

# Subsidiarität - Staat - Kirche

Anton Rauscher SJ

Die liberale Staatsidee des 19. Jahrhunderts hatte zwei Gesichter: einmal das des Nachtwächterstaats, der sich im bloßen Rechtsschutz erschöpfte, zum anderen das des zentralen Einheitsstaats, wo Staat und Gesellschaft identifiziert wurden. Auch die von Gneist verfochtene „Selbstverwaltung“ der Gesellschaft, die er in Anlehnung an englische Verhältnisse für Deutschland fruchtbar machen wollte, änderte an diesem Sachverhalt wenig. Während nämlich das englische Verwaltungsrecht in der originären Rechtsstellung der Gesellschaft wurzelt, erblickte Gneist in der Selbstverwaltung nur eine quantitative Ausdehnung und qualitative Intensivierung der Staatstätigkeit über die ganze Gesellschaft hinweg. Die Gesellschaft sollte zum Vollstreckungsorgan des Staates werden. Es ist leider kaum beachtet worden, daß diese Auffassung Gneists auf den heftigen Widerstand Lorenz von Steins und auch Hermann Roeslers stieß, die eben die Gesellschaft als „Eigenes“ erkannt hatten und von daher die Entwicklung zum sozialen Rechtsstaat nicht in einer Gesamtpolitisierung der Gesellschaft, sondern im Durchbruch des sozialen Verwaltungsrechtes innerhalb der staatlich-politischen Einheit begriffen<sup>1</sup>. Die Ideologie des Nachtwächterstaates zerbarst unter dem Druck der sozialen Frage. Der Gedanke von der politischen Gemeinschaft als der alleinigen und universalen Rechtsgemeinschaft aber, von den Wellen des Nationalismus hochgespült, blieb wirksam – wenn auch unter mancherlei Modifikationen. Im Nationalsozialismus erlebten wir die Umkehrformel, indem die Gesellschaft – sprich Rasse – zum Staat wurde. Belehrt durch die bitteren Erfahrungen des nazistischen Unrechtsstaates stand der Wiederaufbau der Bundesrepublik stark unter dem Zeichen des sozialen Rechtsstaates mit der Absage an die so verhängnisvolle Allzuständigkeit des Staates und der Anerkennung der Gesellschaft in ihrem Eigengewicht. In der Gegenwart aber erhält das liberale Staatsdenken neue Nahrung durch das Argument, ein gesellschaftlicher Pluralismus könne nur im Politisch-Staatlichen seinen einheitsstiftenden Grund finden.

Der liberalen Ideenwelt entstammen auch jene „kritischen Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip“, die Trutz Rendtorff, Privatdozent für christliche Gesellschaftslehre an der evangelisch-theologischen Fakultät in Münster, anstellt<sup>2</sup>. Hinter dem bescheidenen Titel verbirgt sich ein Frontalangriff auf das Subsidiaritätsprin-

<sup>1</sup> Vgl. Lorenz von STEIN, *Rechtsstaat und Verwaltungsrechtspflege*, in: *Grünhuts Zeitschrift* 6 (1879), 345 f. – Stein pflichtet dem scharfen Urteil Roeslers über die Gneistsche Selbstverwaltung bei, das Roesler in derselben Zeitschrift 4 (1875) gefällt hatte.

<sup>2</sup> Trutz RENDTORFF, *Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, in: *Der Staat* 1 (1962), 405–430.



zip, wie es von „Quadragesimo Anno“ formuliert und von der katholischen Soziallehre ausgearbeitet wurde. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung und Klärung wird freilich erschwert, wo die historische Quellenforschung zugunsten geschichtlicher Deutungsversuche zurücktritt, wo weniger die einheitliche Zusammenschau des katholischen Schrifttums, sondern die einseitige Verwendung von Zitaten vorherrscht und damit Mißverständnisse, aber auch tendenziöse Interpretationen begünstigt werden und wo ohne innere Begründung des eigenen Standpunkts verfahren wird. Besondere Aufmerksamkeit jedoch wecken die „kritischen Erwägungen“ insofern, als sie in direkten Bezug zu den vom Bundestag verabschiedeten Gesetzen gebracht werden, zum Bundessozialhilfegesetz und zum Jugendwohlfahrtsgesetz. Die Verfassungsklage einiger Gemeinden gegen diese Gesetze schwebt vor dem Gerichtshof in Karlsruhe. In der parlamentarischen Diskussion wurde zu ihrer Begründung damals auch auf das Subsidiaritätsprinzip hingewiesen. Rendtorff glaubt diesbezüglich feststellen zu müssen, daß „mit den strittigen Paragraphen gar nicht Differenzierungen innerhalb der konkreten Rechtsgemeinschaft abgewogen wurden, sondern eine Problematik sich durchsetzte, die schlicht weltanschauliche Züge trägt; weltanschaulich im abträglichen Sinne des Wortes deswegen, weil hier soziologische Argumentation, Verwendung bestimmter Sozialmodelle und unausdrückliche ekklesiologische Ansprüche nicht klar hervorgehoben und gegeneinander abgegrenzt worden sind.“<sup>3</sup>

Auf diesem Hintergrunde wachsen die kritischen Erwägungen, die in vier Punkten kristallisiert werden. 1. Das Subsidiaritätsprinzip ist nicht das Aufbauprinzip der Gesellschaft, sondern Kategorie des sozialen Handelns „von oben nach unten“, „d. h. die Wahrnehmung der aktiven Teilhabe der einzelnen und sozialer Gruppen am politischen Gemeinwesen“. Es handelt sich deshalb um ein „politisches Prinzip“. – 2. Der personalistische Begriff des Subsidiaritätsprinzips ontologisiert die Entzweiung der modernen Gesellschaft, weil er den Zugang zu der den gesellschaftlichen Pluralismus zusammenhaltenden „Gemeinsamkeit der Rechtsgemeinschaft, des politischen Gemeinwesens“ versperrt. – 3. Das Subsidiaritätsprinzip ist „das repräsentative katholische Sozialprinzip in einer säkularisierten Gesellschaft. Mit seiner Hilfe verschafft sich die Tendenz Geltung, den christlichen Überlieferungszusammenhang der modernen Gesellschaft als das Eigenrecht kirchlicher Institutionen und Verbände partikular zu wahren und zu sichern“. – 4. „Die rein formale Inanspruchnahme des Subsidiaritätsprinzips in der Gesetzgebung der Wohlfahrtspolitik des Staates versucht, eine organisatorische Eindeutigkeit an die Stelle einer differenzierten geschichtlichen Situation der Wohlfahrtspflege zu setzen. Hier öffnet sich für das Subsidiaritätsprinzip die Gefahr, einer mehr machtpolitischen Durchsetzung von Verbandsinteressen im Gewande naturrechtlicher Argumentation zu dienen.“<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ebd. 427 f.

<sup>4</sup> Ebd. 428–430.



Das Ansinnen, die Soziallehre der katholischen Kirche sei dazu geboren worden, den „Prozeß der Entchristlichung und Säkularisierung“<sup>5</sup> der Gesellschaft aufzuhalten und den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben zu bewahren, ist nicht gerade neu und von Gegnern der Kirche immer wieder gelegentlich hochgespielt worden. Der Verlust der weltanschaulichen Geschlossenheit und die Emanzipation der Gesellschaft aus dem religiös-kirchlichen Bannkreis drängten, in der Deutung Rendtorffs, die Kirche notwendig in eine Verteidigungs- und Abwehrstellung. Die Grundbefindlichkeit der Kirche und des Katholiken äußerte sich deshalb auch in einem kritischen „Gegenüber“<sup>6</sup> zur Gesellschaft und zum Staat, wobei „die Akzentuierung weltanschaulicher Positionen“ an die Stelle allgemein verbindlicher Kriterien gesellschaftlichen Handelns in der Soziallehre trete. Nicht „Offenheit“ auf die gegenwärtige Gesellschaft hin, sondern die Neigung zu „sozialkonservativer und sozialreaktionärer“<sup>7</sup> Restauration, zur Wiederbelebung des christlich firmierten „vorneuzeitlichen Gesellschaftssystems“<sup>8</sup> seien die unausbleiblichen Konsequenzen. Galten die politisch-sozialen Theorien der Kirche im 19. Jahrhundert der „Wahrung der überkommenen Verhältnisse gegen den Druck der gesellschaftlichen Entwicklung“, so trete in der Gegenwart „der Aspekt der Wiedergewinnung einer christlichen oder ‚menschlichen‘ Gesellschaft im Sinne der ‚Neuen Ordnung‘ stärker hervor“<sup>9</sup>.

\*

Nur ein kurzer Blick auf die katholisch-soziale Bewegung im 19. Jahrhundert genügt, um die Haltlosigkeit einer solchen Interpretation des historischen Ansatzes der katholischen Soziallehre aufzuzeigen. Denn nicht die „Entchristlichung“ der Gesellschaft als solcher, sondern die mit der industriellen Revolution und dem dadurch bedingten Zerfall der alten sozialökonomischen Ordnung aufkommende soziale Frage zwang zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zuständen. Wenn die Romantiker und insbesondere Adam Müller so sehr auf die Verchristlichung der Wirtschaft und Gesellschaft pochten, dann nicht aus ekklesiologischen Vorbehalten, sondern weil sie in der entfesselten Geldherrschaft und in dem Vorwalten eines schrankenlosen und nackten Egoismus den Abfall von der christlichen Lebensordnung und den zerstörenden Einbruch eines materialistischen Ungeistes erblickten. Dieser ethische Protest war vollkommen richtig. Ihre Diagnose der Krankheitssymptome freilich ging in die falsche Richtung. Sie erwarteten die Heilung von einer Wiederbelebung der alten ständischen Ordnung. Gewiß blieben diese „restaurativen“ Ideen noch lange Zeit lebendig, zumal das von Natur aus konservative Bauerntum und das Handwerk nicht allein im egoistischen Geist des Kapitalismus, sondern in der kapitalistischen Wirtschaftsweise überhaupt die Ursache ihres Niederganges sahen; aber

<sup>5</sup> Ebd. 406.

<sup>6</sup> Ebd. 415.

<sup>7</sup> Ebd. 407 f., 419.

<sup>8</sup> Ebd. 407.

<sup>9</sup> Ebd. 418.



sie konnten niemals in der katholisch-sozialen Bewegung die Oberhand gewinnen.

Der jüngere Ketteler, durch und durch Seelsorger, sah mit wundem Herzen die Verelendung breiter Volksschichten. Für einen Christen der Tat wie ihn lag der Schluß nahe, daß diese Not aus dem Fehlen christlicher Nächstenliebe und menschlicher Solidarität herrührte. Nicht kirchliches Einflußstreben, sondern der Dienst am Menschen war der Antrieb, der ihn zu rastloser karitativer Tätigkeit anspornte und von dem er bis in die späten 1850er Jahre hinein die Überwindung der sozialen Frage erhoffte. Das gleiche Anliegen vertraten im evangelischen Kreis Viktor Aimé Huber und Wichern.

Schon frühzeitig aber zeichnete sich auch eine andere Richtung im katholischen Lager ab, die sich schließlich durchsetzen und wesentlich zur systematischen Begründung der katholischen Soziallehre beitragen sollte. Bereits 1835 hatte der Sozialphilosoph Franz von Baader die Schrift veröffentlicht „Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät in Betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpunkte des Rechtes betrachtet“. Hierin war die soziale Frage als eine solche der Ordnung und des Rechts erkannt, nämlich der sozialen Eingliederung der Arbeiter in die Gesellschaft, die nicht auf der Basis des Smithschen „Pseudofreiheitssystems“ gelöst werden könne. 1837 reichte der katholische Politiker Franz Josef Buss im badischen Landtag den Entwurf einer Fabrikgesetzgebung ein. Die Gebrüder Reichensperger, Guido Görres, Edmund Joerg entwickelten eine scharfsinnige Sozialkritik, wenngleich ihre Rufe vorerst ohne viel Resonanz verhallten. Ihr Blick war nicht „rückwärts“ gerichtet und ihre Haltung war alles andere als ein defensives „Gegenüber“ zur Gesellschaft. Auch bei Ketteler regte sich bald die Einsicht, daß die soziale Frage nicht eine Frage der Caritas und des ethischen Wollens, sondern eine Frage des sozialen Rechtes und der gesellschaftlichen Ordnung war. Man wußte noch keine konkrete Lösung, aber man war auf dem richtigen Wege. Ketteler befreundete sich zu Beginn der 1860er Jahre mit der Idee der Produktivassoziationen und trat mit Lassalle in Briefwechsel. Leute wie Joerg dachten in diesen Jahren sogar daran, die sozialistische Wirtschafts- und Gesellschaftskritik – natürlich ohne ihre antireligiös-atheistische Wurzel – zu übernehmen. Für einen evangelischen Theologen dürfte es aufschlußreich sein, daß der Mann, der hier eine entscheidende Wende einleitete und dessen sozialökonomische Konzeption in ihren Grundzügen einmal Bestandteil der katholischen Soziallehre werden sollte, überzeugter und tiefgläubiger Protestant war: der bereits genannte Hermann Roesler (1834–1894)<sup>10</sup>. Weder der liberale Kapita-

<sup>10</sup> Hermann Roesler hat als erster wissenschaftlich-systematisch gegen die abstrakte Naturgesetzlichkeit des „Smithianismus“ Stellung genommen. 1868 sandte er sein Buch an Ketteler, weil ihm dessen Bemühungen um die Lösung der sozialen Frage bekannt geworden waren. 10 Jahre später konvertierte er zur katholischen Kirche, weil liberale Prediger die Gottheit Christi geleugnet hatten. Er verlor daraufhin seinen Lehrstuhl in Rostock, ging nach Japan und hatte dort entscheidenden Anteil beim Aufbau des modernen japanischen Staates. Eine eingehende Untersuchung über Werk und Persönlichkeit Roeslers ist im Entstehen begriffen.



lismus noch der Sozialismus als „konsequenter Smithianismus“ konnten die soziale Frage lösen, sondern nur die sozialrechtliche Ordnung der industriellen Wirtschaftsgesellschaft.

Keine ekklesiologische „Abseitsstellung“ also, nicht ein Postulat der „Verchristlichung“ im Sinn einer kirchlichen Bevormundung von Gesellschaft und Staat, sondern die von der sozialen Frage gestellten Probleme der Ordnung der Gesellschaft gaben den Anstoß zum systematischen Ausbau der katholischen Soziallehre. Im deutschen Raum wurde dieser Impuls nicht einmal so sehr von Kirchenmännern aufgenommen als gerade von verantwortungsbewußten Laien.

Katholische Soziallehre ist kein Machtinstrument kirchlicher Politik. Sie befaßt sich mit den naturgegebenen und von der Vernunft erkennbaren Wesensstrukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens als Normen der dem Menschen im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe. In dieser Hinsicht sollte man sich endlich von den veralteten Klischees freimachen, die seit Ernst Troeltsch und Max Weber in erstaunlich unkritischer Weise mitgeschleppt werden. In der katholischen Soziallehre geht es nicht „um Bestand und Position der Kirche in der Gesellschaft“<sup>11</sup>, sondern „um die Gesellschaftsordnung, sei es um ihre Gesamtstruktur, sei es um besondere Ordnungsstrukturen wie etwa Ehe-Familie, Eigentum, Staat, Gemeinde, Berufsstand, Völkerbund, sei es um das Grundprinzip menschlicher Sozialität, sei es um seine ordnende Auswirkung in die einzelnen Wertbereiche des Menschums bis hin zum umfassendsten Gebilde der Menschheit“<sup>12</sup>. Die sozialphilosophischen und naturrechtlichen Kategorien der katholischen Soziallehre implizieren deshalb auch keine „ekklesiologischen Bezüge“<sup>13</sup>. Auf das diesbezügliche Argument Rendtorffs, daß sich der Personbegriff überhaupt nur theologisch begründen lasse, werden wir noch zurückkommen. Der naturrechtliche Gehalt, unmittelbar aus dem sozialen Sein des Menschen inmitten der Gesellschaft erschlossen, bestimmt die universale Aussagekraft der katholischen Soziallehre.

Der evangelische Kirchenrechtler Hans Erich Feine hat der naturrechtlichen Lehre, wie sie besonders von der Scholastik gepflegt – beileibe aber nicht erfunden wurde, das Zeugnis ausgestellt, daß auf ihrer Grundlage das Verhältnis von Kirche und Staat ausgeglichen und dem katholischen Volk in allen Ländern eine eigene Politik ermöglicht werde<sup>14</sup>. Von dieser Selbständigkeit machten denn auch Windthorst und die führenden Politiker des Zentrums Gebrauch, die sich, zwar fest verwurzelt in der Soziallehre, dagegen verwahrten, ein Ableger kirchlicher Politik zu sein, was ja bekannterweise in der Schlußphase des Kulturkampfes zu einer Verstimmung mit Rom führte.

Wenn die Katholiken im 19. Jahrhundert in Gegensatz zum Staat gerieten, so war dies nicht ein Zeichen ihrer politischen Unmündigkeit oder gar eines grund-

<sup>11</sup> RENDTORFF, a.a.O. 424.

<sup>12</sup> Gustav GUNDLACH, *Katholische Soziallehre im: Staatslexikon IV* (1959), 910.

<sup>13</sup> RENDTORFF, a.a.O. 424.

<sup>14</sup> Vgl. Hans Erich FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte I.* (Weimar 1954) 269 u. 635.



sätzlichen katholischen Vorbehaltes gegenüber dem Staat an sich. Aber sie mußten sich damals gegen eine kirchenfeindliche Regierung und gegen den laizistisch-liberalen Einheitsstaat zur Wehr setzen, die die Kirche aus dem öffentlichen Leben verbannen und wenigstens unter ihre Aufsicht stellen wollten. Die Kirche beanspruchte keine Herrschaft „über“ den Staat, noch verharrte sie in einem sterilen „Gegenüber“ zum Staat; aber sie ließ sich auch nicht „aus“ der Gesellschaft hinausdrängen, sie pochte auf ihr „Mitsein“ mit und in der Gesellschaft, weil auch sie auf dem Boden der menschlichen Sozialität steht.

Der Kulturkampf hatte noch eine andere Seite. Es ging nämlich nicht nur um die Eigenständigkeit und Freiheit der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags, sondern um die Wahrung der menschlichen Freiheiten und Grundrechte, die auch der Katholik für sich behauptet. Was die Gesellschaftlichkeit betrifft, so ist der Mensch eben nicht nur Staatsbürger, sondern ursprünglich hineingestellt in die Vielfalt gesellschaftlicher Verbundenheit, die „vor“ dem Staat, wenn auch „im“ Staat existiert. Wo der Staat nicht mehr der notwendige organisatorische Koordinator der Gesellschaft ist, sondern zum universalen Träger aller gesellschaftlichen Lebensäußerungen wird, ist es um die Freiheit des Menschen geschehen. Auch die moderne evangelische Theologie kennt nicht mehr die falsche Staatsfrömmigkeit des liberalen Protestantismus, sie weiß um „die Doppelpoligkeit der biblischen Aussage über den Staat“ in Römer 13 und Offenbarung 13. Friedrich Karrenberg spricht vom Kampf wider den totalen Staat als dem Kampf unserer Zeit. „Davon macht auch die Demokratie keine Ausnahme. Unverkennbar ist deshalb überall das Suchen nach einer besseren und tiefer begründeten Demokratie, als es die liberale und soziale Demokratie säkularer Prägung gewesen ist und noch ist, die ja an sich auch in keiner Weise gesichert ist gegen totalitäre Neigungen . . .“<sup>15</sup>

\*

Die unbewußte Weichenstellung, die Rendtorff mit seiner Fehldeutung des historischen Ansatzes der katholischen Soziallehre vollzogen hat, läßt ihn auch das Subsidiaritätsprinzip als „Bindeglied in der derart gebrochenen Situation“ begreifen, „mit dem der Anspruch der christlichen Welt abgesichert wird“<sup>16</sup>. Denn hier „entwickelt sich im kirchlichen Denken folgerichtig eine Vorliebe für solche Sozialkonstruktionen, die noch am ehesten einen ‚integren‘ und damit christlichen ordo vermuten lassen, die Familie, überhaupt kleine überschaubare Gemeinschaften. Im Verfolg des an der ständischen Gesellschaft orientierten Denkens muß sich dann weiter die Neigung einstellen, gegenüber der Dynamik der modernen Gesellschaft und den ihr angemessenen Kategorien eine eigene soziale Welt aufzubauen, wie auch eine eigene christliche Sozialwissenschaft.“<sup>17</sup> Hier spielen Erwägungen eine

<sup>15</sup> Friedrich KARRENBURG, *Staat im: Evangelischen Soziallexikon* (1954) 995 f. – Vgl. auch H.-D. WENDLAND, *Die Kirche in der modernen Gesellschaft* (Hamburg 1956) 226, Anm. 18.

<sup>16</sup> RENDTORFF a.a.O. 418.

<sup>17</sup> Ebd.



Rolle, „die aus dem Vorstellungshorizont des Sodalismus stammen, also des kirchlichen Verbandswesens, das selbst eine Funktion der ekklesiologischen Grundlage der Soziallehre ist.“<sup>18</sup>

Rendtorff unterbaut seine Konstruktion in doppelter Weise: Einmal durch eine neue Sinndeutung des Subsidiaritätsprinzips, zum anderen durch seine Kritik am „Personalismus“, wo ihm das Subsidiaritätsprinzip das „entscheidende Sozialprinzip“ zu sein scheint.

Daß das Subsidiaritätsprinzip allgemeines Strukturprinzip der menschlichen Gesellschaft ist, daß es das originäre Recht der verschiedenen gesellschaftlichen Lebenskreise schützt und deren Zuständigkeit abgrenzt, darüber sind sich die katholischen Sozialwissenschaftler einig. „Abgrenzung“ bedeutet nicht ein abgekapseltes Eigenleben. Denn alle gesellschaftlichen Einheiten wurzeln im Menschen und sind von hier aus einander zugeordnet. Rendtorff lehnt nun ein solches „Bauprinzip“ ab. Denn der Satz in *Quadragesimo Anno*, es verstoße „gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen“, sei bereits eine konkrete Anwendung des allgemeinen Prinzips der Subsidiarität, wobei auf das „einfache Modell vom Stufenbau der Gesellschaft“ zurückgegriffen werde<sup>19</sup>. In diesem „Modell“ sieht Rendtorff sofort die „Wiederbelebung eines vorneuzeitlichen Gesellschaftssystems“, das nicht der gewandelten Struktur der modernen pluralistischen Gesellschaft Rechnung trage. Es will alle Gruppen in „Konformität mit der Gemeinschaft hineinzwingen, sie unter ein ausdrückliches ideologisches, d. h. nur von einer bestimmten Gruppe oder Macht (sprich Kirche; d. V.) repräsentiertes Konzept von der Gemeinschaft“ zu bringen<sup>20</sup>.

Entgegen einer „sozialen Gebildelehre“ müsse das Subsidiaritätsprinzip in einer „flexiblen Kategorie“ wiedergegeben werden, der des „sozialen Handelns“, als „gemeinsamer Nenner, auf den die verschiedenen Positionen einzelner, Gruppen usw. gebracht werden können“. Voraussetzung des sozialen Handelns ist „das Vertrauen in die tragenden Gemeinsamkeiten des Zusammenlebens“, in „ein soziales und politisches System“, das sich dann in der gegenseitigen Anerkennung der „jeweiligen Sachbezüge“ als staatliches, familiäres, erzieherisches usw. Handeln konkretisiert. „Subsidiarität nach ‚unten‘ wie nach ‚oben‘ versteht sich immer dann von selbst, wo ein begründetes Vertrauen in die tragenden Gemeinsamkeiten möglich ist.“<sup>21</sup>

Das „gemeinsame Bezugsfeld“ des sozialen Handelns ist das „Anteilhaben an der Gemeinschaft“<sup>22</sup>. Insofern ist das Subsidiaritätsprinzip „sowohl nach seiner Formulierung in *Quadragesimo Anno* wie auch seiner inneren Logik nach eine Definition der Staatstätigkeit, also ein Begriff des Handelns innerhalb der Rechts-

<sup>18</sup> Ebd. 424.

<sup>21</sup> Ebd. 415 f.

<sup>19</sup> Ebd. 414.

<sup>22</sup> Ebd. 414.

<sup>20</sup> Ebd. 415; 417 f.



gemeinschaft“<sup>23</sup>, ein „politisches Prinzip“. Merkmal der modernen Gesellschaft sei nicht nur ihre „Individualisierung“, sondern gerade auch ihre Einheit auf einer „neuen und bewußteren Ebene“, der des „staatlichen Handelns“<sup>24</sup>. Die Probleme der Gesellschaft zeigen sich nunmehr als „politische“. „Soziales Handeln zieht seine Kraft aus einer höheren Gemeinsamkeit, der der politischen, der Rechtsgemeinschaft.“<sup>25</sup>

Diese Umschmelzung des Subsidiaritätsprinzips aus einem allgemeinen Sozialprinzip zu einem politischen Prinzip liegt weder in der Formulierung von Quadregesimo Anno, noch in der inneren Logik der Sache, sondern in Rendtorffs eigener Logik begründet. Diese aber ist die Logik der liberalen egalitären Staatsidee. Die „Gesellschaft“ als solche wird eigentlich preisgegeben – das wäre ja ein „nicht-öffentlicher, nur gruppen- und verbandsbezogener sozialer Ordnungswille“<sup>26</sup>. Nur vom Staatlich-Politischen her kann die Einheit sozialen Handelns bezogen werden. Nach den bitteren Erfahrungen der Vergangenheit hätte man erwarten mögen, auch in der Theorie würde die Einsicht die Oberhand gewinnen, daß das Problem von Freiheit und Macht nur dort befriedigend gelöst werden kann, wo die Gesellschaft nicht politisiert, sondern in ihrem Eigenrecht anerkannt wird. Dies bedeutet keine Zurückdrängung, keinen „Vorbehalt“ gegenüber dem Staat, der als oberster und letzter Garant des Gemeinwohls die Ordnung der Gesamtgesellschaft verbürgt und ihr rechtlich-organisatorischen Ausdruck verleiht. Aber er „macht“ die Gesellschaft nicht. Der Mensch ist nicht deswegen sozial, weil er staatlich ist. Wo die Gesellschaft nicht schon in sich, d. h. in ihren Sachzielen geordnet und in ihrem Gesamt auch auf die Staatlichkeit hingeordnet wäre, bliebe ja nur ein staatliches Zwangsordnen übrig. Subsidiarität des sozialen Handelns würde zu einer glatten Leerformel.

Die Einheit gesellschaftlichen Handelns liegt in der Tat schon in den „jeweiligen Sachbezügen“ oder Zielen, die von den Menschen erstrebt und verwirklicht werden. Diese Sachbezüge sind auch nicht alle dem freien Belieben der einzelnen überlassen. Es bestehen die für alle Menschen objektiven Kultursachbereiche. Die „Volkswirtschaft“ beispielsweise stellt eine solche objektive soziale Einheit dar, weil alle Menschen auf die Nutzung materieller Güter angewiesen sind. Der Mensch schwebt auch nicht im luftleeren Raum, vielmehr gliedert der Raum immer schon das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen. Daran ändern auch nichts die Dynamik der modernen Gesellschaft und der geschichtliche Wandel der äußeren Lebensbedingungen. Wo die Freiheit der Person nur darin gesehen wird, daß sie „gleichsam zwischen den Zeilen, in der Nichteindeutigkeit der gesellschaftlichen Pluralität ihre eigene Chance hat“<sup>27</sup>, wird die Freiheit zur Willkür und die gesellschaftliche Ordnung den „countervailing powers“ ausgeliefert. An die Stelle eines echten Pluralismus gesellschaftlicher Ziele und Gesellungen träte die individuali-

<sup>23</sup> Ebd. 413.<sup>24</sup> Ebd. 416.<sup>25</sup> Ebd. 417.<sup>26</sup> Ebd.<sup>27</sup> Ebd. 426.



sierte Gruppenanarchie, wo das Wesen der gesellschaftlichen „Einheit“ verloren wäre. Nicht umsonst hören wir heute den Ruf nach einer Ordnung der Wirtschaft, wo das gemeinsame Sachziel über die gegensätzlichen Interessen hinweg die Arbeitsmarktparteien bindet.

Rendtorff weicht der Frage aus, woher eigentlich „die tragenden Gemeinsamkeiten“, „das soziale und politische System“ kommen, innerhalb deren sich das soziale Handeln vollzieht. Wird dieser institutionelle Bezugsrahmen zu einem manipulierbaren, bloß technischen System von Spielregeln? Belehrt uns die Wirklichkeit nicht eines anderen? Daß das soziale Handeln selbst einer den Sachbezügen entsprechenden Organisation bedarf, womit die echte Vielheit der sozialen Institutionen und „Gebilde“ entsteht.

Läge die Einheit des gesellschaftlichen Pluralismus allein in der politischen Rechtsgemeinschaft, dann entfielen folgerichtig auch jenes „umfassendste Gebilde der Menschheit“ als sozialer Einheit. Für die Lösung der Menschheitsprobleme bliebe nur das liberale Rezept nationalstaatlicher Verträge, nicht aber ein die Staaten bindendes übernationales Völkerrecht, zu dessen positiv-rechtlicher Inkraftsetzung und Anerkennung die Staaten verpflichtet wären.

Diesbezüglich bleibt sich Rendtorff treu, wenn er im Sozialausschuß der Evangelischen Kirche Westfalens die These aufstellt: „Die Einheit der Gesellschaft besteht nicht von Natur. Sie gründet in der Geschichte Gottes mit der Menschheit.“ „Gegenüber dem bloßen und viel betonten ‚Heute‘ der modernen Gesellschaft (muß) ihr geschichtlicher und theologischer Zusammenhang gewahrt werden, in dem allein sie ist, was sie ist.“<sup>28</sup> Hier macht sich der falsche theologische Grundzug des protestantischen Weltverständnisses geltend, der in der philosophischen Erkenntnis des geschöpflichen Seins versagt und damit auch den selbständigen Ansatz einer Soziallehre gefährdet. Wenn betont wird, daß es der Kirche im Hinblick auf die Einheit der Gesellschaft nicht um ihren eigenen Standort gehe, daß dem „Verbandskatholizismus“ kein „Verbandsprotestantismus“ an die Seite zu stellen sei, daß die Kirche an der „sachgebundenen politischen, sozialen und menschlichen Einheit der Gesellschaft“ – soll damit die These dialektisch wieder aufgehoben werden? – interessiert sei, so wird dieses Dilemma offenkundig. Man reduziert letztlich die Einheit der Gesellschaft zwar nicht auf den „kirchlichen“, wohl aber auf den theologischen Zusammenhang.

Die Soziallehre der katholischen Kirche hat ihren Ansatz weder in einem kirchlichen „Verbandskatholizismus“, noch in einem integralen Supranaturalismus, sondern in der geschöpflichen Wirklichkeit des „Menschen inmitten der Gesellschaft“. Ihr Ausgangspunkt ist die menschliche Person in ihren sozialen Bezügen auf die gesamte Wertfülle des Menschseins, wozu die natürlichen sozialen Einheiten bis hin zur Menschheit ebenso gehören wie auch die Offenheit für die übernatürliche Ge-

<sup>28</sup> ders., *Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 7 (1963) 84 f.



meinschaft in Jesus Christus. Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern erhebt sie.

Den Schlußstein in der Beweisführung Rendtorffs bildet seine Kritik am „Personalismus“ in der katholischen Sozialphilosophie. Hier verbinde sich das neuzeitliche Bewußtsein der Entzweiung von Subjektivität und Verdinglichung mit der ontologischen Tradition in dem Versuch, die Integrität des Menschen gegenüber der Objektwelt zu wahren<sup>29</sup>. Die Person als „Selbstwert von im Wesen grundsätzlicher Eigenständigkeit“ erscheine in einem „Gegenüber“ zu „ihrer weltlichen, vorfindlichen Eingebundenheit und Verpflichtung“, in einem „grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber den konkreten Bindungen, Institutionen des Zusammenlebens“. Deshalb gerate die katholische Soziallehre notwendigerweise in „einen permanenten Vorbehalt gegen die konkrete Einheit der Rechtsgemeinschaft, der politischen Dimension der modernen Gesellschaft“. Infolge des „personalistischen Vorbehaltes“ werde „die Entzweiung zur Grundlage der Gemeinschaft“, die Gemeinschaft selbst „schematisiert, verdinglicht“, zu einem „Werkzeug“ der Vervollkommenung der Person. Das Kriterium für die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips wird die „Personnähe“. „Wahrhaft zu Hause ist der Personalismus deshalb nur im ‚vorstaatlichen‘, außerstaatlichen Gemeinschaftsleben, in der Familie zuerst, in den ‚kleinen‘ Gemeinschaften usw.“<sup>30</sup> Der sozialphilosophische Personbegriff wie das ihm zugeordnete Subsidiaritätsprinzip erleben aber infolge mangelnder theologischer Bestimmung eine inhaltlich ekklesiologische Verankerung in Sein und Wirklichkeit der Kirche<sup>31</sup>. Wo aber die Personalität nicht in der konkreten Sozialität des Menschen beruhe, sondern teleologisch Ziel der eigenen Vervollkommenung ist, da sind Religion und Weltanschauung der Person „näher“ als etwa die „bloß weltliche“ politische Gemeinschaft. „Insofern erhebt die Kirche für ihr Handeln etwa auch in den Verbänden den Anspruch der ‚Personnähe‘, die nicht soziologisch von der Größe ihrer Institutionen und Einrichtungen abhängig ist, sondern sich inhaltlich bestimmt.“<sup>32</sup>

Dieses an einigen Zitaten aufgehängte Modell hat mit der eigentlichen Lehre der sogenannten „Personalisten“ nichts gemein. Um beim Kernpunkt anzusetzen: Der Personbegriff ist für den „Personalismus“ und für die katholische Soziallehre zwar historisch in den großen christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts entwickelt worden, aber er wurde damals und er wird heute philosophisch gewonnen und als „unteilbarer und ungeteilter Selbststand“ bestimmt, der mit der Substantialität der Geistseele als Wesenskonstitutiv der Person gegeben ist<sup>33</sup>. Wenn Rendtorff nur eine theologische Bestimmung für möglich hält, so wirkt hier die Vorstellung von der Verderbtheit der Natur und von der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, Wesensstrukturen zu erkennen. Luther und Kant treffen sich darin.

<sup>29</sup> ders., *Kritische Erwägungen*, a.a.O. 419 f.

<sup>30</sup> Ebd. 418–423.

<sup>31</sup> Ebd. 424.

<sup>32</sup> Ebd. 426 f.

<sup>33</sup> Vgl. Georg WILDMANN, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft* (Wien 1961) 93.



Des weiteren steht im Sozialsystem der „Personalisten“ die Person der Gesellschaft und damit auch dem Staat nicht partikulär „gegenüber“. „Der Mensch inmitten der Gesellschaft“ ist die entscheidende Grundaussage. Die menschliche Person befindet sich auf Grund ihrer geistigen Intentionalität immer schon in den Bezügen zu den Werten des Menschseins als Kristallisationszentren gesellschaftlicher Verbundenheit. Angesichts dieses Sachverhalts erscheint die Behauptung grotesk, daß die vom modernen Subjektivismus betonte „Entzweiung“ zur Grundlage der Gemeinschaft gemacht werde. Die Gesellschaft erfährt auch keine „Verdinglichung“, sie entspringt unmittelbar dem personalen Sein.

Schließlich ist im „Personalismus“ nicht das Subsidiaritätsprinzip, sondern das Solidaritätsprinzip das Fundamentalprinzip der Gesellschaft, was Rendtorff völlig übersieht. Entgegen den einseitigen Abstraktionen individualistischer und kollektivistischer Gesellschaftserklärung besagt dieses Prinzip der solidarischen Verbundenheit, daß die Personen von ihrem Sein her der Gesellschaft verhaftet sind, daß diese Gesellschaft aber wiederum rückgebunden ist an die Vervollkommnung der Personen. Nur wo Gemeinverhaftung der Personen, dort auch subsidiäre Rückgebundenheit der Gesellschaft. Die Subsidiarität des gesellschaftlichen Seins und Handelns fließt aus der geistigen Substantialität des Menschen, auf Grund deren er Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist. Der Satz „die faktische Zunahme von Verpflichtung und Verantwortung fordert und ermöglicht erst den freien Menschen“<sup>34</sup> hat seine Richtigkeit, solange hier jene „Möglichkeit“ gemeint ist, in der die Freiheit des Menschen zur schöpferischen Bewährung kommt. Freiheit kann nicht zugeteilt werden, nicht von außen her „zukommen“.

Das Subsidiaritätsprinzip nun drückt den Inhalt des Solidaritätsprinzips für die institutionell-organisatorische Seite des gesellschaftlichen Lebens aus. Denn die subsidiäre Rückgebundenheit des sozialen Handelns muß gerade auch in der Verfaßtheit der Gesellschaft zum Durchbruch kommen. Gemäß dem Subsidiaritätsprinzip hat jede Gemeinschaft das Recht, ihren spezifischen Sozialzweck aus eigenen Kräften zu verwirklichen. Wo engere und weitere Gemeinschaften existieren, wie dies etwa im Fall der räumlichen Gliederung von selbst einleuchtet, darf die weitere Gemeinschaft die engere nicht aufsaugen und sich zum Sachwalter deren Sozialzweckes aufspielen. Welche Gemeinschaft ‚eng‘, welche ‚weit‘ ist, das bestimmt nicht das Subsidiaritätsprinzip, sondern das Verhältnis der jeweiligen Sozialzwecke oder Sachbezüge. Familie und Staat als naturnotwendige Gemeinschaften können beispielsweise gar nicht auf derselben Ebene mit den naturgemäßen Gliederungen räumlicher oder funktioneller Art oder mit den freien Vereinigungen verglichen werden<sup>35</sup>.

Der „Personalismus“ und mit ihm das Subsidiaritätsprinzip stellen kein Pro-

<sup>34</sup> RENDTORFF a.a.O. 422.

<sup>35</sup> Vgl. Anton RAUSCHER, *Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in Quadragesimo Anno* (Münster 1958) 57–60.



dukt der Angst um die Gefährdung der Integrität des Menschen dar. Das Subsidiaritätsprinzip fand zwar erst in Quadagesimo Anno seine begriffliche Formulierung; inhaltlich aber ist es ein altes naturrechtliches und deshalb auch im Christentum lebendiges Erbgut<sup>36</sup>. Erinnert sei nur an die Definition der Person bei Thomas als dem vollkommensten Sein in der ganzen Natur. Auch für Dante, der noch von einer Weltmonarchie träumte, war die Zuständigkeit der einzelnen räumlichen Gliederungen für ihre eigenen Angelegenheiten selbstverständlich<sup>37</sup>. Im katholischen Spanien wurden Theologen wie Mariana ins Gefängnis gesteckt, weil sie gegen einen staatlichen Absolutismus die soziale Selbständigkeit der damaligen Stände und auch der Wirtschaftsgesellschaft verteidigten. Ketteler erklärte in der Frankfurter Nationalversammlung 1848: „Der Staat ist mir keine Maschine, sondern ein lebendiger Organismus mit lebendigen Gliedern, in dem jedes Glied sein eigenes Recht, seine eigene Funktion hat, sein eigenes freies Leben gestaltet. Solche Glieder sind mir das Individuum, die Familie, die Gemeinde usw. Jedes niedere Glied bewegt sich frei in seiner Sphäre und genießt das Recht der freien Selbstbestimmung und Selbstregierung. Erst wo das niedere Glied dieses Organismus nicht mehr imstande ist, seine Zwecke selbst zu erreichen oder die seiner Entwicklung drohende Gefahr selbst abzuwenden, tritt das höhere Glied für es in Wirksamkeit, dem es dann von seiner Freiheit und Selbstbestimmung das abgeben muß, was dieses, das höhere Glied, zur Erreichung seines Zweckes bedarf.“<sup>38</sup> Auch wenn wir die Menschen von heute realkritisch beobachten, dann besitzt das Subsidiaritätsprinzip in ihrem Denken und Handeln eine viel stärkere Realität, als es manche Modellkonstrukteure wahrhaben wollen.

\*

Wenn bei der Begründung des Bundessozialhilfegesetzes und des Jugendwohlfahrtsgesetzes auf das Subsidiaritätsprinzip hingewiesen wurde, dann geht es nicht um die Rettung kirchlicher Positionen. Gewiß gab es auch im katholischen Raum gewisse integralistische Tendenzen. Ein solcher religiöser und kirchlicher Integralismus wird aber gerade von denen, die Rendtorff als Vertreter des „Personalismus“ apostrophiert, als Fehlentwicklung betrachtet, der seine geistige Verwandtschaft mit dem im protestantischen Denken mitschwingenden Supranaturalismus nicht leugnen kann.

Worauf die Wohlfahrtsgesetzgebung einzig und allein gerichtet sein muß, ist die Frage, wie dieser Zweck wirklich erreicht wird. Das ist eine Frage der Sach-

<sup>36</sup> WILDMANN a.a.O. 40 ff.

<sup>37</sup> DANTE, *Monarchia* (1312–1313)), I. c. 12; vgl. Joseph HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde* (Trier 1947) 23 f.

<sup>38</sup> Vgl. Theodor BRAUER, *Ketteler, der deutsche Bischof und Sozialreformer*, 15 f. – Hier ist wenig zu spüren von jener „auf ‚soziale Diktatur‘ abzielenden Naturrechtskonstruktion“, die A. M. KNOLL brandmarkt (*Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht*, Zur Frage der Freiheit [Wien 1962] 40). Leider sind derartige literarische Außen-seiter für manche Leute die einzige Bezugsquelle, woraus sie ihr Wissen über die katholische Soziallehre schöpfen wollen. (Vgl. Ernst TOPITSCH, *Zum Problem des Naturrechts*, in: *Der Staat* 1 [1962], 232.)



gerechtigkeit, nicht des Subsidiaritätsprinzips. Wie eine Wohlfahrtshilfe zu ordnen ist, ergibt sich aus ihrem Zweck, aus dem, was erreicht werden soll. Darin gründet dann die Zuständigkeitsordnung, die als sachgerechte auch dem Subsidiaritätsprinzip gerecht wird.

Erwuchse aus einer sachgerechten Ordnung der Wohlfahrtspflege die Zuständigkeit der Gemeinden und des Staates, dann wäre diese selbstverständlich durch das Subsidiaritätsprinzip geschützt. Aber es entsteht eben an der Sache, d. h. an Sinn und Zweck der Wohlfahrtspflege, die Frage, ob dafür in erster Linie oder gar ausschließlich die Gemeinden und der Staat zuständig sind, ja ob diese dazu überhaupt imstande sind. Die Bedürftigkeit, der die Sozialhilfe wirksam steuern soll, erscheint nämlich nicht als ein allgemeiner Zustand, der jeden Bürger einer Gemeinde oder eines Staates als solchen befällt. Insofern ist die menschliche Solidarität aufgerufen, zunächst durch Helfen von Mensch zu Mensch und durch freiwilligen Einsatz in entsprechenden Vereinigungen diesen Anliegen gerecht zu werden. Sozialhilfe ist der unmittelbare Sozialzweck der Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege, ganz gleich ob kirchlicher oder nichtkirchlicher Art. Hierin liegt ihr Vorrang vor den öffentlichen Körperschaften begründet, wobei das Subsidiaritätsprinzip diese ihre Kompetenz schützt. Darüber hinaus werden die öffentlichen Körperschaften ebenfalls subsidiär eingreifen müssen, wo die freiwillige Wohlfahrtspflege aus Mangel an echter Solidarität versagt oder wo die Aufgaben deren Möglichkeiten übersteigen. Die Erfahrung lehrt, daß gerade die freie Wohlfahrtspflege nicht so sehr der Gefahr ausgesetzt ist, das Helfen als einen verwaltungsmäßigen und bürokratischen Akt der Vermittlung irgendwelcher Sachgüter und Dienstleistungen zu verorganisieren. Darin beruht auch heute noch das Vertrauen so vieler Menschen in die Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege.

Unsere letzte Überlegung gilt dem Begriff der liberalen Demokratie westlicher Prägung, mit dem Rendtorff die Einheit der modernen Gesellschaft als eine wesentlich politische decken möchte<sup>39</sup>. Man wird hier wohl oder übel unterscheiden müssen zwischen der kontinental-liberalen Tradition mit ihren einheitsstaatlichen Tendenzen und der angelsächsisch-liberalen Demokratie. In England und den Vereinigten Staaten wäre es ganz ausgeschlossen, daß die Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips etwa im Fall der Wohlfahrtsgesetzgebung überhaupt diskutiert oder in Zweifel gezogen würde. Das Subsidiaritätsprinzip braucht nicht einmal beim Namen genannt zu werden, wo es im Bewußtsein der Menschen und der Gesellschaft lebt. Gerade in England und den Vereinigten Staaten, die doch sicher nicht ständestaatlich, kirchenpolitisch oder sonstwie orientiert sind, ist die „Gesellschaft“ als „Eigenes“ unangefochten wirksam. Hierin beruht die Stärke dieser Demokratien. Auch nur der Gedanke, die freie Wohlfahrtspflege zurückzudrängen oder sie *via facti* den öffentlichen Körperschaften primär übertragen zu wollen,

<sup>39</sup> RENDTORFF a.a.O. 417 u. 425.



stieße auf spontane Ablehnung. Subsidiäre Gemeinhaftung, subsidiäres Helfen, Subsidiaritätsprinzip sind nicht Kategorien kirchlicher Machtpolitik, sondern die Grundlagen einer gesunden Gesellschaft und eines gesunden Staates.

Die „kritischen Erwägungen“ schließen mit dem Hinweis: „Eine Soziallehre, die sich grundsätzlich der geschichtlichen Reflexion ihrer selbst entziehen wollte, wäre der Gefahr einer immer neuen Ideologisierung ausgeliefert und müßte gerade der Allgemeinheit verlustig gehen, auf die sie Anspruch erhebt.“<sup>40</sup> Man möchte nur wünschen, daß der Verfasser diese Empfehlung selbst beherzigt hätte.

## ZEITBERICHT

Die Landwirtschaft Chinas – Ein Bewässerungsplan für Portugal – Die Kirche Indiens – Das wachsende Fernnetz – Regionale Bischofskonferenzen in Afrika – Das Hauptproblem der Kirche Afrikas

### Die Landwirtschaft Chinas

Die Landwirtschaft war von jeher das Rückgrat Chinas. Noch 1958 waren 70 % der Erwerbsbevölkerung darin beschäftigt. Dieser Tatsache mußte sich auch das kommunistische Regime beugen, nachdem es zunächst geglaubt hatte, den wirtschaftlichen Aufstieg, d. h. die Sozialisierung Chinas durch eine intensive Industrialisierung erzwingen zu können. Vor allem die Schwerindustrie wurde mit allen Mitteln gefördert. Aber schon gegen Ende des ersten Fünf-Jahres-Plans, als die sowjetrussische Hilfe merklich nachließ, wies Mao Tse-tung zum ersten Mal nach langer Zeit wieder auf die Bedeutung der Landwirtschaft hin, deren Entwicklung und Förderung neben der Industrialisierung nicht zu kurz kommen dürfe. Seither ist die Landwirtschaft in der Wirtschaftspolitik immer stärker in den Vordergrund getreten. Das Communiqué über den Rechenschaftsbericht der Regierung, den Tschu En-lai am 27. März 1962 den Abgeordneten des Zweiten Nationalen Volkskongresses gab, nennt zum Thema der Adjustierung der Wirtschaft an erster Stelle die Erhöhung der landwirtschaftlichen Erzeugung, vor allem die Produktion von Getreide, Baumwolle und Ölfrüchten. An zweiter Stelle wird gefordert, daß die Produktion von Leicht- und

<sup>40</sup> Ebd. 430.