

Himmel“ (1976) logisch unrichtig beantwortet hat: woher kommt der Geist des Menschen? Ditfurth schildert in dem genannten Buch die Entwicklung des Gehirns. Damit ist aber nur etwas über das Instrument des Geistes gesagt, nicht aber über den Geist selber, so wie eine noch so genaue Beschreibung eines Musikinstrumentes nichts darüber aussagt, welche Musik darauf gespielt wird. Der Verf. dieses Buches verlagert den „Ort“ des menschlichen Geistes nun in das Intrazellularwasser, also auch wieder in etwas Materielles. Auf diese Weise vermeidet er ebensowenig die Nachfrage, wie denn Materielles Geistiges hervorbringen kann. Das aber will der Verf. ja gerade zurückweisen, daß solches möglich sei. Weiter wäre kritisch zu bemerken, daß der Nachweis aus dem zuvor Dargelegten sicher nicht so stringent zu führen ist (146), daß der „Darwinsche Entwicklungstamm nicht ... einwurzelig, sondern vielwurzelig wäre, so daß ... Bakterien, Insekten, Wirbeltiere aus strukturell verschiedenen Primärzellen entstanden“ sind. Neben einigen kleineren Druckfehlern ist unverständlich, warum auf S. 54 einfach ein Teil der Überschrift eines Abschnittes fehlt. Im ganzen ist es ein lesenswertes Buch, besonders, was die physikalische Eigenständigkeit des Lebens und die biothermodynamischen Gesetze angeht. Die Entstehung des Geistes ist vom Verf. aber wohl nicht erklärt.

R. Koltermann S. J.

## 5. Sozialethik

Koslowski, Peter, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 332 S.

K.s. Untersuchung befaßt sich, wie aus der Titelformulierung hervorgeht, mit einem zentralen Problem politischer Philosophie. Seine These lautet: „Der Staat ist eine Konstante nacharchaischer Gesellschaften, nicht nur ein Komplement von Klassengesellschaften.“ (1) K. geht m. a. W. aus von der „durchgehenden staatlichen Organisiertheit und der durchgehenden Unterschiedenheit von Staat und Gesellschaft in der europäischen Geschichte“ (4). Er begreift Staat und Gesellschaft folglich nicht als getrennte Entitäten, sondern als „unterschiedliche Organisationsprinzipien“ (ebd), wobei der Staat den hoheitlich-herrschaftlich organisierten Bereich der Gesamtgesellschaft umfaßt, während die übrigen nicht hoheitlich-herrschaftlich organisierten Teile des sozialen Gesamtsystems als Gesellschaft verstanden werden. Gesellschaft ist also nicht identisch mit dem Teilsystem Wirtschaft, sondern „umfaßt auch das kulturelle, religiöse und gemeinschaftliche System“ (ebd). Während Brunner die These vertritt, die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft sei erst ab dem ausgehenden 18. Jh. möglich, rückt K. den „Aspekt der historischen Kontinuität der politisch-staatlichen Verfaßtheit der europäischen Gesellschaft“ (5) in den Vordergrund und distinguert wie folgt: Die Trennung, nicht aber die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft gehöre zur bürgerlichen Epoche. In der Durchführung seiner These geht K. den verschiedenen Formen herrschaftlich-staatlicher Organisation in der europäischen Geschichte nach, die sich allgemein beschreiben läßt als Prozeß der „Zurückdrängung des herrschaftlichen Moments“, der „Neutralisierung und Formalisierung des Staates“ und der „Freisetzung des Individuums von politischen Glaubensannahmen“ (7). Ausgangspunkt dieser Entwicklung ist die griechische Polis, in der „Kult und Politik, Religion und Staat ... unmittelbar verknüpft“ (ebd) sind. Der entscheidende Anstoß zu einer Neutralisierung des Staates geht dann vom christlichen Monotheismus aus, der „die selbstverständliche Einheit von Staat und Religion aufbricht, und eine umfassende Moralisierung und Universalisierung der sozialen Welt herbeiführt.“ (8)

An die Stelle der religiös-politischen Einheit der Polis und der Heiligkeit des Staates tritt seit Augustinus der Dualismus von Kirche und Staat. „Herrschaft kann nur mehr als Folge der Sünde des Menschen gerechtfertigt werden“ (ebd). Die umfassende Problematisierung von Herrschaft wird zwar in der hierarchischen mittelalterlichen Herrschaftsordnung der Christianitas bei Thomas von Aquin teilweise wieder rückgängig gemacht, doch setzt sich die augustinische Trennung von religiöser Wahrheit und politischer Ideologie in Form des Dualismus von Kirche und Staat wieder durch. K. spricht mit J. Ritter von der Entzweiung von politischer und religiöser Existenz, die sich in diesem Dualismus sozial darstelle und erblickt darin den „Grundty-

pus institutioneller Gewaltenteilung und der Beschränkung der Totalisierung des Politischen“ (8f.). – Theologisch zentral ist in diesem Zusammenhang die Trinitätslehre. Insofern nämlich in Christus Gott ein für allemal offenbar geworden ist, bedeutet, wie K. „im Anschluß an K. Barth“ formuliert, die „Vergöttlichung jeder anderen Person oder Institution, Sache oder Bewegung ... Aberglauben oder Götzendienst“ (96). Wenn im Mittelalter „das staatliche Prinzip vergleichsweise in den Hintergrund tritt, dann deshalb, weil es von der Kirche eingenommen wird“ (128), die in der „Welt der ‚Feudalanarchie‘ integrative, quasi staatliche Funktionen“ (130) übernimmt. Denn „die civitas Dei der Kirche war in Bezug auf Organisation und Effizienz den weltlichen Reichen überlegen und bildete daher die große Integrationsinstitution“ (130f.) nicht nur in religiöser, sondern auch in rechtlicher Hinsicht. – In der Neuzeit wird „die Thematisierung der Gesellschaft als religiös legitimierte Hierarchie“, die für das Mittelalter kennzeichnend war, „abgelöst durch die politische Integration durch Macht“ (9). Eine zentrale Rolle in diesem Ablösungsprozeß spielt die Souveränitätslehre, welche die Gesamtgesellschaft von der souveränen Macht her konzipiert, die sämtliche intermediären Gewalten zu beseitigen sucht. Deutlich wird das an Hobbes' System, welches die Trias von Staat, Kirche und Gesellschaft in eine monistische Gemeinschaft überführen möchte, und in dem K. mit L. Strauss und M. Oakshott den Endpunkt der mittelalterlichen und den Neuanfang der modernen politischen Philosophie erblickt (165). An Hobbes läßt sich auch ablesen, daß die Souveränitätslehre die Voraussetzungen schafft für die gesellschaftliche Dominanz der Wirtschaft. Als erster ausgesprochener Vertreter der Ideologie des Ökonomismus kann Mandeville angesehen werden, bei dem „sämtliche Leistungen der Religion, der Moral und der Politik auf das Funktionieren der Wirtschaft bezogen“ (9) sind, und ökonomische Rationalität zur allgemeinen Moralität und zum Maßstab des Handelns wird. Wenn bei Hobbes und Mandeville der Zusammenhang von politischer Macht und Ökonomie im Vordergrund steht, so sehen A. Smith und I. Kant in Ökonomie und Ethik die entscheidenden Integrationsfaktoren der Gesellschaft, während die Bedeutung des Staates in frühliberalistischer Manier zurückgedrängt wird, insofern diesem etwa bei Kant „nur noch die Funktionen des Rechtsschutzes bleiben“ (193).

Hegel und auch Lorenz von Stein haben in der Folgezeit gegen diese „frühliberale Trennung von Marktgesellschaft und Minimalstaat“ (293) Front gemacht. Hegel bemängelt an der kantisch-unversöhnten Trennung von Staat und Gesellschaft das Fehlen des Moments der Vermittlung und geht über die kantische Entgegensetzung von individueller Besonderheit und Allgemeinheit des abstrakten Rechtsstaates hinaus, indem er an den Institutionen von Familie, Polizei und Korporationen als intermediären Institutionen zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat ein solches Moment der Vermittlung festmacht, insofern es sich hier um „Gesellungsformen“ handle, „in denen das Allgemeine ebenso anwesend wie das Einzelne als Einzelnes gewahrt ist“ (294). Neben dieser begrifflichen Begründung des Konzepts der Vermittlung steht bei Hegel die politisch-pragmatische. Die bürgerliche Gesellschaft und der neutrale Rechtsstaat vermögen ihm zufolge nämlich der Armut und Proletarisierung des ‚Pöbels‘ nicht zu wehren, weshalb sie „der Ergänzung durch den daseinssichernden Sozialstaat“ (ebd) bedürfen. Die hegelsche Unterscheidung von (bürgerlicher) Gesellschaft und (sozialausgleichendem) Staat wird bei von Stein zu einem Gegeneinander beider Größen verschärft, da s. E. „nur eine Trennung der Staatsträger von den gesellschaftlichen Kräften ... die Funktion des Staates als Freiheitssicherung gegenüber gesellschaftlicher Macht sichern“ (ebd) kann. Damit hat von Stein auf ein zentrales Dilemma aufmerksam gemacht, indem sich der Theoretiker von Staat und Gesellschaft befindet. Denn „sind Staat und Gesellschaft nicht getrennt, so vermag der Staat nicht, gesellschaftlichen Entwicklungen gegenzusteuern, weil er von ihnen bestimmt wird. Sind Staat und Gesellschaft hingegen getrennt, so ist das demokratische Ideal nicht zu verwirklichen“ (295). Es besteht also ein Zielkonflikt zwischen Steuerungs- und Partizipationsproblem. Damit stehen wir bereits bei den Problemen der Gegenwart, die – daran läßt K. keinen Zweifel – im wesentlichen dadurch bestimmt sind, daß der moderne Staat in erster Linie Wirtschaftsstaat ist. Der gesellschaftliche Primat hat sich also im Lauf der Geschichte über Religion und Politik zur Wirtschaft hin verschoben. Eine Lösung der Probleme der Gegenwart kann, so K.s Zeitdiagnose, nicht von dem Vollbeschäftigungsstaat erwartet werden. „Gegen die Gigantomachie der kollektiven Daseinssicherung und korporativistischen Vermachtung von Staat

und Gesellschaft“ „im Vollbeschäftigungsinterventionismus“ gelte es, „das liberale Paradigma von Markt und Diskurs als konkrete Utopie der Freiheit zu vertreten“ (305).

Freilich bedeutet das weder ein Plädoyer für ein totales Diskurskonzept, das sich auf Grund der hohen Kosten von Dauerdiskursen (was Habermas z. B. übersehe) als nicht realistisch erweist, noch ein Plädoyer für ein totales Marketingkonzept, das zwar „im Gegensatz zu Partizipationsprozessen als Dauerdiskurse(n) zu niedrigeren Kosten institutionalisierbar“ (300) ist, aber z. B. keine Lösung darstellt für „das politische Problem einer gerechteren Umverteilung der aus Leistung, Vererbung und Zufall entstandenen Besitzverhältnisse“ (292). Aus der „Nicht-Totalisierbarkeit“ beider Konzepte ergibt sich für K., daß sie sich gegenseitig limitieren müssen. „Die Limitationen des Marktprinzips ... erfordern für die optimale Bereitstellung von öffentlichen Gütern – wie Mindestabsicherung, Bildung und gleichmäßige Verteilung – politische Abstimmung, d. h. Partizipation. Die Limitationen des Partizipationsprinzips, besonders die Kosten von Dauerdiskursen ... verlangen eine Ergänzung durch das Marktprinzip“ (297). Daraus folgt für K. „die Zusammengehörigkeit von Demokratie und Kapitalismus“ als jener „Form, die der Dualismus von Staat und Gesellschaft unter den Bedingungen der Minimierung von Herrschaft annimmt“ (ebd). Allerdings gibt es auch den Fall, „wo Markt und Diskurs als individualistische Koordinationsmechanismen nicht greifen: wo Markt- und Wahlversagen auftreten“ (300). K. erläutert diesen Fall am Beispiel der Umweltschutzgesetzgebung: „Der Markt ist nicht in der Lage, Umweltschutzmaßnahmen über erhöhte Konsumentenpreise zu finanzieren, weil die Konsumenten nicht bereit sind, die erhöhten Preise zur Finanzierung besserer Umwelt zu bezahlen. Ebenso wenig hat sich jedoch die parlamentarische Gesetzgebung als fähig erwiesen, diese erhöhten Preise *politisch durchzusetzen*. Die Mehrheiten kamen nicht zustande“ (ebd). In diesem Fall, „wo sich das Allgemeine nicht aus den individuellen Präferenzen durch Addition ergibt“ erweist sich „die Notwendigkeit des Politischen als *Antizipation vernünftiger Allgemeinheit*“ (299), d. h. einer staatlichen Politik, die das vernünftige Allgemeine gegen eine verfehlte Massennachfrage am Markt und gegen verfehlte Mehrheitsmeinungen durchsetzen muß. Es bleibt also bei einem Dualismus von Staat und Gesellschaft, der sich weder in den Monismus einer „einzige(n) Marktgesellschaft“ noch in denjenigen eines „einzige(n) Diskurszusammenhang(s)“ (296) aufheben läßt!

Neben dem Problem der Koordination der gegebenen Präferenzen stellt sich freilich auch das Problem der individuellen Präferenzbildung. In diesem Zusammenhang kommt K. auf die Agenturen solcher Präferenzbildung zu sprechen und erwähnt neben Familie und Schule vor allem die Kirche. Letzterer kommt s. E. für die Vermittlung eines religiösen Sinnes ethischen Handelns auch dort, wo der einzelne der Entsprechung von Moralität und Vorteil nicht gewiß sein kann, entscheidende Bedeutung zu. K. erläutert das an dem sog. Schwarzfahrer-Problem, welches darin besteht, daß Individuen die Vorteile eines moralischen Zustands in Anspruch nehmen wollen, ohne sich selbst an dessen Kosten mit der Einschränkung ihrer moralischen Begehungen zu beteiligen, was in größeren unüberschaubar gewordenen Gemeinschaften für den einzelnen die Gefahr heraufbeschwört, „daß er allein sich an die Regel hält, während die anderen auf seine Kosten die Regel brechen“ (238). Dem läßt sich nur durch einen Rückgriff auf die Religion begegnen, die sicherstellt, daß, kantisch gesprochen, „Sittlichkeit und Glück langfristig konvergieren“ (240). Daher verlangt für K. die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft eine „Ergänzung durch die Institution der Kirche, weil ohne die Religion die Erhaltungsbedingungen des sozialen Ethos nicht gewährleistet werden können“ (302). K. erweitert also den Dualismus von Staat und Gesellschaft zu einer „Trias von Staat–Gesellschaft–Kirche“ (ebd). In diesem Zusammenhang ist einerseits von Kirchen die Rede, andererseits besonders von der katholischen Kirche, der ins Stammbuch geschrieben wird, sie müsse „das Markt- und Diskursprinzip als Konstitutionsprinzip von Staat und Gesellschaft anerkennen und sollte nicht einer herrschaftsständigen Ordnung nachtrauern“ (ebd). Nur so lasse sich die traditionelle Feindseligkeit von Liberalismus und katholischer Kirche beenden.

K's konkrete wirtschaftliche Zukunftsperspektive sieht so aus: Notwendig ist nach ihm „die Verhinderung der Vermachtung von Märkten“ die „Abkehr von industriellen Mammutunternehmen“ und die „Hinwendung zu Formen echter Marktkonkurrenz und Partizipation, die Rückkehr zu ‚small is beautiful‘ (Schumacher) in wirt-

schaftlichen und sozialen Organisationsformen“ (305). Außerdem ist er der Meinung, daß eine Abkehr von der Verabsolutierung des Wirtschaftszwecks in Staat und Gesellschaft nur möglich ist über eine „Wiederbelebung religiöser Sinnkategorien, die allein die personale Freiheit gegenüber der zunehmenden Schwerkraft kollektivistischer Daseinsformen sichern kann“ (305f.). Was ihm vorschwebt, ist in deutlichem Gegensatz zu den gegenwärtigen Bestrebungen einer sozialistischen Beerbung der christlichen Idee kommunikativer Freiheit eine „Synthese von Liberalismus und christlichem Naturrecht“ (306). Daher betont er auch die „religiösen Ursprünge des Individualismus im Christentum“ (ebd). – Soviel zum Gang von K.s Untersuchung, die auf eine Münchener Dissertation zurückgeht. Deren Reiz liegt zweifellos in den „Grenzgängen zwischen Philosophie, Nationalökonomie, und Theologie“, (VII) die der Verf. unternimmt, und die in philosophisch-systematischer Hinsicht besonders von R. Spaemann inspiriert sind, der auch ein Vorwort beigesteuert hat. Ein gewisses Manko der Arbeit, die aufs Ganze gesehen für eine Dissertation unzweifelhaft Bedeutendes leistet, liegt darin, daß das Bedrängende der gegenwärtigen politischen und ökonomischen Probleme im Weltmaßstab nicht genügend in den Blick tritt. Die Arbeit ist ganz an den Problemen der ersten Welt orientiert, wobei die zweite Welt eine Art Negativfolie abgibt. Ausgespart bleiben hingegen die Probleme der dritten Welt (und deren Interdependenz mit der ersten Welt). Geht man davon aus, daß nicht der Ost-West-Gegensatz, sondern das Nord-Süd-Gefälle das Weltproblem Nr. 1 ist, so fragt es sich, ob es das primäre Ziel der (Welt)-Kirche sein kann, für eine Erneuerung des Liberalismus bzw. Individualismus einzutreten oder nicht doch für eine konsequent gelebte internationale Solidarität.

H.-L. Ollig S. J.

Moussé, Jean, *Cette liberté de violence qu'est le pouvoir*. Paris: Desclée 1982. 291 S.

Lassen wir den Titel so stehen, dem Rezensenten erscheint er nur um den Preis der Abschwächung übersetzbar! Allerdings trifft die Überschrift nur einen Aspekt dieses Werkes, das in zwanzigjähriger Reflexion gereift ist, während der seelsorglichen und intellektuellen Arbeit mit Unternehmern, leitenden Angestellten und Ingenieuren. Das Werk dieses Franzosen, Priesters und Jesuiten, der die Schrecken des KZs erlebte, reiht sich erst einmal in die große Zahl jener Bücher ein, die zur Frage der gerechten Gesellschaft geschrieben werden. Indem M. aber auf die gegenseitige Anerkennung als Kernelement einer solchen Gesellschaft abhebt und unablässig nach den konkreten Schritten fragt, wie die Gesellschaft daraufhin verändert werden könne, läßt sich ein solches literarisches Bemühen keineswegs als Wiederholung von längst Gesagtem abtun. Da die Gedanken aber aus der Arbeit mit einer Schicht herausgewachsen sind und sich auch an sie richten, die allzu leichtfertig als „an der Erhaltung des Status quo interessiert“ abgestempelt werden, kommt ihm Seltenheitswert zu.

M. reflektiert, reich an Beispielen, unkompliziert, und doch nimmt er sich systematisch die einzelnen Erfahrungsbereiche unseres Lebens vor: die Formen der Unter- und Überordnung und die Sehnsucht nach Anerkennung, den Nachahmungstrieb und die Gewalttätigkeiten, die Bürokratie und die Suche nach Selbstverwaltung sowie nach Mitbestimmung; Ausführungen zum Recht auf Eigentum und über das Geld leben aus einem ethnologischen Fundus. – M's Überlegungen sind nicht geborgt, wohl aber abgesichert durch Verweise auf R. Girard, I. Illich, K. Marx, J. Habermas und H. Marcuse. Es fehlen nicht Hinweise auf Autoren (zu Unrecht im deutschen Sprachraum meist unbekannt) wie J. Baechler, J. Baudrillard, M. Crozier und G. Fourez. – Ein Grundsatz durchzieht dieses Buch: der Mensch könne nur Mensch werden, wenn er als Freier von freien Menschen in Freiheit anerkannt werde. Diese Anerkennung fordere das Respektieren der Unterschiede der Menschen, ohne dabei den einen Menschen zum Subjekt, den anderen zum bloßen Objekt werden lassen zu dürfen. Diese gegenseitige Anerkennung ist aber nur dann lebensfähig, wenn sie als Einladung an alle anderen Menschen verstanden wird. Das Verstehen und das Leben eines solchen Angebotes sind in unserer Gesellschaft schwierig. Insofern ist Menschwerdung mit Gesellschaftsreform untrennbar verbunden. – Diese Reform muß in einer Gesellschaft ansetzen, die von der Gewalt geprägt ist. Welche Wege schlägt der Autor vor? Der Marxismus, etwas pauschal dargestellt, führt nach M. nicht aus der Gewalt heraus: er tausche die Herrschenden lediglich aus, Gulagzustände seien nicht Folge eines ‚Betriebsunfalls‘. Aber auch die Gewaltlosigkeit mache sich zum Komplizen der