmal im Zusammenhang aufgezeigt sein. Eine unterschiedslose Verstaatlichung widerspricht dem personalistischen Gemeinschaftsgeist des christlichen Ordnungsbildes, da sie auf einen unpersönlichen Staatssozialismus und letzten Endes Kollektivismus hinausläuft. So hat denn auch der gegenwärtig regierende Papst angesichts der in allen Ländern um sich greifenden Verstaatlichungswelle wiederholt gegen die Sozialisierungen als gefährliche Vorläufer eines Staats-Totalitarismus hingewiesen. Erinnert sei nur an die Weihnachtsbotschaft 1945, an die Ansprache an die Kardinäle vom 1. Juni 1946 und an die Sendschreiben zu der „Sozialen Woche" in Toulouse (29. Juli bis 3. August 1946). Gegenüber einem Ersatz des Privatkapitalismus durch einen Staatskapitalismus empfiehlt Pius XII. die Einrichtungen von Genossenschaften und Körperschaften als vorteilhafter für die soziale Gerechtigkeit wie für den Ertrag und die bessere Verteilung des Ertrages. Jeder Staatskapitalismus würde infolge eines Übermaßes an Verstaatlichungen die Freiheit des Arbeiters noch mehr beschneiden als ein Privatkapitalismus, da zu der wirtschaftlichen Machtstellung des neuen Unternehmers noch die politische tritt.

In der Diskussion der Gegenwart werden nicht nur die prinzipielle Klarheit, mit der die Enzyklika Abstand von der überkommenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung

nimmt, ihre Schäden anerkennt und deren Beseitigung fordert, sondern auch die seins- und formgerechten Lösungen vielfältiger Art, die hier geboten werden, viel zu wenig beachtet. Würde diesen Richtlinien entsprechend gehandelt, so würde nicht nur die Furcht vor einer neuen Eigentumsverteilung bei den bisherigen Besitzern, sondern auch die vor dem Staat wie vor einem Radikalismus marxistischer Prägung auf eine klare Erkenntnis der Notwendigkeiten zurückgeführt. Der Lohnarbeiterschaft, den Besitz- und Mittellosen würden neue Wege der Existenzsicherung eröffnet; das politische und soziale Leben würde in neue, jenseits aller Extreme geordnete Bahnen kommen.

Um so dringlicher geht der Ruf an die verantwortlichen Christen im öffentlichen Leben, mit diesen Forderungen ernst zu machen. Ein Zuwarten ist nur Saat für radikale, d. h. letzten Endes unchristliche Lösungen, die die soziale Ordnung vollends untergraben, jedes Eigentum gefährden und den Zwang eines allmächtigen Staates über jeden Lebenswillen legen. Es gibt heute außerhalb des Christentums keine Bastion, die so festgegründet diesen radikalen Bestrebungen eines neuen Zwangsstaates widerstehen könnte. Diese ausbauen, heißt rechtzeitig die Grundgedanken des christlichen sozialen Ordnungsbildes und der Soziallehren verwirklichen. Nur so dürfte es möglich sein, das christlich-abendländische Erbe auch auf die Gegenwart zu übertragen; denn dieses Erbe muß wie ein jedes verwaltet, gepflegt und den wandelnden Verhältnissen entsprechend weiterentwickelt werden.

12. Kapitel

Überblick und Ausblick

DIE ZEIT DER WENDE

1. Das Existenzproblem in der Gegenwart

Unsere Gegenwart sucht nach neuen Daseinsformen. Diese Zeit nach zwei Weltkriegen trägt alle Merkmale der Wende. Die düsteren Voraussagen über den Untergang des Abendlandes, die nach dem ersten Weltkrieg bereits gemacht wurden, sind der Verwirklichung unheildrohend noch näher gerückt. Das Christentum als Institution ist heute *das* Bollwerk gegen die dem Geist des Abendlandes abholden, anstürmenden Kräfte. Aber innerhalb des Christentums selbst ist bei der Indifferenz weiter christlicher Kreise nur noch eine Kerntruppe lebendiger Träger des abendländischen Geistes Alle uns heute bewegenden Probleme einer neuen staatlichen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung münden letzten Endes ein in die Frage, was das Eigentliche *unseres* Daseins, unseres aus christlich-abendländisch-europäischen Grundformen entwickelten Daseins ausmacht.

Es ist kein Zufall, daß die moderne Existenzphilosophie — ob verstanden, unverstanden oder gar meist falsch verstanden — nach diesem zweiten Weltkrieg, nachdem sie als Fachgespräch vorher schon im Abklingen war, breite Kreise bewegt. Die Vorstellungen, von denen das letzte Jahrhundert, das man mit Recht „Das Jahrhundert ohne Gott“ [71] nennt, getragen waren, wie Fortschritt, Technik, das größte Glück der größten Zahl, Individualismus wie Kollektivismus, sind fragwürdige Begriffe geworden selbst für diejenigen, die heute noch darauf ihre Doktrinen aufbauen.

Die Charakterisierung, die die Existenzphilosophie zwischen uneigentlichem und eigentlichem Dasein unterscheiden läßt,

entspricht der äußeren Tatsache, daß eine wachsende Mehrheit von Individuen das Leben nicht mehr aus vollem eigenen Bewußtsein gestaltet, sondern sich von uneigentlichen Affekten, äußeren Beweggründen, dem Milieu, Schlagworten usw., welcher Art sie auch immer sind, treiben läßt. Nehmen wir — ohne die Kompetenz eines theologischen und philosophischen Urteils — das Anliegen dieser Systeme, soweit es uns echt erscheint, in den Blick, so wäre zu bestätigen, daß jedes eigentliche Dasein nur mit der personalen Erfüllung des Lebens echte Existenz werden kann. Wir Christen glauben jedoch, daß dazu das mutige „Ja" zum Tode im Sinne der heroischen Tragik Heideggers nicht ausreicht, das zumindest in einen tiefen Skeptizismus und für viele in einen Nihilismus führt. Wir glauben, daß auch die allein vernunftorientierte Transzendenzerhellung im Sinne von Jaspers nicht genügt, die Kräfte zu eigentlichem Leben zu entwickeln, sondern daß erst der Mut zum Glauben und die Kraft, die die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten vermitteln, uns den Zugang zum vollen eigentlichen Dasein eröffnen und damit einen gläubigen Optimismus auch diesem Leben gegenüber geben, da wir es mit allen seinen Prüfungen nur als Durchgang zu einer letzten überzeitlichen Bestimmung werten können.

Würde es gelingen, schon mit den natürlichen Offenbarungswahrheiten, die mit der Vernunft von jedem erkannt werden können, das Bewußtsein einer Mehrheit von Individuen zu erfüllen, so wäre die erste Voraussetzung zum personalen Selbstsein geschaffen. Je mehr es gelingt, den einzelnen wieder zu einer bewußten Lebensgestaltung zu bringen, um so eher wird es möglich sein, die Verkehrung der Begriffe Individuum und Persönlichkeit, die letztlich der Ursprung der sozialen Strukturlosigkeit der Gegenwart ist, zu überwinden. Die Verfassung des einzelnen Menschen, die allgemeine Auffassung vom Wert und Zweck des Menschseins beeinflussen auch die sozialen Prozesse und entscheiden über den Gehalt der sozialen Gebilde. Will man daher eine gesunde Sozialordnung begründen, d.h. die Verhaltensweisen zwischen Individuum und Gemeinschaft, der Gemeinschaften untereinander und beider Stellung zum Staat beeinflussen, so ist

das letzten Endes nur vom einzelnen aus möglich. Das verkannt zu haben, ist die geistige Tragik unserer letzten Jahrhunderte.
Mit dem Menschen ist seine ganze Welt bedroht. Seine Institutionen wurden selbstmächtig, verkehrten ihren Sinn und wurden zu anonymen Tyrannen! Der Staat, die Technik, die Wirtschaftsordnung gehen in Chaos über. Indem der Mensch seine Harmonie, die Übereinstimmung mit der natürlichen Ordnung und damit mit sich selbst verliert, bringt er nur noch Verwirrung und Verzerrtheit hervor. Die rechten Maße gehen dahin, schwinden immer mehr, Übersteigerungen und Unterschreitungen des Normativen wechseln ab. (Nicht von ungefähr erscheinen in der Kunst eines Picasso oder Archipenko oder Dali jene Karikaturen des Menschen.)

2. *Enzyklopädische Betrachtung des Sozialen*

Hier liegt der Ansatzpunkt aller Bemühungen um den Menschen und damit auch um eine neue Sozialordnung. Bleiben wir, ohne die Befugnis einer theologischen Stellungnahme, im Bereich der natürlichen Seinsmöglichkeiten, so sehen wir in diesen Bemühungen zunächst eine vordringliche Aufgabe der *Sozialwissenschaften.* Denn wir glauben, nachgewiesen zu haben, daß, so sehr die ökonomischen Tatsachen und gesellschaftlichen Verhältnisse den Menschen auch beeinflussen, die geistigen Kräfte die ersten Aufgaben um den Menschen zu erfüllen haben. Sie werden die sozialen Fragestellungen, mehr als das bisher geschehen ist, kausal untersuchen müssen, nicht wie bisher ausschließlich final, auf einen Zweck hin. Nur so wird es möglich sein, den Versachlichungsprozeß, der heute als Vermassung das soziale Leben trägt, zu beenden. Die Vorbedingung wäre die Abkehr von jenem säkularisierten Fortschrittsglauben, der zwar der Natur manches Geheimnis zu entreißen vermochte, den Menschen im Rausch der Freiheit zu großen Taten befähigte, letztlich aber eine fortschreitende Freiheitsberaubung zur Folge hatte, die alle natürlichen Bindungen der Moral und damit auch die Wirkkraft staatlicher Gesetze gelockert hat.

Die Macht stellt sich immer mehr vor das Recht. Der einzelne wird zu einer quantitativen Größe; seine Arbeitskraft erscheint nur noch als Kostenfaktor; sein Wert wird als Roboter im Produktionsprozeß, als Staatsbürger und Glied der Gesellschaft im Verhältnis zu seiner Steuerkraft, seiner Eignung als Waffenträger in den Auseinandersetzungen der Imperialismen bestimmt. Am Ende steht der äußere Widerpart des Individualismus, der Kollektivismus, die beide als gemeinsame Wurzel in sich die Negation des Menschen als Person tragen und damit erwiesenermaßen eine Sprengkraft des sozialen Zusammenhanges in sich bergen.

Diese Wandlung des Menschenbildes in ihren Auswirkungen auf die Sozialordnung gilt es zunächst den Erkenntnissen für eine neue Sozialordnung unterlegen; denn die Lösung vom Ursprung und der natürlichen Ordnung, die Aufgabe der naturgegebenen Gliederung des Gesellschaftlichen, die Auslieferung an ein dieser Gliederung widersprechendes Gleichheitsprinzip unterhöhlen die natürlichen Gemeinschaften, liefern die größeren sozialen Gebilde äußeren Zwecken aus, bis der Staat selbst als höchster Zweck sich an die Stelle der Gesellschaft setzt. Das Denken in Größen, quantitativen Vorstellungen bewegt nicht nur den einzelnen, sondern die Gesellschaft, den Staat. Die Elemente organischen Werdens werden durch von außen her bestimmte funktionale Beziehungen ersetzt. Die Gesellschaft ist nicht mehr eine selbständige Höherordnung verschiedenartiger Einzelwesen, von denen jedes an seiner Stelle mit besonderen Fähigkeiten eine besondere Aufgabe für die Gemeinschaft zu erfüllen hat, sondern eine beliebig große Summe gleichartiger Einzelwesen, der willkürlich, von außen, Ordnungsgesetze auferlegt werden, die in dem Maße und der Schnelligkeit wechseln, als politisch subjektive, an keine höhere Ordnung und kein naturgegebenes Gesetz gebundene Vorstellungen der Macht und Zweckmäßigkeit das gesellschaftliche Leben beeinflussen.

Dieser Entwicklung wird nur durch eine *vertiefte* Schau des Sozialen begegnet werden können, die die Sozialwissenschaften zu vermitteln haben. Diese Schau ist nur als *komplexe* Erscheinung vielfältiger, oft von außen überwucherter

Strömungen sichtbar zu machen, die alle in einem direkten oder indirekten Zusammenhang stehen. Daraus schon ergibt sich die notwendige Hinlenkung der Sozialwissenschaften auf eine einheitliche Grundproblematik, d.h. die einzelnen Disziplinen haben sich mit den ihnen eigenen Methoden dem einheitlichen Objekt von den *verschiedenen* Aspekten her zu nähern. Es war das Ergebnis unserer Betrachtungen über die Sozialwissenschaften und das Ordnungsbild, aufzuzeigen, daß man nicht zu befriedigenden Schlüssen über die vielfältige soziale Problematik gelangt, wenn man *nur die Produkte* einer Entwicklung, eines Zustandes in den Kreis der Forschung einbezieht. Die Sozialwissenschaften können nicht den Anspruch erheben, eine Universalwissenschaft darzustellen, wohl aber wird ihnen ein enzyklopädischer Charakter zukommen. So gehört auch eine sozialtheologische und eine sozialphilosophische Betrachtung zu den Voraussetzungen, vom Menschen her das Fundament des Sozialen zu beleuchten. Wie wir glauben dargetan zu haben, müssen sich diese wissenschaftlichen Bemühungen stets wieder durch Konfrontierung der Forschungsergebnisse mit der Wirklichkeit empirisch ausweisen, um der Gefahr einseitiger Spekulation zu entgehen. Doch ermöglicht es erst dieser Ansatz aller sozialwissenschaftlichen Forschung, die Vorstellung vom Menschen als rechnerischer Größe, von der Gesellschaft als einer Summe gleichartiger Einzelwesen zu überwinden, die Persönlichkeit wieder in den Mittelpunkt des Lebens und seiner sozialen Bezüge zu setzen. Das Soziale wird dann nicht mehr ausschließlich einem Kalkül unterworfen sein; die sozialen Prozesse und Gebilde werden nicht mehr nur berechenbar, damit beherrschbar und unterwerfbar, sondern es wird kausal ermittelt und final angewandt, welche Grundlagen dem Wesen des Menschen gemäß eine Sozialordnung aufweisen muß, welche verbindlichen Richtlinien auch in jeder konkreten Situation, bei allem Wechsel der Fragestellungen und der ihnen entsprechenden Antworten zu beachten sind.

Nicht viele wissenschaftliche Disziplinen sind so einer Interdependenz, d.h. einer Verschränkung so vieler Probleme unterworfen wie die Sozialwissenschaften, sofern eben be-

achtet wird, daß alle diese Probleme von dem lebendigen Menschen ausgehen. Daher sollten sich auch diese Disziplinen dem allgemeinen Zug zur Spezialisierung nur soweit anschließen, als es im Interesse der Forschung notwendig ist. Eine Sozial*pädagogik* kann letzten Endes nur fruchtbar werden durch Vermittlung eines vertieften Wissens um Sinn und Zweck der menschlichen Persönlichkeit, der Gesellschaft, d. h. durch Orientierung an den Seinsgrundlagen. Erst wenn dem Menschen der Zugang zu seinem eigenen *Wesen* wieder geöffnet wird, wenn der einzelne zur Erkenntnis seiner selbst und seiner notwendigen Hinordnung auf das Ganze kommt, kann er eine entsprechende Bewußtseinsprägung auch in der Wirklichkeit anwenden, d. h. zur personalen Existenz finden, aus der heraus er allein in der Lage ist, auch dem Mitmenschen Raum zur Entfaltung zu geben, damit sozial zu denken und zu handeln. Indem er sich so der Verschiedenartigkeit des Individuellen, des personalen Erfülltseins bewußt wird, öffnet sich ihm auch der Blick für Gliederung und letztlich für Autorität, ohne die eine Sozialordnung nicht sein kann.

Wenn nach einem Wort von Schmoller die Bildungsdifferenz mehr als die Besitzdifferenz die Grundlage der sozialen Frage ist, dann genügt nicht eine sogenannte Staatsbürgerkunde oder eine Belehrung über äußere Vorgänge in Staat und Gesellschaft, auch nicht eine deskriptive Analyse der sozialen Situation, sondern im Wesen echter Bildung kann im Hinblick auf den Menschen als individuelles und soziales Wesen nur die Hinführung zu den Grundlagen seines individuellen und sozialen Wesens beschlossen sein. Erst wenn der einzelne zum vollen Bewußtsein seiner Würde als Person, zur Freiheit und der Notwendigkeit der sittlichen Bindung dieser Freiheit hingelenkt wird, findet er den Weg zum Mitmenschen und damit zur rechten Entfaltung seiner sozialen Anlagen. Wie er seine existentielle Freiheit und die ihr entsprechende Sittlichkeit als Maxime der *eigenen* Lebensgestaltung zugrundelegt, so wird er auch in seinen sozialen Beziehungen, d. h. in der Gesellschaft, nicht Willkür als Freiheit und nicht Despotie als Zwang anerkennen können, sondern nur jene höhere Synthese von Freiheit und Bindung,

die in Staat und Gesellschaft sowie in allen Kultursachbereichen vorwalten muß.

Es bedarf hier keiner ausgiebigen Erläuterung, darzutun, welche Rolle bei der Erforschung des sozialen Zusammenhanges und bei der Beeinflussung der sozialen Prozesse wie der Gebilde im Zeichen der Vermassung der Sozial*psychologie* zukommt, ebenso einer Sozial*medizin*. Das Sozial*recht* aber wird von den ewigen Grundrechten der menschlichen Persönlichkeit ausgehen müssen. Über das Sozialrecht wird die Rechtswissenschaft aus einer einseitigen Erstarrung in einem Formalismus gelöst werden können. Nur von den naturrechtlich anerkannten Gegebenheiten aus können soziale Forderungen ihre Begründung, Wertung, aber auch ihre Begrenzung finden. Die Ökonomie aber wird, wenn sie *Sozialökonomie* sein will, das Rechnen in quantitativen Größen auf das der Rechenhaftigkeit allen wirtschaftlichen Geschehens eigene Feld beschränken müssen. Auch im Mittelpunkt der Wirtschaft steht der Mensch mit seinem Bedarf an Gütern, mit seinem natürlichen Anspruch auf Arbeit und Existenzsicherung. Die Ökonomie, die in ihm lediglich ein Objekt sieht und ihn der Güterwelt gleichstellt, entzieht jeder Sozialordnung von vornherein einen wesentlichen Bestimmungsgrund, da sie, in welcher Form auch immer, dieser Ordnung eine mechanistische Auffassung zugrundelegt, die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft absolut setzt und damit der relativen Eigengesetzlichkeit der anderen Kultursachbereiche keinen Raum mehr gibt, sondern zur Tyrannin der gesellschaftlichen Ordnung wird.

So können die Sozialwissenschaften in einer einheitlichen Erhellung des sozialen Zusammenhanges dazu beitragen, jenseits der Extreme den Menschen und die Gesellschaft an die *Notwendigkeit der Synthese* heranzuführen. Erfreulicherweise sind derartige sozialwissenschaftliche Bemühungen in Ansätzen in Deutschland vorhanden, wenn sie auch von den Kreisen einer nur spezialisierten Wissenschaft noch stark umkämpft werden. Die Forderung auf Einführung von sozialwissenschaftlichen Fakultäten ist ein Grundanliegen der heutigen Universität; denn so wäre auf einem Gebiet des Wissens die Möglichkeit gegeben, die Jugend wieder an ein

mehr universales Denken zu gewöhnen, das noch immer die Grundlage echter Bildung war, während jede übertriebene Spezialisierung dazu beiträgt, die Gesellschaft weiter aufzusplittern und den Mensch-Mensch-Zusammenhang zu lockern. Das Soziale aber würde in die Wesensmitte aller geistigen Bemühungen um den Menschen treten.

3. Die ethischen Maximen

Unsere Erwägungen bewegten sich bisher in der *natürlichen* Erkenntnissphäre. Wir glauben aber schon — wenn auch nicht mit letzter Abrundung, da es dazu eingehender theologischer und philosophischer Begründungen bedürfen würde —, dargetan zu haben, wie sehr die sozialen Probleme letzten Endes nicht nur Fragen des natürlichen Seins, sondern auch der *übernatürlichen* Bestimmung des Menschen aufwerfen. Erst in der christlichen Schau der Gesellschaft offenbaren sich uns letzte Zusammenhänge. So ist es denn auch nicht verwunderlich, daß die Sozialwissenschaften im allgemeinen bisher einer philosophischen Grundlegung entbehren. Die *christliche* Sozial*philosophie* ist weit voraus. Eben schicken sich auch Theologen an, das in vielen Einzeldarstellungen verstreute Gut einer sozialtheologischen Betrachtungsweise in ein System zu bringen. Selbst eine Sozial*ethik* bleibt so lange ohne feste, verbindliche Maßstäbe, als sie sich nicht an die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten anzulehnen weiß. Auch die christliche Sozialethik weiß darum, daß alle Ethik immer nur vom einzelnen ausgehen kann, aber sie ist wohl allein nur imstande, die natürlichen Gemeinschaften wie vor allem die Familie mit einem Maß echter Ethik zu erfüllen, das von hier aus grundlegend auch die übrige Gesellschaft zu beeinflussen in der Lage ist. Jede säkularisierte Sozialethik, mag sie im einzelnen von noch so hohen Maximen getragen sein, bleibt letztlich in einem Subjektivismus und einem Relativismus befangen, die die Gefahr mit sich bringen, einen von außen gesetzten gesellschaftlichen Zweck als absoluten Maßstab der sozialen Sittlichkeit anzuerkennen, wie die jüngsten Jahrzehnte ge-

zeigt haben. Die christliche Sozialethik bringt demgegenüber Glaube und Wissen, Vernunft und Gewissen in der Bindung an das göttliche Gesetz in Übereinstimmung. Das Begriffssystem der modernen Sozialwissenschaften stammt im wesentlichen aus der Philosophie von Kant und aus der sozialen Theorie von Rousseau. Der von hier aus entwickelte Gerechtigkeitsbegriff ist immer wieder nur formal, nicht inhaltlich bestimmt, denn nach Rousseau bedeutet Gerechtigkeit Gleichheit, nach Kant allgemeine Anwendbarkeit eines Prinzips. Sowohl die französische Revolution wie der Liberalismus und sogar der Sozialismus bauten auf diesem Gerechtigkeitsbegriff der Gleichheit auf. Die Verkehrtheit dieses Gleichheitsdenkens ist mittlerweile offenbar geworden, denn je mehr die Rechte der Individuen in einer Hinsicht gleichgesetzt werden, um so ungleicher werden sie in anderer Hinsicht. Gleicher Lohn bedeutet für den fleißigen Arbeiter einen Nachteil, gleiche Preise für den Reichen eine „Konsumentenrente", gleicher Zinssatz für den Betrieb mit günstigeren Produktionsbedingungen einen Vorteil. Auch das Leistungsprinzip vermag im Sinne jener säkularisierten Sozialethik keinen ausschlaggebenden Gradmesser der Gerechtigkeit abzugeben, denn in der modernen arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft ist es, wie schon nachgewiesen wurde, fast ausgeschlossen, entsprechend einer Zurechnungstheorie den Beitrag des einzelnen zum Sozialprodukt so zu ermitteln, daß eine individuelle Gerechtigkeit Platz greifen könnte. Wie auch immer die Theorien lauten, die auf Grund dieses Leistungsprinzips entwickelt wurden, ob die der spezifischen Zurechnung, der „Residual-Theorie", oder die „dynamische Theorie des Unternehmergewinns", es ist erwiesen, daß gerade die höchsten Einkommen oft sehr wenig noch mit Leistung zu tun haben.

Ein Prinzip wie das der sozialen Gerechtigkeit kann nie durch eine Wertskala verwirklicht werden, die mechanisch, nach Kräften, Stoffen und Interessen entworfen wird. Geschieht das, so ist eine Herrenmoral, eine Klassenmoral oder Staats- oder Rassenmoral unausweichlich. Diese säkularisierte Ethik mündet leicht in eine Ersatzmoral, die ganz den Pseudoreligionen der Gegenwart entspricht. Das Ethos, das

individuell allein von der sittlichen Vernunft getragen sein soll, mündet höchstens in eine Gruppenmoral, deren äußerer Wert vom Nutzen bestimmt wird.

Unter diesem Blickwinkel wird verständlich, warum und in wie starkem Maße das christliche soziale Ordnungsbild und auch die christlichen praktischen Soziallehren ethische Forderungen sind. „Ein wirkliches, alle Völker und Klassen umspannendes Ethos besitzt (nur) die christliche Sozialtheorie. Es ist das Ethos der alles umspannenden *Liebe*."[72] Ohne diese Liebe bleibt alle Gerechtigkeit leer, inhaltlich letztlich unbestimmt. „Die soziale Gerechtigkeit ist der Unterbau, auf dem die Liebe ihre Werke vollbringt. Ohne diese Ergänzung bleibt alle Gerechtigkeit leerer Schall. Die Liebe verbietet dem Starken, seine Macht auszuüben, sie nimmt sich des Schwächeren an, Eigennutz ist ihr ebenso fern wie dessen Kehrseite, der Haß gegen den Besitzenden. Sie kennt weder die Grenzen der Klasse noch der Nation, der Rasse oder der Begabung. Sie umfaßt die Menschheit, sie ist wahrhaft ‚human'."[73]

In der Tat ist der modernen Sozialwissenschaft dieses Grundgebot der christlichen Sozialethik so fremd geworden, daß sie seinen Sinn gar nicht mehr versteht. Sie stellt, worauf Dobretsberger mit Recht verweist, Gerechtigkeit in Gegensatz zur Caritas, sie verlangt rechtliche Sicherung der Ansprüche selbst dort, „wo nur der Geist der Nächstenliebe in die feinsten Kanäle des sozialen Lebens vordringt", Liebe aber ist nicht Mitleid, das zur Mildtätigkeit drängt, sondern soll nach christlichem Ethos die tragende Grundhaltung, die unser Lebensgefühl beherrscht, sein. Das Quantifizieren, das Messen und Zählen ist den modernen Sozialwissenschaften so sehr eigen, daß es ihnen unmöglich erscheint, auf diesem Prinzip der Nächstenliebe, dem Grundgebot des Herrn, eine Sozialordnung aufzubauen.

Wir können hier nur auf Beispiele verweisen, die in Notzeiten von Menschen gegeben werden, aber auch auf jene ursprünglichen Tugenden, die im einfachen Arbeiter oft mehr vorhanden sind und betätigt werden als von jenen, die in der Sattheit des Besitzes trotz einer nach außen gezeigten christlichen Betätigung den wirklichen Sinn für

christliche Gesinnung verloren haben. Selbst jenseits eines Rechtsformalismus hat sich in den Rechtsvorstellungen des Volkes manches echte Empfinden für Gerechtigkeit und Liebe erhalten, das selbst dann nicht überwuchert wurde, als vorgeschrieben wurde, was Rechtsempfinden des Volkes zu bedeuten habe. In Lohnverhandlungen, Schlichtungsbesprechungen tritt dieses Gerechtigkeitsempfinden oft überraschend zu Tage. Es herrscht auch in der Bevölkerung z. B. angesichts enormer Preissteigerungen ein sicherer Instinkt dafür, was sozial gerecht und nicht gerecht ist. Sofern aber die Bewährung dieses natürlichen Empfindens immer wieder von einer starken Minderheit durch eine Nutz- oder eine „Grenzmoral" überwuchert wird, und ein Staat nicht stark genug ist, hier für Korrekturen zu sorgen, wird der Arbeiter in dem Angehörigen einer anderen Klasse einen Feind sehen, der Tieferstehende in dem Höherstehenden den Gegner. Noch 1946 konnte eine Analyse der Gegenwart den Worten recht geben, die Jaspers beim ersten europäischen Gespräch in Genf ausgesprochen hat: „Ein ständiges Ungenügen treibt den Menschen von heute an, dem Nächsten zu helfen. Er bekennt sich zur Verbindung von Mensch zu Mensch — zur Liebe. Er vertraut der Liebe die Führung auf dem Wege an. Mag dieses Bestreben von einem harten Realismus her gesehen, als ein Traum erscheinen — solange er geträumt wurde, kam aus ihm immer nur das Gute."[73] Wenn Dobretsberger diesem Zitat hinzufügt, vor 1939 habe kein Soziologe solche Sätze zu schreiben gewagt, so ist aber auch darauf hinzuweisen, daß die Zeit seit der Währungsreform in Deutschland einen gefährlichen Einbruch in diese Grundhaltung vorgenommen hat, da der Eigennutz und die Profitsucht wieder *zu* breite Kanäle der Betätigung gefunden haben, ein Beweis dafür, wie notwendig die staatliche Führung zu berücksichtigen hat, daß trotz des Erlebnisses des zweiten Weltkrieges und der vielfältigen Nivellierung des Besitzes eine freie individualistische Grundhaltung ebenso noch die Tendenz zum Extrem haben wie die kollektivistischen Ansätze einer staatlichen Wirtschaftsführung.

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß alle Sozialethik nur auf den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit *und* der Liebe

gründen kann. Nur so ist es auch möglich, natürliche Ordnung in eine Übereinstimmung mit der übernatürlichen zu bringen, das menschliche Zusammenleben wirklich zu „ordnen", d.h. das Gesetz Gottes in diesem Leben wirksam zu machen, die Gesellschaft in ihren naturlichen Zusammenhängen zu versittlichen und zu einem Ganzen von ethischen Verhältnissen, von Rechten und Pflichten zu gestalten. Der Weg dazu geht über die Seelsorge und die Katechese vordringlich, aber vor allem auch über das christliche *Beispiel*, das zu fordern wir Christen bis zum Ende der Zeiten an uns selbst stellen müssen, aber auch über eine vertiefte und verbreiterte wissensmäßige Belehrung. Sie geht den Nachwuchs des Klerus ebenso an wie die führenden katholischen Laien aus allen christlichen Standes- und Lebensvereinen. Der Plan der Errichtung von katholischen Sozialakademien zur Schulung dieses Kreises von im öffentlichen Leben Verantwortlichen kann nur stärkste Unterstutzung finden. Der Friede des Volkes wie der Friede der Welt ruhen heute auf der Ordnung der sozialen Beziehungen. Wieviel mehr sollte uns Christen daran gelegen sein, da wir gleichzeitig für die Erhaltung und Mehrung des abendländischen christlichen Erbes einzutreten haben.

4. Die Erneuerung des christlich-abendländischen Erbes

Wer von der christlichen Liebe als Maxime individuellen und sozialen Handelns kündet, kann in der Wirklichkeit nicht an den Kräften vorbeigehen, die heute auch außerhalb des christlichen Raumes versuchen, der Sozialordnung wieder ein Fundament auf den Grundlagen ewiger Rechte des Menschen zu geben. Das Verhältnis von *Christentum* und *Sozialismus* ist in dieser Darstellung nur insoweit berührt worden, als es galt, den Erweis für die Unhaltbarkeit des historischen Materialismus zu erbringen und konkrete sozialistische Auffassungen der Gegenwart von den orthodox-marxistischen abzusetzen. Es schien uns nicht angebracht, in die Wandlungen, die der westeuropäische Sozialismus zur Zeit durchmacht, einzugreifen. Die „sozialistische Welle", die im christ-

lichen Lager nach dem zweiten Weltkrieg hoch ging, hat sich in etwa geglättet, ohne daß das echte Anliegen dieser Bestrebungen untergraben wäre. Im Gegenteil, wenn uns in dieser Zeit vom Standpunkt des christlichen Ordnungsbildes etwas bewegen muß, dann die Notwendigkeit, dafür zu sorgen, daß eine Mehrheit von Menschen, die um die Lohnarbeiterschaft vergrößerte Menge von Vertriebenen, Flüchtlingen und Besitzlosen, nicht wieder nur sich dem Staat versagt, sondern auch dem Christentum feindlich gegenübertritt. Die Erhaltung und Mehrung des abendländischen Erbes ist nicht möglich durch eine sich ständig verringernde Schicht von geistigen Trägern, sondern nur dann, wenn eine Mehrheit wieder zu den Ursprüngen zurückfindet. Dazu muß ihnen der Weg bereitet werden nicht nur durch eine Reform der Gesinnungen, sondern auch der Zustände. Je eher es gelingt, die sich als berechtigt ausweisenden Forderungen des Sozialismus, soweit sie den christlichen Soziallehren entsprechen, wie Pius XI. z. B. von der gerechten Eigentumsordnung in der Enzyklika „Quadragesimo anno" sagte, in die Wirklichkeit umzusetzen, um so eher schreiten wir über den geistigen Leerraum der letzten eineinhalb Jahrhunderte, in dem sich nur deswegen fremde Einflüsse festsetzen konnten, hinweg zu einem neuen abendländischen Bewußtsein.

Diese Frage hat für die Christen eine sehr *weltliche* Seite. Wir können uns der Wirklichkeit nicht entziehen, auch nicht in der Politik. Es wurde hier bereits dargetan, wie sehr die Zeit die Christen zur Weltverantwortung ruft. Die Kirche erhebt mit Recht den Anspruch, nicht nur die Verkünderin oberster sittlicher Normen zu sein, sondern auch deren Hüterin. Der Raum, in dem sich dieses Hüten weitgehend vollzieht, ist der der Politik. So fallen den christlichen Laien die entscheidenden Aufgaben zu Die christliche Ethik ist universal auf den ganzen Umkreis menschlichen Handelns bezogen, es gibt keinen ethikfreien Raum des personalen oder sozialen Seins. Gerade derjenige, der die Augustinische Formulierung der civitas Dei oder civitas diaboli in neuen Ansätzen der Entwicklung bestätigt findet, und darum glaubt, sich durch Weltflucht einer äußeren Verpflichtung entziehen zu müssen, kann weder christlich noch sozial eine Recht-

fertigung seiner Abstinenz vom Staate finden. Den Staat sich selbst überlassen heißt ihn vom abendländischen Erbe forttragen in die Ungewißheit extremer Lösungen, die die soziale Anarchie vollenden, da sie das Wesen der sittlich freien Persönlichkeit mißachten und die Gesellschaft in einer einzigen Zwangsorganisation ertöten.
Um so dringlicher erscheint es, gerade in der actio catholica den *sozialen* Grundlagen größere Aufmerksamkeit zuzuwenden und von hier aus das öffentliche Leben zu beeinflussen. Denn auch die Politik unterliegt ewig gültigen Gesetzen, die sich aus der natürlichen Schöpfungsordnung ablesen lassen, an denen auch der Staat nicht vorübergehen kann und darf. Stets aber wird es Möglichkeiten geben, diesen zeitlos gültigen Richtlinien eine entsprechende Verwirklichung zu geben. Hier liegen die zu beschreitenden Wege, auch mit jenen, die nicht auf dem Boden übernatürlicher Offenbarungswahrheiten aufbauen, zu Lösungen zu kommen, die eine echte staatliche Neuordnung tragen können. Jede Verhärtung ist ebenso abzulehnen wie eine zu weitgehende Toleranz. Denn die gleichen Richtlinien zeigen die unverrückbaren Grenzen an, die auch im Raum des Politischen für den Christen zu beachten sind. So werden die Rechte des Menschen immer über denen des Staates stehen, wenn seine sittliche Persönlichkeit einem Zwang unterworfen wird, der ihm die Erfüllung seiner zeitlichen und überzeitlichen Berufung unmöglich macht. Wie der einzelne Mensch, so ist aber auch der Staat als irdische Gemeinschaft berufen, an der Schöpferkraft Gottes teilzunehmen. Der Staat hat zu jener Sozialordnung hinzuführen, in der die Freiheit als schöpferische Macht das Werk der Schöpfung zu vollenden in der Lage ist. D. h. aber, das gesellschaftliche und staatliche Leben nicht nur aus den natürlichen Gegebenheiten und Zusammenhängen zu entwickeln, sondern letzten Endes auf Gott hin zu ordnen. Hier offenbart sich nach den Jahrhunderten der Gottferne die Pflicht abendländischen Denkens. So klar wir Christen auch hier die Grenze sehen, da es bei der Unvollkommenheit der menschlichen Natur nicht möglich ist, diese Verwirklichung bis zu einer letzten Vollendung durchzuführen, — denn es wäre eine Aufhebung dieser Zeitlichkeit

und Endlichkeit —, so müssen doch diese Bemühungen das zentrale Anliegen unseres Verhaltens bleiben. Was wir bestenfalls erreichen können, ist immer nur ein *Suchen* nach letzter Gerechtigkeit, *deren innerstes Maß durch die Liebe auszufüllen ist*, die Milderung des Leides, des Hasses, des Hochmutes, der Habgier. „Für den Katholiken ist diese Welt mit dem Fluch Adams belastet; aber der Zweck des Menschen weist über alles Erdgebundene, Soziale *hinaus. Das Erdenleben* ist nur ein Zwischenakt."[74] Das ist mit Hinblick auf die Grenzen irdischer Möglichkeiten ein Relativismus, ohne Zweifel. Aber er ist grundverschieden von dem hoffnungslosen Relativismus eines Klassendenkens und einer nur ichbezogenen Wohlfahrt. Für den Christen ist *auch* die Wohlfahrt lebenswichtig, aber sie ist nur *eine* der Voraussetzungen zur Verwirklichung der verschiedenen Möglichkeiten, zum Wahren und Guten zu gelangen. So vermag letztlich *nur der Glaube*, die sittliche Vernunft zu lenken, er gibt uns erst die Fähigkeit, von der Freiheit den rechten Gebrauch zu machen, das personale Sein so zu entfalten, daß die Gemeinschaft als sittliche Lebensordnung bejaht und entwickelt wird. Er gibt uns das Gesetz des Maßes, das jenseits aller Extreme aus dem vollen Wissen um die Natur des Menschen, d. h. seines natürlichen *und* übernatürlichen Ausgangs- und Zielpunktes, den ganzen Menschen in allen seinen Seinsbereichen einschließt. Das ist das Koordinatensystem des christlichen Ordnungsbildes, das kein System säkularisierter Wissenschaft in dieser Kongruenz aufweist und aufweisen kann.

Wo immer wir also die Begegnung mit außerchristlichen Kräften suchen, mit letzter Bereitschaft zur Toleranz und echtem Verstehen, werden wir auf jener *Grundbedingung* verharren müssen, die Ausgangspunkt dieses Buches war, den *Anthropozentrismus* der letzten Jahrhunderte zu *überwinden* und wieder Gott in den Mittelpunkt des individuellen, sozialen und staatlichen Lebens zu stellen. Damit ist kein unbilliges Verlangen gestellt, sondern diese Forderung ergibt sich aus dem Ursprung der Dinge, aus der geschichtlichen abendländischen Erfahrung und ist nur ein Maß seinsgerechten Verhaltens. Dieses Verlangen besagt, daß auch *jene* Kräfte im außerchristlichen Raum, die sich dem Glauben an den

einen Gott verschließen zu müssen glauben, die personale Würde des Menschen und damit seine ursprünglichen Rechte anerkennen, Gesellschaft und Staat entsprechend der naturgegebenen Ordnung zu entwickeln bereit sein müssen.
Hier sind die Brücken der Verständigung.
Was aber *uns Christen* angeht, die wir glauben, das abendländische Erbe ganz in uns zu haben, so bleibt uns ein Auftrag, der in dieser sozialen Wirklichkeit des Streites, des Eigennutzes, des ungerechten Mammons, des Klassendenkens, der Lebensangst und der Behauptung um den Bestand unserer Existenz und den unserer Familie nicht leicht zu erfüllen ist. Wenn wir ihn aber stellvertretend zunächst für die Gesellschaft auf uns nehmen, leisten wir dem Ganzen den größten Dienst, der seit Jahrhunderten den Menschen guten Willens aufgetragen ist, nämlich durch *uns* die Menschheit wieder mit Gott zu verbinden.
Was das heißt, vermögen wir nur in jenen Worten einer vom Tode umschatteten Wahrheit wiederzugeben, die der Jesuitenpater Alfred *Delp* über die Erziehung des Menschen zu Gott geschrieben hat. Da heißt es u. a [75]: „Ich kann predigen, soviel ich will, und Menschen geschickt oder ungeschickt behandeln und wieder aufrichten, solange ich will: solange der Mensch menschenunwürdig und unmenschlich leben muß, so lange wird der Durchschnitt den Verhältnissen erliegen und weder beten noch glauben noch denken. Es braucht die gründliche Änderung der Zustände des Lebens...
Es muß ein eigenes, intensives Bemühen aufgewendet werden, den Menschen wieder seelisch und geistig bodenständig zu machen. Dazu gehören: Erziehung zur Selbständigkeit, Verantwortung, Urteilsfähigkeit, Gewissensfähigkeit; Erziehung zur Gesellung und echter Geselligkeit; Überwindung all der unzähligen Vermassungserscheinungen; Erziehung zur Transzendenz genau so wie zur Immanenz; Bildung zur Sache, zum Menschen, zu Gott hin. Dies alles hängt nämlich ineinander, und das eine geht ohne das andere nicht...
Die neue Ordnung der Welt muß die geschichtlich fällige Form der Ordnung Gottes sein, sonst gibt es einen neuen babylonischen Turmbau und einen neuen Einsturz...
Solange der Mensch an der Straße liegt, blutig geschlagen

und ausgeplündert, wird ihm der der Nächste und damit die Zuständigkeit sein, der sich seiner annimmt und ihn beherbergt, nicht aber einer, der zum ‚heiligen Dienst' vorbeigeht, weil er hier nicht zuständig ist...

Anderseits sollen die Bemühungen auch um die geistige und physische Existenz nicht in der Absicht auf neue Machtpositionen geschehen. Der europäische Mensch verträgt die nächsten hundert Jahre keine Bündnisse zwischen Thronen irgendwelcher Art und den Altären. Es muß um den Menschen gehen, der an der Straße liegt, um seine Wiederherstellung und um die Entbindung des innersten Wertes seines Herzens und seines Gemutes. Es muß um den Menschen der Ehrfurcht, der Anbetung und der Liebe gehen Nur dieser ist Mensch. All das andere ist Weg. Weiter, weiter und notwendiger Weg. Wir müssen ihn gehen, bis die wenigen Lichter der anbetenden und liebenden Herzen wieder angezündet sind. Dann ist die Menschheit wieder einmal für eine Stunde zu Hause, aber ihrem unruhigen Geist entspringen dann schon die Pläne zu einer neuen Fahrt."

ANMERKUNGEN

Einführung:

[1] *Weißer,* Gerhard: „Manifest oder Grundgesetz?" Göttingen 1948. Der Verfasser gehört zu den führenden Vertretern des sogenannten „freiheitlichen Sozialismus", die über den revisionistischen Marxismus hinaus heute innerhalb der SPD eine bedeutsame Rolle spielen. Weißer sieht die „gewissen obersten Ideen, die zeitlos gelten", als „allgemeine Gebote der Menschlichkeit" an. „Wir sind von ihrer Gültigkeit so überzeugt, daß sie — mag dies angebracht sein oder nicht — unmittelbar in ihrem unbeschriebenen Inhalt selbst richterlichen Urteilssprüchen zu Grunde gelegt werden." Es sind also naturrechtliche Forderungen, die zwar nicht dem christlichen Naturrecht entsprechen, die aber immerhin auch in diesen Kreisen über den Positivismus des Rechts hinausstreben. Es soll aus den ewigen und zeitbedingten Forderungen eine Ordnung des Sozialen aufgerichtet werden, die zu einer überzeugenden Sinndeutung in Gesetzgebung, Verwaltungspraxis und Rechtspflege führt.

[2] *Bauer,* Clemens: „Naturrecht und christliche Weltgestaltung". Hochland, Juni 1948.

[3] Vgl. dazu auch *Ermecke,* Gustav: „Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens" Paderborn 1947, S. 10: „Die Reformation rekonstruiert das Menschenbild nach dem Grundsatz: sola gratia — sola fides; die Aufklärung sagte· sola ratio — sola natura; der mechanistische Materialismus. sola materia — sola figura mundi; der biologistische Materialismus: solus sanguis — sola statura; der Existentialismus: homo miserrimus et ipsissimus."

I. Abschnitt

[1] *Steinbüchel,* Theodor: „Christliches Mittelalter". Leipzig 1935, S. 323.

[2] *Steinbüchel,* a. a. O., S. 14.

[3] *Steinbüchel,* ebd.

[4] *Steffes,* J. P.: „Entwicklungslinien des abendländischen Menschen". In „Universitas", Jg. 2, H. 9, 1947.

[5] Vgl. *Weber,* Heinrich: „Einführung in die Sozialwissenschaften". Berlin 1930, S. 52.

[6] Vgl. auch *Weinreich,* Eckart: „Geschichte des Sozialismus". Unveröffentlichter Vorlesungsauszug, Munchen 1947/48.

[7] *Weber,* Heinrich: a. a. O.

[8] *Schwer,* Wilhelm: „Katholische Gesellschaftslehre", Paderborn 1928, S. 13/14.
Vgl. zu diesem Kapitel ferner:
Steffes, J. P.: „Entwicklungslinien des abendländischen Menschen", a. a. O. — *Scheler,* Eduard: „Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung", Leipzig 1919/20 — *Eckstein,* Walter: „Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung". (Soziologie und Sozialphilosophie, Schriften der Soziologischen Gesellschaft in Berlin, H. 2), Wien-Leipzig 1926. — *Andreae,* Wilhelm: „Platons Staatsschriften", griechisch und deutsch. 1. Teil: Briefe (Herdfl. 5 Bd), Jena 1923; 2. Teil: Staat (Herdfl 6. Bd.), Jena 1925; 3. Teil: „Der Staatsmann" (Herdfl. 12. Bd.), Jena 1926. — *Rolfes,* Eugen: Aristoteles' „Politik" (Phil. Bibl. Bd. 7), 3. Aufl., Leipzig 1922; *Ders.:* Aristoteles' „Nikomachische Ethik", 2 Aufl , Leipzig 1921 (Phil. Bibl. 5). — Dyroff, Art. „Aristoteles", StGG I, 355 ff — *Hildenbrand:* „Geschichte und Systeme der Rechts- und Staatsphilosophie". — *Windelband,* Wilhelm: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie", Tübingen 1921.

[9] *Steffes,* J. P , a. a O , S. 1030.

[10] *Steffes,* a a O , S. 1034.

[11] *Steffes,* J. P.: „Thomas von Aquin und das moderne Weltbild", Münster 1946, S. 24.

[12] *Steffes,* a. a O., S. 21.

[13] *Steinbüchel,* Theodor: „Christliches Mittelalter". Leipzig 1935, S. 131.

[14] *Steinbüchel,* a. a. O., S. 124/125.

[15] *Steinbüchel,* a. a. O., S. 125.

[16] *Steinbüchel,* a. a O., S. 269.

[17] Vgl zu dieser Frage: *Welty,* Eberhard· „Die Entscheidung in die Zukunft". Köln 1946, S. 251 ff.

[18] Ist also das Eigentum aus der Ordnung der Natur und dem Wesen des Menschen zu rechtfertigen, so ist damit noch nichts ausgesagt über die Möglichkeit, daß es nur Privateigentum und nicht auch Gemeineigentum geben kann. Es wird bei Überprüfung dieser Frage immer auf die konkrete Situation einer sozialen Ordnung Bezug genommen werden müssen, um sie an den Grundthesen des Aquinaten zu beurteilen. Eigentum wird bei Thomas nur im generischen Sinn interpretiert, d. h. also unabhängig von den Existenzformen Diese Existenzformen sind aber aus der Unterscheidung von rechtem Gebrauch und sozial

schädlicher Nutzung abzuleiten Das Privateigentum gehört bei Thomas zu den Einrichtungen des ius gentium, und zwar zu dem nicht auf die Sünde zurückzuführenden Teil Thomas unterscheidet aber das ius gentium von dem Naturrecht.

Bei *Horvath,* Alexander: „Eigentumsrecht nach Thomas von Aquin", Graz 1929, wird der Nachweis versucht, daß Thomas das Privateigentum nicht als naturrechtliche Notwendigkeit, sondern als positiv-menschliche Zweckmäßigkeitseinrichtung betrachtet Nicht auf das absolute Naturrecht, sondern auf das menschlicher Uberlegung entspringende gemeine Menschenrecht, „ius gentium" genannt, führt der Aquinate das Privateigentum zurück Dieses bestehe daher nur zu Recht, so lange die als solidarisch gedachte Menschheit auf Grund freier Übereinkunft daran festhalte. Es sei aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das „ius gentium", d h. die Vereinbarung der menschlichen Gesellschaft, eine gegenteilige Vorschrift trifft In diesem Fall könne im Sinn des Aquinaten der Sonderbesitz durch entgegengesetzte Vereinbarung aufgehoben werden Diese Aufstellungen beruhen auf einem völligen Mißverständnis der thomistischen Naturrechts- und ius-gentium-Lehre. Wenn Thomas das Privateigentum nicht auf das „absolute Naturrecht" zurückführt, so darum, weil dieses das animalische Naturrecht meint im Sinne des römischen Rechtssatzes· ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nach diesem „Naturrecht", das den Menschen nur als Sinnenwesen im Auge hat, besteht, wie bei den übrigen animalia, kein Privateigentum Aber das ist für Thomas nicht das ganze, ja nicht einmal das eigentliche Naturrecht. Für den Menschen als Vernunftwesen ergeben sich nämlich aus jenem „absoluten Naturrecht" notwendige Folgerungen, die das römische Recht, weil sie der ganzen Menschheit eigen sind, „ius gentium" nennt Zu diesem „ius gentium" gehört z. B. die Institution des Staates und die des Privateigentums Ist daher dieses auch nicht eine Forderung des absoluten, d. h. animalischen Naturrechts, so ist es doch eine naturrechtliche Notwendigkeit auf Grund der menschlichen Vernunftsnatur. Genau das besagt der thomistische Satz, das Privateigentum sei de iure gentium Die andere Interpretation beruht auf einer Verwechslung der hochscholastischen mit der spätscholastischen ius-gentium-Lehre Während nämlich das ius gentium der Hochscholastik nur strenges Naturrecht enthält, kennt das spätscholastische Naturrecht positiv-rechtliche Einrichtungen des ius gentium, die sehr wohl der Wandelbarkeit und der Zustimmung der Menschen unterliegen Vgl. den Nachweis bei *Arnold,* Fr. X : „Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin", 65 ff., besonders 68, (Zit. nach *Arnold,* Fr. X.: „Zur christlichen Lösung der sozialen Frage", S. 159/160.)

[19] *Steffes,* J. P.: „Thomas von Aquin", a. a. O., S. 66.

[20] *Steffes,* a. a. O, S 67.
Vgl ferner:
Augustinus: „Der Gottesstaat", die staatswissenschaftlichen Teile übersetzt, mit teilweise lateinischem Begleittext versehen und behandelt von Karl Völker (Herdfl 4 Bd), Jena 1923. — *Arendt,* Wilhelm: „Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen" (Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftslehre, Bd 8), Jena 1929 — *Sohngen,* G · Art · „Albert d Gr.", in · StGG. 1 Bd. — S. Thomae Aquinatis Summa theologica, 8 Bd, Paris — *Schreivogl,* Friedr . „Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino" (Herdfl 3 Bd), Jena 1923 — *Schilling,* Otto: „Die Staats- und Soziallehren des hl Thomas von Aquino", Paderborn 1923 — *Ders :* „Thomas von Aquin", StGG. 5 Bd., 1932 S 343 ff — *Walter,* F.: „Thomas von Aquino", HStW. VIII Bd — *Troeltsch,* Ernst. „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", Tubingen 1912 — *Dempf,* Alois. „Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung", Munchen-Berlin 1925 — *Martin,* Alfred v · „Kultursoziologie des Mittelalters" In: HdS, Stuttgart 1933. *Schilling,* Otto · „Die Staats- und Soziallehren des hl. Thomas von Aquino". Munchen 1930.

[21] *Troeltsch,* Ernst· „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", Tübingen 1912, S 311

[22] *Schubart,* Walter· „Europa und die Seele des Ostens". Luzern 1938.

[23] Vgl zu diesem Absatz. *Steffes,* J P · „Religion und Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus", Düsseldorf 1932 *Ders.:* „Thomas von Aquin und das moderne Weltbild". Münster 1947.

[24] *Troeltsch,* E : „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen". S 531.

[25] *Troeltsch,* a a O, S 532 Vgl ferner· *Steffes,* J. P.: „Religion und Religiosität im Zeitalter des Hochkapitalismus" — *Ders :* „Religion und Politik, eine religionswissenschaftliche Studie", Freiburg 1921 — *Weber,* Max· „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", Bd 1, 1920 — *Weber,* Max: „Die protestantische Ethik und der Geisteskapitalismus" Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, 1922 — *Brandenburg,* E : „Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft". (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, H. 70), 1901 — *Joachimsen,* P . „Sozialethik des Luthertums", 1927

[26] Zit nach *Veit,* Otto· „Evangelische Grundlegung des Rechts". In „Merkur", H. 7, S. 137, Baden-Baden 1948.

[27] Vgl. zu diesem Absatz: *Rommen,* Heinrich· „Die ewige Wiederkehr des Naturrechts". München 1948, ein Buch, dem wir in dieser Darstellung weitgehend folgen. Ferner: *Becker,* Werner:

„Hobbes", Art. in StGG. 1927, S. 1222. — *Weber,* Heinr.: „Einführung in die Sozialwissenschaften", a a. O. — *Steffes,* J. P.: „Das Naturrecht in metaphysischer und religiöser Weltsicht", Augsburg 1932.

[28] *Rommen,* Heinr., a. a. O., S. 86 ff.

[29] *Rommen,* a a. O., S. 88.

[30] *Rousseau,* J. J.: „Contrat social" nach der Übersetzung von Röpke, Univ-Bibl. Nr. 1769/70, S. 19—23, zit. nach *Weber,* Heinr.: „Einführung in die Sozialwissenschaften", Berlin 1930.

[31] Steffes, J. P.: „Das Naturrecht in metaphysischer und religiöser Weltsicht", Augsburg 1932, S. 28/29.

[32] *Meßner,* J.: „Liberalismus" in StGG. 3. Bd, 1929, S. 971.

[33] *Meßner,* a. a O., S. 974.

[34] *Sombart,* W.: „Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus", 1927, S. 51.

[35] *Jostock,* Paul: „Kapitalismus" in „Die Kirche in der Welt", 2. Lfg., Münster 1948, S. 267.

[36] Vgl. hierzu *Weinreich,* Eckart: „Bürger, Bourgeois, Proletarier" in „Die Kirche in der Welt", 3. Lfg., Münster 1948, S. 419 ff. *Ders :* „Christentum und Sozialismus", ein Vortrag 1947.

[37] *Arnold,* Fr. X.: a. a. O., S. 70.

[38] *Jostock,* Paul: „Kapitalismus" in „Die Kirche in der Welt", 2 Lfg., Münster 1948, S. 270.

[39] *Jostock,* a. a O , S. 270.

[40] Vgl. *Hengstenberg,* H. E.: „Michael gegen Luzifer", Münster 1946.

[41] Vgl *Honecker,* M.· „Idealismus" in StGG. V , 1927, S. 1402—1408. — *Schreiber,* Christian: „Kant" in StGG. V., 1927, S. 1762—1796.

[42] Vgl. auch *Zimmermann,* Karl: „Romantik" in StGG. V., 1927, S. 1011—1021.

[43] *Müller,* Adam: „Elemente der Staatskunst". 3 Bde. 1820, neu hrsg. 1922.

[44] Vgl. *Heinrich,* Walter, Art. „Universalismus" in StGG. V. Bd., Freiburg 1932.

[45] Vgl. dazu *Gundlach,* G. S. J.: Art. „Sozialismus" in StGG. IV., 1931, S. 1690.

[46] Vgl. *Arnold,* Fr. X.: „Zur christlichen Lösung der sozialen Frage", Stuttgart 1947, S. 93.

[47] *Steinbüchel,* Theodor: „Sozialismus als sittliche Idee". Düsseldorf 1921, S. 29.

[48] *Weinreich,* E.: „Bürger, Bourgeois, Proletarier". In „Die Kirche in der Welt", 3. Lfg. Nr. 82, S. 425, Münster 1948.

[49] *Berkenkopf,* Galina: „Sozialismus und Bolschewismus". In „Die Kirche in der Welt", 3. Lfg., Münster 1948, S. 439.

[50] Vgl. *Weinreich,* Eckart: „Bürger, Bourgeois, Proletarier". In „Die Kirche in der Welt", 3. Lfg., 1948, S. 421.

[51] Vgl. auch *Berkenkopf,* Galina, a. a. O, S. 440.

[52] *Steinbüchel,* Theodor: „Der Sozialismus als sittliche Idee", S. 200.

[53] *Steinbüchel,* a a. O., S. 200.

[54] Vgl. *Steinbüchel,* a. a. O., S. 312 ff.

[55] *Lenin:* „Staat und Revolution", 1918.

[56] *Steinbüchel,* a. a. O, S. 297.

[57] *Steinbüchel,* a a. O, S. 301. Vgl. ferner: *Sombart,* W.: „Der proletarische Sozialismus". 2 Bde., 1924; *Meßner,* Joh : „Marxismus" in StGG. Bd III, 1929; *Gundlach,* G, S. J.: „Sozialismus" in StGG. Bd. IV, 1931; *Arnold,* Fr. X : „Zur christlichen Lösung der sozialen Frage". Stuttgart 1947.

[58] Vgl. dazu *de Reynold,* Gonzague: „Die Tragik Europas", Luzern 1935.

[59] *Reynold,* a. a. O., S. 407.

[60] *Derselbe.*

[61] *Weber,* Alfred: „Der vierte Mensch oder der Zusammenbruch der geschichtlichen Kultur". In „Die Wandlung", 3. Jg. 4. H., Heidelberg 1948, S 283—295
Entsprechend einer Bekanntgabe der Redaktion der „Wandlung" wird dieser Beitrag in die Neuauflage der „Kulturgeschichte als Kultursozialismus" eingehen, die im Verlag Claassen & Goverts, Hamburg, erscheinen wird.

[62] Art. „Religion" in StGG. V., S. 798.

[63] *Burnham,* James. „The Managerial Revolution". New York, The John Day Comp. Inc., 1942.

[64] *Reynold,* a. a. O.

[65] *Weinreich,* E.: „Bürger, Bourgeois, Proletarier", a a O., S. 423. Vgl. zum Gesamtabschnitt: *Getzeny,* Heinrich· „Die gesellschaftliche Entwicklung des Abendlandes in ihrem Werdegang und in ihrer kulturellen Auswirkung" in „Die neue Ordnung" 1. Jg. 1. H. Okt. 46.

II. Abschnitt

[1] *von Wiese,* Leopold: „System der Allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen" (Beziehungslehre) II Aufl. München und Leipzig 1933; die in diesem Kapitel gegebenen Zitate beziehen sich auf den 1947 neu herausgegebenen Band: *von Wiese,* Leopold: „Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme", S. Göschen, Bd. 101, Berlin 1947.

[2] *von Wiese,* Leopold: „Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme", S. Göschen, Bd. 101, Berlin 1947, S. 9.

[3] *Wiese,* a a O., S. 14

[4] *Wiese,* a a. O., S 15.

[5] *Wiese,* a a O, S. 16 u S 26.

[6] *Nell-Breuning,* Oswald v. „Christliche Gesellschaftsordnung" in „Der Weg aus der Not". 1948.

[7] *Wiese,* a a. O, S 45 „Wissenschaft ist nicht Philosophie, und Soziologie sollte nur Wissenschaft sein"; S. 47.

[8] *Wiese,* a a O, S 50.

[9] *Wiese,* a. a. O., S. 53.

[10] *Wiese,* a a O., vgl S 62.

[11] *Wiese,* a. a O., S. 65.

[12] *Wiese,* a. a O., S. 146.

[13] *Wiese,* a. a. O.

[14] *Wiese,* a a O, S 157.

[15] *Wiese,* a a O, S. 157.

[16] Vgl zum Ganzen *Scheler,* Max: „Probleme einer Soziologie des Wissens" in: „Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft", 1926; ferner: den Überblick über die Themen und Richtungen der deutschen Soziologie In. HdWB d. Soziologie, hrsg. von *Vierkandt,* Alfred, 1931.

[17] Vgl. *Muller-Armack,* Alfred: „Das Jahrhundert ohne Gott". Münster 1948, S. 170.

[18] Art „Gesellschaftslehre" in· „Zur christlichen Gesellschaftslehre", Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, H. 1, Herder, Freiburg (Br) 1947. Die Stichwortbearbeitungen dieses neuen Standardwerkes, das von Oswald *v Nell-Breuning* S J. und Dr. Hermann *Sacher* herausgegeben wird, werden in diesem Kapitel weitgehend herangezogen. Es genügt bei der Zitierung dementsprechend die Angabe des Stichwortes, um den Leser auf den Ursprung der Zitate aufmerksam zu machen

[19] Art „Gesellschaftslehre", a a O, S 21

[20] *Schwer,* „Katholische Gesellschaftslehre", a a O., S. 61

[21] Außer den bereits genannten Darstellungen vgl *Schwer,* „Katholische Gesellschaftslehre", a. a. O, *Hengstenberg,* H E. „Grundlegungen zu einer Metaphysik der Gesellschaft", Nürnberg 1949.

[22] Vgl. *Welty,* E· „Wie denkt die katholische Soziallehre über die Grundrechte des Menschen?" in: „Die neue Ordnung". H. 1/2, Jg. 2, Heidelberg 1948.

[23] Vgl *Rest,* Walter: „Heimkehr zum Menschen". Warendorf 1947.

[24] Vgl zu diesem Kapitel: „Sozialanlagen des Menschen" in· „Zur christlichen Gesellschaftslehre", Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, H. 1. Herder, Freiburg (Br) 1947.

[25] Vgl *Michel,* W.: „Psyche", 1948, H 2

[26] *Schwer,* a. a. O., S. 91.

[27] Vgl. auch Art. „Gesellschaftslehre", a. a. O., S 8.

[28] Bekanntlich begründet von *Heinrich Pesch.* *Pesch,* Heinrich, „Lehrbuch der Nationalokonomie", bes. Bd I ([4]1924); *Lechtape,* H, „Solidarismus" ([2]1922). *Briefs,* G, „Zur Kritik sozialer Grundprinzipien", in „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", Bd. 49 (1922) *Haurand,* P.W., „Das nat-ökonomische System von P. H. Pesch" (Diss Köln 1922). *Scheler,* M., „Vom Ewigen im Menschen" (1921) *Gundlach,* G, „Zur Soziologie der kath Ideenwelt" (1927) *Meßner,* Joh, „Um die katholisch-soziale Einheitslinie" (1930) *Edelstein-Schottlander,* Ch, „Der Solidarismus als wirtschaftstheoretisches System" (Diss Freiburg i Br. 1929)

[29] Vgl *Schwer,* a. a. O, S. 111.

[30] *v Nell-Breuning:* „Christliche Gesellschaftsordnung" in „Der Weg aus der Not". 1948.

[31] Vgl. *Cathrein,* „Moralphilosophie" II ([6]1924). *Ders,* „Recht, Naturrecht und positives Recht" ([2]1909). *v. Hertling,* „Recht, Staat und Gesellschaft" ([6]1918) *Ders.,* Art. „Staat" im alten Staatslexikon IV ([3] u [4]1911) Sp. 1356 ff. *Jellinek,* G, „Allg Staatslehre" ([3]1922). *Kelsen,* „Hauptprobleme der Staatsrechtslehre" (1911). *Ders.,* „Der soziolog. und der jurist. Staatsbegriff" (1922) *Ders,* „Allg Staatslehre" (1925) *Kirnberger,* F., „Das Wesen des Politischen" und „Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt" in „Die Kirche in der Welt", Münster 1948/1949 I. Jg. Lfg 3, bzw. II. Jg. Lfg. 1. *Mausbach,* „Das organ. Prinzip im Staats- u. Gesellschaftsleben" in „Aus katholischer Ideenwelt" (1921) 362 ff. *Pesch,* H., „Lehrbuch der Nationalökonomie" I ([4]1924) 131 ff 153 ff. *Rommen,* „Die Staatslehre des Franz Suarez" (1927). *Schilling,* „Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche" (1914). *Ders.,* „Die Staats- und Soziallehre des hl Augustinus" (1910) *Ders,* „Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin" (1923) *Ders,* „Die Staats- und Soziallehre Papst Leos XIII" (1925) *Ders,* „Christl. Gesellschaftslehre" (1926) *Steffes,* „Die Staatsauffassung der Moderne" (1925). *Stier-Somlo,* Art „Verfassung, Verfassungsrecht" im Handwb. der Rechtswiss VI (1929) 387 ff. *Tischleder,* „Ursprung u. Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas u. seiner Schule" (1923) *Ders,* „Die Staatslehre Leos XIII." (1925).

[32] *Schwer,* a. a. O, S. 212.

[33] Vgl. Art. „Gemeinwohl" in: „Zur christlichen Gesellschaftslehre", Beitr z einem Wörterbuch d. Politik, H. 1, Herder, Freiburg (Br.) 1947, S. 50

Zum Ganzen: *Schilling,* Otto, „Die christlichen Soziallehren", Köln-München-Wien 1926; *Ders.,* „Katholische Sozialethik", München 1929. Ferner *Barth,* P., „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie" ($^{3-4}$1922); wertvoll für die Geschichte der Soziologie seit Comte. *Brinkmann,* C., „Gesellschaftsleben" (1925). *Bäumer,* G., „Der soziale Gedanke in den Weltanschauungen des 19. Jahrh." (1910). *Comte,* Aug., „Cours de philosophie positive" (6 Bde., 1839 bis 1842; ^{5}1893 f., dtsch. ^{2}1923). *Gumplowicz,* L., „Grundriß der Soziologie" (^{2}1905). *Ders.,* „Hauptprobleme der Soziologie" (2 Bde., 1923). *Hertling,* G. v., „Recht, Staat u. G." (1906). *Lilienfeld,* P. v., „Zur Verteidigung der organischen Methode der Soziologie" (1898). *Litt,* Th., „Individuum u. Gemeinschaft" (^{2}1924). *Michels,* Rob., „Soziologie als G.swissenschaft" (1926). *Oppenheimer,* Fr., „System der Soziologie" I (1922). *Périn,* Ch., „De la richesse dans les sociétés chrétiennes" (2 Bde., ^{3}1881) *Ders.,* „Les lois de la société chrétienne" (^{2}1876; dtsch. 1876). *Pesch,* H., „Lehrbuch der Nationalökonomie" I ($^{3-4}$1924), 2 Kap. „G. u. G.swissenschaft", 74/163; *Riehl,* W. H., „Die bürgerl. G" (1851, ^{10}1907). *Rosenstock,* Eug., „Soziologie" I (1925). *Scheler,* M., „Zur Soziologie u. Weltanschauung" (1922 ff.). *Schilling,* O., „Die Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus" (1910). *Ders.,* „Die Staats- u. Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin" (1923). *Ders.,* „Die Staats- u. Soziallehre des Papstes Leo XIII." (1925). *Schwer,* W., „Leo XIII." (Klassiker kath. Sozialphilosophie I, 1923). *Simmel,* G., „Soziologie" (^{3}1923). *Seipel,* J., „Nation u. Staat" (1916). *Sombart,* W., „Die Anfänge der Soziologie" (in: Erinnerungsgabe für Max Weber I, 1923). *Ders.,* „Soziologie" (^{3}1923). *Ders.,* „Soziologie" (Quellensammlung, 1923). *Spann,* Othm., „Kurzgefaßtes System der G.slehre" (^{2}1923). *Spencer,* H., „The Study of sociology" (1875, ^{18}1897; dtsch. 1896). *Ders.,* „Principles of sociology" (3 Bde., 1876/97; dtsch. 1877 ff.). *Stein,* L. v., „Gesch. der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage" (1850, neue Ausgabe 1921). *Ders.,* „System der Staatswissenschaft", II: „G.slehre" (1856). *Tischleder,* P., „Ursprung u Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas" (1923). *Tönnies,* F., „Gemeinschaft u. G." ($^{4-5}$1925) *Ders.,* „Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrh." (in: Festschrift für G. Schmoller I, 1908). *Ders.,* „Soziolog. Studien u. Kritiken" (2 Bde., 1925/26). *Troeltsch,* E., „Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen" (^{3}1923). *Ders.,* „Zum Begriff u. zur Methode der Soziologie" (in: Weltwirtschaftl. Archiv 8). *Vierkandt,* Alfr., „G.slehre" (1922). *Weber,* Max, „Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie" (1919—1921). *Wiese,* L. v., „Allg. Soziologie" I (1924). *Worms,* R., „Organisme et société" (1895). *Wundt,* W., „Völkerpsychologie" (1904).

[1] Vgl. dazu auch *Arnold,* Fr. X.: „Zur christlichen Lösung der sozialen Frage". Stuttgart 1947, S. 48 ff.

[2] *Suhard:* „Aufstieg oder Niedergang der Kirche?" Offenbach (Baden) 1948.

[3] *Suhard,* a. a. O., S. 46.

[4] *Suhard,* a. a. O., S. 48.

[5] *Suhard,* a. a. O., S. 49.

[6] *Pius X.,* Enzyklika an die italienischen Bischöfe „Il fermo proposito", „Certum consilium" vom 2. 6. 1905, mitgeteilt bei *Suhard,* a. a. O., S. 50.

[7] *Suhard,* a. a. O., S. 51.

[8] *Suhard,* a. a. O., S. 55.

[9] *Suhard,* a. a. O., S. 58.

[10] *Arnold,* a. a. O., S. 55.

[11] Vgl. *Dobretsberger,* Jos.: „Katholische Sozialpolitik am Scheidewege". Ulrich Moser Verlag, Graz-Wien 1948.

[12] *Pius XI.,* Enzyklika „Quadragesimo anno", Köln, Bachem, 1946.

[13] Vgl. dazu den die Diskussion in breiter Form auslösenden „Brief über die Kirche" von *Gorres,* Ida Friederike, in den „Frankfurter Heften", Heft 8, Nov. 1947, und die sich an ihn anschließende Aussprache in den Zeitschriften der französischen Dominikaner und Jesuiten „Etudes" und „Intellektuelle" wie auch in der Zeitschrift der USA-Jesuiten „Amerika". Ferner ist hinzuweisen auf den Aufsatz: „Hat das Christentum versagt?" von *Brunner,* August, S. J., in: „Stimmen der Zeit", Heft 3, Dezember 1946, „Kirche der Sünder" von *Rahner,* Karl, S. J., in: „Stimmen der Zeit", Heft 9, Januar 1947; ferner: „Die Aussichten des Christentums" von *Münster,* Clemens, in: „Frankfurter Hefte", Heft 10, Oktober 1948; ferner: „Kritik an der Kirche?", entnommen der Züricher Halbmonatsschrift „Orientierung" vom 29. 2. 1948, wiedergegeben in: „Dokumente", Heft 6/1948; ferner: „Vor den Toren der Kirche" von *Heer,* Friedrich, vom 25. 4. 1948 und *Frorl,* Ferdinand, als Antwort vom 1. 5 1948 und die Replik von *Heer* unter dem Titel: „Katholisches Minderwertigkeitsbewußtsein?" vom 15. 5. 1948 in dem in Wien erscheinenden Blatt „Offenes Wort", mitgeteilt in: „Dokumente", Heft 6, 1948, nicht zuletzt den Hirtenbrief von Kardinal *Suhard:* „Aufstieg oder Niedergang", 1947.

[14] *Pius XII,* Ansprache vor den Jesuitenpatres der 29. Generalkongregation vom 17. 9. 1946, zit. nach *Suhard,* a. a. O., S. 49.

[15] *Suhard,* a. a. O., S. 74.

[16] *Suhard,* a. a. O., S. 63/64.

[17] *Suhard,* a. a. O., S. 66.

[18] *Suhard,* a. a O., S. 81.

[19] *Siemer,* Laurentius: „Zum Problem des christlichen Sozialismus", in· „Die neue Ordnung", 2 Jg., Heft 3, 1948

[20] *Dobretsberger:* „Katholische Sozialpolitik am Scheideweg?", a. a. O., S. 53.

[21] *Dobretsberger,* a a. O , S. 54.

[22] *Dobretsberger,* a. a. O , S. 54.

[23] *Dobretsberger,* a a. O , S 34, dem wir in dieser Beweisführung weitgehend folgen können, womit auch der Widerspruch zu der zunächst von ihm wiedergegebenen Kritik deutlich wird.

[24] *Drenker,* Alexander: „Überwindung der Verzweiflung", Köln 1946, S. 86/87.

[25] Vgl. *Pesch,* Heinrich: „Lehrbuch der Nationalökonomie", Bonn, Bd. I, 1924, *Gundlach,* G., S J : „Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt", 1927; *Meßner,* Joh : „Um die katholisch-soziale Einheitslinie", 1930, Art. „Solidarismus" in StGG, Freiburg (Br) 1931, IV. Bd., Sp. 1613 ff. „Solidaritätsprinzip" in: "Zur sozialen Frage", a a O., 1949, Sp 27/28, wo mit Recht darauf aufmerksam gemacht wird, daß dieses Prinzip nicht als ein „Ausgleich auf mittlerer Linie" zwischen den Einseitigkeiten des Individualismus und Kollektivismus hingestellt werden kann; es ist nicht „ein Halb und Halb zweier Einseitigkeiten, sondern es ist völlig eigenständig".

[26] *Welty,* Eberhard: Ein „Nicht übersehen?", in: „Die neue Ordnung", 2. Jg , 1946, Heft 5, S. 451.

[27] *Drenker,* Alexander: „Überwindung der Verzweiflung" Köln 1946, S. 107.

[28] Vgl. das aufschlußreiche Buch von *Brepohl,* W.: „Der Aufbau des Ruhrvolkes im Zuge der Ost-West-Wanderung", Recklinghausen 1948.

[29] Vgl. dazu *Neundörfer,* Ludwig: „Unser Schicksal", Frankfurt 1948, S. 105 ff.

[30] Vgl. dazu die grundlegenden Untersuchungen von *Ortega y Gasset,* José: „Der Aufstand der Massen", Stuttgart 1947; *Le Bon,* Gustave: „Psychologie des Foules", Paris 1939; *Aich,* Thomas: „Massenmensch und Massenwahn", März 1947; *Müller-Armack,* Alfred: „Das Jahrhundert ohne Gott", Münster 1948.

[31] Vgl. *Burnham,* James: „Die Revolution der Manager", a. a. O.

[32] Vgl. *Ortega y Gasset,* José, a. a. O., S. 7.

[33] *Aich,* Thomas, a. a. O., S. 14.
Vgl. zum Ganzen: „Zur sozialen Frage", Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft III, Freiburg 1949.

[34] Vgl. *Pieper,* Jos.: „Thesen zur sozialen Politik", Freiburg 1946.

[35] Vgl. das unveröffentlichte Manuskript eines Vortrages von *Brepohl,* W., der am 25. 9 48 auf einer Tagung des Kölner Arbeitskreises für Soziologie in Königswinter gehalten wurde und bei der Sozialforschungsstelle an der Universität Münster, Sitz Dortmund, einzusehen ist.

[36] Vgl. *Nell-Breuning,* Oswald v., S. J.: „Der Begriff der Proletarität", in. „Wort und Wahrheit", Aprilheft 1948, Herder, Wien. Vgl. „Proletariat" in: „Zur sozialen Frage", a. a O, Sp. 167/176, eine Darstellung, die sich — wie bei vielen Stichwortbearbeitungen des 3. Heftes der „Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik" — zu streng an die ökonomischen Deutungen dieses Begriffs anlehnt, ohne für die Gegenwart jene Ausweitung vorzunehmen, die psychologische und soziologische Merkmale einschließt.

[37] Vgl den Aufsatz von E. *Welty* OP. über die Kritik seines Buches: „Die Entscheidung in die Zukunft" in: „Die neue Ordnung", Nr. 5, 1948. Vgl „Christliche Arbeiterbewegung" in: „Zur sozialen Frage", a a O, Sp. 189/192; der hier eingenommene Standpunkt, daß das Lohnarbeiterdasein wenn auch nicht rechtlich, „wohl aber tatsächlich vererblich" sei, ist in dieser Zuspitzung nicht anzuerkennen. Er gilt nur bedingt für die Zeit des liberalen Kapitalismus Wenn die „Standwerdung" als „unglücklicher Terminus" oder „schiefer Gedanke" bezeichnet wird, so ist darauf hinzuweisen, daß die Zielsetzung der christlichen Arbeiterschaft, „sich das selber erarbeiten zu lassen, dessen sie in ihrer kulturellen Umwelt, in ihrem sozialen Lebensraum vor allem bedarf", nicht allein vom einzelnen Arbeiter aus zu verfolgen ist, sondern — wie es die christliche Arbeiterschaft als Bewegung und Organisation tut — in der Vereinigung; eben das unterscheidet das Streben der christlichen Arbeiterschaft von dem Denken einer nur durch die ökonomisch gleiche Lebenslage bestimmten, häufig kulturell indifferenten, ja vielteils amorphen Klasse, die gerade deswegen politisch eingesetzt wird.

[38] Vgl dazu den Aufsatz von *Brunner,* August, S J : „Macht die Arbeit menschenwürdig!" in: „Stimmen der Zeit", August 1947. Vgl „Arbeit" in: „Zur sozialen Frage", a a. O, Sp. 113/122.

[39] Vgl. dazu auch das ausgezeichnete Referat, das *Brys,* Anton, über „Die geistige und seelische Formung der Arbeiterklasse" auf der Tagung der „Nationalen christlich-sozialen Vereinigung", die vom 15. bis 19 2 1948 in St Gallen stattfand, gehalten hat, und das in Nr. 3 der Zeitschrift „Die neue Ordnung", 1948 veröffentlicht wurde.

[40] Vgl. *Dobretsberger,* a. a. O., S. 139.

[41] „Quadragesimo anno", nn. 71—75.

[42] Vgl. dazu *Nell-Breuning,* Oswald v., S. J.: „Die Lehre von der Lohngerechtigkeit in der Enzyklika ‚Quadragesimo anno'" in:

„Die neue Ordnung", Heft 1/2, 1948, S. 53 ff. Vgl. „Lohn, Lohngerechtigkeit" in: „Zur sozialen Frage", a. a. O., Sp. 143/154.

[43] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 129.

[44] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 131.

[45] Vgl. *Dobretsberger,* a. a. O., S. 134.

[46] Vgl. *Dobretsberger,* a. a. O.

[47] *Jostock,* a. a. O.

[48] „Quadragesimo anno", n. 114.

[49] *Jostock,* Paul: „Die sozialen Rundschreiben", Freiburg 1948, S. 153.

[50] „Quadragesimo anno", n. 114.

[51] Vgl. *Dobretsberger,* a. a. O., S. 141.

[52] Vgl. dazu *Dobretsberger,* a. a. O., S. 143

[53] Vgl. auch dazu *Dobretsberger,* a a. O.

[54] „Quadragesimo anno", n. 45.

[55] „Quadragesimo anno", n. 47.

[56] *Jostock,* a. a. O., S. 111.

[57] „Quadragesimo anno", n. 49.

[58] Wir können hier die in mancher Hinsicht beachtenswerten Darlegungen von *Dobretsberger* berücksichtigen, auch wenn wir uns mit ihnen immer wieder kritisch auseinanderzusetzen haben; wir sehen es jedoch als das Verdienst dieses Autors an, auf die Unmöglichkeit der vorbehaltlosen Übertragung überkommener Eigentumsbegriffe auf die heutigen Verhältnisse erneut hingewiesen zu haben.

[59] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 115.

[60] *Ammon:* „Hauptprobleme der Soziologie" 1920; *Miscs:* „Die Gemeinwirtschaft" 1922.

[61] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 100.

[62] *Dobretsberger,* a. a. O.

[63] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 121 ff.

[64] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 128/9

[65] *Jostock,* a. a. O.

[66] „Quadragesimo anno", n. 79.

[67] *Jostock,* a. a. O., S. 134.

[68] *Jostock,* a. a. O., S. 134.

[69] *Jostock,* a. a. O.

[70] *Jostock,* a. a. O., S. 153. Vgl. „Sozialisierung" in: „Zur sozialen Frage", a. a. O., 1949, Sp. 75/82.

[71] Vgl. dazu die ausgezeichnete Studie des Nationalökonomen und Soziologen *Müller-Armack,* in der ein Fachgelehrter der so stark teleologisch bezogenen Wirtschaftswissenschaften endlich ein-

mal wieder in echt universalem Denken die Hintergründe dieses ökonomischen Zeitalters offenlegt.

[72] Vgl. dazu *Dobretsberger,* a. a. O. u. a. S. 106; ferner *Küchenhoff,* Günther: „Macht, Liebe und Gerechtigkeit", in: „Die Kirche in der Welt", II. Jg., 1. Lfg., Münster 1949.

[73] *Dobretsberger,* a. a. O., S. 107.

[74] Zit. nach *Dobretsberger,* S. 109.

[75] *Delp,* Alfred, S. J.: „Die Erziehung des Menschen zu Gott". Aus den Aufzeichnungen der Gefangenschaft. In: „Stimmen der Zeit", 72. Jg., 3. H, 139. Bd., Dezember 1946. S. 231 ff.

STICHWORTVERZEICHNIS

Abendland, christliches 49, 274
— europäisches 51
— Untergang 281
Absolutismus 54, 62
actio catholica 294
Albertus Magnus 35, 37
Amerikanismus 171
Anarchie 68, 123
— der Unmoral 118
— des Zwanges 118
— geistige 68, 128
— soziale 76, 250, 294
Anthropologie 130
— optimistische 57
— optimistisch-naturalistische 89
— pessimistische 57
Anthropozentrismus 49, 56, 70, 72, 114, 115, 116, 118, 148, 295
— moderner 65
— relativierender 31
— soziale Ordnungsbilder 115
— Überwindung 14
Arbeit, Dienst an der Gemeinschaft 96
— Ethos, 229
— menschliche 95, 226 227, 228, 229
— sittlicher Wert 96
Arbeiterbewegung, christliche 196
Arbeiterfrage 202, 233
— als soziale Frage 201, 206
Arbeitertum als Stand 100
— Berufsethos 253
— Entproletarisierung 236
— geistig-seelische Formung 236
Arbeitsrecht 247
Arbeitswerttheorie 241
Aristoteles 25, 27, 28, 29, 37, 40, 42, 46, 56, 158
— „Die Politik" 27, 35
— Lehre des gerechten Preises 28
— „nikomachische Ethik" 27, 35
— „Ökonomik" 28
— Realismus 35
— soziales Ordnungsbild 27, 28, 35
— universalistisches Prinzip 38
— Wurzeln des Staates 28
Atheismus, marxistischer 90
Atomismus, sozialer 75
Aufklärung 13, 59, 79, 83, 85, 87
— Menschlichkeitsideen 85
— Philosophie 47, 84
— soziales Ordnungsbild 20
— soziales Sein 84
Aufklarungsphilosophie 63
Augustinus 33, 34, 293
— „De civitate Dei" 33
— soziales Ordnungsbild 33
Automatismus 101
— in der Wirtschaft 10
— sozialer 66
Autonomie 63, 134, 219
— der Freiheit 89
— der Kulturbereiche 67
— der Sachbereiche 67
— der Vernunft 10
— des Individuums 89
— des liberalistischen Staates 67
— des Menschen 64, 65, 66, 74, 78
— im metaphysischen Sinne 36

Bentham 70
Besitz, Kriterium der Klassenscheidung 99
— Produktionsmittelbesitz 262
Beziehungslehre 131
Bios 18
Blum, Léon 269
Bolschewismus 86, 104, 106, 269
— Ideenlosigkeit 101

Bourgeois 72, 73, 100
Bourgeoistyp, Eliminierung 73
Bourgeoisie 73, 89, 100, 101, 195
— Entartung des Bürgertums 100
— geistiges Eigentum 98
— Ideologie 101
— kapitalistische 103
Brepohl, W. 222
Briefs, G. 200, 222
Brys, Anton 234
Burckhardt, J. 218
Bürgertum, Aufsplitterung 73
— Besitzbürgertum 224
— kapitalistisches 89
— soziologische Gruppe 72
— Stand 100
— Weltbürgertum 30
Bürokratie, anonyme Herrschaft 10
— Begriff 213

Calvin 54
Calvinismus 54
Campanella 87
Caritas 178, 179, 189, 290
Cathrein 200
Chateaubriand 83
Chesterton 245
Chiliasmus 91
— proletarischer 27
Chrematistik 28
Christentum, taktisches 173
Cicero 30, 33

Dasein, Bewegung zu Gott 36
— Massendasein 231, 233
— Roboterdasein 228
— Sinnlosigkeit 216
— Transzendenz 43
Deismus 57
— bürgerlicher 90
— der Aufklärung 13
Delp, Alfred 296
Demokratie 12, 123, 213
— des Liberalismus 68
— Wirtschaftsdemokratie 251, 263, 267
Demokrit 23
Dessauer 200
Determinismus, ökonomischer 90, 107, 269, 271
Dialektik im Sinne Hegels 90
Dobretsberger 177, 245, 270, 290, 291
Dualismus, augustinischer 42
— der Zweischwerterlehre 34
— Elite—Masse 27
Duns Scotus 42
Dynamismus, zielloser 216

Eigentum 107, 109, 255, 256, 257, 280
— an Konsumgütern 258
— an Produktionsmitteln 108, 110, 258
— Doppelseitigkeit 256, 276
— Freiheit 71
— Gemeineigentum 41, 273
— gesellschaftliches 92
— im Individualismus 108
— im Kapitalismus 108
— Privateigentum 40, 41, 92, 108, 109, 204, 256, 259, 263, 273
— Recht auf 110, 256
— religiose Bewertung 110
— Sondereigentum 41, 277
— soziale Funktion 41, 258
— soziale Verpflichtungen 257, 258
— staatliches 272
Eigentumsbegriff, atomistisch 108
— individualistischer 108
— individueller 255
— privater 277
— sozialer 255
Eigentumslehre, christliche 110
Eigentumsordnung 255, 256, 257, 259, 274, 278
— gerechte 293
— kapitalistische 108, 110
— Prinzipien 255
— private 263, 273
— privatrechtliche 255
Eigentumsrecht 193, 256, 257, 273, 274, 277, 278
— privates 110

Einkommen, spekulative 242
— Unternehmereinkommen 245
— unverdientes 241, 242, 243, 244, 245, 246
Eklektizismus 30
Elternrecht 162, 270
Empirie 142
Empirismus 134
Engels 103, 104, 195
Entwicklung, Eigengesetzlichkeit 125
— kapitalistische 196
— soziale 134
— Theorie 48
Entwicklungslehre, kosmische 48
Epikureismus 29
Erwachsenenbildung 182
Etatismus 54, 69, 278
Ethik 22, 52, 66, 89, 112, 128, 134, 288
— Amtsethik 53
— christliche 189, 293
— Gesinnungsethik 47
— humanitäre 50
— Personethik 53
— säkularisierte 176
— thomistische 190
— utilitaristische 70
— Wirtschaftsethik 54
Ethos 62, 77, 104, 127, 199, 289, 290
— christliches 47, 290
— der Arbeit 229
— Wirtschaftsethos 75
Eudämonismus 29, 89
Existentialismus 13

Fichte 62
Formalismus 10, 287
— Rechtsformalismus 291
Fourier 93
Frage, soziale 201, 204, 209, 211, 219, 221, 235, 236, 248, 286
— als Arbeiterfrage 202, 203, 206, 225
— auf dem Lande 209
— der Gegenwart 209, 211, 215, 217, 219, 220
— Größenordnung 203
— ökonomische Seite 202
— sozialökonomische Betrachtung 203
— soziologische Betrachtung 205
— von heute 201, 206, 208
Freiheit, Autonomie 89
— demokratische 120
— im anthropozentrischen Sinne 116
— metaphysische 206
— naturalistische 206
Freiheitsbegriff, marxistischer 97, 98
Freyer, Hans 140

Galilei 115
Gebildelehre 131
Gemeinschaft, gesellschaftliche 226
— Gütergemeinschaft 255
— Ich-Wir-Gemeinschaft 39
— organische 84
— staatliche 150
— überstaatliche 246
— soziale 150, 226
— Wesen 86
Gemeinschaften, Gliedgemeinschaften 161, 163
— Lebensgemeinschaften 226
— Leistungsgemeinschaften 157, 159, 163, 226, 250
— naturhafte 157
— räumliche 157
— Zweckgemeinschaften 158
Gemeinschaftsidee, sittliche, Verwirklichung 105
— Überspitzung 84
Gemeinwohl, Erzielung 67
— höchster Sozialzweck 66
— staatliches 165
Gerechtigkeit, ausgleichende 40
— austeilende 40
— Gemeinwohlgerechtigkeit 166
— legale 28, 40
— Leitmotiv des Rechts 40
— Leitmotiv des sozialen Lebens 86

Gerechtigkeit, Lohngerechtigkeit 237, 239
— soziale 189, 204, 241, 278, 279, 289, 290, 291
— soziale Tugend 28
— Tauschgerechtigkeit 28
— verteilende 28, 243
Gerechtigkeitsbegriff der Gleichheit 289
Geschichtsauffassung, marxistische 91
— materialistische 88, 90, 91, 92, 97, 103, 104, 269
— des Sozialismus 90
Gesellschaft, Aufspaltung 232
— Atomisierung 123
— bürgerliche 88, 205
— christliche 235
— Definition 157
— Differenzierung 85
— individualistische 76
— Individualprinzip 119
— Kapitalgesellschaften 73
— kapitalistische 95, 120
— kapitalistischer Klassenaufbau 98
- klassenlose 98, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 134, 217, 235
- menschliche 145, 150, 157, 199, 211, 212, 218, 219, 234
— Metaphysik 132
— Organismus 156
— Rangordnung 158
— Sein und Sinn 145
— sozialistische, der Zukunft 104
— Sozialprinzip 119
— Wesen 18, 129
— Zerfall 125
— Zweck- und Nützlichkeitsgebilde 94
Gesellschaftsbegriff, atomistisch 108
Gesellschaftsform, Sein u. Sinn 145
— sozialistische 97
Gesellschaftsidee 117
Gesellschaftslehre 33, 138, 139, 147, 150, 221
— allgemeine 139
— katholische 177
— kritische Überprüfung 14
— spezielle 139
Gesellschaftslehre, christliche 130, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 153, 158, 160, 163, 177, 181
— Kernforderung 158
— komplementärer Charakter 146
— Normwissenschaft 145
— Seinswissenschaft 143
Gesellschaftsordnung 159, 172, 211, 256, 278, 279
— ideale 190
— Leitbilder 87
— moderne bürgerliche 57
Gesellschaftsphilosophie 33
Gesellschaftspolitik 247
Gesellschaftsverhältnis 238, 247, 260
Gesellschaftsvertrag 60
Gesellschaftswissenschaft 140, 145
Gesinnungsreform 77, 180, 181, 226, 293
Gewaltenteilung, Lehre 59
Gewerkschaften 249, 250, 251, 253, 254, 264
Görres 83
Grundgesetz, Bonner 149
Grundrechte 149, 226, 229, 257, 275
— bedingte 9
— christliche 270
— ewige 287
— menschliche 149
— unbedingte 9
Gumplowicz 132

Hedonismus 13, 23, 80, 89
Hegel 91
— dialektische Methode 90
— Philosophie 81, 84, 218
— Vernunftlehre 62
Heidegger 282
Heisenberg 143
Heraklit 22, 56
Herder, Poesien der Völker 79

Hobbes 58, 59, 61
homo christianus 36, 49, 72
— oeconomicus 72
humana civilitas 79
Humanismus 46, 63, 173
— christlicher 233
— der Person 174
Humanität, echte 79
Humanitätsideal 79

Idealismus 59, 100, 115
— der Patristik 35
— deutscher 80, 81, 82, 99
Imperialismus 246, 265, 266
Individualismus 13, 14, 24, 42, 45, 54, 55, 56, 63, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 86, 87, 90, 99, 107, 121, 134, 199, 212, 266, 274, 278, 281, 284
— atomistischer 70
— bürgerlicher 57
— christlicher 53
— der Neuzeit 58
— ethischer 95
— europäischer 26
— historischer 118
— Klassenindividualismus 105
— religiöser 56
— Schrankenlosigkeit 81
— soziales Ordnungsbild 45
Individuum, absolute Freiheit 23, 118
— Autonomie 89
— Bewußtseinsspaltungen 123
— Singularium 81, 94
— Sozietät 156
— unpersönliches 116
Industrie, Nationalisierung 193
Integralismus 171, 172
— moralischer 173
— taktischer 173

Jaspers 218, 282, 291
Joos, neue Sozialordnung 200
Jostock 200, 248, 277
jus gentium 40, 42
— naturale 40

Kant 62, 80, 95, 289
— Ethik 89
— kategorischer Imperativ 80
— Philosophie 95, 289
— Sittenlehre 80
Kapitalismus 71, 72, 73, 74, 76, 81, 82, 87, 88, 89, 92, 94, 100, 193, 194, 195, 262
— Finanz- und Monopolkapitalismus 73
— Frühkapitalismus 194
— moderner 71, 72
— Monopolkapitalismus 262, 264, 265
— Ordnungsbilder 63
— Privatkapitalismus 110, 279
— soziale Problematik 75
— Spätkapitalismus 73
— Staatskapitalismus 110, 272, 279
— Überwindung 90, 92
— wirtschaftliche Kräfte 85
— Wirtschaftssystem 195
Katholizismus, politischer 271
Kausalismus 50
Kayserling 218
Ketteler, Wilhelm Emanuel v. 196
— Adventspredigten (1848) 196
— „Die Arbeiterfrage und das Christentum" 196
Keynes, Labour-Party 269
Kierkegaard 218
Kinderschutzgesetz in Deutschland 195
Klassenassoziation 104
Klassenbewußtsein 232, 233
Klassenkampf 248, 251, 270, 271
Kollektivismus 14, 69, 70, 74, 78, 81, 86, 99, 103, 118, 193, 199, 229, 232, 235, 250, 252, 255, 266, 278, 279, 281, 284
— extremer 256, 274
— orthodoxer 13
Koordinatensystem 62, 154, 155, 176, 194
— des Ordnungsbildes 197, 295
Kopernikus 115

Kosmos, Hierarchie von ansteigenden Formen 36
— physikalischer 48
Kürwille 153, 154

Lacordaire 172
Lasalle 104
Lastenausgleich 204
Leo XIII. 169
leges humanae, positives Gesetz 40
lex aeterna Dei, ewiges Weltgesetz 39
— naturalis, Naturgesetz 39
— naturalis universale 45
Leviathan 58
Liberalismus 13, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 76, 77, 81, 82, 88, 89, 94, 105, 289
— als Geisteshaltung 74
— als Idee 68
— als Weltanschauung 70
— extremer 256
— historischer 69
— Neo-Liberalismus 87
— Ordnungsbilder 63
— politischer 62
— soziale Prinzipien 66
— Staatsideal 68
— Verdienste 69
— weltanschauliches System 63, 67
Locke, John 59, 61
Logos 18, 30
Lohn, Familienlohn 240
— gerechter 236, 237, 238, 239, 241, 275
— Leistungslohn 240
— Reallohn 241
— standardisierter 240
Lohnarbeitsverhältnis 238, 246, 247, 260
Lohnfondstheorie 237
Lohngesetz 237
Lohnproblem 236
Luther 47, 52, 53, 54

Maistre, de 83
Manchesterschule 70
Manifest, Kommunistisches 95, 195
Maritain, Jacques 90
Marx, Karl 86, 90, 91, 92, 93, 94 97, 98, 104, 108, 195, 205, 206, 217, 269
— mechanistische Geschichtstheorie 104
— ökonomische Lehren 87
— philosophisch-weltanschauliche Lehren 87
Marxismus 82, 95, 206, 269
— Freiheitsbegriff 96
— Ordnungsbild 107
— orthodoxer 92, 93, 106, 107, 249, 251, 271
Masse, Menschenmaterial 216
— Phänomen 136, 231
— soziologischer Begriff 214
Massenbewußtsein 215, 218, 233
Massendasein 231, 233
Materialismus 13, 69, 86, 100, 126, 148, 191, 235
— geistiger 13
— historischer 89, 292
— ökonomischer 88
— philosophischer 20
— praktischer 13, 117
Materie, Beherrschung 116
— Dialektik 173
Medizin, soziale 146
Mehrheitsprinzip 213
Mehrwerttheorie 107
Mensch, abendländischer 35
— als Mikrokosmos 36
— der Gegenwart 124, 125
— der Neuzeit 49
— des Liberalismus 64
— des Sozialismus 96
— Durchschnittsmenschen 14, 214
— Eigenwert 96
— Einheitsmensch 217
— Entpersönlichung 117
— Entwicklungstheorie 48
— expansiver, des Abendlandes 124
— Gattungsmensch 95, 99

Mensch, Geist-Leib-Natur 164
— Gesellschaftswesen 108
— Gottebenbildlichkeit 41, 42
— griechischer, Vorbild 79
— Massenmensch 13, 215, 216
— Maß aller Dinge 125
— Persönlichkeitswürde 66
— Produktionsfaktor 118
— Sachbewertung 118
— säkularisierter 78
— Selbstherrlichkeit 13, 14, 49, 68
— soziales Wesen 37, 152
— soziale Wesensanlage 57, 255
— Ungleichheit 68, 102
— Vergesellschaftung 96
— Vernunftwesen 99
— Wesen 136, 285
— Wesensgleichheit 99
— Zerfällung 123, 185
Mensch-Ding-Verhältnis 135
Menschenbild 13, 92, 113, 211, 284
— Aufsplitterung 123
— christliches 14, 102, 150, 266
— der Antike 30
— der Einheit 218
— der griechischen Philosophie 24
— der profanen Naturrechtssysteme 57
— marxistisches 93
— östlich kollektivistisches 211
— optimistisches 60, 65, 68
— sozialistisches 96
— westlich individualistisches 211
Menschenrechte 222, 271
— Erklärung 87, 120, 121, 123
— Verabsolutierung 123
— Zeitalter 119
Menschen- und Weltbild, anthropozentrisches 115
Menschen- und Weltbild, christliches 74, 128
— Einheit 121
— Wiederaufrichtung 14
— Zerstörung 125
Mensch-Mensch-Zusammenhang 135, 288
ministerium, gesellschaftliche Dienstleistung 38
Mission de France 180
Mission de Paris 180
Mitbestimmungsrecht 246, 249
Mittelalter, Einheitsgedanke 49
— katholischer Ordo-Gedanke 53
— soziales Ordnungsbild 18, 32
Modernismus 171, 172
Montesquieu 59
Moral 57, 65, 70, 113, 118, 126, 169, 283
— allgemeine 65
— bürgerliche 117
— Ersatzmoral 289
— Gesellschaftsmoral 117, 118
— Gesinnungsmoral 54
— Grenzmoral 226, 243, 291
— Gruppenmoral 290
— Herrenmoral 289
— Interessenmoral 118
— kollektivistische 118
— Rassen- oder Klassenmoral 118, 289
— religiöse 64
— Staatsmoral 289
— weltliche 57
— Zweckmoral 117
Moralismus 89
Moralität, innerweltliche 47
Morallehre, katholische 47
Morus 87
Mounier 180
Muhler, Emil 182
Müller, Adam 83
Müller-Armack, A. 137
Mystik, pantheisierende 46

Nationalismus 29, 170
Nationalökonomie, moderne 237
Nationalsozialismus 122
Nationalstaaten 49
Naturgesetz 39, 40, 277
Naturrecht 39, 40, 53, 57, 58, 59 61, 62, 104, 127, 169
— christliches 56, 59, 255
— göttlicher Ursprung 56

Naturrecht, individualistisch-rationalistisches 56
— Interpretierung 53
— profanes 56, 57, 62
Naturrechtslehre 39, 56
— christliche 59
— individualistische 61
Naturrechtssysteme, profane 57, 61
Naturwissenschaften 48, 122, 129
— Entwicklung 214
Neukantianismus 62
Nietzsche 218
Nihilismus 13, 282
Nominalismus 46
Normenkomplex 164

officium, wirtschaftliche Erwerbstätigkeit 38
Oligarchie 236, 261
Ontologie 142
Optimismus, gläubiger 282
Ordnung, berufsständische 190, 221, 276
— der Natur 127
— ewige 24
— kosmische 24
— mittelalterliche hierarchische 66
— natürlich-übernatürliche 50
— patriarchalische 24
— personale 155
— quantitative 19
— Rangordnung 158
— Schöpfungsordnung 19, 67, 144, 158, 159, 160, 163, 164, 177, 190, 294
— Seinsordnung 145
— sittliche 24
— staatliche 10, 281
— Staatsordnung 211
— ständische 72
— Weltordnung 57, 69, 70
Ordnung, soziale 9, 25, 31, 51, 66, 69, 117, 146, 211, 216, 280, 281
— Auflösung 10
— Gestaltung 54
— Grundlage 127
— Stufenaufbau 38
Ordnungsbild 10, 12, 15, 90, 112, 139, 140, 175, 193, 285
— anthropozentrisches 57, 114, 115
— christliches 12, 14, 15, 112, 167, 168, 172, 176, 184, 188, 191, 201, 204, 211, 220, 226, 235, 240, 244, 257, 264, 271, 275, 279, 293
— der Patristik 33
— der Reformatoren 51
— der Romantik 84
— formal-individualistisches 103
— formal-kollektivistisches 103
— Geschichte und 90
— liberales 69
— organisch-qualitatives 103
— patriarchalisches 25
— scholastisches 42
— sozialistisches 93, 102, 108
— Sozialwissenschaften und 129
— theozentrisches 57, 115
— thomistisches 34, 44
Ordnungsbilder, abendländische 91, 119, 180
— antiindividualistische 78, 82
— der hellenistisch-römischen Zeit 29
— des Kapitalismus 63
— des Liberalismus 63
— des wissenschaftlichen Sozialismus 82
— geschichtliche 149, 194, 199
— individualistische 61, 102
— organisch-universalistische 24
Ordnungsbild, soziales 10, 17, 18, 22, 23, 24, 28, 29 30, 31, 40, 42, 64, 69, 76, 82, 86, 103, 111, 126, 132, 154, 160, 167, 187, 196, 290
— Abstraktheit 190
— anthropozentrisch 114
— Antinomien 20
— der Aufklärung 20
— der Geistesgeschichte 24
— der Griechen 30, 31
— der Neuzeit 55

Ordnungsbild der Römer 30
— der Scholastik 35
— des Aurelius Augustinus 33
— des Thomas von Aquin 35
— Grundzüge 39, 40, 129
— oberstes Prinzip 127
— Richtpunkte 51, 149
— theozentrisch 45, 114
— vom Staate her 25
Ordnungsbilder, soziale, der abendländischen Geschichte 112
— der Antike 23, 31
— der Geschichte 19
— des christlichen Altertums 32
— des Mittelalters 18, 32
Ordnungsidee, geistige 127
Ordo-Gedanke 38, 45
— hierarchischer 36
— katholischer 51, 53
Ortega y Gasset 214
Owen 93

Patristik 33, 35
Perikles 24
Personalismus 150, 269
Pesch, Heinrich 198
Pessimismus 13, 218, 219
Philosophie der Aufklärung 47, 84
— Erkenntnistheorie 23
— Existenzphilosophie 218, 281
— Geschichtsphilosophie 33
— Gesellschaftsphilosophie 33
— griechische, Menschenbild 24
— Hegelsche 81, 218
— Kantsche 95, 289
— moderne 126
— sophistische 25
— Sozialphilosophie 129, 133, 138, 139, 150, 288
— teleologische 104
— vorattische 22
Pius X. 172
Pius XI. 159, 170
— Quadragesimo anno 143, 159, 170, 180, 293
— soziale Enzyklika 201
Pius XII. 180, 184, 185, 279
— Weihnachtsbotschaft (1943) 186
— Weihnachtsbotschaft (1948) 170
Planck 143
Plato 25, 26, 27, 28, 29, 35, 37, 46, 56, 87
— Idealstaat 26
— kollektivistisches Denken 29
Pleroma 174
Politik „aus dem Glauben" 175
— des mittleren Wohlstandes 259
— Wirtschaftspolitik 251, 259, 273
— zwischenstaatliche 250
Positivismus 58, 62, 165
Prädestination 27
Prädestinationslehre 55
Pragmatismus 171
Produktivitätstheorie 237
Proletariat 101, 104, 195, 222, 223, 224
— als Klasse 97, 99
— Diktatur 104
— Entproletarisierung 221
— Ideologie 101
— individualistische Kategorie 97
— Industrieproletariat 214, 230
— Klassenkampf 98, 101
— modernes 50, 73, 100, 222
Proletarisierung 208
— Entproletarisierung 221, 222, 224, 228, 229, 232, 236
Proletarität 225
— der Gegenwart 222
— psychologische Faktoren 229
— Wesen 224
Protestantismus 51, 52
Prothagoras, homo-mensura-Satz 23
Puritanismus 52, 54

Quadragesimo anno 143, 159, 170, 180, 190, 192, 194, 222, 224, 236, 237, 238, 239, 240, 245, 247, 248, 255, 264, 268, 271, 272, 276

Quadragesimo anno, Gesellschafts- und Wirtschaftssystem 237
— Grundgedanken, gesellschaftspolitisch 221
— Richtlinien 193

Radikalismus, aufklärerischer 79
Rationalismus 14, 59, 79, 84, 86, 87, 89, 116, 125, 215, 227
— der Neuzeit 56
— entfesselter 78, 80
Realismus 35, 135, 245, 291
Recht, autonomes 41
— göttliches 33, 35, 58, 67, 161
— Leitmotiv 40
— positives 11, 34, 104
— positivistische Auffassung 9
— Sozialrecht 130, 287
— Verfügungsrecht 256
Rechtsordnung 23, 83, 164
Rechtspositivismus 58
Rechtsschule, historische 84
Rechtsstaat, Fundament 160
— sozialer 161
Rechtsstaatsidee 10
Rechtsstaatstheorie 83
Reformation 13, 47, 63
— Gegenreformation 195
Relativismus 47, 86, 288, 295
— der Nützlichkeit 50
— willkürlicher 24
Religion 65, 121, 126
— christlicher Offenbarungsglaube 83
— Pseudoreligionen 289
— transzendentale 120, 121, 122
— Verdiesseitigung 123
— Verweltlichung 125
— weltliche 68, 122
Renaissance 46, 63, 87
Republik, demokratische 68, 104
Rerum novarum 169, 192, 194, 195, 201, 222, 237
Revolution, Französische 14, 61, 84, 289
revolution, managerial 124
Ricardo 70
Riehl 223
Romantik 82, 83, 84
— Frühromantik 83
— Ordnungsbild 84
— romantische Ideologie 85
— sozial-philosophische Ideen 82, 84, 86
— Spätromantik 83
— Verdienst 85
— Weltanschauung 82
Rops, Daniel 234
Rousseau 60, 289
— „Contrat Social" 61
— Freiheits- und Gleichheitsidee 68
— optimistisches Menschenbild 60
— soziale Theorie 289

Scheler 75, 91, 153
Schelling, Naturphilosophie 83
Schiller 79
Schlegel 83
Schmoller 286
Scholastik 35, 46, 57
Sein, gesellschaftliches 198
— menschliches 36
— personales 227, 293, 295
— Selbstsein 282
— und Werden 129, 130
Sein, soziales 15, 37, 83, 141
— Begriffe 17
— der Aufklärung 84
— des Menschen 37, 190
Seinsordnung 145
Seins- und Normwissenschaft 143, 146
Seneca 31
Siedlungspolitik 254
Siemer, Laurentius 188
Simmel 131
St. Simon 93
Sittengesetz 159, 160, 174
Skeptizismus 282
Sklaverei 30, 42, 216
— Folge der Erbsünde 42
Smith, Adam 70
Sokrates 24
Solidarismus 189, 199, 200

Solidarismus, ontologisches Prinzip 198
— System 156, 200
Solidarität 156
— ethische Maxime 199
Solidaritätsstreben 165, 200
Sombart 70, 75, 91, 218
Sozialethik 128, 130, 146, 147, 288, 291
— christliche 270, 288, 289, 290
— des Sozialismus 110
— säkularisierte 288, 289
Sozialgebilde 152, 153, 155, 156, 157, 159, 162
— Rangordnung 158, 159
— Sein 152
— Struktur 154
Sozialgeschichte 18, 73, 87, 90, 130
— europäische 27, 31
Sozialisierung 12, 206, 224, 225, 255, 260, 261, 262, 263, 266, 268, 270, 272, 273, 279
— Anspruch auf 241
— der Produktionsmittel 206
— soziale Forderung 206
— Verstaatlichung 278
— Ziele 260
Sozialismus 81, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 105, 108, 110, 119, 121, 194, 199, 268, 269, 271, 279, 289, 292, 293
— Antithese zum Kapitalismus 109
— atheistischer 195
— christlicher 189
— Eigentumsauffassung 111
— freiheitlicher 87, 263, 269
— Geschichtsauffassung 90
— Gleichheitsforderung 98
— historischer 97
— humanistischer 269
— irdische Heilslehre 93
— Kulturideal 95
— marxistischer 89, 111
— moderner 87, 104
— moderne humanistische Richtungen 93
— ökonomische Lehren 107
— Sozialethik 110
— Sozialreligion 87
— utopischer 88, 93
— Vorbilder 87
— wissenschaftlicher 81, 84, 87, 88, 90, 92, 93, 97, 99, 100, 101, 103, 106, 108
— zentralistischer 105
Sozialistengesetz 100
Soziallehren, christliche 14, 15, 169, 176, 177, 183, 190, 191, 199, 205, 224, 237, 261, 265, 271, 274, 290, 293
— katholische 54, 147, 181, 185, 190, 193, 194, 198, 243, 259, 260, 275
— moderne 44
— praktische 176, 193, 197, 241, 290
Sozialmedizin 287
Sozialökonomie 130, 146
Sozialordnung 9, 19, 25, 26, 74, 76, 93, 96, 105, 106, 111, 128, 150, 155, 163, 175, 184, 217, 282, 286, 287, 292, 294
— christliche 11
— praktische 113, 137, 148, 154, 158, 168, 177, 178, 190, 194, 221
Sozialpädagogik 130, 147, 286
Sozialpersönlichkeit 152
Sozialphilosophie 129, 133, 138, 139
— christliche 150, 288
Sozialpolitik, klassische 205
— standardisierte 253
Sozialprodukt 202, 208, 262
Sozialpsychologie 130, 146, 287
Sozialrecht 130, 287
Sozialreligionen 119, 120, 121, 123, 124, 128
— und Ordnungsbild 119
— universale 120
— Webersche 122, 125
Sozialtheologie 129, 143

Sozialversicherungsgesetzgebung 179
Sozialwissenschaften 142, 147, 284, 285, 287, 288, 289, 290
— Aufgabe 283
— und Ordnungsbild 129
Soziographie 139
— der Pfarreien 187
Soziologie 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 145
— Aufgabe 132
— allgemein-theoretische 139
— Beziehungs- und Gebildelehre 134
— formale 157
— moderne 131
— speziell-praktische 139
— Universalwissenschaft 130
— Wirklichkeitswissenschaft 130
Spann, O. 86
Spencer (Status und Kontrakt) 132
Spengler 218
Spiritualismus 168, 169
— christlicher 11
— verkehrter, Weltverneinung 148
Spranger 156
Staat, absoluter 69
— Autorität 162
— bürgerlicher 104
— Deus mortalis 59
— Eigenständigkeit 83, 103, 104
— Eigenzweck 160
— erweiterte Familie 85
— Gemeinschaft freier Menschen 27
— Gottesstaat 33
— gottgeordnete Vernunftmacht 53
— höchste menschliche Gemeinschaftsform 38
— Industriestaat 227
— Intervention 74, 193
— Klassenstaat 104
— kollektivistischer 216
— kommunistischer 106
— liberalistischer 67
— logische Priorität 27
— marxistischer 105
— Mechanismus 158
— Nachtwächterstaat 67
— Omnipotenz 58
— Pflicht 162, 277
— Polizeistaat 68
— Recht 161, 277
— Rechtsstaat 61, 67, 68, 69, 107, 160, 161
— Schöpfung des positiven Rechts 33
— Selbstzweck 160
— sozialer solidarischer 54
— sozialistischer Zukunftsstaat 100
— totaler 215, 219
— Träger der klassenlosen Gesellschaft 101
— Treuhänder des Rechts 104
— Verfassungsstaat 54, 69
— Vergleich mit Organismus 84
— Vergottung 84
— Weltstaat 30, 33
— Wesen 160, 165
— Wohlfahrtsstaat 105
— Zwangsstaat 280
Staatsabsolutismus 54
Staatsbegriff, aufklärerischer 84
Staatsgewalt 160, 277
— Grenzen 161, 244
Staatsidee, individualistische 105
— Rechtsstaatsidee 10
Staatskirchentum 54, 64
Staatslehre 33
Staatsordnung 211
Staatsphilosophie 22, 24, 29
Staatssozialismus, absoluter 105,
— unpersönlicher 279
Staatsverneinung, marxistische 104
Stadtstaaten, griechische 29, 37
Stegerwald, neue Sozialordnung 200
Steller, J. T. 137
Stoa 30, 56
Subjektivismus 61, 140, 158, 288

Subjektivismus der Sittlichkeit 80
— erkenntnistheoretischer 23
— individualistischer 62
— rationaler 62
Subsidiaritätsprinzip 105, 161, 274, 278
Suhard 172, 173
— Fastenhirtenbrief 171, 186
Supranaturalismus, verstiegener 174

Taylorismus 227
Thales 23
Theonomie, autoritäre 38
Theorie, dynamische des Unternehmergewinns 289
— Entwicklungstheorie vom Menschen 48
— Geschichtstheorie 104
— Lohnfondstheorie 237
— Mehrwerttheorie 107
— Produktivitätstheorie 237
— Rechtsstaatstheorie 83
— Residualtheorie 289
— soziale (Rousseau) 289
— Sozialtheorie, christliche 290
— Vertragstheorie 61
— Zurechnungstheorie 289
Thomas von Aquin 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 56, 59, 172, 190, 191, 241, 243
— Einkommenslehre 241
— Lehre vom bonum commune 43
— soziales Ordnungsbild 35, 36, 39
— Summa theologica 35
Tillich, Paul 218
Tönnies 132, 153
Totalitarismus 101, 106, 118, 124, 175
— politischer 122
— sozialer 122
— Staats-Totalitarismus 279
Traditionalisten, französische 82, 83
Transzendenz, echte 125
Treitschke 140
Troeltsch, E. 137, 144
Tumlirz 223

Universalismus, Ganzheitslehre 86
Universalität, Begriff 12
universitas literarum 137
Unternehmung, autonome 71
Utilitarismus 23, 29, 80, 84

Verfassung, autokratische Staatsverfassung 106
— Gesellschafts- und Wirtschaftsverfassung 96
— Wirtschaftsverfassung 241, 257, 262, 267
Vermassung 212, 213, 215, 227, 229, 283
Vernunft, autonome 50, 78, 84, 140
— Gesetzgeberin 80
— Idol 78
— selbstherrliche 78, 126
— sittliche 290, 295
— Verabsolutierung 218
Vernunftglauben 78
Vernunftlehre Hegels 62
Vertragsfreiheit 71
Vierkandt 132
Vogelsang 245
Volkssouveränität, echte 68
Volkssouveränitätslehre 68
Volkswirtschaft 246, 253, 265
Volkswirtschaftslehre 84

Weber, Alfred 119, 120, 122, 123, 124, 125
— Persönlichkeitsspaltung 122
Weber, Max 75, 91, 137
Weltbild, anthropozentrisch 46
— einheitliches christliches 123
— geozentrisches 46
— heliozentrisches 46
— mittelalterliches 46
— modernes 49
— neues mathematisches 122
— synthetisches 115
— theistisches 144, 147, 164
— theologisch-transzendentes 122
— theozentrisches 46
— universalistisches 86
— Verfälschung 219

Weltflucht 168, 169, 176, 180, 293
Weltgesetz des Schöpfers 39
— ewiges 39
— Nomos 30
Weltimperium 30
— römisches 29
Weltordnung 57
— göttliche 57, 69, 70
— positive göttliche 64
Weltverantwortung 168, 170, 175
— christ-katholische 176
Werkstattaussiedlung 267
Wesenswille 153, 154
Wiechert, Ernst 189
Wiener Schule 200
Wiese, Leopold v. 131, 132
Winckelmann 79
Wirtschaft, Automatismus 10
— Eigengesetzlichkeit 174, 178, 244, 287
— Erwerbswirtschaft 14
— Finanzwirtschaft 264
— Geldwirtschaft 191
— Gemeinschaftsbezogenheit 75
— Gottbezogenheit 75, 169
— kapitalistische 73, 90, 95, 108, 244, 247
— Machtzusammenballung 264
— marxistische 191
— Planwirtschaft 238, 244, 253
— Privatwirtschaft 199, 245, 268
— Selbstzweck 50
— staatlich-omnipotente 244
— Staatswirtschaft 199, 268
— Stadtwirtschaft, mittelalterliche 191
— Verkehrswirtschaft 179, 289
— Vermachtung 264
— Zentralbefehlswirtschaft 268
Wirtschaftslehre 62
Wirtschaftsordnung 96, 165, 170, 177, 191, 199, 256, 262, 274, 279, 283
Wirtschaftsrecht, liberalistisches 70
Wirtschaftssystem, kapitalistisches 73, 176, 178, 194, 257
— solidarisches 199
— sozialistisches 176, 194, 261
Wissenschaft, „Erkennende" 122
— Kulturwissenschaften 146
— ökonomische 146
— Rechtswissenschaft 287
— soziologische 61
— Voraussetzungslosigkeit 12, 134, 143

Zeitalter, bürgerliches 206
— der Aufklärung 79
— der Masse 185, 214
— der Menschenrechte 119
— individualistisches 78
— individualistisch-kapitalistisches 109
— Industriezeitalter, Technik 214
— kapitalistisches 72, 92
— Maschinenzeitalter 227
— theozentrisches 115
Zeno 30
— Schule der Stoiker 30
Zentralismus 109, 252
Zinsverbot, kanonisches 241
Zivilisation, moderne 50
Zivilisationsschema 123
Zuständereform 77, 180, 181, 217, 226, 293
Zweischwerterlehre 34

Der Verfasser, 1904 in Bochum geboren, studierte an den Universitäten Köln und Münster Sozialwissenschaften und promovierte mit einer sozialphilosophischen Arbeit. Nach dem letzten Kriege arbeitete er an der Sozialforschungsstelle der Universität Münster, Sitz Dortmund. Er ist Mitbegründer und Mitherausgeber des Loseblatt-Lexikons „Die Kirche in der Welt".