

# Aus der wissenschaftlichen Theologie

---

## Abriß der katholischen Gesellschaftslehre

Zu J. Fellermeiers gleichnamigem Buch<sup>1)</sup>

Von Oswald v. Nell-Breuning SJ, Frankfurt am Main

Eine handliche Zusammenfassung dessen, was man unter katholischer Soziallehre versteht, auf die man Fragesteller verweisen könnte, gibt es kaum; das Buch Fellermeiers füllt also wirklich eine Lücke aus. Seine Vorzüge sind vor allem durchsichtig klare Gliederung und Gedankenführung, die in allgemein verständlicher Sprache dargeboten wird; so ist es für den Leser leicht, sowohl den Zusammenhang als auch den jeweils behandelten Gegenstand und die dazu vorgelegte Lehre richtig zu erfassen. Im übrigen darf man nicht vergessen, daß es sich um einen „Abriß“ handelt und auf dem beschränkten Raum von 240 Textseiten mehr als ein Abriß auch gar nicht geboten werden kann. Damit ist allen Wünschen, daß dies oder jenes *noch* behandelt, diese oder jene behandelte Frage noch vertieft werde, eine unübersteigliche Grenze gesetzt. Gegen die getroffene Auswahl können Einwendungen kaum erhoben werden.

Nichtsdestoweniger läßt sich eine Reihe von Bedenken nicht unterdrücken. An erster Stelle die Besorgnis, die so leicht lesbare Darstellungsweise könne beim Leser den Eindruck erwecken, mit dem, was gesagt wird, seien abschließende und in der Praxis unmittelbar anwendbare Antworten gegeben, so ganz besonders in bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche, Schulfrage u. a. m. Zweifellos ist das, was geboten wird, *sana doctrina*, d. h. fällt niemals aus dem Rahmen der kirchenlehramtlich festliegenden Lehre hinaus. Insofern kann der Leser sich unbedenklich der Führung des Verfassers anvertrauen. Innerhalb dieses immerhin weit gespannten Rahmens melden sich allerdings zahlreiche Zweifelsfragen an.

Verfasser will entschieden die Einseitigkeiten, sowohl des Individualismus als auch des Kollektivismus, vermeiden, und im wesentlichen gelingt es ihm auch; nichtsdestoweniger hat es den Anschein, er habe eine Schlagseite zum Individualismus hin. Diesen Eindruck erweckt vor allem seine Darstellung der Rechtsordnung, so insbesondere, indem er das „Mein und Dein“ zum Drehpunkt der ganzen Rechtsordnung erhebt (70 et passim). Abgesehen davon, daß damit der Wesensgehalt dieses „Mein und Dein“ ungeklärt bleibt, vielleicht auch als keiner Erklärung bedürftig angesehen wird, hat dies die befremdliche Folge, daß die *iustitia socialis* als unorganisches Anhängsel, um nicht zu sagen: als von außen hinzukommendes Korrektiv der drei klassischen *species* der *iustitia*, namentlich der *iustitia commutativa*, und der in ihnen sich erschöpfenden Rechtsordnung erscheint. So soll beispielsweise zu dem gemäß der *iustitia commutativa* geschuldeten „gerechten“ Arbeitslohn – wenigstens unter Umständen – noch eine „ergänzende“ Zugabe geschuldet werden, um „auch noch“ (*sic!*) der *iustitia socialis* Genüge zu tun (77; 215); die *iustitia socialis* sei eine weitere Gerechtigkeit . . . deren Forderung über das strenge Gleichmaß von Leistung und Gegenleistung hinausgeht (77/78)<sup>2)</sup>.

Unbestritten dient der terminus „*iustitia socialis*“ verschiedenen Autoren zur Bezeichnung sehr verschiedener Dinge; bis heute ist er ein Freizeichen, und jeder kann sich seiner bedienen, wie es ihm gut dünkt. Aber die *iustitia commutativa* so zu interpretieren, daß sie einer „ergänzenden“ Berichtigung durch die *iustitia socialis* bedarf, scheint eine individualistische Auffassung mindestens dieser *species* der Gerechtigkeit, wenn nicht des Rechtes überhaupt zu verraten. – Dasselbe gilt von dem „Prinzip der strikten Gleichheit“ (76), das für die *iustitia commutativa* gelten soll. Diese „strikte Gleichheit“ gilt, und zwar im gesamten Rechtsbereich, wo immer die Leistung quantifizierbar ist, in dem Sinne, daß genau so viel, nicht mehr, aber auch nicht weniger zu leisten ist wie geschuldet wird: das aber ist nichts anderes als eine Tautologie. Die leider vielfach anzutreffende Ineinssetzung oder Vermengung dieser tautologischen Gleichheit von Verbindlichkeit und

1) Fellermeier, Jakob, *Abriß der katholischen Gesellschaftslehre*. Freiburg, Herder, 1956. Gr.-80, XII und 240 S. – Ln. DM 11,80.

2) Ein ähnlich verräterisches „auch“ entschlüpft dem Vf. bei der Behandlung des Eigentums. Nach *Quadragesimo anno* hat die Institution des Eigentums eine individuelle und eine soziale Seite (lat. „*indoles*“), die dort einander völlig gleichgeordnet erscheinen. Vf. schreibt dem Eigentum „trotz seines grundlegend persönlichen Charakters auch eine Hinordnung auf die Gemeinschaft“ zu; es weise „auch eine soziale Seite auf“ (Sperrung vom Rezensenten). Nach *Quadragesimo anno* ist die Institution des Eigentums nicht unwandelbar, sondern wandelt sich mit der Sozialverfassung, von der sie einen Teil bildet und in die sie sich einzufügen hat.

Erfüllung („*aequalitas iustitiae*“) mit der Gleichwertigkeit von Leistung und Gegenleistung („*aequivalentia obiectorum*“; sog. Äquivalenzprinzip) läuft auf eine logische Erschleichung hinaus. Der „Wert“, dem die Gegenleistung gleichwertig sein soll, ist namentlich in der heutigen Gesellschaft und Wirtschaft nicht Datum, sondern *Problem*, und dieses Problem ist im wirtschaftlichen Bereich aus dem gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft heraus zu lösen. In diesem Sinne könnte man formulieren: Die *soziale* Gerechtigkeit (die Verwirklichung des Gemeinwohls durch Sinnerfüllung des Gesellschaftsprozesses der Wirtschaft) bestimmt, in *welchen* Mengenverhältnissen die verschiedenen Güter und Dienstleistungen in *dieser* Wirtschaft mit diesen strukturellen, technologischen, statistischen usw. Gegebenheiten ausgetauscht werden müssen; die *Tauschgerechtigkeit* gebietet, von diesem Verhältnis zum Nachteil des Tauschgegners nicht abzuweichen.

Nur von einer individualistisch gefärbten Auffassung des Rechtes versteht es sich ohne weiteres, das Recht als „Mindestforderung für das friedliche Zusammenleben“ (70 oben nach O. Schilling) zu bezeichnen und ihm nachzusagen, es „begnüge sich mit einem ‚Minimum an Sittlichkeit‘“ (71 Mitte).

Wenn Verfasser an anderer Stelle die *iustitia socialis* einen eigenen Rechtsbereich, „Sozialrecht“ genannt, begründen läßt (78), so scheint er ihr hier einen wesentlich höheren Rang einzuräumen, falls es sich nicht überhaupt um einen anderen Begriff von *iustitia socialis* handelt. Daß aber seine Dreiteilung der Rechtsordnung in öffentliches, privates und Sozialrecht „charakteristisch für die katholische Rechtslehre“ sei (79 oben), kann nicht anerkannt werden. Eine solche Gliederung mag ihre Vorzüge haben, findet sich auch, beginnend mit Theodor Brauer, bei einzelnen Autoren; allgemein anerkannt oder gar gebräuchlich ist sie nicht.

An einer Stelle löst Verfasser sich von der Zentrierung der Rechtsordnung um das „Mein und Dein“, indem er mit Berufung auf S. Th. I. II. q. 90, a. 4 i. c. als oberstes naturrechtliches Prinzip für die ganze positive Rechtssetzung aufstellt: „Das Gemeinwohl ist zu wahren und zu fördern“ (91). Damit ist der Schritt getan vom „*sum cuique tribuendum*“ zum „*ordo socialis servandus*“, nach den Worten des Verfassers zwar ausdrücklich nur für die positive Gesetzgebung, in Wirklichkeit aber – und wohl auch im Sinne des Verfassers – für die Rechtsordnung insgesamt. Hielte Verfasser hieran fest, so käme das auch seiner Behandlung des Völkerrechts zustatten und würde ihn davor bewahren, zwischenstaatliche Verträge als „gegenseitige und in diesem Sinne private Verträge der als moralische Personen bestehenden souveränen Staaten“ zu bezeichnen, die sich von innerstaatlichen privatrechtlichen Verträgen nur dadurch unterscheiden, „daß sie keiner Garantie von seiten einer übergeordneten Autorität... unterliegen“ (103). Wenn es ein Gemeinwohl der Menschheits- und Völkerfamilie gibt, dann auch eine „Hinordnung auf dieses Gemeinwohl“ (vgl. 93) und ist diese Hinordnung auch der Positivierung (positiven Konkretisierung) fähig und vermutlich sogar bedürftig; es gibt also nicht nur einen naturrechtlichen, sondern auch einen positiv-rechtlich konkretisierten, für alle Glieder der Menschheits- und Völkerfamilie verbindlichen *ordo socialis*. Was den Abschnitt über den *Staat* (105 ff.) angeht, so ist Rezensent in so gut wie allen Fragen, die überhaupt kontrovers sein können, anderer Meinung als Verfasser. Die Rezension ist nicht der Ort, um solche Meinungsverschiedenheiten auszutragen. Wenn aber schon dem Rezensenten vorgehalten worden ist, er lege in seinem Heft „Zur christlichen Staatslehre“<sup>3)</sup> nur die eigene Meinung vor, obwohl er in Begründung und Abwehr auch die von der seinigen abweichenden Auffassungen zum mindesten durchscheinen läßt und ausdrücklich klarstellt, daß es sich um Meinungen liberale *disputationis* handelt, die sämtlich im Rahmen der katholischen Soziallehre vertreten werden können, so geht Verfasser unvergleichlich weiter. So zieht er beispielsweise aus seiner Auffassung über die Staatsgewalt gleich die praktische Konsequenz, der Satz der Weimarer Reichsverfassung und des Bonner Grundgesetzes, wonach alle staatliche Gewalt vom Volke ausgeht, könne nur in einem Sinne anerkannt werden, den er als „indirekt“ bezeichnet und der auf eindeutige Ablehnung des wirklich gemeinten Sinnes hinausläuft. Eine solche Meinung kann dem Verfasser nicht verwehrt werden; gerade hier aber, wo es um eine tragende Grundlage unserer staatlichen Ordnung geht, müßte unbedingt der irreführende Eindruck vermieden werden, als spreche Verfasser im Namen *der* katholischen Staatslehre.

Ist der doch wohl als Anfänger vorzustellende Leser des „Abrisses“ hinreichend vor der Gefahr geschützt, das, was über *den* Staat gesagt wird, voreilig unmittelbar auf den *heutigen* Staat anzuwenden, an ihn Forderungen zu richten, die dieser weltanschaulich zerklüftete, gelegentlich allerdings noch als „christlich“ angesprochene Staat gar nicht erfüllen kann? Macht die Raumenge es unmöglich, auf die Problematik des weltanschaulich „neutralen“ und des sog. „objektiven“ Staates einzugehen (auf verschiedene Erscheinungsformen des Glaubensstaates wird S. 147 ff. eingegangen), so müßte doch wohl zum mindesten eine Warnungstafel aufgerichtet und an zahlreichen Stellen auf sie zurückverwiesen werden.

3) *Wörterbuch der Politik*, hrsg. v. Oswald v. Nell-Breuning und Hermann Sacher, Heft 2: Zur christlichen Staatslehre, Freiburg 1948, 2. Aufl. 1957.

Was Verfasser über die potestas indirecta sagt, steht in Übereinstimmung mit dem, was sich in zahlreichen Lehrbüchern findet. Trotzdem sind ernste Bedenken dagegen anzumelden. Die Zuständigkeit der Kirche, jedes menschliche Tun, also auch das politische, am Gesetz Gottes zu messen, in der Schulsprache ausgedrückt: *ratione peccati* darüber zu befinden, ihr diesbezügliches Urteil *urbi et orbi* bekanntzugeben und opportune importune auf Nachachtung zu dringen, gehört unbestreitbar zu ihrer potestas *directa*. Unter potestas *indirecta* kann daher wohl nur eine darüber hinausgehende Machtvollkommenheit der Kirche verstanden werden, insbesondere die Befugnis, den Staat (welchen?!) durch geeignete Maßnahmen (welche?!) zu dieser Nachachtung anzuhalten oder von ihm mit Rücksicht auf religiöse oder kirchliche (gegebenenfalls kirchenpolitische) Belange ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen zu beanspruchen. Eine derartige Befugnis schreibt Bellarmin der Kirche gegenüber „christlichen“ Staaten zu. Die englischen Katholiken haben sie von jeher – mindestens für den Staat, der kein katholischer Glaubensstaat ist – mit aller Entschiedenheit abgelehnt, ohne daß das kirchliche Lehramt dagegen eingeschritten wäre. Daß der Kirche eine solche potestas *indirecta* gegenüber nichtchristlichen Staaten *nicht* zusteht, dürfte allgemein anerkannt sein. Bringt man in einer „katholischen Gesellschaftslehre“ überhaupt die Sprache auf eine so delikate Frage wie die potestas *indirecta*, dann müßte auf jeden Fall deutlich hervorgehoben werden, was auf die tatsächlich bestehende, weithin nicht-christliche Staatenwelt, und was auf die sein-sollende, tatsächlich aber nicht bestehende Welt rein katholischer Glaubensstaaten abzielt.

Was bis hierhin bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat gesagt wurde, bedarf besonders nachdrücklicher Betonung in Bezug auf die *Schulfrage*. Überdies wäre deutlich zu trennen, was disziplinäre und als solche weitgehend von Rücksichten seelsorglicher Zweckmäßigkeit bestimmte kirchliche Vorschrift und was aus der Natur der Sache sich ergebende und darum unverzichtbare Forderung ist.

Auch bei den Ausführungen über Berufsständische Ordnung, über Gewinnbeteiligung und Mitbestimmungsrecht sähe man gern deutlich gekennzeichnet, daß in der Hauptsache persönliche Auffassungen des Verfassers vorgelegt werden, die im Rahmen der katholischen Soziallehre vertreten werden können, nicht jedoch katholische Soziallehre *sind*. Je verbreiteter die Unsitte ist, jeder Äußerung eines katholischen Geistlichen zu Fragen des gesellschaftlichen Lebens, die gerade in der öffentlichen Diskussion stehen, den Charakter einer kirchenamtlichen Äußerung beizulegen, um so mehr sollte man darauf bedacht sein, mit aller Sorgfalt und Umsicht dem vorzubeugen – ganz besonders in einem Buch, das als „Abriß der katholischen Gesellschaftslehre“ vor die Öffentlichkeit tritt.

Bei der ganzen Behandlung der Wirtschaft steht das, was wir heute Wirtschaftsverfassung oder Wirtschaftsordnung nennen, einseitig im Vordergrund, was sich vielleicht daraus erklärt, daß Verfasser unmittelbar auf das Verhältnis von Staat und Wirtschaft abstellt (168 ff.). Die Folge aber ist, daß die Frage nach Sachgehalt und Sinn des Wirtschaftens überhaupt und der Wirtschaft als Sozialprozeß im besonderen verloren geht. An dieser Stelle tritt die individualistische Schlagseite des Verfassers mit besonderer Deutlichkeit zu Tage. Zwar sieht und anerkennt er die „gesellschaftliche Bedingtheit der Produktion“ (196), aber er gibt sich keine Rechenschaft, daß der *gesamte* wirtschaftliche Prozeß, mindestens in Produktion und Distribution und darin eingeschlossen – in der Markt- oder Verkehrswirtschaft zentral! – die *Wertbildung*, ein gesellschaftlicher Prozeß *ist*. Hier findet sich denn auch die Erklärung dafür, daß Verfasser im Abschnitt über die Rechtsordnung (siehe oben) die (Tausch-)Werte als Datum anstatt als Problem nimmt mit allen daraus sich ergebenden Konsequenzen.

Im Bereiche wirtschaftlicher und wirtschaftsrechtlicher Fragen geht Verfasser gelegentlich statt von den Sachproblemen von Begriffen aus, so z. B. in der Frage des Mitbestimmungsrechts von der Rechtsfigur des Lohnarbeitsverhältnisses. Selbstverständlich kann man so verfahren klarstellen, was an Rechten und Pflichten sich aus dem Lohnarbeitsverhältnis ergibt und was nicht, desgleichen, was mit ihm vereinbar ist und was nicht. Auch damit, daß das Lohnarbeitsverhältnis nicht ungerecht ist, ist es nicht getan. Die praktisch bedeutsame Frage ist doch eine völlig andere, nämlich diese: Ist die freie menschliche Person, die wir „Arbeiter“ nennen und die wir uns als im Lohnarbeitsverhältnis stehend vorzustellen gewohnt sind, aus sittlichen oder rechtlichen Gründen gehalten, sich einem anderen, z. B. einem Besitzer von Produktionsmitteln, die zu betreiben dessen persönliche Arbeitskraft allein nicht ausreicht, seine Dienste im Lohnarbeitsverhältnis zur Verfügung zu stellen? Oder hat er die Freiheit, sich ein anderes, ebenfalls nicht ungerechtes Verhältnis auszubedingen? Aus dem Lohnarbeitsverhältnis kann weder für noch gegen das Mitbestimmungsrecht irgend etwas hergeleitet werden; nur die *logische* Unvereinbarkeit von *gleichberechtigter* Mitbestimmung und Lohnarbeitsverhältnis („Dienstvertrag“!) läßt sich dartun mit der wiederum *logischen* Konsequenz, daß man zwischen beiden *wählen* muß.

Wenn Verfasser den Bolschewismus als „genuinen Sozialismus“ bezeichnet (223), so tut er ihm eine in jeder Hinsicht unverdiente Ehre, zugleich dem Sozialismus eine unverdiente Unehre an;

auch die an anderen Stellen verstreuten gelegentlichen Bemerkungen über „den“ Sozialismus sind dazu angetan, irrige Vorstellungen zu wecken.

Tatsächlich unrichtig ist, was Verfasser über das Solidaritätsprinzip im Sinne von Heinrich Pesch sagt (47). Nach Pesch und denen, die auf seinen Grundlagen weiterbauen, besagt das Solidaritätsprinzip im Gegensatz zu den Einseitigkeitslehren des Individualismus und des Kollektivismus die Doppelseitigkeit, die Wechsel- oder Rückbezogenheit des Gliedes auf das gesellschaftliche Ganze und des gesellschaftlichen Ganzen auf jedes seiner Glieder; eben darum kann eine Gesellschaftslehre, die beide *einseitigen* Bezogenheiten oder Hinordnungen meidet und stattdessen von der *Rückbezogenheit* = *wechselseitigen* Hinordnung ausgeht, ihrem Gegensatz zu Individualismus und Kollektivismus durch die Wahl des Namens „Solidarismus“ treffend Ausdruck geben. Was Verfasser unter dem Namen des Solidaritätsprinzips vorlegt, ist etwas durchaus Richtiges und Gutes, das auch bei den Solidaristen eine zentrale Stelle einnimmt, aber es ist etwas völlig anderes als das Solidaritätsprinzip im Sinne von Heinrich Pesch. Verfasser ist konsequent und hält sich im ganzen Buch an den einmal von ihm angenommenen Sprachgebrauch; man muß das zur Kenntnis nehmen und sich damit abfinden. Der Behauptung jedoch, dies sei das Solidaritätsprinzip im Sinne von H. Pesch und der sog. Solidaristen muß widersprochen werden; diese Behauptung tatsächlicher Art ist unzutreffend.

Nach so viel Kritik muß am Schluß die bereits an den Eingang gestellte positive Wertung der Arbeit bekräftigt werden; möge Verfasser in der Ausführlichkeit der Einzelkritik den Ausdruck der Freude darüber erkennen, daß wir endlich diesen „Abriß“ haben.