

selbst werthafte Personen im metaphysischen Sinn. K.s Beweis, daß kein Mensch ohne Widerspruch den andern übervorteilen kann, weil alle gleich sind, impliziert bereits die Idee der Gerechtigkeit (die nur von Geistwesen erfäßbar ist): wesensmäßige Gleichheit erfordert gleiche Behandlung, heißt, daß man jedem geben soll, was ihm zusteht. Deshalb ist es mindestens widersprüchlich, daß K. die Tugendlehre nicht besonders verständnisvoll zu würdigen vermag (100).

Ein besserer Weg als der K.s wäre wohl, aus der Eigenständigkeit der menschlichen Person als Wert (die aus der Sprache, in der jeder einen ihm zustehenden, ja unverlierbar aufgezwungenen Wahrheitsstandpunkt bezieht, beweisbar ist) zu begründen, daß keiner den anderen als Mittel gebrauchen darf.

„Wenn durch Unlustfolgen die Einhaltung der moralischen Normen herbeigeführt ist, ist das eine egoistische Motivation, keine moralische.“ (127) K. widerlegt sich damit so lange selbst, bis er zugibt, daß eine Ordnung des allgemeinen menschlichen Drangs nach Begehren-Befriedigung nicht deswegen schon moralisch ist, weil sie eine optimale Begehren-Befriedigung für jeden ermöglicht (wieso sollte Ordnung denn nicht den optimalen Egoismus einer egoistischen Gesellschaft organisieren, wie z. B. in einer Gangsterbande?), sondern daß sein „Bedürfnis“ echte, in sich selbst gute Werte deckt und daß Moral dann leider auch wieder nur insoweit begründet ist, als diese Werte als Werte angestrebt werden. Und nach diesem Umweg wären wir dann endlich beim Thema. Auch das Gebot, sich gegenseitig zu helfen (118) in der Abwehr des Leidens und der Erreichung lustvoller Gefühle steht so lange im Geruch des Egoismus, bis gesagt wird, daß der andere, weil Person, es in sich *wert* ist, daß man ihm hilft.

Im krönenden Abschluß über die Kultur steht zu lesen: „Die Kultur ist es, die den Menschen zum Menschen macht. Darum muß die Kultur für das individuelle Leben maßgebend sein. . . . Das muß das oberste Ziel des individuellen Lebens bilden. Diese Forderungen erhalten ihre Begründung dadurch, daß die Kultur für den Menschen spezifisch ist.“ (139) Das *oberste* Ziel des individuellen Lebens kann nur von der *obersten* spezifischen Bestimmung des Menschen abgelesen werden, die als solche nachzuweisen ist. Für den Menschen wäre z. B. auch spezifisch, daß nur er lachen kann (wie bin ich froh, daß dies auch ein zoologisches Faktum ist!). Folgt daraus, das Lachen müsse das oberste Ziel des individuellen Lebens bilden?

H. Stich, S. J.

Klüber, Franz, *Katholische Gesellschaftslehre*. Bd. 1: *Geschichte und System*. Gr. 8° (1021 S.) Osnabrück 1968, Fromm.

Die Quintessenz katholischer Soziallehre oder der Soziallehre der Kirche läßt sich auf einen Fingernagel schreiben: „Der *Mensch* ist Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen und Lebensereignisse.“ Aus dieser einen Grundwahrheit, die in „*Mater et Magistra*“ (Ziff. 219) im lateinischen Wortlaut, in der italienischen Vorlage und in der deutschen Übersetzung jeweils ein wenig anders, in allen drei Fällen jedoch bedauerlich ungenau, um nicht zu sagen schief, formuliert erscheint, läßt sich die gesamte Gesellschaftslehre herausholen und – so sagt MM Ziff. 220 – habe die Kirche unter Mitarbeit von Gelehrten aus dem Priester- und Laienstande „ausgiebig Normen für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen geschlußfolgert“ (so der lateinische Text) oder (nach der deutschen Übersetzung) „ihre weitausgebaute Soziallehre entwickelt“. Wieviel sich aus dieser einen grundlegenden Wahrheit – von MM als „*omnino caput*“, vom Verf. als „Personprinzip“ bezeichnet – herausholen läßt, beweist dieser von ihm vorgelegte, mehr als 1000seitige Band, der nicht einmal die ganze katholische Gesellschaftslehre enthält, sondern als Band I – wieviel weitere Bände in Aussicht genommen sind, wird nicht angegeben; ein „Vorwort“ fehlt! – sich auf „Geschichte und System“ beschränkt. Mit gutem Grunde kann man sich fragen, ob eine so umfangreiche Gesamtdarstellung sich empfiehlt oder es nicht vorzuziehen wäre, die einzelnen Probleme monographisch zu behandeln. K., der über lange Erfahrung im sozialen Schulungswesen aller Stufen verfügt, will wohl der großen Zahl der für soziale Lehrgänge benötigten Kräfte, die nicht in der Lage sind, sich die ihnen im allgemeinen nicht einmal bekannte einschlägige Literatur zu beschaffen, an die Hand gehen, indem er ihnen in diesem Werk, das ihnen als Lehrbuch und Fundgrube zugleich dienen soll, alles, was sie brauchen, wohlgeord-

net zusammenstellt und griffbereit darreicht, so daß sie sich notfalls in kürzester Zeit mit allem eindecken können, was sie für eine Lehrstunde oder für eine Diskussion benötigen.

Der I. Teil „Geschichte der katholischen Gesellschaftslehre“ (35–616) gibt einleitend einen Überblick über die Entwicklung des sozialphilosophischen Gedankenguts überhaupt (35–256) und analysiert dann eingehend die Dokumente der päpstlichen Soziallehre von Leo XIII. bis Paul VI. einschließlich der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (257–616). Der II. Teil „System der katholischen Gesellschaftslehre“ (617–910) behandelt zunächst die Fragen um die Erkenntnisquellen, insbesondere das Naturrecht (617–735), und dann die „Sozialprinzipien“, als welche K. aufzählt das Personprinzip, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip (735–910). Es folgen ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (911–984) sowie Namen- und Sachverzeichnis (985–1021). Demnach ist die Lehre vom „System“ in diesem Bande noch nicht abgeschlossen; insbesondere die ganzen erkenntnistheoretischen (epistemologischen) Fragen stehen noch aus; auch inwieweit die katholische Gesellschaftslehre und ‚doctrina socialis quam catholica Ecclesia profitetur‘ (MM 222), französisch ‚doctrine sociale de l’Eglise‘, italienisch ‚dottrina sociale della Chiesa‘ sich decken und inwiefern sie sich unterscheiden, die Vertiefung dieser und anderer in der „Einleitung“ (9–34) nur eben anklingenden Fragen, wie z. B. derjenigen nach der lehramtlichen Verbindlichkeit, bleiben den künftigen Bänden vorbehalten.

Die Doktrin, die K. vorträgt, deckt sich so weitgehend mit meiner eigenen, daß ich nur wenige Einwendungen zu erheben habe.

Im geschichtlichen Teil ist K. m. E. manchmal etwas zu „apologetisch“. So habe ich den Eindruck, daß beispielsweise die Eigentumslehre Leos XIII. von dem individualistischen Zeitgeist des 19. Jahrhunderts doch stärker bestimmt ist, als K. es wahrhaben will. Auch Pius XII. scheint mir fortschrittlicher dargestellt, als er es namentlich in den späteren Jahren seines Pontifikats war. K.s Meinung, das von Röpke der Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘ gespendete Lob, sie lasse „die Hand des kundigen Nationalökonomen“ (d. i. den Einfluß der Nationalökonomen des „Königswinterer Kreises“¹⁾ erkennen, treffe auch auf MM zu (389), vermag ich nicht zu teilen; auch Röpkes eigene Äußerungen über MM, soweit sie mir bekannt sind, lauten viel kritischer. Überhaupt kommen die Mängel und Schwächen neuerer Enzykliken, deren Vorzüge K. verdienstermaßen ins Licht stellt, nicht ausreichend zur Sprache. Als Beispiel sei nur angeführt, wie sehr die Ausführungen von MM (1961) zur ‚socialisation‘ hinter das (von französischer Hand redigierte) Schreiben der päpstlichen Staatssekretarie an die Semaine sociale de Grenoble (1960) zurückfallen. (K. findet es „bemerkenswert“, daß die ‚socialisation‘ in MM 59 mit ‚socialium rationum incrementa‘, in der Konzilskonstitution n.25 dagegen schlicht mit ‚socialisatio‘ wiedergegeben wird [475, Anm. 12]. Die Erklärung ist sehr einfach. Der Latinist, der das lateinische Gewand von MM schneiderte, ließ kein bei Cicero nicht vorfindliches Wort zu und benutzte sogar für seit Jahrhunderten eingebürgerte theologische Fachausdrücke ciceronianische Umschreibungen, so z. B. für ‚ordo supernaturalis‘ die theologisch kaum zu verantwortende Umschreibung ‚ordo rerum, quae naturam exsuperant et vincunt‘ [MM 219]; den Latinisten, die an den Konzilsdokumenten feilten, ging es mehr um die Sache als um Cicero.)

Im Interesse der Lehrer und anderen Helfer bei sozialen Schulungsveranstaltungen, denen das Buch zu dienen bestimmt ist, wäre eine stärkere *innere Verzahnung* erwünscht. In den verschiedenen, im geschichtlichen Teil behandelten Dokumenten kehren zum guten Teil die gleichen Probleme immer wieder; da wären Verweisungen sowohl nach vorn als auch zurück von großem Nutzen; vielleicht ließen sich sogar Wiederholungen ersparen; auf jeden Fall würde die *Lehrentwicklung* auf diese Weise verdeutlicht.

Etwas größere Zurückhaltung oder Vorsicht bei der Auswertung von Belegstellen würde m. E. die Glaubwürdigkeit erhöhen. Die Texte, die K. zugunsten der wirtschaftlichen Mitbestimmung anführt, beispielsweise aus MM, *gestatten* zweifellos seine Auslegung, ihre Unbestimmtheit läßt m. E. jedoch auch andere, weniger weitgehende Auslegungen zu. Wenn das zutrifft, dann kann man sehr

wohl sagen, sie seien dem Gedanken der wirtschaftlichen Mitbestimmung günstiger als manche Äußerungen Pius' XII.; dagegen scheint es mir zu weit zu gehen, die Ausführungen von MM über Betriebs- und Unternehmensverfassung (Ziff. 82–96) als *zwingende* Befürwortung oder gar Forderung der wirtschaftlichen Mitbestimmung auszulegen. So würde ich auch an manchen anderen Stellen vorsichtiger interpretieren und einen Unterschied machen zwischen dem, was ein Text bei streng logischer (juridischer) Interpretation unzweideutig aussagt, und dem, wie man in gleicher Richtung weiterdenken kann, ohne sich dabei mit Sicherheit auf den Text berufen zu können. (Vollkommen zu Recht dagegen kann K. hier in Übereinstimmung mit der Zwischenüberschrift der deutschen Übersetzung von MM von Unternehmensverfassung sprechen. Ob die italienische Zwischenüberschrift vor 82 „Strutture produttive“ wirklich nur die technische Produktivität meint und damit nicht das Unternehmen, sondern den Betrieb anspricht, kann dahingestellt bleiben. Gleich der erste Satz von 82 spricht von der Verteilung des erwirtschafteten Ertrags ‚ratio, qua bona quaesita partiuntur‘ und damit eindeutig nicht vom Betrieb als technologischem, sondern vom Unternehmen als ökonomischem Gebilde.)

Zweimal (430 und 883) kommt K. auf QA 79 zu sprechen, wo die deutsche Übersetzung ‚in philosophia sociali gravissimum illud principium‘ mit „jener oberste sozialphilosophische Grundsatz“ wiedergibt. Er spricht von einer „Streitfrage“, ob das Subsidiaritätsprinzip *das* „oberste Sozialprinzip“ sei, und behauptet mit J. David, die deutsche Übersetzung sei fehlerhaft. Von einer solchen Streitfrage ist mir nichts bekannt. In die deutsche Übersetzung, die vom Subsidiaritätsprinzip nicht als von „dem“, sondern von „jenem“ obersten sozialphilosophischen Grundsatz“ spricht und es damit unter *die* obersten Sozialprinzipien einreicht, hat J. David die Fehldeutung hineingetragen. Um ihr vorzubeugen, sind inzwischen in der Wiedergabe der QA-Stelle die Worte „jener oberste“ durch „jener überaus gewichtige“ ersetzt. Wenn man wie K. das ‚omnino caput‘ von MM 219 als „Personprinzip“ zählt, treten Solidaritätsprinzip und Subsidiaritätsprinzip in die zweite Reihe; meiner Meinung nach lassen sie sich wechselseitig auseinander ableiten; jedenfalls dann, wenn man die Kernaussage des Subsidiaritätsprinzips in ‚subsidi-um afferre‘ erblickt und demzufolge seinen Namen nicht vom Eigenschaftswort ‚subsidiär‘ = behelfs- oder aushilfs- oder ersatzweise, sondern vom Hauptwort ‚subsidi-um‘ herleitet (die Franzosen unterscheiden bekanntlich zwischen »suppléance« und »subsidiarité«).

Was das Verhältnis von MM zur berufsständischen oder leistungsgemeinschaftlichen Ordnung angeht (396, Anm. 52), so trifft es gewiß zu, daß MM sich dieses gesellschaftliche Ordnungsbild nicht zu eigen macht. Nichtsdestoweniger steht fest, daß die Wendung ‚collegia seu corpora‘ im lateinischen Text eigens gewählt wurde, um genau das wiederaufzugreifen, wovon in QA die Rede ist, und daß die deutsche Wiedergabe durch „leistungsgemeinschaftlich“ auf eine Rücksprache mit dem Vertrauensmann Johannes' XXIII. für die Enzyklika, dem inzwischen zur Kardinalswürde erhobenen Erzbischof Parente, zurückgeht. Erzbischof Parente hieß diese Wiedergabe gut, weil sie für den deutschen Leser kenntlich mache, daß hier auf das in QA Gemeinte zurückgegriffen werde.

Durchaus nicht folgen kann ich K., wenn er behauptet, „der Begriff des Kapitalismus (werde) von Paul VI. ebenso präzise umschrieben wie schon von Pius XI. in n.101 und 105 ff. der Enzyklika QA“ (584). Pius XI. vermeidet das vieldeutige und emotional belastete Wort „Kapitalismus“ (dasselbe gilt von Pius XII., dem es allerdings 4- oder 5mal „durchgerutscht“ ist; darauf aufmerksam gemacht, war er sehr bestürzt und hätte es gern vermieden gesehen). Wie Karl Marx nicht vom „Kapitalismus“, sondern von der kapitalistischen Produktionsweise spricht und genau sagt, was er darunter versteht, so spricht Pius XI. von der kapitalistischen Wirtschaftsweise (‚capitalistica oeconomiae ratio‘) und umschreibt diese ebenso genau; er beurteilt sie als nicht in sich schlecht, d. i. als indifferent. In ‚Populorum Progressio‘ n. 26 spricht Paul VI. von einer Abart oder Spielart des „sogenannten“ Kapitalismus (‚quaedam capitalismi ut aiunt forma‘) und kennzeichnet die Unart dieses laissez-faire-liberalen Typs, aber nicht den von ihm offenbar viel weiter gefaßten, aber eben *nicht* näher erläuterten und noch weniger definierten „Kapitalismus“, über dessen Wert oder Unwert es an jeder Andeutung fehlt. Nicht

wenige *bischöfliche* Verlautbarungen verdammen den „Kapitalismus“, und ebensolche Verlautbarungen gibt es, die ihn in Schutz nehmen, ja rühmen. Der Widerspruch ist nur scheinbar; der verdammte „Kapitalismus“ der einen und der belobigte „Kapitalismus“ der anderen sind eben nicht dasselbe – genau wie „Kapital“ im Sinne von Karl Marx und „Kapital“ im Sinne heutiger Wirtschaftswissenschaft nicht dasselbe sind.

Auch daß die *iustitia socialis* in QA „als Verpflichtung auf das *bonum commune* definiert“ sei (711), ist zuviel behauptet. In der Enzyklika eine Begriffsbestimmung zu geben, war in der Tat beabsichtigt; Pius XI. hat das ausdrücklich abgelehnt und diese Ablehnung damit begründet, er wolle der wissenschaftlichen Forschung nicht vorgreifen. Wenn nichtsdestoweniger die beabsichtigt gewesene Begriffsbestimmung Spuren im Enzyklicatext hinterlassen haben sollte (z. B. in der von K. angeführten Ziff. 110), dann sind sie als schlichte Aussagen über die *iustitia socialis* zu nehmen, die gewiß als Behelfe zu einer Begriffsbestimmung dienlich sein können, aber nicht als förmliche Definition. Sicher ist auch, daß bis heute ein einheitlicher Sprachgebrauch noch nicht zustande gekommen ist; die sachlichen Meinungsverschiedenheiten sind aber viel geringer als die Verschiedenheit im Sprachgebrauch.

Abschließend zu würdigen wird K.s Werk sein, wenn einmal auch die jetzt noch ausstehenden Teile vorliegen werden. In diesem ersten Band legt er, der in der Lage ist, aus voller Vertrautheit nicht nur mit der sozialen, ökonomischen und juristischen, sondern auch mit der philosophischen und theologischen Problematik zu schöpfen, den Ertrag der bisherigen Forschung zusammengefaßt vor. Um in dem geistigen Ringen schon unserer Gegenwart, erst recht aber der Zukunft bestehen zu können, braucht die katholische Soziallehre aber eine bis zur Stunde noch ermangelnde Auseinandersetzung einerseits mit der idealistischen und materialistischen Dialektik einschließlich Existenzialismus, wofür der an der gleichen Hochschule wie K. tätige, bereits in die Ewigkeit eingegangene Jakob Hommes bereits den Grund gelegt hat, andererseits mit der (neo-) positivistischen Wissenschaftslehre in allen ihren zahlreichen Spielarten. Darauf warten wir sehlich.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Mitbestimmung. *Referate und Diskussion auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler 1968 in Mönchengladbach*. Hrsg. von Anton Rauscher. 8^o (287 S.) Köln 1968, Bachem. 15.— DM.

Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, eine vom deutschen Episkopat eingerichtete Dienststelle, deren hauptsächliche Aufgabe, soweit bekannt, darin besteht, den bischöflichen Auftraggebern auf Anfordern oder aus eigener Initiative Gutachten zu erstatten, trat im Februar 1968 erstmals öffentlich in die Erscheinung durch eine an ihrem Sitz in Mönchengladbach veranstaltete Tagung katholischer Sozialwissenschaftler über die Frage der Mitbestimmung. In diesem Bande legt der Leiter der Zentralstelle, *A. Rauscher, S. J.*, die Referate und einen Großteil der Aussprache vor. – Grundsätzlich *sozialethischen* Charakter hat strenggenommen nur ein einziges Referat, nämlich dasjenige von *A. Fr. Utz, O. P.*, dessen Überschrift „Zuständigkeit und Grenzen der Sozialethik in Fragen der Mitbestimmung“ (234–250) den Inhalt allerdings nicht deckt. Tatsächlich handelt dieses Referat vom Ansatz und von der Verfahrensweise der Sozialethik überhaupt. Zu „echt sozialethischer Denkweise“ gehört nach U. die „Bejahung der apriorischen Integration alles Individuellen in einen größeren, nämlich sozialen Zusammenhang“ (237); ein Großteil seiner Ausführungen befaßt sich mit dem unterschiedlichen Verständnis dieser Integration bei *Hegel*, bei *Thomas v. Aquin* und bei den Liberalen. Festzuhalten ist nach U.: „Die Sozialethik muß von einem apriorischen gesellschaftlichen Gesamtwert, von einer Integration ausgehen, die ihrerseits aus der Natur des Menschen gewonnen, aber nicht unvermittelt auf das Individuum als einzelnen Rechtsträger, sondern nur auf das integrierte und in der Gesamtordnung stehende Individuum angewandt wird. Alle sittlichen und rechtlichen Inhalte ... sind zunächst als integrierte Werte zu verstehen. Nur in dieser Weise werden sie der Forderung der Ethik, als Apriori zu gelten, gerecht“ (239/240). Das scheint sehr hoch über den Niederungen des leidenschaftlichen Kampfes um die Mitbestimmung in den Wolken zu schweben; die Verbindung ist