

GEORG WILDMANN

Zur philosophischen Standortbestimmung und Systemkohärenz der Katholischen Gesellschaftslehre

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Katholische Gesellschaftslehre (abg. KGL) viel von jener konzeptionellen Bedeutung eingebüßt hat, die sie noch vor fünfzehn bis zwanzig Jahren besaß. Sie verlor an Bedeutung in dem Ausmaß, als ihre »gesellschaftlichen Träger«, die Parteien und Gewerkschaften der »Christlichen Demokratie« Mittel- und Westeuropas, an geistig-politischer Substanz zu verlieren begannen. Dies teils deswegen, weil sie die Hauptträger einer zu Ende gehenden Nachkriegsaufbauphase gewesen waren und nun gewissermaßen »arbeitslos« wurden, teils auch deswegen, weil sie das Schicksal des klassischen Liberalismus erlitten und wie dieser viele ihrer Überzeugungen (man denke an Mitbestimmung und Vermögensbildung) zum Allgemeingut fast aller politischen Gruppierungen vermitteln konnten, womit sie mit ihrem Erfolg weitgehend unspezifisch wurden. Angesichts des Abflauens der euphorischen *Marx*-Rezeption des letzten Jahrzehnts und unter dem ernüchternden Eindruck der allmählich ins öffentliche Bewußtsein dringenden Erfahrung einer technologisch unüberspringbaren ökonomisch-ökologischen Grenze mag eine Besinnung auf die philosophische Beheimatung und innere Systemkohärenz der KGL mehr Aussicht auf wohlwollende Kenntnisnahme haben.

Wenn der Autor der nachstehenden, freilich nur skizzenhaften und ausgewählte Aspekte tangierenden Thesen von »Katholischer Gesellschaftslehre« spricht, dann muß einschränkend bemerkt werden, daß bloß die dem deutschen Sprachraum zuzuzählende »solidaristische« Richtung gemeint ist, der der Autor allerdings fundamentale Bedeutung für ein »christliches Sozialsystem« zusprechen möchte. Die vorgelegten Thesen sollen also nur auf die Bewußtseinslage der KGL des deutschsprachigen Raumes reflektieren, wobei sie besonders die Fundierung der KGL in der philosophischen Anthropologie und Wertphilosophie schwerpunktartig herausstreichen wollen. Vielleicht wird damit deutlicher, mit welchen grundsätzlichen Positionen man bei der KGL rechnen muß und unter welchen Bedingungen man mit ihr

gesellschaftspolitisch kooperieren kann, nachdem sie – wie hoffentlich klar gemacht werden kann – keine »ideologische Abrüstung« vollzogen und sich der Uminterpretation menschlicher Gesellschaftlichkeit im Sinne der »Kritischen Theorie« nicht angeschlossen hat.

1. Die KGL bedarf einer »transzendental-realistischen« Fundierung und hat einen »personalistischen« Ansatz.

Methodisch gesehen, liegt der erste Schritt bei der philosophischen Grundlegung der KGL in der empirischen Sichtung der menschlichen Selbsterfahrung. Der Personalismus und die Existenzphilosophie haben gezeigt, daß die rationalistische Gegensetzung von Subjekt und Objekt eine Abstraktion darstellt und daß vielmehr Subjekt und Objekt eine ursprüngliche Einheit bilden¹. Der Mensch erfährt sich nicht als isoliertes Subjekt, das seinem Erkenntnisgegenstand gegenübersteht, er erfährt sich als »Mensch in seiner Welt«.

Der zweite methodische Schritt besteht in der phänomenologischen Sichtung dieser Erfahrung und – wenn möglich – in der phänomenologischen Reduktion auf ihr »Wesen«. Angewandt auf unsere Überlegung, lassen sich im Bezug des Menschen zu seiner Welt in etwa drei Dimensionen unterscheiden: Da ist der Bezug der Person zum Gegenstand, des Ich zum Es. Von ganz anderer Beschaffenheit ist der Bezug der Person zur Person, des Ich zum Du; daher spricht man auch von einer Ich-Du-Gemeinschaft. Eine weitere Dimension des In-der-Welt-Seins bildet die Beziehung Ich-Wir, der Person zu den vielen Individuen. Über die gegenständliche Dimension, die des Ich zum Es, sei im Folgenden nicht näher verhandelt. Sie ist nach *Gabriel Marcel* die »Sphäre des Habens«. Nach unserer unmittelbaren Selbsterfahrung ist unsere Welt »primär eine personale Welt«². Weil der Mensch schon im vorphilosophischen Verständnis als das Seinsmächtigere erscheint, beginnt die KGL ihre Gesellschaftsphilosophie beim empirischen Faktum, daß Gesellschaft gewissermaßen »Veranstaltung« von Menschen ist und folglich aus den Personen entspringt. So behält die Erfahrung und ihre phänomenologische Sichtung ihre

¹ Die Eigenart des Personalen wurde von den personalistischen Bereichen der Existenzphilosophie und vom Personalismus ausgearbeitet. Hier liegt die Verwandtschaft der KGL zum »dialogischen Personalismus« (*F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber*), zum »sozialen Personalismus« (*E. Mounier, J. Lacroix, J. Nédoncelle*) und nicht zuletzt zum wertphänomenologischen Personalismus *M. Schelers*.

² *E. Coreth, Was ist der Mensch?*, Innsbruck 1973, 46.

philosophische Basiskompetenz. Die phänomenologische Reduktion der empirischen Selbsterfahrung »Mensch in personaler Welt« auf ihr »Wesen« stößt auf das Phänomen Wert und – was entscheidend ist – auf das Phänomen der »Werte in sich« und der »Werte für mich«. Der dritte methodische Schritt besteht in der »transzendentalen Reduktion« der erhobenen Phänomene des Personalen und der »Werte in sich« (Selbstwerte) auf ihre ontologischen Ermöglichungsbedingungen.

Die Metaphysik, die hier der phänomenologischen Person- und Wertphilosophie unterlegt werden muß, läßt sich am besten als »transzendentaler Realismus« charakterisieren. »Realismus« deswegen, weil diese Metaphysik eine vom erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit annimmt; »transzendental« deswegen, weil diese Metaphysik nach den Bedingungen fragt, die im Subjekt vorgegeben sein müssen, sollen bestimmte Erkenntnisse und Einsichten überhaupt erst möglich sein³. In unserem Falle muß die »transzendente Reduktion« zeigen, daß »Werte in sich« als solche nur erkannt werden können, weil sich der Mensch selbst als »Wert in sich« erfährt, insofern er sich »immer schon« – thematisch oder unthematisch – von einem absoluten Du angerufen weiß, das unbedingt an ihm interessiert ist.

2. Wenn wir von der »Unmittelbarkeit unserer Selbsterfahrung«⁴ ausgehen, ist das Personale⁵ das primär Erkannte.

Die Person ist das im zeitlichen Sinne Ersterkannte. Das Kind nimmt vor den Dingen schon Personen wahr und tritt zuerst mit ihnen, dann erst mit seiner Umwelt in Kontakt. Eine Person führt das Kind zum Verstehen seiner Umwelt. Die Person ist auch das Ersterkannte im qualitativen Sinne. Es scheint, daß wir sie ursprünglicher als die un-

³ Die »transzendente Wende« der scholastischen Metaphysik vollzog sich vor allem bei katholischen Denkern des südlichen deutschen Sprachraums Mitte der dreißiger Jahre unter dem Einfluß von *M. Blondel*, *J. Maréchal* und *M. Heidegger*. Mit *K. Rahner*, *J. B. Lotz*, *G. Siewerth*, *M. Müller*, *B. Welte*, *E. Coreth*, *L. Boros*, *K. Demmer* u. a. zählt sie zu den geschlossensten Schulen. Der transzendente Realismus stellt eine charakteristische Synthese von Realismus und Idealismus dar. Er setzt verschiedene fundamentale Einsichten der Metaphysik des »kritischen Realismus« voraus. Sein Programm besteht darin, die klassische Metaphysik in transzendentaler Methode neu zu vollziehen und zu begründen.

⁴ *E. Coreth*, a. a. O., 44.

⁵ »Personale« wird hier im Unterschied zu »gegenständlich« gebraucht. Es besagt: »von der Person kommend«, »die Person betreffend«, in Abhebung von »gegenstandsbezogen« und »intentional«.

personalen Seinsstufen erfassen und das Unterpersonale nur aus seiner Analogie oder Beziehung zum Personalen verstehen. Die Person ist auch das Tiefsterkannte, denn in ihr erschließt sich uns die Wirklichkeit von innen her. Die Person kann uns Einblick in ihr Denken, Fühlen und Wollen geben. Mit Hilfe der Sprache vermittelt uns eine andere Person die gegenständliche Welt und ihre eigene Innenwelt. Unsere Welt ist eine von einem Du sprachlich vermittelte Welt. Das mitmenschliche Du zeigt uns, daß wir tatsächlich mit Hilfe der Worte das Wesen der Dinge, wenigstens teilweise, fixieren können und mit Hilfe der Sätze unsere existentielle Situation richtig interpretieren.

Die Person ist schließlich das Reichsterkannte. Es eröffnet sich uns in einem Du der Reichtum eines geistigen Innenlebens in seiner Vielgestaltigkeit, die unterpersonalen Seinsstufen nicht eignet.

3. Voraussetzung für personales Erkennen ist das Sich-Öffnen in Glaube, Vertrauen und Liebe.

Die freie Bejahung des anderen ist konstitutiv für die personale Erkenntnis. Damit der andere seinen inneren Reichtum öffnet, muß ich ihm und er mir vertrauen; muß ich ihm und er mir glauben. Glauben ist die Ermöglichungsbedingung personaler Erkenntnis. Ich nehme die Selbstmitteilung des anderen glaubend und vertrauend hin, ich kann sie wesenhaft nicht nachprüfen. Diese freie Bejahung des anderen im Vertrauen, im Glauben und letztlich in der Liebe ist der Grundakt des personalen Bezugs⁶. Es scheint überhaupt so zu sein, daß im Menschen ein Urvertrauen auf das Du angelegt ist. Speziell beim Kind zeigt sich das exemplarisch. Dieses Urvertrauen muß aber durch die Annahme seitens des Du bestätigt werden. Wenn ich mich von meinem Du angenommen erlebe, dann vertraue ich nicht nur ihm, sondern es stellt sich ein Urvertrauen auf das Sein im Ganzen ein. Man spricht heute bei den transzendentalen Realisten gerne vom Urvertrauen auf Sinn. Es scheint, daß dieses Urvertrauen auf Sinn sich nur einstellt, wenn das Urvertrauen auf ein Du beim Kinde nicht enttäuscht wird und es sich vom Du angenommen erfährt. Daher darf gesagt werden: Personvertrauen ermöglicht Sinnvertrauen.

Überhaupt scheint der Mensch den personalen Bezug ungemein sinnträglicher zu erfahren als den sozialen. Die Entzückung des Eros etwa, oder der Vollzug der Agape werden unmittelbar als sinnvoll

⁶ E. Coreth, a. a. O., 173.

erfahren, während gegenstandsbezogene Wertverwirklichung, etwa Arbeit, einer Sinnhermeneutik bedarf. Hier erlebt der Mensch unmittelbar, daß er nicht bloß sachhaft, das ist nach seiner Nützlichkeit für einen Zweck, eingestuft wird, sondern daß das Gute ihm geschieht um seiner selbst willen. Im personalen Bezug des Vertrauens, des Glaubens, der Liebe bekommt der Mensch seine Selbstwertigkeit bestätigt, ohne daß er unbedingt durch Leistung seine Nutzwertigkeit ausweisen muß.

4. *Der Mensch vollzieht seine Selbstverwirklichung primär in der empfangenden und gebenden Begegnung mit dem Du, also in der Ich-Du-Gemeinschaft.*

Das radikal personalistische Grundschema *Martin Bubers* lautet: Der Mensch wird am Du zum Ich⁷. Demnach verwirklicht sich der Mensch primär in der Du-Welt, im personalen Bezug oder der personalen Begegnung. Nach den radikalen Personalisten ist also die personale Begegnung das Primäre und Entscheidende in der Selbstfindung des Menschen.

Das anthropologische Grundschema von *Karl Marx* hingegen läßt sich auf die Kurzformel bringen: Der Mensch ist ein sich in gegenständlicher Tätigkeit, auch Praxis genannt, selbst schaffendes Wesen. Nach *Marx* verwirklicht sich der Mensch also, wenn nicht ausschließlich, so doch primär, an der Es-Welt. Der Gegensatz zwischen beiden Positionen läßt sich also charakterisieren als Personbezug gegen Sachbezug, Begegnung gegen Praxis (Arbeit). Die KGL optiert gemäß ihrem philosophischen Ansatzpunkt für die Priorität der personalen Begegnung vor der gegenständlichen Tätigkeit in der Selbstverwirklichung des Menschen. Im Mangel an Personphilosophie und in der Verabsolutierung der Praxis liegt ein entscheidendes Defizit des zeitgenössischen Marxismus.

Die Theorie *Marxens* vom Sich-selbst-Schaffen des Menschen, die materialistische Umsetzung der *Hegelschen* Sich-selbst-Vermittlung der absoluten Idee zu ihrer vollen Wirklichkeit, ist freilich durchaus folgerichtig, wenn man den Ansatz zur Menschwerdung in der Praxis (Arbeit, gegenständliche Tätigkeit) sucht und nicht im personalen

⁷ Das von *Buber* gemeinte Du ist das »reine Du« und nicht jenes »es-hafte«, das uns in vielfacher Hinsicht in der »Welt der Sachen«, in der Geschäfts- und Arbeitswelt begegnet. Man denke an den Umgang mit einem nicht näher bekannten Verkäufer.

Bezug. Dann wäre der Mensch als der neue *Prometheus* zu deuten, der sich selber schafft. Der Marxismus ist auf die Dauer unser Schicksal, wenn wir uns nach dem marxistischen Menschenverständnis verhalten, das in bürgerlicher Form ausgedrückt lautet: Mensch wird man durch Leistung.

Die KGL anerkennt den diagnostischen Wert der *Marxschen* Entfremdungstheorie, wehrt sich aber dagegen, sie zum Ausgangspunkt ihrer Sozialphilosophie zu machen⁸. Sie muß es daher auch ablehnen, mit dem marxistischen Begriffsinstrumentarium ihre Gesellschaftsanalyse zu vollziehen.

5. *Nach der KGL bedarf die Gesellschaftstheorie der Wertidee. Der Absolutheitsanspruch der sog. Selbstwerte, die für eine Wertordnung grundlegend sind, gründet im erfahrenen Bezug der endlichen Personen zur absoluten Person. Insofern beruht die innere Kohärenz der KGL auf einem theistischen Weltbild.*

Die Gesellschaftstheorie bedarf der Wertidee⁹. Werte sind hier verstanden als motivierende und normgebende Ziele menschlichen Handelns. Eine Ich-Du-Gemeinschaft kommt ohne Artikulierung von Werten, die als Ziele des Zusammenlebens zu gelten haben, aus. Nicht so die Wir-Gruppe, d. h. die Gemeinschaft von vielen Gleichen. Eine Wir-Gruppe hat Gemeinschaftsziele, die insgesamt ihr Gemeinwohl darstellen. Das Gemeinwohl läßt sich aber nicht ohne Hilfe von Wertaussagen artikulieren.

Wir können also sagen: Insofern der Mensch in der Wir-Gruppe, also in Gesellschaft lebt und auf Handeln angelegt ist, ist er notwendig

⁸ Von der Biologie und Verhaltensforschung herkommend, lehnt *A. Portmann* die Entfremdungsidee völlig ab: Biologie und Geist, in: *R. Roček – O. Schatz* (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute*, München 1972, 126.

⁹ Im neuesten sozialtheoretischen Schrifttum ist allenthalben eine Renaissance der werttheoretischen Betrachtungsweise zu bemerken. *J. W. Forrester* hat den Kirchen die Revision ihrer »Langzeitwerte« im Interesse des globalen Gleichgewichts empfohlen: Die Kirchen zwischen Wachstum und globalem Gleichgewicht, in: *Dennis L. und Donella H. Meadows*, *Das globale Gleichgewicht. Modellstudien zur Wachstumskrise*, Stuttgart 1974. *R. Schwager* insistiert auf der hohen Bedeutung gemeinsamer Wertvorstellungen in den bestehenden Weltreligionen wie Selbstbeschränkung, Feindesliebe und Gewaltlosigkeit (deren Symbol Jesus Christus sein könnte), um die Völker vom weiteren Fortschreiten auf der Rüstungsspirale abzuhalten: Alternative zur Rüstungsspirale, in: *Orientierung* 39 (1975), 90–93.

wertintentional, d. h. er strebt nach Werten. Wertintentionalität gehört zum Wesen des Geistes¹⁰.

Eine Wertphilosophie materialer Art muß notwendig auf die Frage der Wertordnung stoßen. Nach welcher Gewichtung ordnen sich Werte? Das Auffallendste ist, daß es Selbstwerte und Dienstwerte, oder was dasselbe ist, »Werte in sich« und »Werte für mich« gibt. Die Selbstwerte haben es an sich, daß sie den Menschen auffordern, sie um ihrer selbst willen zu bejahen – Gerechtigkeit muß ich bejahen, ob es für den Augenblick opportun ist oder nicht –, wobei sie dann die Person als ganze vollenden. Selbstwerte haben also immer eine eminent sittliche Relevanz. »Werte für mich«, etwa materielle Güter, geben der Person nicht als ganzer, sondern nur in Teilbereichen eine neue Vollkommenheit.

Ihre gewisse Absolutheit bekommen die Selbstwerte dadurch, daß sie an Personen als solchen haften und auf sie bezogen sind, so z. B. Gerechtigkeit, Tapferkeit, Ehrfurcht usw. Die Person des Menschen selbst ist der Träger der Absolutheit im eigentlichen Sinne.

Wie ist es möglich, daß ich das erkenne? Die Ermöglichungsbedingung, daß ich meine Person als Selbstwert erlebe, ist meine innere Erfahrung. Im Phänomen Gewissen nämlich erlebe ich, daß das ursprünglichste Ziel in mir die sittlich lautere Persönlichkeit ist. Das Gewissen ist hier verstanden als ein Anruf, den man verbalisieren könnte mit: »Mensch, achte auf deine innere Ehre!« »Mensch, werde du selbst!« »Werde ein Selbst, das vor dem Forum der gesamten Schöpfung bestehen kann!« Es gibt eine Instanz in uns, die unerbittlich an unserer sittlichen Vollkommenheit interessiert ist, und die die Vollkommenheit unserer Person in Lauterkeit und Ehre zum obersten Ziel unserer Existenz macht.

Erst an nächster Stelle steht die Glückseligkeit, die Eudaimonie, als das Erfüllungsziel unserer Existenz. Selten hat einer diesen Sinnzusammenhang deutlicher gesehen als *Kant*. Seine Ethik ist getragen vom Grundgedanken: Handle so, daß du würdig wirst, die Glückseligkeit von Gott zu empfangen. Es sei hier die Frage ausgeklammert, ob man von diesem unerbittlichen Ruf in uns auf den Rufer Gott schließen kann. Jedenfalls erfahren wir den Rufer nach Analogie des

¹⁰ Von dieser Aussage ist die solidaristische Richtung der christlichen Gesellschaftsphilosophie ausgegangen, die ihre gesellschaftspolitisch stärkste Ausstrahlung nach dem Kriege in der Lehrtätigkeit *Pius XII.* fand. Der Solidarismus verkürzte zwar etwas die Betrachtung des Ich-Du-Bezugs, lag aber mit der Aussage von der Wertintentionalität sicher nicht falsch.

menschlichen Du. Ich bespreche nicht mit mir selbst – was ich ja auch kann – einen sachhaften Tatbestand («Du hast dumm gehandelt»), sondern ich erfahre mich als *angesprochen* von einer Instanz, die meinem Ich gegenübertritt. »Verwirkliche Dich in Lauterkeit und Ehre!«, ist das Grundmotiv dieser Anrede. Daraus erwächst uns gleich unmittelbar die Erfahrung: »Du existierst um deiner selbst willen« – ein Selbstwertbewußtsein von einer gewissen Absolutheit.

Daß ich dieses so gewonnene Bewußtsein von der Selbstwertigkeit meiner Person in einem Analogieschluß auf den Mitmenschen übertrage, das dürfte *E. Husserl* richtig gesehen haben. Auch der andere ist Selbstwert und verlangt eine Antwort um seiner selbst willen. Wo ich mich auf seine Person als ganze beziehe, da handelt es sich um Selbstwerte, die unabdingbar sind. So kann ich jemandem die Teilnahme an einem Theaterbesuch verweigern, nicht aber Gerechtigkeit und Liebe.

Die Erstellung einer *Wertordnung* wird also möglich, weil wir uns selbst als Selbstwert erfahren und so die Dienstwerte von den sittlichen Selbstwerten zunächst intuitiv zu unterscheiden lernen. Diese knappe Skizzierung des werttheoretischen Ansatzes der KGL mag als Beleg für die Tatsache genügen, daß sich die KGL in wissenschaftstheoretischer Hinsicht berechtigt sieht, in ihrem philosophischen Sprachsystem auch Elementaraussagen zuzulassen, die ethische Intuitionen obengenannter Art beinhalten.

6. *Der Bereich der Ich-Wir-Beziehung, das ist der soziale, oder besser, gesellschaftliche, konstituiert sich dort, wo Werte als Vermittlungsprinzip der Kommunikation auftreten.*

Eine phänomenologische Sichtung der Gesellschaft zeigt, daß Gesellschaft dort vorhanden ist, wo man bewußt oder unausdrücklich *Werte* artikuliert, die mittels Strukturen verwirklicht werden. Da Werte immer auch Zwecke sind, erweisen sich die Gesellschaftsstrukturen als Zweckverbände. Die phänomenologische Sichtung der Ich-Du-Gemeinschaft hingegen zeigt, daß Gemeinschaft dort besteht, wo die Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung vorrangig ist und die Wertvermitteltheit und das Zweckhafte zurücktreten.

7. *Im Begriff »Gesellschaft« verbirgt sich eine stets sorgfältig zu beachtende Dialektik von Selbstwertigkeit und Nutzwertigkeit.*

Die Gesellschaft, sofern sie das Insgesamt miteinander lebender und mit selbstwertiger Würde begabter Personen darstellt, ist ein Selbst-

wert und hat keinen Dienstcharakter im eigentlichen Sinne. Die Gesellschaft, insofern sie ein Gefüge von wertverwirklichenden Strukturen ist, stellt einen Dienstwert dar. Sie hat der Person zu dienen, sie ist subsidiär.

Konkret gesprochen: Es hat Sinn, für das Überleben der Volksgemeinschaft zu sterben. Es hat keinen Sinn, für das Funktionieren des Finanzministeriums zu sterben. Die Gesellschaft als Insgesamt der Personen ist von solchem Wertrang, daß ich auch mein Leben in die Waagschale werfen muß, wenn es verlangt ist. Die Gesellschaft als Struktur darf von mir nur pflichtgemäßes Handeln erfordern, damit das Gemeinwohl gewährleistet sei. Die Gesellschaft als Struktur darf nicht meine Substanz verschlingen; sie darf auch nicht meine Aktivität, d. h. personale Selbstverwirklichung in Freiheit, total verreglementieren, weil der Mensch ja dann ganz im Dienst an der Gesellschaft aufgehen würde, was den Dienstcharakter der Gesellschaft als Struktur aufhobe.

Aus der phänomenologisch aufgewiesenen, aber ontologisch begründeten Priorität des Personalen vor dem Sozialen und aus der Dienststruktur der Gesellschaft ergibt sich auch die Abwehrhaltung der KGL gegenüber dem Behaviorismus, für den alles menschliche Verhalten bloß sozial bedingt ist, so daß nach der radikalen Ansicht *B.F. Skinners* die Psychologie, jenseits von Überlegungen über Freiheit und Würde der Person, die Aufgabe hat, durch den Einsatz der erforschten Verstärkungstechniken das menschliche Verhalten zum effizientesten Ganzen zu bringen. Die technologische Planung allein bringt die heile Gesellschaft; eine Gesellschaftstechnologie, basierend auf einer behavioristischen Handlungs-Systemtheorie, standardisiert dann die »heilsträchtigen« Verhaltensmuster. Insofern in der Handlungs-Systemtheorie *N. Luhmanns* die Betonung auf der »Sinnvermitteltheit«¹¹ der Handlungen liegt, ist es bei aller definitiven Unschärfe des gebrauchten Sinnbegriffs nicht ausgeschlossen, daß soziale Handlungen auch durch Werte vermittelt werden, die in der Person des Menschen grundgelegt sind. Insofern bleibt zwischen *Luhmann* und der KGL ein Gesprächsspielraum offen, was die sozialphilosophischen Implikationen seiner ansonsten soziologischen Theorie betrifft.

¹¹ »Soziale Systeme bestehen aus Handlungen, die sinngemäß zusammenhängen.«
N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, Köln-Opladen 1970, 41.

8. Das fundamentale Sozialprinzip ist das Personenprinzip.

Alle ethisch fundierten Sozialphilosophien der freien Welt anerkennen heute wenigstens formal das vom sozialen Personalismus geprägte Personenprinzip: Jede Gesellschaftsordnung hat die Würde der Person zu schützen und die volle Entfaltung der Person zu ermöglichen. Umgekehrt und im Sinne eines Rechtsanspruches formuliert: Die Person hat das Recht auf optimale Entfaltung innerhalb der Gesellschaft. Für eine kollektivistische Totalvereinnahmung der Person ist also hier kein Platz. Das Personenprinzip steht gegen das Totalitätsprinzip, auf dem die totalitären Gesellschaftssysteme basieren. Letzteres sieht im Menschen nur den dienenden Teil des Ganzen. Demnach hätte die Person für sich genommen keine Freiheit und Würde. Die Gesellschaft teilt sie ihr zu oder spricht sie ihr ab.

9. Die Sozialität des Menschen besteht in der geistvermittelten Solidarität der Personen.

Da dem philosophischen Grundansatz der KGL entsprechend nur die Person Ausgangspunkt und Ziel der Gesellschaft und ihrer Tätigkeit sein kann¹², läßt sich die Konstituierung der Gesellschaft seinhafte wie folgt skizzieren: Da jede Person ihrem geistigen Wesen entsprechend Werte schaffen kann und jede Person geschaffene Werte empfangen kann, ist *jeder* Mensch für *jeden* Menschen grundsätzlich offen. Das christliche Sozialdenken gründet demnach die Sozialität des Menschen im Wesen des personalen Geistes. Schon *Platon* meinte, die Menschen schlossen sich zur Gemeinschaft zusammen auf Grund des wahren Logos¹³. Die Gesellschaftlichkeit des Menschen läßt sich treffend als *Solidarität* bezeichnen. Solidarität bedeutet wörtlich »Gemeinhaftung«, d. h. gemeinsam für etwas haften. Der Ausdruck

¹² So zu vielen Malen die Sozialansprachen *Pius XII.* und auch das Konzil in »Gaudium et spes«, Nr. 63.

¹³ Die KGL lehnt es ab, die Strebungen der menschlichen Triebstruktur als solche schon zu normgebenden und gemeinschaftsstiftenden Zielen, also Werten, des menschlichen Handelns hochzustilisieren, wie das allem Anschein nach *Talcott Parsons* in den grundlegenden Werken zu seiner Systemtheorie versucht. Die KGL ist mit der seit *Platon* sich artikulierenden philosophischen Tradition der Ansicht, daß ethische Intuition und rationales Reflexionsspiel intervenieren müssen, um die sich meldenden Antriebe der menschlichen Triebstruktur zu Werten zu »formalisieren«. Daß Triebregungen als solche auch Unwerte anzielen können, zeigt die verbreitete und sicherlich sozial stabilisierend wirkende Repression von Regungen wie Haß und Neid. Demnach: keine Sozialphilosophie ohne Geistphilosophie!

stammt aus der Rechtssprache. Hier ist er aber nicht rechtlich und auch nicht moralisch, im Sinne etwa des Zusammenhaltens einer Gewerkschaft, verstanden, hier ist er *seinschaft* gemeint: als Tatsache, die mit dem Menschsein mitgegeben ist.

Die Menschen sind auf Verwirklichung des Menschturns angelegt und darum füreinander offen, sie *haften* auch gemeinsam dafür, daß *alle* Menschen dieses Menschturn erlangen. Sie sind also von Natur aus solidarisch darin, daß sie durch gegenseitige Kommunikation möglichst vollkommene Menschen werden. Sie sind von Natur aus *koordiniert*, um die Fülle des Humanums zu realisieren. Kurz: Solidarität ist Gemeinhaltung der Personen zur Verwirklichung des Menschturns aller.

Unter *Solidarismus* versteht man demnach dasjenige Sozialsystem, in welchem die Solidarität, d. h. die Gemeinhaltung der Personen zum Zwecke des optimalen Humanums aller, zum grundlegenden Sozialprinzip erklärt wird.

10. Das Handlungsziel gesellschaftlicher Solidarität liegt im Gemeinwohl.

Die Gesellschaft ist – banal gesprochen – für alle da. Es ist also das Wohl aller insgesamt ihr Ziel. Wertethisch betrachtet ist das Gemeinwohl als Wohl aller insgesamt der höchste weltimmanente Wert. Entsprechend hoch ist seine sittliche Verpflichtungskraft dem Einzelsubjekt gegenüber. Das Gemeinwohl verpflichtet demnach sittlich. Folglich ist Gesellschaft eine zutiefst sittliche Veranstaltung menschlicher Kooperation. Entsprechend ist das Solidaritätsprinzip auch ein sittliches Prinzip.

Nachdem die Wissenschaft keine sinnstabilisierende Wirkung erzielen konnte¹⁴, hat sich auch die positivistische Wissenschaftstheorie im Sinne einer sozialstabilisierenden praktischen Wirkung nicht verifiziert. Die KGL ist daher auch nicht gehalten, dem vom positivistischen Empirismus abstrakten Formulierungen bevorzugt zgedachten Verdikt des »Leerformel«-Verdachtcs in ihren systemtheoretischen Aussagen Rechnung zu tragen. Sie bleibt also bei ihrer Rede vom Gemeinwohl. Der Begriff Gemeinwohl, als Begriff der »theoretischen Systemsprache« im Sinne *R. Carnaps*, ist nicht »leer«, son-

¹⁴ O. Schatz, Emanzipation von der Freiheit?, in: *G.-K. Kaltenbrunner* (Hrsg.), Zur Emanzipation verurteilt. Der Preis unserer Mündigkeit, München 1975, 37.

dern abstrakt. Als abstrakter ist er wie viele Begriffe der Humanwissenschaften durch einen hermeneutischen Zirkel bedingt. Von der geschichtlichen und vorwissenschaftlichen commonsense-Intuition, die eine Art Vorverständnis darstellt, Gesellschaftstätigkeit sei für alle da, wird eine »nackte«, aber unverzichtbare Wesensaussage abstrahiert.

11. Die größte Affinität zwischen dem historisch-politischen Konservatismus, der entgegen dem tagespolitischen Jargon nicht mit der christlichen Sozialbewegung und den christdemokratisch inspirierten Parteien identisch ist, und der KGL liegt in der Betonung der in der christlich-abendländischen Tradition gründenden sittlichen Wertigkeit der wesentlichsten Gemeinwohl-träger Familie und Staat.

Die KGL unterscheidet in ihrer Systemtheorie zwischen den institutionellen Gemeinwohlträgern, deren wichtigste Familie und Staat darstellen, und den funktionalen Gemeinwohlträgern Eigentum und Arbeit.

Wenn nach der Definition *Bodo Scheurigs* jene Weltanschauung konservativ genannt werden darf, »die das werdende und Mögliche aus dem gewordenen wie Erfahrungen begreift und ohne nachhaltige Erschütterungen zu verwirklichen sucht«¹⁵, dann ist die KGL als konservativ zu bezeichnen in bezug auf die Wahrung der Werte, die Familie und Staat, auch abgesehen von ihrer Gemeinwohlträgerschaft, zu »sittlichen Ideen« machen, dies insbesondere angesichts des Traditionsbruchs, der seit Mitte der sechziger Jahre eingetreten ist.

In diesem Sinne vertritt die KGL mit *A. Gehlen* eine institutionalistische Philosophie, die meint, »daß Institutionen Bändigung der Verfallsbereitschaft des Menschen sind«. Familie, Ehe, Staatlichkeit »konservieren« das Humane. Es ist allerdings auch zuzugeben, daß der KGL bislang eine ihr komplementäre Kulturphilosophie fehlt.

Nach der KGL ist der Staat der oberste Gemeinwohlträger. In dieser Idee gründet ihr hoher Sinn für eine sittliche Staatlichkeit. Politik als gemeinwohlorientierte Gesellschaftsgestaltung kann daher keine »wertfreie« sein, operationale Gesellschaftstechnik gewissermaßen.

¹⁵ *Bodo Scheurig*, Deutscher Konservatismus zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, in: *G.-K. Kaltenbrunner* (Hrsg.), Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen, München 1974, 17.

Darum ist z. B. auch eine *völlige* Trennung von Sittlichkeit und Strafrecht nicht denkbar. Die Tendenz zu einem »wertfreien« Strafrecht ist verfehlt. Sofern der heutige demokratische Sozialismus und der Liberalismus eine Wertfreiheit und eine De-Moralisierung der Gesellschaftspolitik vertreten, stehen sie im Widerspruch zur KGL.

12. *Wenn Solidarität Gemeinhaftung der Menschen zum Zwecke der optimalen Realisierung des Menschturns, Humanums, aller bedeutet, dann ist das Humanum das Kriterium der »guten Gesellschaft«.*

Zum Zwecke der Gesellschaftsgestaltung muß das konkrete Menschenbild zu einem abstrakteren Humanum reduziert werden. Das Humanum ist das Menschenbild werthaft formuliert, so daß man sagen kann: Das Humanum ist das Insgesamt der gesellschaftsrelevanten Menschturnswerte.

Die traditionelle KGL war gewohnt, sich bei der Ermittlung des Humanums auf das Naturrecht zu berufen. Ganz abgesehen von seiner Infragestellung seitens des Positivismus, geriet der Naturrechtsgedanke durch die bereits Mitte der fünfziger Jahre einsetzende innerkatholische theologische Diskussion in Krise¹⁶.

¹⁶ Ausgelöst wurde die entscheidende Kritik am Naturrechtsdenken in einer moraltheologischen Kontroverse, die sich hauptsächlich zwischen *K. Rahner* und *J. Fuchs* abspielte. Bei seiner Rezension des Werkes von *J. Fuchs*, »Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts«, Düsseldorf 1955, meinte *Rahner* (»Bemerkungen über das Naturrecht und seine Erkennbarkeit«, in: *Orientierung* 19 [1955], 239–243), das was die Moral als metaphysisches Wesen des Humanums ausgabe, das sei meistens nichts anderes als die universal-faktische Erscheinungsweise des Menschlichen. Der Aufweis des eigentlich metaphysischen Wesens des Menschen sei ungemein schwierig. Der einzige vielleicht erfolgreiche Weg sei die transzendente Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins. Der Angriff *Rahners* war insofern heilsam, als er den Anstoß zu einer intensiven Grundlagenbesinnung in der katholischen Moral und Soziallehre gab. Man merkte, daß die Moraltheologie verschiedene Naturbegriffe verwendete. Es ergab sich allerdings auch, daß eine transzendente Reduktion des menschlichen Selbsterfahrungsbewußtseins wahrscheinlich auch nur einige wenige stichhaltige, aber abstrakte Sätze über das metaphysische Humanum sicherstellen könne.

Der Angriff *Rahners* wirkte insofern unheilvoll, als man die geistesgeschichtlichen Konsequenzen seiner Kritik nicht abschätzen und somit ihre verunsichernde Wirkung nicht auffangen konnte. Die KGL sah auf einmal ihre bisherige Grundlage in Frage gestellt. Man definierte sie in der Folge als ein »System offener Sätze«. Damit war der Verbindlichkeitsanspruch des christlichen Sozialdenkens auf einige wenige Sätze reduziert. Die konkrete Verwirklichung aber wurde zur Sache der Spezialisten erklärt.

Der KGL von heute will scheinen, daß die Substanz des traditionellen Naturrechtsdenkens nach eingehender Diskussion gesichert erscheint, so daß man der expliziten Rede vom Naturrecht entbehren kann. Zur Findung der Werte des Humanums, die philosophisch noch nicht voll abgeklärt sind, bietet sich eine »Mischmethode« an. Durch transzendente Reduktion der menschlichen Selbsterfahrung werden grundlegende Wesenseinsichten gewonnen, deren Umsetzung zu philosophischen Grundwerten sprachlogisch noch einigermaßen dunkel ist, weil die Transformationsregeln noch nicht geklärt sind. Diese Wesenseinsichten dürften den eigentlich naturrechtlichen Wertkern des Humanums darstellen. Die KGL gibt zu, daß die Auslegung des Humanums noch nicht ganz gelungen ist, weil die Brücke zwischen der transzendentalen Methode der ihr grundgelegten Philosophie und der empirischen Methode der Human- und Sozialwissenschaften noch nicht voll trägt.

Die KGL kann aber den Weg beschreiten, daß sie die Grundeinsichten in das menschliche Wesen konvergieren läßt mit den normativen Faktoren, die sich aus den Humanwissenschaften, der faktisch gelebten Überzeugung, der Utopie, der autonomen Selbstverfügung und den werthermeneutisch vermittelten Offenbarungsaussagen¹⁷. So mag es methodisch begründet sein, was *H. R. Schlette* bemerkt: daß nämlich die Option für eine konkrete Humanität nach heutiger Problemlage wissenschaftstheoretisch auf Wahrscheinlichkeit beruht¹⁸.

Mit dieser Einschränkung hofft die KGL, aus der klassischen Naturrechtslehre das Desiderat größtmöglicher Wertstabilität retten und ihren wertrealistischen Standpunkt bewahren zu können. Sofern das Gerüst des hier anerkannten Humanums in den Selbstwerten (wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Maß, Liebe u. ä.) liegt, die das Individuum mitunter auch unter Interessenopfern anfordern,

So verlor die KGL enorm an Interesse, die empirische Soziologie und der konkretere Neomarxismus bzw. die »zweite Aufklärung« eroberten das Terrain. Der »Sozialkatholizismus« verlor in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre seine Kraft Hand in Hand mit der Privatisierung des Christentums durch die existentielle und transzendente Theologie. Durch die von *J. B. Metz* inaugurierte »politische Theologie« mußte sich der »Sozialkatholizismus« belehren lassen, daß es durchaus das Recht der Christen sein konnte, sich ein konkreteres und über die »offenen Sätze« hinausgehendes Gesellschaftsbild zu machen.

¹⁷ Die hier anvisierte Findung der Werte und Normen des Humanums dürfte bisher am plausibelsten in der »Konvergenzmethode« *A. Auers* dargeboten worden sein. Vgl. *ders.*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 32–79.

¹⁸ *H. R. Schlette*, *Aporien der Ethik*, in: *Wort und Wahrheit* 24 (1969), 344.

sieht die KGL das realisierte Humanum nicht in einer Privat- oder Sozialeudaimonie, die Glück als Lustmaximierung im Individuum oder in der höchsten Zahl der Individuen verstehen. Der Traditionsbruch und die »Kulturrevolution«, die mit Mitte der sechziger Jahre eingesetzt haben, scheinen die fatale Tendenz zu besitzen, den Menschen in seiner Grundintentionalität auf eine eudaimonistische Befriedigung zu fixieren.

Der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler und Futurologe *Kenneth E. Boulding* hat in eindringlicher Weise auf die Interaktion und das Wechselspiel zwischen herrschendem Wertsystem und praktizierter Technologie (verstanden als das vom Menschen Geschaffene im Unterschied zum Naturgegebenen) verwiesen. Bloße Verschiebungen im Wertsystem führten historisch nachweislich zu neuen Technologien¹⁹. Es ist für ein »Ethos« charakteristisch, daß es die organische Gestalt einer in Werten und Normen gelebten Sittlichkeit darstellt, die um einen Zentralwert wie um einen Schwerpunkt organisiert ist. Das Humanum ist generell dadurch gekennzeichnet, daß es sich zu einem Ethos kristallisiert. Daher läßt sich sagen, daß die jeweilige historische Ethosbildung, das ist die Zentrierung der gelebten Werte um einen neuen Schwerpunkt, eine neue Technologie mit heraufführt. Wenn man – und vieles spricht dafür – mit *Günter Rohmoser* zur Auffassung neigt, daß »die Aufgabe nicht mehr die Organisation des Fortschritts, die kontinuierliche Steigerung des Lebensstandards der Massen, die Perfektionierung des Sozialstaates, die Herstellung sozialhomogener Gleichheit, die uneingeschränkte Selbstverwirklichung ist, sondern das Verhindern der Katastrophe«²⁰, dann wird das die Umschichtung des geltenden Wertsystems oder Ethos erfordern. Werte,

¹⁹ In einer Besprechung zu *Bouldings Schriften*: Die neuen Leitbilder, Econ 1958, und *The interplay of technology and values. The emerging superculture*, in: *K. Baier-N. Rescher* (Hrsg.), *Values and the future*, New York 1971, schreibt *M. Hedin-Schnyder*: »Man kann . . . manchmal recht spontane Veränderungen in Wertsystemen beobachten. Die Reformation, und besonders der Calvinismus, brachten bekanntlich neues Leben in das wirtschaftliche Geschehen. Bislang wenig beachtete Werte gewannen eine führende Stellung: der Wert der persönlichen Erfahrung ersetzte die bisher fast blinde Gefolgschaft den weltlichen und geistlichen Autoritäten gegenüber. Das Leben im unmittelbaren Jetzt und die Güter der materiellen Welt ersetzen gewissermaßen als erstrebenswerte Zielvorstellung die Vertröstungen auf ein besseres Jenseits. Es waren die Verschiebungen solcherart im Geflecht der Wertsysteme, die zum Nährboden für enorme Veränderungen im Wissen und Können wurden.« Werte und Technologien im Wechselspiel, in: *Orientierung* 38 (1974), 96.

²⁰ *Ders.*, *Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins*, Stuttgart 1975, 122 f.

die der abendländischen Humanität seit ihren Ursprüngen geläufig sind, werden zum Kristallisationspunkt des neuen Ethos werden müssen, das eine Technologie bedingt, die die drohende ökologische Katastrophe meistern kann. Nach der KGL wird das neue Wertesystem bestimmbar sein als »Ethos des personalen Seins« im Unterschied zum heute dominanten »Ethos des Habens«, als ein Ethos der Bildung im Unterschied zum heute vorherrschenden Ethos des Könnens.

13. *In geschichtsphilosophischer Perspektive gesehen dienen die Bemühungen der KGL der antizipatorischen Realisation des »Reiches Gottes«.*

Ohne die präventive Behauptung zu wagen, die geschichtsphilosophische Reflexion des letzten Jahrzehnts habe eine christliche Geschichtsphilosophie bzw. -theologie gezeitigt, die im Prinzip alles weiß, möchte die KGL sich einige wesentliche und gut wahrscheinliche Maximen der Interpretation des innerweltlichen Vollzugssinns der Weltgeschichte zu eigen machen. Die christliche Geschichtsphilosophie, resp. -theologie von heute tendiert danach, eine konstruktive Synthese ihrer »traditionellen« Elemente zu finden.

Man kann geschichtlich zeigen, daß das personale Gottesbild de facto befreiend gewirkt hat. Man kann diese Regel von der Korrespondenz zwischen Gottes- und Menschenverständnis in der jüdisch-christlichen Geschichte durchwegs nachweisen²¹. Ein Gott, der das Bild vom freien Menschen geschichtlich einbringt, will den freien, ein Gott, der als liebender Mensch stirbt, will den liebenden Menschen. Der immanente Sinn der Geschichte liegt dann im Vollzug des freien und liebenden Menschen, oder – in Anlehnung an *Hegel* – im Fortschritt zum freieren und liebenderen Menschen. »Freier Mensch« würde zumindest implizieren, daß sich die Person unter Abbau unnötiger psychischer und gesellschaftlicher Zwänge freier verwirklichen kann. »Liebenderer Mensch« würde heißen, daß Menschen mit höherer Liebefähigkeit herangebildet werden müßten. Die KGL bejaht die beiden neuzeitlichen Aufklärungsbewegungen insofern, als sie Zwänge abbauen helfen, die die Entfaltung zum freieren und liebenderen Menschen behindern.

²¹ Vgl. G. Wildmann, Das personale Gottesbild als Bedingung der Freiheitsgeschichte, in: K. Krenn (Hrsg.), Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache der heutigen Probleme, Paderborn 1974, 11–43.

Nach einer weiteren, von *Irenäus von Lyon* ausgehenden christlichen Traditionssträhne ist aber auch höheres Bewußtsein, höhere geistige Komplexität gefragt. Der Sinn der Geschichte liegt also auch in der »progressiven Bildung« (*Friedrich Schlegel*) und in der »Evolution« zu höherer geistiger Komplexität des Menschen (*Teilhard de Chardin*). Das große biblische Hoffnungsbild vom Reich Gottes enthält als zentrale Verheißungen durch Gott gewirkte Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Liebe, höchste Humanität. Die Geschichtstheologie neigt heute, angeregt nicht zuletzt durch *Otto von Freysing*, *Joachim von Fiore*, der freikirchlichen »pneumatischen Linken« und der »Revolution des Geistes« im Deutschen Idealismus, wieder zur Auffassung, das Reich Gottes könne und müsse sich antizipatorisch und bruchstückhaft schon in dieser Geschichte realisieren. Folglich müßten Gerechtigkeit, Freiheit, Liebe, Friede, Bildung zur Humanität schon im gesellschaftlichen Prozeß dieser Geschichte zunehmend stärker erfahrbar gemacht werden. Zum Vollzugssinn der Weltgeschichte zählt nicht notwendig die dauernde Mehrung wirtschaftlicher Güter und technischer Zivilisation. Die Kritik der »instrumentellen Vernunft« besonders durch *Max Horkheimer* und die »Erfahrung der Grenze«, vermittelt durch den MIT-Bericht²², haben dies dem zeitgenössischen Bewußtsein wohl unauslöschlich eingeprägt. Der würde heißen: der Sinn der Geschichte realisiert sich auch dann, wenn Fortschritt in Freiheit, Liebe, Bildung mit dem »einfachen Leben« zusammenfallen sollten.

Auf den weltimmanenten Sinn ihrer Bemühungen befragt, wird die KGL antworten, daß sie sich der vorgehenden Realisation des Reiches Gottes verpflichtet weiß. Sie geht in diesen ihren Bestrebungen nur mit jenen Linksliberalen und Neomarxisten konform, die ihre ideenpolitischen Begriffe »Autonomie«, »Mündigkeit«, »Emanzipation« und »Befreiung« nicht als Aufhebung der geschichtlichen, sozialen und persönlichen Bedingtheiten der personalen Identität zugunsten des »Gattungswesens« Mensch im Sinne des jungen *Marx*, sondern im oben dargelegten schlichten Sinne verstehen: mehr Freiheit, als Verringerung von Abhängigkeiten, unter denen die Menschen leiden; mehr Liebe, als Förderung der subjektiven Fähigkeiten zu lieben und der objektiven Chancen zu humaner Liebestätigkeit, progressive Bildung zu höherer geistiger Komplexität, als gerade auch in-

²² *D. Meadows u. a.*, Die Grenzen des Wachstums, Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Frankfurt 1972, sowie die Folgeliteratur.

tensiverer Vollzug der eigenen Bedingtheiten. Übrigens vermeidet die KGL die Rede von der Revolution angesichts der semantischen Inflationierung dieses Begriffs und überläßt ihn dem Instrumentarium und Vokabular der Notstandsbewältigung, das in den Bereich der politischen Ethik fällt.

Diese Geschichtsphilosophie dient der KGL als gesellschaftspolitische »Entscheidungstheorie«. Sie liefert nämlich, wenn es zwischen ordnungspolitischen Maximen zu wählen gilt, die schlichte Dirimierungsregel: Bei wertethisch gleich gut fundierten Maximen konkreter Gesellschaftsgestaltung ist jene vorzugswürdig, die der Person größere Freiheit, stärkere Liebesfähigkeit und fortschreitende Bildung zu gewährleisten verspricht.

Angesichts der Tatsache, daß sich die KGL von ihrer »katholischen Prämisse« her auch zu einem welttranszendenten Ziel-Sinn der Geschichte bekennt, verfolgt sie rechts- und gesellschaftspolitisch das Ziel, das freiheitliche Gesellschaftssystem so zu stabilisieren, daß das in diesem System sich verwirklichende Subjekt die Chance hat, für die Transzendenz offen zu bleiben. Von einer solchen Zielsetzung werden ein Sozialkatholizismus und eine Christliche Sozialbewegung nicht abgehen können.

14. Die solidaristische Richtung der KGL stellt mit ihren in der Realität begründeten Sozialprinzipien (Person-, Solidaritäts-, Subsidiaritäts- und Gemeinwohlprinzip) theoretisch ein widerspruchsfreies axiomatisches System dar. Sie eignet sich daher auch als grundlegendes Sozialsystem für die praktische Gesellschaftsgestaltung und zum Systemgerüst für die seit Johannes XXIII. pastoralorientierte Programmatik der KGL.

Jede konkrete Gesellschaft gründet in einem Gesellschaftssystem, dessen Grundgerüst soziale Prinzipien oder Axiome darstellen. Nach den logischen Erfordernissen des axiomatischen Systems muß ein Gesellschaftssystem widerspruchsfrei sein, wenn es abgeleitete Sätze fundieren soll. Wenn man gegen die KGL einwendet, sie sei nur ein »System offener Sätze«, somit für die Praxis irrelevant, dann müßte man darauf antworten, daß auch Sozialismus und Liberalismus auf einem »System offener Sätze« basieren, was gerade ihre Identität markiert.

Angesichts der Tatsache, daß es der KGL um die gesellschaftliche Realisierung des Humanums geht, könnte man ihr System als »Sozial-

humanismus« bezeichnen, zumal sich der Ausdruck »Solidarismus« ideenpolitisch nicht durchsetzen konnte.

15. *Der »anthropologische Effekt« der individualistischen Gesellschaftssysteme, nämlich des klassischen Liberalismus und des nicht-marxistischen demokratischen Sozialismus sowie ihrer Derivate, ist – wenn man von den noch stark sinnstabilisierend wirkenden Religionen und ihrem assistentiellen Humandienst absieht – die permanente Sinnkrise der modernen Subjektivität.*

Wenn man das Menschenbild des neuzeitlichen und heute dominanten Individualismus werthaft, d. h. als individualistisches »Humanum« zu artikulieren versucht und dieses in der Folge auf seinen Zentralwert reduziert, läßt sich sagen: Als Zentralwert des Individualismus gilt die schrankenlos subjektive Freiheit des Individuums. Um den springenden Punkt zu erfassen, ist es wieder notwendig, den Unterschied zwischen »Werte für sich« und »Werte für mich« ins Auge zu fassen. Das Grundprinzip des Individualismus lautet in letzter Konsequenz: Es gibt keine »Werte in sich«, denen die Person verpflichtet ist, um sich zu verwirklichen. Es gibt nur »Werte für mich«. Damit bestimmt sich die liberale Freiheit negativ als Nichtgebundenheit durch objektive Selbstwerte. Es legt sich dem liberalen Subjekt nichts verpflichtend auf, was nicht aus seinem individuellen Entschluß stammen würde. Es gibt also, positiv ausgedrückt, für das liberale Subjekt nur »Werte für mich«, dem Subjekt dienende, ihm nützende Werte – »Nutzwerte für mich«.

Das ist denn auch die liberale Autonomie des Subjekts: Was es als für sich verpflichtend betrachtet, bestimmt das Subjekt selbst. Grundsätzlich ist zu sagen, daß der Liberalismus und der heutige demokratische Sozialismus aufgrund einer hier nicht zu diskutierenden geschichtlichen Verwandtschaft und Entwicklung weitestgehend das gleiche individualistische Menschenbild besitzen und die gleiche individualistische Freiheitsvorstellung als Zentralwert ihres Gesellschaftssystems ansehen, nur daß sie in je verschiedener Weise diese Freiheit institutionell sichern wollen.

Der Liberalismus sucht die Freiheit des Individuums zu sichern durch den Abbau der Bindungen gesellschaftlicher Art. Der Sozialismus sucht die Freiheit des Individuums zu sichern durch eine maximale rationale und folglich dirigistische Organisation der Gesellschaft. Wenn man den dirigistischen Organisationsmaßnahmen gehorcht,

erfährt man nicht den Druck der Macht eines einzelnen Menschen, sondern es manifestiert sich einem die höchste unpersönliche Rationalität. Höchste Sachvernunft, die sich einem auferlegt, erlebt man nicht als Macht oder Zwang, man bleibt frei.

Zwischen dem Menschenbild der KGL und dem des klassischen Individualismus (liberaler wie sozialistischer Prägung) besteht eine formale Übereinstimmung insofern, als beide behaupten, daß der Mensch durch eine »Fundamentalsoption« für ein Wertsystem seine personale Identität gewinnt. Mittels dieser Fundamentalsoption setzt oder ratifiziert er selbst die Bedingungen seiner Identität. Allerdings zeigt sich ein grundlegender Unterschied zwischen christlichem und individualistischem Menschenbild, wenn man von der materialen Wertethik ausgeht und nach dem von den individualistischen Gesellschaftssystemen »erzeugten« Menschen fragt.

Was ist der »anthropologische Effekt« der individualistischen Systeme? Der kritische Punkt liegt bei der Grundthese, daß es nur Nutzwerte für das Individuum gibt. Nach der biblischen Anthropologie bekommt das Leben für den Menschen einen Gestalt-Sinn, wenn er es als Auftragserfüllung versteht. Auftragserfüllung in Welt und Gesellschaft bedeutet aber, daß der Mensch diesen Auftrag als sinnvolles Ganzes versteht und in einer Entscheidung zu seiner Lebensgestalt macht. Diese verpflichtende Lebensgestalt muß aber »Werte in sich«, Selbstwerte, enthalten, die die Person verpflichten können. Wenn sie sich zu solchen Werten bekennt, dann wächst sie an ihnen. Sie bekommt das Bewußtsein, innerlich etwas zu *sein*. Wenn es aber – in individualistischer Annahme – nur Nutzwerte für das Subjekt gibt, ergibt sich eine Individuozentrik. Das wirkt sich aus auf die Triebstruktur. Das Individuum ist auf seine vitalen Triebe zurückgeworfen. Es fehlt die Integration und Steuerung der Triebe auf eine sinnvolle Lebensgestalt hin. Die Triebe werden autonom. Die starken Lebenstrieb dominieren. Jene Antriebe, die vom erkannten Sinngehalt des Lebensentwurfs erst geweckt werden müssen, wie Wissensdrang, geistiges Interesse, das ästhetische und metaphysische Streben, verkümmern in ihrer Anlage. Die Sinnkrise ist den individualistischen Gesellschaftssystemen immanent und konstitutiv. Sie ist nach *Tb. W. Adorno* und seinen jüngeren Adepten als permanente Emanzipation tragisch durchzustehen. So steuert der klassische Individualismus auf eine triebvitalistische und eudaimonistische Auflösung des Individuums als Personwesen hin, die fatal der Bestim-

mung des wünschbaren Menschen als eines Gattungswesens im Sinne des jungen *Marx* ähnelt. Das wird von heutigen linksliberalen und linkssozialistischen Autoren auch offen artikuliert²³. Was aber dem Menschen mangels Hingabe an eine sinnvolle Lebensgestalt an Sein abgeht, das kompensiert er durch Haben²⁴.

Die nicht bremsbare Inflation ist der wirtschaftliche Indikator für die Grenze eines Systems, das auf dem individualistischen Menschenbild aufgebaut ist. Grund der Inflation ist nicht allein ein mangelndes Beherrschen des wirtschaftlichen Steuerungsinstrumentariums. Ein Mensch, dessen »Inflation« vom Sein zum Haben verläuft – je weniger man ist, desto mehr muß man haben –, bringt auf dem freien Markt ein dauerndes Überangebot an Kaufkraft und auf dem Sektor der »sozialen Sicherheit« eine Hypertrophie an Eigeninteressen hervor, weil er sich durch Befriedigung seiner vitalen Antriebe selbst bestätigen muß. Eine individualistisch grundlegende Wirtschaft kann nie so viel produzieren als die Gesellschaft braucht. Die staatslastige Auslegung des Subsidiaritätsprinzips hat denn auch den modernen Wohlfahrtsstaat in Gefahr gebracht, in eine »Anspruchserfüllungsdemokratie«²⁵ zu entarten.

²³ Vgl. *M. Greiffenhagen* (Hrsg.), *Emanzipation*, Hamburg 1973.

²⁴ Vgl. *F. Ulrich*, *Fortschrittsideologie und Grenzen des Wachstums aus der Sicht einer philosophisch-theologischen Anthropologie*, in: *H. Büchele* (Hrsg.), *Von der Quantität zur Qualität des Lebens*, Wien 1974, 36–66.

²⁵ *E. Busek*, *In der Politik: auch das Wort »nein«*, *Die Furche*, 14. 7. 1975.