

1. „Im strengen Sinn gibt es biologische ‚Sollwerte‘ überhaupt nicht, d. h., wir haben sie nicht gesetzt und können sie nicht setzen. Biologische ‚Sollwerte‘ sind vielmehr empirische Istwerte, die man ihrer Häufigkeit wegen (statistisch im Sinne der ‚Normalität‘) zu ‚Sollwerten‘ erklärt hat“ (136). 2. „Im Gegensatz zu technischen Reglern sind biologische Regler sehr komplexe Regler“ (136). 3. Biologische Regelsysteme sind oft prospektiv: „Die Regelungen werden demnach auch von *künftigen* Verhaltensweisen, im Grunde von der *Bedeutung* kommender Wahrnehmungen und Bewegungen . . . bestimmt“ (137). 4. „In der Notfallsituation reagieren aber Mensch und Tier nicht auf objektive Reize, sondern auf die individuelle *Bedeutung*, die in einer Situation enthalten ist“ (138). Diese Unterschiede werden aufgewiesen am Regelsystem der Blutdruckregelung. Die Diskussion ergab weitere Differenzierungen vor allem der Begriffe „Zweckhaftigkeit“ (149), „Orthogenese als *qualitative* Faktoren implizierende Tatsache“ (150 f.), „Anpassung“ und „Lernen“ bei biologischen und technischen Systemen (153 f.).

7. B. Thum: Finalität und naturwissenschaftliche Kausalität. – Ausgang des Referats ist das Phänomen, „daß die Sprache des wissenschaftlichen Biologen, der völlig von der rein physikalisch-kausalen Determinierung der Lebensvorgänge überzeugt ist, dennoch Ausdrücke und Formulierungen einschließt, die die Anerkennung einer Zielursächlichkeit auszusprechen scheinen“ (161). Diese Problematik ist – wie Th. richtig sieht – zunächst einmal sprachanalytisch und wissenschaftstheoretisch aufzuhehlen. So stellt er konsequent die Lösungsversuche von R. B. Braithwaite (161 f.), E. Nagel und W. Stegmüller (162–166) an den Anfang. Es schließen sich kritische Darstellungen der Ansichten N. Hartmanns (166 f.) und Bergsons (173–175 f.) an. Die Diskussion blieb im wesentlichen im Rahmen der neuscholastischen Behandlung von „Finalitätsphänomenen“.

8. M. Schmaus: Finalität in theologischer Sicht. – „Sitzen wir Theologen nicht auf einem so einsamen theologischen Stern, von dem die heutigen Philosophen sagen: Marschierst ihr da oben nur gut weiter, wir kümmern uns nicht um euch, ihr kümmert euch ja auch nicht um uns“ (118). Nun, Sch. möchte zumindest die letzte Behauptung in Frage stellen. Ob dazu allerdings eine „mit wissenschaftlicher Methode unternommene Erhellung der im Glauben ergriffenen göttlichen Selbsterschließung“ (187) das geeignete Instrumentar ist?

„Die göttliche Selbstdarstellung in der Schöpfung ist reiner Ausdruck *ohne äußere Zweckhaftigkeit*“ (190), göttliches Spiel also. Die göttliche Selbstdarstellung kann aber nur von einem (geschaffenen) Geistwesen erkannt werden. Also wäre die Schöpfung sinnleer, wenn sie sich nicht in einem geschaffenen Geist wieder auf Gott zurückwenden würde (190). Damit ist auch das Ziel des Menschen vorgegeben: Es ist der Mensch selbst. Er erreicht dieses nur, wenn er Gott als sein Ziel erreicht“ (191). Materie war also von Anfang an geistorientiert (194). Wird diese Tendenz über den Menschen hinaus zu Ende gedacht, gelangt man mit logischer Konsequenz – nicht mit der Notwendigkeit eines geschichtlichen Gefalles – zum inkarnierten Gott, zu Christus (194 f.). In der Diskussion brachte W. Büchel das Theodizeeproblem zur Sprache, da doch „gerade die ‚raffiniertesten‘ Finalitätsbeispiele sich immer dort finden, wo es darum geht, einen anderen umzubringen“ (200). Die Theologie kann *solche* Finalstrukturen nicht „erklären“. Ihr bleibt nichts als die „Flucht ins Mysterium“ (200 f.). Ob auf dieser Ebene ein Ausdruck aus dem theologischen Getto, ein fruchtbares Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen möglich ist, könnte man vielleicht bezweifeln. Immerhin: der Versuch bleibt uns aufgegeben.

R. Lay, S. J.

Monzel, Nikolaus, *Katholische Soziallehre*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Trude Herweg unter Mitarbeit von K. H. Grenner. Bd. II: *Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur*. 8<sup>o</sup> (632 S.) Köln 1967, Bachem. 40.— DM.

Hat man vom ersten Band her (vgl. ThPh 41 [1966] 129–131) noch in Erinnerung, mit welcher Entschiedenheit und welchem Mut N. Monzel es unternahm, eine katholische Soziallehre als *theologische* Disziplin aufzubauen, dann öffnet man diesen zweiten Band mit gespannter Erwartung, wie der Verf. wohl die konkreten Einzelprobleme angehen werde, mit denen eine sich normativ verstehende Soziallehre fertig werden muß. – In ihrem Vorwort meint die Herausgeberin, dieser

Band zeige, „wie vielfältig und aktuell die Gebiete sind, für die es gilt, die christliche Auffassung vom solidarischen Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät und der Sozietäten untereinander, von der objektiven Rangordnung der Güter und Werte und von der Welttranszendenz der menschlichen Lebensbestimmung (1) darzustellen, (2) mit guten Gründen zu sichern und (3) zu ihrer tatkräftigen Verwirklichung anzuregen“ (5). Da stellen sich sofort mehrere Fragen. An erster Stelle: Was besagt hier „christliche Auffassung“? Sodann: Gibt es in bezug auf all die genannten Dinge überhaupt „die christliche Auffassung“, und wenn ja, läßt sie sich im Gegensatz zu allen anderen denkbaren Auffassungen „mit guten Gründen sichern“, und gibt es spezifisch christliche Motive, die „zu ihrer tatkräftigen Verwirklichung anregen“? Oder gibt es, wenn auch vielleicht nicht zum Ganzen, so doch zum mindesten zu Einzelfragen, eine (indefinite) Vielheit von Auffassungen, die alle mit den Wahrheiten und Geboten des christlichen Glaubens vereinbar sind, für die alle sich auch „gute Gründe“ aus der Natur der Sache anführen lassen und deren Verwirklichung man aus allgemein ethischen und überdies vielleicht auch aus spezifisch christlichen Motiven anstreben kann? Anders ausgedrückt: Sind die hier einschlagenden Wahrheiten und Gebote des christlichen Glaubens positive oder nur negative Norm, und – namentlich soweit letzteres zutrifft – handelt es sich um Offenbarungswahrheiten im engeren Sinn, d. i. mit der bloßen Vernunft nicht erkennbare und daher nur auf die göttliche Wortoffenbarung hin im Glauben anzunehmende Wahrheiten, oder gehören sie dem Kreis von Wahrheiten an, die zwar der reinen Vernunftkenntnis zugänglich, aber durch die Wortoffenbarung bestätigt und damit unter gläubigen Christen dem Streit entrückt sind?

Schon der Blick auf das Inhaltsverzeichnis des Bandes legt die Mutmaßung nahe, der Verf. werde im allgemeinen unter Auswertung der Erkenntnismittel und Ergebnisse der jeweils einschlägigen Disziplinen aus der Natur der Sache und in erheblichem Umfang aus der geschichtlichen Erfahrung heraus argumentieren und nur verhältnismäßig selten auf die Glaubensquellen zurückgreifen. Geht man den Band im einzelnen durch, so findet man diese Vermutung bestätigt. Das ist gewiß kein Zufall, sondern es zeigt sich: Genau wie schon der hl. Paulus in großem Umfang für seine praktischen Ermahnungen (in den „Haustafeln“ u. a. m.) sich nicht auf Worte des Herrn berufen konnte, sondern sie aus der zeitgenössischen (stoischen) Ethik übernahm, so sind auch wir genötigt, die zahllosen Sachfragen, vor die wir uns gestellt sehen und für die wir Lösungen finden müssen, schlecht und recht so anzugehen, wie es auch ein ehrlich strebender Heide könnte und sollte. Der christliche Glaube bietet uns kräftigere Motive, und diese Motivation und namentlich der Durchblick auf das Endziel, zu dem wir von Gott berufen sind, mögen es uns erleichtern, interessegebundenes Denken zu überwinden und so, anstatt der erkannten Wahrheit zu widerstreben, uns ihr willig zu erschließen. Zusätzliche Einblicke dagegen in die Sachverhalte und in das, was zu deren sachlicher Behandlung und zu sachgerechten Lösungen erforderlich ist, wird der Glaube als solcher uns in Fragen der diesseitigen Ordnung kaum je einmal bieten.

In bezug auf die *Familie* geht es hier insbesondere um die Frage der Einehe und ihrer Unauflöslichkeit. Man kann wohl darüber streiten, ob mit rein philosophischen (naturrechtlichen) Argumenten die absolute Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe zwingend bewiesen werden kann; wenn nicht, dann läge hier ein Fall vor, in dem wir darauf angewiesen wären, auf die Offenbarung zurückzugreifen. M. ist nicht dieser Meinung; im Gegenteil, er schreibt: „Die Kirche bestätigt ... die Unauflöslichkeit der Ehe als eine natürlich-ethische Forderung, für die allerdings die Notwendigkeit der Offenbarung besonders groß ist, weil sie mit der natürlich-sittlichen Erkenntniskraft schwerer einzusehen ist als manche andere Gebote der natürlichen Ethik“ (30); m. a. W.: nach M. besteht hier nur die sog. relative Notwendigkeit der Offenbarung in Sachen einer an und für sich „natürlich-ethischen Forderung“.

Überraschenderweise sieht es so aus, als ob in bezug auf den *Staat* die göttliche Offenbarung und die übernatürliche Heilsordnung, vor allem deren Störung durch die Sünde, eine größere Rolle spiele; so trägt beispielsweise ein Abschnitt die Überschrift „Die Unentbehrlichkeit der staatlichen Zwangsgewalt als Folge der Erbsünde“ (167). Statt auf die Glaubenslehre von der Erbsünde hinzuweisen,

würde es aber völlig genügen, auf die erfahrungsmäßige Anfälligkeit des Menschen für die Sünde oder das Böse abzuheben. Tatsächlich verfährt denn M. auch so; der theologische Begriff der Erbsünde findet sich nur in der Überschrift; an einer späteren Stelle heißt es sogar ausdrücklich: „Die Offenbarung sichert und die theologische Anthropologie erläutert diese unüberholbare Wesenserkenntnis“ (171; man beachte: „sichert“, „erläutert“, „Wesenserkenntnis“!). – Auf evangelischer Seite kann man wohl eher von einer „Staatstheologie“ sprechen (vgl. 172 ff.), wogegen wir auf katholischer Seite uns auf Staatsphilosophie beschränken, die wir selbstverständlich gern, wo immer die Möglichkeit dazu besteht, am depositum fidei nachprüfen. So argumentiert denn auch M. im nächstfolgenden Abschnitt über „Die Bewertung der Staatsgewalt im Katholizismus“ (175 ff.) ganz aus der Sache und aus der Erfahrung heraus unter Bezugnahme auf wissenschaftliche Autoritäten und benutzt Röm 13, 1–4 mehr als Amplifikation denn als argumentum ex S. Scriptura. – Das Kap. „Christentum und Demokratie“ (267–331) behandelt eingehend die einschlägige kirchliche Lehre, aber diese ist Naturrechtslehre, keine Theologie. Nur wo die Kirche selbst ins Spiel kommt, haben wir es mit Theologie zu tun, denn das Selbstverständnis, das die Kirche von sich hat, kann ein Ungläubiger zwar zur Kenntnis nehmen, aber nicht innerlich nachvollziehen und sich zu eigen machen, denn damit hätte er aufgehört, ein Ungläubiger zu sein, und wäre gläubig geworden. Der ekklesiologische Abschnitt „Die Verteilung der gesellschaftspolitischen Aufgaben in der Kirche auf die Angehörigen der Hierarchie und die Laien“ (328–331) kann daher ganz und gar nur auf theologischem Grund aufbauen – es ist der einzige des ganzen Bandes!

Dankbar vermerkt seien die sehr klugen Vorbemerkungen, die M. dem dritten, die *Wirtschaft* behandelnden Teil vorausschickt (335–338). – Daß die erste Einführung in das Verständnis der Wirtschaft, die M. seinen Hörern (und Lesern) geben muß, die keine Studierenden der Wirtschaftswissenschaften sind, nichts Theologisches enthält, versteht sich von selbst; diese Ausführungen wollen lediglich an den Gegenstand heranführen. – Eigenartig ist M.s Begründung dafür, daß Wirtschaft ein Bereich ethisch guten Handelns sei; er versteht Wirtschaft als Beschaffung von Gütern nicht durch Raub, Diebstahl, Betrug oder dgl., sondern durch Leistung (359/360). Leider stimmt das nicht ganz; nicht wenige der Beschaffungsmaßnahmen, die M. in Gegensatz zur Wirtschaft stellt, spielen auch in der Wirtschaft eine sehr große Rolle. Ein wucherisches Geschäft ist nichtsdestoweniger ein „Geschäft“, d. i. eine wirtschaftliche Transaktion; nicht nur der lautere, sondern auch der unlautere Wettbewerb (360) zählt zur Wirtschaft und gibt ihr weithin das Gepräge.

In dem Kap. über den „neuzeitlichen Kapitalismus“ (410–448) übt M. Kritik an der Begriffsbestimmung der kapitalistischen Wirtschaftsweise in der Enzyklika „Quadragesimo anno“, wonach es „im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen“ (QA Ziff. 100). Mit Recht hebt M. hervor, daß dort ein wesentliches Bestimmungsstück ausgelassen ist, daß nämlich die erstgenannte Gruppe die führende (M.: „maßgebend“) ist. Ebenso zutreffend entnimmt er aus Ziff. 101, daß dies stillschweigend unterstellt ist. Zur Zeit Pius' XI. erschien es in der Tat selbstverständlich und als das allein Mögliche, daß das Kapital die führende, die Arbeit die dienende Rolle sowohl in den einzelwirtschaftlichen Gebilden (Unternehmen) als auch im Wirtschaftsprozeß im ganzen spielt. Immerhin hatte ein Mann wie *Paul Jostock* bereits die andere Alternative, daß umgekehrt die Arbeit das Kapital in ihren Dienst nähme, ins Auge gefaßt (vgl. 431), und heute ringen wir um eine dritte Lösung, bei der die beiden als „Kapital“ und „Arbeit“ bezeichneten gesellschaftlichen Gruppen *gleichberechtigt* zusammenwirken. Die aus technologischen Gründen nicht rückgängig zu machende „Trennung des Produzenten von den Produktionsmitteln“ läßt sich also auf drei verschiedene Weisen gesellschaftsgestaltend meistern: auf kapitalistische, auf laboristische und auf paritätisch-partnerschaftliche Weise. Gewiß, es wäre schön, wenn diese Erkenntnis sich bereits in „Quadragesimo anno“ dargelegt fände!

Im Kap. „Klassenkampf und Streik“ (456–477) fehlt bei der sittlichen Beurteilung des letzteren die sehr wichtige Frage, in welchem Grad unbeteiligte Dritte durch die Folgen des Streiks in Mitleidenschaft gezogen werden. – Bemerkenswert

ist die Abschnittsüberschrift „Pseudotheologischer Einwand gegen demokratische, insbesondere wirtschaftsdemokratische Bestrebungen“ (516). Überzeugend erweist M. den Einwand als *unhaltbar*. Aber er ist nicht „pseudotheologisch“, d. h., gibt sich nicht fälschlich als theologisch aus, sondern ist echt theologisch, krank jedoch an einem groben Denkfehler. Zu dem hier wiederkehrenden Begriff „Erbsünde“ sei auf das weiter oben schon Gesagte verwiesen.

Mit besonderer Genugtuung sei noch der letzte (vierte) Teil des Bandes vermerkt, der den Sozialprozeß der *Kultur* behandelt (525–612). – Wenn M. hier in Kap. 25 unter Buchstabe d) von philosophisch-theologischer (604 ff.) und ganz zum Schluß unter Buchstabe e) nur von theologischer Anthropologie (609 ff.) spricht, so darf man darin wohl das Bestreben erkennen, den Band und damit das Gesamtwerk theologisch ausklagen zu lassen. Schaut man genauer zu, dann sind die unter e) in Bezug genommenen dogmatischen Wahrheiten sämtlich nur *norma negativa* für eine der Substanz nach rein philosophische Anthropologie. Wenn M. im allerletzten Satz versichert, „das Wesensbild vom Menschen, das uns die übernatürliche Offenbarung vor Augen stellt, (sei) von einer Adäquatheit und Gewißheit, die wir durch natürlich-menschliches Suchen niemals erlangen können“ (612), so ist das bezüglich der Gewißheit unbestreitbar zutreffend; hinsichtlich der Adäquatheit mag man Zweifel haben: Gehört das, was *supra naturam* ist, überhaupt zum „Wesensbild“ vom Menschen, oder *übersteigt* es dieses nicht vielmehr? Vielleicht ist das mehr eine Frage des Sprachgebrauchs als eine Sachfrage. Fragen wir aber, ob das, was wir *nur* aus dem Glauben über den Menschen und Gottes Absichten mit ihm wissen, zu grundsätzlichen Erkenntnissen über den Sinngehalt und damit über die seinsollende Ordnung der menschlichen Gesellschaft führt, die von denjenigen *abweichen*, die gelten würden, wenn Gott den Menschen nicht in die übernatürliche Heilsordnung erhoben hätte, so ist das keine terminologische Frage, sondern eindeutig eine Sachfrage. Daß eine solche Diskrepanz bestehe, hat M. nicht *bewiesen*; er hat sie aber – das sei mit um so größerer Befriedigung festgestellt – zum mindesten explizit auch nicht *behauptet*.

Die Enzyklika „Quadragesimo anno“ wird von M. offenbar nach der von *Gustav Gundlach* im Verlag Schöningh, Paderborn, veranstalteten Ausgabe zitiert; die jedesmal beigefügte Angabe, diese Übersetzung stamme von Gundlach, ist irrig; von ihm stammt nur die in der gleichen Ausgabe enthaltene Neuübersetzung von „*Rerum novarum*“. – Auf Seite 377 zitiert M. „*Rerum novarum*“ Ziff. 35 leider noch nach der alten, fehlerhaften Übersetzung. Im Lateinischen lautet die Stelle: „*ius privatorum bonorum sanctum esse oportere*“, von Gundlach verdeutschte mit: „das Recht auf Sondereigentum zu achten und zu wahren“. Daß der Satz bei Leo XIII. nicht den bedingungslosen Schutz des Besitzstandes der Reichen meint, zeigt die von ihm selbst daraus gezogene Nutzenanwendung: Begünstigung des Vermögenserwerbs der breiten Massen!

Von *Schumpeter*, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, wird S. 419 die 5. Auflage (Berlin 1952), dagegen S. 450 die 2. Auflage (München – Leipzig 1926) angeführt.

*Druckfehler*: S. 87, Z. 6 lies: Arbeitgeberschaft; S. 154 nach Mitte lies: Lebensbeziehungen (statt Lebensbedingungen); S. 323, Z. 3 lies: *consuetudinibus*.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Grenner, Karl Heinz, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. 8<sup>o</sup> (364 S.) Köln 1967, Bachem. 19.80 DM.

*Götz Briefs* ist der Meinung, wir Katholiken seien niemals mit dem ökonomischen Liberalismus innerlich fertig geworden; das sei der Grund, warum wir auch zu der herrschenden, als Kapitalismus bezeichneten Wirtschaftsweise keine unbefangene Haltung fänden, sondern immer wieder Rückfälle in ressentimentgeladenen Antikapitalismus zu beobachten seien. Die sorgfältige Untersuchung *Grenners* erweist diese Meinung bereits für das katholische Deutschland des 19. Jh. als irrig. Gewiß ist die Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftsliberalismus bei uns nicht gradlinig und schwankungsfrei verlaufen. Aber G. weist nach, daß es durchaus gelungen ist, nicht nur ganz im allgemeinen zwischen echtem und