

## Säkularisation und Utopie

Zur gleichnamigen Festschrift für Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag<sup>1</sup>

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Dieser Festschrift, für die kein Herausgeber namentlich zeichnet, ist es in seltener Weise gelungen, die Beiträge von 17 Mitarbeitern, darunter zwei evangelischen (*W. Anz, H. Schomerus*) und zwei katholischen (*S. Buve, OSB, R. Hauser*) Theologen, um ein einheitliches Thema, genaugenommen allerdings um ein Haupt- und ein Nebenthema, zu gruppieren. Das Hauptthema hat zudem einen höchst persönlichen Bezug zu dem Gelehrten, dem diese Festschrift gewidmet ist; in ihr findet dieser Bezug sich namentlich da ausgesprochen, wo *H. Barion* den seiner Meinung nach von Forsthoff erbrachten Nachweis, daß „Sozialstaat und Rechtsstaat in einem Spannungsverhältnis stehen und sich verfassungsrechtlich nicht verschmelzen lassen“ (191/2), als „eine der großen Leistungen Forsthoffs“ rühmt. Das würde nicht weniger bedeuten, als daß das Bonner Grundgesetz, die verfassungsrechtliche Grundlage der Bundesrepublik Deutschland, nach dessen Art. 20 und 28 die Bundesrepublik ein „sozialer Rechtsstaat“ ist, aus den Angeln gehoben wäre. So steht im Hintergrund dieser ganzen Festschrift die für unser Verfassungsrecht entscheidende Frage: Sind Rechtsstaat und/oder Sozialstaat *Ideologien*, ist der „soziale Rechtsstaat“ eine *Utopie*? Natürlich beschränken die Beiträge des Bandes sich nicht auf diese Einzelfrage, sondern greifen, wie das Thema der Säkularisation, so auch das Thema Ideologie und Utopie in seiner ganzen Breite auf. Nur auf einzelne dieser Beiträge kann hier eingegangen werden.

*Carl Schmitt* schreibt mit der bei ihm gewohnten intellektuellen und emotionalen Schärfe über „Die Tyrannei der Werte“ (37–62); härter kann man mit der Wertphilosophie kaum ins Gericht gehen. So ernst manche seiner Einwendungen gegen die Wertphilosophie zu nehmen sind, der ihr zur Last gelegte Vorwurf der Tyrannei ist nicht begründet, ebenso wenig aber damit ausgeräumt, daß man vom „Wert“ zum „Gut“ zurückkehrt, denn die von Ethikern und Juristen seit jeher geübte *Güterabwägung* müßte im Sinne von C. S. dem gleichen Verdikt verfallen. – Der Rückgriff auf den alten scholastischen Satz „*Ens est unum, verum, bonum*“ mag primitiv erscheinen, und doch muß dort wohl angesetzt werden, um wenigstens einen Versuch zu machen, sich noch gegenseitig zu verstehen.

Im Gegensatz zu C. S.s Behauptung, der Wertbegriff sei ursprünglich im Wirtschaftsleben beheimatet, möchte der Nationalökonom betonen:

1. wenn überhaupt, dann besteht zwischen dem Wertbegriff, wie er in den Wirtschaftswissenschaften verstanden wird, und dem philosophischen Wertbegriff höchstens ein sehr weitläufiger Zusammenhang;

2. im Grunde genommen handelt es sich im wirtschaftlichen Bereich um zwei verschiedene Wertbegriffe, die kaum mehr als den bloßen Namen gemeinsam haben;

3. derjenige wirtschaftswissenschaftliche Wertbegriff, den C. S. offenbar im Auge hat, bezeichnet überhaupt nichts anderes als eine Verhältniszahl, nach der getauscht wird, z. B. 7 Kühe für ein Schwert, ohne daß den Tauschgegenständen selbst irgendeine ihnen innewohnende Werthaftigkeit zugeschrieben oder gar

<sup>1</sup> Ebracher Studien. Gr. 8<sup>o</sup> (382 S.) Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967, Kohlhammer. 46.— DM.

darüber, worin sie allenfalls bestehen könnte, etwas ausgesagt würde. Der angebliche wirtschaftswissenschaftliche Wertbegriff ist nichts anderes als die *Blendwirkung eines Wortes*. Auf die Frage, warum gerade in diesem Verhältnis getauscht wird oder ob und in welchem Sinn es „richtig“ sei, in diesem Verhältnis zu tauschen, erteilt die Wirtschaftswissenschaft, *ohne* den Wertbegriff bemühen zu müssen, ihre Antwort in der Lehre von der *Preisbildung*.

Recht instruktiv sind die Beiträge von *E. W. Böckenförde* „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (75–94) und *J. Freund* „Das Utopische in der gegenwärtigen politischen Ideologie“ (95–118). – Da sich bis heute hinsichtlich Utopie und Ideologie ein einheitlicher Sprachgebrauch nicht durchsetzen konnte, muß man bei jedem Beitrag sich vergewissern, was *sein* Verfasser mit diesen termini meint; vielleicht verhält es sich so, daß wir mangels einer ausreichenden Zahl von Sprachsymbolen darauf angewiesen sind, diese beiden (wie so viele andere) in einer Mehrzahl von Bedeutungen zu verwenden; für „Säkularisation“ trifft dies unbestrittenmaßen zu.

Der Beitrag von *H. J. Arndt* „Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens“ (119–154) ist für den Wirtschaftswissenschaftler und Politologen geschrieben und hat ihm wirklich sehr viel zu bieten. Umgekehrt wendet sich der Beitrag von *B. Willms* „Zur Dialektik der Planung; Fichte als Theoretiker einer geplanten Gesellschaft“ (155–167) an Philosophen oder doch vorwiegend geistesgeschichtlich interessierte Leser.

Die Gruppe „Religion – Ethik – Moral“ wird eingeleitet durch *Pascual Jordan* „Religion und Ideologie als geschichtliche Wirkmächte“ (171–185). Hart ist sein Urteil über *Bultmann*, dessen „gesamten Bestrebungen... die unabänderliche Überzeugung zugrunde (liege), die Naturwissenschaft von heute sei noch immer die Naturwissenschaft von vor hundert Jahren und die naturwissenschaftlichen Irrtümer des vorigen Jahrhunderts müßten heute noch von der Theologie mit tiefem Respekt gewürdigt und als unumstößliche Wahrheit anerkannt werden“ (180).

Im Zentrum des ganzen Werks steht der herausfordernde Beitrag von *H. Barion* „Das konziliare Utopia; eine Studie zur Soziallehre des 2. Vatikanischen Konzils“, zugleich der längste von allen (187–233 = 47 Seiten). – Lapidar erklärt der Verfasser: „Der korrekte Kanonist kann den progressivistischen Texten, Thesen und Tendenzen des Vaticanum II in allen grundsätzlichen Fragen nur zustimmen, wenn er verleugnet, was er bis zum Tode Pius' XII. als verpflichtende katholische Glaubenslehre betrachtet hat, wissenschaftlich betrachten mußte und lehramtlich zu betrachten gehalten war“ (189, II. 1 am Anfang). Hier ist der Kanonist einem *fundamentalen dogmatischen Irrtum* erlegen. Zweifellos hat das 2. Vatikanische Konzil nicht nur an der Haltung, d. i. der Seh- und Verfahrensweise Pius' XII., sondern auch an einigen seiner *lehrhaften* Aussagen, speziell im Bereich der Soziallehre Änderungen vorgenommen, darunter auch an solchen, die verbindlichen *lehramtlichen* Charakters waren. Aber etwas ganz anderes ist „verpflichtende katholische Glaubenslehre“, die als solche nicht nur vom „korrekten Kanonisten“, sondern von jedem Katholiken anzunehmen und zu halten *war* und selbstverständlich auch heute noch ganz ebenso anzunehmen und zu halten *ist*. In dem „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind“, vom 22. 9. 1967 ist in Ziff. 17–21 mit aller wünschenswerten Klarheit der Unterschied herausgearbeitet zwischen dem, was die Kirche mit unumstößlicher Gewißheit als von Gott verbürgt und deswegen mit dem Anspruch auf *Glaubenszustimmung* vorlegt, und dem, was sie mit minderem Verpflichtungsgrad lehrt, weil sie die Möglichkeit nicht ausschließen kann, daß sie irrt und nach erlangter besserer Erkenntnis sich berichtigen muß. Für die Mehrzahl der theologisch nicht geschulten Gläubigen mag das neu und erschreckend

sein, aber gerade dem *Kanonisten* sollte die Stufenleiter der Verpflichtungsgrade kirchenlehramtlicher Verlautbarungen, anders ausgedrückt der Katalog der „*censurae theologicae*“, geläufig sein.

Würde B. sich begnügen, einzelne Aussagen des Konzils, insbesondere seiner Pastoralkonstitution, kritisch zu beleuchten, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Man kann auch bereitwillig zugeben, daß die Ausführungen dieser Konstitution zur Frage des „*superfluum*“, gegen die B. polemisiert (209–220), wenig geglückt sind. Deren Schwäche liegt allerdings nicht darin, daß sie „*progressistisch*“ wären, gleichviel, welchen Wertakzent man dieser Qualifikation beilegen mag, sondern im Gegenteil darin, daß sie *hinter* den in „*Quadragesimo anno*“ erreichten Stand der Erkenntnis *zurückfallen*. Dort (nn. 50/51) war klargestellt, daß hohe Einkünfte, die zu nützlichen Investitionen verwendet werden (und auf solche drängt ja auch die Pastoralkonstitution), keineswegs zu den „*superflua*“ gehören und darum keine Verpflichtung besteht, sie wegzugeben.

Als ganz schwere Verfehlung („*formal* genommen imponierendes *Quidproquo*“!) will B. es dem Konzil anlasten, daß es in seiner Eigentumslehre sich über den, wie er meint, „*fundamentalen begrifflichen Unterschied* zwischen (von Gott) erschaffenen und (vom Menschen) geschaffenen Gütern“ hinwegsetze (219, Ziff. 4). Bisher war es nur eine ideologische Gruppe auf seiten der Bodenreformer, die den Boden einer rechtlichen Sonderregelung deswegen unterwerfen wollte, weil er von Gott erschaffen, alles übrige dagegen Menschenwerk sei. Dem haben wir immer entgegengehalten, dadurch, daß menschliche Arbeit Gottes Schöpfungswelt umgestaltet und für den menschlichen Gebrauch herrichtet, bleibe deren Geschöpflichkeit völlig unberührt, dies um so mehr, als auch die menschliche Arbeitskraft ein Geschenk des Schöpfers sei. Jetzt erhalten diese ideologischen Bodenreformer unerwartete Schützenhilfe von B. Ganz in ihrem Sinn will er das, was er „*Primärkommunismus*“ nennt, nämlich die in der ganzen christlichen Tradition festgehaltene Wahrheit, daß Gott die Erdengüter nicht diesem oder jenem einzelnen Menschen, sondern *dem* Menschen gewidmet hat mit der Folge des „*usus communis*“ und der „*administratio et dispensatio particularis*“ (S. Th. II. II q. 66), *nur* gelten lassen für „*die* erschaffenen, die noch unbearbeiteten Güter“ (ebd. Ziff. 2); aus diesem Kommunismus lasse sich „*nichts* ableiten über die Sozialpflichtigkeit, über die ethische Bewertung, über die Eigentumszurechnung des Besitzes an geschaffenen Gütern, die erst durch menschliche Arbeit aus den von Gott erschaffenen Gütern entstanden sind“ (ebd. Ziff. 3). Für die Eigentumszurechnung trifft das in der Tat zu; dagegen bildet für das rechte Verständnis der Institution des Eigentums überhaupt und folgerecht für die Sozialpflichtigkeit der im partikulären Eigentum stehenden Güter dieser „*Primärkommunismus*“ schlechterdings *die* metajuridische Grundlage. Das hat Pius XII. mehrfach (beispielsweise Utz-Groner 506) eindeutig ausgesprochen und ist heute noch ebenso verbindlich wie damals.

Wo aber findet sich das in der Überschrift des B.schen Beitrags angesprochene „*konziiliare Utopia*“? Wohl ehestens in B.s weitläufiger Polemik gegen „*Die konziiliare Lehre von der Mitbestimmung aller*“ (193–208), wo es allerdings B. selbst ist, der die Utopie produziert, stellt er sich doch die vom Konzil befürwortete „*participatio in inceptis*“ (Ziff. 68) als eine Art unmittelbarer Demokratie vor: jeder einzelne im Unternehmen Beschäftigte solle persönlich an den zu treffenden Entscheidungen mitwirken, als ob nach der Meinung des Konzils *dies* sich als Anspruch aus der Menschenwürde ergäbe. Selbstverständlich läßt sich eine solche Forderung weder begründen noch (mindestens in größeren Betrieben und Unternehmen) praktisch durchführen; der Konzilstext enthält denn auch nichts, worauf sich eine solche Auslegung stützen könnte. Wenn „*Utopie*“ Vergewaltigung der Zukunft nach vorgefaßtem Modell ist, dann geht das Konzil gerade hier

der Gefahr der Utopie weit aus dem Wege, denn es läßt für die praktische Durchführung alle Möglichkeiten offen („modis apte determinandis“) und fordert nicht, die Mitbestimmung unverzüglich oder doch zu einem bestimmten künftigen Termin allgemein einzuführen, sondern empfiehlt, sie „voranzubringen“ („promoveatur“).

B. allerdings entwickelt aus seiner Deutung des Herrenworts vom Zinsgroschen seinen eigenen „Utopiebegriff“ (188), beruft sich aber auch auf das andere Herrenwort „Quis me constituit iudicem?“ (201). Wenn er letzteres dort anzöge, wo das Konzil ganz in den Spuren der traditionellen katholischen Soziallehre die bestehende Güterverteilung beanstandet und breitere Vermögensstreuung fordert, würde man das verstehen, denn hier müssen wir uns in der Tat Rechenschaft darüber geben, ob wir damit nicht etwas tun, was das Herrenwort ablehnt. Daß B. es bei der Frage der Mitbestimmung anzieht, wo es nicht ums Teilen, sondern um Gesellschaftsgestaltung geht, muß befremden. Die Erklärung muß wohl darin gefunden werden, daß B., der ganz im Sinne von Forsthoff dazu neigt, den Begriff „sozial“ distributistisch-egalitaristisch zu verengen, wenn nicht gar ausschließlich in diesem engen Sinn mißzuverstehen, in der Mitbestimmung ein Problem der Macht-Teilung sieht, was der Pastoralkonstitution bestimmt fremd ist. Ehrlicherwise wird man aber zugeben müssen, daß an *anderen* Stellen auch die Pastoralkonstitution sich von dieser Vereinseitigung des Begriffs „sozial“ und der sozialen Problematik nicht ganz freizuhalten vermag; auch bei ihr kommt das Aufbauende und Gestalterische der Sozial-, d. h. *Gesellschafts*politik nicht voll zu seinem Recht.

Auf weite Strecken glaubt man B. dahin verstehen zu müssen, die Kirche habe sich zu Fragen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung *weder* „kerygmatisch“ *noch* „sozialphilosophisch“, also rundweg überhaupt *nicht* zu äußern. Das kann aber nicht seine Meinung sein, da es nach ihm „die kerygmatische (sic!) Aufgabe der Kirche wäre, die heutige Währungspolitik einmal energisch an das 7. Gebot rückzubinden“ (232). Mit guten Gründen kann man sich eine entschiedenere Stellungnahme zugunsten der Wertbeständigerhaltung des Geldes wünschen, als sie in Ziff. 70 der Pastoralkonstitution geboten wird. Allerdings, wenn B., wie es den Anschein hat, „kerygmatisch“ gleichsetzt mit Berufung auf die Heilige Schrift, dann überfordert er die Kirche; über Fragen des modernen Geldwesens (fiduziarische Währung; soll im Konfliktfall der Binnenwert oder der Außenwert der Währung stabil gehalten werden?) würde sie die Heilige Schrift vergleich konsultieren.

Vollends um ein entscheidendes Mißverständnis handelt es sich, wenn B. ein „Dilemma der katholischen Soziallehre“ darin erblickt, daß sie sich auf Mutmaßungen stützen müsse; mit Mutmaßungen gebe es „keine katholisch, kirchlich, theologisch verbindliche Soziallehre“ (231). Diesem Mißverständnis erliegen heute viele, die es von Rechts wegen besser wissen müßten. Ethische Normen auf konkrete Sachverhalte und praktische Probleme, beispielsweise auf das moderne Geldwesen und die Werterhaltung des Geldes (siehe vorstehend!), anzuwenden ist nur möglich, indem man bestimmte Sachverhalte und Sachzusammenhänge (Regelmäßigkeiten, Gesetzmäßigkeiten) als gegeben *unterstellt*. Soweit sie sich nicht aus der jedermann zu Gebote stehenden täglichen Erfahrung, verbunden mit gesundem Menschenverstand, ergeben, müssen sie als sog. *Lemmata* aus den fachlich einschlägigen Disziplinen übernommen werden; in die ethische Aussage gehen sie als *Hypothesen* ein. Für die Richtigkeit dieser Lemmata kann die Kirche nicht bürgen; sie können von vornherein irrig sein, sie können auch durch die Entwicklung überholt werden. Das ist nicht allen bewußt; darum erinnert das Konzil im Prooemium der Pastoralkonstitution vorsorglich noch eigens daran. In bezug auf diese Lemmata obliegt der Kirche die *Sorgfaltspflicht*, sich mit den

ihre zu Gebote stehenden menschlichen Mitteln ihrer Verlässlichkeit zu vergewissern; *lebramtlich* zuständig ist sie für die Richtigkeit und Schlüssigkeit der aus ihnen gezogenen ethischen Schlußfolgerungen, die als solche selbstverständlich mit den ihnen zugrunde gelegten Hypothesen stehen und fallen. Wenn das 2. Vatikanische Konzil und die Enzyklika „*Populorum progressio*“ gewisse bei der UNCTAD herrschende, mit der z. Z. bei uns noch geltenden neoliberalen Dogmatik nicht übereinstimmende nationalökonomische Ansichten übernehmend, d. h. als richtig *unterstellen*, werden diese dadurch keineswegs Gegenstand katholischer Soziallehre; jedem Fachmann bleibt das uneingeschränkte Recht, sich darüber ein eigenes Urteil zu bilden. Für diese Urteilsfähigkeit gibt es nur eine einzige Grenze: sie darf nicht in Widerstreit geraten mit Konstanten der *metaphysischen Anthropologie*, die für das christliche Menschenbild *konstitutiv* sind (vgl. „*Mater et Magistra*“, nn. 219/220). An diesen Konstanten der metaphysischen Anthropologie hat das 2. Vatikanische Konzil nicht gerüttelt; keiner seiner „progressistischen Texte, Thesen und Tendenzen“ (189; s. oben!) rüttelt auch nur im geringsten daran. Allerdings mußte seine Pastoralkonstitution verabschiedet werden, ohne die nötige Zeit gehabt haben, um auszureifen; das weiß niemand besser als die Konzilsväter selbst. Wenn dagegen B. die Konzilsväter und ihre „*periti*“ als Ignoranten hinstellt, die sich von ihrem Progressismus zu illegitimen Grenzüberschreitungen hinreißen ließen, so ist das im höchsten Grade ungerecht. Diese Grenzüberschreitungen deutet B. in die Konzilsaussagen hinein und schafft sich so sein Angriffsziel. Da derzeit aber auch anderwärts ähnliche Mißverständnisse und Mißdeutungen auftreten, besteht ein dringendes Bedürfnis, daß Theologen vom Fach den Traktat „*de locis theologicis*“ den heutigen Erfordernissen entsprechend neu bearbeiten und die einschlägigen wissenschaftslogischen Prinzipien so klar wie möglich darlegen.

Überaus wohlthuend berührt der Übergang von diesem polemischen Beitrag zu dem irenischen und sympathischen von R. Hauser über „Utopie und Hoffnung“ (235–251). Mit Recht beklagt H. es als einen Mangel, daß im Bewußtsein der heutigen Christenheit fast nur die Hoffnung des eigenen individuellen Heiles steht, wogegen die Hoffnung auf die vom Urchristentum so glühend erwartete Wiederkunft des Herrn und die damit anhebende vollendete Gottesherrschaft allzusehr zurücktritt. Evangelische Leser werden vielleicht denken, bei ihnen sei das eschatologische Bewußtsein stärker entwickelt, als dieser katholische Theologe – offenbar auf Grund seiner Erfahrung – bei seinen Glaubensgenossen voraussetze. Die ebenso schlichte wie edle Sprache des Beitrags verdient besonderen Dank.

Von den Beiträgen der beiden evangelischen Theologen, W. Anz, „Zum Verhältnis von Politik und Ethik bei Aristoteles“ (253–262), und H. Schomerus, „Irdische und utopische Gesellschaft bei Pascal“ (263–276), ist der erstere rein philosophischer Art; er beleuchtet die aristotelische Lehre von Hegel her. Was mit dem Thema des zweiten Beitrags gemeint ist, errät der Leser nicht. Das erkannte der Verfasser selbst und erläutert, es gehe darum, wie „Pascal die vom irdischen Menschen entworfene und die ihm angemessene Gesellschaft aneinander mißt“ (264). Dieser Beitrag hat nicht nur einen theologischen Einschlag, sondern gipfelt in einer theologischen (biblischen) Lösung: dem „*vanitati enim creatura subiecta est*“ (Röm 8,20) stellt Pascal das „*liberabitur*“ entgegen (ebd.) 21. – Wenn der Verfasser Pascal richtig deutet, kommt dessen Auffassung von der Erbsünde und der Verderbtheit der menschlichen Natur derjenigen der evangelischen Theologie zum mindesten nahe. – Vieles von dem, was die hier vorgelegten Pascalschen „*Fragmente*“ über die Halbwisser enthalten, wirkt in der Tat wie eine Vorwegnahme der heutigen „*lesenden Analphabeten*“.

Zu den Beiträgen der Abschnitte „Naturwissenschaft“ (279–323) sowie „Kunst und Literatur“ (327–382) wagt der Rez. mangels Sachkunde keine Stellungnahme.