

Christliche Gesellschaftslehre?

JOSEF FUCHS SJ

Die Errichtung von Lehrstühlen für christliche Gesellschaftslehre läßt die Inhaber dieser Lehrstühle über den Gegenstand ihrer Disziplin nachsinnen. So hielt es Nikolaus Monzel vor zwei Jahren für richtig, seine Münchener Antrittsvorlesung über dieses Thema zu halten. Von ihrem besonderen Gesichtspunkt aus schrieben zum gleichen Thema Gustav Ermecke, Werner Schöllgen, Adolf Geck und andere¹. Gibt es eine von der außerhalb der Theologie vorgetragene Gesellschaftslehre verschiedene „christliche“ Gesellschaftslehre? Ist sie eine theologische Disziplin, und wenn ja, in welchem Sinn? Wie unterscheidet sich christliche Gesellschaftslehre von Gesellschaftslehre einfachhin und inwiefern — so zu fragen ist sehr wichtig — unterscheidet sie sich von ihr nicht?

Es geht aber nicht nur um die Rechtfertigung von Lehrstühlen. Die Gesellschaftslehre, zumal die Gesellschaftsethik, die unsere Theologen und die christlichen Männer des öffentlichen Lebens für „christlich“ halten, wird ja schließlich auch Leitbild bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens sein. Ein „naturalistisches“ Verständnis der Gesellschaft, das diese mehr oder weniger als eine absolute, in sich geschlossene, eigentlich doch „profane“ „Wirklichkeit“ ansieht, ist für die „christliche“ Weltgestaltung ein Hindernis. Aber auch eine „supernaturalistische“ Schau der Gesellschaft, die die natürlichen Gegebenheiten der Gesellschaft gleich einem profanum nur wenig berücksichtigt, läuft Gefahr, die „christliche“ Gestaltung der Gesellschaft in weitem Maß zu verfehlen. Natur und Übernatur sind, je für sich betrachtet, Abstraktionen von Elementen einer Ganzheit; die christliche Wirklichkeit besteht im Ineins von beidem. „Christliche Wirklichkeit“ aber will sagen: die menschliche Gesellschaft, wie sie tatsächlich existiert und nur von der Fülle christlichen Glaubens und Wissens her ganz erkannt und begriffen werden kann. Im folgenden soll vor allem, wenn auch nur unter bestimmten Gesichtspunkten, auf das Ganzheitliche der christlichen Gesell-

¹ Nikolaus Monzel, Was ist christliche Gesellschaftslehre? (Münchener Universitätsreden, N.F. 14), München 1956. Gustav Ermecke, Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaften, in: Theologie und Glaube (1958) 1—18. Werner Schöllgen, Christliche Soziologie als theologische Disziplin, in: Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955, 27—43. A. Geck, Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift (1958) 162—180.

schaftslehre geachtet werden, die als christliche weder der Einseitigkeit eines „Natur“-denkens, noch der Scheintheologie eines einseitigen Supernaturalismus verfallen darf.

Christliches Verständnis der menschlichen Gesellschaft

Wenn die christliche Gesellschaftslehre von der Gesellschaft nur das zu sagen wüßte, was jede andere Gesellschaftslehre vorträgt, dann wäre es — von daher wenigstens — gleichgültig, ob Christen oder Nichtchristen als Gestalter der menschlichen Gesellschaft wirksam werden. Dann würde die Gesellschaft vielleicht gerade noch als Werk und Eigentum ihres Schöpfers gesehen und gestaltet, vielleicht aber auch nur als eine Wirklichkeit, die nicht mehr denn ein profanum ist und sein soll. Eben dies muß eine christliche Gesellschaftslehre über jede andere hinaus deutlich machen, daß die menschliche Gesellschaft mehr ist als ein profanum oder auch ein nur — natürliches Gebilde. Allzuwenig spürt man noch, daß die Christen die sakrale Berufung ihres gesellschaftlichen Seins erkannt haben, daß sie um dessen tieferen und vollen Sinn wissen, daß sie mehr als ein naturrechtliches Gebilde gestalten wollen, daß es ihnen in dieser Gestaltung um eine Art Weiterführung der Inkarnation des ewigen Wortes im geschaffenen Bereich der Menschheit geht.

Voll-christlich können wir eine Gesellschaftslehre also noch nicht nennen, wenn sie auf Gott als Ursprung und Urbild und Ziel hinweist. Dieser Gott ist zwar der Gott der christlichen Lehre, aber auch der Gott einer möglichen Philosophie. Als christliche wird die Lehre von der menschlichen Gesellschaft überdies, wie uns scheinen will, auf die Beziehung zwischen gesellschaftlichem Sein und innergöttlichem mehrpersönlichem Leben hinweisen. Mag sich auch eine höhere imago Trinitatis entdecken lassen in der Tätigkeit des geschaffenen Geistes, so scheint man doch nicht gut in Abrede stellen zu können, daß die ungeschaffene Einheit der Identität im dreifaltigen Gott in der geschaffenen Einheit der Ordnung gesellschaftlichen Lebens ein Abbild (vestigium) findet. Christliche Gesellschaftslehre wird vor allem aber das Geschaffensein menschlicher Gesellschaft im ewigen und menschgewordenen Wort, also in Christus und durch ihn und für ihn dem Bewußtsein der Christen bezeugen müssen. Was die Schrift eindeutig aussagt von der Existenz des Alls in Christus (Kol 1, 15), muß zum Verständnis dessen, was menschliche Gesellschaft ist, herangezogen werden. Es gibt keine menschliche Gesellschaft, die eine nur menschlich-profane Geschichte lebte; vielmehr ist sie zur fortwährenden Ausweitung der Menschwerdung des Gottessohnes in der Geschichte berufen: auf daß alles in seine Wirklichkeit hereingeholt werde. Eine „reine“ Gesellschaftslehre stellt eine Abstraktion — als ein Absehen von einem entscheidenden Wirklichkeitsbereich der tatsächlich von Gott geschaffenen Gesellschaft — dar.

Es würde also selbst die Gesellschaftslehre, die die Gesellschaft letztlich in Gott sieht, als solche noch nicht genügen. Es muß — gemäß dem Apostel — deutlich werden, daß die Verbindung der Gesellschaft mit Gott und ebenso die Gemeinschaft der Menschen miteinander in Gott vorerst Verbindung mit Christus und Gemeinschaft in Christus sind und so — im Heiligen Geiste Christi — Verbindung mit dem Vater und Gemeinschaft in ihm; und dies gemäß der Ordnung, die Paulus aufstellt: „Ihr seid Christi und Christus Gottes“ (1 Kor 3, 22f.). Das weiß eine „natürliche Theologie“ der menschlichen Gesellschaft nicht. Es genügt nicht, die Oberherrschaft Gottes über die Menschheit und ihre gesellschaftlichen Ordnungen zu betonen; es muß das Königtum des Gottmenschen Jesus Christus ins lebendige Bewußtsein gerufen werden. Das hätte zur Folge, einmal daß man nicht irgendwie, sondern im Geiste Christi die menschliche Gesellschaft zu gestalten und zu leben hat, sodann daß man diesen Geist Christi nicht mit eigenen Entwürfen verwechseln darf, sondern ihn vor allem von dem in der Welt wirkenden Christus, also von der erbeteten inneren Gnade und der „Ihn fortlebenden“ institutionellen Kirche erwarten muß. Nur so wird man der wahren Wirklichkeit menschlicher Gesellschaft, die Christus zugehört, gerecht; nur so wird die Christus zugehörige Gesellschaft Christus im menschlichen Lebensvollzug unterworfen (vgl. Phil 3, 21). Nur so wird auch gesellschaftliche Autorität, von ihrem Träger ebenso wie von den Untergebenen, als Ausfluß der Königsherrschaft Christi über die menschliche Gesellschaft begriffen, ausgeübt, angenommen; als Autorität also, die nicht nur ein profanes Wohlergehen erstrebt, sondern letztlich im Dienst des Reiches Christi und des Vaters steht.

Die menschliche Gesellschaft ist mit all ihren Gebilden dazu geschaffen, der geheimnisvolle Leib Christi zu sein. Gesellschaftliches Leben, in seiner Mannigfaltigkeit unmittelbar verschiedensten Zielen dienend, sollte Leben des Leibes des Herrn sein: nur so kommt es zu seiner ihm im göttlichen Schöpfungsplan zugedachten Fülle. Eine Gestaltung der Gesellschaft, die nicht zur Gestaltung des Leibes Christi beitragen kann, ist geradezu innerlich unwahr und verkehrt. Von der Ehe gilt, daß sie in ihrem Eigensein etwas ist, das, durch die Taufe dem Leibe Christi einverleibt, Leben des mystischen Christus wird und das darum, außerhalb dieser mystischen Gemeinschaft bleibend, Bild des Lebens im Leibe des Herrn und gleichzeitig Substrat möglichen Lebens dieses Leibes Christi ist; je Entsprechendes gilt von den anderen menschlichen Gesellschaftsgebilden. Woraus sich ergibt, daß alle rechte Gestaltung der menschlichen Gesellschaft, auch in ihrem „profanen“ Bereich, mittelbar der Ermöglichung des mystischen Herrenleibes dient: selbst da, wo dergleichen subjektiv gar nicht erstrebt wird. Der mystische Leib des Herrn aber ist sichtbare Kirche, dazu begabt und beauftragt, die menschliche Gesellschaft über ihr „profanes Eigensein“ hinaus zum Eigentlichen zu führen: daß sie Leib Christi sei. Menschliche Gesellschaft (und Gesellschaftslehre) ist — als menschliche — der christlichen Überhöhung geöffnet; ge-

sellschaftliches Leben wird nicht in seiner wahren Fülle begriffen, wenn nicht der wahre Sinn ihres Dienstes gegenüber dem Wirken Christi und seiner Kirche gesehen wird.

Christliche Gesellschaftslehre muß demnach auch verstehen machen, daß die Ausweitung der Inkarnation Christi in der menschlichen Gesellschaft nur als heilsgeschichtliche Auseinandersetzung geschieht. Andernfalls würde der volle Gehalt des Ringens um die Gestaltung der verschiedenen Gesellschaftsgebilde nur ungenügend erkannt. Man muß also wissen um die Leistung und Verweigerung des heilsgeschichtlichen Dienstes der guten bzw. der bösen Engel gegenüber Christus, um den bleibenden und kämpferischen Gegensatz Christus-Antichrist, um den schon errungenen (und doch immer noch zu erringenden) Sieg Christi: denn als Fortsetzung und Realisierung all dessen ist das Leben der Gesellschaft zu verstehen. Darum dürfen auch die in dieser Auseinandersetzung und also im Leben der menschlichen Gesellschaft wirkenden Kräfte nicht unbeachtet bleiben: weder die Engel noch die Teufel, weder der wirkende Christus noch sein Heiliger Geist, weder die im Menscheninnern wirkende Gnade noch die Kirche des Herrn als das durch Sakrament und Lehre und Führung wirkende Lebensprinzip der gesamten menschlichen Gesellschaft.

In solcher Betrachtung muß christliche Gesellschaftslehre sich jedoch vor allem einseitigen Supernaturalismus hüten. Wenn sie das nicht vergißt, was über das „Profane“ oder über die „Natur“ der menschlichen Gesellschaft hinaus (oder darin) deren Wirklichkeit ausmacht, so darf sie die Natur doch nicht geringschätzig als das Nicht-christliche ansehen; denn weder das eine noch das andere ist als solches das Christliche, sondern nur deren Einheit. Manche Ausführungen über christliche Gesellschaftslehre, zumal über christliche Gesellschaftsethik (und über christliche Sittlichkeit überhaupt) würden, wollten sie das besser beachten, an Genauigkeit gewinnen. Wo man die „natürliche“ Gesellschaftslehre — in ihrer ganzen Breite — aus der „christlichen“ verbannen möchte, würde das ihr zuinnerst eigene Substrat beiseite gelassen, wäre christliche Gesellschaftslehre ebenso nur eine Abstraktion aus der vollen Wirklichkeit, wie es eine nur „natürliche“ oder naturrechtliche, aber als christlich bezeichnete Gesellschaftslehre wäre.

Dies muß allerdings in einer christlichen Gesellschaftslehre, die ihr natürliches Substrat nicht verleugnet, stets beachtet werden: die „natürliche“ Gesellschaftslehre, so wahr sie zur „christlichen“ dazugehört, ist als solche und allein genommen nur Präzisions-Abstraktion aus der Ganzwirklichkeit, die die christliche Lehre kennt.

Und überdies: selbst in dem, was der natürlichen Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit zugänglich ist, lebt nicht nur „reine Natur“. Denn auch die natürliche Gesellschaftslehre hat eine Gesellschaft zum Gegenstand, in der die (nicht der „Natur“ zugehörigen) gegensätzlichen Kräfte der heilsgeschichtlichen Auseinandersetzung wirksam sind; der Mensch (und der Philosoph) ist von sich aus nicht imstande, die Wirkung von Gnade und

Sünde aus der erfahrenen Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft herauszudestillieren. Zwar läßt sich vieles über menschliche Gesellschaft „als solche“ sagen; aber eine mehr oder weniger abgerundete „natürliche“ Gesellschaftslehre, die auf jeder cathedra vorgetragen werden könnte, wird — wir werden noch darauf zurückkommen — über viele Dinge reden, die die heilsgeschichtliche Wirklichkeit von Gnade und Sünde tatsächlich zur Voraussetzung haben. Die christliche Gesellschaftslehre muß darum wissen und sollte es betonen, auch wenn sie sich um eine genaue Scheidung der verschiedenen Elemente berechtigterweise nicht immer müht.

Christliche Gesellschaftslehre und Naturrecht

Die Vertreter einer betont „christlichen“ Gesellschaftslehre beabsichtigen vor allem, sich von einer nur „naturrechtlichen“ Gesellschaftslehre, vor allem also Gesellschaftsethik, abzusetzen. Christliche Gesellschaftslehre soll nicht nur die Lehre vom Naturrecht bzw. sittlichem Naturgesetz sein. Man vergleiche die Polemik Monzels gegen die von Johannes Meßner vertretene Richtung, wobei inhaltlich als Naturrecht bezeichnet ist, was an sich vom Menschen ohne Offenbarung erkannt werden kann. Es wird Gewicht auf die Feststellung gelegt, daß die christliche Offenbarung sehr wesentliche und inhaltlich neue Erkenntnisse der christlichen Sozialethik vermittelt.

Und diese Feststellung ist nicht unbegründet. Wenn beispielsweise auf das Verhältnis zwischen Staat und Kirche hingewiesen wird, so läßt sich nicht leugnen, daß wir über diese bedeutsame Frage nur auf Grund der Offenbarung wissen und wissen können. So steht schon von diesem Beispiel her fest, daß ein entscheidender Teil der christlichen Staatslehre durch die Offenbarung bestimmt wird. Man nehme als weiteres Beispiel den Bereich des religiösen Kultes oder auch der Ehe im Gefüge der menschlichen Gesellschaft. Mit dem Kommen Christi, mit der göttlichen Einsetzung der Kirche, mit der Erhebung der christlichen Ehe zum Sakrament sind innerhalb der menschlichen Gesellschaft Ordnungen und Ordnungskräfte des religiösen Kultes und der christlichen Ehe geworden, die nur von der Offenbarung her erkannt werden. Und daß diese Erkenntnisse in unserer Gesellschaft — beispielsweise in der staatlichen Gesetzgebung — von Bedeutung sind, und zwar auch über den umschriebenen Kreis der Christen hinaus, erfahren wir in der kulturpolitischen Diskussion einer pluralistischen Gesellschaft alle Tage. Oder denken wir an die sakramentale Wirklichkeit, von der uns ausschließlich die Offenbarung Kunde gibt. Geht es da nicht um sonst bekannte Kräfte und Aufgaben der Gestaltung z. B. von Ehe und Familie? Entzündet sich da nicht in spezifisch christlicher Weise die Frage nach der Notwendigkeit von rhythmisch wiederkehrenden arbeitsfreien Tagen, eben um des gemeinsamen sakramentalen Kultes willen? Oder um noch ein anderes Beispiel, auf das man hingewiesen hat, zu zitieren: bedeutet nicht die Tatsache

und der obligate Anspruch der Kirche, Lebensprinzip der gesamten menschlichen Gesellschaft zu sein, ein geradezu entscheidendes Element einer christlichen Gesellschaftslehre, das wahrhaftig nicht naturrechtlich entdeckt werden kann?

Andererseits wäre es wichtig, die Beziehung solcher nicht-naturrechtlichen Elemente der christlichen Gesellschaftslehre zum Naturrecht aufzuzeigen, das ja in seiner Ganzheit zur christlichen Gesellschaftsethik gehört. Hier ist nun entscheidend, daß solche inhaltlich neue (d. h. das Naturrecht transzendierende) Wahrheiten Wirklichkeiten in der menschlichen Gesellschaft voraussetzen (Kirche, Sakramente usw.), die nicht von der Natur des Menschen, sondern durch Gottes übernatürliche Setzung her da sind und nur vermittelt der Offenbarung erkannt werden. Sind diese „neuen“ Wirklichkeiten einmal in ihrem Sein und in ihrer vollen gottgewollten Bedeutung offenbart, dann wird auch vom Wesen des Menschseins und somit vom Naturrecht her klar, welche Folgerungen jene göttlichen Setzungen für eine objektive Gesellschaftsethik haben müssen. In diesem Sinne könnte allerdings jemand zu sagen versucht sein, daß die christliche Offenbarung keine Soziallehre über die naturrechtliche hinaus biete, daß vielmehr nur naturrechtliche Prinzipien auf geoffenbarte Wirklichkeiten anzuwenden seien. Aber es bleibt doch wahr, daß diese Folgerungen, die nun zum Bestand der christlichen Gesellschaftsethik gehören, ohne Offenbarung nicht zuhanden sind und also das Naturrecht (im definierten Sinne) überschreiten; daß sie also insofern wirklich ein „Neues“ und ein ausschließlich „Christliches“ der naturrechtlichen Gesellschaftsethik hinzufügen.

In dieser Sicht werden auch andere Elemente der christlichen Sozialethik als ein „Neues“ begriffen, die man allerdings, anders als die im vorausgehenden genannten Beispiel, vielleicht lieber nicht als materiell-inhaltlich Neues und in diesem Sinn Christliches, sondern als formale christliche Umformungen naturrechtlicher Sätze bezeichnen möchte. Es sei beispielsweise auf die naturrechtliche Pflicht des Familienvaters hingewiesen, über der Sorge für seine Familie nicht die Sorge für andere Notwendigkeiten, etwa anderer Menschen oder Gemeinschaften, ganz zu vergessen: für den christlichen Familienvater taucht hier gar nicht so selten das Problem auf, wie weit er die sonst für die Familie freibleibende Zeit einem für die Gesellschaft wichtigen Apostolat u. dergl. widmen soll; ja sogar, ob er nicht seinen Beruf — vielleicht auch mit Folgen für seine Familie — dem Einsatz im öffentlichen Leben opfern soll, damit dieses durch ihn aus Christi Geist und somit dem Sein der „in Christo“ existierenden Gesellschaft gemäß gestaltet werde. — Ein anderes Beispiel sei die naturrechtlich tugendhafte Haltung eines echten Altruismus innerhalb der menschlichen Gesellschaft, der zu einem Verhalten führt, das teilweise geboten, teilweise darüber hinaus Rat und Übergebühr ist: wird nicht die Kenntnis Christi und das Wissen um die Beziehung sowohl des eigenen Ich als auch der anderen Menschen zu Christus diesem Altruismus einen neuen Inhalt und eine neue Dynamik ver-

leihen? — Und schließlich, ist sozialetisches Verhalten nicht erst dann das, was es in seiner Vollendung sein müßte, wenn es von übernatürlicher Liebe getragen ist? Diese verpflichtende Form aber ist dem Naturrecht fremd, da es die übernatürliche Liebe nicht kennt. — Auch von diesen verschiedenen formalen Gestaltungen des Naturrechts gilt, daß dieses selbst sie mit Rücksicht auf Wirklichkeiten übernatürlicher göttlicher Setzung will, die aber nur durch die Offenbarung uns bekannt sind. Und so müssen auch sie als etwas angesehen werden, das nicht einfachhin als Naturrecht bezeichnet werden kann, sondern darüber hinaus ein „Neues“ ist.

Es gibt also einen Unterschied zwischen christlicher und *nur* naturrechtlicher Sozialethik. Man sollte diesen Unterschied betonen, sollte aber anderseits in der Bestimmung dieses Unterschieds vorsichtig sein. Mit Recht verstehen wir — um ein Beispiel zu bringen — die christliche Nächstenliebe als eine Wirklichkeit, die das natürliche Sittengesetz nicht kennt. Aber man müßte doch sehen, was an dieser Nächstenliebe — ihr übernatürlicher Charakter, das Beispiel Christi usw. — die natürliche Sittlichkeit übersteigt, damit man nicht dazu kommt, das Gebot einer wahren Liebe zum Nächsten aus dem natürlichen Sittengesetz zu streichen. Das gilt auch von der Feindesliebe; — oder sollte es dem nicht-christlichen Menschen sittlich freistehen, seinem „Feind“ indifferent oder mit Haß gegenüberzustehen? Und es gilt auch von der hingebenden Sorge für den aussichtslos Kranken; — oder sollte eine solche liebende Barmherzigkeit nur innerhalb des christlichen Raumes objektiv sittlich wertvoll sein? Die Frage nach der objektiven und allgemeinen Geltung des Gebotes der Nächstenliebe auch außerhalb des Christentums (in dem es, wie gesagt, eine neue Gestalt erhält), als Gebot also des natürlichen Sittengesetzes, ist allerdings nicht zu verwechseln mit der Frage, wieweit die Nächstenliebe vom Menschen der Erbsünde ohne die Offenbarung und die Gnade Christi erkannt oder gar gelebt wird. Es ist darum notwendig, gut zu unterscheiden zwischen der Substanz eines sittlichen Gebotes, seiner (z. B. christlichen) Gestalt, und seiner tatsächlichen geschichtlichen Erkenntnis und Anerkennung durch den erbsündlichen Menschen (— sei es auch im Alten Testament).

Wenn vom Unterschied zwischen dem, was in einer christlichen Sozialethik nur von der Offenbarung her gewußt sein kann, und dem, was Naturrecht in ihr ist, die Rede war, wurde Naturrecht von der natürlichen Erkenntnismöglichkeit, nicht vom Gegenstand her verstanden. Diese Feststellung ist bedeutsam, da der naturrechtlich, also durch natürliche Erkenntnis erfaßte und beurteilte Mensch und die menschliche Gesellschaft nicht als „reine Natur“ existieren und infolgedessen nicht nur die Natur, sondern auch manches, was Wirkung der übernatürlichen (christlichen) Seinsweise des Menschen ist, durch natürliche Erkenntnis erfaßt und ethisch beurteilt werden kann. Hier handelt es sich um echte naturrechtliche Erkenntnisse, die aber nicht den nur „natürlichen“, sondern den übernatürlich verwandelten Menschen als solchen und seine Gesellschaft zum Gegenstand haben.

Die für die konkret existierende menschliche Gesellschaft gedachten Aussagen, daß beispielsweise in ihr die staatliche Autorität — unter bestimmten Umständen — das Recht hat, die Todesstrafe zu verhängen oder einen Angreifer durch kriegerische Verteidigung zurückzuwerfen, hat ja den Menschen zur Voraussetzung, der durch die Sünde (Erbsünde) aus der begnadeten Seinsweise des Anfangs herausgefallen ist. Es will uns scheinen, daß eine Gesellschaftsethik auf diese Eigenart bestimmter naturrechtlicher Sätze hinweisen muß, wenn sie sich ihres *christlichen* Charakters bewußt ist. (Wobei gar nicht in Abrede gestellt wird, daß die genannten Rechte der Staatsautorität in der Natur des Menschen als solcher begründet sind; aber sobald sie als in einer konkreten Gesellschaft anwendbar bezeichnet werden, setzen sie doch eine bestimmte heilsgeschichtliche Situation voraus, die von der Natur des Menschen als solcher her nicht notwendig ist.)

Wir legen also Gewicht auf das „Neue“ in der christlichen Sozialethik; nicht minder aber darauf, daß die naturrechtliche Sozialethik voll und ganz Teil der christlichen Sozialethik ist: ohne sie wäre die Sozialethik nicht wirklich christlich. Es müßte allerdings deutlich werden, daß das Naturrecht selbst innerhalb der christlichen Sozialethik einen tiefen christlichen Sinn hat, den es von sich aus nicht kennt.

Wenn Christus die personal-universale Norm christlicher Sittlichkeit und damit auch der christlichen Gesellschaftsethik ist, dann stellt die naturrechtliche Gesellschaftsethik, wenn auch nur zu einem Teil, entfaltet dar, was Christus als Norm für die menschliche Gesellschaft bedeutet. Wenn, gemäß langer christlicher Tradition (vgl. Thomas von Aquin, S. theol. I II, 106 bis 108), das primäre Element des neuen Gesetzes Christi nicht die „Gebote“ sind, sondern die uns geschenkte Gnade und der in uns drängende Heilige Geist, dann sagt die naturrechtliche Gesellschaftsethik zu ihrem Teil aus, was die Dynamik der Gnade und das Drängen des Heiligen Geistes in uns (und zwar unbedingt) wollen. Wenn die Gnade und der Heilige Geist in uns vor allem die Grundkraft der Liebe zum Leben erwecken, dann erklärt die naturrechtliche Gesellschaftsethik, wiederum zu ihrem Teil, was christliche Liebe in Hinsicht auf das Leben der menschlichen Gesellschaft jeweils bedeutet. Und wenn die verschiedenen sakramentalen Stufen im Christusleben je verschiedene Verbindung mit Christus und Teilhabe an seiner Gnade bedeuten, dann erklärt der naturrechtliche Teil der christlichen Gesellschaftslehre, worin unter anderem das dem jeweiligen Sakrament entsprechende Ethos sich konkret auszuprägen hat.

Schließlich können wir gemäß dem oben über Sinn und Ziel der konkreten menschlichen Gesellschaft Gesagten nicht übersehen, daß auch die naturrechtliche Gesellschaftsethik in der christlichen Heilsordnung den tieferen Sinn hat, durch ihre Ordnung der Gesellschaft im Dienst der Erlösung der Menschheit, der Durchsetzung des vollen Königtums Christi, des Lebens des mystischen Herrenleibes, ja der Erreichung der Endvollendung der Menschen in Christus zu stehen.

Offenbarung und naturrechtliche Gesellschaftsethik²

Die innere Verflechtung von naturrechtlichen und nicht-naturrechtlichen Elementen in der christlichen Gesellschaftsethik läßt schon von vornherein vermuten, daß sich die Offenbarung auch der naturrechtlichen Elemente annimmt; hat sie doch nicht nur die Aufgabe, die unergründlichen Mysterien kundzutun, sondern überhaupt die Kenntnisse dessen, was zum Heile führt, im erbsündlichen Menschen zu sichern. Nun lehrt die katholische Theologie zwar mit Recht, daß die menschliche Vernunft der Erkenntnis des Naturrechts an sich fähig ist. Daran stößt sich weitgehend die protestantische Gesellschaftsethik. Aber übersieht diese nicht allzu sehr, daß sich die katholische Lehre durchaus der hemmenden Wirkung der Erbsünde im konkreten Menschen bewußt ist? Denn deutlicher als manche Naturrechtler unterscheidet die kirchliche Lehre zwischen der an sich vorhandenen Fähigkeit der menschlichen Vernunft und ihrer Ausübung im konkreten Menschen. Hier spricht sie (wenigstens soweit es sich nicht um allgemeinste Grundnormen handelt) von einer moralischen Notwendigkeit der Offenbarung des Naturrechts, zumindest damit dieses nicht von der großen Mehrheit in allzu ungenügender Weise (Unkenntnis, Ungenauigkeit, Fehlerhaftigkeit, Unsicherheit) erkannt werde. Der Grund dieser Notwendigkeit der Offenbarung liegt nicht im Menschen als solchen, in seiner Leib-Geistigkeit und gesellschaftlichen Anlage, sondern in der erbsündlichen Verfallenheit seines gesamten Seins, die eine Folge des Herausfallens aus der paradiesischen außernatürlichen Kraft und Harmonie ist.

Es könnte sich für die naturrechtliche Gesellschaftsethik, so äußerte man hier und da, eine Schwierigkeit daraus ergeben, daß wir nicht imstande sind, genau festzulegen, was konkret zur absolut unveränderlichen Natur (zum Wesen) des Menschen gehört. Das mag in manchen Einzelfällen stimmen. Im übrigen aber läßt sich an sich von dem ohne diese genauen Grenzen erkannten Menschenwesen aus verstehen, was in Hinsicht auf eine konkrete gesellschaftliche Gegebenheit das Richtige ist, gleichgültig ob es sich dabei um ein Wesenselement des Menschen handelt oder nicht. Sogar jene erfahrbaren Wirklichkeiten im Menschen, die seiner übernatürlichen Stellung entspringen, vermögen wir, wie schon bemerkt, unter sittlicher und rechtlicher Rücksicht zu beurteilen.

Wenn aber die Offenbarung und mithin ihre Hüterin und authentische Interpretin, die Kirche, der Sicherung des Wissens um das Naturrecht dienen, dann sollte man doch sehr deutlich sagen, daß wir das Naturrecht der Gesellschaftsethik in seinen Einzelheiten nicht nur aus eigener Erkenntnis haben: sei es daß uns formelle Aussagen der Offenbarung oder der Kirche — etwas über Gesellschaft oder Staat oder Ehe oder Familie — zuhanden sind, sei es daß unsere Naturrechtserkenntnisse Anwendungen oder Folge-

² Zur Frage „Offenbarung und Naturrechtserkenntnis“ vgl. auch diese Zschr. 163 (1958/59) 134.

rungen sind, die auf solche von Offenbarung oder Kirche vorgelegte Sätze zurückgehen. Daran aber sollte man andererseits festhalten, daß solche naturrechtlichen Erkenntnisse der christlichen Gesellschaftslehre an sich von uns Menschen selbst (also natürlich) erkannt werden können und weitgehend auch erkannt werden, wenn auch nicht von vielen und weitgehend erst, nachdem die Aussage der Offenbarung oder der Kirche den Weg der Wahrheit gewiesen hat. Es wird eben der Christ, der die Offenbarung und die Kirche hört, leichter zur Ausübung seiner Fähigkeit naturrechtlicher Erkenntnis der Gesellschaftsethik kommen als ein anderer. Darin liegt auch ein wesentlicher Grund, warum ein naturrechtliches Gespräch mit „anderen“ nicht selbstverständlich die Überzeugung dieses anderen zu ändern vermag. — Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß das innere Wirken der übernatürlichen Gnade die Erkenntnis der naturrechtlichen Gesellschaftsethik begleitet: eben weil es den Menschen und die Gesellschaft nur innerhalb der Gnadenordnung gibt.

Das Besondere der christlichen Gesellschaftslehre liegt also darin, daß sie die Gesellschaft in ihrer ganzen Fülle, in allen ihren Dimensionen zum Gegenstand hat. Die „profane“ oder die nur naturrechtliche Gesellschaftslehre kommt nicht an die volle Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft heran, da sie von der Offenbarung absieht. Eben darum hat eine christliche Gesellschaftslehre auf die der Offenbarung entnommenen Elemente besondere Rücksicht zu nehmen. Sie muß die Beziehung aller Bereiche der Gesellschaftslehre zur Offenbarung ausdrücklich aufzeigen. Wir haben das in einigen Beispielen zu zeigen versucht. Andererseits muß sie sich davor hüten, im Unterschied zwischen christlicher und nur-natürlicher Gesellschaftslehre das Wesen der christlichen zu sehen. Das würde unberechtigterweise zu einer Ausscheidung der „natürlichen“ Elemente oder jedenfalls der natürlichen Begründung solcher Elemente aus der christlichen Gesellschaftslehre führen: — eine Tendenz, der man nicht selten begegnet. Aber so übersieht man, daß die Offenbarung die Natur nicht nur nicht ausschaltet, sondern sogar neu begründet und anfordert. Wenn die naturrechtliche Gesellschaftslehre demnach durchaus christliche Gesellschaftslehre ist, wenn auch, für sich genommen, nur als Abstraktion, so steht sie in der Gesellschaftslehre als theologischer Disziplin allerdings in der Klammer von Offenbarung und Übernatur, hat also ein anderes Vorzeichen als in ihrem abstraktiven Selbstand. Weder die „Natur“ noch die christliche „Differenz“ sind der christliche Mensch: der gottmenschliche Christus ist Urbild und Norm des Menschen und der menschlichen Gesellschaft.