

FRANZ-XAVER KAUFMANN

WISSENSSOZIOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN
ZU RENAISSANCE UND NIEDERGANG
DES KATHOLISCHEN NATURRECHTSDENKENS
IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Noch vor kurzem erklärte einer der letzten großen Kirchenfürsten, der fast erblindete und in der Schlichtheit seiner Nächstenliebe ergreifende Kurienkardinal Ottaviani vor Journalisten: »Vom Naturrecht könne niemals abgegangen werden. Bestrebungen, die das infrage stellen, seien ›Sophistereien‹, denn alle wüßten, was Natur im üblichen Sinne ist, was menschliche Natur ist und welches die Erfordernisse des Menschen sind.«¹

I

In dieser Bemerkung scheint mehr über Wesen und Problematik des Naturrechts ausgesagt, als in manchem scholastischem Traktat »de justitia et de jure« oder »de legibus«. Von dem Sophisten Protagoras ist der Satz überliefert: »Von den Göttern vermag ich nicht zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa gestaltet sind; denn vieles steht dem Wissen entgegen: ihre Unsichtbarkeit und die kurze Dauer des Lebens.«² Das Argument des Protagoras richtet sich nicht gegen die Götter, sondern gegen die göttliche Legitimation des herrschenden Rechts. Denn der »Nomos«, das Recht der griechischen Polis, welches das ältere, sippenhafte Recht (Themis) im Zeitalter der Kolonisation allmählich ablöste, wurde weiterhin als auf göttlicher Grundlage beruhend dargestellt und geglaubt.³ Jede Polis hatte ihren eigenen Nomos und gewährte den Fremden nur mindere Rechte. Die Sophisten aber waren keine Angehö-

¹ Zitiert nach einer Mitteilung der KNA.

² Zitiert nach E. Bayer, Griechische Geschichte, 1968, 371.

³ Es ist unrichtig, wenn in dem umfangreichen Artikel »Naturrecht« des »Staatslexikons« V, 1960, 929–984 – auf den wir seines repräsentativen Charakters wegen des öfteren kritisch verweisen werden – die Auffassung vertreten wird, der Konflikt zwischen Themis und Dike in der »Antigone« des Sophokles sei als ein Konflikt zwischen Naturrecht und positivem Gesetz zu interpretieren (933). Zur Geschichte der griechischen Rechtsentwicklung in vorhellenistischer Zeit vgl. F. Flückiger, Geschichte des Naturrechts. I: Altertum und Frühmittelalter, 1954, Kap. 1 und 2; A. T. Ehrhard, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. I: Die Gottesstadt der Griechen und Römer. Kap. 1;

rigen einer Polis, sondern »als Fremde hatten sie es leicht, einen neutralen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus sie mit hoher Intelligenz in wertfreier, rein zweckgebundener Argumentation jede beliebige Sache zu vertreten verstanden«⁴. Als Nichtmitglieder der Polis bot sich ihnen die Chance einer spezifischen Einstellung zum Nomos, die Simmel als die spezifische »Objektivität des Fremden« gekennzeichnet hat, »die nicht etwa einen bloßen Abstand und Unbeteiligtheit bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist«⁵. Diesen »fremden« Sophisten verdanken wir die erste Formulierung des Problems eines »Naturrechts«, durch ihre methodische Unterscheidung von Physis und Nomos.⁶ Die Zweifel an der göttlichen Legitimation des herrschenden Nomos verschiedener Städte mögen zudem durch die Ereignisse des etwa gleichzeitigen Peloponnesischen Krieges über den Kreis einiger Philosophen hinaus reiche Nahrung erhalten haben.

Hundert Jahre nach Protagoras, als Aristoteles das Recht der als politische Form bereits verfallenen griechischen Polis untersuchte und deren Struktur als Inbegriff der zu sich selbst gekommenen »Natur« des Rechtes pries, richtete auch er sich gegen die Versuche Platons, »dem »alten Nomos« in philosophischer Begründung und Wiederherstellung seiner göttlichen Geltung »zu helfen«⁷. Aristoteles überwindet die sophistische Entgegensetzung von Physis und Nomos durch einen Naturbegriff, der weder auf den Ursprung einer göttlichen Schöpfung noch auf eine außerhalb menschlicher Satzung wirkende Notwendigkeit verweist: Das Recht kommt »seiner Natur nach« in den verschiedenen Nomoi der griechischen Städte gemeinsamen Elementen der griechischen Polis zur Vollendung. »Das von Natur Rechte ist daher bei ihm kein dem positiven Gesetz gegenüberstehendes »Naturrecht«. Es besteht als Begriff und Norm in der ethisch verfaßten Lebenswirklichkeit der Polis, die der Gesetz-

E. Bayer, aaO. 61 ff, sowie die in Deutschland nicht rezipierten frühen wissenssoziologischen Arbeiten von F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (1912), New York 1957. und J. E. Harrison, *Themis: A Study in the Social Origins of Greek Religion* (1912), Cambridge 1927.

⁴ E. Bayer, aaO. 372.

⁵ Vgl. G. Simmel, *Exkurs über den Fremden*, in: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1923, 509–512. Zitat S. 510.

⁶ Vgl. F. Heinemann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, 1945 (Nachdr. 1972), 110 ff.

⁷ J. Ritter, »Politik« und »Ethik« in der praktischen Philosophie des Aristoteles (1967), abgedruckt in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 1969, 106–132. Zitat S. 121.

geber in Verfassung und Gesetz ordnet.«⁹ Das aristotelische »Naturrecht« ist somit das *Produkt einer historischen Entwicklung*, es ist nicht das »ursprüngliche«, sippenhafte Recht, sondern das Recht der entwickelten Polis. Seine Realisierung ist an bestimmte soziale Voraussetzungen gebunden, die in ihm ihren Ausdruck und ihre Sanktionierung finden. Es ist vernünftig, weil die Vernunft des freien Bürgers die Ordnung der Polis als vernünftige erkennt. *Naturrecht bedeutet hier sozialen Konsensus über die Vernunft einer Ordnung unter Menschen, deren Natur voll zur Entfaltung gekommen ist.*

Dieser Auffassung von »Naturrecht« kann auch aus wissenssoziologischer Perspektive zugestimmt werden, und damit auch der einleitenden These des Kardinals Ottaviani – mit nur einer Einschränkung: *Wenn* alle wissen, was Natur im üblichen Sinne ist, was menschliche Natur ist und welches die Erfordernisse des Menschen sind, so ist die Legitimität eines solcher Naturauffassung entsprechenden Rechts unproblematisch, ist der Nomos zur (vorläufigen) Vollendung gelangt: der Zweifel an der Legitimität des jeweiligen Rechts – nicht selten gekoppelt mit dem Zweifel an der Leistungsfähigkeit menschlichen Erkennens – ist vermutlich ebenso an bestimmte soziale Bedingungen geknüpft wie die Möglichkeit des Glaubens an eine allumfassende Vernunft.

Diese einleitenden Bemerkungen mögen Fragestellung und Ziel der wissenssoziologischen Perspektive veranschaulichen: Wir haben zunächst auf zwei Gesichtspunkte abgehoben, die für die Kritik der herkömmlichen Legitimation des griechischen Nomos gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. bedeutungsvoll gewesen sind: Einerseits die soziale Stellung derjenigen, die als Wortführer auftreten, andererseits eine Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Konstellation, der sich die bisherigen Denkmodelle gesellschaftlicher Ordnung nicht mehr gewachsen zeigten. Die primäre Absicht der Wissenssoziologie ist es, die »Seinsgebundenheit« und »Standortgebundenheit« (K. Mannheim) jeweiligen menschlichen

⁹ J. Ritter, »Naturrecht« bei Aristoteles (1963), abgedruckt in: *Metaphysik und Politik*, 133–179. Zitat S. 168. – Die Argumentation Ritters vernachlässigt allerdings in ihren rechtspolitischen Konsequenzen den Umstand, daß der Polis-Begriff des Aristoteles eine historische Rekonstruktion darstellt und nicht die Realverfassung der griechischen Städte seiner Zeit. Es handelt sich somit – politisch gesprochen – zur Zeit Alexanders des Großen um ein restauratives Programm. Es wundert somit nicht, daß Ritter trotz Betonung des »werdenden« Charakters von »Natur«-Recht auf einen ahistorischen Institutionenbegriff zurückfällt, mit Hilfe dessen das zentrale rechtspolitische Problem der Gegenwart – die rechtliche Sanktionierung sozialen Wandels – noch nicht angemessen gedacht werden kann. Vgl. aaO. 129 ff, 177 f.

Wissens und Denkens aufzuzeigen.⁹ Durch diesen Aufweis bringt die Wissenssoziologie eine Reihe philosophischer und politischer Probleme in ein neues Licht, vor allem dann, wenn sie nicht nur die Genese, sondern auch die Wirksamkeit gesellschaftlicher Wissensbestände analysiert.

Im folgenden muß – um die Argumentation nicht zu überladen – auf eine explizite Diskussion wissenssoziologischer Methoden und ihrer Implikationen verzichtet werden. Die Relevanz der Perspektive soll nicht abstrakt, sondern am konkreten Erfahrungsobjekt gezeigt werden.

II

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen keine umfassende Auseinandersetzung mit der vielschichtigen, unter dem Wort »Naturrecht« zur Sprache gebrachten Problematik, sondern untersuchen lediglich eine bestimmte, nämlich die katholisch-scholastische Naturrechtstheorie. Diese versteht sich zwar als legitime Interpretin »des Naturrechts«, und sie bringt tatsächlich einige Eigenarten unterschiedlicher Naturrechtstraditionen besonders deutlich zum Ausdruck. So gehört es zum Denkhabitus des modernen, insbesondere jedoch des katholischen Naturrechtsdenkens, seine eigene Kontinuität und Universalität zu behaupten. Demgegenüber tritt die Wissenssoziologie unter der konträren Prämisse an, nämlich, alles menschliche Denken und Erkennen sei geschichts- und kulturgebunden und demzufolge in seinen Inhalten und Ergebnissen nur beschränkt verallgemeinerungsfähig.

Diese Prämisse ist allerdings nicht – wie Naturrechtstheoretiker ihren Gegnern häufig unterstellen – als eine ontologische Aussage (»Alles fließt«) zu verstehen, sondern als eine Arbeitshypothese, die es gestattet,

⁹ Die Wissenssoziologie als selbständige Disziplin hat sich unter diesem Namen zuerst in Deutschland zwischen den beiden Weltkriegen entwickelt. Hauptwerke: M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1960; K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1952. – Die entscheidenden Probleme der Wissenssoziologie, die heute unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Theorie und Praxis erneut aufgeworfen werden, sind allerdings bereits von Karl Marx formuliert worden. Vgl. hierzu neuerdings D. Böhler, *Metakritik der Marx'schen Ideologiekritik. Prolegomena zu einer reflektierten Ideologiekritik und »Theorie-Praxis-Vermittlung«*, 1971. – Wesentliche Impulse für die Erneuerung und jüngste Fortentwicklung der wissenssoziologischen Diskussion in Deutschland (unter Einbezug französischer und amerikanischer Ansätze) hatte das Buch von P. Berger und Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, 1969 (englisch 1966). Einen Überblick über neuere Ansätze gibt demnächst J. Matthes u. a. (Hg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit (rororo-Studium)*, 1973.

eine Reihe von Immunisierungsstrategien der Naturrechtstheoretiker zu unterlaufen:

1. Wir sprechen nicht von »Naturrecht«, sondern von »Naturrechtslehren«. Diese sind empirisch gegeben; sie lassen sich analysieren, ihre Methode läßt sich beschreiben und ihre Unterschiede sind miteinander zu konfrontieren. Das ist des öfteren bereits getan worden¹⁰, und wir können uns hier mit der Feststellung begnügen, daß die historisch gegebenen Naturrechtslehren hinsichtlich Begründung und Inhalt des als von Natur aus Rechten so große Diskrepanzen und Unterschiede aufweisen, daß eine einheitliche Bestimmung dessen, was mit dem Wort »Naturrecht« bezeichnet wird, kaum möglich erscheint.¹¹ Auch die katholischen Naturrechtstheoretiker legen im übrigen Wert darauf, sich deutlich vom Naturrechtsdenken der Aufklärung abzusetzen und z. B. die Kritik der historischen Rechtsschule am »rationalistischen« Naturrecht für ihre eigene

¹⁰ Vgl. z. B. E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, 1959, und H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 1962.

¹¹ Den monumentalsten Versuch eines empirischen Nachweises der Universalität des Naturrechts hat V. Cathrein unternommen: *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung*, 3 Bde., 1914. – In einer früheren Arbeit (F. X. Kaufmann, *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*, in: F. Böckle (Hg.), *Naturrecht im Disput*, 1966, 15–60) bin ich für einen zentralen Bereich behaupteter naturrechtlicher Universalien zum Schluß gekommen, daß als inhaltlich identische, nahezu universale Norm einzig das Inzesttabu in der Kernfamilie nachgewiesen werden könne. Das kritisiert neuerdings J. Messner unter Berufung auf die Unerläßlichkeit eines »Gemeinschaftsethos . . . das . . . allen Gruppengliedern das wahrhafte Menschsein ermöglicht, daher Haltungen als verpflichtend erkennt . . .: gegenseitige Wohlgesinnung (Liebe) und Achtung, Hilfsbereitschaft, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Worthalten« (J. Messner, *Moral in der säkularisierten Gesellschaft*, in: *Communio* I, [1972] 137–158. Zitat S. 145). – In gewissem Sinne ist Cathreins und Messners Schlußfolgerungen auch aus soziologischer Perspektive zuzustimmen: Menschliches Zusammenleben ist auf die Stabilisierung gegenseitiger Erwartungen durch Normen angewiesen, der Mensch ist in diesem Sinne ein »moralisches Wesen«. Offenbar können die Normen, die das Zusammenleben regeln, jedoch inhaltlich recht variabel sein, und es kommt für ihre Wirksamkeit weniger auf möglicherweise vorhandene Universalität als auf ihr »Zusammenpassen« mit anderen Regelungen ein- und derselben Kultur an. Die von Messner aufgezählten Begriffe christlicher (oder deutsch-bürgerlicher?) Intimmoral sind in anderen Kulturen allein schon deshalb nicht eindeutig auffindbar, weil jede Sprache Wirklichkeit anders darstellt, Motive anders benennt usw. Ob man beispielweise von der Universalität von »Schuld« spricht (wie Cathrein) oder von der Universalität von »Angst« (wie die neuere Religionstheorie), beides dürfte auf die nahezu gleichen empirischen Phänomene sich berufen; dennoch sind die Konsequenzen für die Naturrechtsthematik völlig verschieden. Wahrscheinlich ist die Frage nach den Universalien selbst ein moralwissenschaftlicher Irrweg, weil der Fragende nicht umhin kann, Fragestellungen und Wahrnehmungsmuster seiner eige-

»realistische« Position in Anspruch zu nehmen.¹² Bezeichnenderweise wurde auch die Idee der Menschenrechte vom kirchlichen Naturrechtsdenken bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht rezipiert.

2. Wir betrachten die kirchliche katholische Naturrechtslehre als einen Sachverhalt *sui generis*. Zwar versteht sich diese heute gerne als »christliche«, doch ist diese Identifikation bei einer empirischen Untersuchung problematisch, da der Protestantismus dem Naturrechtsdenken gegenüber stets eine ambivalente, häufig ablehnende Einstellung gezeigt hat.¹³

3. Wir schränken unseren Untersuchungsgegenstand noch weiter auf das kirchliche Naturrechtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert ein, weil diese »Renaissance« in wissenssoziologischer Perspektive eine andere Funktion ausübt als das Naturrechtsdenken der Hoch- und Spätscholastik. Erst auf dieser Ebene haben wir es mit einem in wissenssoziologischer Perspektive einheitlichen Untersuchungsgegenstand zu tun, demgegenüber die Vertreter der These einer »ewigen Wiederkehr des Naturrechts« (H. Rommen) das Moment der sachlichen Kontinuität zu beweisen hätten.

Unser Ansatz verfolgt somit im wesentlichen das Ziel, die Beweislast umzukehren: Gegenüber der Taktik, zur Begründung der Universalität des Naturrechts bald einfach auf das Wort »Natur« oder »Naturrecht« zu rekurrieren, ohne auf die jeweilige Bedeutung des dabei gemeinten Naturbegriffs zu achten¹⁴, oder aber alle Auffassungen und Argumentationen, die von der Idee einer Unbeliebigkeit des Rechts ausgehen, für die eigene Position in Anspruch zu nehmen, auch wenn dabei nicht auf »Natur« in irgendeinem Sinne rekurriert wird¹⁵, wird hier auf den singulä-

nen Zeit und Kultur auf andere Kulturen oder Epochen zu projizieren und dabei die beobachteten Sachverhalte Begriffen subsumieren muß, die im Beobachtungskontext einen vom Kontext des Fragestellers abweichenden Stellenwert oder »Sinn« haben.

¹² Vgl. etwa H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 1947; G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, 1944, bes. 46 ff.

¹³ Vgl. zusammenfassend H. D. Schelauke, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte 1945–1965*, 1968, 170 ff, sowie vor allem: K. Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, 1967. – Bemerkenswert scheint die widersprüchliche Einschätzung der evangelischen Position in den von verschiedenen Verfassern stammenden Naturrechtsartikeln des »Staatslexikons« V, 940 und 941, 965 ff.

¹⁴ So unterscheidet z. B. E. Wolf neun verschiedene, für den Naturrechtsbegriff relevante Naturbegriffe. Ph. Delhaye spricht von »zwanzig möglichen Naturbegriffen«, vgl. Art. *Naturrecht*, in: *LThK VII*, 1962, 823.

¹⁵ Dieser Versuchung entgeht auch die im übrigen sehr sorgfältig gearbeitete

ren Tatbestand einer bestimmten Naturrechtstheorie abgehoben. Ihre Geschichte und ihre zentralen Denkfiguren sind zunächst zu skizzieren (III). Sodann werden die bisherigen wissenssoziologischen Untersuchungen zur Naturrechtsproblematik daraufhin geprüft, inwieweit sie zum Verständnis des Phänomens beitragen können (IV). Daran schließt sich eine kurze Untersuchung der rationalen Begründungsversuche des scholastischen Naturrechtsdenkens an, aus der sich die Unzulänglichkeit dieser Denkform für die von ihr beanspruchten Funktionen ergibt (V). Dieses Ergebnis führt zu der Frage, weshalb eine der Sache nach untaugliche Theorie dennoch für den deutschen Katholizismus eine so erhebliche Bedeutung erlangen konnte (VI). Aus dem Ergebnis dieser Untersuchung werden abschließend einige Folgerungen gezogen (VII).

Der Grund für die Aufnahme dieser Fragestellung ist im *gegenwärtigen Stand der Naturrechtsdiskussion* zu sehen: Nachdem die Nachkriegsjahre vor allem in Deutschland zu einer Renaissance des Naturrechtsdenkens geführt hatten, die weit über den katholischen Raum hinausgriff und streckenweise euphorische Hoffnungen auf die Wirkungen des Naturrechts zur Regeneration des Rechtsdenkens weckte¹⁶, ist seit einigen Jahren eine wachsende Ernüchterung festzustellen. Zum einen entwickelte sich trotz des außerordentlichen Umfangs der Naturrechtsdiskussion seit dem Zweiten Weltkrieg¹⁷ keine Konvergenz der verschiedenen naturrechtlichen Ansätze, zum anderen erwies sich das Naturrechtsdenken auch rechtspolitisch als wenig ergiebig.¹⁸ Für das katholische Naturrechtsdenken im besonderen ist festzuhalten, daß eine gesamtgesellschaftliche Rezeption trotz des großen Ansehens und gesellschaftlichen Einflusses der Kirche in der Nachkriegszeit nicht stattfand. Nur einige wenige Staatsrechtslehrer rezipierten wenigstens teilweise das scholastische Naturrechtsdenken.¹⁹ Sieht man von der Periode während und unmittelbar nach

Analyse von H. D. Schelauske (Naturrechtsdiskussion) nicht. Vgl. meine Besprechung in: *Theologische Revue*, 67 (1971) 211–213.

¹⁶ Vgl. die gründliche Darstellung von H. D. Schelauske, aaO. bes. 13 ff.

¹⁷ Bibliographien bei W. Maihofer, *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, 1962, 580–622, und A. Kaufmann, *Die ontologische Begründung des Rechts*, 1965, 644–742.

¹⁸ Vgl. hierzu für das kirchliche Naturrechtsdenken den Beitrag von E. W. Böckenförde in diesem Band.

¹⁹ Das »Staatslexikon« (V, 941) erwähnt die Namen F. von Hippel, A. Kaufmann, H. Kipp, G. Küchenhoff, A. Süsterhenn, V. Tomberg und A. Verdroß. Nach der Darstellung von Schelauske können von den Genannten jedoch nur Kipp, Süsterhenn und Verdroß als deutlich von der Scholastik geprägt bezeichnet werden, wobei Verdroß sich inzwischen von dieser Position wiederum entfernt hat. Vgl. zuletzt A. Verdroß, *Statisches und dynamisches Naturrecht*, 1971.

dem Zweiten Weltkrieg ab, hat sich das juristische Naturrechtsdenken der Nachkriegszeit im wesentlichen an anderen Prämissen orientiert und ist zu anderen Schlußfolgerungen gelangt als das Naturrecht der scholastischen Tradition.²⁰ Die von einem kruden, z. T. geradezu biologistischen Naturbegriff ausgehende Enzyklika »*Humanae vitae*« hat dazu beigetragen, die naturrechtliche Argumentationsweise auch im katholischen Raum in Mißkredit zu bringen.²¹ Hinzu kommt, daß sich die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum ausdrücklich auf naturrechtliche Argumentationen berufen, ja gewisse, früher als naturrechtlich bezeichnete Vorstellungen – etwa im Bereich der Ehelehre – ausgemerzt haben.²² Von seiten der katholischen Naturrechtslehre fehlt es bisher an einer anti-kritischen Auseinandersetzung mit der neueren Naturrechtskritik fast völlig; neuerdings werden vielmehr kritische Argumente aufgenommen, und es ist eine vorsichtige Verschiebung der Positionen zu beobachten.²³ In dieser Situation scheint es angezeigt, einen kritischen Rückblick auf das katholische Naturrechtsdenken der letzten hundert Jahre zu werfen, und zwar vor allem unter dem Gesichtspunkt der *latenten Funktionen*, die es im Rahmen des Verhältnisses von »Kirche« und »Gesellschaft« erfüllte. Wir fragen nicht nach der Wahrheit oder Unwahrheit dieses Denkens, sondern nur nach seinen typischen Gehalten. Wir verfolgen seine Aktualität in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Konstellationen und versuchen, seine Funktionen wissenssoziologisch zu erhellen. Dadurch soll vor allem das Zeitbedingte und Strukturbedingte solchen Denkens deutlich werden, um Raum zu schaffen für neue Fragestellungen, die der gegenwärtigen Situation angemessener erscheinen.

²⁰ Das läßt auch die Studie von H. D. Schelauske, Naturrechtsdiskussion, deutlich erkennen. Vgl. vor allem Kap. 3, 102 ff.

²¹ Genauer gesagt, scheinen in der Enzyklika zwei verschiedene Naturbegriffe, ein ganzheitlicher und ein biologistischer, nebeneinander verwandt zu werden, wodurch sich die Zwiespältigkeit der Argumentation erklärt. Ähnlich F. Furger, Zum Menschenbild von »*Humanae vitae*«, in: Orientierung 32 (1968) 204.

²² Vgl. J. Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, 1966, 50 ff.

²³ Einen antikritischen Versuch machte A. Dempf, Kritik der historischen Vernunft, 1957, bes. 81 ff. – Zur neueren Entwicklung vgl. vor allem F. Böckle (Hg.), Das Naturrecht im Disput, 1966. – J. David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung, 1967. – Eine theoretisch noch nicht verarbeitete Entwicklung deutet sich außerdem durch die Rezeption der quasi naturrechtlichen Menschenrechtsidee in der Enzyklika *Pacem in terris* des Papstes Johannes' XXIII. an.

III

Das Naturrecht der *Aufklärung* rekurrierte *explizit* nicht auf sozialen Konsensus, auf durch bewährte Gewohnheit entfaltete Ordnung des Rechts. Die hier *gedachte* Natur des Menschen ist a priori, die das von Natur Rechte erkennende Vernunft erscheint an keinerlei soziale Voraussetzungen gebunden. Dennoch hat gerade dieses, alle räumlichen und zeitlichen Bedingungen negierende, universalistische Naturrechtsdenken sich als im besten Sinne zeitbedingt, d. h. den gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen der Zeit als adäquat erwiesen. Das rationalistische Naturrecht der Aufklärung vermochte »eine bis dahin noch nie und nirgends gekannte Geltung in Staat und Gesellschaft zu erlangen«²⁴ und beeinflusste maßgeblich Entstehung und Inhalt der großen Kodifikationen um die Wende zum 19. Jahrhundert.

Erst nachdem dieser geistige Impuls vererbt war, als die historische Rechtsschule bereits die naturrechtlichen Staatslehren in den Hintergrund gedrängt hatte und an die Stelle der sich als universal setzenden bürgerlichen Freiheitsrechte die Einheit der Nationen als politische Leitidee trat, begann die *Renaissance des katholischen Naturrechtsdenkens*: Im Jahre 1840 veröffentlichte Luigi Taparelli ein Buch, das bereits im Titel die Spitze gegen die a priorisch-deduktive Methode der Naturrechtslehren der Aufklärung deutlich macht: »Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts«²⁵. Taparelli gehörte zu jenem Kreis italienischer Jesuiten, die bereits unter Papst Gregor XVI. an einer Erneuerung der scholastischen Philosophie in theologischer Absicht arbeiteten.

Durch Pius IX. wurde die Neuscholastik mehr indirekt – durch Verurteilung theologischer Richtungen, die die Fragen der Aufklärung zu beantworten suchten – gefördert. Sein Nachfolger, Leo XIII., machte in seiner Enzyklika »Aeterni patris« vom 4. 8. 1879 allen katholischen Lehrern der Theologie und Philosophie das Studium, die Erneuerung und Weiterbildung der Lehren des Thomas von Aquin zur Pflicht. Diese Verpflichtung wurde von Pius X. in einem Motu proprio von 1910 und von Pius XI. in der Constitutio Apostolica vom 24. Mai 1931 erneuert.²⁶ Insbesondere Leo XIII. und nach ihm Pius XI., Pius XII. und Paul VI.

²⁴ Staatslexikon V, 936.

²⁵ L. Taparelli, Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto, 2 Bde, Palermo 1840. Deutsch: Regensburg 1845. – Die italienische Ausgabe erschien 1857 bereits in 6. Auflage!

²⁶ Nach J. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1955, 432. – Weitere Nachweise päpstlicher Verlautbarungen zum Thomismus bei A. M. Knoll, Thomismus und Skotismus als Standestheologien. Die soziologische Be-

beriefen sich in ihren Stellungnahmen häufig auf das »Naturrecht«, wenn sie zu wesentlichen Fragen ihrer Zeit Stellung nahmen. Auch das kirchliche Gesetzbuch von 1918 benützt den Begriff des Naturrechts.²⁷ Nach Ansicht eines der renommiertesten Theoretiker der katholischen Naturrechtslehre geschieht »die Bezeugung eines geltenden Naturgesetzes und Naturrechtes durch das kirchliche Lehramt . . . somit in einer Weise, die nicht daran zu zweifeln erlaubt, daß es sich hier um eine Glaubenswahrheit handelt.«²⁸

Im folgenden wird zunächst versucht, einige zentrale Elemente der katholischen Naturrechtslehre thesenförmig darzustellen. Das ist insofern nicht leicht, als die Päpste, die sich in der Ausübung ihres ordentlichen Lehramtes – insbesondere im Rahmen ihrer Enzykliken – immer wieder auf »das Naturrecht« berufen, keine systematische Erörterung geben, sondern in der Regel in bezug auf konkrete Sachverhalte argumentieren. Die katholische Naturrechtslehre wurde im wesentlichen von Theologen systematisch entwickelt, doch sind die Begründungen und Argumente nicht bei allen Autoren dieselben. Immerhin dürften die folgenden Postulate weder von kurialen Interpreten noch von in der scholastischen Tradition stehenden Naturrechtstheoretikern bestritten werden:

1. *Postulat der ontologischen Qualität des Naturrechts:*

Das Naturrecht ist ein materiales Seinsrecht. Es resultiert aus der erkennbaren Natur des Menschen. Natur ist das Ergebnis eines göttlichen Schöpfungsaktes und als solche dem erkennenden Menschen vorgegeben. Das Sollen resultiert aus dem erkennbaren Sein des Menschen.

2. *Postulat der Kongruenz von göttlicher und menschlicher Vernunft:*

Der Mensch ist von Gott mit einer Vernunft ausgestattet worden, die ihm prinzipiell gestattet, das Naturrecht auf natürlichem Wege – d. h. unabhängig von der durch die Kirche tradierten speziellen Offenbarung – zu erkennen. Die vernünftige Erkenntnisfähigkeit ist durch die Erbsünde nicht in dem Maße korrumpiert, daß er die vernünftige göttliche Schöpfungsordnung nicht mehr zu erkennen vermöchte.

3. *Postulat der Unwandelbarkeit und universalen Gültigkeit des Naturrechts:*

Das Naturrecht ist in seinen wesentlichen Elementen zu allen Zeiten und an allen Orten dasselbe. Bestimmte Schlußfolgerungen aus den universal

deutung der thomistisch-scholastischen Kontroverse: *Cur verbum caro factum?*, in: Festschrift für Karl Adam zum 75. Geburtstag, 1952, 238, FN 52. (Neudruck in: ders., *Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz*. Mit einem Nachwort von G.-K. Kaltenbrunner, 1967, 5–24, hier 15.)

²⁷ J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, 1955, 11 f.

²⁸ AaO. 12.

gültigen, obersten Naturrechtssätzen können jedoch aufgrund der jeweiligen unterschiedlichen Gegebenheiten voneinander abweichen.

4. Postulat der unmittelbaren Rechtsqualität des Naturrechts:

Das Naturrecht bindet jeden Menschen unabhängig von der jeweiligen menschlichen Satzung. Es steht zwar nicht in einem prinzipiellen Gegensatz zum gesetzten Recht; dieses hat vielmehr die Vermutung für sich, das Naturrecht in sich zu enthalten. Menschliche Gesetze können jedoch auch im Widerspruch zum Naturrecht stehen und sind insoweit für den Menschen nicht bindend.

5. Postulat der authentischen kirchlichen Naturrechtsinterpretation:

Aufgrund der speziellen Offenbarung durch Jesus Christus, deren Weitergabe der katholischen Kirche anvertraut ist, besitzt die Kirche eine reichere und gewissere Erkenntnis der göttlichen Schöpfungsordnung und des aus ihr resultierenden Naturrechts als rein menschliche Korporationen. Im Zweifelsfalle ist deshalb die kirchliche Lehre als authentische Interpretation des Naturrechts anzusehen.²⁹

Da die katholischen Naturrechtstheoretiker in der Regel die natürliche Erkennbarkeit des Naturrechts betonen und darauf aus sind, auch einen Personenkreis anzusprechen, der der katholischen Kirche nicht verbunden ist, tritt der theologische Charakter des gesamten Aussagensystems im Rahmen der methodischen Erörterungen meist in den Hintergrund.³⁰ Das

²⁹ Eine unserer Darstellung im wesentlichen entsprechende, knappe Argumentation geben Th. Meyer, Art. Naturrecht, in: Staatslexikon, hg. im Auftrag der Görresgesellschaft, 1894, III, 1423–1443; ²1903, IV, 48–68; ³1910, III, 1292–1314 (rev. V. Cathrein), und V. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, ²1909, 221–277. Letzteres gipfelt in der Feststellung: »Es kann deshalb kein Zweifel daran bestehen: Vernunft und kirchliche Lehrautorität bezeugen in unzweideutigster Weise, daß es ein *wahres, eigentliches Naturrecht* gibt, d. h. ein Recht, das nicht erst von den Menschen eingeführt oder eingesetzt wird, sondern durch die *Natur selbst, oder besser, den Urheber der Natur* besteht. Dieses Naturrecht erhebt nicht bloß Anspruch »auf künftige Geltung«, nein, es hat gegolten, seit es Menschen gibt, und es wird auch in Zukunft gelten, solange Menschen auf Erden in Gesellschaft leben« (277, Hervorhebungen im Original). – Vgl. etwa auch: G. Manser, Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung, 62–102; J. Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. I. Buch, I. Teil, ⁵1966, 23–148; F. Klüber, Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft. Der Weg der katholischen Gesellschaftslehre, 1966, 9–16.

³⁰ Eine Ausnahme macht J. Fuchs, *Lex naturae*, der – typischerweise am Anfang der Verfallsperiode des katholischen Naturrechtsdenkens – die theologischen Momente des katholischen Naturrechtsdenkens urgiert. Auch die für ein nachscholastisches Thomas-Verständnis voraussichtlich grundlegende Arbeit von W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 1964, betont den *theologischen* Charakter des thomistischen Gesetzesbegriffs. Vgl. bes. Kap. 14.

Verhältnis von Philosophie und Theologie – wie auch dasjenige von kirchlichem Lehramt und profaner Rechtsetzung – wurde dabei nicht von allen Naturrechtstheoretikern gleich gesehen. Im wesentlichen lassen sich zwei scholastische Strömungen unterscheiden, die in etwa mit den theologischen Ordenstraditionen der Dominikaner und der Jesuiten verknüpft sind: Während die Dominikaner – entsprechend der päpstlichen Urgierung – ihre Naturrechtslehre im wesentlichen auf Thomas von Aquin und damit auf eine scholastische Position zurückbezogen, die noch nicht durch Nominalismus und Voluntarismus (wenn auch z. T. antithetisch) geprägt oder gar »korrumpiert« war, schloß die jesuitische Tradition stärker an die spanische Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts (Molina, de Vitoria, Suarez, Vasquez) an und erwies sich von daher – etwa in bezug auf die Stellungnahme zur Demokratie und zu den modernen Wirtschaftsformen – als zeitnäher.³¹

Dieser Unterschied zwischen den beiden scholastischen Traditionen scheint sich jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg eingeebnet zu haben und spielt in der neueren Diskussion kaum mehr eine Rolle. Die oben genannten, für unsere Argumentation zentralen Postulate dürften im übrigen von keiner der beiden Denkrichtungen her bestritten werden, so daß für uns ihre Unterscheidung lediglich unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirksamkeit, nicht jedoch unter demjenigen ihrer inhaltlichen Position von Bedeutung ist.

Wie zu zeigen sein wird, begründet ohnehin nicht die Qualität und der Inhalt der philosophisch-theologischen Argumentation das Interesse, welches die scholastische Naturrechtslehre heute verdient. Bedeutungs-

³¹ Den Unterschied der beiden Traditionen mit seinen politischen Implikationen betont vor allem E. Alexander, *Church and Society in Germany. Social and Political Movements and Ideas in German and Austrian Catholicism 1789–1950*, in: J. N. Moody, *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789–1950*, New York 1953, 325–583, bes. 487 ff. Zum Verhältnis von thomanischer und spätscholastischer Naturrechtsargumentation vgl. J. Th. C. Arntz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in: F. Böckle (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, 87–120. Interessanterweise finden sich in der neueren katholischen Naturrechtswissenschaft kaum explizite Auseinandersetzungen zwischen der dominikanischen und der jesuitischen Richtung, die sich bekanntlich zunächst hinsichtlich ihrer Gnadentheorie bekämpften. Das Gnadenproblem kann jedoch als Pointe einer viel tiefergehenden Auseinandersetzung um das Verhältnis von Gott (bzw. Kirche) und Mensch (bzw. neuzeitlicher Kultur-, Staats- und Sozialentwicklung) gelten. Vgl. hierzu A. M. Knoll, *Zins und Gnade. Zur Zins- und Gnadenkontroverse der Dominikaner und Jesuiten, Lutheraner und Calviner, 1934*, Neudruck in: ders., *Zins und Gnade, Studien zur Soziologie*, 25–48.

voll scheint vielmehr ihre Funktion in der Auseinandersetzung zwischen »Kirche« und »Gesellschaft«. Ihre Überzeugungskraft beruhte weniger auf der Stärke ihrer Argumente als auf der institutionellen Legitimation, die ihr das kirchliche Lehramt in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals verlieh.

Die Naturrechtsproblematik erhielt im Rahmen von Neuscholastik bzw. Neothomismus ein *nach Ort und Zeit unterschiedliches Gewicht*. Leider scheint eine zusammenfassende Darstellung der internationalen Entwicklung sowohl der Neuscholastik wie auch der Behandlung der Naturrechtsproblematik im katholischen Raum zu fehlen.³² Charakteristischerweise finden sich in Hauptdarstellungen der katholischen Naturrechtslehre *keine* Kapitel über die *Geschichte* des Naturrechtsdenkens; die Systematik erscheint als gegen die Historie gefeit.

Nach den auf unvollständiger Information beruhenden Eindrücken des Verfassers blieb die Renaissance der Scholastik (und mit ihr des Naturrechtsdenkens) bis zum Ersten Vatikanischen Konzil eine im wesentlichen italienische Angelegenheit. Die Rezeption im deutschen Sprachbereich erfolgte im wesentlichen kurz vor der Jahrhundertwende³³, im französischen Sprachbereich – soweit ich sehe – erst zwischen den beiden Weltkriegen.³⁴ Im angelsächsischen Sprachraum, in dem infolge des common law eine Polarität zwischen Naturrecht und positivem Recht sich ohnehin schwerer ergab, scheint das katholische Naturrechtsdenken nur eine

³² Ansätze finden sich bei P. Dezza, *Alle Origini del neotomismo*, Mailand 1940; J. P. Gélimas, *La restauration du thomisme et les philosophies nouvelles*, Washington 1959; H. D. Schelauke, *Naturrechtsdiskussion*.

³³ Wichtigste Werke: Th. Meyer, *Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts*, 1868; V. Cathrein, *Moralphilosophie*, 1890, ⁶1924; ders., *Recht, Naturrecht und positives Recht*, 1901, ²1909; ders., *Naturrecht und Völkerrecht*, 1918; ders., *Katholische Moraltheologie*, 3 Bde., 1914/18; J. Mausbach, *Katholische Moral*, 1901, ⁵1921; die Neubearbeitung durch G. Ermecke (1954 ff) ist bis in die Gegenwart als Lehrbuch in der theologischen Ausbildung gebräuchlich. Von den neueren Darstellungen darf J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, 1950, ⁵1966, als Standardwerk gelten; A.-F. Utz, *Sozialethik mit internationaler Bibliographie*. I. Teil: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, 1958; II. Teil: *Rechtsphilosophie*, 1963.

³⁴ Hier wurde vor allem die Universität Löwen (Louvain) zu einem Zentrum. Vgl. z. B. J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, Louvain 1933 ff. Zeitschrift: *Revue néoscholastique de philosophie*. Ein weiteres Zentrum bildet die unter dominikanischem Einfluß stehende Universität Fribourg (Schweiz), mit Ausstrahlungen in den deutschen und französischen Sprachbereich. Die katholische Soziallehre in Frankreich schloß im allgemeinen recht pragmatisch an bestimmte sozialpolitische Grundströmungen an. Vgl. z. B. A. Belliot, *Manuel de sociologie catholique. Histoire – théorie – pratique*, Paris 1927.

geringe und erst späte Entwicklung gefunden zu haben.³⁵ Gesellschaftspolitische Bedeutung erlangte die katholische Naturrechtsdoktrin im wesentlichen nur im deutschen Sprachraum, worauf in Abschnitt VI zurückzukommen sein wird.³⁶

IV

Es ist dies nicht der erste Versuch einer soziologischen Beschäftigung mit der katholischen Naturrechtslehre. Bereits *Ernst Troeltsch*, dessen großes Werk »Die Soziallehren der christlichen Kirchen« den nahezu einzigen Versuch einer soziologischen Betrachtung der katholischen Kirche auf der Makroebene enthält, sah den engen Zusammenhang zwischen spezifischen Sozialformen des Christentums und dem Dominieren spezifischer Sozialvorstellungen. Während er dem *kirchenmäßigen* Christentum ein »relatives Naturrecht« zuordnet und es als einen Kompromiß mit den »gegebenen tatsächlichen Verhältnissen und den außerchristlichen sittlich-rechtlichen Ordnungen« bezeichnet, liegt für das Christentum im Sozialtypus der *Sekte* »aller Nachdruck auf dem absoluten Naturrecht und einer Identität mit dem strengen Liebesgesetz Christi«³⁷. Wir finden somit bereits hier einen implizit wissenssoziologischen Ansatz, in dem *unterschiedliche Konzeptionen des »Naturrechts« unterschiedlichen Organisationsformen der Religion zugeordnet werden*. Neben der sozialen Bedingtheit der Formen und Inhalte der Sinnkonstitution (wie wir in einer moderneren Terminologie sagen würden³⁸) untersucht Troeltsch auch die gesellschaftlichen Auswirkungen der Soziallehren der Kirchen und versucht gleichzeitig, das bei aller historischen Wandelbarkeit identisch Bleibende des christlichen Ethos herauszuarbeiten.³⁹

³⁵ Als Zentrum kann hier die Notre Dame-Universität in Indiana gelten, die seit 1956 das Natural Law Forum herausgibt.

³⁶ Verbal spielte die Naturrechtsdoktrin auch in vielen katholischen Staaten eine Rolle, als Legitimationsformel für kirchliche Eingriffe in staatliche Angelegenheiten. Dabei blieb es jedoch in der Regel bei der abstrakten Berufung auf das Naturrecht. Nur im deutschen Sprachbereich wurde die inhaltliche Explikation der Doktrin relevant.

³⁷ E. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, in: *Historische Zeitschrift* 106 (1911) 237–267. Zitate 254 und 259.

³⁸ Das Problem der Sinnkonstitution stellt eines der zentralen Probleme gegenwärtiger soziologischer Theorie dar. Vgl. z. B. P. L. Berger / Th. Luckmann, *Gesellschaftliche Konstruktion*, bes. 98 ff; N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, 1971, 25–100.

³⁹ Vgl. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1923, bes. 977–979. – Einen wesentlichen Beitrag zur Wiederaufnahme und

Für die Erforschung der latenten Funktionen einer Renaissance des katholischen Naturrechtsdenkens kann der Ansatz von Troeltsch unmittelbar als Ausgangspunkt dienen: In dem Maße, als das Christentum die Sozialform der Kirche annahm, als es nicht mehr bloß in einer Vielzahl mehr oder weniger esoterischer und tendenziell nonkonformistischer Zirkel existierte, *in dem Maße als das Christentum zur gesellschaftlichen Macht, ja zur Staatsreligion wurde, mußte es sich mit denjenigen kulturellen Sinngehalten auseinandersetzen, die bereits das soziale Leben bestimmten.* Für Troeltsch ist die Frage »daher zuerst und vor allem: Wie hat die Kirche ihr Verhältnis zu den außerchristlichen Tatsachen und Idealen des sozialen Lebens gestalten können? – Die kurze Antwort auf diese Frage ist: Sie hat es getan durch die Ausbildung des Begriffs des christlichen Naturrechts und durch die Bewältigung all jener Elemente mit Hilfe dieses Naturrechts... Es ist der Kompromiß der strengen Christlichkeit mit den Erfordernissen des tatsächlichen Lebens und eine relative Würdigung der sittlichen und rechtlichen Institutionen des außer- und vorchristlichen Lebenskreises.«⁴⁰ Die starke Beeinflussung des christlichen Naturrechtsdenkens durch die Stoa und das *jus gentium* der Römer sowie durch die römische Rechtslehre steht inzwischen außer Frage.⁴¹ In den kirchlichen Naturrechtstheorien des Mittelalters wurde in der Regel kein scharfer Unterschied zwischen Naturrecht und *jus gentium* gemacht.⁴²

Für Troeltsch nimmt die Vorstellung des christlichen Naturrechts somit eine spezifische *Vermittlungsfunktion zwischen Kirche und Gesellschaft* wahr: Durch die Rezeption des stoischen Naturrechtsbegriffs in Verbindung mit dem römischen *jus gentium* verfügte die frühmittelalterliche Kirche, die bald als einzige überregionale Ordnungsmacht nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches im Westen übrig blieb, über ein gedankliches Instrument, mit dem sie ihre gleichzeitig herrschaftliche und ordnungstiftende Funktion zu legitimieren vermochte. Wie Troeltsch zu Recht hervorhebt, wohnt diesem Naturrechtsbegriff eine »Doppelseitigkeit« inne, deren Problematik sich allerdings erst später entfalten sollte:

Kritik der Position von Troeltsch gibt H. Bosse, Marx – Weber – Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, 1971, bes. 133 ff.

⁴⁰ E. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht, 247 und 251.

⁴¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die von Troeltsch völlig unabhängige Studie von R. Hernegger, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, 1963, bes. 73 ff.

⁴² Vgl. neuerdings die gründliche Studie von R. Weigand, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus, 1967, passim.

Es dient einerseits dazu, den kirchlichen Herrschaftsanspruch gegenüber den Christen zu legitimieren (Kirche als Sachverwalterin des Naturrechts), es dient jedoch andererseits auch dazu, aufgrund seiner natürlichen Vernünftigkeit und Einsehbarkeit Verbindlichkeit auch für die Nichtchristen zu fordern, denen auch ohne die Gnadenmittel der Kirche die Einsicht in die Vernünftigkeit der Schöpfungsordnung zugänglich ist.

Berücksichtigt man die faktische Bedeutung der von der Kirche im Westen ausgehenden gesellschaftlichen Ordnungsleistung im frühen Mittelalter, als keineswegs die gesamte Bevölkerung des früheren Weströmischen Reiches bereits christlich war, so wird deutlich, daß diese zur Zeit ihrer höchsten Wirksamkeit noch kaum ausformulierte Konzeption eines christlichen Naturrechts einen hohen Grad faktischer Verbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen konnte. Die Naturrechtstheorien entfalteten sich in dem Maße, als es galt, neue Tatbestände, insbesondere die Konsolidierung der weltlichen Herrschaften und ihr Verhältnis zum kirchlichen Herrschaftsanspruch deutlicher zu formulieren.

Im Gefolge von Troeltsch waren es – abgesehen von Paul Honigsheim⁴³ – vor allem österreichische Soziologen, die sich eingehender mit der Scholastik befaßt haben. Für die Naturrechtsproblematik zu nennen ist hier vor allem *August Maria Knoll*, der erste Ordinarius für Soziologie in Österreich, dessen wissenschaftliches Werk auf eine soziologische Explikation der Theologiegeschichte seit dem Mittelalter zentriert ist.⁴⁴ Seine religionssoziologischen Arbeiten wurden bisher in katholischen Kreisen praktisch totgeschwiegen⁴⁵, und er mußte infolge seiner nicht in die öster-

⁴³ P. Honigsheim, Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie, in: Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. Hg. von Melchior Palyi, 1923, Bd. 2, 175–218. – Die Diskussion der Naturrechtsproblematik in der deutschen Soziologie vor 1933 ist bisher nicht aufgearbeitet. Sie bezieht sich jedoch im wesentlichen auf die Problemstellungen, die sich aus dem aufklärerischen Naturrechtsdenken ergeben. Vgl. vor allem die entsprechende Debatte in den Verhandlungen des 5. Deutschen Soziologentages vom 26. bis 29. September 1926 in Wien, Tübingen 1927, 144–191; sowie A. Menzel, Naturrecht und Soziologie, 1912; A. Vierkandt, Der geistig-sittliche Gehalt des neueren Naturrechts, 1927.

⁴⁴ Neben Knoll ist E. K. Winter zu nennen, dessen Buch »Die Sozialmetaphysik der Scholastik« (1929) das Erkenntnisinteresse Knolls stark beeinflusst hat. Die wichtigsten Arbeiten Knolls in unserem Zusammenhang: Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz (Sammelband); Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit, 1962; 2. Aufl. mit einer Einleitung von E. Topitsch, 1968; Katholische Gesellschaftslehre zwischen Glaube und Wissenschaft (a. d. Nachlaß), 1966.

⁴⁵ Das wird besonders deutlich in der Schrift von J. Messner, Moderne Sozio-

reichische kirchliche und politische Landschaft passenden Äußerungen ernsthafte Nachteile hinnehmen.⁴⁶

Heute, wo sich das Ende der »Klerikerkultur« (O. Brunner) innerhalb der katholischen Kirche deutlich abzeichnet, erscheinen manche Prämissen Knolls bereits als zeitbedingt. Nicht an Bedeutung verloren hat dagegen seine durch eine stupende Quellenkenntnis bestechende Analyse der Zeitbedingtheit und Interessenbesetztheit der jeweiligen katholischen Naturrechtslehren und einige der daraus gezogenen Schlußfolgerungen:

– »Die Naturrechtler tun so, als ob ihre Denkopoperationen unabhängig von jenen Ideen und Interessen, denen sie dienen, vor sich gegangen wären. Das Gegenteil . . . trifft zu: In der Anwendung spiegelt das scholastische Naturrecht genauso das pastorale Interesse der Kirche wider wie z. B. das individualistische Naturrecht das ökonomische des Bürgertums.«

– »Es ist dieser Prozeß der Verwandlung von Kirchenrecht und Kirchenverfassungsrecht in »Naturrecht« einer der wichtigsten, bisher unentdeckt gebliebenen Wege der konkreten Naturrechtsschöpfung.«

– »Das scholastische »Naturrecht« . . . hat als Instrument der Kirche . . . die Funktion, die passive und akkommodative Haltung der Kirche und ihrer Lehre in allen sozialen und politischen Fragen rational zu artikulieren. Damit wird das scholastische Naturrecht ein jus accomodatitium! Es schmiegt sich um sämtliche Sozialsysteme und -modelle der Geschichte . . . Es wird . . . je ein Zustand sozialer Wirklichkeit abgebildet und derselbe als ein Gesolltsein erklärt, verklärt . . . Nicht die Legitimität, eine Idealgültigkeit, sondern die Faktizität, das positive Dasein eines Systems, ist maß- und ausschlaggebend.«

– »Hat eine Freiheitsbewegung eine Kette zerbrochen, wird kirchlicher- und naturrechtlicherseits die neue Freiheit genauso anerkannt wie die Kette zuvor. Das ist das geheime, aus der Sendung der Kirche und der Leerformel ihres Naturrechts fließende Gesetz jeder sozialen Enzyklika.

logie und scholastisches Naturrecht, 1961. Es handelt sich hier offensichtlich um eine Auseinandersetzung mit den in »Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht« veröffentlichten Thesen Knolls. Das Buch war damals noch nicht erschienen, doch war eine Vorfassung bereits für die 1961 erschienene Festschrift für Hans Kelsen geschrieben, jedoch von A. Verdroß abgelehnt worden. Obwohl die von Messner zitierten Argumente z. T. wörtlich mit Knolls Formulierungen übereinstimmen, wird der Name von Knoll im ganzen Buch nie erwähnt.

⁴⁶ Zu den Repressalien gegen Knoll vgl. die Darstellungen von G.-K. Kaltenbrunner, im Nachwort zu: A. M. Knoll, Zins und Gnade, 91 ff, und E. Topitsch, in der Einleitung zu: A. M. Knoll, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, 10 ff.

Das erklärt, warum die sozialen Enzykliken der Kirche niemals eine Zukunftsperspektive entwickeln und sie immer ›zu spät‹ kommen müssen . . . Die soziale Dynamik liegt nicht in der Kirche, sondern im stets werdenden Begriff der Gesellschaft, welche die Kirche verseelsorgt.«

– »Daraus ergibt sich notwendigerweise die Wertlosigkeit des scholastischen Naturrechtes für jede Sozialreform, für jede Zukunftsperspektive . . . Diese Unfruchtbarkeit des scholastischen Naturrechts ist schließlich auch gegeben, . . . wo das ›jus naturale‹ eine ›potestas directa‹ hatte . . . Oft hatten . . . die naturrechtlich-kirchlich betriebenen Staatsgebilde ungleich größere Mängel, sowohl in der Verfassung wie in der Verwaltung, als die übrigen . . . Das alles wissen die scholastischen Naturrechtler nur zu gut. Daher ihr Schweigen, das Verschweigen ihrer konkreten Naturrechtsverwirklichungen.«⁴⁷

Obwohl – oder gerade weil – die Kritik der katholischen Naturrechtslehre bei Knoll weniger erkenntniskritisch als politisch motiviert ist, setzt er seine Ideologiekritik nicht absolut: Der Aufweis der inhaltlichen Interessenabhängigkeit konkreter Naturrechtspostulate zeigt gleichzeitig die scholastische Naturrechtslehre *als rationale Legitimationsstrategie des die Kirche repräsentierenden Klerikerstandes*. Allerdings fragt Knoll nicht, ob die Naturrechtslehre der Kirche diese ideologische Funktion zu allen Zeiten gehabt habe, oder ob nicht vielmehr ein Funktionswandel auch der Naturrechtslehre in Abhängigkeit von der jeweiligen gesellschaftlichen Situation der katholischen Kirche anzunehmen ist. Knoll denkt aus einer konkreten geschichtlichen Situation heraus: Ihm geht es um die Autonomie des Laienchrsten; er hat zwischen den Weltkriegen ausreichend Gelegenheit gehabt, die Verbindung von praktischem Opportunismus und politischer Prinzipienlosigkeit mit dem Anspruch auf Wahrheit von kirchlicher Lehre und Richtigkeit des kirchlichen Handelns seitens des Klerus zu beobachten.⁴⁸

Grundsätzlicher noch als Knoll, der der kirchlichen Naturrechtslehre zumindest eine gewisse pastorale, wenn auch nicht theoretische Dignität

⁴⁷ Alle Zitate aus A. M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, 21968, 28 f; 37; 37 f und 56; 73 und 80; 84 f.

⁴⁸ Knolls Thesen werden durch zeitgeschichtliche Untersuchungen bestätigt: Zu den Folgen der katholischen Naturrechtsauffassung für die Einstellung des deutschen Katholizismus zum Nationalsozialismus vgl. zuerst E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in: *Hochland* 53 (1960/61) 215–239, bes. 226 f, 232 ff. Die damaligen Diagnosen wurden durch inzwischen erschienene Untersuchungen bestätigt; vgl. H. Müller, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, 1963, sowie die in der Sammelrezension von E.-W. Böckenförde, *Kirche und Politik*, in: *Der Staat*, Band 5 (1966), 225–238, genannte Literatur.

konzedierte, setzt die Naturrechtskritik von *Ernst Topitsch* an.⁴⁹ Ausgehend von einer Beschäftigung mit dem Naturrechtsproblem entwirft er eine wissenssoziologisch gemeinte Theorie des weltanschaulichen Denkens seit der jüngeren Steinzeit bis zur Gegenwart und weist als das sich durchhaltende Moment dieses Denkens die Erscheinung auf, »daß der Mensch das Ferne und Unbekannte nach Analogie des Naheliegenden und Vertrauten deutet und sich vorstellt. Nichts ist ihm aber bekannter als das eigene Wollen und Handeln, und dieses Handeln mit seinen Normen, Objekten und Produkten bildet daher oft den Ausgangspunkt für das Verständnis der weiteren Umwelt . . . So wurden einzelne Naturvorgänge, aber auch ihre Zusammenhänge bis hinauf zur Gesamtstruktur des Universums nach sozialen und technologischen Analogien aufgefaßt.«⁵⁰ Daraus resultiert eine »intentionale« *Weltauffassung*, d. h. die Vorstellung, daß der Wirklichkeit eine metaphysische Gesetzmäßigkeit oder ein Gestaltprinzip innewohne, das dem Wollen und Handeln der Menschen – oder zumindest einer bestimmten, meist herrschenden Schicht – kongruent sei. »Die außerordentliche Lebenskraft jener Weltauffassung beruht . . . nicht auf ihrer Richtigkeit, sondern auf ihrer psychologischen Wirksamkeit. Sie vermochte aber nicht nur angeblich unabweisbare Gemütsbedürfnisse zu befriedigen, sondern war, wie die Untersuchung zeigen wird, auch als Mittel praktisch-politischer Menschenführung fast unbeschränkt brauchbar.«⁵¹

Nach Topitsch erweisen sich die Naturrechtslehren als eine dominierende Form der intentionalen Weltauffassung in der abendländischen Geistesgeschichte. Leider setzt er sich gerade mit der katholischen Naturrechtslehre vergleichsweise wenig auseinander, da er ihr nur eine geringe Eigenständigkeit des Denkens zuerkennt.⁵² Es kann jedoch kaum ein Zweifel daran bestehen, daß die Renaissance des aristotelisch-thomistischen Naturrechtsdenkens genau dem Denkmodell der »intentionalen Weltauffassung« folgt.

Topitsch weist zu Recht darauf hin, daß die intentionalen Weltdeutungen nicht ohne weiteres als Ideologien zu bezeichnen sind, sondern daß sie ideologisch erst in einem fortgeschrittenen Stadium ihrer Entwicklung

⁴⁹ Vgl. E. Topitsch, *Das Problem des Naturrechts*, 1950, abgedruckt in: W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, 1962, 159–177; ders., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, 1958; ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, 1966, bes. 53 ff; ders., *Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, 1969.

⁵⁰ E. Topitsch, *Sozialphilosophie*, 55.

⁵¹ E. Topitsch, *Ursprung*, 4.

⁵² Vgl. aaO. 193 ff.

werden⁵³, ohne allerdings die gesellschaftlichen Veränderungen, die dieses Denken zu einem ideologischen werden lassen, deutlich zu formulieren. Leider wird die Unterscheidung zwischen »Tradition« und »Ideologie« in seinen zahlreichen späteren Aufsätzen zum Naturrechts- und zum Ideologieproblem nicht aufgenommen.

Naturrechtliche Sätze sind nach Topitsch Prototypen von *Leerformeln*, d. h. »von Sätzen mit sehr weitem oder totalem Spielraum, . . . ein Kunstgriff, den Wahrsager und Sterndeuter schon in alten Zeiten mit großem Geschick verwendet haben, um ihre Prophezeiungen gegen die Widerlegung durch die Tatsachen abzusichern«⁵⁴. *Naturrechtslehren sind demzufolge inhaltsleer, sie enthalten keine echten Normen, sondern eignen sich zur Legitimation beliebiger Handlungsvorschriften. Sie sind somit nicht per se ideologisch, aber ideologieträchtig, sie stellen eine geeignete Denkform für bestimmte Ideologien dar.*

Offensichtlich richtet sich die Bezeichnung »Leerformel« in erster Linie auf die »obersten Sätze« des Naturrechts oder das sogenannte primäre Naturrecht.⁵⁵ Klassisches Beispiel einer Leerformel ist das Praeceptum primum der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin: »Tue das Gute – meide das Böse« (S.th. I/II, 94, 2) oder das Postulat, daß man stets vernunftgemäß handeln müsse. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß aus diesen Sätzen an sich keine Information über das zu entnehmen ist, wie in einer konkreten Situation zu handeln sei, und es hängt alles davon ab, was im einzelnen als »gut, böse oder vernünftig« bezeichnet wird. Entscheidend wird somit die Frage, auf welchem Wege man sich des Gehalts dieser Begriffe versichern kann; wie erkannt werden kann, was gut,

⁵³ AaO. 222.

⁵⁴ E. Topitsch, Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, in: Logik der Sozialwissenschaften, hg. von E. Topitsch, 1965, 17–36, Zitat 24.

⁵⁵ Dieser Ausdruck scheint heute in der scholastischen Naturrechtslehre eine neue Bedeutung zu erhalten: Nicht mehr das Naturrecht, das für den Menschen auch schon vor dem Sündenfall gegolten hätte, wird darunter verstanden, sondern derjenige Teil des Naturrechts, der nicht durch die jeweiligen historischen Umstände modifiziert wird. Unter »sekundärem Naturrecht« wird dann nicht mehr das aus der »gefallenen Natur« resultierende Naturrecht (z. B. Privateigentum), sondern der »veränderliche Teil«, das »dynamische Element der Naturrechtslehre«, verstanden. Vgl. H. D. Schelauke, Naturrechtsdiskussion, 211 ff. Es handelt sich hier um ein typisches Beispiel der »Anpassungsstrategie« des scholastischen Naturrechtsdenkens: Man behält die gleichen Worte bei, verschiebt jedoch ihren Sinn – wenn möglich unter Berufung auf irgendeinen mittelalterlichen Autor – und demonstriert so die Kontinuität der Naturrechtslehre!

böse oder vernünftig ist, bzw. – falls dies nicht möglich ist – wer bestimmt, was gut, böse oder vernünftig ist.

V

Auf das scholastische Naturrechtsdenken bezogen, ist dieser Kritik weitgehend zuzustimmen. Gerade die gründliche Arbeit von Schelauske zeigt, wie sehr das Problem einer intersubjektiv verbindlichen Naturrechts-*erkenntnis* noch ungelöst ist.⁵⁶ Im Bereiche der scholastischen Naturrechtslehre ist man über die mittelalterliche *Synderesis-Lehre* kaum hinausgekommen.⁵⁷ Über die Art und Weise, wie aus den »obersten Naturrechts-sätzen« durch eine Vergewisserung der jeweiligen – sozio-kulturell bedingten – Realsituation des Menschen konkrete »Ableitungen« oder »sekundäre Naturrechtssätze« gewonnen werden können, gibt es m. W. keine ernstzunehmenden methodologischen Erörterungen.⁵⁸ Selbst wenn man bereit sein sollte, für die obersten Grundsätze des Naturrechts eine

⁵⁶ Vgl. H. D. Schelauske, aaO. 306 ff.

⁵⁷ »Die Unzulänglichkeit des bloßen Messens und Zählens wird dadurch aufgewogen, daß in der Frage nach der Natur des Menschen und des Sittlichen neben der äußeren auch die innere Erfahrung zur Verfügung steht, nämlich des Menschen Wissen um gut und böse und die darin beschlossenen unmittelbar evidenten Prinzipien mit ihrem Anspruch auf unbedingte (absolute) Geltung. Sie stellen zunächst ein vorwissenschaftliches, unmittelbares Wissen des Menschen um seine Natur und ihre Forderungen dar; ihre Ergründung und Erklärung durch die metaphysische Analyse der menschlichen Natur ist die *theoretische* Grundaufgabe der Ethik.« (J. Messner, Das Naturrecht, 67 [Hervorhebung im Original]); vgl. auch A. F. Utz, Sozialethik I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, 1958, 67 ff.

⁵⁸ Vgl. z. B. die folgende, aus dem Jahre 1966 stammende, naive Interpretation: »Das Erkenntnisverfahren der katholischen Gesellschaftslehre verläuft also in drei Schritten. Zunächst kommt es darauf an, Sein und Sinn und, daraus folgend, die Normen des Gesellschaftslebens zu erkennen. Das ist die Aufgabe der als Sozialmetaphysik und Sozialethik in die Erscheinung tretenden Prinzipienlehre ... Der nächste Schritt besteht darin, die empirische Wirklichkeit des sozialen Lebens in den Blick zu nehmen. Und im dritten methodischen Schritt kommt es darauf an, die abstrakt-generellen Sozialprinzipien des Naturrechts mit der Empirie zu konfrontieren und sie auf die gesellschaftliche Situation hic et nunc zu konkretisieren. So sucht die katholische Gesellschaftslehre ... die Wege zu weisen, auf denen die Sozialprinzipien unter den wechselnden geschichtlichen Bedingungen für die rechte Ordnung des Gesellschaftslebens und damit zum Wohle der Menschen fruchtbar gemacht werden können« (F. Klüber, Naturrecht als Ordnungsnorm, 16). – Vgl. dagegen die wesentlich differenziertere Thomas-Interpretation von W. Kluxen, Philosophische Ethik, bes. 35 ff, 77 ff, 225 ff. Eine solche Thomas-Interpretation leistet jedoch gerade nicht mehr die ideologischen Dienste, um deren Kritik es in vorliegender Arbeit geht.

besondere, metaphysische Geltung anzuerkennen, so lassen sich hinsichtlich der Methodik der Ableitung erkenntnistheoretische Fragen nicht mit dem Hinweis auf eine allgemeine Vernunft oder die kirchliche Autorität unterdrücken. Wenn die Naturrechtslehre der Kirche der natürlichen Vernunft einsichtig sein will, so muß sie sich den Kriterien solcher Vernünftigkeit stellen, oder ihre eigenen Kriterien der Vernunft explizit machen. Es müßte somit vom kirchlichen Lehramt – oder von den Naturrechtstheoretikern – deutlich gemacht werden, worin die spezifische Dignität des naturrechtlichen Denkens besteht, worin es sich qualitativ von dem sich lediglich im Horizont alltäglicher Wahrnehmung bewegendem »gesunden Menschenverstand« unterscheidet. Was geben die »Ableitungen« oder »sekundären Naturrechtssätze« mehr wieder als die Gemeinplätze eines – sich unter dem Einfluß der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft in der Terminologie zunehmend verwissenschaftlichenden – jeweiligen (oder gar schon vergehenden) öffentlichen Bewußtseins?⁵⁹

Aus wissenssoziologischer Perspektive ist zu vermuten, daß die Synderesis-Lehre eine spekulative Überhöhung intuitiver Einsichten in die Struktur des Alltagswissens darstellt. Die Aufhellung der Struktur des Alltagswissens ist eine der bedeutendsten Leistungen der neueren Wissenssoziologie.⁶⁰ Charakteristisch für das Alltagswissen, das Wissen des »gesunden Menschenverstandes« ist seine Handlungsbezogenheit, seine Selbstverständlichkeit und seine Situationsgebundenheit. Der »Sinn« des Alltagswissens konstituiert sich auf Grund praktischer Interessen; auf eine Unterscheidung zwischen kognitiven und normativen Komponenten wird deshalb kein Wert gelegt. Bei »jedermann« wird dieses Wissen, wird eine bestimmte Sinnggebung vorausgesetzt, sofern er nur guten Willens ist. Die Verweigerung solchen Sinnes wird als Verletzung elementarer zwischenmenschlicher Beziehungen empfunden und entsprechend »bestraft«.⁶¹ Der kognitive Stil des Alltagswissens ist gekennzeichnet durch die »natürliche Einstellung«, d. h. die vorbewußte Ausklammerung jeden Zweifels an der Richtigkeit der diesem Wissen zugrunde liegenden Erfahrung und der Wahrheit des es strukturierenden Sinnes.⁶² Deshalb setzt das Alltags-

⁵⁹ Vgl. hierzu ausführlicher den Beitrag von E.-W. Böckenförde in diesem Band.

⁶⁰ Vgl. vor allem A. Schuetz, *Collected Papers I, The Problem of Social Reality*, The Hague 1962; H. Garfinkel, *Aspects of the Problem of Common-Sense Knowledge of Social Structures*, in: *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Bd. IV (1959) 51–65.

⁶¹ Vgl. H. Garfinkel, *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*, in: *Social Problems*, Bd. 11 (1964) 225–230.

⁶² Vgl. A. Schuetz, *On Multiple Realities*, 207–239, bes. 229 f.

wissen seine Allgemeingültigkeit – in räumlicher und zeitlicher Hinsicht – voraus, berücksichtigt jedoch *praktisch* eine Situations- und Handlungsgebundenheit und vermag sich deshalb in der Regel zu bewähren. So erscheint das Alltagswissen als »unmittelbar einleuchtend«, und die sinnhafte Verknüpfung bestimmter Erfahrungen mit entsprechenden Handlungsregeln leistet genau das im Synderesis-Prozeß Beschriebene: »Das naturhafte Gewissen (Synderesis) besorgt spontan die Umformung der Seinserkenntnis in die Sollerkenntnis.«⁶³

Es darf als gesicherte Erfahrung gelten, daß unter relativ elementaren Sozialverhältnissen der Bereich dessen, was als »selbstverständlich«, als allgemein akzeptiert erscheint, relativ umfassend ist. Solange eine elementare gemeinsame Kultur und ein jedermann einsichtiges Gewohnheitsrecht den Bereich der gesellschaftlich anerkannten Handlungsmöglichkeiten strukturiert und in überschaubaren Grenzen hält, kann mit guten Gründen die »Selbstverständlichkeit« des jeweiligen Rechts und der jeweiligen »Sozialordnung« vorausgesetzt werden, die dann *als seiende* verinnerlicht wird.

In diesem Zusammenhang von einem »Gewissensanspruch« zu sprechen, erscheint für die Form traditionaler Verhaltenssteuerung allerdings bereits zu hoch gegriffen. Ein im heutigen Sinne individualisiertes Gewissen, eine Instanz der Handlungssteuerung angesichts unterschiedlicher Alternativen, scheint unter elementaren Sozialbedingungen weitgehend als entbehrlich. *Der imperative Charakter des Gewissens, die Urgierung eines »Sollens«, erhält erst Bedeutung, wo mehr Handlungsweisen möglich sind, als in einer allen gemeinsamen Kultur sinnhaft bewältigt werden können.* Das Postulat eines allen Menschen gemeinsamen »Gewissens« – wie es der kirchlichen Morallehre der Neuzeit entspricht – erweist sich jedoch zunehmend dann als problematisch, wenn die kulturellen Voraussetzungen eines solchen Gewissens nicht mehr gegeben sind, wenn vielmehr die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Sozialisationseinflüsse entweder überhaupt nicht mehr zum Aufbau einer starken Identität oder aber zu einer weitgehend subjektivierten Identität führen müssen.⁶⁴

Bezogen auf elementare Kulturen ist die Thematisierung eines »Naturrechts«, d. h. die Reflexion des Gedankens der Selbstverständlichkeit des

⁶³ A. F. Utz, Sozialethik I, 68.

⁶⁴ David Riesman's Unterscheidung von »Traditions-Lenkung«, »Innen-Lenkung« und »Außen-Lenkung« trifft trotz mancher Mängel der theoretischen Interpretation den hier gemeinten Sachverhalt. Vgl. D. Riesman u. a., Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters, 1958, bes. 52 ff. Zur Funktion des Gewissens unter überkomplexen Gesellschaftsbedingungen vgl. den Beitrag von N. Luhmann in diesem Band.

Rechts, bereits als eine Form der Generalisierung aufzufassen, mit der eine komplexer gewordene, differenziertere Gesellschaft diesen Zusammenhang zu stabilisieren versucht. Je komplexer die gesellschaftliche Ordnung wird, um so weniger ist sie »unmittelbar gegeben«, um so mehr bedarf sie zu ihrer Stabilisierung komplexerer Sinndeutungen, bei denen jedoch zunächst das Modell des Alltagswissens mit übernommen wird. So zeigt beispielsweise eine Untersuchung des Zusammenhangs von objektiver und subjektiver Geltung des »Gesetzes« in der Lehre des Thomas von Aquin, daß für Thomas die subjektive Geltung des Gesetzes, also die Verinnerlichung der Norm, kein selbständiges Problem darstellt. Seine Argumentation geht dabei in keiner Weise über den »gesunden Menschenverstand« hinaus.⁶⁵ Diese Beobachtung bestätigt, daß das thomistische Naturrechtsdenken, das noch nicht durch die Krise des Voluntarismus und Nominalismus hindurchgegangene scholastische Denken, von einem elementaren Seins- und Handlungszusammenhang ausgehen konnte, der der Struktur unseres Alltagswissens noch weitgehend entspricht. Erst die Wandlung des Gesetzesbegriffes zu einem auf der *Anordnung* (und nicht der gütigen Vernunft) des Schöpfers beruhenden normativen Anspruch bringt jene Verselbständigung des Sollens gegenüber dem Sein auch in der Reflexion mit sich, und *führt gleichzeitig zum Problem der expliziten Legitimation des Sollens und zur Forderung nach Ausbildung eines eigentlichen Gewissens als verinnerlichter normativer Instanz*. Die Frage wäre einer eigenen wissenssoziologischen Untersuchung wert, was Wilhelm von Occam und seine Schule dazu geführt hat, Gott nicht mehr als weise Vernunft, sondern als letztlich willkürlichen Gesetzgeber aufzufassen . . . Auf jeden Fall signalisiert dieser Auffassungswandel einen Verlust an unmittelbarer Plausibilität der gegebenen Rechts- und Moralnormen, eine Konstellation, die als Vorstufe des neuzeitlichen Autonomiegedankens zu verstehen ist.⁶⁶

⁶⁵ »Bien souvent, à propos d'obligation, saint Thomas parle comme tout le monde, il dit que la loi doit avoir une vis obligandi quod est proprium legis . . . ; nous avons vu, au seuil de l'art 1 de la qu. 90, saint Thomas partir de l'idée banale, nullement fausse, mais commune et non élaborée techniquement, que la loi, pour tout le monde, c'est ce qui oblige à faire ceci ou à éviter cela, et par conséquent que la loi est bien essentiellement une règle des activités humaines. C'est assez, au point de départ, pour savoir de quoi il est question. Mais l'analyse reste à faire. Nous en sommes simplement à savoir de quoi nous parlons, nous moralistes, . . . quand nous parlons d'obligation.« (J. Tonneau, *Réflexions sur l'enseignement du traité thomiste des lois*. Referat auf dem Internationalen Moraltheologenkongreß in Walberberg, März 1969, Manuskript, 66 f.)

⁶⁶ Eine geistesgeschichtliche Analyse dieser Vorgänge gab zuletzt H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966. Leider vernachlässigt Blumenberg jedoch die sozialstrukturellen Ursachen dieses Vorgangs.

Wie bereits angedeutet wurde, liegen diesen Veränderungen des menschlichen Selbstverständnisses bestimmte Änderungen der Gesellschaftsstruktur zugrunde, die durch den Begriff der »gesellschaftlichen Differenzierung« theoretisch erfaßt werden können. Gesellschaftliche Differenzierung führt sowohl zu einer relativen Verselbständigung verschiedener gesellschaftlicher Teilbereiche als auch zur potentiellen Verselbständigung des seiner Subjekthaftigkeit bewußt gewordenen Individuums.⁶⁷ Die gesteigerte Komplexität der realen Zusammenhänge führt zu einer »Verlängerung der Handlungsketten«, die den normalen Handlungshorizont eines Individuums sprengen.⁶⁸ Die Vermittlung von Theorie und Praxis ist deshalb nicht mehr auf »naturrechtliche« Weise möglich, sondern auf komplexere Vermittlungsmechanismen angewiesen, die bis heute wissenschaftlich noch kaum geklärt sind. Während sich das »Naturrecht« auf einer bestimmten, mittleren Ebene gesellschaftlicher Entwicklung als durchaus adäquater und die Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenhangs erhöhendes Denkmodell erwies, muß bei weiterer Steigerung der gesellschaftlichen Komplexität auf wirksamere Mechanismen rechtlicher Stabilisierung, z. B. auf die Positivierung des Rechts, in Verbindung mit der Entwicklung der Gewaltenteilung, rekurriert werden.⁶⁹ Die problematischen Folgen der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse für die menschliche Lebensführung, der »Weltverlust«, der Verlust an unmittelbar plausiblen kollektiven Sinnstrukturen, die sich gleichzeitig für die individuelle Daseinsgestaltung als sinnstiftend erweisen, kann hier nur angedeutet werden.⁷⁰ Die Angewiesenheit des Menschen auf Sinngebung seines Handelns erklärt die Persistenz intentionaler Weltauffassungen und die Attraktivität »naturrechtlicher« Argumentationen, die an der Idee eines »natürlichen Sittengesetzes« und damit an einer gemeinsamen Basis für Individual- und Sozialethik festhalten. *Vermutlich ist jedoch die Frage nach dem richtigen Leben und die Frage nach dem richtigen Recht nicht mehr in ein und demselben Sinnzusammenhang in*

⁶⁷ Vgl. F. X. Kaufmann, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem. Untersuchungen zu einer Wertidee hochdifferenzierter Gesellschaften, 1970, 190 ff, 234 ff.

⁶⁸ Eine bemerkenswerte sozialgeschichtliche Beschreibung der hier anvisierten Entwicklung gibt N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., ²1969.

⁶⁹ Vgl. hierzu N. Luhmann, Rechtssoziologie, 1972, bes. 186 f, 197 ff.

⁷⁰ Die Problematik ist zwar oft diagnostiziert, aber theoretisch noch kaum aufgearbeitet worden. Vgl. vor allem A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft, 1957; D. Claessens, Weltverlust als psychologisches und soziologisches Problem, in: ders., Angst, Furcht und gesellschaftlicher Druck und andere Aufsätze, 1966, 61–69.

*überzeugender Weise zu erörtern.*⁷¹ Das ist jedoch eines der Ziele – oder eine zentrale Prämisse – aller scholastischen und mit ihr jeder traditionellen Ethik.

Sobald somit ein gewisser Grad der Komplexität von gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen überschritten ist, vermögen »intentionale Weltauffassungen« solche Zusammenhänge nicht mehr angemessen darzustellen und werden dadurch ideologieträchtig. In dieser Perspektive sind die Analysen von Topitsch und seine Unterscheidung von Tradition und Ideologie (vgl. S. 145) zu verstehen. Gleichzeitig weist seine Analyse jedoch auf die *Aporie* hin, in die der Zusammenbruch der naturrechtlichen Denktradition geführt hat. Sie vermag nicht deutlich zu machen, auf welche Weise das Problem der praktischen Philosophie, die Frage nach den Kriterien richtigen menschlichen Handelns, beantwortet werden soll. Zwar vermeidet Topitsch die scientistische Hoffnung auf den Einbruch eines neuen Zeitalters, in dem die wissenschaftliche »Wahrheit« zunehmend auch das praktische Handeln anzuleiten vermöge und damit die Funktionen der bisherigen intentionalen Denkmodelle überflüssig mache.⁷² Sein Ethos ist demjenigen Max Webers verwandt, wenn er »auf eine wesentliche psychologische Voraussetzung der Kritik am intentionalen Weltbild hin(weist), nämlich auf die Fähigkeit und Bereitschaft, die Wertirrationalität der Erfahrungswelt – wie bedrückend sie auch sein mag – als Tatsache anzuerkennen«⁷³. Sobald er jedoch die Frage nach den praktischen Konsequenzen der wissenschaftlichen Aufklärung nicht umgeht, gelangt auch seine Argumentation entweder an den Rand der Inhumanität oder in den Bereich aufklärerischer Hoffnungen.⁷⁴ Die positivistische Ideologiekritik führt in die Aporie einer Irrationalität des Handelns und ist deshalb ihrerseits – wie das Naturrechtsdenken – für beliebige praktische Interessen in Anspruch zu nehmen.⁷⁵ *Die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis ist deshalb in die Leerstelle ge-*

⁷¹ Näheres hierzu F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, 1973, Kap. 3.

⁷² So z. B. Ph. Frank, *Wahrheit – relativ oder absolut?*, 1952, 165 f.

⁷³ E. Topitsch, *Ursprung*, 264 f.

⁷⁴ Vgl. E. Topitsch, *Sozialphilosophie*, 72 (»Auch die furchtbarsten praktischen Konsequenzen [bilden] schlechthin kein Argument gegen die Wahrheit einer wissenschaftlichen Behauptung . . .«) und 177 ff (»Die Schwierigkeiten der Anpassung des Gefühlslebens an die Erkenntnis ist überwunden. Auf diese Weise erledigen sich weltanschauliche Probleme von selbst, nicht indem sie eine Antwort finden, sondern indem sie gegenstandslos werden.«).

⁷⁵ Bekanntlich handelt es sich hier um einen der Kernpunkte der Auseinandersetzung zwischen »Positivisten« und »Dialektikern«. Vgl. Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismustreit in der deutschen Soziologie*, 1969.

treten, die der Zusammenbruch der naturrechtlichen Denktradition hinterlassen hat.

VI

Die bisherigen wissenssoziologischen Analysen des katholischen Naturrechtsdenkens stehen (vgl. IV) zwar offensichtlich im Horizont der Renaissance der Scholastik im 19. und 20. Jahrhundert, aber sie beschäftigen sich nicht mit dieser Renaissance als eigenständigem Phänomen. Sie vernachlässigen die Frage, *weshalb* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Renaissance des scholastischen Naturrechtsdenkens in der kirchengebundenen Philosophie und Theologie einsetzte und welches die Funktionen dieser Renaissance sind.

Die vorangehenden Ausführungen dürften deutlich gemacht haben, daß die Wiederaufnahme des scholastischen Naturrechtsdenkens nur aus kircheninterner Sicht als Renaissance, aus geistesgeschichtlicher Perspektive jedoch als bloße *Restauration* aufzufassen sind. Die Überzeugungskraft dieses Denkens außerhalb des Katholizismus blieb gering; mehr noch, *selbst innerhalb des Katholizismus ist die Renaissance nach dem vorliegenden Material nur im deutschen Sprachbereich weitgehend gelungen, und das scholastische Naturrechtsdenken zu gesellschaftlicher und politischer Wirksamkeit gelangt.*

Eine Reihe von Indizien sprechen für die Richtigkeit dieser These: Bemerkenswert erscheint zunächst die geringe Zahl der in den Bibliographien zur Naturrechtsproblematik auftauchenden, nicht ursprünglich deutschsprachigen Autoren.⁷⁶ Bereits im Bereich der Naturrechtstheorie ist somit – mindestens seit dem Zweiten Weltkrieg, aber vermutlich auch schon zu Beginn dieses Jahrhunderts – ein ausgesprochenes Überwiegen des deutschen Schrifttums festzustellen. Auch die Prüfung einer Reihe von Schriften zur Entwicklung des Katholizismus in verschiedenen Ländern ergab einzig für den deutschsprachigen Bereich wiederholte Hinweise auf die Wirksamkeit der katholischen Naturrechtslehre.⁷⁷ Zur

⁷⁶ Eine Durchsicht der Bibliographien von W. Maihofer und A. Kaufmann (vgl. Anm. 17) ergibt, daß ein erheblicher Teil der fremdsprachigen Titel von deutschsprachigen Autoren stammt und die übrigen sich größtenteils nur mit der Geschichte des Naturrechts befassen.

⁷⁷ Eine größere Anzahl erreichbarer Werke (z. T. auch nicht-wissenschaftlicher Art) über die Entwicklung des Katholizismus in verschiedenen Ländern wurden daraufhin durchgesehen, ob ihnen etwas über den Stellenwert des Naturrechtsdenkens im dortigen Katholizismus zu entnehmen sei. Natürlich war es im Rahmen der Vorarbeiten zu diesem Aufsatz nicht möglich, diese These extensiv zu prüfen. Als Beleg besonders bemerkenswert scheint der von J. M. Moody her-

Präzisierung der These sei darauf hingewiesen, daß es bei unserer Prüfung nicht darum ging, ob einzelne Autoren (man denke etwa an Jacques Maritain in Frankreich) ein gewisses Echo fanden oder ob bestimmte Bischöfe in ihren Verlautbarungen naturrechtlich argumentierten. Geprüft wurde lediglich, ob der naturrechtlichen Argumentation im Bereich der politischen und gesellschaftlichen Ausformung des Katholizismus irgendwelche Bedeutung zukam. Dies konnte lediglich für den deutschen Sprachbereich festgestellt werden.

Unsere abschließende Untersuchung kann sich deshalb im wesentlichen auf die Funktion des scholastischen Naturrechts für die kirchliche Hierarchie und den Katholizismus im deutschsprachigen Bereich beschränken.

Dabei ist zugleich auf den Zusammenhang beider Phänomene aufmerksam zu machen: Vor allem in Deutschland wurde die Verbindlichkeit des scholastischen Naturrechtsdenkens urgiert, und zwar insbesondere seit dem Zweiten Weltkrieg. Als Beleg sei wiederum der große Naturrechtsartikel in der 6. Auflage des im Auftrag der Görresgesellschaft herausgegebenen *Staatslexikons* näher untersucht. Er wurde von insgesamt neun verschiedenen Autoren geschrieben, bzw. offensichtlich aus den Manuskripten neun verschiedener Autoren zusammengestückelt, wobei das gedruckte Ergebnis anscheinend einen Kompromiß zwischen unterschiedlichen Richtungen darstellt.⁷⁸ Die hier entscheidenden Passagen wurden dem Manuskript von Josef Fuchs entnommen, dessen theologische Untersuchungen in Abschnitt II. bereits erwähnt wurden: »Die Kirche hat nicht erst seit Leo XIII. das Naturrecht als Lehre ihrer Theologen zugelassen und auch ausdrücklich vertreten (vgl. Denz. 160, 717 g, 1198, 1199, 1292, 1677, 1756, 1767), hat es allerdings in den letzten Jahrzehnten auffällig stark betont: Auf dem Vatikanischen Konzil (Denz. 1785, 1786, mit *Collectio Lacensis* 7, 133), in Enzykliken, Instruktionen, Entscheidungen und Ansprachen.«⁷⁹ Die mit nicht näher interpretierten

ausgegebene Sammelband: *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789–1950*, New York 1953. Er enthält Länderberichte über die Entwicklung des Katholizismus von 1789 bis 1950 aus Frankreich, Belgien, Deutschland, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn, Spanien, Lateinamerika, England und den Vereinigten Staaten. Einzig im Länderbericht über Deutschland wird die Bedeutung der Naturrechtslehre für den Katholizismus deutlich hervorgehoben; in den übrigen Länderberichten ist der Begriff Naturrecht oder Naturgesetz überhaupt nicht erwähnt. Man kam dort bei der Propagierung der katholischen Soziallehre anscheinend ohne die Hilfskonstruktion des scholastischen Naturrechtsdenkens aus.

⁷⁸ Rückfragen des Verfassers bestätigten diese Vermutung, doch ist es nicht gelungen, genauere Aufschlüsse über das Zustandekommen des Artikels zu erhalten.

⁷⁹ *Staatslexikon* VI, ©1960, 958. Vgl. H. Denzinger / K. Rahner, *Enchiridion*

Verweisungen reichlich bestückte These stellt immer noch eine Übertreibung des tatsächlichen Engagements des kirchlichen Lehramtes für das »Naturrecht« vor Pius IX. dar. Eine Überprüfung der zitierten Nummern des »Denzinger«, der zwar nicht kirchenamtlichen, aber praktisch offiziellen Sammlung kirchlicher Lehrentscheidungen, ergab, daß erstmals in D 1677 – unter dem Pontifikat von Pius IX. – sich ein expliziter Rekurs auf das Naturrecht findet. Von besonderem Interesse ist die Berufung auf D 1785 f »mit Collectio Lacensis 7, 133«, weil es sich hier um die einzige Belegstelle handelt, die nach der Lehre der Kirche mit der Qualifikation des *unfehlbaren* Lehramts der universalen Kirche ausgestattet ist. Sie bezieht sich auf die dogmatische Konstitution »De Fide« des Ersten Vatikanischen Konzils und betrifft die Definition der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis unabhängig von der heilsgeschichtlichen Offenbarung. Fuchs vertritt die These, »die entsprechende Lehre des Vatikanums über die Gotteserkenntnis... betrifft auch die Naturrechterkenntnis (Coll. Lacensis 7, 133) und wurde ausdrücklich in diesem Sinne in den Enzykliken Casti conubii... und Humani generis... wiederholt. Was die Offenbarung und, als ihre Interpretin, die Kirche (je nach dem Einsatz ihrer Autorität unfehlbar oder doch authentisch lehrend) in Naturrechtsfragen vorlegen, füllt vor allem Lücken menschlichen Erkennens aus.«⁸⁰ Eine Überprüfung der Belegstelle in den Akten des Ersten Vatikanischen Konzils (Collectio Lacensis) ergab, daß hier nur auf den Kommentar des Konzilsprechers, Bischof Gasser von

Symbolorum, Editio 28, Friburgi Br. – Barcinone 1952: Die erste Fundstelle (160) bezieht sich auf eine Äußerung des Papstes Simplicius im 5. Jahrhundert zum Thema von Gnade und Prädestination, bei der das Verhältnis von Natur und Übernatur zur Debatte steht; eine dogmatische Frage, die bestenfalls einen sehr mittelbaren Bezug zur Problematik des Naturrechts hat. Die zweite Fundstelle (717 g) bezieht sich auf eine Verurteilung des Papstes Pius' II. aus dem Jahre 1458, in der die Auffassung verurteilt wird, daß die Luxuria außerhalb der Ehe nur dann eine Sünde sei, wenn sie vom positiven Recht, also praktisch dem kirchlichen Recht, verboten sei; dabei bleibt jedoch die Frage offen, ob dies aufgrund göttlicher Anordnung oder aufgrund eines allen Menschen erkennbaren Naturgesetzes so sei. Den nahezu gleichen Gedanken geben die beiden folgenden Fundstellen (1198/99) wieder, in denen Papst Innozenz IX. im Jahre 1591 die Auffassung verurteilt, daß »wenn Gott die »Mollities« nicht verboten hätte, diese unter Sterblichen häufig etwas Gutes wenn nicht Gebotenes sein könnte«. Hier – wie auch in der parallelen Aussage zur »Fornicatio« – wird somit wenigstens indirekt auf das Bezug genommen, was die Theologie als »natürliches Sittengesetz« bezeichnet. Fuchs zitiert diesen Passus positiv: »Denzinger 1199: Onanie (Mollities) steht im Widerspruch zum Naturrecht« (Lex naturae, 10, Anm. 4).

⁸⁰ Staatslexikon VI, 961.

Brixen, verwiesen wurde, der einen Ergänzungsantrag zur Lehre über die Gotteserkenntnis mit der Begründung abwies, natürliche Erkennbarkeit Gottes impliziere auch die natürliche Erkennbarkeit der allgemeinen Pflichten gegen Gott. Einem solchen Argument kommt keinerlei dogmatische Bedeutung zu, und es ist im übrigen nicht einzusehen, inwiefern die »allgemeinen Pflichten gegen Gott« mit »Naturrecht« identisch sind. Es ist also – entgegen den Äußerungen im Staatslexikon – festzuhalten, daß *das kirchengebundene Naturrechtsdenken bis zum Pontifikat Pius' IX. praktisch ausschließlich theologische Lehre und nicht Kirchenlehre war.* Offensichtlich ging es jedoch dem Autor des Staatslexikons im Jahre 1960 darum, die päpstliche Autorität in Naturrechtsfragen zu erhöhen.⁸¹ Wir haben somit drei Sachverhalte ins Auge zu fassen und aufeinander erklärend zu beziehen:

1. Die systematische Übernahme scholastisch-naturrechtlicher Argumentationen durch das Papsttum seit Pius IX.
2. Die gesellschaftspolitische Wirksamkeit der naturrechtlichen Doktrinen im deutschen Sprachbereich.

3. Die starke Bindung des deutschen Katholizismus an das Papsttum. Historische Zusammenhänge können hier nicht erörtert, ihre Grundlinien müssen jedoch erwähnt werden: der Verlust des Kirchenstaates unter Pius IX. und der Kampf des Papsttums im 19. Jahrhundert gegen eine Unterordnung der Kirche unter die aufstrebenden Nationalstaaten⁸²; die Auseinandersetzung mit den »modernistischen« Zeitströmungen von Gregor XVI. bis zu Pius X.; der Kulturkampf in Preußen und die daraus resultierende »ultramontanistische« Orientierung des deutschen Katholizismus seit dem Ende des 19. Jahrhunderts.⁸³

Auch auf eine Skizzierung des sozialpsychologischen Ambientes innerhalb des deutschen Katholizismus, das für die Wirksamkeit der päpstlichen Autorität von erheblicher Bedeutung war, muß verzichtet werden, zumal hierüber keine systematischen Studien bekannt sind. Seine Quali-

⁸¹ Bemerkenswerterweise taucht die Berufung auf das Erste Vatikanische Konzil – das scheinbar stärkste Argument für die päpstliche Autorität – selbst in der erst kurz zuvor von J. Fuchs veröffentlichten »Theologie des Naturrechts« (Lex naturae) noch nicht auf!

⁸² Vgl. z. B. die gründliche Studie von E. E. Y. Hales, Papst Pius IX. Politik und Religion, 1957. Mit einem Nachwort von A. Posch: Die kirchenpolitischen Ereignisse in Österreich und Deutschland während des Pontifikats Pius' IX.

⁸³ Vgl. z. B. K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, 1963; H. Lutz, Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914–1925, 1963; Cl. Bauer, Deutscher Katholizismus, 1964; R. Morsey, Die deutsche Zentrumsparterie 1917–1923, 1966.

fikation als »autoritär« – wie dies heute oft geschieht – trifft wohl eher periphere Phänomene. Charakteristisch war vermutlich eine verbreitete emotionale Bindung an das Kirchenoberhaupt, dem vielfach charismatische Führerqualitäten zugesprochen – und seitens einzelner Päpste auch beansprucht – wurden.

In wissenssoziologischer Perspektive interessiert vielmehr der Zusammenhang zwischen Sozialformen und Wissenssystemen innerhalb des Katholizismus sowie der gesellschaftliche Kontext dieses Zusammenhangs.

Dabei ist auf eine Parallelität der Entwicklung des römischen und des deutschen Katholizismus hinzuweisen: Die Übernahme naturrechtlicher Argumentationen erfolgte durch das Papsttum nach dem Verlust der weltlichen Machtstellung, die Renaissance des Naturrechtsdenkens in Deutschland folgte dem Kulturkampf. In beiden Fällen erhielt die Naturrechtsdoktrin ihre Bedeutung als *defensive Position* gegen eine politische und kulturelle Übermacht, als Moment der Erhaltung von Identität angesichts einer tiefgreifenden Veränderung des Verhältnisses von »Kirche« und »Gesellschaft«. Die Naturrechtsdoktrin erwies sich als geeignetes Instrument zur *Stabilisierung der Grenzen zwischen Kirche und ihrer Umwelt*. Dieser Gedanke ist im folgenden auszuführen und deutlich zu machen, inwiefern sich scholastisches Naturrechtsdenken als besonders geeignet für die Legitimierung einer *Politik der Segregation der Katholiken gegenüber der herrschenden Kultur* erwies.⁸⁴

Ein Axiom der neueren soziologischen Systemtheorie besagt, daß die Existenz sozialer Gebilde von ihrer Fähigkeit abhängig ist, zwischen sich und ihrer Umwelt eine Grenze aufzurichten und zu erhalten.⁸⁵ Grenzerhaltung, die Stabilisierung einer Schwelle zwischen »Innen« und »Außen«, zwischen »System« und »Umwelt«, ist in Zeiten des unbedrohten Bestandes eines sozialen Gebildes in der Regel unproblematisch;

⁸⁴ Eine vertiefte Prüfung unseres Arguments müßte somit von der Frage ausgehen, wodurch diese Segregation des Katholiken gegenüber der herrschenden Kultur in anderen Ländern bewerkstelligt wurde, bzw. ob eine solche und in welchem Ausmaße sie stattfand. Charakteristisch für die deutsche Situation scheint die weitgehende Absenz innerkatholischer Konflikte in bezug auf das Verhältnis von Kirche und Staat, bzw. die Abspaltung der innerkirchlichen Opposition im sogenannten Alt-Katholizismus. Zur völlig anderen Situation in Frankreich vgl. W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789–1914*, 1929; H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789–1901*, 1965.

⁸⁵ Vgl. z. B. N. Luhmann, *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, 1967; Neudruck in: *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 1970, 113–136.

selbst »Grenzverletzungen« bringen keine ernsthaften Störungen des Systems mit sich. Die Betonung der Grenze deutet auf eine defensive Haltung hin und ist Symptom einer wahrgenommenen Bedrohung des Systems.

Angesichts der bisher nur ungenügenden theoretischen Erfassung von kirchlichen und religiösen Makrophänomenen durch die Soziologie⁸⁶ müssen wir uns in diesem Zusammenhang mit dem allgemeinen Hinweis begnügen, daß die katholische Kirche selbst ihre Systemgrenzen einerseits durch sakramental definierte Zugehörigkeitskriterien (Taufe), andererseits durch Kriterien der Rechtgläubigkeit definiert, deren Ausformulierung durch das kirchliche Lehramt erfolgt. Obwohl somit nach kirchlicher Lehre die *Orthodoxie* das entscheidende Zugehörigkeitskriterium darstellt, eignet sich dieses Kriterium wenig zur Definierung der Systemgrenzen. Sobald versucht wird, die Identität durch Betonung der Systemgrenzen aufrechtzuerhalten, muß auf bestimmte Kriterien der *Orthopraxie* abgehoben werden.

Unter den Bedingungen eines gesellschaftsdominierenden Kirchentums erfolgt die soziale Kontrolle der Orthopraxie im wesentlichen durch die gesellschaftlichen Mechanismen der sozialen Kontrolle, die Kirche konnte sich somit des »weltlichen Arms« zur Durchsetzung ihrer Ansprüche bedienen, sofern dies überhaupt notwendig war. In einem Staatskirchensystem tritt die Bestandsproblematik kaum auf.

Die tendenzielle »Trennung von Kirche und Staat«, die Verbindung von Nationalismus, Laizismus und bürgerlicher Gesellschaft, sowie die Integration katholischer Gebiete in unter protestantischer Führung stehende Staaten (wie in Deutschland) brachte nicht nur eine grundlegende Veränderung des Verhältnisses von Kirche und Staat, sondern auch eine solche des Verhältnisses von Kirchenhierarchie und Kirchengemeinde mit sich: Zum erstenmal eröffneten sich legitime »kirchenfreie Räume«, deren Ausdehnung angesichts gleichzeitig steigender Mobilitätschancen befürchtet werden konnte. Erstmals seit über 1500 Jahren schien eine massive Kirchenaustrittsbewegung möglich. Der Kirche gingen somit zahlreiche bisherige Mittel der sozialen Kontrolle verloren, wobei am schwerwiegendsten wohl der Verlust des Kirchenstaates wog; nicht so sehr wegen des weltlichen Herrschaftsverlustes, als wegen des Verlustes der völkerrechtlichen Souveränität des Papsttums und damit eines bestimmten, in den vorangehenden Jahrzehnten besonders benützten politischen Aktions-

⁸⁶ Einen Überblick sowie erste Ansätze einer Theorie »gesellschaftlicher Systeme von Religion« gibt J. Matthes, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, 1968, bes. 123 ff.

feldes, das nach seiner Wiederherstellung durch die Lateranverträge erneut große kirchenpolitische Bedeutung erhalten sollte.

Bereits Eugen Rosenstock bezeichnete die Restauration des Neuthomismus als »die Antwort des Papstes auf den endgültigen Verlust des Kirchenstaates«, als seine Aufgabe »die Erhaltung jener Weltstellung mit geistigen Mitteln«⁸⁷. An die Stelle der politischen Mechanismen der Bestandserhaltung sollten nunmehr geistige treten. Diese eignen sich aber weit weniger zur konkreten Aufrechterhaltung von Systemgrenzen; sie mußten deshalb durch *spezifische* soziale Bindungen ergänzt werden. Dadurch erst entstand das soziale Phänomen des »Katholizismus«, von dem der »politische Katholizismus« nur einen besonders hervortretenden Aspekt darstellte. Denn in den vorangehenden Epochen war die Kirchenzugehörigkeit so sehr mit der territorialen Zugehörigkeit und den politischen Herrschaftsverhältnissen verknüpft, daß von einer eigenständigen Zurechnung der Konfession oder gar der »Christlichkeit« als sozialem Merkmal der Person kaum die Rede sein konnte.

In Deutschland erfolgte die Organisation des Katholizismus besonders gründlich, und zwar vor allem im katholischen Verbandswesen, das ein nahezu vollständiges Netz möglicher Sozialbeziehungen für alle Katholiken in Anlehnung an nicht-kirchliche Merkmale der Sozialstruktur (»Stände«) anbot. Dieses katholische Verbandswesen ist als der eigentliche gesellschaftliche Träger der katholischen Soziallehre im deutschen Katholizismus anzusehen, mehr noch: *Erst durch die Verbindung dieser Organisationsformen mit dem Wissenssystem der katholischen Soziallehre kann die spezifische Eigenart des deutschen Katholizismus soziologisch angemessen beschrieben werden.*⁸⁸ Auch in anderen Ländern Europas ist die Entwicklung des katholischen Verbandswesens zu beobachten, wenn auch kaum irgendwo in so reicher Form. Nirgends jedoch hat die Berufung auf das »Naturrecht«, die metaphysische Legitimation des politischen Handelns der Katholiken, eine so große Bedeutung erlangt.

⁸⁷ E. Rosenstock (-Huessy), *Religio depopulata*. Zu Josef Wittigs Ächtung, 1926, 10.

⁸⁸ Diesem Aspekt des deutschen Katholizismus wird – bei gleichzeitiger Überbewertung der Zentrumspartei – im einschlägigen Schrifttum u. E. zu geringe Bedeutung beigemessen. Wissenschaftliche Untersuchungen fehlen noch weitgehend. Zur Information vgl. O. W. Roegele, *L'organisation du catholicisme allemand*, in: F. X. Arnold u. a., *Catholicisme allemand*, Paris 1956, 130–150; K. Forster (Hg.), *Katholizismus und Kirche. Zum Weg des deutschen Katholizismus nach 1945*, 1965; N. Greinacher / H. T. Risse (Hg.), *Bilanz des deutschen Katholizismus*, 1966; J. Oelinger, *Organisierte Verantwortung, Zeitfragen der katholisch-sozialen Verbände*, 1967.

Eine spezifische Eigenart des deutschen Katholizismus ist die Betonung seiner »Einheit« und »Geschlossenheit«. Darunter wird weit mehr verstanden als bloße Rechtgläubigkeit. Es handelt sich hier vielmehr um den Versuch, die Katholiken auch in Fragen, die nicht unmittelbar den Glauben betreffen, auf eine einheitliche, »parteiliche« Linie festzulegen.⁸⁹ In gewissem Sinne stellt dieses Postulat den ideologischen Ausdruck eines bestimmten, geschlossenen sozialen »Milieus« dar⁹⁰, das in soziologischer Perspektive angemessener als »Subkultur« bezeichnet werden kann. Soweit noch konfessionell homogene Landschaften bestanden, ergaben sich die subkulturellen Elemente nahezu von selbst. In anderen Bereichen, insbesondere der sogenannten Diaspora, wurde solche Geschlossenheit bewußt gefördert, um den Katholizismus als homogene gesellschaftliche Kraft zu etablieren und zu erhalten.

Wir können unsere These daher spezifizieren: *Die Naturrechtsdoktrin erwies sich in der Zeit politischer Ohnmacht des Papsttums als geeignetes Instrument zur Erhaltung des politischen Einflusses der Kirche auf die Gläubigen im internationalen Kontext und trug im nationalen Kontext – besonders in Deutschland – zur Stabilisierung der Grenzen zwischen »Kirche« und »Gesellschaft« bei, indem sie die Entwicklung einer spezifischen Subkultur der Katholiken legitimierte, die als der tragende Grund der gesellschaftlich-politischen Organisation der Katholiken anzusehen ist.*

Unter einer Subkultur werden mehr oder weniger abgeschlossene Segmente einer Bevölkerung mit gemeinsamen Verhaltensweisen, Normen und Lebensidealen verstanden, welche mit dem in einer Kultur dominierenden Typus nicht übereinstimmen. Mit dem Begriff der Subkultur kommt zum Ausdruck, daß die Identität dieser sozialen Formation weniger auf ihrer organisatorischen Geschlossenheit als auf der Gemeinsamkeit ihrer – in bestimmter Hinsicht abweichenden – Kultur beruht. Die Thematisierung von »Einheit« und »Geschlossenheit« oder die Berufung auf »Treue gegenüber der Kirche« macht gerade die Schwierigkeiten einer organisatorischen Kontrolle, z. B. des politischen Verhaltens, der Katholiken deutlich.

⁸⁹ Heute, da eine neue »politische Theologie« die Parteilichkeit der Katholiken in »progressiver« Absicht zu mobilisieren sucht, wird diese Unterscheidung auch von »konservativer« Seite zugegeben. Vgl. H. Barion, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat, 4. Bd. (1965), 131–176, bes. 163 ff.

⁹⁰ Vgl. vor allem C. Amery, Die Kapitulation oder deutscher Katholizismus heute, 1963. Zum Verhältnis von »Religion und Milieu« vgl. H. Hoefnagels, Kirche in veränderter Welt. Religionssoziologische Gedanken, 1964, 35–55.

Subkulturen entstehen in der Regel aufgrund gesellschaftlicher Isolierung, sei es infolge einer Stigmatisierung durch Angehörige der herrschenden Kultur (z. B. Gettos), sei es infolge freiwilliger Abkapselung aufgrund erfahrener Diskriminierung (z. B. jugendliche Subkulturen). Beides trifft auf den deutschen Katholizismus wie auf das Papsttum nicht oder nur beschränkt zu, etwa in ausgesprochenen Diasporagebieten. Zwar mußten der Kirchenkampf in Italien und der Kulturkampf in Deutschland von den Katholiken als Diskriminierungs- und Isolierungsversuch empfunden werden, doch war die Reaktion im politischen Bereich nicht diejenige der Abkapselung, sondern des Versuchs, den politischen Einfluß der »Kirche« aufrechtzuerhalten.

Die kirchliche Hierarchie stand somit vor der schwierigen Aufgabe, einerseits ihre Distanzierung von den »modernistischen« Zeitströmungen gegenüber den Gläubigen zu legitimieren und sie gleichzeitig zur politischen Teilnahme an den Geschäften des den Modernismus tragenden oder doch zulassenden Staates zu motivieren. Partizipation der Katholiken an der modernen Gesellschaft – ohne Rücksicht auf ihre Staatsform – bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer starken kirchlichen Bindung war das Ziel nicht nur der päpstlichen Diplomatie, sondern auch der kirchlichen Pastoral. Diese anscheinend widersprüchlichen Ansprüche galt es miteinander zu verbinden.

Zur Lösung dieses Problems eignete sich das wiedererweckte Naturrechtsdenken mit seinen oben (S. 135 f) skizzierten Eigenschaften ausgezeichnet, und zwar so, daß es die Stabilisierung einer *doppelten Grenzsetzung* ermöglichte: Nach *innen* legitimierte es den Anspruch der Kirche auf Gestaltung nicht nur des kirchlichen, sondern auch des weltlichen, insbesondere staatlichen Bereichs, und erlaubte damit den Rückgriff auf Traditionen, die in einer Zeit entstanden waren, in der beide Bereiche noch nicht auseinandergetreten waren. Nach *außen* konnte die Kirche dagegen mit natürlichen, d. h. nicht aus der Offenbarung abgeleiteten Argumenten auftreten, in der Hoffnung, dadurch auch bei »Ungläubigen« Gehör zu finden.⁹¹ Da das Naturrechtsdenken auf der »Philosophia perennis« beruhte, vermochte es im Zusammenhang mit der ebenfalls urgierten Auffassung der »Unwandelbarkeit der Kirche« den Eindruck der Unwandelbarkeit kirchlicher Lehre im wesentlichen zu erwecken und gleichzeitig alle gesellschaftlichen Wandlungen als dem Bereich des bloß Akzidentellen

⁹¹ Unsere Analyse trifft sich hier weitgehend mit derjenigen von Troeltsch (vgl. oben, S. 140 f), allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Die Rezeption des stoischen Naturrechtsdenkens hatte eine »Kirche« und »Gesellschaft« *integrierende*, die Urgierung des Naturrechtsdenkens durch die Päpste seit Pius IX. eine »Kirche« und »Gesellschaft« *segregierende* Funktion.

zugehörig zu definieren, der zwar berücksichtigt, aber nicht in gleichem Maße ernst genommen werden müsse, wie die kirchlichen Anliegen.

Die Kirche als die Verwalterin des Wissens um die unveränderlichen Naturgesetze konnte somit das Bedürfnis nach Stabilität und Kontinuität in den überwiegend konservativ gestimmten Bevölkerungskreisen befriedigen, die im Rahmen des Katholizismus eine große Rolle spielten, und zugleich gegenüber den Neuentwicklungen der bürgerlichen Gesellschaft und in Konkurrenz zur sozialistischen Gesellschaftskritik die Konzeption eines »dritten Weges« vertreten. Sie artikulierte damit das Unbehagen an den gesellschaftlichen Wandlungen in den eigenen Reihen und schien zugleich eine Antwort im Sinne einer »besseren Ordnung« bereitzuhalten, die sich dann – vor allem unter Pius XI. – als »berufsständische Ordnung« konkretisierte.

Darüber hinaus erwies sich die Naturrechtsdoktrin als weitgehend *enttäuschungsfest*. Mißerfolge naturrechtlicher Interpretationen ließen sich entweder als irrierte oder bloß zeitbedingte Ableitungen aus den ewig gleichbleibenden Normen des allgemeinen Sittengesetzes erklären, oder auf die infolge ihres getrübbten Gewissens ungenügende Bereitschaft der nichtkatholischen Mehrheiten, das kirchliche Wissen um die »bessere Ordnung« anzunehmen. *Die Naturrechtsdoktrin erlaubte es somit, das Anderssein der katholischen Weltanschauung zu begründen und gleichzeitig ihre relative Erfolglosigkeit im profanen Bereich zu erklären.* Genau dies scheint jedoch zur Legitimation der subkulturellen Eigenarten des Katholizismus erforderlich: Die katholische Soziallehre, deren Vertreter in vielen Einzelfragen zweifellos politisch wertvolle Vorschläge ausgearbeitet haben, erwies sich in ihrer Gesamtheit als ideologisches Fundament zur Legitimation einer »katholischen« oder »christlichen« Politik, auch dort, wo spezifisch katholische oder christliche Lösungen nicht in Sicht waren. Bezeichnenderweise hat die Politik des Zentrums auch nur in den Fragen, die kirchliche Interessen direkt berührten, eine konsequente Politik entwickelt.⁹²

VII

Dieser Beitrag konnte nur einige wenige Aspekte der Problematik eines »katholischen Naturrechts« in soziologischer Perspektive behandeln. Zahlreiche Seitenlinien konnten nicht ausgeführt werden, etwa die Kontinuität der päpstlichen Lehre vom Verhältnis von Kirche und Staat seit dem frühen Mittelalter und der Versuch ihrer Fortsetzung durch die

⁹² Vgl. die in Anm. 48 und 83 zitierte Literatur.

Naturrechtsdoktrin »mit anderen Mitteln«. ⁹³ Oder der Prozeß der Vulgarisierung der katholischen Soziallehre und die damit gegebene Vereinfachung und »Verdinglichung« von Positionen, die die praktische Politik bestimmten – und damit auch das Ressentiment gegen die Naturrechtsdoktrin erst voll erklären.

Einige mögliche *Schlußfolgerungen*, die aus den vorgelegten Analysen – wenn auch mit geringerer Verlässlichkeit – gezogen werden können, seien abschließend angedeutet.

Zunächst ergibt sich, daß die Renaissance bzw. Restauration des katholischen Naturrechtsdenkens faktisch zeit- und ortsgebunden war. Einige Faktoren, die das Gelingen der Restauration verständlich machen, wurden angeführt. Stellt man sich auf den Standpunkt der kirchenoffiziell verfolgten Interessen, so kommt man zum Schluß, daß die Naturrechtsdoktrin ihren praktischen Zweck – zum mindesten in Deutschland und bis zum Abschluß der restaurativen Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg – weitgehend erfüllt hat: der Katholizismus hat sich als eigenständige soziokulturelle und politische Formation erhalten, so sehr, daß das Kriterium der Konfession für die Wahlprognostiker nach wie vor eines der aussagekräftigsten ist!

Die Aufrechterhaltung einer katholischen Subkultur wurde durch eine Politik der Segregation der Katholiken von der sie umgebenden Kultur seitens der kirchlichen Hierarchie und des Klerus unterstützt. Die Naturrechtsdoktrin erwies sich dabei als wirksames Legitimationsinstrument. Insoweit trifft sich unsere Analyse mit derjenigen von Knoll (vgl. oben S. 142 f), während sie hinsichtlich des kirchenpolitischen Orts der Naturrechtsdoktrin von den Überlegungen Troeltschs profitieren konnte. Die Überlegungen von Topitsch wurden unter Berücksichtigung neuerer wissenschaftlicher Ansätze fortgeführt und die Ursachen für den schwindenden explikativen Wert von Naturrechtsdoktrinen angedeutet.

In den letzten Jahren hat die kirchliche Hierarchie in Deutschland an einigen entscheidenden Punkten die Politik der Segregation der Katholiken von der übrigen Gesellschaft aufgegeben oder gemildert, etwa in der Frage der Wählbarkeit unterschiedlicher Parteien oder der Konfessionsschule. Zahlreiche weitere Tendenzen, etwa diejenige des Ökumenismus, einer Änderung der kirchlichen Mischehenpraxis wie auch die Anerkennung der »Autonomie der Sachbereiche« durch das Zweite Vatikanische Konzil weisen in eine ähnliche Richtung: Abbau des Anspruchs

⁹³ Hierfür wäre an das Werk von W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London 1962, anzuknüpfen.

auf eine den säkularen Bereich mit umfassende, spezifisch katholische »Weltanschauung« und Abbau der sozialen Grenzen zwischen Katholiken und übrigen Gesellschaftsangehörigen.

In den Augen vieler, zumal durch die bisherige »Diasporamentalität« geprägter Katholiken erscheint dieser Prozeß als »Aufweichung« oder gar als »Substanzverlust«. Aus der hier entwickelten Perspektive handelt es sich zunächst um eine *kirchliche Reaktion auf das Aufbrechen der »katholischen Subkultur«*, ein in Deutschland vermutlich irreversibler sozialgeschichtlicher Prozeß.⁹⁴

Strukturell gesehen entspricht dem eine geringere Akzentuierung der kirchlichen Grenzen, was gleichzeitig die Chancen der Kirche vergrößert, sich als dialogfähigen Partner der übrigen Gesellschaftsbereiche darzustellen. Dieser Vorgang *kann* zu einer Schwächung der »kirchlichen Substanz« (was immer das im einzelnen sein mag) führen, muß es aber nicht, sofern es gelingt, auf anderen Wegen die Identität von Kirche zu wahren und glaubhaft zu machen. Zunächst erscheint die Aufgabe einer unglaublich gewordenen Politik der Segregation eher als Ausdruck der Stärke und nicht der Schwäche des kirchlichen Selbstbewußtseins. Der damit eingeleitete Wandel des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft ist allerdings reflexionsmäßig noch kaum erfaßt, auch nicht im Hinblick auf die damit induzierten internen Strukturwandlungen der katholischen Kirche.⁹⁵

Wir haben in unseren Überlegungen bisher bewußt auf die Erörterung eines naheliegenden Arguments zur Erklärung der besonderen Wirksamkeit der kirchlichen Naturrechtsdoktrin im deutschen Sprachbereich verzichtet: Die These nämlich, daß das kirchliche Naturrechtsdenken *konservativ* sei und eine besondere Affinität zum deutschen Denken aufweise.⁹⁶

⁹⁴ Näheres zu dieser These siehe F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Abschnitt 5.3.

⁹⁵ Ansätze finden sich bei H. Maier, *Kirche und Gesellschaft*, 1972 (aus politikwissenschaftlich-historischer Perspektive), und F. X. Kaufmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Kap. 6 (aus soziologischer Perspektive).

⁹⁶ Zum Konservatismus-Vorwurf vgl. die Ausführungen oben, S. 143. Zur spezifischen Konservativität des deutschen Denkens vgl. vor allem K. Mannheim, *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, 1927; Neudruck in: K. H. Wolff (Hg.), *Karl Mannheim, Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, 1964; H. Plessner, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*, 1959. Einen umfassenden geistesgeschichtlichen Interpretationsversuch hat kürzlich M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, 1971, vorgelegt. Das folgende Argument trifft sich in etwa mit der Untersuchung Greiffenhagens (vgl. vor allem 272 f).

Dieses Argument scheint uns allzusehr an Frontstellungen der unmittelbaren Gegenwartssituation geknüpft, so daß es sich kaum als weiterführend erweisen dürfte. Zwar ist die Strukturähnlichkeit des konservativen und des ontologisch-naturrechtlichen Denkens zuzugestehen. Es scheint jedoch zweifelhaft, ob für die Zeit bis 1930 die praktischen Auswirkungen der Naturrechtsdoktrin in Deutschland mit gleichem Recht als »konservativ« eingestuft werden können wie etwa in Österreich. Hier müßte zwischen der dominikanischen und der jesuitischen Tradition der Scholastik sowie zwischen der »Mönchengladbacher« und »Wiener« Schule der katholischen Soziallehre unterschieden werden, ebenso zwischen der Politik des Zentrums in Deutschland und der stärker unter klerikaler Führung stehenden Politik der österreichischen katholischen Parteien.⁹⁷ In Deutschland scheint die unmittelbare Verbindung von katholischem Naturrechtsdenken und konservativer Position im wesentlichen aus der Zeit *nach* dem Zweiten Weltkrieg zu stammen. Ein Zusammenhang zwischen Neuscholastik und den romantischen Formen des Konservatismus dürfte – trotz ihrer gemeinsamen Antithetik zur Aufklärung – nicht nachzuweisen sein. Das scholastische Denken vergegenwärtigt vielmehr eine Rationalität, die der Dichotomie von Aufklärung und Romantik historisch vorweg liegt. Die »Subkultur-These« scheint der »Konservatismus-These« überlegen, weil sie die konservativen Tendenzen im deutschen Katholizismus der Nachkriegszeit mit zu erklären vermag.

⁹⁷ Vgl. hierzu vor allem E. Alexander, *Church and Society in Germany*.