

Münchener Universitätsreden

NEUE FOLGE

Heft 14

Was ist Christliche Gesellschaftslehre?

von

Nikolaus Monzel



MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

In der Erinnerungsgabe für den berühmten Soziologen Max Weber
schrieb der Jurist Hermann Kantorowicz: „die Theologie sei, wie übrigens
auch die Medizin, eine „bloße“ Wissenschaft, ... die unter dem tech-
nischen Gesichtspunkt der Berechnung Reihe verschiedenster Gegen-
stände umfaßt und sie nach den verschiedensten Gesichtspunkten behan-
delt“. Die „Christliche Gesellschaftslehre“ aber zum
Teil zutreffend, ... das theologische Studium.
Die innere Einheit aller theologischen Erkenntnisse und Erkenntnisbehau-
dungen liegt in der Aufgabe, die christliche Offenbarungslehre wissen-
schaftlich darzustellen. ... vorgelagte Stoffplan
jedoch ... mit dieser
Angabe ... des Fall
ist, später in der ... Verwaltung tätig sein
und ...
Kenntnisse zu erwerben, etwa aus dem Gebiet der Psychologie, der all-
gemeinen Pädagogik, der Rechtswissenschaften, der Wirtschaftswissen-
schaft und dergleichen. ... liegen die Dinge ähn-
lich: Es ist ja meistens so, daß für akademischen Ausbildung für einen
bestimmten Beruf neben dem Studium eines einheitlichen Wissensgebietes
aus praktischen Gründen noch mancherlei andere Kenntnisse erforderlich
sind. Bei der Errichtung eines Lehrstuhles für Christliche Gesellschaftslehre
steht sich nun die Frage: Gehört das, was man unter „Christlicher Ge-
sellschaftslehre“ zu verstehen hat, zu den bloß praktisch notwendigen, aber
in Grunde nichttheologischen Wissensgehalten des späteren Seelsorgers
oder kirchlichen Verwaltungsmannes — oder ist die Christliche Gesell-
schaftslehre eine echt theologische Disziplin?

Was ist
Christliche Gesellschaftslehre?

Öffentliche Antrittsvorlesung

gehalten am 16. Mai 1956 aus Anlaß der Übernahme

des neu errichteten Lehrstuhles

für Christliche Gesellschaftslehre und Allgemeine Religionssoziologie

von

Nikolaus Monzel



MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

Was ist Christliche Gesellschaftslehre?

Öffentliche Antrittsvorlesung
gehalten am 16. Mai 1956 aus Anlaß der Übernahme
des neu errichteten Lehrstuhls
für Christliche Gesellschaftslehre und Allgemeine Religionssoziologie

von

Nikolaus Munkel



MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

In der Erinnerungsgabe für den berühmten Soziologen Max Weber schrieb der Jurist Hermann Kantorowicz¹⁾, die Theologie sei, wie übrigens auch die Medizin, eine „bloße Sammelwissenschaft, ... die unter dem technischen Gesichtspunkt der Berufseinheit eine Reihe verschiedenster Gegenstände umfaßt und sie nach den verschiedensten Gesichtspunkten behandelt“. Diese Behauptung ist falsch in Bezug auf die Theologie, aber zum Teil zutreffend auf das dem Theologiestudenten vorgeschriebene Studium. Die innere Einheit aller theologischen Erkenntnisse und Erkenntnisbemühungen liegt in der Aufgabe, die christliche Offenbarungslehre wissenschaftlich darzustellen. Der dem Theologiestudenten vorgelegte Stoffplan jedoch enthält manches, das in keinem inneren Zusammenhang mit dieser Aufgabe steht. Wenn der Student der Theologie, wie es meistens der Fall ist, später in der Seelsorge oder in der kirchlichen Verwaltung tätig sein soll, tut er gut daran, sich außer dem eigentlich theologischen Wissen und der Fähigkeit des spezifisch theologischen Denkens auch mancherlei andere Kenntnisse zu erwerben, etwa aus den Gebieten der Psychologie, der allgemeinen Pädagogik, der Rechtswissenschaften, der Wirtschaftswissenschaft und dergleichen mehr. In anderen Fakultäten liegen die Dinge ähnlich. Es ist ja meistens so, daß zur akademischen Ausbildung für einen bestimmten Beruf neben dem Studium eines einheitlichen Wissensgebietes aus praktischen Gründen noch mancherlei andere Kenntnisse erforderlich sind. Bei der Errichtung eines Lehrstuhles für Christliche Gesellschaftslehre erhebt sich nun die Frage: Gehört das, was man unter „Christlicher Gesellschaftslehre“ zu verstehen hat, zu den bloß praktisch notwendigen, aber im Grunde nichttheologischen Wissensgehalten des späteren Seelsorgers oder kirchlichen Verwaltungsmannes — oder ist die Christliche Gesellschaftslehre eine echt theologische Disziplin?

Trifft das Erste zu, dann hat die Christliche Gesellschaftslehre nur aus äußeren Gründen einen Platz in einer theologischen Fakultät, weil es eben anders kaum möglich ist, den Theologiestudenten eine brauchbare Zusammenstellung der betreffenden Kenntnisse anzubieten. Trifft jedoch das Zweite zu, dann hat die Christliche Gesellschaftslehre *im System der Theologie* selber einen rechtmäßigen und um der Vollständigkeit der theologischen Wissenschaft selber willen auch vollwertig auszufüllenden Platz. Ich bin der Überzeugung, daß die zweite Auffassung richtig ist. Aber ich muß auch zugeben, daß es gerade in unserer Zeit nicht selten so aussieht, als

sei die erste Deutung zutreffend: Christliche Gesellschaftslehre als bloß praktisch notwendige Zusammenstellung sozialwissenschaftlicher Kenntnisse, bloß als berufstechnisch erforderliche Sammelwissenschaft, wie es Kantorowicz ja von der Theologie im ganzen behauptet hat. Ein solcher Eindruck kann leicht entstehen, wenn es an der klaren Erkenntnis und der folgerichtigen Einhaltung eines deutlich bestimmten Blickpunktes, eben des theologischen „objectum formale“ mangelt. *Die Theologisierung der Christlichen Gesellschaftslehre* ist eine wichtige Aufgabe in einer Zeit, in der das Interesse für soziale Fragen sehr verbreitet, der Wille zur Umgestaltung des menschlichen Zusammenlebens rastlos, aber die Einsicht in die Grundlagen der sozialen Erkenntnis und das Empfinden für die Erfordernisse der intellektuellen Redlichkeit, der *loyauté intellectuelle*, um deren Sicherung sich Max Weber²⁾ in seinen methodologischen Arbeiten so sehr bemüht hat, gering ist.

*

Thomas von Aquin³⁾ sagt: In der Theologie wird alles behandelt unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zu Gott, „in sacra doctrina omnia tractantur sub ratione Dei“. Hält man sich an dieses Leitwort, dann könnte man es als Aufgabe der theologischen Gesellschaftslehre bestimmen, sich mit dem Zusammenhang von Gottesidee, Welt- und Menschenbild und Sozialordnung zu befassen. Da haben nun namhafte und zwar zumeist nichttheologische Forscher gezeigt, daß an vielen Stellen der Geistes- und Sozialgeschichte eindrucksvolle Analogien oder auch Strukturidentitäten bestehen zwischen den wechselnden Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnis zur geschaffenen Welt und dem faktischen oder angestrebten Aufbau der jeweiligen Sozialordnung.

So entdeckten Ethnologen wie Wilhelm Schmidt und Wilhelm Koppers, daß bei primitiven Stämmen dem Wandel von vaterrechtlichen zu mütterrechtlichen Verhältnissen ein Wandel von der Idee des Vatergottes zum Glauben an eine höchste mütterliche Gottheit entspricht.⁴⁾ Auf die Forschungen anderer Gelehrter sich stützend, hat Fritz Graebner ausgeführt, daß in den alten Hochkulturen Indiens, Chinas, Mesopotamiens, Ägyptens und Mexikos die politische Verfassung sich in entsprechenden Vorstellungen vom Götterstaate spiegelte, und daß fast immer der Entwicklung vom ständisch gebundenen Königtum zur reinen Monarchie die Tendenz der Entmachtung der vielen Götter zugunsten des obersten Gottes entspricht.⁵⁾ Erik Peterson hat nachgewiesen, daß bei Celsus und anderen heidnischen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung der politischen Organisation des Imperium Romanum das Bild eines himmlischen Imperiums entspricht, in welchem der oberste Gott die ihm unterstellten Götter wie Gouverneure, Prätores und Prokuratoren in ihren Teilgebieten walten läßt, ohne daß dadurch das ganze Götterreich auseinanderbricht.⁶⁾

Alois Dempf, Alfred von Martin und mein Bonner Lehrer Wilhelm Schwer haben dargestellt, wie im abendländischen Mittelalter das abgestufte Herrschaftsgefüge der Ständeordnung ideologisch überwölbt war von der verbreiteten, sich besonders auf Paulus und Dionysius Areopagita berufenden Vorstellung eines himmlischen Stufenreiches der Engel und Seligen.⁷⁾ Max Scheler hat hingewiesen auf die Parallelität zwischen dem unerforschlichen Willkürgott der calvinischen Lehre und der damals sich durchsetzenden extremen Souveränitätsidee in der politischen Praxis und Theorie.⁸⁾ Carl Schmitt behauptete, die Idee des modernen Rechtsstaates, der den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung ablehnt, stehe in einem inneren Zusammenhang mit der Theologie und Metaphysik des Deismus, der in analoger Weise das Wunder als einen unmittelbaren Eingriff Gottes in die naturgesetzliche Ordnung der Welt für unmöglich hält.⁹⁾ Der Kulturhistoriker Bernhard Groethuysen kam bei seinen Untersuchungen über die Entstehung der neuzeitlich-bürgerlichen Lebens- und Weltanschauung in Frankreich u. a. zu dem Ergebnis, daß die Franzosen, bevor sie im 18. Jahrhundert die Beziehungen zwischen sich und ihrem bis dahin absolutistisch regierenden König verfassungsmäßig geregelt wissen wollten, von ihrem Gott eine Art Verfassung gefordert haben. Sie wollten auch in ihrem Gottesverhältnis nicht mehr einen nach unerforschlichen Ratschlüssen unumschränkt waltenden Herrn über sich wissen, sondern gleichsam einen konstitutionell gebundenen Regenten, dessen Vollmachten genau festgelegt sind, damit dem mehr und mehr säkularisiert denkenden bürgerlichen Menschen ein freier Spielraum bleibe, in den Gott nicht hineinzureden hat. Deistisches Gottesverhältnis und konstitutionelle Einschränkung politischer Herrschermacht gingen in der Tat Hand in Hand.¹⁰⁾ Wilhelm Hasbach und noch genauer Alexander Rüstow haben in überzeugender Weise die Lehre des klassischen Wirtschaftsliberalismus, nach der aus der uneingeschränkten Konkurrenz der vielen wirtschaftlichen Egoismen sich mit Sicherheit das happy end des Gemeinwohles ergibt, in Zusammenhang gebracht mit der optimistischen Weltauffassung des aufklärerischen Deismus, der jene behauptete praestablierte Harmonie des Wirtschaftslebens als das in der Schöpfung planvoll angelegte Werk des göttlichen Weltbaumeisters erklärte.¹¹⁾ Auguste Comte und Karl Marx haben, jeder auf seine Weise, in ihren Geschichtstheorien einen notwendigen Stilzusammenhang zwischen dem religiösen und dem politisch-wirtschaftlichen Denken in den verschiedenen Stadien des Geschichtsablaufes behauptet; Comte als Verfechter des Primates der Ideen, Marx als Verfechter des Primates der sozialwirtschaftlichen Realität, aber beide als Dogmatiker eines sozialgeschichtlichen Determinismus.¹²⁾ Auf der indeterministischen Gegenseite hat als prophetischer Mahner der vor Gott verantwortlichen Entscheidung der Spanier Donoso Cortés vor etwa hundert Jahren ein System von theologisch-politischen Strukturidentitäten aufgestellt, in

welchem dem theistischen Glauben die absolute oder konstitutionell kaum eingeschränkte Monarchie notwendig und allein entspricht und mit gleicher Sinn-Notwendigkeit dem deistischen Gott-Welt-Verständnis die konstitutionelle Monarchie, in der der König, wie es der politische Liberalismus will, zwar noch repräsentiert, aber nicht mehr regiert. Dem Pantheismus entspricht die Republik, in der die politische Macht nicht an eine Person gebunden ist, sondern durch das allgemeine Stimmrecht auf alle verteilt wird, wie eben auch die göttliche Macht bloß als eine allem Seienden gleichermaßen innewohnende Potenz aufgefaßt wird. Und schließlich entspricht nach Donoso Cortés dem Atheismus der politische Anarchismus, der mit der göttlichen auch jede menschliche Autorität bestreitet.¹³⁾

Wer einigermaßen hinreichend mit der Soziallehre der Kirche vertraut ist, wird sich bald darüber im klaren sein, daß trotz des bestechenden Eindruckes, den solche systematisierten Analogien machen, zumal wenn sie aus dem Munde und der Feder eines in seinem aufrichtigen Willen zur christlichen Rechtgläubigkeit nicht anzuzweifelnden Apologeten der Kirche stammen, etwas nicht stimmen kann. Das kirchliche Lehramt hat ja, um nur einen Punkt herauszugreifen, besonders seit Papst Leo XIII., des öfteren erklärt, daß mit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zwar nicht alle, aber doch sehr verschiedene politische und auch wirtschaftliche Organisationsformen vereinbar sind. Doch abgesehen von solchen und ähnlichen Klarstellungen bleiben die Strukturanalogien, die tatsächlich zwischen dem religiösen bzw. theologischen und dem politisch-wirtschaftlichen Denken und Wollen vielfach aufzuweisen sind, ein vor allem für den Theologen hochinteressanter Problembereich.

Wir fragen jetzt: Ist die wissenschaftliche Behandlung dieses Problemreiches Theologie, theologische Gesellschaftslehre? Die Antwort muß lauten: Möglicherweise ja! Dieses „möglicherweise“ habe ich jetzt zu erklären.

Bei der wissenschaftlichen Behandlung des umschriebenen Problemkreises darf man nicht beim Aufweis des Historisch-Faktischen stehenbleiben. Man muß zum Prinzipiellen vordringen und fragen:

Woher stammt denn die Neigung zu solchen Konformierungen? Handelt es sich nur um Kurzschlüsse eines ungeklärten Denkens, das die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Seins- und Wertregionen verkennt? Oder liegen doch objektive Zusammenhänge vor, die nach einer gewissen Gleichförmigkeit in der Strukturierung des religiösen, staatlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens und -wirkens der Menschen verlangen? Wenn ja, bis zu welchem Grade sind solche Gleichförmigkeiten objektiv begründet? Ist z. B. mit der selben Gewißheit, mit der der Montheismus durch Philosophie oder Offenbarung zu begründen ist, auch die Monarchie als die allein sachgemäße Staatsform anzunehmen? Mit welchem

Rechte können sich demokratische Tendenzen im politischen und wirtschaftlichen Leben auf die christlich-religiöse Idee der Brüderlichkeit aller Menschen berufen? Folgt aus dem deistischen Gott-Welt-Verständnis notwendig auch, daß ein ohne staatliche Lenkung und Sicherung funktionierender Automatismus der freien wirtschaftlichen Konkurrenz möglich ist? Und falls es sich zeigen sollte, daß ein solcher in sich funktionierender Wirtschaftsautomatismus nicht möglich ist, woran liegt es denn? Was im wirtschaftenden Menschen ist denn die Ursache des Nichtfunktionierens?

Man kann bei der Suche nach Antwort auf solche Fragen verschiedene Scheinwerfer ansetzen. Je nachdem handelt es sich dann etwa um ein Stück der Wissens-, Kultur- oder Staatssoziologie, der Rechts-, Staats- oder Wirtschaftsphilosophie, der Geschichtsphilosophie, der philosophischen Anthropologie — oder aber auch der Theologie, der theologischen Gesellschaftslehre, nämlich dann, aber auch nur dann, wenn der für alle theologische Disziplinen entscheidende, ihnen erst den theologischen Charakter verleihende Gesichtspunkt auch hier eingehalten wird. Er lautet: *im Lichte der christlichen Offenbarung*.

Ich möchte nun die Aufgabe einer solchen theologischen Betrachtung des menschlichen Soziallebens näher umschreiben, indem ich mich zugleich auseinandersetze mit einer im zeitgenössischen katholisch-sozialen Schrifttum verbreiteten Auffassung. Johannes Messner, ein im übrigen um die Christliche Gesellschaftslehre sehr verdienter Autor, formuliert diese auch von ihm selber vertretene Auffassung so: „Offenbarung und Glaube geben dem forschenden Menschengestalt keine neuen Erkenntnisse über die Menschennatur, sondern lassen ihn nur klarer sehen.“ Die gläubige Annahme der christlichen Offenbarung gibt uns nur größere Sicherheit des auch ohne die Offenbarung Erkennbaren, oder wie es ausdrücklich heißt: größere Sicherheit „in der Erkenntnis der Menschennatur und in den Folgerungen aus den naturrechtlichen Gegebenheiten“. — Hier wird also folgendes behauptet: 1. Die übernatürliche Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments enthält positive Aussagen über das menschliche Sozialleben in Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft usw. 2. Diese Offenbarungsaussagen, insbesondere auch die der neutestamentlichen, der i. e. S. des Wortes: christlichen Offenbarung, enthalten nichts, was über das natürlich Erkennbare hinausgeht. Deshalb ist das, was man „Christliche Gesellschaftslehre“ nennt, dem Inhalte nach nichts anderes als die Lehre vom Naturrecht, wobei unter Naturrecht allerdings nicht nur das juristisch Faßbare, sondern das ethisch Richtige, d. h. die gesamte natürlich erkennbare sittliche Ordnung des Soziallebens gemeint ist. 3. Die über die natürliche oder philosophische Sozialethik hinausgehende Leistung der übernatürlichen Offenbarung besteht nur in einer „autoritativen Interpretation“, wodurch dem offenbarungsgläubigen Menschen eine größere Gewißheit in Bezug auf die auch ohne die Offenbarung möglichen sozialetischen Er-

kenntnisse zuteil wird. Im übrigen aber, so heißt es bei Messner, erwächst aus der übernatürlichen Offenbarung „nichts Wesentliches für die Deutung des Menschen in seiner gesellschaftlichen Existenz, was nicht schon der ‚natürlichen‘ Erkenntnis zugänglich wäre“. ¹⁴⁾

Gegenüber dieser Auffassung möchte ich Ihnen zweierlei darlegen:

1. Schon die Frage, *warum* denn überhaupt eine „autoritative Interpretation“ der als naturrechtlich bezeichneten Sozialethik durch die übernatürliche Offenbarung *notwendig* ist, führt in eine umfassende, echt theologische Problematik hinein, d. h. zu prinzipiellen Untersuchungen, die sich in entscheidender Weise auf Wahrheiten stützen, die uns nur durch die übernatürliche Offenbarung zugänglich sind.

2. Die übernatürlich-christliche Offenbarung enthält einen über die natürliche oder naturrechtliche Sozialethik hinausgehenden *inhaltlichen Überschuß* an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen, der nicht eine kleine, sozusagen dekorative Zutat, sondern ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Soziallehre ist.

Wenden wir uns der ersten der beiden Aufgaben zu, der Frage, warum denn eine Sicherung der natürlichen Sozialethik durch die übernatürliche Offenbarung notwendig ist. Im theologischen Schrifttum wird hier meistens auf die Hemmnisse und Trübungen hingewiesen, die die sittliche Erkenntnis durch triebhafte und gesellschaftliche Faktoren vielfach erleidet. In einem neueren theologischen Werke über das Naturrecht wird diese Tatsache unter Berufung auf das Vatikanische Konzil und auf die Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950 so beschrieben: „Die Gewalt der Sinne, der Einbildungskraft, der Begierlichkeit, vorgefaßte Meinungen, vielleicht durch Erziehung oder Gewöhnung geworden, die entsprechende negative Einstellung von Wille und Gemüt sind Wirklichkeiten, die allzu leicht einer rechten Betätigung der sittlichen Erkenntnisfähigkeit sich hemmend in den Weg stellen.“ ¹⁵⁾ Solche Beschreibungen der erkenntnisthemmenden Faktoren sind jedoch nicht umfassend genug. Überdies könnten sie mißverstanden werden im Sinne des platonischen Asketismus und Individualismus. Lügen die Hemmungen der Erkenntnisse des sittlich Guten und des wesentlich Seien den nur in unserer Leibgebundenheit und Gesellschaftsverhaftung, so wäre zur Gewinnung rechter Einsicht nur zweierlei vonnöten: asketische Erhebung über die leiblichen Triebe und Bedürfnisse und möglichst weitgehende Loslösung aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben. Es ist jedoch — im Widerspruch gegen den Platonismus — daran festzuhalten, daß gerade in unserer leiblich-sinnlichen Konstitution und in unserer Bindung an das menschliche Sozialleben auch erkenntnisfördernde Chancen liegen. Freilich sind sie nur gegeben in dem Maße, wie das Verhältnis von Leib und Geistseele und das Gemeinschaftsleben „in Ordnung“ sind. Diese Ordnung ist aber, wie wir aus der alltäglichen Erfahrung, der Fremd- und

Selbstbeobachtung wissen, nicht ohne weiteres vorhanden. Die Theologie erklärt diesen Mangel als Störung einer früheren, der paradiesischen Integrität durch die Ursünde und deren sich vererbende Folgen. Es ist hier aber noch auf eine andere Erkenntnishemmung hinzuweisen, die in unserer *Kreatürlichkeit* schlechthin liegt und durch die Ur- und Erbsünde nicht erst hervorgerufen, sondern nur verstärkt wird. Überlegen wir folgendes:

Die Idee des Naturrechtes setzt voraus, daß es ein unaufhebbares Wesen des Menschen gibt, dem eben durch die naturrechtliche Sittlichkeit Genüge getan werden soll. Was aber bedeutet hier der Ausdruck „unaufhebbares Wesen“? Er bedeutet nicht, daß die Wesensaussagen über den Menschen bloß definitorische Subjektanalysen sind.¹⁶⁾ Es wird nicht einfach ein Subjektbegriff gesetzt, der schon definitionsgemäß bestimmte Merkmale umschließt, die dann in der Aussage herausgestellt werden, wie das in rein analytischen Sätzen geschieht, z. B.: Ein Dreieck ist eine von geraden Linien umschlossene Fläche, die drei Ecken hat. Mit den dem Naturrecht zugrunde liegenden Wesensaussagen über den Menschen soll nicht gesagt sein: Wenn ich ein Seiendes als „Mensch“ bezeichnen soll, dann muß es die und die Merkmale haben, die laut rein terminologisch festgelegter Definition zu dem Begriff Mensch gehören. Andernfalls ist das betreffende Seiende eben kein Mensch, sondern etwas anderes. — Nein, die dem Naturrecht zugrunde liegenden Wesensaussagen über den Menschen sind synthetische Sätze a priori. A priori heißt hier nicht, wie bei Kant, jeder Erfahrung vorausgehend, sondern: für alle erfahrbare Wirklichkeit der Seinsregion „Mensch“ geltend, nachdem die Erkenntnis durch die Erfahrung an mehreren oder gar an nur einem einzigen Exemplar gewonnen ist. Das bedeutet: Man kann zwar den Menschen vernichten, aber man kann ihn nicht so verändern, und er selber kann sich nicht so verändern, daß er sein bisheriges Wesen verlieren würde, so daß etwas wesentlich anderes aus ihm entstünde. Die Geschichtswissenschaft, insbesondere Ethnologie und Kulturgeschichte haben früher kaum geahnte Wandlungen des Menschen aufgezeigt. Und Hölderlin hat mit Recht gesagt: „Nichts kann so hoch steigen und so tief fallen wie der Mensch“. Aber all dieses Steigen und Fallen, all diese geschichtlichen Wandlungen verlaufen nach der der Naturrechtslehre zugrunde liegenden Menschenauffassung innerhalb eines feststehenden Rahmens, der mit dem Wesen des Menschen ein für allemal gegeben ist, mit dem durchdauernden Wesen, das „keine Zeit und keine Macht zerstückelt“. Es ist ohne Zweifel eine sehr schwere Aufgabe, dieses durchdauernde Wesen des Menschen philosophisch zu bestimmen. Der Weg zu solcher Wesenserfassung ist ja nicht der einer addierenden Einzelempirie. Zwar muß alles, was wesentlich zum menschlichen Sein gehört, auch bei allen Menschen vorhanden sein. Aber umgekehrt ist nicht alles, was bei allen Menschen an Fähigkeiten, Neigungen, Wertungen und Verhaltensweisen faktisch vorhanden ist, deshalb auch schon als zum durchdauernden

Wesen des Menschen überhaupt zu rechnen. Der Weg zur Erfassung dieses Wesens ist der der Wesensschau, die, wenn sie einigermaßen *komplett* sein soll, eine für die Philosophie überaus schwierige Aufgabe ist.

Besinnen wir uns nur darauf, wie jeder von uns in dem engen Gehäuse der üblichen Denk- und Wertungsweisen seiner Umgebung aufwächst! Dazu kommt die jedem Menschen angeborene Neigung, andere Menschen vor allem als Mittel oder Hemmnis für das eigene Begehren und Habenwollen zu beurteilen. Auf solche Vorurteile haben immer schon die weisen Kenner des menschlichen Verhaltens hingewiesen. Die neuere Wissenssoziologie, ein freilich noch mit einigen Kinderkrankheiten behafteter Forschungszweig, bemüht sich, jenes alte Weisheitswissen von den menschlichen Vorurteilen begrifflich zu klären, zu erweitern und systematisch zu begründen. Ein Ergebnis dieser Bemühungen ist die These, daß nicht nur ein Teil, sondern *alles* menschliche Denken und Erkennen durch die wechselnde geschichtlich-soziale *Standortsgebundenheit* der Erkennenden geformt ist und dadurch eine jeweils verschiedene Partikularität und Perspektivität erhält.¹⁷⁾ Daraus ergibt sich in Bezug auf das Unternehmen eines philosophischen Systembaues und insbesondere einer philosophischen Lehre vom Wesen des Menschen nicht notwendig ein radikaler Skeptizismus, sondern die Forderung einer Zeiten und Kulturen übergreifenden Kooperation der philosophischen Richtungen und die immer dauernde Lösung des „offenen Systems“, das wie im ganzen, so auch in seinem anthropologischen Teil allzeit der Ergänzung und Korrektur fähig ist.¹⁸⁾ In den Bereich der Wissenssoziologie gehört auch die „philosophische Weltanschauungslehre“ Max Schelers. Er führte aus, daß jede systematisch, durch bewußte geistige Tätigkeit gewonnene „Bildungsweltanschauung“, wozu eben auch die rationale Philosophie samt der philosophischen Lehre vom Wesen des Menschen gehört, sich aufbaut auf dem Fundament einer der von Kulturkreis zu Kulturkreis wechselnden „relativ natürlichen Weltanschauungen“. Zur relativ natürlichen Weltanschauung im Sinne Schelers gehören alle Auffassungen über Gott, Welt und Menschenleben, die bei den vorwissenschaftlich denkenden Menschen eines Kulturkreises als ganz selbstverständlich und keines Beweises bedürftig gelten.¹⁹⁾ So gehörten z. B. Despotie, Sklaverei und Polygamie zur relativ natürlichen Weltanschauung vieler alter Völker, deren kulturelle Leistungen im übrigen von uns heute noch mit Recht bewundert werden. Auf die hier entstehenden Fragen kann ich jetzt nicht näher eingehen. Ich begnüge mich, auf folgendes hinzuweisen: Angesichts der großen Schwierigkeiten, ein zutreffendes und einigermaßen vollständiges Wesensbild vom Menschen philosophisch zu gewinnen, ist es eine sehr bedeutsame Tatsache, daß die übernatürliche Offenbarung uns ein Menschenbild vor Augen stellt, das wir im Offenbarungsglauben mit einer Gewißheit umfassen, die philosophisches Suchen uns nie geben kann.

Warum nicht? Volle Wesenserkenntnis der Dinge und des Menschen ist nur Gott möglich. Auch nach Thomas von Aquin, einem im Vergleich zu späteren neuzeitlichen Philosophen doch relativ optimistischen Erkenntnistheoretiker, besitzt die Forderung der vollen menschlichen Wesenserkenntnis „den Charakter eines idealen, nie ganz erfüllbaren Programms“.²⁰⁾ Alle menschlichen Erkenntnismöglichkeiten sind — auch abgesehen vom Ursündenfall und seinen erblichen Folgen — als kreatürliche begrenzt. Nur in dem Maße kann der Mensch eine Annäherung an die volle Wesenserkenntnis der Dinge und seiner selbst erreichen, wie er sich Gott seinsmäßig annähert und gleichsam aus dem universalen Aktzentrum des göttlichen Erkennens und zugleich in Seiner Kraft auf das zu erkennende Wesen blickt. Schon das rein philosophische, von einer positiven göttlichen Wortoffenbarung absehende Erkenntnisbemühen muß deshalb getragen sein von einem moralischen und ontischen Aufschwung, dessen Kern die Liebe zum absoluten Sein und die den Menschen aus seiner Egozentrik loslösende Demut ist.²¹⁾ Weit kraftvoller und erfolgreicher jedoch als in der demütig philosophischen Haltung menschlicher Wahrheitssuche wird der Mensch von einem erkenntnisfördernden Aufschwung erfaßt, wenn er dem gnadenhaften Offenbarungswort Gottes im Glauben sich öffnet. Denn „Glauben“ heißt hier nicht bloß: fürwahrhalten, sondern: Gottes Denken und Erkennen, soweit das der Kreatur überhaupt möglich ist, mitvollziehen. Darum ist auch das Wesensbild vom Menschen, das uns die übernatürliche Offenbarung vor Augen stellt, von einer Adaequatheit und Gewißheit, die wir im philosophischen Suchen niemals erlangen können.

Ich habe gesagt, die Frage nach dem „Warum“ der offenbarungsmäßigen Sicherung der natürlichen Sozialethik führe uns in eine umfassende *theologische* Problematik. Man kann mir jetzt einwenden: Die soeben vorgetragenen Gedankengänge sind doch zum größten Teile *philosophischer* Art. Auf diesen Einwand antworte ich: Es müssen solche philosophische und erkenntnistheoretische Erwägungen in die Theologie hineingenommen werden, weil eben überhaupt keine spekulative Theologie ohne Übernahme philosophischer Erkenntnisse und Erkenntnisweisen möglich ist. Indem sie in den Dienst der Erhellung der Offenbarungsinhalte gestellt werden, erhalten sie, wie meine Darlegungen wohl zur Genüge erkennen lassen, ein theologisches Vorzeichen.

Noch deutlicher wird der *theologische* Charakter der Gedankengänge über die Notwendigkeit einer offenbarungsmäßigen Sicherung der übernatürlichen Sozialethik durch folgende Aufgabe: Der Naturbegriff, wie er im Ausdruck „Naturrecht“ gemeint ist, muß in Vergleich und Zusammenhang gebracht werden mit der theologisch-dogmatischen Lehre von den verschiedenen Zuständlichkeiten der menschlichen Natur. Da werden üblicherweise vor allem folgende Status naturae unterschieden: erstens der Status der

reinen, durch nichts geschmälerten, aber auch durch nichts Gnadenhaftes überhöhten Natur, der *Natura pura*. So etwas hat es nie gegeben. Es ist ein Hilfsbegriff, der dazu dient, das ganz und gar Gnadenhafte der Berufung und Befähigung des Menschen zur *Visio beatifica* klarzustellen. Die Theologie spricht zweitens vom Status der gnadenhaft erhobenen Natur des Paradieses: von der *Natura elevata*, die aber seit dem Ursündenfalle bei keinem Menschen mehr sich findet. Vielmehr leben alle Menschen seitdem entweder im Status der gefallenen oder der erlösten Natur, der *Natura lapsa* oder *reparata*. Die für uns praktikable natürliche Sittenordnung kann sich nur auf diese beiden Zuständlichkeiten beziehen. Beide sind wirklich, und beiden ist etwas für unsere Erwägung Wichtiges gemeinsam. Es ist da auf zweierlei hinzuweisen. Zunächst: In jeder der beiden Verfassungen ist der Mensch von übernatürlichen Kräften affiziert. Ferner: In jeder der beiden Verfassungen ist der Mensch geschwächt in seinen natürlichen Fähigkeiten, *vulneratus in naturalibus*.

Zum ersten Punkte sei folgendes gesagt: Auch der erbsündliche, noch nicht von der heiligmachenden Gnade umgeformte Mensch, wird vom Gnadenwirken Gottes angerührt. Die zuvorkommende Gnade wirkt auf sein Wollen, Können und Werterfassen ein. Erst recht gilt das vom Menschen im Stande der heiligmachenden Gnade, der *Natura reparata*. Es ist in der Verfaßtheit jedes wirklichen Menschen etwas Übernatürliches mit-enthalten. Im theologischen Sinne ist kein Mensch bloß natürlich. Michael Schmaus sagt in seiner Dogmatik: „Eine ‚übernatürlich‘ gar nicht berührte Natur gibt es nicht“. ²²⁾ Es ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch eine philosophische Wesenserfassung der Sache nach das miterfaßt, was an Fähigkeiten und Wesenstendenzen des Menschen auf übernatürlicher Einwirkung beruht, wenn auch selbstverständlich nicht die übernatürliche Herkunft oder Qualität dieser Elemente philosophisch festgestellt werden kann. Aber auch die Theologie kann nicht in allem zuverlässig unterscheiden, was beim Wesen des Menschen, wie er im nachparadiesischen, im geschichtlichen Zustande ist, zur reinen Natur und was zur Übernatur gehört. ²³⁾ Wenn wir also von naturrechtlicher Sittenordnung oder natürlicher Sozialethik sprechen, so kann damit nicht gesagt sein, daß es eine Sozialethik für rein natürlich ausgestattete Menschenwesen sei. Nicht das Objekt, sondern die Erkenntnisquelle ist natürlich, insofern eine ohne die Hilfe der übernatürlichen Wortoffenbarung sich vollziehende Erkenntnis wichtiger Grundzüge der sittlichen Ordnung als möglich hingestellt wird.

Wie weit diese Möglichkeit geht, das hängt nun ab von der Interpretation des zweiten Momentes, das dem Stand der gefallenen und der erlösten Menschennatur gemeinsam ist: *vulneratus in naturalibus*. Der gefallene und der persönlich erlöste Mensch, beide sind und bleiben, solange sie im Erdendunkel wandeln, durch die Folgen der Erbsünde

geschwächt im Erkennen des Wahren und im Wollen und Vollbringen des Guten. Über das Ausmaß dieser Verwundung gibt es keine verbindliche Kirchenlehre.²⁴⁾ Die Theologen denken innerhalb eines weitgespannten, durch die kirchliche Lehre festgelegten Rahmens sehr verschieden darüber. Es gibt hier „Optimisten“ und „Pessimisten“. Den „Optimisten“ ist es ein wichtiges Anliegen, den radikalen anthropologischen Pessimismus protestantischer Theologen abzuwehren. Dabei treten sie seit einiger Zeit jedoch meistens gemäßigter auf, als es vor wenigen Jahrzehnten noch üblich war. Ich nenne als Beispiele für den gemäßigten Naturrechtsoptimismus auf katholisch-theologischer Seite die Arbeiten des Jesuiten Josef Fuchs, des Dominikaners Fridolin Utz und des Redemptoristen Bernhard Häring.²⁵⁾ Die von mir so genannten „Pessimisten“ auf katholischer Seite, wie z. B. Karl Rahner, Henri Lubac, Hans Urs von Balthasar²⁶⁾ und auch Gottlieb Söhngen mit einem schon vor zwanzig Jahren erschienenen Aufsatz über „Natürliche Theologie und Heilsgeschichte“, legen besonderen Nachdruck auf die theologische Bestimmung: „vulneratus in naturalibus“, wobei Söhngen in einer Auseinandersetzung mit dem protestantischen Theologen Emil Brunner die Meinung zurückweist, als sei nach katholischer Lehre die Theologia naturalis — und, so füge ich hinzu, inclusive auch die katholische Naturrechtslehre — „ein sich selbst genügendes Vernunftsystem“.²⁷⁾ Wie die theologische Ortsbestimmung der natürlichen Theologie im ganzen, so ist auch die theologische Ortsbestimmung der naturrechtlichen Soziallehre in der Tat eine dringende Aufgabe unserer Tage. Denn es stimmt eben doch nicht, daß, wie Johannes Messner behauptet hat, aus der übernatürlichen Offenbarung nichts wesentlich Neues erwachse „für die Deutung des Menschen in seiner gesellschaftlichen Existenz“.²⁸⁾

Das gegenüber der natürlichen Sozialerkenntnis Neue liegt aber nicht nur in ihrer Stützung und sicheren Interpretation durch die übernatürliche Offenbarung. Diese enthält gegenüber der natürlichen Sozialethik auch noch einen *inhaltlichen Überschuß* an Wertbestimmungen und Zielsetzungen, die für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens eine ganz reale Bedeutung haben. Die Zeit ist fortgeschritten. Ich muß diesen zweiten Teil meines Beitrages zur Theologisierung der Christlichen Gesellschaftslehre besonders kurz fassen. Nur einige Themen jenes Überschusses seien skizziert.

Ein Hauptstück der katholischen Soziallehre behandelt das *Verhältnis von Kirche und Staat*. Es sind drei Grundformen dieses Verhältnisses möglich und auch in der Geschichte anzutreffen. Erstens: Die Kirche gilt als eine private religiöse Vereinigung, deren es viele im selben Staate geben mag. Wenn man auf dem Boden des theologischen Rationalismus oder Naturalismus steht, für den es keine besondere, übernatürliche Offenbarung in der Geschichte gibt, ist gegen eine solche Gestaltung des Verhältnisses des

Staates zu den Religionsgemeinschaften nichts Grundsätzliches zu sagen. Warum sollte es nicht erlaubt sein, daß die Menschen sich je nach ihrer Auslegung der schwer enträtselbaren Schöpfungsoffenbarung zu verschiedenen Kultgemeinschaften zusammenschließen, die alle gleichermaßen vom Staate den gleichen Spielraum für ihre Wirksamkeit eingeräumt bekommen, solange sie eben sich in den Grenzen der naturrechtlich gebotenen Sittlichkeit halten? — Eine andere Form des Verhältnisses von Kirche und Staat ist ihre Identifizierung oder, wie der amerikanische Theologe John Courtney Murray diese Form genannt hat, der „Sozialmonismus“.²⁹⁾ Damit ist gemeint: Die politische und die religiöse Ordnung eines Volkes bilden eine Einheit. Die staatliche Autorität ist auch die oberste Hüterin des religiösen Lebens in der Volksgemeinschaft. Alle Anliegen des Volkes sind durch eine umfassende Rechts- und Sozialordnung geregelt. Wenn darin eine grundsätzliche Übereinstimmung aller Staatsangehörigen besteht, wie das bei vielen Primitiven und bei alten Kulturvölkern der Fall war oder noch ist, und keiner gegen seine religiöse Überzeugung in diese sozialmonistische Ordnung hineingezwungen wird, dann ist gegen einen solchen politisch-religiösen Sozialmonismus nichts einzuwenden, solange man auf dem Boden einer ausschließlich natürlichen Offenbarung und Sozialethik steht. — Erst das Offenbarungswort Jesu Christi und Sein positiv-übernatürlicher Eingriff in das Sozialgeschehen durch die Gründung Seiner Kirche erfordert den „Sozialdualismus“, den Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben über die Pflichten der christlichen Staatsbürger so umschreibt: „Ein gar gewaltiger Unterschied trennt die Kirche von jedem politischen Herrschaftsgebilde. Wenn auch in ihren Einrichtungen einem Reiche vergleichbar, so ist sie doch nach Ursprung, Zweck und Wesen grundverschieden von jedem irdischen Reiche“.³⁰⁾ Daraus ergibt sich, daß die religiöse Leitung und das Urteil über den religiösen Glauben der Menschen nicht der staatlichen Obrigkeit zusteht. Leo XIII. schreibt, niemand könne, ohne den Glauben zu verletzen, in Zweifel ziehen, „daß diese Leitung der Seelen der Kirche allein übertragen sei und die politische Gewalt dazu keinerlei Befugnis habe, denn nicht dem Kaiser, sondern dem Apostel Petrus hat Jesus Christus die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut“. Ich brauche kein Wort weiter darüber zu verlieren, daß diese Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, dieses wichtige Stück der Christlichen Gesellschaftslehre, nur theologisch, d. h. auf dem Boden der christlichen Offenbarung zu begründen ist.

Das Gleiche gilt von dem, was Papst Pius XII. im Jahre 1946 in seiner Ansprache an die neuen Kardinäle über die *„Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“*³¹⁾ ausgeführt hat. Wäre die Kirche bloß eine Kultgemeinschaft der Art, wie ihrer mehrere nebeneinander auf dem Boden einer bloß natürlichen Offenbarung sinnvoll möglich sind, dann wäre nicht einzusehen, warum gerade die römisch-katholische Kultgemeinschaft das univer-

sale Lebensprinzip sein soll, das mit seinen Zielsetzungen, Motivierungen und Kräften das gesamte Leben der menschlichen Gesellschaft zu durchformen berufen ist. Diese Aufgabe kann man der Kirche nur zuschreiben, wenn man glaubt, daß sie der in der Geschichte fortwirkende Gottmensch selber, daß sie der mystische Leib Jesu Christi ist. Dann erst ist es sinnvoll zu sagen: Nichts von dem, was durch die Person des göttlichen Logos geschaffen ist und was die dem mystischen Leibe des Welterlösers einzugliedernden Menschen auch im wirtschaftlichen, politischen, kulturellen Leben tun, soll ohne reale Beziehung sein zu dieser göttlichen Person und der in Ihr zu vollziehenden Vergemeinschaftung der Menschen, m. a. W. die Kirche Christi ist ihrer Bestimmung nach „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“.

Ich nenne noch ein drittes Thema der Christlichen Gesellschaftslehre: *die barmherzige Betreuung und Pflege* auch des biologisch und kulturell minderwertigen Menschenlebens, *der unheilbar Siechen und Geisteskranken*. Ein Mensch, für den es keine übernatürliche Offenbarung gibt, kann mit Recht fragen: Weshalb denn dieser Aufwand an Kraft und Zeit und kostspieligen materiellen Einrichtungen, den man in Ländern mit christlichem Ethos oder Geisteserbe und, von diesen beeinflusst, auch in manchen nichtchristlichen Ländern macht? Ist den Anforderungen einer vernunftgemäßen Ethik nicht Genüge getan, wenn man solchen unheilbar kranken Menschen, die biologisch und kulturell ganz offenbar minderwertig sind, in der Pflege das körperliche und seelische Existenzminimum gibt? — In der Tat ist eine Krankenpflege, wie sie durch Elisabeth von Thüringen, Vinzenz von Paul und andere große Liebende des Christentums geübt und von den caritativen Orden und Genossenschaften als Leitsatz ihrer Tätigkeit aufgenommen wurde, etwas, was in seiner tätigen Verwirklichung und in seiner inneren Begründung weit über das naturrechtlich Gebotene hinausgeht. Hier geht es nicht um Forderungen humanitärer Gerechtigkeit, auch nicht bloß oder in erster Linie um eine materielle Wohlfahrtssteigerung. Das Streben danach ist hier nur ein Ausdruck einer tieferen Geisteshaltung, nämlich der Bereitschaft zum Mit- und Nachvollzug der Liebe des Gottmenschen Jesus Christus. Denn die christliche Offenbarung sagt: Gott selber ist die Liebe, und der Nach- und Mitvollzug Seiner Liebe ist der höchstwertige, den Menschen gottähnlich machende Akt. Das wurde uns offenbart durch das Leben und Wort Jesu Christi. In Ihm neigte sich Gott selber als barmherziger Samaritan herab zu allem, was Menschenantlitz trägt. Zugleich aber wurde durch Seine mystische Selbstidentifikation mit allen Hilfsbedürftigen Jesus Christus selber die in den Kranken und Siechen geliebte und gepflegte Person, deren seliger Diener der gläubig Helfende sein will, damit in der Welt ein Maximum von Liebe sei. Darauf kommt es, wie in der ganzen christlichen Lebenslehre, auch beim

Verständnis der großartigen und vielgestaltigen Wirksamkeit christlicher Caritas in der Vergangenheit und bei ihrer echt christlichen Sinngebung in Gegenwart und Zukunft an. Hier gilt, was Wilhelm Dilthey über die Verbindung von gläubiger Kontemplation und dienender Nächstenliebe bei Bernhard von Clairvaux und Franz von Assisi gesagt hat: Die gläubige Hingabe an den unsichtbaren Zusammenhang des Menschen mit der übernatürlichen Wirklichkeit macht ihn einerseits frei von den beengenden Bindungen an Welt und Menschen und versetzt ihn zugleich doch in „ganz neue Beziehungen zu den anderen Menschen“.³²⁾ Das Gebot der Caritas, dieses wesentliche Stück der christlichen Soziallehre, gehört zu den „ganz neuen Beziehungen“, die nur aus der gläubigen Annahme der Christusoffenbarung verständlich sind.³³⁾

Das letzte der nur offenbarungsmäßig zu begründenden Themen der Christlichen Gesellschaftslehre, das ich hier erwähnen möchte, lautet: *die Feindesliebe*. Mit dem Worte „Feind“ ist hier nicht bloß ein Mensch gemeint, der mir dieses oder jenes nicht gönnt oder nehmen will, sondern auch einer, der den Kern meiner Person haßt und mir die Existenzberechtigung bestreitet. Selbstverständlich ist — entgegen der Deutung, die Carl Schmitt³⁴⁾ dem christlichen Gebot der Feindesliebe gegeben hat — neben dem privaten auch der politische Feind gemeint. Und gefordert ist mit dem Worte „Liebe“ nicht bloß die Achtung der Menschenrechte, sondern die Aufgabe, den Feind, unbeschadet der Berechtigung privater oder politischer Auseinandersetzung, durch die liebende Bejahung seiner Person gleichsam aufzutauen, zu welcher Bejahung vor allem die liebende Sorge für sein ewiges Heil gehört. Wie will man die so zu verstehende Feindesliebe, dieses „vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist“, wie Nietzsche sich ausdrückt, motivieren, wenn nicht mit dem Beispiele unseres gottmenschlichen Erlösers, der für Seine Feinde, die Ihm die Existenzberechtigung abstritten, gebefet hat? Nietzsche³⁵⁾ war mit Recht der Meinung, daß die allgemeine Menschenliebe ohne diese Motivierung im Grunde nur ein schlechter Geschmack und eine Dummheit ist. Es ist nun nicht zutreffend, wenn man einwendet, das christliche Gebot der Feindesliebe sei ein bloßer Gesinnungsappell, der keine reale Auswirkung auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens haben könne. Er kann vielmehr sogar *rechtlche* und *institutionelle* Auswirkungen haben. Ich erinnere z. B. nur an die rechtliche Ermöglichung einer aktiven seelsorglichen Betreuung auch des verstockten, zum Tode verurteilten Verbrechers. Ein als Feind der menschlichen Gesellschaft Verurteilter beruft sich ja, wenn er religiös verstockt ist, nicht auf das Menschenrecht zur religiösen Betätigung, und trotzdem gilt ihm die Bemühung des Seelsorgers — eben aus übernatürlicher Liebe; und eine solche Bemühung auch rechtlich zu ermöglichen, ist eine Forderung der Christlichen Gesellschaftslehre.

Freilich gibt es da manches andere, was nicht positiv rechtlich zu regeln ist. Es trifft in der Tat zu, wenn Eduard Spranger in einer Abhandlung über das Naturrecht feststellt, daß das positive Recht fast ausschließlich vom Prinzip des „Mutualismus“, d. h. der wechselseitigen Entsprechung von Ansprüchen und Verpflichtungen, getragen ist — abgesehen vom Familienrecht, wo ein bescheidenes Maß von Liebesbeziehungen vorausgesetzt und sanktioniert wird.³⁶⁾ Aber eine Betrachtung, die nur das positiv-rechtlich Faßbare sieht, wird der Gesamtwirklichkeit des Soziallebens nicht gerecht. Auch und gerade im Bereich des nicht direkt positiv-rechtlich Faßbaren liegen, wie im Grunde jede soziologische Betrachtung weiß, die Hauptkräfte der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens.

Die Christliche Gesellschaftslehre enthält Teile der natürlichen oder philosophischen Sozialethik, die durch die christliche Offenbarung nicht allererst erkennbar, sondern nur bestätigt und autoritativ interpretiert werden. In einer Zeit der religiösen und weltanschaulichen Zersplitterung ist die naturrechtliche Sozialethik eine lebensnotwendige gemeinsame Grundlage für das Zusammenwirken der Weltanschauungsgruppen und Völker. Es wäre aber eine die Substanz angreifende Verarmung der Christlichen Gesellschaftslehre, wollte man ihren Inhalt auf den der naturrechtlichen Ethik einschränken. Im 17. und 18. Jahrhundert setzte sich in der westlichen Geisteswelt weithin die These durch, der Wahrheitsgehalt der christlichen Offenbarungslehre wie der aller positiven Religionen überhaupt bestehe nur in dem, was schon aus der natürlichen oder Schöpfungsoffenbarung erkennbar sei. Dieser theologische Rationalismus oder Naturalismus ist aufs Ganze gesehen und grundsätzlich von der katholischen Theologie immer abgewiesen worden. Es ist aber erstaunlich, daß man bis heute kaum gesehen hat, wie sehr die beschriebene inhaltliche Einschränkung der christlichen Soziallehre dem rationalistischen Naturalismus der Aufklärung noch nahesteht. Eine mit der Naturrechtslehre sich begnügende christliche Soziallehre ist zwar vom eigentlichen theologischen Naturalismus getrennt durch die Anerkennung des Faktums der übernatürlichen Offenbarung. Aber es liegt in dieser Auffassung doch ein gewisser sozialtheologischer Semi-Naturalismus oder Semi-Rationalismus vor, insofern man den auf die Gestaltung des Soziallebens bezüglichen Teil der christlichen Offenbarung mit dem Inhalt der naturrechtlichen Sittlichkeit schlechthin gleichsetzt. Es ist an der Zeit, zu erkennen, daß die Kirche als Vermittlerin der Christusoffenbarung die Menschen und Völker nicht nur an das für die geistig zerrissene Gegenwart unentbehrlichste Minimum naturrechtlicher Grundsätze heranzuführen kann, sondern weit darüber hinausgreifende Ideen, Motive und Kräfte für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu vermitteln berufen ist. Eine auf das Naturrecht sich beschränkende Sozialtheologie bleibt ja in gewissem Sinne immer noch „innerhalb der

Grenzen der bloßen Vernunft", „im System der Philosophie" und „innerhalb der Grenzen der Humanität"³⁷⁾, eine erstaunliche Selbstbescheidung, wenn man bedenkt, wie energisch die katholische Theologie sich im übrigen gegen eine solche Einschränkung der Religion und der Theologie durch Kant und den Kantianismus gewehrt hat.

*

Der Sozialtheologe muß vielerlei Anleihen machen bei nichttheologischen Wissenschaften. Er muß Erkenntnisse und Verfahrensweisen z. B. der Rechts-, Staats- und Wirtschaftswissenschaften und anderer profaner Sozialwissenschaften in das theologische Denken hineinnehmen. Dadurch wird die Einheit der theologischen Soziallehre nicht notwendig gesprengt. Sie wird dadurch nicht zu einer bloßen Sammelwissenschaft im Sinne von Kantorowicz. Wie von der Offenbarungstheologie im ganzen, so gilt auch von der theologischen Soziallehre, daß sie, nach Scheebens tiefsinnigen Ausführungen, ihrer Bestimmung nach ein „Abbild der inkarnierten persönlichen Weisheit Gottes" ist.³⁸⁾ Das heißt: Wie die menschliche Natur in den Lebenskreis der göttlichen Person Jesu Christi aufgenommen wurde, so müssen auch in die Theologie mit all ihren Disziplinen Erkenntnisse und Denkweisen profaner Wissenschaften aufgenommen werden. Die ideale Vollendung der Theologie verlangt die vollkommenste Ausbildung der natürlichen Erkenntnismöglichkeiten.³⁹⁾ Um dieses Zieles willen muß die Sozialtheologie bei den profanen Sozialwissenschaften gleichsam in die Schule gehen.

Die Seins- und Sollensaussagen der Christlichen Gesellschaftslehre sind zum großen Teil sehr allgemein gefaßte Sätze. Der sozialetische Gestaltungswille kann sich mit der Bejahung solcher allgemeiner Aussagen nicht begnügen. Vor der sinnvollen Tat steht die Erkenntnis wechselnder Situationen und angepaßter Mittel, eine Erkenntnis, die nicht aus jenen allgemeinen Seins- und Sollensaussagen zu deduzieren ist. In der Erfassung der empirisch wechselnden Situationen und der jeweils geeigneten Mittel bewährt sich die Klugheit des sozialetisch Handelnden und auch die Klugheit des auf die konkrete Wirklichkeit zielenden Sozialtheologen.⁴⁰⁾

Wie die philosophische Sozialetik, so wird auch die theologische Soziallehre manches mit Recht als objektiv wertvoll und gültig hinstellen können, dessen Verwirklichung nicht zu jeder Zeit und überall möglich ist. Denn die Menschen sind in Bezug auf die jeweils konkret mögliche Gestaltung ihres Zusammenlebens gebunden durch das verschiedene biologische Erbgut der Rassen und Völker, das auf ihre seelische Verfassung einwirkt; gebunden an klimatische, geographische und wirtschaftliche Gegebenheiten, die nicht kurzerhand zu ändern sind; in ihrem Denken und Wertempfinden auf verschiedene Weise geformt durch ihr geistesgeschicht-

liches Erbe. Aus solchen Einsichten entsteht ein Bedingtheitserlebnis, das für einen bislang vernunftsticher planenden Sozialreformer und Sozialwissenschaftler bedrückend sein kann. Bejaht er es aber im Bewußtsein der menschlichen Kreatürlichkeit, im Bewußtsein, daß Gott uns Menschen in den geschichtlichen Wandel hineingestellt hat, begrenzt durch die unaufhebbare Perspektivität unseres Erkennens und die wechselnden Möglichkeiten der Gestaltung, dann hat er etwas von der christlichen und zugleich humanen Tugend der Demut.

So sind Klugheit und Demut nicht nur wünschenswerte, sondern wesensnotwendige Voraussetzungen einer Soziallehre, die normativ und wirklichkeitsnah zugleich ist.

Möge es mir gegeben sein, in solcher Einstellung die wissenschaftlichen Aufgaben dieses neuen Lehrstuhles zu erfüllen.

ANMERKUNGEN

- ¹⁾ Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. Herausg. von M. Palyi. 2 Bde. 1923, I 82.
- ²⁾ Vgl. M. Weber, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 1922.
- ³⁾ Thomas von Aquin, Summa theologia I qu. 1 a. 7.
- ⁴⁾ W. Schmidt u. W. Koppers, Völker und Kulturen. 1924. — W. Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 1921, 174.
- ⁵⁾ F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven. 1924, 110 ff.
- ⁶⁾ E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate. 1950, 73 ff.
- ⁷⁾ A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- u. Staatsphilosophie des Mittelalters u. der politischen Renaissance. 1929, 2. Aufl. 1954, 371 ff. — A. v. Martin, Kultursoziologie des Mittelalters. Handwörterbuch der Soziologie. Herausg. von A. Vierkandt. — W. Schwer, Stand u. Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. 1934, 2. Aufl. mit einem Nachwort herausg. von N. Monzel. 1952.
- ⁸⁾ M. Scheler, Die Wissensformen u. die Gesellschaft. 1926, 56 f.
- ⁹⁾ C. Schmitt, Politische Theologie. 1922, 37.
- ¹⁰⁾ B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 1927/30 I 152 u. 159.
- ¹¹⁾ W. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Francois Quesnay u. Adam Smith begründeten politischen Ökonomie. 1890. — A. Rüstow, Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus. 2. Aufl. 1950.
- ¹²⁾ A. Comte, Cours de Philosophie positive. 1830/42, deutsche Ausgabe des soziologischen Teiles von V. Dorn u. A. Waentig, 2. Aufl. 1913. — Die klassischen Formulierungen der ökonomisch-deterministischen Geschichtstheorie finden sich bei K. Marx, Kritik der politischen Ökonomie. 1850 (Einleitung) u. bei Fr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 1878.
- ¹³⁾ Donoso Cortés, Rede über die allgemeine Lage Europas. 1850, deutsche Ausgabe in: Drei Reden. Herausg. von J. Langenegger 1948; vgl. ferner: Versuch über Katholizismus, Liberalismus u. Sozialismus. 1851, deutsche Ausgabe von L. Fischer 1939 unter dem Titel: Der Staat Gottes.
- ¹⁴⁾ J. Messner, Zur Problematik des Naturrechts in der modernen Welt. Zeitschrift: Hochland 42. Jg. (1949/50) 535. — In Messners umfassendem Werk: Das Naturrecht. 1950, 98 f sind die einschlägigen Formulierungen etwas gedämpfter. Messner spricht dort von „höheren Standards sittlichen und religiösen Lebens“, durch die die „Ethik Christi“ über das natürliche Sittengesetz hinausgeht — allerdings „nur wenig“, und dieses „Wenige“ rechnet Messner nicht zum „Wesentlichen“ des christlichen Sittengesetzes; denn er behauptet auch dort, „daß das christliche Sittengesetz im wesentlichen nicht mehr enthält als eine autoritative Interpretation des natürlichen Sittengesetzes“.
- ¹⁵⁾ J. Fuchs, Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts. 1955, 145.
- ¹⁶⁾ Vgl. zum folgenden: K. Rahner, Bemerkungen über das Naturgesetz u. seine Erkennbarkeit. Zeitschrift: Die Orientierung. Jg. 1955 (Nr. 22), 239 ff.
- ¹⁷⁾ Vgl. K. Mannheim, Artikel „Wissenssoziologie“ im Handwörterbuch der Soziologie, herausg. von A. Vierkandt 1931.
- ¹⁸⁾ Vgl. J. Thyssen, Der philosophische Relativismus. 1941.

- ¹⁹⁾ M. Scheler, Weltanschauungslehre, Soziologie u. Weltanschauungssetzung, in: *Moralia. Schriften zur Soziologie u. Weltanschauungslehre. I.* 1923.
- ²⁰⁾ H. Meyer, Thomas von Aquin. 1938, 366.
- ²¹⁾ M. Scheler, Vom Wesen der Philosophie u. der moralischen Bedingung des Erkennens, in: *Vom Ewigen im Menschen.* 1933.
- ²²⁾ M. Schmaus, Katholische Dogmatik. II, 1. Halbband 5. Aufl. 1954, 177.
- ²³⁾ Vgl. J. Fuchs, a.a.O. 53.
- ²⁴⁾ M. Schmaus, a.a.O. 393.
- ²⁵⁾ Von J. Fuchs vgl. das in Anm. 15 genannte Werk. Fr. Utz schrieb 1953 in einem Aufsatz über den „naturrechtlichen Standort der Frau im sozialen Leben“ (Die neue Ordnung. 7. Jg. 342 f) nach dem Hinweis auf die Meinungsverschiedenheiten und die Unsicherheit christlich-gläubiger und ungläubiger Zeitgenossen: „In diesen naturrechtlichen Fragen gibt es keinen anderen Weg zur Lösung mehr als den über die Theologie“. B. Häring schreibt in seiner *Moraltheologie: Das Gesetz Christi* (1. Aufl. 1954, 262): „Wie könnten wir in der kirchlichen Verkündigung den Glaubensgehorsam gegenüber dem Evangelium von Menschen erwarten, denen wir keine natürliche Erkenntnis der grundlegendsten sittlichen Pflichten und Rechte zutrauen dürften? Freilich darf unser Optimismus auch nicht so weit gehen, daß wir von Nicht-Christen oder gar von Atheisten die Erkenntnis und Anerkennung aller natürlich erkennbaren Pflichten und Rechte erwarten; denn mit dem Abfall vom Christus- und Gottesglauben ist die natürliche Erkenntniskraft des erbsündigen Menschen in Bezug auf die Sittlichkeit und das Recht noch mehr geschwächt.“
- ²⁶⁾ Vgl. J. Fuchs, a.a.O. 180 ff.
- ²⁷⁾ G. Söhngen, Natürliche Theologie u. Heilsgeschichte. Zeitschrift: *Catholica.* 4. Jg. (1935) 97 ff. Die Auseinandersetzung mit E. Brunner bezieht sich auf dessen Schrift: *Natur u. Gnade.* 1934. Söhngen weist mit Recht darauf hin, daß Brunner in seinem Werke: *Das Gebot und die Ordnungen* (1932) die katholische Naturrechtslehre viel umsichtiger und zutreffender gezeichnet hat.
- ²⁸⁾ J. Messner, Zur Problematik des Naturrechts in der modernen Welt. 535. Vgl. Anm. 14.
- ²⁹⁾ J. C. Murray, On the Structure of the Church-State-Problem, in dem von W. Gurian u. M. A. Fitzsimons herausg. Sammelband: *The Catholic Church in World Affairs.* Notre Dame 1954.
- ³⁰⁾ Leo XIII., Enzyklika: *Sapientiae christianae.* 1890.
- ³¹⁾ Pius XII., Ansprache an die neuen Kardinäle am 20. Febr. 1946. Deutsche Übers. bei A. F. Utz u. J. F. Groner, *Soziale Summe Pius XII.* 1954, 2106 ff. Kommentierte Ausgabe: O. von Nell-Breuning, *Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft.* Köln 1946 (Bausteine der Gegenwart).
- ³²⁾ W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. *Ges. Schriften* 1914, II 209. — Vgl. auch M. Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: *Vom Umsturz der Werte I.* 1919, bes. 110-124.
- ³³⁾ Vgl. auch W. Schöllgen, *Zeitgeist u. Caritas.* 1951, 60 u. 63: „Ihren letzten Grund hat solche Liebe in theologischen Zusammenhängen, die als überwältlich alle rein sozialen Spannungen transzendieren.“ Es kommt darauf an, „die echte Agape des Neuen Testaments zu begreifen als eine streng theologische Position“.
- ³⁴⁾ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen.* 1933, 7.

- ³⁵⁾ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut u. Böse*. Nr. 60.
- ³⁶⁾ E. Spranger, *Zur Frage der Erneuerung des Naturrechtes*. Zeitschrift: Universitas 3. Jg. (1948), 416.
- ³⁷⁾ J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*. 1793. — H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. 1915. — P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*. 2. Aufl. 1908.
- ³⁸⁾ M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. 1865 § 110. Neue Ausgabe 1925, 754 ff.
- ³⁹⁾ A. Gratry, *Logique*. 1855, t. II livre VI Les sources. Deutsche Übers. von A. Scheller, *Die Quellen*. 1925, bes. 142 u. 144. — K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*. 1926, 202 ff. — Vgl. auch N. Monzel, *Die Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften*, in: *Der katholische Gedanke*. Akademikertagung in Bonn 1947 (Verlag Regensburg Münster), 30 ff.
- ⁴⁰⁾ Vgl. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*. 1937. — Vgl. auch N. Monzel, *Struktursoziologie u. Kirchenbegriff*. 1939, 222 ff u. 231 f.

München Universität

Mathematik

Mathematisches Institut

Lehrstuhl für Mathematik

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematisches Institut

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematik

Mathematisches Institut

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematisches Institut

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematik

Mathematisches Institut

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematik

Mathematisches Institut

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematik

Mathematisches Institut

Prof. Dr. Dr. h. c. F. v. S. Müller

Mathematik

Mathematisches Institut

24. H. Nitschmann, *Jenseits von Gut u. Böse*, Nr. 50.
25. E. Schlegel, *Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts*, *Zeitschrift, Universität* 1. Jg. (1925), 416.
26. J. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, 1793. — H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915. — F. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 2. Aufl. 1903.
27. M. Schreber, *Die Mysterien der Christenheit*, 1885 I 110, Neue Ausgabe 1925, 194 ff.
28. A. Gratry, *Logique*, 1855, t. II Livre VI Les sources, Deutsche Übers. von A. Scheffer, *Die Quellen*, 1925, bes. 142 u. 144. — K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 1924, 203 ff. — Vgl. auch N. Mounier, *Die Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften*, in: *Der katholische Gedanke*, Akademikertagung in Bonn 1947 (Verlag Regensburg Münster), 30 ff.
29. Vgl. J. Plener, *Traktat über die Klopheit*, 1837. — Vgl. auch N. Mounier, *Strukturalismus u. Kirchenbegriff*, 1939, 227 ff. u. 231 f.

Münchener Universitätsreden

Neue Folge

Heft 1

Michael Schmaus

Beharrung und Fortschritt im Christentum

Groß 8°. Mit einem Bild des Verfassers, 24 Seiten, geh. DM 1.50

Heft 2

Bruno Huber

Das Prinzip der Mannigfaltigkeit in der belebten Natur

Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —.70

Heft 3

Hugo Grau

**Gedanken über die gegenwärtige Sicht der Anatomie am
Beispiel des Nervensystems**

Groß 8°. Mit 4 Abbildungen, 20 Seiten, geh. DM 1.20

Heft 4

Hans Nawiasky

Max von Seydel

Groß 8°. 16 Seiten, geb. DM 1.—

Heft 5

Theodor Maunz

Toleranz und Parität im deutschen Staatsrecht

Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 6

Aloys Wenzl

Immanuel Kants bleibende Bedeutung

Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM —.80

Heft 7

Karl von Frisch

Symbolik im Reich der Tiere

Groß 8°. 14 Seiten, geh. DM 1.—

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN

Heft 8

Alfred Marchionini

Die moderne Klinik innerhalb der universitas litterarum

Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 9

Emil K. Frey

Chirurgie, Forschung und Leben

Groß 8°. 12 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 10

Rede des Rektors Prof. Dr. Alfred Marchionini

Ehrenpromotion von Prof. Dr. Pasteur Vallery
und

Rede des Herrn Professors Dr. Pasteur Vallery-Radot-Paris

Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 11

Professor Erich Valentin

Mozart in seiner und unserer Zeit

Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 12

Übergabe der Verwaltung des Maximilianeums

Melchior Westhues

Über den Schmerz der Tiere

Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 13

Feier des 150. Geburtstages von Adalbert Stifter

Hermann Kunisch

Mensch und Wirklichkeit bei Adalbert Stifter

Groß 8°. 16 Seiten, geh. DM 1.—

Heft 14

Nikolaus Monzel

Was ist Christliche Gesellschaftslehre?

Groß 8°. 24 Seiten, geh. DM 1.50