Ordnungspolitik im Pluralismus
Stationen auf dem Weg zu einem pluralismustauglichen Gemeinwohldenken in Deutschland

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen Fakultät
der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

vorgelegt von

Sebastian Hügel
München 2005

1. Gutachter: Prof. Dr. Karl Graf Ballestrem
2. Gutachter: Prof. Dr. Bernhard Sutor

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Juli 2005

Ordnungspolitik im Pluralismus

Stationen auf dem Weg zu einem pluralismustauglichen Gemeinwohldenken in Deutschland

Einleitung **1**

TEIL A – PROPÄDEUTIK.
DAS GEMEINWOHL ALS FUNDAMENTALBEGRIFF DES POLITISCHEN DENKENS

Kapitel 1 – Auf der Suche nach den Funktionen des Gemeinwohlbegriffs **10**

1 Untersuchungen des Gemeinwohlbegriffs 10
1.1 Begriffsanalyse in sozialphilosophischer Absicht 10
1.1.1 Die vorwissenschaftliche Verhältnisbestimmung von Einzelwohl und Gemeinwohl als methodologische Grundentscheidung der Sozialphilosophie 15
1.1.2 Quantitative Konnotationen und sozialontologische Implikationen der Rede vom Gemeinwohl für das politische Denken: Zur *Konstitution* und *Beständigkeit* von Beziehungsgefügen 24
1.1.2.1 Typen der Verbundenheit 25
1.1.2.2 Intensitäten der Verbundenheit 28
1.1.2.3 Sozialontologische Implikationen 30
1.1.2.4 Zusammenfassung: Minimalbedingungen aussichtsreicher Argumentation mit dem Gemeinwohlbegriff in quantitativer Hinsicht 40
1.1.3 Qualitative Konnotationen und ethische Implikationen der Rede vom Gemein*wohl* für das politische Denken: Zur *Verbindlichkeit* von Gemeinschaft 42
1.1.3.1 Die Güter einer Gemeinschaft 42
1.1.3.2 Ethische Implikationen 65
1.1.3.3 Zusammenfassung: Minimalbedingungen aussichtsreicher Argumentation mit dem Gemeinwohlbegriff in qualitativer Hinsicht 70
1.1.4 Zur Entfaltung der Implikationen im Politikverständnis 71
1.1.4.1 Gemeinsinn 71
1.1.4.2 Staatlichkeit 77
1.1.5 Raster zur Analyse der sozialphilosophischen Texte 79

1.2 Ideengeschichtliche Vorüberlegungen: Ordnung und Gemeinwohl 80
1.2.1 Wie kommt Ordnung zustande? 80
1.2.2 Woraus ‚speist' sich das Ordnungsdenken? 81
1.2.3 Wie ist Ordnungswandel erklär- und nachvollziehbar? 83
1.2.4 Ordnungspolitischer Wandel 85
1.2.4.1 In der Praxis 85
1.2.4.2 In der Theorie: *Differenzen im Gemeinwohlverständnis* 88
1.2.4.2.1 Aristoteles 90
1.2.4.2.2 John Locke 93
1.2.4.2.3 Thomas von Aquin 95

1.3 Hypothesen zur Funktion des Gemeinwohlbegriffs im politischen Denken 108

Kapitel 2 – Auf der Suche nach einem pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriff 111

2.1 Wertkodex und Prozedur: Zu den Voraussetzungen des politischen Pluralismus 111
2.2 Die ‚kulturelle Herausforderung' des politischen Pluralismus in pluralistischen Gesellschaften 119
2.3 Erfordernisse einer pluralismustauglichen Prozeduralisierung der Gemeinwohlfindung 124
2.4 Eine politische Güterlehre als Desiderat eines pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriffs 127
2.4.1 Pluralismusvorsorge durch Meritorialisierungspolitik 131
2.4.2 Die Sonderstellung der Förderung von Hypergemeingütern im legitimitätstheoretischen Diskurs des Pluralismus 137
2.4.3 Corollarien 138
2.4.3.1 Aktive kulturpolitische Pluralismusvorsorge zur Gemeinwohlsicherung 139
2.4.3.2 Konsequenzen für die politische Praxis: Formen der Meritorialisierungspolitik 143
2.4.3.3 Konsequenzen für die politische Theorie und Philosophie: Das Postulat eines liberal-kommunitaristischen Politik- und Gerechtigkeitsverständnisses 147
2.4.3.4 Gemeinwohl und Gerechtigkeit 155

2.5 Synthese: Bedingungen eines pluralismusförderlichen Gebrauchs des Gemeinwohlbegriffs in der Politik 163

TEIL B – SOZIAL- UND POLITIKPHILOSOPHISCHE STATIONEN AUF DEM WEG ZU EINEM PLURALISMUSTAUGLICHEN GEMEINWOHLDENKEN IN DEUTSCHLAND

Kapitel 1 – Entwicklungslinien pluralistischen und antipluralistischen Denkens in Deutschland. Zu den Vorbedingungen der frühen deutschen Gemeinwohldebatte 166

1.1 Zum historisch-politischen Kontext Weimarer Gemeinwohlthematisierungen 168
1.2 Zum sozialwissenschaftlichen Kontext Weimarer Gemeinwohlthematisierungen 171
1.2.1 Deutsche Staatstheorie – Individualistische und antiindividualistische Strömungen in der Staatszwecklehre der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts 172
1.2.1.1 Georg Jellinek 172
1.2.1.2 Hans Kelsen 174
1.2.1.3 Otto von Gierke 178
1.2.1.4 Carl Schmitt 180
1.2.2 Sozialphilosophie – Die deutsche Gemeinschaftsphilosophie und der Sozialkatholizismus der Weimarer Zeit 186
1.2.2.1 Max Scheler 188
1.2.2.2 Edith Stein 196
1.2.2.3 Romano Guardini 203
1.2.2.4 Othmar Spann 205
1.2.3 Fazit und Perspektive: Die allgemeine Tendenz zu einem normativ-politischen Holismus 209

Kapitel 2 – Die systematischen Gemeinwohltraktate der Zwischenkriegszeit 215

2.1 Die Thesen von Eberhard Welty, Edelbert Kurz und Rudolf Kaibach zum Gemeinwohl 217
2.1.1 Methodologie und Gemeinschaftsdenken 218
2.1.2 Herleitung und Bestimmung von Sein und Wert der Gemeinschaft 223
2.1.3 Zur Verbindlichkeit der Verbundenheit für das Individuum 227
2.1.4 Zur Verbindlichkeit der Verbundenheit für den Staat 236
2.1.5 Zur Grundlage der konkreten Gemeinwohlerfahrung: Aussagen zu den Gemeingütern 239
2.2 Gustav Gundlach 243
2.2.1 Methodologie 243
2.2.2 Gemeinschaft und Gemeinwohl 245
2.2.3 Gemeinsinn und Staatlichkeit 247
2.3 Fazit und Ausblick: Zur Bedeutung der Weimarer Gemeinwohldebatte für den Pluralismusgedanken 249

Kapitel 3 – Die frühbundesrepublikanische Gemeinwohldebatte 252

3.1 Gemeinwohldenken bei Arthur Fridolin Utz 252
3.1.1 Zur Utzschen Methodologie 252
3.1.2 Gemeinschaft 257
3.1.2.1 Die soziale Referenz des Gemeinwohlbegriffs 257
3.1.2.2 Der umfassende Gemeinschaftsbegriff 258
3.1.2.3 Genese und Struktur von Gemeinschaft 261
3.1.3 Die Gemeinwohlgüter nach Utz 265
3.1.4 Gemeinsinn − Voraussetzungen und Bedingungen zum aktiven Vollzug sozialer und politischer Zugehörigkeit 285
3.1.5 Staatlichkeit 294

3.2 Gemeinwohldenken bei Johannes Messner 304
3.2.1 Methodologie und Gemeinschaftsverständnis 305
3.2.2 Das Gemeinwohl 314
3.2.3 Gemeinsinn 322
3.2.4 Staatlichkeit 325

Kapitel 4 – Ordnungspolitischer Vergleich 337

4.1 Anforderungen an einen ‚Lackmustest' zum Vergleich ordnungspolitischer Positionen 337
4.2 Zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit nach dem Grundgesetz 339
4.2.1 Vorüberlegungen 339
4.2.2 Die Vorgaben des Grundgesetzes zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit 341
4.3 Zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit gemäß dem Gemeinwohldenken ausgewählter christlicher Naturrechtler 346
4.3.1 Eberhard Welty 346
4.3.2 Arthur Fridolin Utz 350
4.3.3 Johannes Messner 355
4.4 Synthese 358

Ergebnisse und Schlußbemerkungen 361

Im Text verwendete Literatur 368

Einleitung

I give you opinions which have been accepted amongst us, from very early times to this moment, with a continual and general approbation, and which indeed are so worked into my mind, that I am unable to distinguish, what I have learned from others, from the results of my own meditation.

*(*Edmund Burke*, Reflections on the French Revolution)*

Vorüberlegungen

Was klassisches und modernes Nachdenken über das menschliche Zusammenleben wohl am meisten unterscheidet, ist der Grad des Vertrauens in mögliche menschliche Gemeinsamkeiten. Denn zu Beginn der Neuzeit ging das Urvertrauen in eine gemeinsame menschliche Natur verloren.[1] Seither betrachten es politische Denker als ihre vornehmste Aufgabe, diesen Vertrauensverlust wettzumachen. Zwei grundlegende Strategien haben sie hierzu entwickelt: den Versuch, das Urvertrauen in die menschlichen Gemeinsamkeiten überflüssig zu machen und den Versuch, es wiederherzustellen. Man kann hierin die Wurzel der totalitären und der utopischen Denktraditionen in der Politik erblicken. Beide wurden und werden in der Geschichte beständig widerlegt. Erfolgreicher hingegen scheint – so zumindest legen es die Geschichte des freiheitlichen Rechtsstaates und der sozialen Marktwirtschaft nahe – ein dritter Versuch zu sein, den besagten Vertrauensverlust in die menschliche Gemeinschaftsfähigkeit zu verarbeiten: der Versuch, durch die Schaffung geeigneter Institutionen den Vertrauensverlust zu einem *gewissen Grade* zu kompensieren, indem bereits das Eigeninteresse zur Quelle sozialverträglichen Handelns gemacht wird.

Wieso aber verhalf nicht die politische Philosophie diesem Versuch in großem Stile zum Durchbruch, sondern erst der tragische Verlauf der Geschichte derjenigen Völker, die den beiden erstgenannten Denktraditionen verfielen? Seit dem neuzeitlichen Verlust des Urvertrauens in die Gemeinschaft der menschlichen Natur war nicht nur das politische ‚Gemeinwesen' etwas Prekäres geworden, sondern die politische

[1] Vgl. stellvertretend für die neuzeitliche politische Philosophie: Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Frankfurt a.M. u.a. 1976.

Philosophie selbst geschwächt: Sie lief seither stets Gefahr, Gemeinschaft entweder konstruktivistisch zu denken oder sie als autopoietisches System zu beschreiben, neigte entweder dazu, Gesellschaft nach dem Bauplan einer rationalistischen Sozialphilosophie errichten zu wollen oder vermeinte, auf die einende Macht eines irrationalen Zusammengehörigkeitgefühls setzen zu müssen. Das heißt: letztlich verharmloste sie den Verlust des Vertrauens in menschliche Gemeinsamkeiten zu sehr oder sie dramatisierte ihn über Gebühr.

Mit dieser Schwäche der politischen Philosophie einher ging auch ihre Belanglosigkeit für die praktische Politik sowie eine stets latente Identitätskrise des Gemeinwesens, die in regelmäßigen Abständen virulent wird. Denn die Menschen, die in einem Gemeinwesen leben, erklären sich – in Abwesenheit einer angemessenen anthropologisch-philosophischen Theorie sozialer Kooperation – die gegebenen unterschiedlichen Grade der Verbundenheit, die sie täglich erfahren, mehr oder weniger willkürlich und fixieren dabei spezifische Gemeinsamkeiten der Menschen eines Territoriums, einer Ethnie oder eines Kulturraums. Eine solche Fixierung führt aber mit der Zeit zu mangelnder Anpassungsfähigkeit des Gemeinwesens, die schließlich eine Zeit bewußt herbeigeführten, mitunter abrupten Wandels heraufbeschwört, worauf wieder eine Zeit der Stabilisierung folgen muß usf.

Angesichts des stark beschleunigten politischen und gesellschaftlichen Wandels der letzten Jahrzehnte kann es daher kaum erstaunen, daß die politische Philosophie wieder an Bedeutung gewonnen hat. Man erwartet von ihr, das Vertrauen in die Fähigkeit zu bestärken, als Mensch unter Menschen leben zu können (*inter homines esse*), das heißt, innerhalb der vielfältigen und wechselnden Abhängigkeiten Identität zu bewahren. Allerdings hat sich die neue politische Philosophie in der Bundesrepublik Deutschland (im Gegensatz zur Renaissance der klassischen politischen Philosophie in den USA) bei ihren vertrauensbildenden Maßnahmen bislang vornehmlich auf die Vermittlung ‚kommunikativer Kompetenz' kapriziert. Die Förderung der Fähigkeit, sich in wandelnden Kontexten argumentativ bewegen und nach universalen Regeln verständigen zu können, mag zwar hilfreich sein in einer sich wandelnden Welt. Doch scheint sich dahinter zuweilen auch der Versuch zu verbergen, den Verlust des Vertrauens in menschliche Gemeinsamkeiten irgendwie rückgängig zu machen und weniger das Anliegen, einen konstruktiven Umgang mit der seit dem Vertrauensverlust

gegebenen partiellen Kommunikationsunfähigkeit der Menschen zu pflegen. Gerade angesichts der oft gegebenen politischen Kommunikationslosigkeit scheint es weniger geboten, ideale Kommunikationsbedingungen zu benennen, als zu zeigen, daß der Mensch als Mensch immer schon mit anderen Menschen in Verbindung und Wechselwirkung steht. Dann wird er sich auch für die Verbesserung der Kommunikation interessieren. Es geht also in erster Linie um den Aufweis der kommunikativen Natur des Menschen anhand der möglichen Gegenstände einer *menschlichen koinonia*. Ohne Grundgewißheiten über das ‚Wozu' von Gemeinschaft (also über die Güter, die in ihr ausgetauscht werden können) kann nicht sinnvoll über die Methode zur Erreichung der jeweiligen Gemeinschaftsziele abgestimmt werden, denn aus den Zielen der Gemeinschaftsbildung ergibt sich die Methode des *community building*. Und ohne Grundgewißheiten über das ‚Warum' von Gemeinschaft (also über die Gründe, wieso wir diesen Austausch benötigen) ist die tatsächliche Erreichung des Ziels kaum konstatier- und somit auch kaum kontrollierbar, da ein Rückbezug auf die ursprünglichen *individuellen* Beweggründe für Gemeinschaftsbildung unmöglich ist.

Die in diesem Zusammenhang im derzeitigen Politikdiskurs übliche Zuflucht in abstrakte Benennungen oberster Ziele der menschlichen Gemeinschaft, wie dem ‚Schutz der Menschenwürde', der ‚Garantie der Selbstverwirklichung' und der ‚Erhaltung des Friedens', hilft daher nicht weiter.[2] Dies umsoweniger, da – insbesondere in multikulturellen Gesellschaften – die Alltagsbeobachtung überwiegt, daß die inhaltliche Bestimmung dieser Abstrakta innerhalb von unterschiedlichen Gemeinschaften unterschiedlich erfolgt. Dies begünstigt einen sozialphilosophischen Skeptizismus, demzufolge die unterschiedlichen Gesellschaften allein darin übereinkommen, daß ihnen nichts Wesentliches gemein ist. Die sich in der Folge einstellende, abstrakt bleibende ‚Rhetorik der Grundwerte' steht politischem Relativismus und Fundamentalismus gleichermaßen hilflos gegenüber: Die Eigenarten der Gemeinwesen verwischen, die Gemeinsamkeiten werden zu wenig anschaulich gemacht. Das Vertrauen der Menschen, als Menschen unter Menschen leben zu können, wird nicht bestärkt.

[2] Es käme im Gegensatz dazu darauf an, sich mit Fragen auseinanderzusetzen wie „Worin besteht die Würde des Menschen?", „Was heißt Selbstverwirklichung?", „Was kennzeichnet dauerhaften Frieden?", um Antworten zu finden auf die Fragen „Wie schützt man die Würde des Menschen am effektivsten?", „Wie vollzieht sich Selbstverwirklichung?" und „Wie wird der Friede am dauerhaftesten gesichert?".

Dieser Arbeit liegt die Intuition zugrunde, daß gerade die *expliziten* Versuche der politischen Philosophie, das Vertrauen in menschliche Gemeinschaftsfähigkeit zu erneuern, ihre Aussicht auf Erfolg erheblich verringern. Denn eine – wie auch immer begründete – vorgängige, also vertragsmäßige Einigung auf einen spezifischen Nutzen gesellschaftlicher Kooperation erfordert von den einzelnen Menschen, sich auf einen bestimmten, nennbaren und umgrenzten Nutzen festzulegen, den sie als Bürger aus dem staatlich organisierten Zusammenleben ziehen können.

Die (zeitlich begrenzte) Zweckhaftigkeit dieser Methode des *community building* kann und soll mit Blick auf die Erfolgsgeschichte der Vertragstheorien zwar nicht in Abrede gestellt werden. Es soll aber gezeigt werden, daß damit auch der Bereich des Politischen auf einen vordefinierten sozialen Nutzen der Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen beschränkt wird und der einzelne für die Befriedigung darüber hinausgehender Bedürfnisse in den Bereich einer (meist intim verstandenen) Privatheit verwiesen wird. Wenn dem Bürger heute auch keineswegs die Berechtigung solcher weitergehenden Bedürfnisse abgesprochen wird, so hängt ihre Befriedigung doch gewissermaßen von der zufälligen Begegnung mit etwas ab, das diese Bedürfnisse befriedigt. Im Gegensatz zum klassischen Verständnis wird der Bürger nicht mehr als einer aufgefasst, der die grundlegenden Bedürfnisse mit allen Mitbürgern teilt und mit ihnen gemeinsam an der Bedürfnisbefriedigung arbeitet bzw. sich gemeinsam mit ihnen auf die Suche nach dieser Befriedigung macht.[3] Das eigentlich Politische im klassischen Sinne gerät damit aus dem Blick.[4] Der moderne Mensch ist nicht mehr *animal sociale* et *politicus* zugleich.[5] Entweder ist er nur noch *animal sociale* und findet seine Erfüllung bei sich zu Hause und (ergänzend dazu) auf dem Markt. Eine

[3] Das Unbehagen an dieser Folge des vertragstheoretischen Ansatzes hat Hegel dazu motiviert, nach einer Vermittlung des unübersehbar weiten Systems der Bedürfnisse mit dem Reich der allgemeinen Ideen zu suchen. Die Gefahren, die von einer Usurpation des Raumes der allgemeinen Interessen durch private Bedürfnisse ausgehen, demonstriert die Geschichte des Totalitarismus.

[4] Vgl. Hannah Arendts radikale Kritik an einem rein utilitären Gesellschaftsverständnis in Vita activa, das zu einer Auflösung der gemeinsamen Welt, zur Ersetzung des Politischen durch Konformismus führe: „Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen“ (Arendt, H.: Vita activa oder vom tätigen Leben. Stuttgart 1962, S. 59).

[5] Vgl. hierzu auch Ballestrem, Karl Graf: Liberalismus und Demokratie. In: Ders. und Henning Ottmann (Hrsg.): Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz. Berlin 1996.

Verbesserung der Lebensumstände ist für ihn dann *allein* von der Ökonomie zu erwarten, die – nach Maßgabe ihrer Gesetze – bestimmt, welche Güter sich bereitstellen lassen und welche nicht. Oder er ist ganz *animal* bzw. *homo politicus* und betrachtet es als seine höchste Erfüllung, am Prozeß der politischen Willensbildung teilzuhaben und den unaufhaltsamen Wandel der Gesellschaft (und damit seiner selbst) ein wenig mitzubestimmen. Der persönliche Anteil an einem gemeinsamen Gut aller hier und heute liegt für ihn aber außerhalb jeder Reichweite (weil sich das gemeinsame Gut nicht in einer realen Gemeinschaft realisiert, in der es erleb- und erfahrbar wird, sondern in die Gesellschaft als Ganze verlegt wird) – das Gemeinwohl wird zwar nicht geleugnet, letztlich aber in den apersonalen Bereich, den Bereich des Utopischen verlegt.

Aus heutiger Perspektive erscheinen daher politische Denker ungewöhnlich, für welche die Zugehörigkeit zu einer politischen *und* zu einer sozialen Gemeinschaft unmittelbar miteinander verbunden ist. Aus heutiger Sicht erstaunt es, wie sehr etwa Aristoteles die Polisbürger in das Gesellschaftsganze eingebunden sah oder wie selbstverständlich in christlich-naturrechtlichen Diskursen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhundert hinein noch von der Verortung des Einzelmenschen im Gemeinwesen gesprochen wurde: Die aristotelische Polis trägt für heutige Maßstäbe totalitäre Züge und die eigentlich pluriformen Gesellschaften des mittelalterlichen Europas erscheinen wie das Reich der vielen Unfreiheiten.

Die Selbstverständlichkeit, mit der in der klassischen politischen Philosophie die umfassende (soziale und politische) Gemeinschaftsbindung der Person behandelt wird, läßt sich nur erklären aus einem omnipräsenten und latenten Bewußtsein des jeweiligen Gemeinbesitzes als Lebensgrund der *koinonia* bzw. *communicatio*. Das klassische politische Denken gründet deshalb auch nicht in dem Versuch, Gemeinschaft durch vertrauensbildende Argumentation herzustellen, sie dient vielmehr der Anerkennung eines in bestimmten Bereichen (der antiken Polis, dem christlichen Kulturraum etc.) immer schon zur Verfügung stehenden ‚Miteigentums'. Vorneuzeitliche Politik ist stets kommunitär. Weil wir Heutigen den Blick nicht mehr auf dieses gemeinschaftsbegründende Miteigentum zu richten vermögen oder weil wir, wenn unser Blick doch einmal darauf fällt, keinen Anteil mehr an ihm zu nehmen vermögen, mutet uns die Lektüre klassischer Beschreibungen des Gemeinwesens, die

Eingebundenheit der Menschen in das Ordnungsganze so fremd, mitunter sogar entfremdend an. Hat uns die klassische Politikwissenschaft und mit ihr der klassische Gemeinwohlbegriff also nichts mehr zu sagen?

Um diese Frage zu beantworten, sind die ‚Objekte' des gesellschaftlichen Austauschs, um die sich alles soziale und politische Leben dreht bzw. drehen soll, näher zu untersuchen. Sie in Augenschein zu nehmen, ist ein Grundanliegen dieser Untersuchung zur Funktion des Gemeinwohlbegriffs und seiner Relevanz für einen freiheitlichen Pluralismus. Die klassische politische Philosophie hat immer dann, wenn es um den Erhalt und die Entwicklung des Gemeinwesen ging, nach den Bedingungen zukünftigen Zusammenlebens gefragt, und zwar mit Blick auf den bereits erreichten Bestand an Gemeingütern. Bei dieser Gelegenheit hat sie das, was sonst nur in der unmittelbaren Praxis als das Soziale und Politische faßbar wurde, auf den Begriff zu bringen versucht: das Gemeinwohl. In den Reflexionen über das *Gemeinwohl* wird gleichsam das Zustandekommen des Gemeinwesens in seiner bisherigen Form rekonstruiert, um mit Blick auf die ursprüngliche Motivation zur Kooperation die Bedingungen künftiger, qualitativ zumindest gleichwertiger Kooperation zu klären. Die klassische, teleologisch geprägte Politikwissenschaft und die sozialethischen Traktate in aristotelisch-thomistischer Tradition sind als Beschreibungen einer gemeinsamen Dynamik der Freiheit zu verstehen, die ihren Ausgang vom Gemeinwohl als existierender Wirklichkeit nimmt, von dem sie sich zugleich als ethisches (Zukunfts-) Ideal leiten lassen. Ob und wie dem Gemeinwohl diese Funktion auch unter den Bedingungen des politischen Pluralismus zukommt, ist die große Frage, die uns leiten wird, wenn wir nun systematisch die Funktionen des Gemeinwohlbegriffs analysieren, seinen möglichen Erfahrungsgehalt bestimmen und im Anschluß daran verfolgen, wie man in Deutschland auf dem Weg in den Pluralismus mit dem ‚Gemeinwohl' politikphilosophisch argumentierte.

Forschungsstand und Aufbau der Arbeit

Der erste Teil dieser Arbeit (Teil A) ist einer ausführlichen Analyse der Funktionen des Gemeinwohlbegriffs für die Ordnungspolitik gewidmet. Mit Ordnungspolitik sind im weitesten Sinne alle staatlichen und gesellschaftspolitischen Maßnahmen gemeint, die die Einrichtung und Aufrechterhaltung der inneren und äußeren Ordnung, der Rechtssicherheit und des Wirtschaftslebens betreffen. Mit einer solchen Analyse soll die Bedeutung des Gemeinwohlbegriffs als politischer Fundamentalbegriff erschlossen werden. Ein systematischer Versuch hierzu ist in der Literatur bislang nicht bekannt. Ausgangspunkt der Analyse sind eigene Überlegungen zu den quantitativen und qualitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs und den sozialontologischen und sozialethischen Implikationen einer sinnvollen Wortverwendung im politischen Raum. Die Auseinandersetzung mit dem möglichen Begriffsinhalt und Begriffsumfang soll zugleich ein vertieftes Bewußtsein für die Probleme und Herausforderung schaffen, die ein pluralistisches Politiksystem an den Staat und seine Bürger stellt. In diesem Sinne versteht sich der erste Teil der Arbeit als Propädeutik. Außerdem werden hier die zentralen Fragestellungen herausgearbeitet, die später bei der ideengeschichtlichen Untersuchung von ‚Gemeinwohltexten' forschungsleitend sein werden.

Mit Blick auf die im zweiten Teil angestrebte ideengeschichtliche Darstellung von Stationen auf dem Weg zu einem pluralismustauglichen Gemeinwohldenken in Deutschland schließen sich der Begriffsanalyse einige ideengeschichtliche Vorüberlegungen an, die sich den Funktionen des Gemeinwohlbegriffs anhand der klassischen Frage nach der guten Ordnung nähern und die epochemachenden Gedanken von Aristoteles, Thomas von Aquin und John Locke vorstellen.

In die systematischen Überlegungen zum Gemeinwohlbegriff und seinen politischen Funktionen werden auch Beiträge von Sozialwissenschaftlern eingewoben, die sich insbesondere in den letzten Jahren in Deutschland zu den Themenkreisen Gemeinwohl und Pluralismus zu Wort gemeldet haben. Damit soll ein Überblick über den aktuellen Stand der deutschen ‚Gemeinwohldebatte' gegeben werden und die diversen Beiträge zugleich in den Kontext der Entwicklung und Fortentwicklung des Pluralismusgedankens gestellt werden.

Aufgabe eines zweiten Teils der Propädeutik wird es sein, zu zeigen, dass der politische Pluralismus nicht ohne eine *adäquate* Gemeinwohltheorie auskommen kann.

Welche Anforderungen an eine solche Theorie gestellt sind, wird dort ebenfalls erörtert. Dabei wird das Desiderat einer ‚politischen Güterlehre' als Grundlage von politischen Entscheidungen und Verhandlungen im Pluralismus vorgestellt.

Der zweite Teil der Arbeit (Teil B) beschäftigt sich vor dem Hintergrund des im ersten Teil erarbeiteten Problembewußtseins mit der Entwicklung des Gemeinwohldenkens im Deutschland des 20. Jahrhunderts. Dabei wird der Verlauf einer kontinuierlichen Debatte zum Gemeinwohl sichtbar, die oft im Hintergrund geführt wurde und immer wieder auch in Teilen von vorne begonnen werden mußte, weil sich an ihr Autoren ganz unterschiedlicher Denktraditionen beteiligt haben. Einen ihrer Höhepunkte fand diese Debatte in den frühbundesrepublikanischen Debatten von christlichen Naturrechtlern und Sozialethikern. Ihre Bedeutung liegt, auch dies bemüht sich diese Arbeit zu zeigen, nicht nur darin, daß sie dem Gemeinwohlbegriff nach dem Kriege noch einmal zu einer vermeintlich letzten und unberechtigten Renaissance verholfen haben (wie die ideologiekritischen Gegner des von ihnen vertretenen Naturrechts abschließend feststellen zu können glaubten). Vielmehr kann das Studium der Entwicklung des Gemeinwohldenkens der Naturrechtler den Blick freigeben für die geistigen und sozio-moralischen Ressourcen, ohne die das freiheitlich-demokratische politische System der Bundesrepublik nicht lange bestehen kann.

Nach der ideologiekritischen Verdrängung des Gemeinwohlbegriffs erlebte die Gemeinwohldebatte in Deutschland erst nach der Jahrtausendwende mit der Notwendigkeit zum Umbau des Sozialstaats und den rasanten internationalen politischen Transformationen ein comeback. Eine Darstellung und Bewertung dieser von dem Politologen Herfried Münkler maßgeblich vorangetriebenen, deutschlandweiten und noch nicht abgeschlossene Debatte bleibt einer anderen Arbeit überlassen. Es sei hier nur festgehalten, daß die gesamte naturrechtliche Gemeinwohldebatte aus der Frühzeit der Bundesrepublik in den vier Bänden mit Forschungsergebnissen keine Rolle spielt. Nur ein einziges Mal wird überhaupt erwähnt, daß sie stattgefunden hat.[6] Wichtige Erkenntnisse dieser jüngsten Gemeinwohldebatte, insbesondere Hinweise zur politischen Funktion des

[6] Und zwar in dem Aufsatz von Klaus v. Beyme:

Gemeinwohlbegriffs, wurden jedoch so weit wie möglich bei den Untersuchungen des Gemeinwohlbegriffs im ersten Teil dieser Arbeit berücksichtigt.

Wie sehr das Nachdenken über das Gemeinwohl auch bestimmt, bis zu welchem Grad kultureller und politischer Pluralismus für akzeptabel gehalten wird , soll abschließend ein Beispiel aus der ordnungspolitischen Praxis veranschaulichen. Hierfür werden die Positionen von drei naturrechtlich-christlichen Gemeinwohldenkern zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit miteinander verglichen und an den Vorgaben des Grundgesetzes gemessen – auch ein Zukunftsthema, das nicht ohne ein reflektiertes und pluralismustaugliches Gemeinwohldenken bewältigt werden kann.

TEIL A – PROPÄDEUTIK.

DAS GEMEINWOHL ALS FUNDAMENTALBEGRIFF DES POLITISCHEN DENKENS

Kapitel 1 – Auf der Suche nach den Funktionen des Gemeinwohlbegriffs

1 Untersuchungen des Gemeinwohlbegriffs

1.1 Begriffsanalyse in sozialphilosophischer Absicht

Wie andere Grundwörter aus dem Bereich der Ethik und Politik wird auch das Wort 'Gemeinwohl' nicht eindeutig und einheitlich verwendet. Sein Gebrauch verändert sich mit dem theoretischen oder praktischen Kontext. Eine Begriffsanalyse müßte deshalb seine verschiedenen Bedeutungen aus sozial-, rechts- und politikphilosophischen Texten erschließen. Das wird in den folgenden Kapiteln am Beispiel der Gemeinwohldebatten in Deutschland versucht, freilich nicht nur als Analyse von Wortbedeutungen, sondern darüber hinaus als Rekonstruktion von Argumenten und Diskursen.

In diesem Kapitel geht es um eine Art von Propädeutik. Ich möchte mein Vorverständnis des Gemeinwohlbegriffs und der Gemeinwohlproblematik explizieren, um deutlich zu machen, von welchen Bedeutungsdimensionen ich ausgehe und mit welchen forschungsleitenden Fragen ich an die Interpretation von Gemeinwohldebatten herangehe. Mein Vorverständnis ist freilich nicht voraussetzungslos, sondern selbst dem Umgang mit Ideengeschichte und aktuellen Diskussionen geschuldet. Aber nicht um diese Voraussetzungen geht es im nun folgenden, sondern um Begriffsinhalte und ein bestimmtes Problembewußtsein. Ich will versuchen, mein Vorverständnis möglichst einfach und unvoreingenommen zu formulieren, um auch bei denjenigen Lesern Verständnis – und vielleicht Zustimmung – zu finden, die von anderen Voraussetzungen ausgehen.

'Gemeinwohl' ist ein zusammengesetzter Begriff, dessen erster Teil quantitative, dessen zweiter Teil qualitative Konnotationen enthält. Erstens geht es um das Wohl aller oder des Ganzen, nicht nur einiger oder eines Teils; zweitens um ein Gut oder Gutes, das heißt um einen Wert, der geschätzt, um ein Ziel, das angestrebt wird oder

werden soll. Die zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten dieser Konnotationen sind daher möglichst systematisch darzustellen. Dabei sollen auch die theoretischen (sozialphilosophischen) Implikationen zur Sprache kommen, die sich aus einer spezifischen Kombination ergeben: damit werden die sozialontologischen und sozialethischen Dimensionen der Begriffsverwendung umrissen. Dies wird den Gemeinwohlbegriff nicht nur als theoretisch äußerst komplexen Begriff erweisen, sondern auch seine politische Grundfunktion zu Tage treten lassen, die darin besteht, im Hinblick auf ein konkretes Gemeinwohl sozialphilosophische Prämissen einer politischen Entscheidung zu veranschaulichen bzw. erfolgreich in der politischen Praxis zur Anwendung zu bringen. Der propädeutische Teil will gleichsam anhand der Struktur des Gemeinwohlbegriffs dessen politische Bedeutung erschließen.

Daß bisher kein politisches System je ganz auf den Gemeinwohlbegriff hat verzichten können, ist geschichtlich zweifelsfrei belegt.[7] Er gehört zum unverzichtbaren Bestandteil jedweder politischen Rhetorik. Inwiefern dies für die pluralistische Demokratie zutrifft, wird in dieser Arbeit zu klären sein. Da nun jedoch die Brauchbarkeit des Gemeinwohlbegriffs in der pluralistischen Demokratie durch den Hinweis auf seine beliebige Füllbarkeit und manipulativen Funktionen in den letzten Jahrzehnten immer wieder in Frage gestellt worden ist,[8] gewinnt die folgende Analyse derjenigen semantischen Eigenschaften des Begriffs, die die Grundlage einerseits seines möglichen Mißbrauchs, andererseits aber auch seiner positiven politischen Funktionen sind, besondere Bedeutung. Denn selbst wenn ideologiekritische Zurückweisungen des Gemeinwohlbegriffs im historischen Einzelfall berechtigt gewesen sein mögen, so folgt daraus doch keineswegs, daß der Begriff *notwendigerweise* manipulativ sei und möglichst vermieden werden müsse. Vielmehr

[7] Vgl. Vollrath, Ernst: Artikel „Gemeinwohl". In: Lexikon der Rhetorik, S. 689-697.

[8] Stellvertretend für viele: Hanno Drechsler, Wolfgang Hilligen, Franz Neumann (Hrsg.): Gesellschaft und Staat. In: Lexikon der Politik. München 1992, S. 294 und Hirsch, E.H., Artikel „Gemeinwohl". In: W. Bernsdorff und F. Bülow (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1955, S. 154: „Gemeinwohl (auch allgemeines Wohl) ist ein Formalbegriff, dessen Inhalt von der jeweils herrschenden Gruppe eines Gesellschaftsintegrats ideologiemäßig bestimmt wird und als rechtlich zureichender Grund für die rechtliche Regelung des Soziallebens im allgemeinen, daneben aber auch für besondere Eingriffe in die Individualsphäre dient." Vgl. hierzu Sutor, Bernhard: Rezension von Herfried Münkler und Harald Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. In: Karl Graf Ballestrem u.a. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens. Stuttgart 2002, S. 257-261, hier S. 257.

sollte die Tatsache, daß sich nicht nur das gesamte westliche politische Denken dieses Begriffs bedient[9], Anlaß sein, auch seine eventuellen positiven Funktionen systematisch in den Blick zu bekommen.[10]

Der Mißbrauch des Gemeinwohlbegriffs setzt im Allgemeinen, und dies schließt den Gebrauch des Wortes in politischen Zusammenhängen ein, eine *unvollständige* Reflexion aller seiner Aussagedimensionen auf Seiten der Angesprochenen voraus. Unbedachter Wortgebrauch hingegen führt möglicherweise zu kontraproduktiven, zumindest aber vom Redner nicht intendierten Wirkungen.

Daß folglich zum sinnvollen politischen Gebrauch des Gemeinwohlbegriffs die gleichzeitige Berücksichtigung der *beiden* fundamentalen Aussagedimensionen des Begriffs (der qualitativen und der quantitativen) unabdingbar ist, läßt sich leicht einsehen: Bedient man sich des Begriffs etwa nur wegen seines zu einem gegebenen Zeitpunkt gerade willkommenen (ethischen) Mobilisierungspotentials (wobei die qualitativen Konnotationen des Begriffs eine wesentliche Rolle spielen), berücksichtigt aber zu wenig die soziale Referenz des Begriffs (die vornehmlich vermittels der quantitativen Konnotationen des Begriffs festgelegt wird), kann dies zu latenten kontraproduktiven Wirkungen führen. In strukturpolitischer Hinsicht wird die Verwendung des Begriffs dann sinnlos:[11] Eine von der Regierung unter Berufung auf ein *anzustrebendes Wohl* (= qualitative Konnotation) legitimierte Zurückweisung von gesellschaftlichen Partikularinteressen[12] kann unter Umständen dazu führen,

---

[9] Vgl. hierzu etwa die Überblicke bei Fischer, Karsten: Das öffentliche Interesse am Privatinteresse und die ‚ausgefranste Gemeinnützigkeit'. Konjunkturzyklen politischer Semantik. In: Gunnar Folke Schuppert und Friedhelm Neidhardt (Hrsg.): Gemeinwohl – Auf der Suche nach Substanz. Berlin 2002, S. 65-87, hier S. 67 und Diggs, B.J.: The Common Good as Reason for Political Action. In: *Ethics* 83 (1973), S. 283-93, die Hinweise auf die Bedeutung des Begriffs im altägyptischen oder islamischen politischen Denken miteinschließen.

[10] Genau dies geschieht seit einigen Jahren auch in Deutschland wieder, wenngleich dabei die Ergebnisse der früheren bundesrepublikanischen Theoriedebatte bisher weitgehend außer Acht blieben.

[11] Wie unverzichtbar eine konsistente Theorie des Gemeinwohls und eine reflektierte Wortverwendung in der Praxis ist, belegt *ex negativo* die Karriere des Begriffs 'Nachhaltigkeit' (*sustainability*). Vgl. stellvertretend: Weber, Norbert: Zehntausend Klafter Holz oder grüne Menschenfreude. Zur Gemeinwohldiskussion in der Forstwirtschaft. In: Herfreid Münkler und Karsten Fischer: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 2. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 243-263 und Wirtz, Hans-Gerd: Natur und menschliches Handeln. Zum Naturverständnis in der gegenwärtigen Umweltdiskussion. Trier 1988. Auch das Aufkommen ökologischer Parteien und die Rede von der Staatszielbestimmung ‚Umweltstaatlichkeit' sind in diesem Zusammenhang zu betrachten.

[12] In der Zurückweisung von partikularen Ansprüchen sehen die Initiatoren der jüngsten Thematisierung des Gemeinwohls in Deutschland eine der zentralen Funktionen des

bestehende Frontstellungen in der Gesellschaft zu verhärten, weil nicht vermittelt werden kann, inwiefern die geforderte Zurückstellung der Partikularinteressen konkret *allen Beteiligten* (quantitative Konnotation) zugute kommt und vermittels des gemeinschaftlichen Nutzens ein Ganzes konstituiert, dessen Einheit gerade von *unterschiedlichen* Beiträgen zum Wohl des Ganzen abhängt. Mittel- oder langfristig führt die Vernachlässigung der quantitativen Konnotation zu einer immer weiter fortschreitenden Fragmentierung der Gesellschaft, auch dort, wo zuvor noch eine gewisse, äußere Interessenshomogenität bestand. Die Folge davon ist der Verschleiß der ethischen Mobilisierbarkeit der Gesellschaft beim Gebrauch des Gemeinwohlsbegriffs[13], weil sich ethische Appelle vor immer mehr unterschiedlichen Gruppen rechtfertigen müssen und so ihre genuine, nicht auf durch politische Institutionen hergestellten Konsens beruhende, sondern eben vorpolitisch vermittelte Integrationskraft einbüßen.[14] Ähnlich kontraproduktive Wirkungen lassen sich für einen Gebrauch des Gemeinwohlbegriffs vorhersagen, wenn die quantitative Bedeutungskomponente im konkreten Einzelfall nicht genügend berücksichtigt wird. In dem Maße etwa, wie die gesamtgesellschaftliche Verbundenheit als für den einzelnen *essentiell* ausgewiesen wird (die quantitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs also sehr umfassende sind), bedarf es gesteigerter Kritikfähigkeit auf Seiten des einzelnen, um sich den Forderungen der Gesellschaft entziehen zu können.

Gemeinwohlbegriffs. Vgl. hierzu auch ihre Studie zur politischen Korruption als einer Strategie zur Umgehung der Einbindung aller Interessensgruppen in den Gemeinwohlfindungsprozeß im Namen des Gemeinwohls (vgl. Münkler, Herfried; Fischer, Karsten; Bluhm, Harald: Das Ende einer politischen Karriere? Zur Gegenbegrifflichkeit von Gemeinwohl und politischer Korruption. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen, Bd. 8. Berlin 2000, S. 425-440). Georg Vobruba verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß daher aus Interessenskonflikten Interpretationskämpfe werden: „Wer in der Lage ist, die Erfüllung seines partikularistischen Interesses als systemisches Funktionserlebnis zu interpretieren, definiert alle anderen als Nutznießer der Erfüllung seines Interesses. Vgl. Vobruba, Georg: Interessenskonflikte und Gemeinwohl. In: Renate Mayntz: Verbände zwischen Mitgliederinteressen und Gemeinwohl. Gütersloh 1992, S. 80-121, hier S. 113 ff.

[13] Vgl. hierzu Münkler, Herfried und Fischer, Karsten: Rhetoriken des Gemeinwohls und Probleme des Gemeinsinns. In: Dies.: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 9-17, hier S. 15. Insbesondere auch der rhetorische Einsatz des Gemeinwohlsbegriffs im Kontext der Globalisierungsdebatte (‚Weltallgemeinwohl') birgt diese Gefahr. Vgl. hierzu ebd., S. 17.

[14] Hier ist wohlgemerkt von der ethischen und damit *vorpolitischen* Integrationskraft der Gesellschaft die Rede. Eine rein politisch vermittelte, prozedurale, dezidiert nicht auf metaphysische, ethische, anthropologische Gegebenheiten rekurrierende Integration, wie sie etwa von John Rawls gesucht wird, setzt die hier in Frage stehende Einheit immer schon als gegeben voraus: Die Rekonstruktion des Naturzustandes (mit Hilfe des Schleiers des Nichtwissens) dient ja genau der Herstellung motivationaler Einheit vermittels einer künstlichen Evidenz bezüglich *vorpolitischer* Integrationsfaktoren.

Bewußte einseitige bzw. verzerrte Berücksichtigung der einzelnen Bedeutungsdimensionen des Gemeinwohlbegriffs führt zu mißbräuchlichem bzw. unsachgemäßem Gebrauch seiner Motivations- bzw. Appellationskraft.[15] Die enge Koppelung quantitativer und qualitativer Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs und die theoretischen Implikationen der Wortverwendung begründen die besonderen Chancen und Gefahren, die er mit sich bringt.

[15] Mit diesem Thema beschäftigt sich insbesondere der zweite Band mit den Forschungsergebnissen der von Herfried Münkler geführten 'AG Gemeinwohl und Gemeinsinn': Münkler, Herfried und Bluhm, Harald (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002. In diesem Sammelband werden vornehmlich aus soziologischer Perspektive die gesellschaftlichen Funktionen eines (rhetorischen) Rekurses auf das Gemeinwohl im politischen Diskurs erörtert und die Risiken dieses Rekurses diskutiert. Vgl. hierzu: Hügel, Sebastian: Rezension. Herfried Münkler und Harald Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. In: Karl Graf Ballestrem u.a. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens. Stuttgart 2002, S. 261-266. Daß in dem Sammelband vornehmlich Soziologen zu Wort kommen, ist angesichts des historisch nur schwer rekonstruierbaren Bedeutungsgehalts des Gemeinwohlkonzepts verständlich. Im propädeutischen Teil dieser Arbeit (Teil A) soll hingegen ein sozial- bzw. politikphilosophischer Zugang zur Bestimmung der Funktion des Gemeinwohlbegriffs als politischem Fundamental- und Leitbegriff erarbeitet werden.

1.1.1 Die vorwissenschaftliche Verhältnisbestimmung von Einzelwohl und Gemeinwohl als methodologische Grundentscheidung der Sozialphilosophie

Wird im Alltag oder in der Politik auf das Gemeinwohl verwiesen, kann sich der Redner in der Regel darauf verlassen, daß ihn seine Zuhörer nicht unterbrechen werden, um sich von ihm zunächst einmal den sozialphilosophischen Hintergrund seines Gemeinwohlverständnisses darlegen zu lassen. Wir alle haben ein (vor-) wissenschaftliches Verständnis vom Gemeinwohl, aus dem heraus wir die verschiedenen, im folgenden zu erörternden Bedeutungsdimensionen des Begriffs inhaltlich füllen bzw. anhand dessen wir prüfen, was uns vom Redner als konkretes Gemeinwohl vor Augen gestellt wird (sollte er wirklich argumentieren). Dem Gemeinwohlbegriff kommt somit hohe Appellationskraft zu, wenn die konkrete Füllung seiner Bedeutungsdimensionen ganz dem Vorverständnis der Angesprochenen überlassen werden kann.[16] Hohe Motivationskraft kommt ihm zu, wenn den Angesprochenen ein konkretes Gemeingut (als Gemeinwohlvision) vor Augen gestellt werden kann, das sie selbst (so) nicht erblickt hätten.

Auch in sozialphilosophischen Texten werden viele der semantischen Konnotationen in ihrer spezifischen Verknüpfung samt den entsprechenden theoretischen Implikationen, die die Rede von einem Gemeinwohl mit sich bringt, nicht im einzelnen erörtert oder dargelegt. Meist werden jedoch anhand eines eingängigen Beispiels aus der Alltagserfahrung Grundannahmen über das Verhältnis von Gemeinwohl und Eigenwohl zum Ausdruck gebracht. Überträgt man diese auf einen konkreten sozialen oder politischen Sachverhalt, soll sich alles Weitere aus ihnen ergeben.

Wie viel bereits für eine Theorie aus bildhaften Veranschaulichungen des Verhältnisses von Einzel- und Gemeinwohl folgt bzw. wie theoriebeladen diese sind,

[16] Bei diesem Vorverständnis ist etwa an Elemente theoretischen Wissens zu denken, wie sie in Sprichwörtern enthalten sind, die in einer Gesellschaft verbreitet sind. Zu den für das ‚intuitive' Gemeinwohlverständnis prägenden Sprichwörtern könnte man etwa zählen: „Geteilte Freude ist doppelte Freude, geteiltes Leid ist halbes Leid", „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein", „Die Letzten werden die Ersten sein", „Wo man singt, da laß dich nieder, böse Menschen haben keine Lieder" etc. Im Bereich der politischen Rede ist der Rückgriff auf ein Gemeinwohl-Vorverständnis unter Bezugnahme auf Parteiprogramme, Parteitagslogans, Verfassungspräambeln etc. möglich. Freilich müßte man bei der Klärung der Quellen einer mehr oder weniger vorwissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses von Eigenwohl und Gemeinwohl auch die Topik zu Rate ziehen. Vgl. hierzu die Hinweise bei Hennis, Wilhelm: Topik und Politik. In: Ders.: Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein und Berlin 1963, S. 89-115, hier S. 92.

zeigen die folgenden Beispiele der Verbildlichung.[17] Sie stehen für ganz unterschiedliche Gemeinwohlauffassungen und damit für unterschiedliche politische Theorien. Für Arthur Fridolin Utz etwa[18] läßt sich die Erfahrung des Gemeinwohls am besten am Beispiel der Rettung eines Bootes aus Seenot beschreiben: Drei Männer befinden sich in einem für drei Menschen ausgelegten Rettungsboot auf hoher See. Nur kraft gemeinsamer Anstrengung können sie das rettende Ufer erreichen. Die Rettung eines jeden einzelnen (das Einzelwohl) hängt *direkt* von der Rettung des Ganzen, das heißt des Boots samt seiner Besatzung (dem Gemeinwohl) ab. Das Einzelwohl fällt mit dem Gemeinwohl zusammen, ist ganz in ihm enthalten. Aus dieser Schilderung des Verhältnisses von Einzel- und Gemeinwohl ergeben sich die näheren Bestimmungen des Gemeinwohls: es ist als Ziel klar vorgegeben (Ankunft am Ufer), ihm kommt ethische Priorität zu, jeder einzelne muß seine Fähigkeiten einbringen (der eine rudert, der andere übernimmt die Orientierung, etc.). Zieht man hingegen, wie dies etwa Johannes Messner tut, zur Veranschaulichung des Gemeinwohls in seinem Verhältnis zum Einzelwohl das Klangerlebnis eines Symphoniekonzerts heran, kommt man zu anderen Aussagen: hier gehört der praktische Vollzug gemeinsamen Handelns *wesentlich* mit zum Gemeinwohl dazu, das heißt: die *Wahl* eines bestimmten Werkes und *seine Aufführung* sind integrale Bestandteile des Gemeinwohls. Das ‚Gemeinwohl' ist zwar etwas Eigenständiges, deswegen aber nichts vollkommen Vorgegebenes, sondern immer etwas Neues. Das Einzelwohl ist zum Teil im Gemeinwohl enthalten, hängt aber in seiner Eigenart wesentlich von den an seiner Herstellung Beteiligten ab. Außerdem ist eine klarere Unterscheidung von instrumentellen Elementen des Gemeinwohls (Konzerthalle, Freizeit, Muse, Musikinstrumente) und nicht-instrumentellen Elementen (individuelles Klangerlebnis aller, Aufführungserfahrung der Musiker) des Gemeinwohls möglich. Wieder anders stellt sich die Lage dar, wenn das Gemeinwohl schlichtweg zur Summe der Einzelwohle (Bentham[19]) erklärt wird oder als Kräfteparallelogramm (Fraenkel[20]) beschrieben wird. In all diesen Bildern kommt ein Vorverständnis vom Wert des Sozialen zum Ausdruck, das sich gerade auch für das Politikverständnis als theorieprägend erweist: Der zunehmende Grad an

[17] Es kann hier offenbleiben, ob diese Bilder nun im einzelnen vorwissenschaftlicher Natur sind oder bewußt vom Autor eingesetzt werden, um die Ergebnisse seiner Forschung zu veranschaulichen.
[18] Siehe dessen Sozialethik, Bd. 1 und Teil B, Kapitel 3.1 dieser Arbeit.
[19] Vgl. Jeremy Bentham: Introduction to the Principle of Morals and Legislation. 1789.
[20] Siehe Teil A, Kapitel 2.1.

Abstraktheit der Bilder (ihre Geometrisierung) bringt die Abkehr von einer ergebnisfixierten hin zu einer verfahrensorientierten normativen politischen Theorie *in nuce* zum Ausdruck.

In systematischer sozialphilosophischer Hinsicht läßt sich die von einem Autor jeweils vorgenommene Verhältnisbestimmung von Einzel- und Gemeinwohl fruchtbar machen, wenn man sie dazu heranzieht, das jeweilige methodologische Konzept zur Beschreibung und Definition bei der Strukturierung der Wirklichkeitserfahrung des Sozialen zu rekonstruieren:[21]

Je nachdem, ob das Gemeinwohl bloß als Summe der verschiedenen Einzelwohle oder als überhaupt nicht existent betrachtet wird, kommen in der wissenschaftlichen Forschung unterschiedlich vorraussetzungsreiche Formen des Individualismus zur Anwendung. Wird das Einzelwohl hingegen als im Gemeinwohl enthalten gedacht oder als im Gemeinwohl aufgehend, kommt ein voraussetzungsarmer bzw. ein voraussetzungsreicher Holismus zur Anwendung. Gerade die vorwissenschaftliche Verhältnisbestimmung von Einzel- und Gemeinwohl gibt somit Aufschluß über das methodologische Konzept eines Sozialwissenschaftlers, von dem auch die Ergebnisse seiner Gemeinwohltheorie abhängen.[22] Solche methodologischen Konzepte mögen zwar meist nur unreflektiert vor- und kaum je in Reinform zur Anwendung kommen, eine idealtypische Unterscheidung der Herangehensweise an das Phänomen des Sozialen ausgehend von der vorwissenschaftlichen Verhältnisbestimmung von Einzel- und Gemeinwohl – wie wir sie nun vornehmen wollen – wird jedoch eine klarere Unterscheidung unterschiedlicher Ansätze des Gemeinwohldenkens ermöglichen:[23]

---

[21] Siehe hierzu auch: Becker, Hartmuth: Die Kategorie öffentlicher Güter als Grundlage von Staatstheorie und Staatswissenschaft. Berlin 2002, S. 20-25.

[22] Zwar sollen in diesem Teil der Arbeit die vielfältigen Implikationen der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs aufgezeigt werden. Vielleicht kann aber an dieser Stelle ein historischer Hinweis eventuelle Zweifel zerstreuen, diese Vorüberlegungen führten zu sehr von der anvisierten Analyse der politikphilosophischen Funktion des Begriffs weg: Weite Teile der naturrechtlich geprägten sozialphilosophischen Debatte zum Gemeinwohl in der BRD setzten sich mit der hier angesprochenen methodologischen Frage auseinander. Dabei stand die Frage nach dem Verständnis eines christlichen Personalismus im Mittelpunkt. Man rang insbesondere mit der Frage, ob dem Individuum ein wertmäßiger oder nur ein operativer Vorrang bei der Verwirklichung der sozialethischen Forderungen zukomme. An dieser Frage entschied sich die Haltung zum Liberalismus bzw. zum Sozialismus. Siehe hierzu Kapitel III.1 Die methodologische Frage steht stets im Hintergrund der unterschiedlichen Traditionsstränge des Gemeinwohldenkens.

[23] Vgl. hierzu Becker, H.: a.a.O., S. 23-26 und Heine, Wolfgang: Methodologischer Individualismus. Würzburg 1983. Von der Vorentscheidung auf erkenntnistheoretischer Ebene für eine bestimmte Art des Individualismus oder Holismus hängt auch die mehr oder weniger

Vier methodologische Konzepte können voneinander unterschieden werden, zunächst im Hinblick darauf, wie sehr die Richtung des forschenden Blicks von Vorentscheidungen beeinflußt ist (a); sodann im Hinblick darauf, worauf sich der forschende Blick konzentriert, d. h. welche Faktoren der Wirklichkeit für die Definition des Sozialen als ausschlaggebend betrachtet werden (b).

a) Eine voraussetzungsreiche Beschreibung des Phänomens des Sozialen beschränkt den forschenden Blick im vorhinein *ausschließlich* auf individuelle oder auf ganzheitliche Faktoren. Eine voraussetzungsarme Beschreibung wählt zumindest eine dieser beiden Arten von Faktoren als bevorzugten Ausgangspunkt, ohne sich einer späteren (beiläufigen bzw. nachträglichen) Beschreibung des andersartigen Faktors zu verwehren. Eine in diesem Sinne voraussetzungsarme erkenntnistheoretische Position soll non-exklusivistisch heißen, eine voraussetzungsreiche exklusivistisch.[24] Im ersten Fall ist die Wahl des Ausgangspunkts eine (idealerweise methodisch begründete)

---

individualistische oder holistische Prägung der Sozialontologie und von dieser wiederum die mehr oder weniger individualistische oder holistische Prägung der Sozialethik ab. Zur Klassifizierung der Sozialontologie und der Sozialethik sind eigene Benennungen zu definieren. Dies wird im folgenden in Anlehnung an die Literatur geschehen, wobei besonders darauf geachtet wird, die verschiedenen Ebenen klar auseinanderzuhalten. Denn davon hängt überhaupt der Nutzen einer solchen Klassifizierung ab, da sonst auch nicht die innere Abhängigkeit der sozialontologischen und -ethischen Dimension einer Theorie von den methodologischen Grundentscheidungen aufgezeigt werden kann. Soll zusätzlich zur theoretischen Entwicklung des Gemeinwohldenkens auch dessen praktische, ordnungspolitische Relevanz berücksichtigt werden, so ist freilich zu bedenken, daß die dem theoretischen Anspruch gemäße innere Kohärenz methodologischer, ontologischer und ethischer Aussagen zum Gemeinwohl keineswegs den ordnungspolitischen Erfolg dieses Gemeinwohlbegriffs bedeutet. Ein politisches System etwa, das kohärent aus einem holistischen Gemeinwohlverständnis hergeleitet wird, kann trotz oder gerade wegen dieser Kohärenz die Ausbildungen eines normativen Individualismus bei der Bevölkerung befördern oder regimekritische Sozialphilosophen zur Entwicklung einer individualistischen Sozialtheorie anspornen. Dies schmälert keineswegs die Bedeutung der politischen Theorie, erinnert jedoch an den *komplexen* Zusammenhang von Theorie und Praxis. Vgl. hierzu: Lobkowicz, Nikolaus: Praxis und Akribie. In: Herbert Schambeck (Hrsg.): Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag. Berlin 1984, S. 629-639.

[24] In der Literatur wird statt dessen auch das Adjektiv 'ontologisch' verwendet, also z.B. 'ontologischer Holismus', um eine erkenntnistheoretische (!) Position zu bezeichnen, bei der im vorhinein davon ausgegangen wird, daß nur ganzheitliche Phänomene in der Wirklichkeit gründen, und die daher unbedingt bei ganzheitlichen Phänomenen ansetzt. Zwar beinhaltet eine solche erkenntnistheoretische Position tatsächlich ein ontologisches Vorurteil, die Bezeichnung dieser Position als 'ontologisch' scheint aber im Hinblick auf die ihr entgegengesetzte voraussetzungsarme Positionen nahezulegen, diese würde *prinzipiell* keine ontologischen Aussagen anstreben. Dies ist aber nicht der Fall. Außerdem kann das Adjektiv 'ontologisch' zu Verwechslungen der methodologischen bzw. der erkenntnistheoretischen Position mit der sozialontologischen Position beitragen. Die vom Verfasser dieser Arbeit vorgeschlagene Unterscheidung eines voraussetzungsarmen Forschungsansatzes (bei dem die Wahl des Ausgangspunktes rein methodisch bedingt ist) und einem voraussetzungsreichen (der bereits das Ergebnis der Forschung vorwegnimmt und daher ideologisch vorbelastet ist) bringt die Unterschiede sauberer zum Ausdruck.

Option, im zweiten Fall wird sie von einem sozialphilosophischen Vorverständnis bestimmt (und engt damit den forschenden Blick von vornherein auf das vermeintlich allein existierende Forschungsobjekt ein). Sie kann auch als ideologisch bezeichnet werden.

b) Je nachdem, ob das Soziale *vornehmlich* über die *Eigenschaften* der es bildenden *Individuen* oder aber über die Eigenschaften des *Ganzen* beschrieben wird, soll ein methodologisches Konzept in der Sozialphilosophie individualistisch oder holistisch heißen.

Damit ergeben sich vier idealtypische Ansätze zur Erforschung und Beschreibung des Phänomens des Sozialen:

Der *exklusivistische (ideologische) Individualismus* in der sozialwissenschaftlichen Erkenntnistheorie geht davon aus, daß das Ganze *nicht mehr sein kann* als die Summe seiner Teile. Alle Aussagen über vermeintlich höhere Entitäten (das imaginäre Ganze) sind demnach über die in den Institutionen befindlichen Individuen zu erklären. Soziale Zusammenhänge müssen sich *vollständig* durch individuelle Verhaltenshypothesen beschreiben lassen, alle sozialen Ganzheiten werden für nicht existent erklärt und ganz auf die in der Wirklichkeit agierenden Individuen bzw. die zwischen ihnen stattfindenden Aktionen reduziert. Es wird unterstellt, daß die Strukturierung der Wirklichkeit tatsächlich so angelegt ist und nicht bloß ein Ergebnis der eigenen Erkenntnisweise darstellt. Die korrelative sozialontologische Theorie soll als exklusiver[25] Individualismus bezeichnet werden.

Der non-exklusivistische (methodologische) Individualismus geht in seiner Erforschung des Sozialen stets vom Individuum aus, weist alles metaphysisch Überpersönliche ab, schließt aber gleichwohl die Existenz sozial-überpersönlicher Größen nicht aus. Die Staatstheorie kann also durchaus von einem „Staatswesen" sprechen, wie es etwa Heller in *Politische Ideenkreise* (1926) tut. Dieses aber muß über die individuellen Beiträge erklärt werden, ohne daß der Anspruch erhoben wird, *alles* auf individuelle Beiträge zurückzuführen.[26] Es gibt offenbar so etwas wie eine

[25] Statt 'exklusiv' könnte man diese Reduktion des sozialen Phänomens auf Individuen auch 'monistisch' nennen, doch wird das Adjektiv 'monistisch' üblicherweise nur mit dem Holismus verbunden.

[26] Dies ist auch das Grundanliegen von Albert Bleckmanns großangelegter Studie Vom Sinn und Zweck des Demokratieprinzips. Ein Beitrag zur teleologischen Auslegung des

Eigendynamik der Gruppenprozesse bzw. gewisse Synergieeffekte innerhalb des Verbands. Die konsequente Verfolgung dieses Konzepts beschäftigt sich neben den im Individuum angelegten Möglichkeiten und ausgehend von ihnen mit einer phänomenhaften Beschreibung des Ganzen als dem System, in dem die Individuen verortet sind. Als wichtiges Forschungsprogramm dieser Art kann wohl die neuscholastisch-thomistische (kosmologische) Sozialphilosophie genannt werden, zumal für sie (wie besonders auch in ihrer Ethik deutlich wird) der Mensch zwar (wichtiger) Ausgangspunkt ist, nicht aber letztes Erkenntnisinteresse, sondern das Universum, in dessen umfassende Ordnung sich auch die menschliche Ordnung einfügt und darin ihre letzte Würde erhält. Die korrelative sozialontologische Theorie soll als *non-exklusiver Individualismus* bezeichnet werden. Das Soziale wird hauptsächlich anhand von (ontologischen) Aussagen über die Individuen beschrieben (Relationenlehre, Personlehre); Aussagen über das Ganze werden in der Regel deduziert.

Der *exklusivistische (ideologische) Holismus* geht davon aus, daß alle Daseinsformen danach strebten, ein Ganzes zu bilden, und die Forschung sich daher auf Ganzheiten zu konzentrieren habe. Es handelt sich bei diesem Forschungsansatz um einen *in dem Sinne* ganzheitlichen Ansatz, als angenommen wird, daß das Ganze mehr ist als seine Teile, daß ihm *allein* eigentlich Realität zukommt. Statt von der Existenz des ‚Ganzen' wird mitunter auch von der Existenz überindividueller Triebkräfte gesprochen, die in der Geschichte wirken: im pseudoreligiösen Kontext von übernatürlichen, übermenschlichen Akteuren, im nationalen Kontext etwa von der ‚Volksseele' oder dem ‚Volksgeist'[27]. Im staatstheoretischen Kontext wird die Staatsgewalt zur Persönlichkeit erhoben, wie etwa in organischen Staatstheorien, wo sie einen von individuellen Präferenzen unabhängigen Staatsbedarf rechtfertigt. In einer gewissen Nähe zu dieser Art von Holismus steht auch die Annahme, daß Quantität an einem bestimmten Punkt (für den Grenzwerte angegeben werden können) in Qualität umschlage, sich also nicht einer bestimmten Anordnung (Taxis) der Teile verdankt (die dadurch Eigenwert gewönnen), sondern einer spezifischen Vollständigkeit (Totalität),

---

Staatsorganisationsrechts. Berlin 1998. Vgl. aus dem systematischen Teil insbesondere S. 89, 93 und S. 104-113.

[27] Zum Volksbegriff in dieser Hinsicht auch: Detjen, J.: Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie. Paderborn u.a. 1988, S. 123 f.

deren Vorliegen sich in empirisch erfahrbarer Qualität dokumentiert.[28] Die korrelative sozialontologische Theorie soll als monistischer Holismus bezeichnet werden. Die Einzelnen erscheinen als Epiphänomene des Ganzen.

Dem Forschungsprogramm des *non-exklusivistischen methodologischen Holismus* hingegen geht es nur um den Aufweis des Einflusses von gesellschaftlichen Strukturen auf individuelle Entscheidungen. Diese Strukturen bzw. ihre Eigenschaften werden daher vornehmlich ins Auge gefaßt, ohne daß nähere Aussagen über deren Seinsart getroffen werden. Hypostasierende Redewendungen wie die von der 'Totalität' werden durch die methodologische Beschränkung auf bereits bekannte Teilaspekte des Ganzen, wie Strukturen, Klassen, Prozesse usw., umgangen: „Es wird weder auf der Existenz gesellschaftlicher oder staatlicher Präferenzen insistiert, noch die Existenz individueller Präferenzen bestritten, wenngleich fest davon ausgegangen wird, daß Systeme, zu denen u.a. Atome, Staaten und Gesellschaften zählen, unreduzierbare Eigenschaften und Selbsterhaltungsmechanismen besäßen, sich aus Subsystemen aufbauten und schöpferische Reaktionen auf Umweltveränderungen zeigten.“[29] Als wichtigstes Forschungsprojekt der Gegenwart kann die Systemtheorie angeführt werden.[30] Rein individuelle Präferenzen können bei diesem Ansatz nicht mehr als gegeben angenommen, sie müssen als Abstraktionen aufgefaßt werden. Die Qualität der ganzheitlichen Struktur (die hier auf einer Anordnung der Teile (Taxis), nicht auf deren Quantität beruht) erklärt die potentiellen Eigenschaften seiner Bestandteile, die immer schon auf diese Ganzheit hin ausgerichtet sind. Die korrelative sozialontologische Theorie soll als nicht-monistischer Holismus bezeichnet werden. Von den Einzelnen ist als Funktionsträgern des Ganzen die Rede.

Das Gemeinwohlkonzept im methodologischen Kontext

Zusammenfassend läßt sich bereits festhalten: Eine nähere inhaltliche „Gemeinwohldefinition hängt davon ab, welcher wissenschaftlichen Betrachtungsweise

[28] Hartmuth Becker verweist hierzu auf eine Stelle in Friedrich Engels Anti-Dühring (1878). Vgl. Becker, H.: a.a.O., S. 23. Dort wird die Idee eines Umschlags von Quantität in Qualität an verschiedenen Beispielen aus der Physik, bzw. dem Militär verdeutlicht. Vgl. Engels, Friedrich: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Berlin 1878, S. 317-325.
[29] Becker, H.: a.a.O., S. 23.
[30] Vgl. hierzu ebd. und Widder, Helmut: Grundbegriffe eines modernen Politikverständnisses. In: Alfred Klose, Herbert Schambeck u.a. (Hrsg.): Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag. Berlin 1976, S. 423-444, hier S. 424 ff.

gefolgt und in welchem erkenntnistheoretischen Rahmen argumentiert wird. Viele Streitigkeiten in der Literatur lassen sich [...] auf einen unterschiedlichen methodischen bzw. methodologischen Hintergrund zurückführen."[31] Zur Erkundung dieses Hintergrunds ist die (vor-)wissenschaftliche Verhältnisbestimmungen von Gemeinwohl und Einzelwohl heranzuziehen. Im Hinblick auf die anhand der vorwissenschaftlichen Verhältnisbestimmung von Eigen- und Gemeinwohl vorgenommenen methodologischen Klassifizierungen läßt sich für die nähere Bestimmung des Gemeinwohls festhalten:[32] „Im Kontext des ‚ontologischen [gemäß der hier vorgenommenen Klassifizierung: ideologischen bzw. exklusivistischen] Individualismus' gilt das Gemeinwohl als nicht vorhanden, da nicht-individuelle Strukturen nur scheinbar existieren. In diesem erkenntnistheoretischen Kontext lassen sich lediglich Einzelwohle erkennen, die sich nicht zu einem Gemeinwohl verdichten. Die Gemeinwohlvorstellung trägt dann nur dem Anschein nach. Anders verhält es sich im Kontext des ‚methodologischen Individualismus'. Dort ist das Gemeinwohl über die Summe der Einzelwillen bestimmbar. Die Ableitung erfolgt über die entsprechenden Konsumenten- und Wählerpräferenzen. Keine Schwierigkeiten wirft die Bestimmung des Gemeinwohls im methodologischen Holismus auf. Da das Ganze mehr als die bloße Aggregation der Einzelwillen darstellt, gewinnt der Gemeinwohlbegriff eine qualitative Dimension, ist jedoch als Produkt der Kooperation von Individuen zu fassen (deren selbständige Existenz als Träger vorausgesetzt wird). Daraus folgt eine Interdependenz von sozialer und individueller Welt. Beim ontologischen [gemäß der hier vorgenommenen Klassifizierung: monistischen] Holismus gibt es eigentlich nur ein von der Struktur des monistisch gefaßten Ganzen her bestimmbares Gemeinwohl. Insofern die Einzelnen nur als Epiphänomene des Ganzen aufgefaßt werden können, ist die Rede vom Einzelwohl unberechtigt, da damit nur Teilaspekte des Wohls des Ganzen gemeint sein können. Dort, etwa im Naturrecht, wird das Gemeinwohl dem Einzelwohl hierarchisch übergeordnet."[33]

Diesen abstrakten Hinweisen auf den Einfluß des jeweils angewandten methodologischen Konzepts zur Erforschung des Sozialen auf die Bestimmung des

[31] Becker, H.: a.a.O., S. 56.
[32] Nähere inhaltliche Angaben zum Gemeinwohl lassen sich freilich nur über konkrete Aussagen von Vertretern einer Gemeinwohltheorie zu historischen Gemeinwohlbelangen ermitteln.
[33] Ebd., S. 56. Die Richtigkeit der letzten Schlußfolgerung wird allerdings von Fall zu Fall zu prüfen sein (vgl. Teil B, Kap. 3).

Gemeinwohls ist ein weiterer hinzuzufügen. Die jeweiligen Forschungsprogramme bestimmen nämlich nicht nur die Ergebnisse der sozialontologischen Theorie (Theorie des sozialen Seins), sondern legen auch eine entsprechende normative Theorie (Theorie des sozialen Sollens) nahe. In Abhängigkeit von den verschiedenen methodologischen Konzepten lassen sich auch hier wieder idealtypische Zuordnungen vornehmen, welche die Unterscheidung historischer Gemeinwohlverständnisse in politikphilosophischen Texten erleichtern. In diesen wird nur sehr selten das methodologische Konzept expliziert, die theoretische (sozialontologische) von der normativ theoretischen (sozialethischen) Ebene oft nicht deutlich voneinander unterschieden. Zudem ist – siehe oben – zu bedenken, daß die Deutung der historischen Situation durch den politischen Philosophen selbst oder die Bürger eines Gemeinwesens diese idealtypische Zuordnung von Theorie und normativer Theorie durchaus durchbrechen kann.

Parallelisiert man aber – in idealtypischer Anwendung der methodologischen Konzepte – die sozialontologischen Aussagen zum Gemeinwohl mit sozialethischen, dann lassen sich folgende Aussagen bez. der korrelativen normativen Theorie machen:

Vom Standpunkt eines exklusiven Individualismus in der Sozialontologie, der die Existenz eines Gemeinwohls leugnet, müssen alle ethischen Forderungen, in denen das 'Gemeinwohl' als Norm auftritt, ideologiekritisch zurückgewiesen und ein radikaler Egoismus propagiert werden. Vom Standpunkt eines monistischen Holismus, für den es kein eigentliches Einzelwohl gibt, muß das Gemeinwohl dem Einzelwohl hierarchisch übergeordnet und seine Verwirklichung ohne Hinweis auf eine eventuell im nachhinein erfahrbare Koinzidenz von Gemein- und Einzelwohl gefordert werden (deontologischer Holismus).

Vom idealtypischen Standpunkt des non-exklusiven Individualismus und des non-exklusiven Holismus in der Sozialontologie hingegen bieten sich jeweils *mehrere* Möglichkeiten der Zuordnung einer normativen Theorie. Für den non-exklusiven Individualismus hängt diese Zuordnung von der Beschreibung des Ganzen ab, das neben den Individuen auch ins Blickfeld gerät. Stößt der non-exklusive Individualismus zu einer relativ präzisen Beschreibung von (sozialen) Ganzheiten vor (wie teilweise die scholastische Sozialphilosophie, die dabei von der Theologie beeinflußt sein mag), dann kann er das Verhalten der Individuen im Blick auf das Ganze hin normieren (normativer teleologischer Holismus). Wird das Ganze eher als kaum näher

vorherzusehender Synergieeffekt individuellen Handelns betrachtet (aber als solcher konstatiert), dann kann die freie Gewissensentscheidung der Individuen zur Norm erklärt werden (normativer Individualismus). Schließlich können aus der Sicht des non-exklusivistischen Individualismus *bestimmte* Ganzheitserscheinungen (etwa die Existenz einer supranationalen Währung oder die 'traditionelle Familie') für besonders wertvoll erklärt und das Verhalten der Individuen im Hinblick auf sie (aber auch nur auf sie) normiert werden. Diese normative Option trifft sich mit einer, die auch vom Standpunkt des non-exklusiven Holismus in der Sozialontologie eingenommen werden kann: eine ganzheitliche, gesellschaftliche Struktur (wie etwa die Familie) kann in ihren Auswirkungen auf das Individuum als besonders wünschenswert definiert werden und daher Maßnahmen legitimieren, die die positiven Auswirkungen dieser Strukturen langfristig sichern: in beiden Fällen wird also vorrangig eine Institutionenethik erforderlich, wobei für den nicht-institutionellen Bereich nichts gegen normativen Individualismus (im Sinne einer Gewissensethik) spricht. Denkbar ist jedoch auch die Zuordnung von non-exklusivem Holismus in der Sozialontologie und *normativem* Individualismus in der Politik: werden die erkannten ganzheitlichen Strukturen für rein a posteriori beschreibbar gehalten, ohne daß gleichbleibende (normierbare) Effekte prognostizierbar bzw. kausal auf *bestimmte* gemeinsame Handlungen zurückführbar wären, dann erscheint eine institutionenethische Sicherung bestimmter Effekte von vornherein als vergebens.

1.1.2 Quantitative Konnotationen und sozialontologische Implikationen der Rede vom Gemeinwohl für das politische Denken: Zur *Konstitution* und *Beständigkeit* von Beziehungsgefügen

Die Rede von einem '*Gemein*wohl' thematisiert bzw. konstituiert stets ein Beziehungsgefüge: die Rede ist immer von einer Vielzahl von Personen, die irgendwie *miteinander verbunden* sind. Welcher Art diese Verbindung jedoch ist, bleibt dabei noch unklar und somit auch, welcher Art die integrative Funktion des Gemeinwohlbegriffs sein kann. Im folgenden sollen – unabhängig von den Wegen, die die Forschung bei der näheren Begriffsbestimmung einschlägt – die verschiedenen denkbaren Typen von Verbindung vorgestellt werden, die der Gemeinwohlbegriff kraft seiner quantitativen Konnotation zu thematisieren in der Lage ist. Die Schwierigkeit,

dabei möglichst von den *qualitativen* Konnotationen des Begriffs abzusehen, belegt die einmalige Verwobenheit quantitativer und qualitativer Konnotationen in diesem Begriff, die auch seine sozial- und politikphilosophische wie politische Bedeutung begründet. Sie erfordert einen Ausblick auf die sozialontologischen Implikationen der Begriffsverwendung, bevor dann auch die entsprechenden qualitativen Konnotationen des Begriffs untersucht und auf die ethischen Implikationen seiner Verwendung eingegangen werden kann.

Zunächst zu den *quantitativen* Konnotationen des *Gemein*wohlbegriffs. Trotz der Schwierigkeit, quantitative und qualitative Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs auseinanderzuhalten, wird im folgenden versucht, die quantitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs einmal zu isolieren. Diese treten besonders deutlich vor Augen, wenn man nach den unterschiedlichen Typen von Verbundenheit fragt, die die Grundlage für die Rede von einem ‚Verband' (*Gemein*wohl) abgeben könnten. In Abhängigkeit von der Art des Verbands, den ein Redner im Auge hat, klären sich die „Minimalbedingungen aussichtsreicher Argumentation"[34] mit dem Gemeinwohlbegriff in quantitativer Hinsicht: die konkrete soziale Referenz und der zeitliche Horizont von Gemeinwohlansprüchen.

1.1.2.1 Typen der Verbundenheit

Die Rede vom Gemeinwohl könnte *erstens* eine Verbundenheit thematisieren, die schlicht darauf beruht, daß alle in irgendeiner Hinsicht von ihrem Eigenwohl sprechen können. Gemeinwohl wäre dann die Summe der vielen Einzelwohle, die mit dem Wohl der anderen in keiner Beziehung steht, denen also jeweils spezifisch-individuelle Vorleistungen zur Herstellung eines bestimmten Gutes vorausgegangen sind und in denen die Erfahrung des individuellen Wohlseins gründet. Gemeinwohl hieße dann schlicht, daß *alle irgendeine rein individuelle* Erfahrung von Wohlsein machen. Die einzelnen würden durch keine gemeinsame Erfahrung verbunden, die es dem einen erlaubt, an den Gütern des anderen oder einem gemeinsamen Gut Anteil zu nehmen. Es könnte hier nur *un*eigentlich von einer Verbundenheit bzw. einem *Gemein*wohl die

[34] Ladwig, Bernd: Gemeinwohl und Eigensinn. Eine Auseinandersetzung mit Winfried Brugger und Peter Koller. In: Winfried Brugger; Stephan Kirste; Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. Baden-Baden 2002, S. 71-101, hier S. 74.

Rede sein, insofern nämlich von *einer* Vielheit bzw. *einer* Menge die Rede ist, die nur darin übereinkommt, daß sie in nichts übereinkommt. Die nominelle Übereinstimmung aller Individuen in der Erfahrung des *Eigen*wohls darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß dies streng genommen nur heißt, daß sie *keine gemeinsame* Erfahrung des Wohlseins kennen. Der hier beschriebene Verbund kann als bloße *Aggregation* bezeichnet werden. Wie uneigentlich bei der Aggregation von Verbundenheit die Rede ist, zeigt sich, wenn man etwa an die Menge aller Privateigentümer denkt und dabei einer ganz privativen Auffassung vom Privateigentum folgt. Nur wo die strikte Ausschließlichkeit der Nutzungsrechte am Eigentum gegeben ist (etwa in einem Naturzustand der Fülle ohne Knappheit der Güter und unter der Annahme, daß keine positiven externen Nutzungseffekte auftreten), da wäre die Summe aller Privatgüter tatsächlich als 'Gesamtwohl' zu bezeichnen. Das völlig formalisierte Gemeinschaftsverständnis, das mit der Auffassung vom Gemeinwohl als 'Summe aller Einzelwohle' einhergeht und Gemeinschaft rein negativ, das heißt auf der völligen Abwesenheit von Gemeinsamkeiten begründet, ist ein rein logisches Konstrukt, keine real ansprechbare Entität. In der Realität tritt die Masse immer jedoch (auch) als Kollektiv auf. Daher wird die Auffassung vom Gemeinwohl als 'Summe der Einzelwohle' in der Regel erst im Hinblick auf eine alle gemeinsam betreffende *Gefährdung* des privaten Eigentums politisch wirksam (vgl. bei Hobbes die meisterhaft vor Augen gestellte Gefahr des *bellum omnium contra omnes*). Der gemeinsame *Wunsch* der Individuen nach weitestgehender Abschottung voneinander bringt bereits eine positiv begründete Gemeinschaft hervor, also eine Verbundenheit, die nicht auf der allgemeinen Abwesenheit von Gemeinsamkeiten beruht, sondern willentlich aufrechterhalten werden muß – freilich auf dem kleinsten gemeinsamen inhaltlichen Nenner.

Der Versuch, das Gemeinwohl als 'Summe der Einzelwohle' zu verstehen bzw. möglichst voraussetzungslose politische Integration zu erreichen, führt unweigerlich immer auch zu einem – expliziten oder impliziten – Verständnis von Gemeinwohl, demzufolge das Gemeinwohl *zweitens* das Wohl einer Gruppe meint, in der viele einzelne gleichzeitig und auf dieselbe Weise an *ein und demselben* Gut teilhaben. An der Herstellung des Gemeinwohls als einem *allgemeinen* Gut bzw. der Abwendung eines allgemeinen Übels sind *alle in derselben Weise* beteiligt. Alle erleben dieselbe Bedrohung bzw. machen dieselbe Erfahrung von Wohlsein, wodurch die Erfahrung des

einen sich qualitativ nicht wesentlich von der Erfahrung des anderen unterscheidet: sie bilden ein *Kollektiv*. Bei der politischen Begriffsverwendung der Gemeinwohlvokabel fehlt diese Konnotation nie, insofern Politik in der Regel nicht mit Aggregaten zu tun hat, sondern mit Individuen in verfaßten Gemeinwesen, das auch *als solches* der Förderung bedarf und dazu auf den gleichmäßigen Beitrag aller Individuen zurückgreift.

Schließlich könnte *drittens* die Rede von einem *Gemein*wohl die Verbundenheit derjenigen zum Ausdruck bringen, die alle als einzelne an einem gemeinsamen Gut teilhaben, so daß es entweder allen gemeinsam oder aber keinem von ihnen möglich ist, Anteil an dieser Erfahrung zu erhalten, wobei der Anteil an der Erfahrung individuell unterschiedlich ist. In diesem Fall ist eine *Einheit* bzw. eine *Gemeinschaft* angesprochen. Es wird bei der Analyse der *qualitativen* Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs näher zu untersuchen sein, ob nur die gemeinschaftliche Teilhabe an einem bereits vorhandenen Gut diese Verbundenheit zu stiften in der Lage ist oder aber ob auch der gemeinsam empfundene Mangel eines solchen Gutes als Ausrichtung auf ein solches Gut (vorliegend in einem defizitären Modus der Präsenz) verstanden werden muß – eine Frage, welche die Vereinbarkeit von klassischem Liberalismus und klassischem Gemeinwohldenken berührt. In diesem Fall würde die instabile ‚Verbundenheit' zum Aggregat nicht notwendigerweise zur Stabilisierung im Kollektiv neigen (etwa aufgrund der allgemeinen Gefährdung des Privateigentums das Heil in einem *Leviathan* suchen), sondern eine eigene Form der Gemeinschaft begründen, deren Solidarität nicht hinsichtlich einer allgemeinen Gefährdung (wie beim Kollektiv) oder eines bereits vorhandenen Gutes (wie bei der Gemeinschaft) besteht, sondern ihre Wurzeln im Humus eines gemeinsamen Mangels schlagen (der sich in dem Ungenügen angesichts der Unfähigkeit zu vollkommener zwischenmenschlicher Kommunikation manifestiert und sich in einem unaussprechlichen Rest individueller Erfahrung dokumentiert).

Die wechselseitigen asymmetrischen Interdependenzen, die dieser Art von Verbundenheit zugrunde liegen, begründen eine relativ offene und doch relativ stabile Verbundenheit.

1.1.2.2 Intensitäten der Verbundenheit

Mit Blick auf den Zusammenhang von einem und vielen[35] tritt die politische Dimension einer Unterscheidung der Arten der Verbundenheit – und damit die Bedeutsamkeit einer Beachtung der wechselnden quantitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs – noch deutlicher hervor. Was bedeutet es für den einzelnen, sich als Teil eines Aggregats zu verstehen bzw. sich als Teil eines Kollektivs oder als Teil einer Gemeinschaft zu erleben? Und welche Beständigkeit haben all diese Typen der Verbundenheit?

Für den Fall, daß sich jemand als Teil eines Aggregats betrachtet, bleibt er darin völlig isoliert. Interferenzen zwischen einzelnen bzw. einem einzelnen und der (undefinierten) Menge sind nicht konzipierbar. Daß sie aber doch vorkommen, belegt den fiktiven Charakter eines solchen radikalen Solipsismus. Das politische Denken schwächt ihn stets dahingehend ab, daß es negativen Interferenzen Rechnung zu tragen versucht: Die Möglichkeit, anderen Schaden zuzufügen, macht hier Beziehung konzipierbar und erfordert ihre Regulierung. Der einzelne gerät in ein (unterschiedlich gestaltbares) Abhängigkeitsverhältnis zur Regulierungsinstanz.

Im zweiten Fall, der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, ist der einzelne völlig abhängig von allen anderen einzelnen, denn das, was die Masse definiert, ist auch das, was jedes Glied dieser Masse definiert. Da von Massen immer im Hinblick auf für alle zutreffende Merkmale die Rede ist (die Masse der Anhänger eines Fußballvereins oder die Masse der Hungernden), kann noch vor jeder genaueren Untersuchung des jeweiligen Merkmals gesagt werden: bildet eine bestimmte Masse die soziale Referenz des Gemeinwohlbegriffs, dann wird die völlige Interdependenz der Individuen angenommen. Die existentiellen Konsequenzen der Mitgliedschaft in einer Masse werden besonders deutlich bei der Untersuchung der Eigenschaften der konstitutiven Güter von Massen, den Kollektivgütern (siehe qualitative Konnotationen des Gemeinwohlsbegriffs weiter unten). Doch ist bereits klar, daß aufgrund der völligen Interdependenz innerhalb von Massen der Gleichheitsdruck auf die einzelnen bei zunehmender Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Masse wächst.

[35] Vgl. hierzu die logischen Untersuchungen zum Gemeinwohlbegriff bei Guido Gonella. Gonella, G.: La nozione di bene comune. Rom 1938, insbesondere S. 9-21.

Im dritten Fall, der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, befinden sich alle einzelnen in einer relativen Abhängigkeit voneinander. Der einzelne ist an eine Gemeinschaft gebunden, insofern sein Eigenwohl innerhalb dieser Gemeinschaft entsteht; er hebt sich jedoch zugleich von allen Gliedern der Gemeinschaft ab durch seinen individuellen Beitrag zum Gemeinwohl und durch die individuelle Erfahrung dieses Gemeinwohls als sein eigenes Wohl. Die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft ist eine notwendige, nicht aber die hinreichende Bedingung für die je *individuelle* Erfahrung des Eigenwohls; man kann sagen, daß das, was die Glieder aneinander bindet, dasselbe ist, was sie voneinander abhebt: die Angewiesenheit auf die Gruppe ist allen gemeinsam, die Mitgliedschaft prägt jeden jedoch auf unterschiedliche Weise. Die Abhängigkeitsverhältnisse sind proportional zum individuellen, aus dem Kooperationsertrag gezogenen Profit und damit auch proportional zu erneuerter Unabhängigkeit. Dieser Typus der Verbundenheit ist daher nicht nur besonders stabil, sondern auch besonders dynamisch. Der in eine solche Gemeinschaft integrierte einzelne erfährt sich gewissermaßen als Mitglied einer Elite, insofern er die individuelle Ausprägung seiner Identität der Zugehörigkeit zu einer Gruppe verdankt, die aufgrund ihrer spezifischen Leistung in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen steht.[36]

Formal unterscheiden sich die Verbundenheit im Aggregat und die in der Gemeinschaft von der kollektiven Verbundenheit auch dadurch, daß sie sich einer kollektiven Beeinflußbarkeit von außen entziehen: gleichförmiger Input wirkt auf die nur aggregathaft verbundenen einzelnen unterschiedlich und bringt daher keine uniforme Wirkung hervor (wobei allerdings zu bedenken ist, daß die instabile aggregathafte Verbundenheit zur kollektiven Stabilisierung tendiert). Die zu einer Gemeinschaft Verbundenen hingegen hängen nur dann von gleichförmigem Input ab, wenn dieser die äußeren Voraussetzungen zur Herstellung des gemeinsamen Werkes beeinträchtigt. Die Motivation des einzelnen jedoch, etwas zur Herstellung des Gemeinguts beizutragen, kann durch uniforme, präferenzverändernde Maßnahmen kaum beeinflußt werden (da jeder der spezifischen Beiträge unterschiedlich motiviert sein kann), was die mit der Herstellung des Gemeinguts entstehende Verbundenheit für äußere Einflüsse relativ unempfindlich macht.

[36] Zum Begriff der Elite im Zusammenhang mit dem Gemeinwohldenken und insbesondere mit den politischen Gütern siehe weiter unten.

Die drei Typen der Verbundenheit gewinnen schließlich noch weiter an Profil im Hinblick auf die Rede vom Teil und Ganzen: Die aus völlig selbständigen, beziehungslosen Individuen bestehende aggregathafte Menge/Masse, die außer in ihrer Beziehungslosigkeit in nichts übereinkommt, bleibt eine Vielheit, die Teile bleiben Einzelteile und bilden kein Ganzes. Im Kollektiv und der Gemeinschaft hingegen bilden die Individuen aufgrund ihrer gegenseitigen Abhängigkeit ein Ganzes, als dessen Teile sie betrachtet werden können. Die Teile und das Ganze sind einander zugeordnet, in dem Sinne, daß die Teile im Hinblick auf das Ganze unvollständig sind. Diese Hinordnung kann als Ausdruck des Gedankens verstanden werden, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile: es stellt etwas *Neues* dar, das sich erst aus der gemeinsamen Anordnung der Teile ergibt, die mit einer gewissen Notwendigkeit zu dieser Anordnung tendieren. Die Unvollständigkeit bzw. Unselbständigkeit der Teile ist im Fall des Kollektivs vollkommen; unverbunden sind sie rein potentiell Teile; zum Ganzen verbunden, gehen sie in ihm auf. Im Fall der gemeinschaftlichen Verbundenheit leisten die 'Teile' ihren je eigenen Beitrag zum Ganzen, die individuell geprägte Teilhabe an dem dabei verwirklicht werdenden Ganzen vertieft jedoch ihre bereits zuvor ausgeprägte 'Individualität'.

1.1.2.3 Sozialontologische Implikationen

Die spezifischen Eigenschaften der Verbundenheitstypen erschließen sich mehr noch als bisher, wenn die *qualitativen* Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs (s.u.) mitberücksichtigt werden, die mit den quantitativen in engem (sozialontologisch bedingten) Zusammenhang stehen.[37] Zunächst ist jedoch auf diesen Zusammenhang selbst einzugehen, den ausführlich aufzuweisen Aufgabe einer eigenen sozialontologischen Untersuchung wäre. Von politikphilosophischer Bedeutung ist in erster Linie nämlich die Tatsache, ob und wie der sozialontologische Zusammenhang überhaupt thematisiert werden kann.

[37] In der Tat ist „jede dauernde, wirksame Verbundenheit von Menschen“ erst „in der Verwirklichung eines gemeinsamen Zieles oder Wertes“ gegeben, das heißt, die Formen gesellschaftlicher Verbundenheit sind nur im Hinblick auf ein *Telos* zu erklären. Man kann daher auch von einer finalen Theorie menschlicher Gesellschaftlichkeit sprechen. Kerber, Walter: Sozialethik. München 1998, S. 35. Eine Gemeinwohltheorie expliziert den intrinsischen Zusammenhang von quantitativen und qualitativen Aspekten menschlicher Verbundenheit.

Die hier versuchte Einteilung unterschiedlicher Typen der Verbundenheit basiert auf einer Unterscheidung der *Art der Beziehung* unter den Gliedern einer sozialen Einheit. Aus den *Bildungsgesetzen* der Beziehung zwischen Individuen ergeben sich die Verbundenheitstypen in ihren spezifischen Eigenschaften. Der Relationenlehre kommt daher eine besondere Bedeutung bei dem Versuch zu, die enge Koppelung quantitativer und qualitativer Konnotationen im Gemeinwohlbegriff einsichtig zu machen. Im Unterschied zur antiken und mittelalterlichen politischen Philosophie bzw. Sozialontologie hat die Beziehungslehre in der Gegenwart allerdings relativ wenig Beachtung erfahren bzw. ist in die Sprachphilosophie abgewandert. Deshalb soll hier (freilich verkürzt) die sozialontologische Grundfrage nach dem Sein von Relationen angesprochen werden, insofern damit der Zusammenhang der quantitativen und qualitativen Konnotationen sowie der logischen und ethischen Implikationen des Gemeinwohlbegriffs offengelegt werden kann und sich zeigt, wie notwendig eine genauere Kenntnis aller Implikationen der Rede vom Gemeinwohl für einen sinnvollen Wortgebrauch eigentlich ist. Wir können hier daher nur stichwortartig die Probleme umreißen, die eine systematische Gemeinwohltheorie behandeln müßte.

Das Sein der Relationen

Die Auffassungen über das Zustandekommen und die Eigenart derjenigen *Beziehungen* zwischen Menschen, die für soziale und politische Einheiten wie die Gesellschaft, die Nation, die Kirche oder den Staat kennzeichnend sind, entscheiden darüber, was man sich unter diesen Gebilden vorstellt; ohne nähere Auseinandersetzung mit diesen Beziehungen läßt sich das Phänomen sozialer Einheiten bzw. sozialer Kommunikation nicht analysieren.[38] Die politische Relevanz des (philosophischen) Relationalitätsverständnisses wird zumeist (nur) anhand eines Negativbeispiels belegt: man verweist auf die in den Totalitarismus führende Identifikation von Menschen mit ihren soziopolitischen Bezügen.[39] Ohne

[38] Es könnte lediglich beschrieben werden, müßte dann aber entweder in seiner Abgeschlossenheit einfach hingenommen werden (holistischer Determinismus) oder aber als ständig in Veränderung begriffenes, 'chaotisches' Nebenprodukt der Interaktion zwischen Individuen aufgefaßt werden (individualistischer Indeterminismus), mit dessen Auftreten zu rechnen ist, das aber nicht 'berechnet', das heißt vorausgesagt werden kann.

[39] Eine solche Identifikation kommt etwa in Aussagen zum Ausdruck wie: „Du bist nichts, dein Volk ist alles“ oder „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“. Vgl. hierzu: Stolleis Michael:

Sozialontologie muß die Frage, inwiefern überhaupt von überindividuellen, das heißt *sozialen* Beziehungsgefügen gesprochen werden kann und Begriffen wie 'Staat' und 'Gesellschaft' nicht *jede* oder zumindest eine *eigenständige* Wirklichkeit abzusprechen ist, offenbleiben. Die entscheidende, weiterführende Frage in diesem Zusammenhang ist die nach dem Seinsgrund, dem Fundament von Beziehungen. Denn daß überhaupt Beziehungen zustande kommen, verdankt sich der Fähigkeit eines Subjektes, sich auf etwas beziehen zu können und/oder der Eignung des Objektes, eine Beziehung zu sich herstellen zu lassen. Die Philosophie hat dieses Zusammenspiel, je nach wissenschaftlicher Lehrmeinung, einmal als reales, wechselseitiges, tatsächlich sich ereignendes, einmal als nur gedachtes, einseitiges, nicht wirklich sich vollziehendes Zusammenspiel von Sich-Beziehendem und Bezogenem gedeutet. Je nachdem, ob die Beziehung wechselseitig oder einseitig ist, unterscheidet man – um es in der Sprache der Scholastik auszudrücken, die wohl bisher die ausgebauteste Relationenlehre erarbeitet hat – echte und gedachte Beziehungen: *relationes reales* und *relationes rationis*. Während ersteren eine außermentale Realität zugestanden werden kann, die zwei aufeinanderbezogene Substanzen in eine feste Korrelation bringen, „kraft ihrer selbst symmetrisch“[40] sind und aus sich heraus existieren, wird für letztere in der Regel festgehalten, daß sie nicht zwischen zwei Substanzen zustande kommen, als dynamische Korrelation zu gelten haben (wie die des Heizenden zum Geheizten, asymmetrisch ist und nur deshalb besteht, weil etwas anderes, etwas ‚Drittes‘ – das Maß, das Wissen, das Denken – sich auf es beziehen kann). Diese Art von Beziehung kommt nur zustande bzw. verschwindet wieder aufgrund der jeweiligen Perspektive, die ein Beobachter zu etwas im Geiste einnimmt. Für reale Beziehungen hingegen gilt, daß sie „eine *Ursache* haben [müssen], nicht bloß einen Grund“, denn sie kommen zustande oder verschwinden, je nachdem, was *geschieht*, nicht aufgrund einer Perspektive, die ein Beobachter einnimmt. Das Fundament einer realen Beziehung kann nicht die *substantia* sein; selbst das 'Geschaffenwordensein', mag es auch eine

---

Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht. Berlin 1974. Nikolaus Lobkowicz hat mit einer einführenden Studie zur Geschichte des Nachdenkens über „das Rätsel Beziehung“ einer umfassenderen Behandlung der politischen Relevanz des Relationalitätsverständnisses den Weg bereitet (Lobkowicz, Nikolaus: Historische Notizen zum Rätsel „Beziehung“, 2002 *Pro MS*). Dieser Weg wird, wie sich zeigen wird, an einer näheren Bestimmung des möglichen Gehalts des Gemeinwohlbegriffs entlangführen.

[40] Lobkowicz, N.: a.a.O., S. 6-8.

Akzidenz, eine Eigenschaft der Substanz sein, hat offenbar als sein Fundament, als seine Ursache nicht die Substanz, sondern eben die *passio* des 'Gewordenseins'.[41]

Nikolaus Lobkowicz hat auf eine Einsicht der scholastischen Relationenlehre hingewiesen, die für die politikphilosophische Fragestellung besonders ergiebig ist. Spätestens mit Cajetan, so Lobkowicz, hat man die ausschließlich für den Bereich von Beziehungen geltende Entdeckung gemacht, daß auch die nur gedachte Beziehung als eine reale Beziehung zu betrachten ist.[42] Gerade weil es zum Wesen der Beziehung gehört (*secundum propriam rationem),* auf etwas anderes zu verweisen, nämlich auf ihren Grund bzw. ihre Ursache (d.i. ihr *Fundament*), kann sie ebensogut bloß gedacht wie real sein. Der Wirklichkeitscharakter auch der gedachten Beziehung rührt daher, so kann man vielleicht auch formulieren, daß man sich keine Beziehung zu etwas *denken* kann, das es nicht gibt oder einmal gegeben hat.[43] Lobkowicz weist ferner darauf hin, daß es seit Aristoteles unstrittig ist, daß Beziehungen keine *generatio et corruptio* kennen, es aber dennoch offenbar möglich ist, daß eine *relatio rationis* zu einer *relatio realis* wird und umgekehrt: „Wenn ich heute von der Beziehung meines Urgroßvaters zu meinem Großvater spreche (seinem 'Vatersein'), ist dies ohne Zweifel eine *relatio rationis*, obwohl es einmal der klassische Fall einer *relatio realis* war; ähnlich, nur in umgekehrter Reihenfolge und deshalb um so deutlicher, steht es, wenn ich von der Beziehung von jemandem, der noch nicht Vater ist, zu seinem künftigen Kind spreche.[44] Diese Erkenntnis ist nun im Hinblick auf die Unterscheidung von

[41] Vgl. ebd., S. 8. Kombiniert man die Unterscheidungskriterien für Beziehungen Real/Gedacht und Prädikamental/Transzendental lassen sich vier Beziehungstypen aufstellen: wechselseitige Beziehung und Beeinflussung von zwei Substanzen; den einseitig hergestellten Bezug von einer Substanz zu einer Substanz, die nur einseitig prägend ist; die wechselseitige Beziehung und Beeinflussung von Gedachtem und Substanz; die einseitige Beziehung von Substanz und Gedachtem, die nur einseitig prägend ist.

[42] „Relatio est tale ens cui additum: esse in ratione, non est conditio diminuens, sicut in aliis. Rosa enim secundum rationem non est rosa, neque Homerus in opinione est Homerus; relatio autem in ratione est vera relatio.“ Cajetanus, In S.Th. I, 28, 1.

[43] Das 'Denkmögliche' ist klar vom 'Chimärischen' zu scheiden. Schon Aristoteles hat darauf hingewiesen, daß nicht alles wirklich denkbar ist, von dem vorgegeben wird, es werde gedacht. Um eine Beziehung denken zu können, muß der Bezugspunkt irgendwann einmal und in irgendeiner Form in mein Bewußtsein getreten sein. Beziehungen zu Chimärischem/Virtuellem sind nur vermeintlich Beziehungen und müssen als Privation von Beziehung aufgefaßt werden, da sie auf seiten der vermeintlich die Beziehung eingehenden Person das Potential verringern, wirklich Beziehung einzugehen.

[44] Vgl. ebd., S. 8 f.

sogenannten transzendentalen und prädikamentalen Beziehungen für den gesellschaftlichen Bereich fruchtbar zu machen.[45]

In transzendentalen Beziehungen sind zwei Seiende wirklich und wesentlich aufeinander bezogen. Die Beziehung ist „mit ihrem von sich aus nichtrelativen Fundament identisch“[46] und dennoch kein *ens rationis*: Klassisches Beispiel ist etwa das Geschaffensein eines Geschöpfes, das die Beziehung zu seinem Schöpfer notwendig miteinschließt. Die Frage nach dem Vorhandensein solcher Beziehungen wurde unterschiedlich beantwortet.[47] Von der Beantwortung hängt die nähere sozialontologische und besonders die sozialethische Beschreibung der Beziehung von Menschen zur jeweils größeren sozialen Einheit ab: Wird die Möglichkeit *realer* transzendentaler Beziehung bejaht, das heißt hier, die Beziehung zwischen Menschen und einem (subsistierenden) Sozialgebilde (Nation, Staat, Gesellschaft, Geschichte) als wechselseitig konstitutiv charakterisiert, dann hängen zumindest die in ein solches Gebilde hineingeborenen Menschen ganz von dem größeren (und früheren) Ganzen ab. Sie werden gleichsam in dieses Gebilde hinein-sozialisiert; sie sind als Knotenpunkte oder Bündel von Relationen zu betrachten.[48] „Das Eigentliche und Primäre sind

[45] Dieser Sachverhalt ist hier insofern bedeutsam, als er zur Klärung eines anderen, heute schwer verständlichen Sachverhalts beitragen kann, der der Sozialethik unter dem Begriff 'Verdienst' geläufig ist. Zum Verständnis des Begriffs 'Verdienst' ist der Gedanke grundlegend, daß jedes Tun, das einen anderen betrifft, auch die Gesamtheit betrifft. Verdienst ist also von der sozialen Interdependenz her zu verstehen und meint die reale Bezogenheit meines (privaten) Handelns auf alle denkbaren anderen. Sind auch gedachte Beziehungen reale Beziehungen, dann sind auch diese verdienstvoll oder eben nicht, das heißt schädlich für die betreffende Gesamtheit. An dieser Stelle scheint die verantwortungsethische Dimension der thomistischen Gesinnungsethik auf. Zur Erläuterung des Verdienstgedankens läßt sich ein Absatz aus der Summa des Thomas v. Aquin anführen, dessen erster Teil immer wieder zu Kontroversen über die rechte Verhältnisbestimmung von Gemeinwohl und Eigenwohl geführt hat, ohne daß dabei auf das spezifische christliche Verdienstverständnis eingegangen worden wäre. Der Absatz aus der Summa lautet: „Man muß bedenken, daß jeder, der in irgendeiner Gesellschaft lebt, in gewisser Weise Teil und Glied der ganzen Gesellschaft ist. Wer immer also etwas tut zum Guten oder Bösen eines anderen in der Gesellschaft – es wirkt sich dies auf die ganze Gesellschaft aus [redundat]: so wie, wer eine Hand verletzt, in Konsequenz daraus den (ganzen) Menschen verletzt“ (S.Th. I-II q. 21 a. 3c). Vgl. hierzu Schönborn, Christoph: Christologie. Paderborn 2002, S. 273.

[46] Lobkowicz, N.: a.a.O., S. 10.

[47] Die Antworten können hier nicht wiedergegeben werden, es soll lediglich verdeutlicht werden, daß der Frage nach dem überindividuellen Wesen des Sozialen das ontologische Problem der Relationen zugrunde liegt. Es wäre ein eigenes Thema, die politische Dimension der unterschiedlichen Relationalitätsverständnisse (etwa bei Thomas, den Thomisten, Hegel, Bradley, Whitehead etc.) darzustellen. Vgl. hierzu Lotz, Johannes Baptist: Artikel „Beziehung“. In: W. Brugger: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1996, S. 48 f. sowie Lobkowicz, N.: a.a.O.

[48] Vgl. Ballestrem, K.B.: Die sowjetische Erkenntnismetaphysik und ihr Verhältnis zu Hegel. Dordrecht 1968, S. 177.

Relationen; Substanzen oder Subjekte sind etwas seinsmäßig daraus Folgendes.“[49] Bezogenes und Beziehendes sind also untrennbar miteinander verbunden, das heißt, beide Seiende sind wesentlich aufeinander bezogen. Beschreibt man die Beziehung der Individuen zur Gesellschaft auf diese Weise, dann „führt dies fast unweigerlich zu totalitären Konsequenzen: letztlich ist allein das größere Ganze wirklich, das Individuum, konkret das Mitglied der Gesellschaft, der Angehörige einer Nation, der Bürger können im Zweifelsfall zum Wohle des Ganzen geopfert werden.“[50] Eine solche Sicht kann historisch etwa dem dialektischen (sowjetischen) Relationalismus zugeschrieben werden. Der klassische Thomismus hat die Gegebenheit realer transzendentaler Relationen verworfen, für ihn sind soziale und politische Großwirklichkeiten durch prädikamentale *relationes rationis* konstituiert.[51] Damit allerdings scheint die Relationenlehre der Realität von Sozialgebilden und ihres Einflusses auf die Individuen nicht angemessen Rechnung zu tragen. Deshalb hat es auch in jüngerer und jüngster Zeit[52] nicht an Versuchen gefehlt, dem prägenden Einfluß der Gesellschaft bzw. der „Solidarität der vielen aktuellen Entitäten“ (Whitehead[53]) auch relationalitätstheoretisch Rechnung zu tragen. Solche Versuche zeichnen sich dadurch aus, daß sie den konstitutiven Charakter einer Beziehung herausstellen, ohne ihn als *wechselseitig* konstituierend zu beschreiben, das heißt als Beziehung, die ein Individuum (aufgrund einer bestimmten Eigenschaft) mit einem oder mehreren anderen verbindet, *ohne* daß diese anderen selbst notwendigerweise wiederum an ersteres gebunden sind. In scholastischer Terminologie geht es also um den Aufweis einer transzendentalen *relatio rationis*, die das Individuum als den einen Pol der Beziehung wesentlich unberührt läßt, ihm Substanzcharakter zuerkennt, das überindividuelle Gebilde als anderen Pol der Beziehung als wesentlich prägbares oder prägendes, jedenfalls nicht substantielles Etwas betrachtet.

Damit ergeben sich prinzipiell zwei Möglichkeiten: 1) Wird dem gesellschaftlichen Gebilde kein Substanzcharakter zuerkannt und es als prinzipiell prägbar betrachtet, dann haben die Individuen für das größere Ganze wesentlich prägende Bedeutung, es

[49] Ebd.
[50] Vgl. Lobkowicz, N.: a.a.O., S. 17.
[51] Vgl. ebd., S. 20.
[52] Siehe die Schilderung der naturrechtlichen Gemeinwohldebatte in Deutschland in Teil B dieser Arbeit.
[53] Zur besonderen Sozialontologie Whiteheads siehe Lobkowicz, N.: a.a.O., S. 14 und Fetz, R.L.: Whitehead. Prozeßdenken und Substanzmetaphysik. Freiburg und München 1981.

besäße keine von den in ihm lebenden Individuen unabhängige, sich durchziehende Identität. Der Sozialcharakter einer Gesellschaft ergäbe sich aus der Summe der jeweils in ihr lebenden Menschen, die institutionalisierte Tradierung einer Kultur müßte als illegitime Vorentscheidung gelten, da sich keine Standards für die Beschaffenheit der sozialen Entität aus der Natur des Menschen ablesen ließen. Bedenkt man aber, daß auch *relationes rationales* Wirklichkeitscharakter haben (s.o.), muß man auch mit einer Rückwirkung des von der Mehrheit der Individuen geprägten Sozialgebildes auf die Individuen rechnen; die Fiktion von einer einseitig konstitutiven Beziehung zerrinnt: in dem Maße, wie die Gesellschaft das Resultat individueller, im Mehrheitswillen zum Ausdruck kommender Prägung ist, wirkt auch die homogenisierende Kraft der Mehrheit auf die Individuen selbst zurück. Das Konzept einer *vermeintlich* einseitigen, von den Individuen ausgehenden konstitutiven transzendentalen Beziehung zur Gesellschaft hat die praktische Konsequenz eines Totalitarismus von unten, eines demokratischen Totalitarismus.

Etwas komplexer stellt sich der umgekehrte Fall 2) dar, in dem eine einseitig transzendentale Bezogenheit der Individuen auf einen allgemein prägenden, intentionalen Gehalt,[54] etwa ein ethisches Ideal wie das Gemeinwohl, angenommen wird. Alles, was die einzelnen tun, würde dann in Bezug auf das allgemeine Ideal bzw. das von ihm konstituierte Beziehungsgefüge bewertbar. Trotz dieser ‚unentrinnbaren' Hinordnung der Individuen auf den intentionalen Gehalt bleiben Zuwiderhandlungen möglich. Die Freiheit der Individuen bleibt trotz der identitätsstiftenden Kraft des Ideals gewahrt, da eine *freie* Bejahung des ethischen Ideals erforderlich ist. Zuwiderhandlungen einzelner Individuen gegen das allgemeine Ideal könnten aber von den kohärenteren Individuen als unerträglich empfunden und bestraft werden, oder aber das Ideal könnte von den weniger kohärenten Individuen (im Gegenzug dazu) als

[54] Als bedeutender Sonderfall einer realen transzendentalen Relation sei die transzendentale (das heißt im scholastischen Sinne: naturhafte) Hinordnung des Menschen auf einen gemeinschaftsbegründenden *Wert* genannt, der das Fundament (das heißt die Möglichkeitsbedingung) wirklicher sozialer Beziehungen darstellt. (Die katholische Sozialethik sieht diesen Wert im Gemeinwohl.) Da diese naturhafte Hinordnung *im Bewußtsein* als *Pflicht* erfahren wird, könnte man vom Vorliegen einer transzendentalen *relatio rationis* sprechen, die ihr reales Fundament „in der besonderen Struktur der ontologischen Entelechie des Menschen" (Utz) hat. Damit wäre die Freiheit des Menschen trotz transzendentaler Hinordnung auf das *bonum commune* gewahrt, weil die Aktualisierung der Beziehung zur größeren Einheit, innerhalb derer das Gemeinwohl verwirklicht wird, eine Frage der freien und bewußten Annahme bzw. Ablehnung der denknotwendigen Bezogenheit im Handeln wäre. Vgl. hierzu Utz, Arthur Fridolin: Sozialethik. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg 1958 und Teil B Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

unerheblich dargestellt werden (Ressentiment, Nihilismus). Das Konzept einer *vermeintlich* einseitigen, von einem intentionalen Gehalt ausgehenden konstitutiven transzendentalen Beziehung der einzelnen Individuen zu einem Ideal birgt weniger die Gefahr eines Totalitarismus von oben (Tugendterror) als die einer schrittweisen Aushöhlung des Ideals (Werterelativismus).

Versuche, dem prägenden Einfluß eines Beziehungsgefüges auf die in es integrierten Personen mit der Existenz transzendentaler Beziehungen gerecht zu werden, sind – zumindest geschichtlich betrachtet – mit größter Vorsicht zu genießen. Eine auch gerade in politikphilosophischer Hinsicht interessante Alternative gilt es jedoch noch zu erwähnen. Sie stammt aus dem jüngeren christlichen Diskurs zum Gemeinwohl und den Bedingungen seiner Erkenntnis (Gemeinsinn): gemeint sind Überlegungen zu präferentiellen interpersonellen Beziehungen und ihrer sozialkonstitutiven Wirkung. Zwar mögen wir in der Regel nicht in realen transzendentalen, das heißt wechselseitig konstitutiven Beziehungen stehen, dies heißt aber noch lange nicht, daß es solche überhaupt nicht gibt. Wollte man solche, den Menschen wesentlich prägenden Beziehungen mit dem Terminus ‚reale transzendentale Beziehungen' bezeichnen – ohne den Anspruch zu erheben, damit noch der scholastischen Terminologie gerecht zu werden –, dann spricht einiges dafür, daß reale transzendentale Beziehungen kurzzeitig auftreten, um sogleich in reale akzidentielle Beziehungen überzugehen: Während des Aktes der Zeugung etwa (als Fundament der Eltern-Kind-Beziehung) besteht zwischen Eltern und Kind eine reale transzendentale Beziehung. Während des Akts der Zeugung ist der Vater wirklich Vater (Erzeuger) und der Sohn wirklich Sohn (Gezeugtwerdender). Mit der Zeugung aber fällt auch die unmittelbare Prägekraft dieser Beziehung weg. Von nun an wird sich die Beziehung zwischen Eltern und Kind auf anderer Grundlage und nur punktuell entfalten (z.B. anläßlich des Bewußtwerdens spezieller Bedürfnisse auf einer der beiden Seiten), sie wird also eine prädikamentale Beziehung sein.[55] Da das Wissen um den Sachverhalt des Gezeugt-worden-Seins mit dem Ende des Aktes der Zeugung jedoch nicht wegfällt, handelt es sich bei dieser prädikamentalen Beziehung nicht um eine 'normale' akzidentielle Beziehung, sondern

[55] Anders als für den Bereich der menschlichen Zeugung ist für die Beziehung Geschöpf-Schöpfer – das klassische Beispiel einer transzendentalen Beziehung – zu sagen, daß sie im Rahmen einer nicht-deistischen Theologie weiterhin als einseitig konstitutive zu gelten hat, insofern der Schöpfungsakt als fortdauernder zu verstehen ist, als *creatio continua*, bzw. theologisch von Gott die Aussage getroffen wird: „tam pater nemo"; im Rahmen einer deistischen Theologie hingegen muß auch die Beziehung Geschöpf-Schöpfer als prädikamental verstanden werden.

um eine *potentiell* reale einseitig konstitutive Gedankenbeziehung, nämlich dann, wenn eine Seite ihr Wissen um die Zeugung und damit um die einstige reale transzendentale Beziehung aktualisiert.[56] In diesem Wissen, das den anderen zu einem *bedeutsamen anderen* werden läßt, erfährt das Individuum eine Öffnung für die prägende Kraft des anderen, ohne dabei diesem Einfluß notwendigerweise unterworfen zu sein. Analoges kann für jede Beziehung gesagt werden, in der einem Menschen ein anderer Mensch, ein Objekt oder auch ein Sozialgebilde einmal zu einem bedeutsamen anderen geworden ist (z.B.: zwischenmenschliche Liebe, Vaterlandsliebe, Verbundenheit gegenüber Institutionen). Es fragt sich allerdings, ob der zuletzt beschriebene Übergang von einer das Wesen notwendig prägenden Beziehung in eine, die uns gleichsam nicht notwendigerweise und nur zusätzlich bestimmt, als Übergang einer ‚transzendentalen' in eine ‚prädikamentale Beziehung' im scholastischen Sinne bezeichnet werden darf. Sicherlich läßt sich so der prägende Einfluß von Beziehungsgefügen auf unser Bewußtsein beschreiben, aber ob etwa die Art der Mitgliedschaft in einer Familie, in einer Nation oder einer Kirche bzw. Vatersein, Deutschsein oder Christsein wirklich zu unserem Wesen als Person gehört, ist fraglich, wenn es erst einer nachträglichen Mitteilung dieses Seins in (kurzzeitig) transzendentalen Beziehungen bedarf. Zwar scheint für die Person das In-Beziehung-Sein zum substantiellen Kern zu gehören, deswegen aber ist nicht schon jede prägende Beziehung wesentlich, sondern doch wohl nur das prinzipielle Ausgerichtet-Sein auf das andere/den anderen. Das heißt: das, was uns wesentlich prägt, sind nicht die einzelnen Beziehungen, sondern die in den einzelnen Beziehungen sich entfaltende Wirkung des Fundaments von Beziehung überhaupt. Deshalb wird man besser als von einem Übergang von transzendentalen in prädikamentale Beziehungen davon sprechen, daß die Relation „das primäre Akzidenz des körperlich-raum-zeitlich existenten Geistes darstellt".[57] Die Relation tritt dann nicht

[56] Wird Familie als rein akzidentielle, das heißt nicht substantiell prägende, sondern nur optionale Beziehung verstanden, dann kann für die Definition von Familie von (geistiger wie leiblicher) Vater- und Mutterschaft als konstitutiv prägender Beziehungsform zwischen Erwachsenen und Kindern abgesehen werden und allein die Anwesenheit von Kindern in einem Haushalt als Familie betrachtet werden („Familie ist da, wo Kinder sind"). Dann jedenfalls kann die Familie nicht mehr notwendigerweise als identitätsstiftende Institution begriffen werden, zumal die Ausbildung geistiger Vater- oder Mutterschaft kein Automatismus ist und eng an die Vergegenwärtigung leiblicher Vater- oder Mutterschaft gebunden ist. (Vgl. den epistemischen Wert der Familie für die Erkenntnis des Gemeinwohls bei Messner.)

[57] Vgl. Rauscher, Anton: Die Relation – Kategorie des Sozialen. In: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 3 (1962), S.

an die Stelle der Substanz, sondern erweist sich als teilweiser Wesensvollzug des geistigen Seins, das potentielle (bezogene) Totalität ist.[58]

An der Frage, wie notwendig unser Einbezogensein ins Soziale ist, entscheidet sich letztlich immer auch, zu welchem Grad Autonomie möglich ist. Daß sowohl die realen wie auch die nur gedachten Beziehungen wirkliche Beziehungen sind, verdankt sich, wie wir gesehen haben, in beiden Fällen der Realität des Fundaments der Beziehung. Für den Fall einer wechselseitigen Beziehung auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung als *Person* (und nicht aufgrund irgendeines Teilaspekts der Person), das heißt in der höchsten Form der Freundschaft, tritt dieses Fundament in der Erfahrung unmittelbar als gemeinschaftliches hervor. Doch bereits für einseitige Beziehungen verschiedener Individuen kann festgehalten werden, daß sie aufgrund der allgemeinen Notwendigkeit eines Fundaments der Beziehung in einem gewissen Sinne vergleichbar werden: die Erfahrung des Bezogenseins läßt den einzelnen die Analogie der menschlichen Erfahrung entdecken. Das heißt: wenngleich die Art und Weise, sich auf ein 'Etwas' zu beziehen individuell verschieden ist und sich angesichts ganz unterschiedlicher Objekte vollzieht, so ist doch das Fundament der Beziehung (das Movens, das ein Objekt zu einem möglichen Objekt der Beziehung macht) dasselbe. Denn zwei Personen können angesichts ganz unterschiedlicher Dinge/Personen und auf unterschiedliche Weise die Erfahrung der Abhängigkeit machen, und doch ist es dieselbe menschliche Grunderfahrung des eigenen Ungenügens und seiner Kompensation durch das Bezugsobjekt, die das Fundament der Erfahrung des Bezogenseins in diesem Fall bildet. Die Reflexion über diese Grunderfahrung offenbart die analoge Struktur der menschlichen Erfahrung und macht intersubjektive Kommunikation möglich.[59] Die Erfahrung jedoch, an der (analogen) Erfahrung des anderen teilhaben zu können, mit ihr in einen Austausch zu treten, bereichert bzw. vertieft die eigene Erfahrung.

Der sozialphilosophische Disput über die Möglichkeit und die Intensität sozialer Beziehungen mag sehr abstrakt erscheinen, doch belegen gerade individualistische

---

47-58, hier S. 57. Vgl. auch die Aussage von Thomas: „anima est quodammodo omnia“ (In ST. I, qu. 14, ad.1.; I qu. 16, ad 3).

[58] Vgl. ebd.

[59] Siehe hierzu oben die Frage nach einer gemeinschaftlichen Verbundenheit aufgrund der gemeinsamen Beziehung auf ein Gut, das nur im Modus der Defizienz gegeben ist (politische Utopie).

Strömungen in der Geschichte des politischen Denkens, daß es gar nicht so selbstverständlich ist, daß es überhaupt Tauschbeziehungen im vollen Sinne zwischen Menschen gibt.[60] Das Phänomen des Sozialen bzw. die Möglichkeit eines innerhalb von Beziehungen stattfindenden Austausches (an dem sich die Existenz eines Fundaments für *relationes reales,* als Bedingung der Möglichkeit dieses Austausches, de facto erweist) wird immer schon vorausgesetzt, wenn in der Sozialethik die Frage behandelt wird, wie menschliche Beziehungen (intersubjektive und andere) zu gestalten sind. Im Vordergrund steht dabei die Frage – um es im Hinblick auf das bisher Gesagte auszudrücken – *was* innerhalb menschlicher Beziehung ausgetauscht werden soll und *wie* man zu solchem Austausch kommt. Daher wird im nun folgenden Teil dieser Arbeit die Frage nach dem Objekt der *communicatio* stehen.

1.1.2.4 Zusammenfassung: Minimalbedingungen aussichtsreicher Argumentation mit dem Gemeinwohlbegriff in quantitativer Hinsicht

Bernd Ladwig hat bezüglich der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs treffend festgehalten: „Wer sich aufs Gemeinwohl beruft, muß demnach erstens für ein Gemeinwesen im Ganzen sprechen, mit Bezug auf die Angehörigen also einen Anspruch auf Inklusion erheben. Er muß zweitens mit der Fortdauer des Gemeinwesens rechnen, seine Ansprüche also auf eine normative Erwartung einstellen, daß das Gemeinwesen auf [relativ] unbestimmte Zeit bestehen bleibe.“[61]

Erst wenn klar ist, welcher Art die Verbundenheit derjenigen Gruppe ist, von deren 'Gemeinwohl' die Rede ist (Aggregat, Kollektiv, Gemeinschaft), kann die Frage nach der sozialen Referenz und dem zeitlichen Horizont des 'Gemeinwohls' dieser Gruppe beantwortet werden. Ohne ein Wissen um die Art der Verbundenheit und um die 'Gesetze' ihres Zustandekommens fehlt jeder Anhaltspunkt zur Bestimmung des auf ein bestimmtes Gemeinwohl verpflichteten oder zu verpflichtenden Personenkreises. Außerdem ließe sich kaum einschätzen, für wie lange dieser Personenkreis als

[60] Stellvertretend sei hier etwa auf John Stuart Mills *harm-principle* verwiesen, demzufolge der einzige Grund, aus dem die Handlungsfreiheit eines Menschen eingeschränkt werden darf, die Verhütung der Schädigung anderer ist (vgl. Mill, J.S.: On Liberty). Ein Gemeinwohl ist (in dieser Denktradition) nicht eigentlich konzipierbar und wird lediglich als die Summe der Einzelwohle verstanden, da soziale Beziehungen an sich nicht konzipierbar sind, nur noch als störende Interferenzen der eigenen, absoluten Autonomie gedeutet werden.

[61] Ladwig, B.: Gemeinwohl und Eigensinn, a.a.O., S. 74.

Nutznießer oder Geschädigter bestehen bleibt und mit ihm auch die spezifische Appellationskraft des Gemeinwohlbegriffs.[62] Für den praktischen, das heißt ordnungspolitischen Gebrauch des Gemeinwohlbegriffs ist es also entscheidend, die soziale Referenz des Gemeinwohlbegriffs möglichst genau angeben, das bedeutet, ihn möglichst sichtbar machen zu können. Claus Offe hat in einer Untersuchung gezeigt, daß Gemeinwohlorientierung, das heißt, „die Bereitschaft zur Beteiligung an assoziativen Aktivitäten" und die „Anerkennung von nicht-formalisierten Pflichten" direkt proportional ist zur ‚Aufrufbarkeit' des Bewußtseins einer gemeinsamen Identität.[63] Insbesondere die Berücksichtigung der temporalen Dimension der Verbundenheit sichert der theoretischen Analyse des Gemeinwohlbegriffs praktische Relevanz zu. Ohne sie dränge eine Gesellschaftstheorie nur zu einem abstrakten Verständnis von ‚Gesellschaft' als der „Summe [all] jener [*unterschiedlichen*] Beziehungsformen [vor], vermöge derer aus den Individuen erst eine Gesellschaft wird".[64] Die Frage nach der Dauerhaftigkeit einer Verbundenheit ist ebenso wie die nach dem Umfang eines Personenkreises nur im Blick auf die Art der Verbundenheit präziser bestimmbar, die ihrerseits auf das der Verbundenheit zugrundeliegende Zielgut verweist. Der Träger sozialer Autorität[65] muß sich somit bewußt sein, daß aus dem spezifischen Personenkreis, den er bei seinem Appell zur Gemeinwohlorientierung anspricht, bereits Wesentliches für das zu erreichende Zielgut folgt bzw. das Zielgut, das er im Auge hat, auch den Kreis derjenigen bestimmt, die sich von seiner Rede angesprochen fühlen.

---

[62] In der Notwendigkeit, den von einem Gemeinwohlbelang betroffenen Personenkreis möglichst sichtbar zu machen, liegt auch der Grund, weshalb politische Philosophen ihre Staatsentwürfe immer wieder auf ein überschaubares Staatsvolk zugeschnitten haben. Für die Ordnungspolitik der Gegenwart stellt etwa die starke Einschränkung der Folgenabschätzung des Gebrauchs neuer Technologien die politische Theorie vor eine große Herausforderung. Und auch die Notwendigkeit eines generationenübergreifenden politischen Denkens (Demographiedebatte) stößt wegen der nötigen Sichtbarkeit der betroffenen Gemeinschaft auf große Schwierigkeiten, zumal bei steigender Kinderlosigkeit bei immer mehr Personen das Bewußtsein einer generationenübergreifenden Verbundenheit verblaßt und damit die Argumentation mit dem Gemeinwohl für mehr Kinder ins Leere läuft.

[63] Vgl. Offe, Claus: Wessen Wohl ist das Gemeinwohl? In: Herfried Münkler und Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 2. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 55-77, hier S. 65-68.

[64] Siehe hierzu Kerber, W.: Sozialethik. München 1998.

[65] Siehe weiter unten und Udoidem, S. Iniobong: Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy. Lanham 1988, S. 94.

1.1.3 Quantitative Konnotationen und ethische Implikationen der Rede vom Gemein*wohl* für das politische Denken: Zur *Verbindlichkeit* von Gemeinschaft

Die Frage nach dem Objekt der *communicatio* führt uns bereits zu den ethischen Implikationen der Rede vom Gemeinwohl. In einem ersten Schritt sind jedoch zunächst die Objekte jenes Austausches näher zu betrachten, die bei der Verpflichtung der Politik auf das Gemeinwohl normiert werden sollen (politische Güter), um dann in einem zweiten Schritt zu erläutern, wie über die qualitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs auch ein sozialphilosophisches Vorverständnis ‚transportiert' wird, das die Prämissen einer politischen Ethik liefert. Denn bereits die *Entdeckung und Beschreibung* der Gemeingüter(arten) und nicht erst die zur Norm erhobene *Auswahl* bestimmter Güter oder Güterarten hängt wesentlich von dem einem Gemeinwohlkonzept inhärenten ethischen Grundverständnis ab.[66] Zunächst jedoch zu den Zielgütern sozialen bzw. politischen Handelns.

1.1.3.1 Die Güter einer Gemeinschaft

Der bereits deutlich werdende enge Zusammenhang der quantitativen und qualitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs bzw. die voneinander abhängigen logischen, sozialontologischen sowie sozialethischen Implikationen der Rede vom Gemeinwohl machen verständlich, wieso der Begriff sich u.a. besonders eignet, die gegenseitige Verwiesenheit von Ethik, Politik und Ökonomie darzustellen: Die Verwendung des Gemeinwohlbegriffs läßt unmittelbar an die vielfältigen Güter denken, die das spezifische Sein und Wohlsein bestimmter Arten von Gemeinschaft begründen und die aus der Zugehörigkeit zu diesen Gütergemeinschaften resultierenden Pflichten legitimieren. Bei rechtlich-politischen Entscheidungen werden nicht nur verschiedene Güter und Zugehörigkeiten zu Gütergemeinschaften gegeneinander abgewogen, sondern immer auch Entscheidungen getroffen bezüglich der Bereitstellung verschiedener Güter*arten* und der unterschiedlich verbindlichen Zugehörigkeit zu den sie bereitstellenden Gemeinschaften. Unterschiedliche ordnungspolitische Ansätze erklären sich durch im Gemeinwohlverständnis begründete Differenzen bezüglich der

[66] Der Umkehrschluß, daß auch die erfolgreiche ordnungspolitische Propagierung bestimmter Gemeingüter(arten) ihrerseits prägenden Einfluß auf die ethische Grundorientierung einer Gesellschaft ausübt, liegt nahe, braucht aber an dieser Stelle nicht vertieft zu werden.

zu präferierenden Güter(arten) und Zugehörigkeiten. Ein reflektiertes Gemeinwohlverständnis verlangt daher eine explizite Theorie politischer Güter. Der Aufweis unterschiedlicher Güterarten und ihr Zusammenhang kann als Grundlage des analogen Verständnisses gelten. In ihr kann man den *Kern* einer politischen *Legitimationstheorie* erkennen.

Die deutsche Übersetzung des lateinischen *bonum commune* mit 'Gemeinwohl' (statt Gemeingut) hat das menschliche *Wohlbefinden*, das sich beim (gemeinsamen) 'Gebrauch' der Gemeingüter einstellt, in den Mittelpunkt gerückt. Die Ausbildung einer systematischen Güterlehre der Politik und einer die genuinen Bedürfnisse des Gemeinschaftswesens Mensch untersuchenden politischen Anthropologie wurde dadurch nicht sonderlich gefördert. Eher wurde der psychologische Reflex der Teilhabeerfahrung und damit die individuelle Subjektivität in den Mittelpunkt gerückt, weniger die ontische Grundlage dieser Erfahrung. Und doch ist beim lateinischen 'bonum commune' klar von einem 'Gemein-*gut*' die Rede. Zwar verweisen sozialphilosophische Texte, in denen das Gemeinwohl Gegenstand der Betrachtung ist, gelegentlich auf die Gemeingüter als Grundlage des Gemeinwohls.[67] Dennoch wurde der Versuch, eine politische Güterlehre als Kern einer Theorie des Gemeinwohls, insbesondere einer Theorie des *politischen* Gemeinwohls zu skizzieren, bislang nicht unternommen. Vorbedingung für eine solche Ausarbeitung ist eine brauchbare Unterscheidung dieser Güter. Sie ist Grundaufgabe einer sich als praktische Wissenschaft verstehenden Politischen Wissenschaft, die es mit der interessierten Ausrichtung menschlichen Handelns auf Güter und den dabei auftretenden Interferenzen und Konvergenzen zu tun hat. Ohne sie kommt es zu einer unpolitischen Verengung des politischen Denkens auf einen abstrakten Wertebegriff.[68] Der in dieser

[67] Die geläufigere deutsche Übersetzung von 'bonum commune' mit 'Gemeinwohl' (anstatt mit 'Gemeingut') hängt wohl damit zusammen, daß der Gemeinwohlbegriff im Vergleich zum Begriff 'Gemeingut' umfassender ist, der nur auf die äußeren *Güter* als Bedingung des Gemeinwohls abstellt. Vgl. zur Etablierung der Übersetzung von 'bonum commune' mit 'Gemeingut' bzw. 'Gemeinwohl' bei den deutschen Sozialethikern des 20. Jahrhunderts: Kettern, Bernd: Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Utz. Berlin 1992, S. 121 f. Bis zum 18. Jahrhundert findet sich jedoch vornehmlich als Übersetzung von *bonum commune* „gemeines Gutes". Vgl. hierzu Heinz-Horst Schrey: Art. Gemeinnutz/Gemeinwohl. In: TRE, Bd. 12, S. 339-346, hier S. 340.

[68] Aus geistesgeschichtlicher Perspektive ist hier auf die im deutschen Idealismus und im modernen Subjektivismus gründende Verengung des Politischen zu verweisen. Vgl. Sutor, B.: Zwischen moralischer Gesinnung und politischer Urteilskraft – Ethik als Dimension politischer Bildung. In: Gotthard Breit: Werte in der politischen Bildung. Schwalbach 2000, S. 108-120 und

Arbeit angestrebte Versuch einer Klassifizierung politischer Güter kann sich zwar auf die Unterscheidung verschiedener Dimensionen des Wertebegriffs (Prinzipien, Regeln und Institutionen, Einstellungen und Tugenden) stützen, muß zugleich aber die handlungstheoretische Fundierung dieser Unterscheidung offen legen. Ohne ein Grundwissen über die eigentlichen politischen Güter und ihre Bereitstellungsbedingungen – ein Grundwissen, das als Strukturwissen in einer *politischen Güterlehre* seinen Niederschlag finden kann und im Diskurs über das Verhältnis von Einzelwohl und Gemeinwohl vermittelt wird – kommt das Ethische „gleichsam von oben bzw. von innen [in das (politische) Leben der Menschen] und tritt als strenge Sollensforderung, als Pflicht, dem realen Sein entgegen."[69] Aus diesem Grund konnten und mußten sich die historischen Debatten der jüngeren Vergangenheit über den Gemeinwohlbegriff stets auch als Beitrag verstehen, die moderne Verengung des Politikbegriffs wieder zu weiten. Die besondere Eignung des Gemeinwohlbegriffs hierfür wird nun bei der Analyse der möglichen *qualitativen* Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs bzw. dem *Versuch einer Klassifizierung der Güter von Gemeinschaften (politische Güter)* hervortreten.

Bezüglich der Güter, die dem Gemeinwohl zugrunde liegen, lassen sich drei Arten unterscheiden, die in Anlehnung an die oben getroffene Unterscheidung der drei möglichen Typen der Verbundenheit benannt werden sollen: individuelle oder private Güter, Kollektivgüter und Gemeingüter. Sie alle können unter dem Oberbegriff 'politische Güter' gefaßt werden. Die unterschiedlichen Benennungen für den Besitz bzw. den Anteil an diesen Gütern (Privateigentum, Kollektiveigentum, Gemeineigentum) weisen jedoch bereits auf unterschiedliche Konzeptionen des Politischen hin, die sich mit Blick auf die unterschiedlichen Güterarten ergeben: eine engen Konzeption des Politischen, die nur präpolitische Güter kennt, die sich nicht der

---

http://lpb.bwue/publikat/werte/sutor.htm (vom 28.05.2001): „So unterschied der Neukantianismus streng zwischen Sein und Gelten, was wissenschaftstheoretisch sein Echo fand in Max Webers ‚wertfreier Wissenschaft'. Das damit aufgeworfene moderne Problem der Begründbarkeit moralischer Werte versuchte dann eine – allerdings nur kurzlebige – phänomenologische Wertphilosophie (Max Scheler, Nicolai Hartmann) zu lösen, indem sie Werte nicht als reale, sondern als ideale Gebilde konstatierte. Diese werden nicht wie die realen Dinge erkannt, sondern ‚gefühlt' oder intuitiv ‚geschaut'. Ein Reich der Werte wird so dem Sein und der gesellschaftlichen Praxis gegenübergestellt. Mir scheint, einen Nachklang davon hören wir immer noch, wenn angesichts unserer heutigen Probleme ‚Werte' gleichsam abstrakt und appellativ beschworen werden, so als könnte man sie aus einem ‚Wertehimmel' herunterholen und wirksam machen. Das ist erzieherisch ebenso fruchtlos wie politisch."

[69] Ebd.

Gemeinschaft verdanken und für die daher auch gemeinsame Interessen sekundär sind, und eine weite Konzeption des Politischen, für die es keine präpolitischen Güter gibt, weil alle Güter notwendig gemeinsam bzw. arbeitsteilig hergestellt werden müssen. Dieser Auffassung zufolge ist jedes Gut stets das Ergebnis einer sozialen Beziehung.[70] Als solche muß es vor dem individuellen Genuß als gemeinsames Gut[71] angestrebt worden sein. Insofern bereits die Bereitstellung dieser Güter, und nicht erst ihre Verteilung oder ihr Schutz, die Koordination durch eine Autorität (staatliche oder gesellschaftliche Instanzen) erfordert, ist hier von ‚politischen Gütern' im umfassenden Sinn die Rede.

Bevor nun also einzelne Güterarten voneinander unterschieden werden, ist noch vorwegzuschicken, daß eine konkrete Gemeinwohlerfahrung in der Regel gleichzeitigen Anteil an allen Güterarten (Individualgütern, Kollektivgütern und Gemeingütern) erfordert. Auch soll nicht darüber hinweggegangen werden, daß mit der Entscheidung zur Bereitstellung von Gütern einer Art bereits Vorentscheidungen gefallen sind bezüglich der Bereitstellung anderer Güter(arten). Und der Sachverhalt, daß ein Gut in der konkreten Situation nicht mehr eindeutig einer Güterart zuzuordnen sein mag, wird uns später noch beschäftigen.[72] Es geht zunächst um eine idealtypische Güterklassifizierung. Denn der Blick auf das Idealtypische erleichtert vernünftiges Abwägen von Gütern und macht auf abweichende Erfordernisse aufmerksam, die sich in einer bestimmten Situation für die Bereitstellung von Gütern einer Art ergeben mögen.

---

[70] Der Ausdruck 'soziale Beziehung' stammt von Max Weber und bezeichnet gegenseitig aufeinander eingestelltes soziales Handeln mehrerer Personen. Vgl. Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen 1972, S. 13. Von Ulrich Baltzer stammt der Versuch, die konstitutiven Elemente solch sozialen Handelns herauszustellen, um so die Grenzen gemeinschaftlichen Handelns und damit auch den Gegenstandsbereich der Sozialethik zu markieren. Das Verdienst seines Vorhabens besteht darin, ein sozialontologisch fundiertes, gehaltvolles Konzept von Gemeinschaftlichkeit zu gewinnen, das nicht Gefahr läuft, Gemeinschaftlichkeit nur als Parallelität zielgerichteten Handelns verschiedener Personen zu verstehen und damit den kategorialen Unterschied zwischen gemeinsamem und vereinzeltem Handeln einzuebnen. Vgl. Baltzer, U.: Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns. Freiburg 1999, S. 164-289.

[71] Man könnte auch von einem 'gemeinschaftlichen Werk' sprechen, doch macht der Güterbegriff die normative Dimension deutlicher, die jede Reflexion über das Gemeinwohl notwendigerweise hat.

[72] Siehe hierzu weiter unten die Ausführungen zu Güterhierarchisierung, *trade-offs* und politischer Klugheit.

Individualgüter

Individualgüter können alle Güter sein, deren Genuß an sich nicht von anderen abhängt. Für die *Art* des individuellen Genusses spielt es daher keine Rolle, ob das jeweilige Gut nur für mich allein ein Gut ist oder auch noch von anderen als Gut empfunden wird. Kann der Genuß dieses Gutes einerseits zwar nicht durch gemeinsamen Genuß gesteigert werden, so gilt andererseits jedoch, daß dieses Gut auch für andere ein Gut sein kann und sie daher vom Genuß meines Individualgutes ausgeschlossen werden müssen, soll es nicht zu einer quantitativen Minderung meines Genusses kommen. Individualgüter sind also teilbar und daher des (staatlichen) Schutzes bedürftig. Wenngleich es für Individualgüter konstitutiv ist, nur allein genossen werden zu können, so besagt dies nicht, daß sie nicht in arbeitsteiliger Kooperation hergestellt werden können. Die Notwendigkeit der arbeitsteiligen Herstellung eines Gutes steht der Möglichkeit, andere vom Genuß dieses Gutes erfolgreich auszuschließen, nicht unbedingt im Wege: solange nämlich, wie die erforderlichen Beiträge zur Herstellung prinzipiell von einem jeden einzelnen übernommen werden können, verrechenbar sind und anteilsmäßig entlohnt werden können. Die Qualität der produzierten Güter wird gesteigert, sie bleiben aber (ver-) teilbar. Ist das nicht mehr möglich, hat man es mit einem nunmehr nur noch gemeinsam (das heißt von einer spezifischen Gruppe) bereitzustellenden Gut zu tun, weswegen keiner der Herstellenden von der Nutzung ausgeschlossen werden kann (soll er weiterhin mitwirken, wovon die Bereitstellung ja abhängt). Ein in arbeitsteiliger Kooperation hergestelltes Individualgut tendiert also, zum Gemeingut zu werden, worauf später zurückzukommen sein wird.[73] Das über die ausschließliche Verfügungsmacht eines einzelnen definierte[74] Individualgut kommt dem Lockeschen

[73] Siehe unten unter *Gemeingüter*, FN 96.

[74] Das Bewußtsein, daß es diese *ausschließliche,* jeden Anspruch anderer Individuen radikal zurückweisende Verfügungsmacht über Dinge ist, welche einer spezifischen, theoretischen Begründung bedarf, weil sie eine künstliche, mehr oder weniger willkürliche *De-finition* darstellt, ging gerade im Gefolge der modernen Eigentumstheorien verloren. Die Scholastik sah in den Individualgütern bzw. dem privaten Eigentum an einer Sache ganz klar nur einen Sonderfall des Besitzens bzw. eine praktische Notwendigkeit (vgl. die Klassifizierung des Eigentumsrechts als *sekundäres* Naturrecht). Die theoretische Untermauerung von Zugangsbeschränkungen bei der Nutzung von Gütern ist für den Wandel im Verständnis von Gemeinwohl nicht zu unterschätzen. Mit dem Aufstieg des Privateigentums zur unantastbaren Institution (‚Heiligkeit des Privateigentums') verblaßte das Verständnis für Gemeineigentum immer mehr. Überhaupt mußte das Leben in Gemeinschaft als ein notwendiges, mit Kosten verbundenes Übel erscheinen, was auch in der Rede von der sozialen *Belastung* allen Privateigentums zum Ausdruck kommt.

Verständnis von Privateigentum sehr nahe. Auf die politische Relevanz des Privateigentums braucht nicht eigens eingegangen zu werden. Es sei nur hervorgehoben, daß gerade der im Privateigentum enthaltene Ausschließlichkeitsanspruch den Ruf nach Institutionen laut werden läßt, die dann bereits zu den politischen Gütern im engeren Sinne gehören.

Kollektivgüter

Kollektivgüter zeichnen sich dadurch aus, daß sie nur unter Beteiligung *aller* hergestellt bzw. erhalten und erst in der Folge von allen einzelnen genossen werden können.[75] Kollektivgüter sind für jedes Glied des Kollektivs gleichermaßen ein Gut bzw. von jedem Glied wird ein einheitlicher Beitrag zur Herstellung dieses Guts verlangt, was auch bedeutet, daß es auf den gleichartigen Beitrag eines jeden zur Herstellung dieses Gutes ankommt: Das Wasser aus einem Brunnen steht stets allen Dorfbewohnern oder keinem von ihnen zur Verfügung und zwar unter der Bedingung, daß jeder einzelne eine bestimmte Leistung erbringt bzw. eine bestimmte Tat unterläßt, z.B. daß er keine Giftstoffe in den Brunnen gibt. Der nutzbare Anteil des einzelnen am Wasser (Eigenwohl) ist nur als Mitglied des Kollektivs derjenigen erhältlich, die den Brunnen vor Verunreinigung schützen. Sobald einer gegen das Kollektiv handelt, ist dessen Bestand gefährdet, wenn nicht gar beendet. Wie bereits oben deutlich wurde, ist der Gleichheitsdruck um so größer, je prekärer die Bereitstellung (die Herstellung bzw. der Erhalt) des konstitutiven Kollektivgutes ist.

Dies setzt eine regulierende Instanz zur Bereitstellung und dann auch zur Sicherung der Kollektivgüter voraus. Der freie Markt eignet sich dafür nicht, vielmehr wird zumeist staatliches Handeln nötig, um die sich aus diesen Herstellungsbedingungen ergebenden hohen Kosten (und Risiken) der zentralen Koordination der beteiligten 'Produzenten' aufbringen zu können. Dies um so mehr, als die Konsumenten von Kollektivgütern als solche nicht rivalisieren, weil der Konsum des Gutes für eine

[75] Ähnlich definiert auch Charles Taylor diese Art von Gütern als solche, deren Gemeinschaftscharakter „lediglich der Herstellung und Sicherung geschuldet ist. Könnte irgend jemand für sich allein ein solches Gut herstellen oder sichern, so besäße dieses Gut einen Wert, der durch einen Gruppenbezug nicht gesteigert werden könnte.“ Vgl. C. Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt 1993. Siehe hierzu ergänzend auch: Baltzer, U.: Gemeinschaftshandeln, a.a.O., S. 164 f.

bestimmte Zeitspanne zu keinem Substanzverlust führt (die Nutzung des Brunnens durch A schließt die Nutzung durch B nicht aus, bis der Brunnen versiegt; eine Brücke kann von beliebig vielen genutzt werden, bis sie durch Verschleiß baufällig geworden ist). Da die Konsumenten von Kollektivgütern *nur* für den Zeitraum nicht rivalisieren, in der kein Substanzverlust des Kollektivguts eintritt,[76] sind, wie bei den Individualgütern, beständige Anstrengungen zu deren Neugewinnung bzw. Erhalt erforderlich.[77] Ein exklusiver Zugriff von Seiten einiger auf diese Güter bzw. ein vollständiger Ausschluß anderer ist entweder an sich unmöglich oder verursacht zu hohe Kosten, weshalb niemand vom Konsum ausgeschlossen oder vom Beitrag zur Bereitstellung der Kollektivgüter ausgenommen werden kann.

Zur Gruppe der Kollektivgüter werden daher meist solche Güter gezählt, für die *der Staat*[78] zuständig ist und die über Steuermittel finanziert werden: funktionierende Infrastrukturen; die Sicherheit vor allgemeinen Gefahren, wie sie durch Militär und Polizei gewährleistet wird; Information; eine gepflegte Landschaft und eine intakte Umwelt.[79] Kollektive Güter, in der Ökonomie auch als 'public goods' oder 'öffentliche Güter' bezeichnet,[80] werden in der Literatur vornehmlich dann thematisiert, wenn angesichts von (vermeintlich) zwangsläufigem Marktversagen staatliche Tätigkeit zu ihrer Bereitstellung legitimiert werden soll.[81]

---

[76] In der Finanztheorie wird diesem Sachverhalt durch die Berücksichtigung der „Nachteile gemeinschaftlicher Nutzung" Rechnung getragen. Vgl. etwa Arnold, Volker: Theorie der Kollektivgüter. München 1992, S. 231 ff. Das heißt Kollektivgüter sind ‚öffentliche Konsumgüter'.

[77] Einen zusammenfassenden Überblick der aktuellen Diskussion und eine eigene Systematisierung zum Thema Kollektivgüter bzw. öffentliche Güter bietet Michael Anderheiden: Gemeinwohlförderung durch die Bereitstellung kollektiver Güter. In: Winfried Brugger, Stephan Kirste, Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. Baden-Baden 2002, S. 391-450 sowie Becker, H.: Die Kategorie öffentlicher Güter, a.a.O., insbesondere S. 72-99.

[78] Für eine staatswissenschaftliche Einführung zu den Kollektivgütern siehe Schmidt, Kurt: Zur Substitution der Lehre von den öffentlichen Gütern. In: Thomas Ellwein und Joachim Jens Hesse (Hrsg.): Staatswissenschaften: Vergessene Disziplin oder neue Herausforderung? Baden-Baden 1990, S. 219-229.

[79] Unsere Definition von Kollektivgütern und die sich aus ihr ergebende Koppelung der Legitimierung staatlichen Handelns an ihre Bereitstellung wird von der Staatstheorie bestätigt. Die Bereitstellung von Kollektivgütern gehört beinahe ganz zu den „ausschließlichen Staatsaufgaben", sie sind „kein Gegenstand grundrechtlicher Freiheit, etwa der Berufsfreiheit; sie liegen außerhalb der grundrechtlichen Schutzbereiche". Isensee, Josef: Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat. In: Handbuch des Staatsrechts III (künftig HStR), § 57, S. 3-82, hier S. 69.

[80] Siehe hierzu den Abschnitt „*Gemeingüter sind aus sich heraus meritorisch*" in diesem Kapitel.

[81] K.J. Bernhard Neumärker hat kürzlich mit den Mitteln der politischen Ökonomie die positive Bedeutung privater Aktivitäten zur Bereitstellung kollektiver Güter für die Stabilität und Dynamik verschiedener Herrschaftsformen herausgearbeitet. Die einem Gemeinwohlverständnis zugrundeliegende Gütertheorie und allem, was sich für die Bereitstellung der normierten Güter

Wie die obige Aufzählung von Kollektivgütern zeigt, sind Kollektivgüter oft Kollektivgüter der ganzen Staatsbevölkerung, die vom Staat (insbesondere durch Besteuerung als institutionalisiertem Gemeinsinn) in ihrem Handeln zentral zur Herstellung bzw. zum Erhalt eines Kollektivgutes koordiniert werden kann. Der gleichzeitige Genuß eines hergestellten Kollektivgutes beschränkt sich deswegen jedoch nicht zwangsläufig auf die an der Herstellung beteiligte *Staats*bevölkerung.[82] Von der Nutzung des Kollektivgutes Umwelt (besonders häufig werden Wasser oder Luft als Beispiele genannt) lassen sich umfassendere Kollektive nicht ausschließen, entweder weil es in der Natur der Sache liegt (Wasser etwa macht vor Staatsgrenzen keinen Halt) oder weil die mit dem künstlichen Ausschluß verbundenen Kosten zu hoch sind. In gewisser Hinsicht ist Umwelt daher ein supranationales Kollektivgut, dessen Bereitstehen nicht vom Beitrag einer nationalen Gemeinschaft allein, sondern immer von der ganzen internationalen Gemeinschaft abhängt. In der sogenannten ‚postnationalen Konstellation', in der noch keine supranationale Instanz die Bereitstellung grenzüberschreitender Kollektivgüter garantieren kann, erfahren viele klassische (nationale) Kollektivgüter einen Statuswandel, der ihnen Charakteristiken verleiht, die weiter unten (siehe unter Gemeingüter, bzw. Klubgüter) diskutiert werden.

Ferner ist zu unterscheiden zwischen Kollektivgütern, die einem Kollektiv natürlicherweise zufallen und um deren Erhalt es sich sorgen muß, und Kollektivgütern, die für alle und von allen immer erst hergestellt werden müssen:

Erstere können *natürliche Kollektivgüter* genannt werden. Sie stehen einem Kollektiv entweder als bereits vorhandene, konsumierbare Güter zur Verfügung (wie etwa die besonders reine Luft oder das Trinkwasser einer Gegend) oder als öffentliche Produktionsmittel, die von allen Gliedern des Kollektivs genutzt werden können (wie etwa die Bodenschätze oder die schöne, für den Tourismus attraktive Landschaft).[83] Letztere können *kollektive Zielgüter* genannt werden. Sie umfassen neben materiellen Nutzgütern auch all die Güter, um derentwillen die Politik- und Staatstheorie die

---

daraus ergibt, prägt auch das Verständnis von Subsidiarität. Neumärker, K.J.B.: Die politische Ökonomie der privaten Bereitstellung öffentlicher Güter. Frankfurt 2002.

[82] Es gibt also Güter, deren Bereitstellung von umfassenderen Kollektiven als der Nation bereitzustellen sind. Ebenso gibt es Güter, die von weniger umfassenden Kollektiven bereitgestellt werden. In der Finanztheorie kennt man hierfür den Ausdruck „lokal oder regional öffentliche Güter" (Arnold, V.: a.a.O., S. 3 und 80).

[83] Vgl. hierz auch Becker, H.: a.a.O., S. 78 f.

Bildung des *Staats*wesens rechtfertigt: kollektive innere und äußere Sicherheit, Freiheit, Gleichheit[84] etc. Diese können kollektive *politische* Zielgüter genannt werden.

Aufgrund des bei Kollektivgütern nur verzögerten, nicht aber aufgehobenen Substanzverlustes und aufgrund äußerer Einflüsse ändert sich der Bestand an natürlichen Kollektivgütern bzw. die Auswahl der (vordringlich) bereitzustellenden (politischen) Kollektivgüter.[85] Den beiden genannten Arten von Kollektivgütern steht gleichsam als deren Voraussetzung eine dritte Art von Kollektivgütern gegenüber bzw. liegt ihnen zugrunde. Güter dieser Art können daher als kollektive Hypergüter bzw. Hyperkollektivgüter bezeichnet werden: Damit die natürlichen Kollektivgüter und die kollektiven Zielgüter konstant bereitgestellt werden können, bedarf es einer Rahmenordnung, die die Bedingungen dafür schafft, daß eine gewisse Stabilität und Berechenbarkeit bei der Bereitstellung der kollektiven Güter herrscht, daß flexibel auf sich ändernde kollektive Bedürfnislagen reagiert werden kann (eine neue Auswahl aus der Menge aller möglichen Kollektivgüter) und daß alle Glieder des Kollektives (Bürger) in den entsprechenden Willensbildungsprozeß mit einbezogen werden und ihr vor Ort gewonnenes, bereitstellungsrelevantes Wissen berücksichtigt wird. Weil diese Hypergüter die Rahmenbedingungen einer möglichst erfolgreichen Bereitstellung der Kollektivgüter schaffen, werden sie hier gelegentlich auch Rahmen- bzw. Systemgüter heißen. Zu ihnen sind in erster Linie die Verfassung und ihre Institutionen (Rechtssystem, Wahlsystem, etc.), von der Politik installierte ‚Systeme' wie das jeweilige Steuersystem sowie Güter wie eine begrenzte Staatsverschuldung oder eine stabile Währung zu zählen.

Wie das Hyperkollektivgut ‚Steuersystem' besonders augenscheinlich zeigt, sind die Beiträge aller Mitglieder des Kollektivs zur Bereitstellung der Kollektivgüter *standardisiert* (Steuerzahlung, Loyalität). Als Hypergut regelt und garantiert das Systemgut ‚Verfassung' in erster Linie die Bereitstellung der *politischen Zielgüter*. Mit

[84] Die Ziele Frieden und Gerechtigkeit scheinen mir umfänglicher und komplexer als innere und äußere Sicherheit bzw. formale Gleichheit zu sein und werden daher nicht treffend als Kollektivgüter charakterisiert.

[85] Solche Änderungen in der Auswahl der vordringlich bereitzustellenden Kollektivgüter werden oft als Paradigmenwechsel der Politik erlebt: Historische Beispiele sind etwa im Vordringlichwerden einer der folgenden Kollektivgüter zu sehen: Sicherheit (bei Hobbes oder im Rahmen eines „Krieges gegen den internationalen Terrorismus"), „Lebensraum" (Naziideologie) oder „saubere Umwelt" (ökologische Wende). Allerdings ist die Rolle der Gemeingüter (die im folgenden behandelt werden), die bereitzustellen die Politik als ihre Aufgabe betrachtet, für Paradigmenwechsel in der Politik mindestens ebenso bedeutsam.

dem dabei erzeugten *Systemvertrauen* bringt es allerdings auch selbst ein Kollektivgut hervor, das als soziomoralische Ressource gewissermaßen zu den natürlichen Kollektivgütern eines politischen Systems zählen kann.[86] Daß die Respektierung der Verfassung in unterschiedlichen Situationen auch einmal einen ganz individuellen Beitrag erfordern kann, der jenseits des formalisierten Standardbeitrags liegt, kann mitunter die Ausbildung von (besonderen) Tugenden erfordern. Tugenden sind jedoch den Gemeingütern zuzuordnen, die nun zu behandeln sind.

Gemeingüter

Die Gemeingüter bilden die dritte Gruppe politischer Güter. Sie sind als die politischsten Güter zu betrachten, wenn man einen weiten, nicht staatszentrierten Politikbegriff zugrunde legt und unter politischem Handeln die Konstitution und Koordination einer Gemeinschaft auf gemeinsame Ziele hin versteht.

Gemeingüter sind der angestrebte Ertrag einer freien Kooperation, in die unterschiedliche und nicht standardisierbare Beiträge verschiedener Individuen eingehen. Gemeingüter lassen sich daher in der Regel nur in einer partikularen, das heißt begrenzten Gemeinschaft herstellen und „genießen“ (also nicht in einem notwendigerweise alle einbeziehenden Kollektiv). Die Kooperation bindet die Glieder dieser Gruppe aneinander, ihr Ertrag hebt sie voneinander ab. Denn obwohl diese Güter nur gemeinsam bereitzustellen sind, bleibt die Individualität der Teilhabeerfahrungen an ihnen doch unbeschadet, insofern das grundlegende Bedürfnis, in die Kooperation einzutreten, ein ganz unterschiedliches sein kann (bei Kollektivgütern treten alle aufgrund des selben Bedürfnisses in die Kooperation ein, lediglich der Grad des Bedürfnisses variiert dort).

Ein einmal hergestelltes Werk steht allen, die die gleiche Bedürfnisstruktur wie seine ursprünglichen Hersteller haben, offen: durch ihren Beitrag können sie Anteil am bereits bestehenden gemeinsamen Werk erhalten, wobei sie es jedoch um ihren Beitrag erweitern und es damit zugleich verändern. Dies jedoch verleiht dem gemeinsamen Gut und damit auch der Verbundenheit seiner Erzeuger eine neue Qualität.

[86] Die Benennung 'Ressource' verdeutlicht die Verbrauchbarkeit dieses Gutes und verweist bereits auf die Verantwortung der Politik im Umgang mit diesem Gut. Tugenden hingegen, die nicht externe Effekte von Institutionen darstellen, sondern individuelle Verhaltensdispositionen, sind hiervon klar zu unterscheiden.

Was als Ertrag solcher Kooperationen, das heißt als Gemeingut, betrachtet werden kann, ist zum einen die Gemeinschaftlichkeit der Tätigkeit selbst, zum anderen das dabei entstehende Werk, in dem sich die Gemeinschaftlichkeit manifestiert. Es muß jedoch nicht immer beides gleichzeitig angestrebt werden: als Gemeingut kann das bei gemeinschaftlicher Tätigkeit entstehende Werk angestrebt werden (*äußerliches Gemeingut*) oder einfach nur die gemeinschaftliche Tätigkeit (eine *werthafte soziale Praxis* als *immanentes Gemeingut*) – unabhängig von einem während dieser Tätigkeit entstehenden Werk.

Diesen beiden Arten von Gemeingütern läßt sich, analog zur Klassifizierung der Kollektivgüter, eine dritte Art von Gemeingütern als Hypergut gegenüberstellen: die gemeinschaftlichen Hypergüter bzw. Hypergemeingüter. Es sind darunter alle Orte zu verstehen, an denen die für die Bereitstellung von (äußerlichen) Gemeingütern dienlichen Fertigkeiten und die zur Ausbildung werthafter sozialer Praktiken (immanente Gemeingüter) notwendigen Tugenden ausgebildet bzw. vertieft werden können. Dies kann in der Regel nur bei der Mitarbeit an einem schon bestehenden Gemeingut geschehen. In Frage kommen daher alle Orte, die in erster Linie Gemeingüter zur individuellen Aneignung zur Verfügung stellen und dabei auf ganz unterschiedliche Weise die Ausbildung der besagten Fertigkeiten und Tugenden befördern: etwa die Institute Ehe und Familie oder Vereine und Orden; Minderheiten als kulturelle Lebensräume; Stiftungen; unterschiedliche Schultypen und Bildungseinrichtungen aller Art; Kooperativen und Gewerkschaften. Man könnte diese Hypergemeingüter auch *Bildungsgüter* nennen. Es bietet sich an, an dieser Stelle eine aus dem naturrechtlichen Denken stammende Unterscheidung zu adaptieren und bei den Hypergemeingütern zu unterscheiden zwischen Gemeinwohl-Institutionen und Gemeinsinn-Instituten. Unter Gemeinwohl-Institutionen sind Modelle gemeinschaftlichen Lebens zu verstehen, in denen im Hinblick auf ein allgemeines Zielgut soziales Methodenwissen (Gemeinsinn) produziert wird, das zur Ausbildung konkreter Lebensgemeinschaften befähigt. Beispiele liefern die Institutionen Ehe und Familie, Staat, Recht und Moral, Kultur und Religion, die alle als erprobte Modelle zur Erlangung eines typischen Gemeingutes (Eheglück, Prokreation, Staatsziele, Gerechtigkeit, Perfektion) betrachtet werden müssen. In den konkreten Lebensgemeinschaften, die bei Anwendung des durch die Kenntnis dieser Institutionen vermittelten sozialen Methodenwissen entstehen, liegen dann konkrete Versuche vor,

das gemeinsame Leben gemäß dem jeweiligen Gemeinwohl-Modell einzurichten (Institute). In den Instituten der verschiedenen Ehegemeinschaften, Familien, Ehrenämter, Vereine, Religionsgemeinschaften und Orden wird Gemeinsinn als wirklichkeitsgestaltende Solidarität erfahrbar.[87]

Zur Unterscheidung von äußeren und immanenten Gemeingütern

Gemeingüter sind als diejenigen Güter anzusehen, die einem Gemeinwesen seine spezifische Identität gegeben. Die in einem Gemeinwesen bereitgestellte Auswahl an Kollektivgütern prägt dessen Identität in weit geringerem Maße, weil Kollektivgüter nur instrumentellen Wert haben, insofern sie Voraussetzung zur Gemeingüterproduktion sind. Unmittelbare Prägekraft für die Identität eines Gemeinwesens hat der Stellenwert, den Hypergemeingüter sowie äußere bzw. immanente Gemeingüter genießen. Um dies zu erläutern, sind vor allem die letztgenannten Gemeingutarten noch näher zu charakterisieren – und zwar anhand eines kurzen handlungstheoretischen Exkurses:

Die für gemeinschaftliches Handeln charakteristische gegenseitige Koordination erklärt sich im Hinblick auf die Art des gemeinsamen Zieles:[88] a) Eine Gruppe von Freunden will gemeinsam Lieder singen, wobei ihr die Gemeinschaftlichkeit und die spezifische Art der Tätigkeit gleichermaßen wichtig ist. Ein gemeinsamer Spaziergang oder der Sologesang von einem von ihnen wären demnach keine Alternativen. Als Gemeingut erfahrbar wird hier die sich vollziehende Gemeinschaftlichkeit im Chorsingen sowie die Verwirklichung eines bestimmten Vorgangs, in dem sich die Gemeinschaftlichkeit manifestiert (dem Klangerlebnis, das sich auch Unbeteiligten bietet) und tradierbar wird (insofern die Aufführung aufgezeichnet und wiedergegeben

[87] Daß die Beschäftigung mit Institutionen integraler Bestandteil einer vollentwickelten Gemeinwohltheorie ist, zeigt sich aus der in der Institutionentheorie geläufigen Unterscheidung zwischen einem funktionalistischen und einem sinnorientierten Ansatz. Gemäß ersterem ist der in der Institution anzutreffende „Lebens- und Handlungszusammenhang mit überindividuellem Charakter“ als ein Beziehungsgefüge zu verstehen, das unabhängig von den in es integrierten Individuen funktioniert. Gemäß letzterem Ansatz erklärt er sich nur im Hinblick auf ein gemeinsames Ziel (auf die „Idee des zu schaffenden Werkes“, Hauriou), an dessen Verwirklichung er sich zu bewähren habe. Es ist nicht schwer, in der ersten Position den exklusivistischen Holismus (der Systemtheorie) zu erkennen, in der zweiten einen non-exklusivistischen Holismus, der neben der Fixierung auf Formen der kollektiven Selbsterhaltung auch die individuelle Freiheit (als Maß der Bewährung) mit einbeziehen kann.

[88] Vgl. hierzu Baltzer, U.: a.a.O., S. 166.

werden kann). Zumindest das äußere Gemeingut erweist sich dabei als tradierbar. Mit einem weiteren Beispiel will Baltzer verdeutlichen, daß gemeinschaftliches Handeln auch *allein* um der gemeinschaftlichen Praxis willen stattfinden kann, ohne daß ein *bestimmter* Vorgang bzw. die Herstellung eines *bestimmten* Gutes angestrebt wird, in dem sich die Gemeinschaftlichkeit manifestiert: b) Den Freunden geht es nur um das gemeinschaftliche Tun, wobei ihnen gleichgültig ist, ob sie auf gemeinsames Singen oder auf einen gemeinsamen Spaziergang verfallen. Das Gemeingut bestünde in diesem Fall in der Beziehung selbst bzw. in den Identitäten und Motivationen der in Interaktion verbundenen Subjekte.[89] Der handlungstheoretische Hintergrund der Unterscheidung von Gemeingüterarten spricht für eine getrennte Betrachtung der beiden Gemeingüterarten. Mit Blick auf den hohen Stellenwert, den äußere Gemeingüter genießen, könnte man bei der Gemeingüterproduktion von der Reproduktion einer relativ homogenen, ständisch gegliederten, traditionsgebundenen und eher statischen Gesellschaft sprechen. Das Aufkommen einer heterogenen und dynamischen Gesellschaft hingegen, die von einer unübersehbaren Vielzahl an Lebensstilen geprägt ist, wäre mit dem hohen Stellenwert der immanenten Gemeingüter (Praxen) in Verbindung zu bringen, in denen eine Gesellschaft, die nicht an die Tradition anzuknüpfen befähigt ist, „ihr Leben" stets neu entwirft.[90] Doch stellt sich gerade mit Blick auf die Handlungstheorie die Frage, ob Praxis nicht immer – auch unbeabsichtigt – etwas verändert und hervorbringt, gemeinsame Praxis somit stets auch ein äußerliches Werk (d.i. ein Gemeingut oder ein gemeinsames Übel) hervorbringt, gemeinsame Praxis also immer auch poietischen Charakter hat.[91]

---

[89] Vgl. hierzu Bruni, Luigino: L'economia e i paradossi della felicità. In: P.L. Sacco und S. Zamagni: Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma della razionalità. Bologna 2002, S. 240.

[90] Man kann den Vorrang immanenter Gemeingüter im Sinne der Wende der Moderne zum Subjektivismus deuten, dem zunächst und vor allem die könnerschaftliche Praxis als sinnevident erscheint, weniger das im Tun Bewirkte.

[91] Vgl. hierzu Ehlen, P.: Artikel „Praxis". In: W. Brugger (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch 1996, S. 304 und Bien, Günther: Artikel „Praxis, praktisch". In: HistWBPhilos 7 (1989), Sp. 1277-1289, hier Sp. 1283 ff. Gemeinschaftshandeln bringt als (Sozial-) Produkt immer sowohl ein von den Handelnden ablösbares als auch ein nicht von ihnen ablösbares Werk (Praxen) hervor. Damit ist nicht gesagt, daß beide *de facto* intendiert werden müssen. Auch ist nicht gesagt, daß das ablösbare Werk über die Dauer der gemeinschaftlichen Praxis hinaus als äußerliches Gemeingut/Übel Bestand hat. Da es aber Bestand haben kann, ist es als mögliche, sich erfahrbar machende Rückwirkung der Gemeingüterwahl ebenso zu berücksichtigen wie die *trade-offs* bei einer Entscheidung zur Bereitstellung eines Gutes. Ein wichtiger Ort, an dem in der politischen Philosophie über die Unterscheidung von äußeren und immanenten Gemeingütern verhandelt wird, kann man auch in der Unterscheidung von Kapital und Arbeit (*res et opera*) erblicken. Nach

Die politische Dimension dieser Frage zeigt sich aktuell am deutlichsten in der Demographiedebatte. Wie der Wandel im Reproduktionsverhalten breiter Bevölkerungsschichten im 20. Jahrhundert gezeigt hat, prägt soziale Kooperation eine Gesellschaft sowohl durch die Bereitstellung des jeweils intendierten Gutes als auch durch die eventuell nicht intendierten Güter/Übel, die sich aus dem praktisch-poietischen Doppelcharakter menschlichen Handelns zwangsläufig ergeben. Dazu kommt, daß mit der Entscheidung für bestimmte Güter immer auch eine Entscheidung gegen andere Güter gegeben ist. Wie die Demographiedebatte zeigt, ist die Verflechtung äußerer und immanenter Gemeingüterproduktion dann besonders schwer zu durchschauen, wenn der Stellenwert immanenter Gemeingüter (Praxen) hoch ist, weil die Bereitstellung immanenter Güter eine *forma mentis* erzeugt, deren Wirkungen zeitversetzt zu Tage treten können, während die Bereitstellung äußerer Gemeingüter die Frucht einer bereits existenten (erfolgreich tradierten) *forma mentis* ist.[92] Wie das Demographieproblem belegt, kann eine Gesellschaft zeitversetzt mit den *trade-offs* ihrer Präferenz für bestimmte Gemeingüterarten konfrontiert werden. Aber auch positive Rückwirkungen gesellschaftlicher Trends in der Bevorzugung bestimmter Arten von Gemeingütern sind zu konstatieren. Gerade in den auf möglichst viel Freiräume zur Bereitstellung immanenter Gemeingüter bedachten Gesellschaften herrschen hohe Ansprüche der öffentlichen Moral: „[K]omplementär zu unseren historisch beispiellos weit gewordenen Dispositionsmöglichkeiten wächst zugleich der relative Nachteil, den es bedeutet, in der Nutzung der Freiheitschancen behindert zu sein, und eben darauf antwortet die öffentliche Moral mit rigorosen Ansprüchen an die Adresse der in der Verteilung von Lebensschicksalen Begünstigten.“[93] Der praktisch-

---

Thomas Ehleiter kommt es etwa Marx mehr noch als auf den gleichen Anteil aller an der gesellschaftlichen Produktion darauf an, daß dem Menschen sich das Objekt seines Tuns nicht entgegenstelle. Der größte Reichtum bestehe darin, den anderen Menschen als Bedürfnis zu empfinden. Vgl. Ehleiter, Th.: Die Kategorie des bonum commune bei Karl Marx in Beziehung zu Aristoteles und Thomas von Aquin. Dissertation. Berlin 1971, S. 128. Man kann darin schon eine Tendenz zum Relationalismus erkennen, der den Einzelmenschen ganz zur Disposition der (politischen, wirtschaftlichen etc.) Umstände stellt.

[92] Die ethischen Implikationen dieses Sachverhaltes brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Es sei jedoch auf die päpstliche Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) verwiesen, die im Grunde die Beachtung des praktisch-poetischen Doppelcharakters menschlicher Kooperation einfordert und deren Ablehnung als Indikator eines erstaunlichen ordnungstheoretischen Wandels betrachtet werden muß, der zeigt, wie nötig eine Auseinandersetzung der Politik mit dem unterschiedlichen Charakter von Gemeingütern in verantwortungsethischer Hinsicht ist.

[93] Lübbe, Hermann: Gemeinwohl als Aufgabe der Ordnungspolitik. In: H. Münkler und K. Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin 2002, S. 293-

poietische Doppelcharakter menschlicher Kooperation ist im Fall der Gemeingüter aus einem weiteren Grund politisch relevant: Das Problem eines eventuellen, erst mit der Zeit eintretenden Substanzverlustes stellt sich bei echten Gemeingütern nicht wie beim Konsum von Individual- und Kollektivgütern: aufgrund ihrer relativ hohen Beständigkeit stehen einmal geschaffene Gemeingüter – zumindest das äußerliche Gemeingut, in dem sich die Gemeinschaftlichkeit einer gemeinsamen Praxis manifestiert – dem Gebrauch durch neue Nutzer stets offen. Denn der Besitz von Gemeingütern vollzieht sich ausschließlich in der Teilhabe. Diese ist freilich nur dank eines von dem neuen (Mit-)Nutzer vorgängig erbrachten, unverwechselbar eigenen Beitrags zur Bereitstellung des Gemeinguts möglich – was zugleich eine qualitative Veränderung des bestehenden Gemeinguts mit sich bringt. Die Wertfülle des Gemeingutes bemißt sich nach dem *Umfang* der arbeitsteiligen Kooperation bzw. nach der Größe der Werk- und Anteilsgemeinschaft, das heißt danach, *wie viele* verschiedene spezifische Beiträge in das Gemeingut als gemeinsames Werk eingehen. Zu den äußeren, sichtbaren Gemeingütern können daher so unterschiedlich umfangreiche Werke wie Wohnhäuser, Bibliotheken, private Schulen, die Einrichtungen von Hilfswerken etc. gezählt werden. Zu den Gemeingütern hingegen, deren Konsistenz der inhärente Wert einer sozialen Praxis ist, können so unterschiedliche Güter gezählt werden wie soziale Dienstleistungen[94], das Allgemeinwissen und ganze Kulturen[95].

Wie bereits diese kurze Auflistung zeigt, läßt sich die Unterscheidung von äußeren und immanenten Gemeingütern nur bedingt aufrechterhalten: Eine Bibliothek ist

---

303, hier S. 302. Einen anschaulichen Beleg für den beschriebenen Doppelcharakter menschlichen Handelns und die nachhaltige Prägekraft gesellschaftlicher Trends zur Bevorzugung bestimmter Gemeingüterarten für die Identität eines Gemeinwesens findet man ebenfalls bei Lübbe. Im Zusammenhang mit der Option für „freiheitsbegünstigte, selbstbestimmte Lebensverbringung“ (oder in unserem Zusammenhang: mit der Option für Praxen vor Werken) verbunden sieht er „massenhaft vorkommende[n] Gesetzesverstöße“. Die sogenannte Schattenwirtschaft ist nach Lübbe nicht nur ein Betätigungsfeld für Kriminelle, sondern eben auch eine Folge des Bedürfnisses, sich am „berufsarbeitsfreien Samstag“ könnerschaftlich und sinnevident etwa im Hausbau zu betätigen (ebd., S. 302).

[94] Jeremy Rifkin macht auf die zunehmende Bedeutung von Gemeingütern im gesellschaftlichen Prozeß gerade in Form von kaufbaren sozialen Dienstleistungen aufmerksam und beschreibt den aktuellen Trend weg vom materiellen Eigentum (das man besitzt) hin zu immateriellem Eigentum, das in der Fähigkeit besteht, anderen Zugang zu einem Gut mit Gemeingutcharakter zu gewähren oder zu verweigern. Rifkin, J.: Access. Das Verschwinden des Eigentums. Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden. Frankfurt, New York 2000, S. 112 ff.

[95] Kultur verstanden als das zugreifbare Wissen/Bewußtsein von der Wirklichkeit, das eine Vielzahl von Individuen in kritischer und systematischer geistiger Kooperation erschlossen hat.

sowohl äußeres Gemeingut (der Bücherbestand) als auch immanentes Gemeingut (das Ergebnis einer gezielten Zusammenstellung bzw. Sammlung von Büchern). Gemeingüter haben stets eine ‚personale Dimension', da ihre Bereitstellung das Ergebnis nicht-auswechselbarer Leistungen von unterschiedlichen Personen ist (sie sind das Ergebnis qualitativer Arbeitsteilung). Wie die sie hervorbringenden Personen haben Gemeingüter daher immer die Eigenschaft, äußerlich sichtbar zu werden, zugleich aber in ihrem immanenten Wert nicht meßbar zu sein. Daß umgekehrt auch die Person selbst als Person ein (auch politisch sehr relevantes) Gemeingut ist, zeigt die Rede vom sogenannten Sozialkapital. Der Mensch begründet als Kind das Gemeinwohl seiner Eltern, er ist das Gemeingut, an dem sie gemeinsam und mit anderen Menschen teilhaben – wobei das Kind mit der Zeit selbst in Freiheit bestimmt, wem es Anteil an seiner Person gewähren will. Der Mensch vereinigt in sich die Eigenschaften von Gemeingütern aller Art: er bringt von unterschiedlicher Seite bestimmte Fähigkeiten und Begabungen mit (äußere Gemeingüter), die er ebenso weiterentwickelt wie das geistige Erbe und die Tugenden (immanente Gemeingüter), die ihm innerhalb des Netzes von Beziehungen, in dem er aufwächst, vermittelt wurden und werden. Insofern der Mensch selbst bestimmt, wem und unter welchen Umständen (eventuell auch ganz ohne Bedingungen) er Anteil an seiner Person gewährt, ist er auch als Gemeingut-Institut zu betrachten, gewinnt als Erzieher prägenden Einfluß auf die Gesellschaft und läßt sich selbst dabei prägen.[96]

Für alle Gemeingüter – ob sie nun eher als äußere oder als immanente Gemeingüter aufgefaßt werden – ist festzuhalten, daß sie keinen Substanzverlust kennen und sich zugleich in ständiger Entwicklung befinden.[97] Sie subsistieren. Dies muß als das entscheidende Merkmal der Gemeingüter betrachtet werden. Während für

[96] Dieser Gesichtspunkt wird freilich bei der Rede vom Sozialkapital als Wirtschaftsfaktor meist übergangen und der Mensch mit seinen Begabungen und Tugenden in erster Linie und daher unangemessen einseitig als *Ressource* betrachtet.

[97] Diese Dynamik der Teilhabe an einem schon bestehenden Gemeingut und die Veränderung, die das Gemeingut dabei erfährt, kann am Beispiel einer Stiftung nachvollzogen werden: An dem von einer Stiftung verwalteten Gemeingut wird Antragstellern gemäß gewisser Vorleistungen, die eine Affinität zum Werk des Stifters aufweisen müssen, Anteil am Gemeingut der Stiftung gewährt. Die Leistungen des auf diese Weise unterstützten, im Sinne der Stiftung arbeitenden Antragstellers bereichern das ursprüngliche Gemeingut (in Form von Wissen, „eingebrachter" Persönlichkeit, finanziellen Erträgen). Über den Gewinn des Individuums profitieren jedoch auch die Kollektive, zu denen das Individuum jeweils gehört. Zur Bedeutung von Stiftung für die Bereitstellung der verschiedenen Gemeingüter vgl. Schmidt, Wolfgang: Stiftungen als Innovationsagenturen und Wohltäter der Gesellschaft. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Handbuch Stiftungen. Ziele – Projekte – Management – Rechtliche Gestaltung. Wiesbaden ^{2}2003, S. 89-125.

Kollektivgüter nur die (zeitlich begrenzte) Nicht-Ausschließbarkeit vom Konsum dieser Güter die *differentia specifica* ist,[98] stehen Gemeingüter prinzipiell allen offen, sind aber nicht konsumierbar im eigentlichen Sinne. Wenn es bei Kollektivgütern (relativ) unmöglich ist, jemanden vom Genuß eines Kollektivgutes auszuschließen, dann deshalb, weil das Vorhandensein des Kollektivgutes vom Zutun aller gleichermaßen abhängt: da *jeder* seinen Beitrag zur Reinhaltung des Grundwassers leisten muß, ist auch *niemand* von dessen Nutzung ausgeschlossen – allerdings im verträglichen Rahmen, da das Kollektivgut an sich ja verbrauchbar (restlos aufteilbar) ist. Gemeingüter hingegen sind nicht teilbar, also nur als Ganze erfahrbar. Da man sich die Teilhabe an ihnen jedoch nur durch einen spezifischen individuellen Beitrag erwerben kann, sind sie immer auch in Entwicklung begriffen. Gemeingüter könnten daher auch ‚überfließende Güter' genannt werden: ohne sich zu verbrauchen, entfalten sie immer eine ganz spezifische mehrwerterzeugende Dynamik. Im Gegensatz zu arbeitsteilig hergestellten Individual- und Kollektivgütern, bei denen ein von allen Beteiligten gleichermaßen erfahrbares *Plus* erzielt wird, zeichnen sich arbeitsteilig hergestellte äußerliche Gemeingüter (Werke) durch ein *unvorhersehbares und individuell je unterschiedlich erfahrbares Plus* aus.[99] Während Arbeitsteilung bei der Herstellung von Individualgütern die Rationalisierung der planmäßigen Produktion durch die Perfektionierung gleichbleibender Arbeitsschritte durch austauschbare Arbeiter meint und Arbeitsteilung bei der Herstellung von Kollektivgütern die Gewährleistung, daß *alle* den nötigen Beitrag leisten, ist im Fall der Gemeingüter mit Arbeitsteilung das freie Zusammentreffen und -wirken unterschiedlicher und unersetzlicher individueller

[98] Vgl. hierzu Anderheiden, M.: a.a.O., S.

[99] Sobald sich Individuen mit unersetzlichen Leistungen in den Herstellungsprozeß *arbeitsteilig* hergestellter Konsumgüter einbringen, ähneln diese eigentlich echten Gemeingütern, insofern etwas qualitativ Neues bzw. Besseres entsteht (z.B. ein funktionaleres Auto), das ohne den spezifischen Beitrag eines bei der Herstellung Beteiligten nicht existieren würde. Dieser unersetzlichen Leistung verdankt ein Massenprodukt seinen Markencharakter. Sollte ein Fließbandarbeiter dafür sorgen können, daß die unter seiner Beteiligung hergestellten Autos besser fahren, dann hätte er sich in besonderer Weise an der Qualität dieser Autos verdient gemacht. In der Regel sind Fließbänder jedoch gerade so konstruiert, daß weder eine Optimierung noch eine Minderung der Arbeitsqualität durch die Leistung eines einzelnen möglich ist. Die Produktionseigentümer von arbeitsteilig hergestellten Konsumgütern tendieren dazu, den Herstellungsprozeß möglichst freizuhalten von nicht-ersetzbaren Arbeitsleistungen. Das heißt nicht, daß Optimierung nicht erwünscht ist. Ideen zur Optimierung der Fließbanderzeugung werden prämiert. Besondere, nicht allgemein vorauszusetzende Fertigkeiten einzelner, die zum Entwicklungskonzept der Marke passen, werden eigens honoriert (um damit Anreize für andere zu schaffen, dieselben Fähigkeiten zu erwerben). Bei echten Gemeingütern hingegen kann der Entwicklungsprozeß nicht von außen gesteuert werden, da sie als nicht-konsumierbare Güter prinzipiell allen zugänglich sind und von überall her Bereicherung empfangen können.

Vermögen zu einem gemeinsamen Zweck ohne ein im vorhinein präzise festlegbares[100] Ergebnis gemeint. Die relative Ergebnisoffenheit bei Gemeingutkooperationen unterscheidet sie fundamental von Kooperationen zur arbeitsteiligen Herstellung von Individual- und Kollektivgütern.

Darüber hinaus ist festzuhalten: Individualgüter erzeugen wegen ihrer Knappheit produktive Konkurrenz, das heißt, sie regen zu ihrer eigenen (eventuell verbesserten) Reproduktion an: wer eine Perlenkette sieht und ebenfalls eine solche besitzen möchte und sie weder durch ein Tauschgeschäft noch durch Diebstahl an sich bringen will, läßt sich eine eigene Perlenkette herstellen. Bezüglich Kollektivgütern kommt innerhalb des Systems, in dem sie vorhanden sind, keinerlei Rivalität auf, das heißt, sie sind unproduktiv. Gemeingüter hingegen erzeugen produktive und kreative Konkurrenz in der Gesellschaft. Produktive Konkurrenz entsteht, wenn eine Gruppe durch die Teilhabe am Gemeingut einer anderen Gruppe dazu anregt wird, dieselbe Art von Gemeingut in vollkommenerer Weise herzustellen, etwa durch Perfektionierung der individuellen, zur Herstellung nötigen Fertigkeiten (verschiedene Orchester versuchen, sich in der Aufführung eines Konzertes zu überbieten).[101] Kreative Konkurrenz erzeugt ein von einer partikularen Gemeinschaft erzeugtes Gemeingut, wenn es in seinem Wert für die Gesamtgesellschaft zwar (an-)erkannt wird, ihm aber eine andere Gemeingutart als für die Gesamtgesellschaft noch wichtiger entgegengesetzt wird: So können sich etwa in einer Gesellschaft viele Gemeinschaften vorrangig der Schaffung bestimmter *Werke* (äußeren Gemeingutes) verschreiben, andere Gemeinschaften können die vorrangige Pflege eines bestimmten kommunitären Lebensstils (werthafter sozialer Praxen, immanenter Gemeingüter) propagieren und den Gemeingüterbestand ergänzen oder umgestalten. So wird das wechselnde Angebot an als gesamtgesellschaftlich förderungswürdig gepriesenen Gemeingütern im Laufe der Zeit eine ganze Gesellschaft kulturell prägen und lebendig halten. In beiden Fällen beruht die eventuelle Konkurrenz der von den Leistungsgemeinschaften hervorgebrachten Gemeingüter letztlich nicht auf einer drohenden Knappheit von Gütern, sondern auf einer unterschiedlichen Attraktivität dieser Güter im Hinblick auf unterschiedliche Ausprägungen der

[100] Was nicht heißt, daß es nicht umrissen werden könnte.

[101] Aussagen über den Grad der Vollkommenheit eines Gemeingutes betreffen nicht dessen Wesensmerkmal, gemeinschaftlich hervorgebrachtes Werk zu sein; ohne die kulturelle Würde eines Gemeingutes zu schmälern, kann daher gesagt werden, daß die Hervorbringung des Gemeingutes „Konzertaufführung“ einmal mehr, einmal weniger gut gelungen ist.

Bedürfnisse der einzelnen Glieder der Gesamtgesellschaft. Wie die Ausführungen zur kreativen Konkurrenz zeigen, impliziert das Ansinnen, ein Gemeingut als gesamtgesellschaftliches Gut zu empfehlen, stets die Annahme einer gemeinsamen Bedürfnisstruktur aller. In der kreativen Konkurrenz zwischen Gemeinschaften, die den Anspruch erheben, gesamtgesellschaftlich förderungswürdige Gemeingüter hervorzubringen, kann man die Ursache der Entstehung eines Elitenpluralismus erkennen, welcher die pluralen, mitunter auch gegensätzlichen Interessen einer Gesellschaft sichtbar macht. In der Elitentheorie wird dieser soziopolitische Pluralismus neben Verfassungsordnung und politischer Kultur als wesentliche Bedingung für Stabilität und Legitimität demokratisch-repräsentativer Systeme angesehen. Diese ihre Funktionalität gründet offensichtlich im jeweiligen Gemeinwohlverständnis bzw. in der jeweiligen Gemeinwohlvision und der spezifischen Kompetenz der Gruppe zur Bereitstellung der entsprechenden Gemeingüter. Mit Blick auf die spezifische mehrwerterzeugende Dynamik der Gemeingüterproduktion wird es möglich, eine Antwort zu geben auf die von der modernen Elitentheorie noch nicht hinreichend beantworteten Frage, aus welchen Gründen im einzelnen sich aus einem Elitenpluralismus eine Elitenoligarchie entwickelt: deutet man die Herausbildung von oligarchischen Machteliten als Unterbrechung der kreativen Gemeingüterkonkurrenz, dann kann hierfür als Ursache entweder ein Mangel an Gemeingutproduzenten benannt werden oder mangelndes Interesse an der Teilhabe an den bereits bereitstehenden Gemeingütern aufgrund einer Verkümmerung des Bewußtseins von den eigenen Bedürfnissen und der sich daraus ergebenden Unmöglichkeit, Gemeingüter als solche zu erkennen. Die Wertschätzung, die schon bereitgestellten Gemeingütern zuteil wird, hängt in erster Linie von der subjektiven Ausprägung und dem Grad der Bewußtheit der Bedürfnisse der einzelnen ab; allerdings machen sich hier immer auch geschichtlich geprägte Mentalitäten positiv oder negativ bemerkbar.

Gemeingüter sind aus sich selbst heraus ‚meritorisch'

Die hier im Detail vorgenommene Abgrenzung der *Gemeingüter* von den *Individual- und Kollektivgütern* und die Idee gesamtgesellschaftlich förderungswürdiger

Gemeingüter wird durch eine in der Finanztheorie übliche Unterscheidung bestätigt.[102] Sie soll kurz vorgestellt werden, um ausgehend davon dem *politischen* Begriff des Gemeinguts noch schärfere Konturen zu verleihen.[103]

Nach Richard A. Musgrave unterscheidet man zwei Typen von öffentlichen Bedürfnissen: *spezifische öffentliche Bedürfnisse* und *meritorische öffentliche Bedürfnisse*. Bei den *spezifisch öffentlichen Bedürfnissen* handelt es sich um Bedürfnisse, die durch Kollektivgüter befriedigt werden. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß ihre Befriedigung die Beteiligung *aller* zur Herstellung der entsprechenden Güter verlangt, da hier die Bedürfnisbefriedigung jedes einzelnen Konsumenten *nicht* von einem *eigenen* Beitrag abhängt, insofern der einzelne Konsument nur einer von vielen Konsumenten ist und jeder Beitrag, den er zu entrichten bereit wäre, nur einen vergleichsweise geringen Teil der Gesamtkosten deckt. Der Konsum dieser Güter ist, wenn sie einmal bereitgestellt sind, für alle im gleichen Umfang *möglich* und entspricht der Präferenz aller. Ein Eingreifen des Staates zur Beförderung ihrer Herstellung beeinträchtigt daher nicht die allgemeine Konsumentensouveränität, die entstehenden Belastungen aller können im Sinne der Pareto-Optimalität[104] legitimiert werden. *Meritorische (öffentliche) Bedürfnisse* hingegen sind Bedürfnisse, die nicht durch Güter befriedigt werden können, die durch den *gleichen* Beitrag aller bereitgestellt werden können. Nicht der gleiche Beitrag aller, sondern der unterschiedliche Beitrag einiger führt hier zur Herstellung eines Gutes, an dem zunächst nur die an seiner Herstellung Beteiligten und dann diejenigen, denen sie Zugang dazu eröffnen, teilhaben. Der

---

[102] Vgl. hierzu Musgrave, Richard: Finanztheorie. Tübingen 1969, S. 9-25. Es wird hier nur auf fundamentale Einsichten zurückgegriffen, nicht auf den in der Finanztheorie, den Staats- und Wirtschaftswissenschaften ausgetragenen Klassifizierungsstreit.

[103] Eine solche *politikphilosophische* Reflexion steht meines Wissens noch aus, sie empfiehlt sich aber aus zwei Gründen: *Erstens* stellt sie ein Erfordernis einer ausgearbeiteten Gemeinwohltheorie dar und ist auch in den historischen Stellungnahmen zum Thema Gemeinwohl ansatzweise enthalten; *zweitens* gibt es in der finanzwissenschaftlichen Forschung bisher keine synoptische Darstellung der mit der Bereitstellung von Kollektivgütern verbundenen Probleme, vielmehr nur eine unübersichtliche Vielzahl meist in formaler Hinsicht zu anspruchsvoller Monographien. Vgl. hierzu Arnold, V.: Theorie der Kollektivgüter. München 1992, S. VII und Schmidt, K.: Zur Substitution der Lehre von den öffentlichen Gütern, a.a.O.

[104] D.i. der Zustand, in dem niemand mehr bessergestellt werden kann, ohne mindestens eine Person schlechter zu stellen. Vgl. stellvertretend Arnold, V.: a.a.O., S. 81 ff. Da die Pareto-Optimalität insbesondere auch in der politikwissenschaftlichen Diskussion zum Wohlfahrtsstaat (Wohlfahrtsökonomik) eine Rolle spielt, ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß die öffentlichen Güter, die pareto-optimal verteilt werden sollen, in erster Linie als ‚Kuppel- oder Abfallprodukte' (die Folge externer Effekte) betrachtet werden, somit unterschwellig negativ konnotiert sind und folglich nach Lösungen zu suchen ist, marktkonform mit ihnen umzugehen (Vermeidung von Trittbrettfahrern).

Konsum dieser Güter steht also nicht allen im gleichen Umfang offen. *Merit wants* können also durchaus durch den Markt befriedigt werden. Das Besondere an ihnen ist, daß der Staat sie als so wichtig einstuft, daß er Anstrengungen unternimmt, diese Güter allen zugänglich zu machen. Mit öffentlichen Mitteln unterstützt der Staat das nur von privater Seite zu erbringende Angebot an meritorischen Gütern.[105] Damit greift der Staat jedoch in die Konsumentenpräferenz ein und erzeugt Druck in *eine* Richtung: gewisse Bedürfnisse und Güter werden als erwünscht bzw. unerwünscht angesehen und entsprechend gefördert bzw. durch Strafsteuern gedrosselt. Da es sich dabei um einen Eingriff in die Konsumentenpräferenz der Staatsbürger handelt, kann dieser Eingriff nicht im Sinne der Pareto-Optimalität bzw. des ökonomischen Rationalitätsmodells[106] legitimiert werden. Musgrave fragt daher folgerichtig, ob „die Befriedigung von meritorischen Bedürfnissen [...] einen Platz in einer normativen Theorie der öffentlichen Wirtschaft [hat], die sich auf die Prämisse der individuellen Präferenz in einer demokratischen Gesellschaft stützt". Seine Antwort auf diese Frage lautet, daß sich meritorische Bedürfnisse bei genauerer Prüfung und im Laufe der Zeit meist als spezifisch öffentliche Bedürfnisse erweisen.[107] Er folgert daher: „Während die Konsumentenherrschaft die Regel in einer solchen [demokratischen] Gesellschaft darstellt, können doch innerhalb des Gefüges eines demokratischen Gemeinwesens Situationen entstehen, in denen eine informierte Gruppe berechtigt ist, ihre Entscheidung anderen aufzuerlegen."[108]

---

[105] Vgl. Musgrave, R.: a.a.O, S. 15. Der Begriff 'meritorische Bedürfnisse' kommt von engl. 'merit wants'. Bei Musgrave selbst, aber auch in der Sekundärliteratur, findet sich, soweit ich sehe, keine direkte Erklärung der Wortwahl. Es liegt nahe, anzunehmen, der Begriff bezeichne allgemeine Bedürfnisse, die durch Güter zu befriedigen sind, die *nur aufgrund der Verdienste*, das heißt der *spezifischen* Leistungen einzelner (einzelner Gruppen) herstellbar sind. Meritorische Güter entsprechen demnach unserer Definition von Gemeingütern: Wer sie erzeugt, bringt etwas hervor, das für alle erstrebenswert sein kann und eine mehrwerterzeugende Dynamik auslöst (Verdienst).

[106] Vgl. hierzu Kirchgässner, Günther: Gemeinwohl in der Spannung von Wirtschaft und politischer Organisation: Bemerkungen aus ökonomischer Perspektive. In: W. Brugger, S. Kirste, M. Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt, 2002, S. 319.

[107] „Dies trifft z.B. für den Verkauf gewisser Medikamente oder für die Bereitstellung gewisser ärztlicher Leistungen zu. Die Vorzüge einer Schulbildung sind für die Gebildeten augenscheinlicher als für die Ungebildeten und rechtfertigen damit den Zwang zur Zuteilung von Produktivkräften an das Unterrichtswesen; die staatliche Einmischung in das Präferenzsystem von Familien kann auf den Schutz von Minderjährigen gerichtet sein; die Freiheit, einer bestimmten sozialen Schicht anzugehören, kann über die Freiheit, andere auszuschließen, dominieren, usw. Das sind Fragen des Lernens und Leitens, die einen großen Teil einer (sinnvoll definierten) Demokratie darstellen und die Betrachtung der Befriedigung gewisser meritorischer Bedürfnisse in einem normativen Modell rechtfertigen". Musgrave, R.: a.a.O., S. 16.

[108] Ebd. Die Legitimierung der Förderung meritorischer Güter, die auch als „wohlfahrtserhöhende kollektive Selbstbindungen" interpretierbar sind (vgl. Kirchgässner, G.: a.a.O., S. 319), folgt

Hier zeigt sich deutlich, daß die Rede vom Gemeinwohl in der Politik und die eventuell folgende staatliche Anerkennung der Gemeinnützigkeit bestimmter Güter bzw. sozialer Werke unmittelbar eine normative Dimension hat.[109] Sie berührt das Verhältnis von demokratischer Politik und (vorpolitischer) Kultur.[110] Daß auch der demokratische Staat immer wieder die Bereitstellung bestimmter meritorischer Gemeingüter für alle Bürger vorantreibt (etwa in der mit finanzieller Förderung verbundenen Anerkennung der Gemeinnützigkeit von Gruppen, die meritorische Güter herstellen: Kulturvereine, Wissenschaftsverbände, Stiftungen, Familien, Medien etc.) bzw. demeritorische Güter sanktioniert (Drogen, fundamentalistische Verbände), belegt sein vorpolitisches bzw. kulturpolitisches[111] Engagement. Freilich wird dieses Engagement erst kraft der Verfassungsstaatlichkeit in eine bestimmte Richtung gelenkt (wobei die in der Verfassung fixierten Staatszielbestimmungen, wie etwa Sozialstaatlichkeit, Kulturstaatlichkeit, Umweltstaatlichkeit und eventuell andere genannte Standards, als Kriterien dienen).

Der ‚Verdienstcharakter' der politischen Gemeingüter, das heißt ihr tendenziell *allgemeiner* Nutzen, führt zu einer weiteren Differenzierung der Gemeingüter in öffentliche, das heißt offen zugängliche Gemein- und Kollektivgüter, und nicht frei zugängliche Gemein- und Kollektivgüter (Klubgüter). Diese Differenzierung ist besonders wichtig, da sie Steuerungsmöglichkeiten der Politik aufzeigt, was weiter

---

offenbar einer teleologischen Argumentation: Die Förderung eines außermoralischen Guts begründet die Aufgabe der streng ökonomischen Rationalität. Für die gesellschaftlich-kulturelle Entwicklung kommt dem Kreis derjenigen, deren gemeinschaftliches Tun das meritorische Gut/das echte Gemeingut zuerst hervorgebracht hat, besondere, heuristische Bedeutung zu: Ihr Werk ist die Vorraussetzung dafür, daß es von der Regierung in seiner Bedeutung für alle (an-)erkannt werden kann. Wie die Kritik meritorischer Lehren in der Finanzwissenschaft gezeigt hat, ist diese Lehre nur haltbar, wenn das Interesse an nur gemeinsam bereitstellbaren Gütern zum Bestand *individueller* Interessen gehört. Vgl. hierzu Schmidt, K.: a.a.O., S. 222 f.

[109] Wie die Diskussion um die auf Musgrave zurückgehende Theorie meritorischer Güter zeigt (vgl. Becker, H.: a.a.O., S. 69 ff.), kann es vom Standpunkt eines *konsequent* vertretenen methodologischen Individualismus in der Finanztheorie keine meritorischen Güter geben, weil es für ihn keine gesellschaftlichen Präferenzen gibt.

[110] Daß der Staat immer wieder die Bereitstellung bestimmter meritorischer Güter für alle vorantreibt (etwa durch die mit finanzieller Förderung verbundene Anerkennung der Gemeinnützigkeit von Gruppen, die meritorische Gemeingüter herstellen) zeigt u.a. sein kulturpolitisches Engagement. Zur Frage, ob ein spezifisches politisches System, wie das im Grundgesetz der BRD verankerte, eine bestimmte Kultur voraussetzt, die daher als Gemeingut besonderen staatlichen Schutz genießt und daher auch nach spezifischer Förderung verlangt, siehe: Brugger, Winfried: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. Baden-Baden 1999, insbesondere §11 Kommunitarismus als Verfassungstheorie des Grundgesetzes (S. 253-285), der sich mit dem „kommunitaristischen Menschenbild" des Bundesverfassungsgerichts befaßt.

[111] Kulturpolitisch hier im weitesten Sinne.

unten näher entfaltet wird (Kapitel 2.3). Was freizugängliche Gemein- und Kollektivgüter zu Klubgütern macht, ist, daß ihre Nutzung unter bestimmten Umständen bzw. ab einem bestimmten Moment auf einen definierten Personenkreis natürlicherweise[112]oder künstlich[113] beschränkt wird. In letzterem Fall wird als Zugangsbedingung die Erbringung eines formalisierten, für alle gleichen Beitrags festgelegt, der zur standardgemäßen Erhaltung des Klubgutes verwendet wird. Zur Bedeutung des Begriffs der meritorischen Gemeingüter für die politische Philosophie bzw. für die politische Theorie *im Pluralismus* siehe Kapitel 2.3.

[112] Z.B. durch räumliche Gegebenheiten (nicht jeder erreicht das öffentliche, eigentlich allen offenstehende Hallenbad gleichermaßen).
[113] Etwa durch Erhebung eines Mitgliedsbeitrags zur Nutzungsberechtigung für den von einem Fußballverein bereitgestellten Fußballplatz, mit dem der Erhalt der Anlage finanziert wird.

1.1.3.2 Ethische Implikationen

Wenn das Gemeinwohl nicht gedacht werden kann, ohne die qualitativen Konnotationen des Begriffs zu füllen (Gemeingüter), dann fallen damit auch ethische Vorentscheidungen. Ein konkretes Gemeinwohlverständnis impliziert eine ethische Grundentscheidung und hat den Charakter einer Motivationshypothese politischen Handelns.

Wenn die Verpflichtung der Politik auf ‚das Gemeinwohl' letztlich auf die Bereitstellung bestimmter (Gemein-) Güter abstellt, dann folgt daraus für das politische Denken, das diese Verpflichtung anerkennt, daß es (meist stillschweigend) irgendeine Teleologie voraussetzt. Denn es sind insbesondere *teleologische* Ethiken, die Handlungen als Ausrichtung auf ein Ziel verstehen, das *in sich* ein Gut darstellt, das heißt, das nicht allein einfach deswegen als Gut betrachtet wird, weil es das moralisch Richtige ist. Handlungen erweisen sich für teleologisches Denken als moralisch richtig, wenn sie zur Verwirklichung eines außermoralisch Guten beitragen. Nur selten findet man eine Explizierung des einem Gemeinwohlverständnis korrelativen Teleologieverständnisses. Es ist wohl eher so, daß Teleologieverständnis und Gemeinwohlverständnis ineinander verflochten sind. Ohne die Frage entscheiden zu müssen, ob nun eine bestimmte Ausprägung teleologischer Ethik (Eudaimonismus, Wertethik oder Utilitarismus) in ein Gemeinwohlverständnis eingeht oder in ihm zum Ausdruck kommt, lassen sich zusammen mit den Grundformen teleologischer Ethik auch unterschiedliche Motivationshypothesen beschreiben, welche die jeweilige Annahme zur Verbindlichkeit von Gemeinwohlforderungen erklären.

Wird eine *ontologische* Teleologie vorausgesetzt, dann ist das Verständnis der möglichen ethischen Zielgüter und damit die Legitimationsbasis politischen Handelns fest vorgegeben: die Verwirklichung des arteigenen Ziels des Menschen und aller Dinge, die dieser Verwirklichung dienen. Worin man dieses arteigene Ziel erblickt, hängt freilich von den einzelnen Lehren ab. Historisch hat man das *telos* des Menschseins auf der Linie zwischen folgenden Extremen ausgemacht: a) der Einordnung des einzelnen Menschen in je höhere Ordnungen (Art, Gattung, Universum) zur Hervorbringung eines *Kosmos* und b) einer sich als Vollendung

wissenden und vollziehenden reinen Praxis.[114] Der Legitimationsgrund politischen Handelns ist somit anthropologisch bzw. kosmologisch vorgegeben, die ethische Herausforderung beschränkt sich auf eine vollständige Einsicht in die eigene (soziale) Bestimmung und darauf, ihr im Handeln zu entsprechen. Institutionen sind nur ethisch relevant, insofern sie nötig sind, um (grobe) sich aus dem sozialen Prozeß ergebende Abweichungen von der anthropologisch bzw. kosmologisch vorgegebenen Zielgröße zu verhindern. Die Verbindlichkeit der (vor-)gegebenen Gesellschaft, in die ein Individuum eingebunden ist, ist sehr hoch. Einem Gemeinwohldenken mit onto-teleologischem Hintergrund wird daher ein mehr oder weniger konservatives Gemeinschaftsdenken entsprechen: Ziel ist es, das Wesen, den Charakter der spezifischen Gemeinschaft zu erhalten. Hier wären politische Philosophen sozialphilosophisch zu verorten, die oben als 'konservative Kommunitaristen' bezeichnet wurden. Gemeinschaftsbindung rechtfertigt sich durch den Sachverhalt, daß der einzelne seine (aufgegebene) Vollendung nur innerhalb der etablierten sozialen Beziehungen *voll* erfahren kann.

Einer anderen (für die Neuzeit typischen) Ausprägung teleologischen Denkens zufolge, für die kein *spezifisches telos* mehr naturhaft vorgegeben ist, gilt als Zielgut des Handelns die Sicherung freiheitlicher Zwecksetzung.[115] Hier kommt einer gemeinwohlorientierten Politik vor allem die Aufgabe zu, für eine gute *Rahmenordnung* zu sorgen, innerhalb derer ein gedeihliches Miteinander der konfliktuösen Vielfalt des Guten möglich wird. Der Institutionenethik kommt wesentliche Bedeutung zu. Wer in diesem Sinne mit dem Gemeinwohl argumentiert (wie etwa Hobbes, wenn er die Herrschaft des Souveräns mit der daraus resultierenden Ordnung als *minor malum* gegenüber dem *bellum omnium contra omnes* rechtfertigt), den könnte man als 'neutralitätsliberalen Kommunitaristen' bezeichnen: nicht eine Ordnung ist anzustreben, die ein *bestimmtes* Leben in Gemeinschaft ermöglicht, sondern die Ordnung, die das Überleben in irgendeiner Art der Koexistenz wenigstens sichert.

---

[114] Vgl. Hübenthal, Chr.: Teleologische Ansätze. In: Marcus Düwell (Hrsg.): Handbuch Ethik. Heidelberg 2002, S. 63.

[115] Zur kantischen Vernunftteleologie siehe näherhin Hübenthal, Chr.: a.a.O., S. 65. Bindung an eine Gemeinschaft rechtfertigt sich in dieser Sicht dadurch, daß diese Gemeinschaft möglichst viel Freiräume zur Eigengestaltung des Lebens garantieren kann.

Teleologisches Denken kann schließlich, besonders wenn nicht mehr von einem von der Natur oder einer gemeinsamen Vernunft vorgegebenem *telos* ausgegangen wird, zu einem dritten Typus von teleologischer Ethik und politischer Legitimation führen: dem Utilitarismus. Die Analyse aller faktischen, heterogenen Zwecksetzungen kann nämlich ein ähnliches Muster aller dieser Zwecksetzungen offenbaren: das Streben nach subjektivem Wohlbefinden. In diesem (hedonistisch) verstandenen Guten wird das eigentliche Ziel aller Praxis ausgemacht. Jede Handlung kann dann danach beurteilt werden, welchen Nutzen sie im Sinne dieses wenig trennscharfen Zieles hat. Historisch betrachtet wurde dieser Nutzen tatsächlich „zunehmend als quantifizierbar und damit auch als grundsätzlich intersubjektiv vergleichbare Kategorie betrachtet", so daß sich im *Gesamtnutzen* erneut ein teleologisches Kriterium für eine universalistische Ethik anbietet: Moralisch richtig und politisch legitim „sind demzufolge genau die Handlungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach den größten Nutzen für alle Beteiligten zustande bringen."[116] Wer in diesem Sinne mit einem ‚Allgemeinwohl' argumentiert bzw. hier das sozialphilosophische Fundament seines Gemeinwohlverständnisses hat, kann als Vertreter eines 'egalitär-partikularistischen Kommunitarismus' bezeichnet werden: Gemeinschaftsbindungen werden vorwiegend um eines vordefinierten Nutzens kleiner Kollektive willen akzeptiert, der sich aus deren Kooperation ergibt. Als Beispiel kann die allgemeine Absicherung gegen soziale Risiken im (nationalen) Versorgungsstaat angeführt werden.[117] In dem Maße, in dem allen das gleiche, rein subjektiv bestimmte Bedürfnis unterstellt wird, können alle in die Nutzengemeinschaft einbezogen werden bzw. sind von vornherein in sie eingebunden. Aus dem non-

[116] Ebd., S. 66. Eine historisch wirkmächtige Manifestation fand dieser Ansatz im (politischen) Utilitarismus (vgl. ebd.), der hinsichtlich seiner „antiindividualistische[n] Tendenzen mit der christlichen Sozialethik konvergiert." Mieth, Dieter: Sozialethik. In: Marcus Düwell (Hrsg.): Handbuch Ethik. Metzler 2002, S. 502. Vgl. auch die berühmte Benthamsche Formel vom Gemeinwohl als der Summe aller Einzelwohle („Das größte Glück der größten Zahl", Jeremy Bentham: Introduction to the principle of Morals and Legislation. 1789). Eine ideengeschichtliche Einordnung der utilitaristischen Gemeinwohlidee und eine kritische Auseinandersetzung mit ihr in Schmucker-von Koch, Joseph: Der Utilitarismus als falsche Versöhnung zwischen dem ‚bonum commune' und dem ‚bonum privatum'. Zur Frage der Neuorientierung Europas am Ende der Postmoderne. In: Danilo Castellano (Hrsg.): Europa e bene comune. Oltre moderno e postmoderno. Napoli 1997.

[117] Die Absicherung vor Risiken im Sozialstaat kann freilich vor einem anderen sozialphilosophischen Hintergrund begründet werden, entwickelt dann allerdings auch eine andere Dynamik. Die Entgrenzung des Systems durch die Öffnung der Grenzen nach Osten als Ursache der Krise der Sozialsysteme in der BRD schildert Otto Schlecht (Schlecht, O.: Schlußwort. In: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hrsg.): Der Sozialstaat vor dem Offenbarungseid? Krefeld 1996. S. 69-73, hier S. 69.

kognitivistischen Charakter des Utilitarismus resultiert eine gewisse Tendenz zur Verallgemeinerung dieses Typus der Gemeinschaftsbildung, weil keine objektive Begrenzung der Integration möglich ist. Es hängt hier nur davon ab, wie viele Konzepte des Guten in eine Bestimmung des Gesamtnutzens eingehen, um die Integrationskraft des Gemeinwohlbegriffs zu bestimmen: je mehr Einzelinteressen addiert werden, desto umfassender ist die Gemeinschaft, je weniger Einzelinteressen in die Bestimmung des Gesamtnutzens eingehen, desto mehr Gemeinschaften entstehen. Im Extremfall bedeutet dies, daß die Interessen *aller* berücksichtigt werden sollen (nicht nur die der zu einer Gruppe oder einem Staat gehörigen Menschen), also das Menschsein als solches als Kriterium zur Verteilung von Rechten und Pflichten herangezogen wird. In diesem Fall entsteht das abstrakte Konzept der Zugehörigkeit zur Menschheit, das von allen anderen Kriterien wie Nähe und Ferne, Verwandtschaft etc. absieht und die gleichen Rechte aller Menschen hervorhebt. Für den Fall aber, daß die Interessen einiger weniger bei der Bestimmung des gemeinsamen Guten berücksichtigt werden, entstehen unbegrenzt viele partikulare Nutzengemeinschaften. Beide Extreme können durchaus zusammengehen.

Insgesamt läßt sich für die utilitaristische Teleologie festhalten, daß sie als reinste Ausprägung einer teleologischen Ethik zu betrachten ist, zumal hier die moralische Richtigkeit von Handlungen einzig und allein danach bestimmt wird, inwiefern eine Handlung zum Erhalt oder zur Verwirklichung des außermoralischen Gesamtnutzens beiträgt.[118] Im Gegensatz zu dem in erkenntnistheoretischer Hinsicht weniger anspruchsvollen utilitaristischen Ansatz rekurrieren onto-teleologische und vernunftteleologische Ansätze auf ein letztes erkennbares *Soll*, das den Wert konstituiert. Für sie ist daher eine gewisse Affinität zu deontologischen Ansätzen festzuhalten.[119]

Unterschiedliche Gemeinwohlverständnisse transportieren also unterschiedliche Ausprägungen teleologischer Ethik in das politische Denken bzw. die politische Ethik hinein. Dabei kann der Grad, in dem teleologisches und deontologisches Denken miteinander vermittelt werden, als Unterscheidungskriterium für unterschiedliche

[118] Hübenthal, Chr.: a.a.O, S. 67.
[119] Die Affinität onto-teleologischer Ansätze zur Deontologie rührt daher, daß im Gegebensein der Natur ein Soll erblickt wird, welches die Werthaftigkeit der (bewußt wiederhergestellten) Naturentsprechung letztlich begründet. Bei vernunftteleologischen Ansätzen ist es die Freiheit, die in sich den Anspruch trägt, sein zu sollen.

politische Integrationskonzepte herangezogen werden, wie die (idealtypische) Zuordnung von Teleologieverständnissen und Formen des Kommunitarismus bereits andeuten sollte. Denn noch bevor überhaupt die Werthaftigkeit politischer Integration dargelegt werden kann (dies ist Aufgabe einer Legitimationstheorie staatlichen Handelns), muß immer schon eine Annahme darüber gemacht worden sein, aus welchem Grund Menschen einen Wert als Wert akzeptieren: Diese Annahme, man könnte sie 'politikphilosophische Motivationshypothese[120] sozial-kooperativen Handelns' nennen, ist notwendiger Bestandteil eines reflektierten Gemeinwohlverständnisses.[121] Während politische Legitimationstheorien die Einbindung der einzelnen in die politische Gemeinschaft bzw. die Macht des Staates über seine Bürger *begründen*, *erklären* Motivationshypothesen die Akzeptanz politischer Legitimitätstheorien bzw. den Erfolg staatlichen Handelns. Mit einem bestimmtem Gemeinwohlverständnis und der in ihm enthaltenen Motivationshypothese sozialer Kooperation ist bereits eine wichtige Vorentscheidung für die Entfaltung einer Theorie zur Legitimierung der Staatstätigkeit getroffen. Es ist kein Zufall, daß Naturrechtstheorien und Vertragstheorien letztlich *eher* auf eine deontologisch fundierte teleologische Ethik, Wohlfahrtsökonomiken eher auf eine rein teleologische Ethik rekurrieren.[122] Die prägende Bedeutung des Gemeinwohlverständnisses sowohl für das Teleologieverständnis überhaupt als auch für die nähere, inhaltliche Bestimmung des Zielguts politischen Handelns machen den Gemeinwohlbegriff zum

[120] Vgl. zum Begriff 'Motivationshypothese' auch Ritsert, Jürgen: Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt 2001, S. 5-10. In unserem Zusammenhang sollen mit dem Begriff grundlegende Annahmen über Gründe und Ursachen kooperativen Handelns bezeichnet werden, die den Gehalt umfänglicherer Begriffs- und Aussagensysteme auf griffige Formeln bringen. Uns geht es in erster Linie um den in einem Verständnis vom gemeinsamen Guten transportierten teleologischen Hintergrund politischer Legitimationsstrategien. Ritsert sieht solche hintergründigen Annahmen etwa enthalten in Aussagen wie denen von Samuel Pufendorf, daß allen empfindenden Lebewesen der Selbsterhaltungstrieb gemeinsam sei, in Hobbes' Lust-Unlust-Schema oder in Marx' Behauptung, „der Mensch sei nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in Gesellschaft sich vereinzeln kann." Ritsert, J.: a.a.O.., S. 6 ff.

[121] Der Blick auf die im politischen Gemeinwohlverständnis gründende Motivationshypothese kann als politikphilosophischer Teilbeitrag zur Erörterung der sozialpsychologischen Elemente des Politischen betrachtet werden, näherhin bei der „Ergründung der Durchsetzung von ordnungspolitischen Optionen im öffentlichen Bewusstsein" und der Klärung, „unter welchen Umständen öffentlicher und verdeckter bis geheimer politischer Kommunikation die Priorisierung von Politikfeldern erfolgt" (Claußen, Bernhard: Sozialpsychologische Theorien der Politik. In: Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schutze (Hrsg.): Lexikon der Politik. Band 1. Politische Theorien, S. 569-577, hier S. 573 und 575).

[122] Vgl. hierzu auch Becker, H.: a.a.O, S. 100 ff. und 131 ff.

Zentrum eines jeden Integrationskonzepts: er erlaubt eine kohärente Entwicklung einer Legitimationstheorie ausgehend von der Motivationshypothese.

1.1.3.3 Zusammenfassung: Minimalbedingungen aussichtsreicher Argumentation mit dem Gemeinwohlbegriff in qualitativer Hinsicht

Die Überlegungen zu den qualitativen Konnotationen des Gemeinwohlbegriffs und ihren ethischen Implikationen lassen sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: die qualitativen Füllungen des Gemeinwohls (in Form einer Güterlehre) sind für den Charakter der Sozialethik und damit auch für die normative Theorie der Politik nicht nur prägend, sondern geradezu *konstitutiv*.[123] Die Sozialethik ordnet im Hinblick auf den für menschliche Beziehungen charakteristischen Güteraustausch diejenigen Güter, deren Austausch die menschlichen Beziehungen bestimmen *soll*, hierarchisch und richtet sich dabei letztlich an den menschlichen Grundbedürfnissen aus, die als *fundamentum in re*, d. h. als Ursache der menschlichen Beziehungen zu betrachten sind und in der Anthropologie näher bestimmt werden. Die Gestaltung menschlicher Beziehungen bzw. menschlichen Zusammenlebens durch die Politik rechtfertigt sich demnach als Lenkung menschlichen Kooperationswillens zur Befriedigung dieser Grundbedürfnisse.[124] Daneben beschäftigt sich die Sozialethik mit den äußeren Voraussetzungen dieser normierten Kooperation (Institutionenethik und politische Ethik). Die Individualethik beschäftigt sich *erst in der Folge* mit den von der Freiheit

[123] Das Gemeinwohl ist eine „konstitutive Referenz der Sozialethik" (Mieth, D.: a.a.O., S. 501). Die Sozialethik hat Vorrang vor der Individualethik. Individualethik ist als Ethik des guten Lebens bzw. als Strebensethik „primär auf die Optionen des Individuums bezogen, setzt aber Sozialethik als Möglichkeitsbedingung voraus. Sie bedarf also einer indirekten Sozialethik. Die unmittelbaren Themen der Sozialethik sind freilich nicht strebensethischer, sondern sollensethischer Natur. Auch hier läßt sich das gute und richtige Handeln des einzelnen vor der ethischen Konstitution und Auswirkung von Institutionen wohl unterscheiden. Aber in der normativen Ethik geht die Sozialethik gegenüber der Individualethik den direkteren Weg. Versteht man Sozialethik z.B. als Rechtsethik, dann ist die Richtigkeit des Rechtes der direktere Zugang zum Gesollten, während die individualethische Rechtsbefolgung diese Richtigkeit bereits voraussetzt." (Mieth, D.: a.a.O., S. 502.) Inwiefern nun die Sozialethik, wie Mieth es ausdrückt, die „Möglichkeitsbedingung" der Individualethik ist, hängt vom spezifischen Gemeinwohlverständnis und dem darin grundgelegten Verhältnis von Einzelwohl und Gemeinwohl ab und prägt entscheidend das normierte Verhältnis der Individuen zu den sozialen Entitäten und umgekehrt.

[124] Zur politischen Bedeutung der menschlichen Bedürfnisse und dem Grad ihrer Bewußtheit bzw. Verfeinerung siehe ausführlich: Johann Baptist Müller: Bedürfnis und Gesellschaft. Bedürfnis als Grundkategorie im Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus. Stuttgart 1971 sowie den Artikel „Bedürfnis" desselben Autors in *Geschichtliche Grundbegriffe,* S.440-489.

der einzelnen Personen abhängigen Bedingungen, normgemäß in eine Kooperation einzutreten.

1.1.4 Zur Entfaltung der Implikationen im Politikverständnis

Wie die Analyse der Minimalbedingungen aussichtsreicher Argumentation mit dem Gemeinwohlbegriff in quantitativer wie qualitativer Hinsicht gezeigt hat, erfordert die Verwendung des Begriffs in einzigartiger Weise eine inhaltliche Füllung des Begriffs durch eine spezifische Vorstellung vom gemeinsamen Wohl einer Gruppe von Menschen und damit auch von seinen Verwirklichungsbedingungen. Wenn daher der Gemeinwohlbegriff, wie bereits festgehalten wurde, einen besonderen Anlaß bietet, eine Legitimationstheorie ausgehend von einer Hypothese zur Motivation sozialer Kooperation zu entwickeln, dann lassen sich hierfür mit Blick auf die bisherigen Überlegungen zu den semantischen Konnotationen und sozialphilosophischen (d.i. sozialontologischen und sozialethischen) Implikationen der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs wieder gewisse Vorentscheidungen bzw. Weichenstellungen festhalten. Das Gemeinwohlverständnis prägt grundlegend die Auffassungen zu *politischer Gerechtigkeit und Klugheit* bzw. *zum Verhältnis von Individuum, Staat und Gesellschaft*. Im folgenden werde ich daher kurz skizzieren, welchen Einfluß das Gemeinwohlverständnis darauf hat, wie die Dynamik der Zugehörigkeit erfaßt wird, einmal betrachtet von Seiten des Individuums und seiner sozialen Beziehungen und einmal von seiten des Staates. Dabei wird der Einfluß des Gemeinwohlverständnisses auf das Verständnis von Politik im allgemeinen Sinne, verstanden als Dynamik des Gemeinwohlhandelns, beschrieben.

1.1.4.1 Gemeinsinn

Die Einordnung des einzelnen in die Gesamtgesellschaft erfordert je nach Ausprägung des politischen Denkens unterschiedliche Tugenden bzw. die Erfüllung unterschiedlicher Pflichten oder zumindest die Anerkennung der Regeln eines politischen Systems, das unabhängig von den Tugenden des einzelnen Ordnung zu erzeugen beansprucht. Die anhaltenden Reflexionen über Gemeinwohl und Gemeinsinn

auch im modernen Verfassungsstaat belegen, daß die aufklärerische Grundannahme letztlich illusionär ist, Moralität sei nicht Grundlage der guten Staatsverfassung,

umgekehrt: Moralität sei *nur* auf der Grundlage einer guten Staatsverfassung zu haben.[125] Die Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohl im freiheitlichen Pluralismus nimmt für sich in Anspruch, das Minimum an Tugenden zu bestimmen, das neben den tugendersetzenden Institutionen zur Aufrechterhaltung des freiheitlichen Systems notwendig sind. Welche Tugendausstattung des Bürgers tatsächlich für notwendig erachtet wird, hängt von der jeweils erkannten ontischen Grundlage des Gemeinwohls, sprich den jeweils bekannten politischen Gütern und der normativen Auswahl dieser Güter ab. Um politische Güter allererst erkennen und auswählen zu können, bedarf es gewisser dianoethischer Tugenden (a); um die präferierten Güter bereitzustellen hingegen ethischer Tugenden (b).

a) Um die Pflege von Gemeinsinn als einer dianoethischen Tugend bzw. als Gespür oder Sinn für die Belange des Ganzen und als Fähigkeit, die Standpunkte anderer bei den eigenen Entscheidungen zu berücksichtigen, haben sich im 20. Jahrhundert vor allem Autoren aus dem deutschen Sprachraum bemüht.[126] Was bei ihnen explizit postuliert wird – bei der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs in politischen Fragen jedoch stets implizit zum Ausdruck kommt – ist die Ausrichtung der Politischen Wissenschaft auf die Erforschung menschlicher Ziele. Das heißt, die Aufmerksamkeit des Forschens wird in erster Linie nicht auf äußere Kausalzusammenhänge gerichtet (den Gegenstand der empirischen Politikwissenschaft), sondern auf die (nicht weniger reale, d. h. wirksame) Bedürfnisstruktur des Menschen.[127] Eine Analyse der menschlichen Grundbedürfnisse, der Formen ihrer Entfaltungen sowie der Ansichten über ihre Befriedigungen findet sich daher in allen großen Werken der politischen Philosophie von Platon bis Rawls. Entscheidend für die jeweilige Prägekraft des

[125] Vgl. hierzu Kant, Immanuel: Zum Ewigen Frieden, 3. Definitivartikel, I. Zusatz sowie Hennis, W.: Praktische Philosophie und politische Wissenschaft. In: Ders.: Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 35-55, hier S. 52 f.

[126] Vgl. Grünepütt, K.: „Sensus Communis“ (IV. 20. Jh., 1. Politisch-praktische Philosophie). In: HistWbPhilos, Bd. IX, Sp. 661-667, hier S. 661.

[127] In diesem Sinne haben vor allem Hans-Georg Gadamer (Wahrheit und Methode, 1960), W. Hennis (a.a.O.), Ernst Forsthoff (Die Verwaltung als Leistungsträger, 1938) und H. Arendt (Vita activa oder Vom tätigen Leben, 1960) für eine „Revindikation des Politischen als legitimen Gegenstand wissenschaftlichen Fragens“ argumentiert. (Hennis, W.: Die Auflösung der Politischen Wissenschaft. In: Ders.: Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 116-127, hier S. 126.)

Bedürfnisbegriffs als sozial- und politikphilosophische Grundkategorie dürfte das hintergründige philosophische Vernunftverständnis sein, demgemäß die konkreten Bedürfnisse der Menschen entweder als äquivoke oder als univoke Äußerungen des Drangs erscheinen, sich die Wirklichkeit anzueignen. Dementsprechend steht der Bedürfnisbegriff dann im Zentrum individualistischer oder kollektivistischer Staats- und Gesellschaftslehren.[128] Begriffsgeschichtlich ist der Bedürfnisbegriff jedoch eng mit dem Individualismus verbunden.[129] In einem System der Bedürfnisse scheint alles vom auszugleichenden Mangel bestimmt; die verbindende Anerkennung einer Fülle scheint mit dem Bedürfnisbegriff kaum thematisierbar.[130] Zwar ist alles menschliche Handeln von Bedürfnissen bestimmt. Doch wird bei dieser Aussage noch nicht hinreichend klar, ob das Bedürfnis aus einem Mangel entsteht (Bedürfnis zu ausgleichender Kooperation), ob es angesichts eines schon bestehenden und zu erhaltenden bzw. zu entfaltenden Gutes entsteht (Bedürfnis der Sicherung/Weiterentwicklung) oder ob es angesichts eines ‚überfließenden' Gutes entsteht (Bedürfnis der Weitergabe). Deshalb ist der Güterbegriff, trotz der wichtigen Hinweise, die eine Erforschung des Bedürfnisbegriffs liefert, als umfassenderer Begriff einer teleologischen Integrationswissenschaft zu betrachten und zu erforschen.

b) In dem Maße, wie das Nachdenken über das Gemeinwohl Ziele thematisiert und so den engen, kausalwissenschaftlichen Begriff der Politischen Wissenschaft (*more geometrico*) weitet, rückt auch die Frage der politischen Gerechtigkeit wieder in den Mittelpunkt der Forschung. Das individualistisch-formalistische Verständnis von Gerechtigkeit als Ausbalancierung individueller Freiheiten wird durch die Berücksichtigung des Eigenwertes des Ganzen und des spezifischen Beitrages der einzelnen zu diesem Ganzen gewissermaßen materialisiert.

---

[128] J.B. Müller hat in einer ebenso bemerkenswerten wie singulären begriffsgeschichtlichen Studie die gesellschaftlich-politische Bedeutung des Bedürfnisbegriffs für den Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus/Kommunismus im 18. und 19. Jahrhundert aufgezeigt. (Müller, J.B.: Bedürfnis und Gesellschaft. Bedürfnis als Grundkategorie im Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus. Stuttgart 1971.) Eine äquivoke Deutung der Bedürfnisse stehe in der Regel dem Liberalismus und Konservatismus nahe, eine univoke dem Sozialismus, wobei freilich genau zu differenzieren ist, ob die Bedürfnisse nun als gesellschaftsstiftende oder gesellschaftsverändernde Kraft oder als Maß für die Verteilung des Sozialprodukts in Betracht genommen werden.

[129] Vgl. ebd., S. 10 f.

[130] Dazu bedürfte es einer analogen Auffassung von Bedürfnis, dergemäß die bei den Menschen unterschiedlich ausgeformten Erfahrungen des Mangels an etwas als defizitäre Modi der Präsenz des ersehnten Gegenstandes betrachtet werden können.

Seit Aristoteles und Thomas werden drei Gerechtigkeitsformen im Hinblick darauf voneinander unterschieden, in welchen Beziehungsfeldern die einzelnen Menschen stehen, „insofern sie einerseits selbständige Wesen (*per se subsistens*), zugleich aber Glieder und Teile einer (politischen) Gemeinschaft sind".[131]

„Im Verhältnis der einzelnen zueinander gilt die ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa, Tauschgerechtigkeit*) nach dem Maße der arithmetischen Gleichheit, d. h. das, was getauscht wird, muß gleichwertig sein.[132] Das rechte Verhältnis der einzelnen zur (politischen) Gemeinschaft beschreibt die Gesetzes- oder Gemeinwohlgerechtigkeit (*iustitia legalis* bzw. *generalis/socialis*), das rechte Verhältnis der (politischen) Gemeinschaft zu den einzelnen hingegen die austeilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*)."[133]

Dem klassischen Gerechtigkeitsdenken zufolge steht die *iustitia generalis*, die für den einzelnen mit zunehmender Einbindung in die Gemeinschaft existentiell verpflichtend wird, in direktem Bezug zur distributiven Gerechtigkeit, denn „das, was dem Ganzen gehört, d.h. die Gemeinschaftsgüter und -lasten, [sind] auch dem Teil geschuldet, weil er eben ein Teil des Ganzen ist, und zwar nach der Bedeutung (principalitas), die ihm für das Ganze zukommt und die er in ihm hat (vgl. II-II, qu. 61, art. 2). Darin hat die verhältnismäßige, sog. geometrische Gleichheitsrelation der *iustitia distributiva* ihren inneren Grund."[134] Das heißt: je mehr einer in die Gesellschaft verwoben ist und bei der Bereitstellung von Gemeingütern aller Art mitwirkt, desto größer ist sein Interesse an der Durchsetzung einer Ordnung zur Bereitstellung der kollektiven Basisgüter (z.B. Umwelt, Sicherheit, Verfassungsinstitutionen), deren Bereitstehen freie Kooperation erst ermöglicht, zumindest aber ihren Ertrag sichert.

Was unter der ‚verhältnismäßig, geometrischen' Gleichheit zu verstehen ist, die nach Thomas für die *iustitia distributiva* gilt, ist heute allerdings umstritten: „Hier sagt der Wirtschaftsliberalismus ‚jedem nach seinen Leistungen'; im Rechtsstaat heißt es

---

[131] Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. Tübingen 2002, S. 246.
[132] Trotz aller Schwierigkeiten den (gleichen) Wert zu tauschender Güter zu bestimmen (es werden ja durchaus unterschiedliche Güterarten getauscht), ist die Gleichwertigkeit als Maß der kommutativen Gerechtigkeit unbestritten. Vgl. hierzu auch Höffe, Otfried: Artikel „Gerechtigkeit". In: Dieter Nohlen (Hrsg.): Lexikon der Politik. Bd. 1. Politische Theorien. 1995, S. 144-152, hier S. 147.
[133] Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. A.a.O., S. 246.
[134] Ebd., S. 248.

‚jedem nach seinen gesetzlichen Rechten'; manche Aristokratie sagt ‚jedem nach seinen Verdiensten'; und der Sozialismus fordert, ‚jedem nach seinen Bedürfnissen' zu geben"[135]. Unter der Prämisse, daß der Beitrag aller zum Ganzen einheitlich festlegbar und bestenfalls abstufbar sei (als nicht proportional, wie es der klassischen Lehre entsprach), wurde vorrangig die Frage diskutiert, *wie viel* der einzelne dann vom Ganzen fordern könne. Die Vorrangstellung der Frage nach der distributiven Gerechtigkeit hat ihren historischen Grund im neuzeitlichen politischen Denken, das ganz auf die Bereitstellung von Kollektivgütern abzielt, auf deren stets wechselnde (reale oder nur vermeintliche) Bedrohungen das Kollektiv zu reagieren hat. Das moderne Paradigma der von der Gesamtheit bereitzustellenden Güter ist die Daseinssicherung. Am Beispiel des bedrohten Lebens zeigt Hobbes, daß alle Bürger zur Bereitstellung dieses Gutes die gleiche Leistung zu erbringen haben, nämlich den Verzicht auf die Freiheit zu töten (negativer Tausch). Dieser streng nach dem Prinzip der kommutativen Gerechtigkeit auszurichtende Tausch und der allgemein daraus resultierende Vorteil (die neue Sicherheit) ist jedoch durch das parasitäre Ausnutzen durch einzelne bedroht, weshalb es für alle vorteilhafter erscheint, auch diese letzte Gefahr aus dem Weg zu räumen. Dazu wird eine gemeinsame Durchsetzungsmacht (Staat) eingesetzt, die wegen ihrer Vorteilhaftigkeit für alle wiederum als gerechter Tausch verstanden wird: als Tausch zwischen allen einzelnen, die ihre Freiheit zu töten gegen die Sicherheit eintauschen, die ihnen eine Instanz öffentlicher Gewalt im Gegenzug dafür bietet. Weil die Bürger im Staat gleichsam dem Synergieeffekt ihres eigenen kollektiven Handelns gegenüberstehen, dessen gleiche Verteilung er garantieren soll, kann der Staat in Zukunft nur das verteilen, zu dessen Herstellung er zuvor alle Bürger gleichermaßen zwingen konnte. Das heißt, der Staat wird zur Verteilungsinstanz allein von Kollektivgütern. Distributive und soziale Gerechtigkeit fallen in der Folge zusammen, die Schaffung von Chancengleichheit bezüglich des Zugangs zu den Grund- oder Kollektivgütern wird das neue egalitaristische und etatistische Paradigma sozialer Gerechtigkeit.

Das klassische politische Denken hingegen verstand unter sozialer Gerechtigkeit die Gemeinwohlgerechtigkeit (*iustitia socialis oder generalis*), bei der es um die Frage ging, *was* der einzelne zum Ganzen beizutragen habe. Dementsprechend wurde die

[135] Ebd.

Frage beantwortet, was der einzelne vom Ganzen der Gesellschaft (eben nicht des Staates, den es damals gar nicht gab) zu erwarten habe. Deshalb ließ sich etwa für Thomas der Beitrag zum Ganzen auch nicht einfach an der Respektierung der für alle gleichen Gesetze messen (er erschöpfte sich also nicht in einem Rechtspositivismus), sondern wurde verstanden als individueller Beitrag des einzelnen zum Gemeinwohl. Das heißt, um als einzelner die rechte Beziehung zur Gesamtheit einzunehmen, genügte nicht die formale Beachtung der Gesetze, vielmehr war das zu erbringen, was „der Gemeinschaft als der Gesamtheit der verbundenen Einzelnen zukommt. Die Gesetze sind erst sekundär von Bedeutung, insofern sie auf das Gemeinwohl hingeordnet sind.“[136] Was aber der Gemeinschaft als der Gesamtheit der verbundenen einzelnen zukommt, sind neben den Kollektivgütern insbesondere die Gemeingüter als Werke partikularer Gemeinschaften. Um die Eingebundenheit der einzelnen in verschiedene Beziehungsfelder und zugleich das je unterschiedliche Maß der Verpflichtung im Geben bzw. Nehmen darzustellen, sind die Objekte des jeweiligen Tausches durch Berücksichtigung der individuellen „Funktionalität“ des einzelnen zu ihrer Bereitstellung sichtbar zu machen. Hierin besteht die Aufgabe einer Theorie des Gemeinwohls. Die Anerkennung der über die kollektiv geforderten Leistungen hinausgehenden, verdienstlichen Leistungen als Beitrag zur Erhaltung der allgemeinen Bereitschaft zur Bereitstellung gerade der Kollektivgüter muß als Aufgabe einer pluralismustauglichen Theorie der Gemeinwohlgerechtigkeit angesehen werden.[137]

---

[136] Ebd., S. 247.

[137] Daß die allgemeine Bereitschaft zur kollektiven Bereitstellung der Kollektivgüter mit dem Grad ihrer allgemeinen Sicherung abnimmt, ist ein Paradoxon, mit dem es die neuzeitliche Politiktheorie immer wieder zu tun bekommt. Nicht umsonst beharrt Hobbes so sehr auf der stets latenten Gefahr für Leib und Leben auch der Starken und Mächtigen. Das Bewußtsein vom Sinn des kollektiven Engagements muß wach gehalten werden. Der alleinige Rückgriff auf Kollektivgüter bei der Argumentation zur Errichtung einer Ordnung führt zwangsläufig zur Notwendigkeit einer totalen Gleichschaltung der Gesellschaft bezüglich des ordnungserhaltenden Beitrags. Nur wenn einzelnen Gruppen (Eliten) besondere Bedeutung bei der Reproduktion des Sinns der Kollektivgüterproduktion zuerkannt wird, kann die Gleichschaltung auf niedrigem Niveau gehalten werden (z.B. nur allgemeine Steuerpflichtigkeit). Die damit gegebene relative Freiheitlichkeit eines Ordnungsganzen ist akut gefährdet, wenn Eliten und die von ihnen bereitgestellten Gemeingüter vom Staat willkürlich in die Nähe von Kollektivgütern gerückt werden. Dann erhöht sich das Niveau der Gleichschaltung, Integration vollzieht sich nach dem Freund-Feind-Schema. Innerhalb des freiheitlichen Verfassungsstaates zeichnet sich eine Tendenz zur „Ausbeutung des Rechtsstaates“ ab: Verfassungsrechtler beklagen den verbreiteten Verlust der Autorität des Rechts (verstanden als 'law and order'), wenn es nicht mit Gruppeninteressen konform geht, und die stetige Zunahme gewaltsamer Interessensdurchsetzung (Kriminalität). Vgl. Schmitt Glaeser, Walter: Ethik und Wirklichkeitsbezug des freiheitlichen Verfassungsstaates. Berlin 1999, S. 21 f.

Ohne sie bleibt das „personelle Verhältnis von Leistung und Gegenleistung im sozialen Rechtsstaat“ undurchsichtig.[138]

1.1.4.2 Staatlichkeit

Je nach Auffassung vom Gemeinwohl und der darin verdichteten sozialphilosophischen Basistheorie sehen auch die ‚unterstützenden Maßnahmen‘ zur Einordnung der Individuen in die Gesamtgesellschaft unterschiedlich aus. Staatshandeln gestaltet sich anders, wenn das Gemeinwohl in erster Linie in Kollektivgütern besteht, als wenn es vornehmlich in meritorischen Gemeingütern erfahren wird. Der Staat bzw. seine Organe greifen auf andere Weise in das Leben der Bürger ein, wenn das Gemeinwohl als a priori feststehende, bereits bekannte Größe erscheint (als deren Hüter der Staat auftritt), als wenn ein rein aposteriorisches Gemeinwohlverständnis vorliegt und die Gesellschaft sich im Staat ein reines Mittel der Selbstverwaltung zu schaffen meint. Die Ausbildung spezifisch republikanischer Verantwortlichkeit hingegen scheint an ein spezifisches Gemeinwohlverständnis gebunden, das paternalistischer Staatlichkeit (die dazu tendiert, die Gesellschaft im Staat aufzulösen) ebenso aus dem Wege geht wie antipaternalistischer Staatlichkeit (die dazu tendiert, den Staat in der Gesellschaft aufzulösen). Weil sich aus dem näheren Verständnis vom Gemeinwohl und seinen Grundlagen auch die Maßnahmen zur Gemeinwohlfindung bzw. Gemeinwohlsicherung ergeben, entscheidet sich mit den vorherrschenden Ansichten über das Gemeinwohl auch, ob der freiheitsbedingende Dualismus von Staat und Gesellschaft aufrechterhalten werden kann. Wie ein entsprechendes Gemeinwohlverständnis beschaffen sein muß, kann und soll an dieser Stelle nicht entschieden werden.[139] Allerdings läßt sich bereits festhalten, daß je nach Art der normierten Güter das freie Handeln der Bürger einen unterschiedlichen

[138] Schmitt Glaeser, W.: a.a.O., S. 55: „Der Rechtsstaat gewährt größtmögliche Freiheit, der Sozialstaat großzügig berechnete bedarfsabhängige Sozialleistungen, ohne dass die Geltungsansprüche aufeinander bezogen wären. Insbesondere wird nicht in hinreichendem Umfang verlangt, dass die optimal gewährte Freiheit verantwortungsbewußt dafür eingesetzt wird, den Bedarf an Sozialleistungen zu verringern. Das Gegenseitigkeitsprinzip im Sinne eines adäquaten Gebens und Nehmens funktioniert nicht, Verteilungsgerechtigkeit lässt sich nicht erkennen, eine prinzipielle Irritation des Rechtsgefühls ist die unausweichliche Folge.“

[139] Vgl. dazu Teil A, Kapitel 2. Dort werden die *spezifischen* Erfordernisse freiheitlich-pluralistischer *Staatlichkeit* erörtert. Hier werden nur die generellen Vorentscheidungen benannt, die sich aus einem bestimmten Verständnis des Gemeinwohls für das Verhältnis der Bürger zu Gesellschaft und Staat und umgekehrt des Staates zu Gesellschaft und Bürgern ergeben.

Stellenwert für den Staat hat: beim Vorrang von Individualgütern wird sich der Staat mit Interventionen weitgehend zurückhalten, beim Vorrang von Kollektivgütern wird er interventionsfreudig sein (müssen), beim Vorrang von Gemeingütern wird er die Freiheit der Bürger schützen und nur subsidiär eingreifen. Freilich ist hier zu unterscheiden, ob der Staat die Freiheitlichkeit der Güterbereitstellung gewährleistet bzw. Selbstbestimmung und Selbstverwaltung ermöglichende Institutionen sichert, weil die Freiheit jedes einzelnen den Wertbestand des Gemeingutes vergrößert oder weil die freie Beteiligung jedes einzelnen lediglich aus organisationstechnischen Gründen zur Bereitstellung des Gutes notwendig ist.[140]

[140] Eine (rein) organisationstechnische Begründung freiheitlicher Ordnungspolitik führt das folgende Beispiel vor Augen. Das Beispiel sei wegen seiner Anschaulichkeit hier wiedergegeben: „Jeder PKW-Reisende, der heute durch die einmal napoleonisch beherrscht gewesenen Regionen Europas fährt, kennt die Landstraßen, die heute noch den damals auf dem Reißbrett gezogenen Trassen folgen – über mehr als ein Dutzend Kilometer geradewegs von Kirchturm zu Kirchturm führend und hier und da noch mit den inzwischen denkmalpflegerisch konservierten Alleen ausgestattet, die einst marschierenden Militärkolonnen Schatten zu spenden hatten. Dergleichen war damals möglich: Das flache Land bot sich als ein Raum dar, in welchem die infrastrukturbeschädigenden Eingriffe straßenbautechnischer Art gering waren. Handelte es sich um Bauernland, so konnten die Einsprüche der allenfalls Geschädigten ohnehin als unbeachtlich gelten. Aufklärend ließ sich, zu Recht, sagen, die administrativ von oben verfügte Straßenbaumaßnahme komme insgesamt der Wohlfahrt des Landes zugute. Sonderinteressen der Angehörigen privilegierter Schichten blieben ausnahmsweise berücksichtigungsfähig, und in gelegentlich vorkommenden kontingenten Abweichungen von der geometrischen Rationalität napoleonischer Trassenführung spiegelt sich das. Es bedarf nur geringer technischer und politischer Phantasie, um zu sehen, daß solche Rationalität, die in der Tat zentral optimal exekutierbar war, bei der höchst komplex gewordenen Flächennutzung in hochentwickelten Industriegesellschaften nicht mehr möglich ist. Ferngasleitungen durchziehen das Gelände, Wasserversorgungsnetze binden Siedlungen zusammen, auf den Versorgungs- und Entsorgungsbedarf höchst unterschiedlicher Industrien ist Rücksicht zu nehmen. Baugebiete, die sich in der Entwicklung befinden, haben Anschluß- und Lärmschutzinteressen. Ökonomisch höchst relevante Nutzungserwartungen von Grundeigentümern sind betroffen. Naturschutzgebiete sind zu verschonen, und Kommunen oder Ortsteile konkurrieren um Geltendmachen ihrer nachteiligen oder auch vorteilhaften Betroffenheiten.“ Lübbe, H.: Ordnungspolitik und Gemeinwohl, a.a.O., S. 298.

1.1.5 Raster zur Analyse der sozialphilosophischen Texte

Aus den zentralen sozialphilosophischen Implikationen, die die Rede von einem 'Gemeinwohl' hat, ergibt sich folgendes Frageraster, an dem sich die Untersuchung sozial- und politikphilosophischer Texte zum Gemeinwohl orientieren kann:

Zunächst ist, soweit möglich, die den Texten zugrundeliegende *Methodologie zur Erfassung des Sozialen* herauszuarbeiten. Dafür sind die in den Texten vorgenommenen Verhältnisbestimmungen von Eigenwohl und Gemeinwohl darzustellen.

Danach ist anhand der näheren Ausführungen zum Gemeinwohl zunächst die *Bezugsgröße* zu nennen: Wessen Wohl ist das Gemeinwohl? Dabei sind die Besonderheiten der Verbundenheit innerhalb dieser Gruppe zu berücksichtigen (Umfang, Art und Dauer der Verbundenheit und ihre Verbindlichkeit).

Eine inhaltliche Bestimmung der *Gemeingüter* und die spezielle Verantwortung der Staatspolitik für die Bereitstellung (einiger) dieser Güter haben sich anzuschließen.

Unter den beiden Stichwörtern *Gemeinsinn* und *Staatlichkeit* werden die Voraussetzungen und Bedingungen gemeinwohlorientierten Handelns auf Seiten des einzelnen sowie auf Seiten des Staates zusammengefaßt. Beide Begriffe beschreiben die Dynamik politischer Zugehörigkeit: der in einem sozial- oder politikphilosophischen Text vom einzelnen geforderte Gemeinsinn beschreibt den ihm jeweils abverlangten Beitrag zur Bereitstellung der verschiedenen Gemeingüter einer Gemeinschaft: dieser Beitrag umschließt sowohl seine *intellektuellen Fähigkeiten* wie seine *ethischen Pflichten* zur Auffindung und Herstellung von Gemeingütern. Die in einem sozialphilosophischen Text gestellten Anforderungen an eine gemeinwohlförderliche Staatlichkeit fassen die geforderten bzw. sich ergebenden *institutionellen Bedingungen und ethischen Verpflichtungen öffentlicher Verantwortungsträger* (insbesondere der Politiker und Staatsbeamten) für die Entwicklung bürgerlichen Gemeinsinns zusammen.

1.2 Ideengeschichtliche Vorüberlegungen: Ordnung und Gemeinwohl

Nachdem wir uns bisher über eine Analyse der Wortbedeutung des Kompositums ‚Gemeinwohl' und der sozialphilosophischen Implikationen der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs im politischen Kontext seinen möglichen Funktionen genähert haben, wollen wir nun mit Blick auf die Ideengeschichte den Blick wieder weiten und uns mit einem ‚Phänomen' auseinandersetzen, dessen Name als Synonym für die Ausrichtung auf ‚das Gemeinwohl' bezeichnet werden kann: der gesellschaftlichen Ordnung. Wenn in der politischen Philosophie von ‚Ordnung' die Rede ist, dann gewissermaßen, um damit alle Aussagen und Vermutungen über das Gemeinwohl zusammenzufassen.

1.2.1 Wie kommt Ordnung zustande?

Nicht die Frage *Was ist eine gute Ordnung?*, sondern *Wie kommt Ordnung überhaupt zustande?* bringt uns dem Phänomen ‚Ordnung' näher: im Mittelpunkt von Ordnungsphilosophien bzw. politikphilosophischer Kontroversen steht die Frage, *wie* eine gute Ordnung errichtet und über längere Zeit aufrechterhalten werden kann. Der Begriff ‚gute Ordnung' ist beinahe schon ein Pleonasmus, weshalb die Frage, worin eine gute Ordnung denn eigentlich und näherhin besteht, zurücktritt vor der Frage nach den Bedingungen von Ordnung und meist nur indirekt eine Beantwortung erfährt. Ordnungskonzeptionen werden daher zunächst hinsichtlich der sogenannten Ordnungsprinzipien voneinander unterschieden. Für die klassische politische Philosophie etwa stehen *Vernunft* und *Tugend* am Anfang einer guten und stabilen Ordnung. Der neuzeitliche Liberalismus sieht in *Freiheit* und *Gleichheit* die Prinzipien zur Herstellung von Ordnung. Diese beiden Prinzipienpaare lassen sich als die wohl erfolgreichsten in der Geschichte des politischen Denkens bezeichnen. Daneben sind aber zumindest auch *Erfahrung* und *Tradition* sowie *Macht* und *Gewalt* als Prinzipien der Ordnung zu nennen.[141]

Dennoch kann der Frage, worin denn eine gute Ordnung eigentlich besteht, letztlich nicht ausgewichen werden. Denn sobald unterschiedliche Ordnungsprinzipien

[141] Vgl. hierzu den wegweisenden Aufsatz von K.G. Ballestrem: Ordnungskonzeptionen in historischer Sicht. In: *Liberal*, Jg. 22, Heft 7/8 (1980), S. 574-579.

miteinander in Konflikt geraten, wird zumindest ein *impliziter* Vergleich mit ‚*der guten Ordnung*' unumgänglich. In Theorie und Praxis wird dann die Einsicht thematisiert, daß sich *gute Ordnung* nicht (immer) spontan ergibt oder einfach so Bestand hat. Sie wird als das Ergebnis (politischer) Anstrengungen vor Augen geführt, das erstrebenswerter ist als keine Ordnung zu haben oder eine schlechte Ordnung. Das trifft auch für den wohl bedeutendsten Ordnungswandel in der Geschichte zu, den Übergang von der klassischen zur absolutistischen und dann zur liberalen Ordnungskonzeption. Die Argumentation für die neue Ordnung war darauf bedacht, diese neue Ordnung als *noch vernünftiger* als die klassische vernunft- und tugendgestützte Ordnung zu erweisen, wobei freilich gewandelte Rationalitätsstandards zur Wirkung kamen. Doch Beispiele dafür, daß etwa die Leistungen der klassischen Tugend nicht ersetzt, sondern nur auf andere Weise effektiver zu erbringen bzw. gar zu übertreffen waren, mußten angeführt werden.

Als Argument für die Gestaltung von Ordnung gemäß bestimmter Ordnungsprinzipien fungieren somit stets die ‚Segnungen' der neuen Ordnung, die sich bei Anwendung der neuen Prinzipien einstellen. Die Beschäftigung mit Ordnungsprinzipien ist daher – in Theorie und Praxis – stets gebunden an ein vorgängiges Verständnis von Ordnung an sich als dem *tertium comparationis*. Der Ordnungsbegriff spielt in der politischen Philosophie aus diesem Grunde eine zentrale, zugleich aber fast schon mythische Rolle. Denn als Relationenbegriff ist er ein „philosophisch ‚letzter', nicht weiter zurückführbarer Begriff",[142] der nur *zirkulär* definiert werden kann, etwa in dem Sinne, daß er voneinander Verschiedenes in „die rechte Beziehung" zueinander setzt.[143] Und hier kommt der Gemeinwohlbegriff ins Spiel. Denn er allein ist in der Lage, diese zirkuläre Definition aufzubrechen.

1.2.2 Woraus ‚speist' sich das Ordnungsdenken?

Eine inhaltlich-normative Füllung des Ordnungsbegriffs erfolgte bis zur Neuzeit durch metaphysische Bestimmungen, so daß ‚Ordnung' im klassischen Sinne als „Rangordnung der Wesenheiten und Substanzen" beschrieben werden konnte, „die der

[142] Ottmann, Henning: Artikel „Ordnung". In: Staatslexikon Bd. 4, [5]1988, S. 189-192, hier S. 189.
[143] Ebd.

Mensch lebenspraktisch als Aufruf zur Ein-Ordnung erfährt".[144] Aufgrund der bis ins Mittelalter bestehenden Einheit von Seins- und Erkenntnisordnung kann in einem gewissen Sinne davon gesprochen werden, daß sich diese Einordnung vornehmlich in einem die Seinsordnung nachvollziehenden Erkenntnisprozeß vollzog. Aufgrund der Einheit des Seins und des mit ihr gegebenen umfassenden Ordnungszusammenhangs konnte der Organismus als Modell gesellschaftlicher Einheit dienen. Die Einsicht in die umfassenden sozialen Zusammenhänge motivierte das Partikularinteresse auf das Gesamtinteresse um, das Partikularinteresse ordnete sich dem Gesamtinteresse ein. Für das klassische politische Denken waren die *Einsicht in die die Ordnung der Welt verschaffende* Vernunft und die *zur Einordnung befähigende* Tugend somit die notwendigen Voraussetzungen für die Errichtung einer guten Ordnung und die Garantie ihres Fortbestehens. Einen Einschnitt bedeutete das Zerbrechen der Einheit von Seins- und Erkenntnisordnung in der beginnenden Neuzeit (die sich freilich schon im Mittelalter anbahnte). Mit ihr ging allmählich auch jede Selbstverständlichkeit des Ordnungsdenkens[145] verloren. Freiheit und Gleichheit gewannen an Bedeutung als Ordnungsprinzipien: das Bewußtsein, daß es sich bei 'Ordnung' in gewisser Hinsicht immer auch um *freie Setzung* handelt, prägte sich zunehmend aus und mit ihm ein gewisser Voluntarismus und Individualismus, welcher freilich auch gegenläufige Bewegungen im politischen Denken nach sich zog (Absolutismus und Egalitarismus). Mit dem modernen erkenntnistheoretischen Subjektivismus zerbrach dann endgültig jeder sozialethische Optimismus; denn die Notwendigkeit einer nachträglichen Parallelisierung bzw. Harmonisierung von Seins- und Erkenntnisordnung wurde beispielsweise in den unter anderem weltanschaulich motivierten Bürgerkriegen offensichtlich. (Die später in der Folge der industriellen Revolution auftretende 'Soziale Frage' sollte diese Einsicht dramatisch vertiefen.) Als Modell gesellschaftlicher Einheit konnte nun nicht mehr der natürliche Organismus dienen. An seine Stelle rückte der formale Vertrag von Freien und Gleichen, der sie aus dem Zustand einer als ambivalent erfahrenen Natur befreite. Im Zuge fortschreitender kultureller Differenzierungen

[144] Ebd.

[145] Dem mittelalterlichen Ordnungsdenken bis zu Thomas von Aquin ist immer wieder zu Unrecht eine Art naiver *sozialethischer Optimismus* attestiert worden (vgl. ebd. und generell Utz, A.F.: SE I, S. 160) und damit unterschwellig eine politische Philosophie, die der Komplexität der menschlichen Gesellschaft letztlich nicht gerecht wird. Bereits ein Blick auf das Verhältnis von Vernunft und Willen sowohl bei Aristoteles als auch bei Thomas von Aquin macht jedoch klar, daß man keineswegs annehmen darf, die beiden Denker und mit ihnen die klassische politische Philosophie hätten der Vernunft schlichtweg einen Primat vor dem Willen eingeräumt.

wurde das die Gesellschaft einende Band formalisiert; fortan kam es „in neutralen Verfahren wie denen des Rechts oder in selbstlaufenden Systemen wie denen des Marktes“[146] zur Wirkung. Man kann darin eine Entwicklung sehen, aufgrund der auch der Staat zu einer hochgradig formalisierten Ordnungsstiftung wurde, zu einer „Ordnung der Ordnungen, die selbst Platz für unterschiedliche Ordnungsentwürfe zu bieten hat.“[147] Die Epoche der Restauration (19. Jahrhundert) mit ihrer autoritären Ordnungspolitik (Anspruch der Politik war es, für ‚Ruhe und Ordnung‘ zu sorgen) beschleunigte den Zerfall der klassischen Ordnungsphilosophie und steigerte diesen Zerfall mitunter zu Aversionen gegen Ordnung überhaupt. Die Erfahrung des „Aus-der-Hand-Geratens menschlicher Schöpfungen“[148] im Rahmen des Anspruchs menschlicher Subjektivität auf *völlig* autonome Ordnungsstiftung,[149] wie etwa in den totalitären Systemen, führte jedoch gegen Ende des Zweiten Weltkrieges zu einer Wiederbelebung des klassischen politischen Ordnungsdenkens. Angesichts der großen ordnungspolitischen Herausforderungen auf internationaler und nationaler Ebene kam es zu einer Renaissance der Naturrechtslehre bzw. der politischen Philosophie. Die sogenannte Freiburger Schule etwa verstand politische Philosophie explizit als *Ordnungs*philosophie.

1.2.3 Wie ist Ordnungswandel erklär- und nachvollziehbar?

Nun wurde bereits angedeutet, daß eine nähere inhaltliche Bestimmung dessen, was ‚Ordnung‘ eigentlich ist, nur indirekt aus den Prinzipien erschlossen werden kann, die „im Laufe der Geschichte von verschiedenen Theoretikern angenommen wurden, um gesellschaftliche Ordnungen zu erklären oder zu rechtfertigen.“[150] Um jedoch Ordnungs*wandel* erklären zu können, muß man fragen, wie es dazu kommt, daß sich die verschiedenen Prinzipien im Laufe der Geschichte abwechseln. Es bietet sich zur Beantwortung dieser Frage an, das Gemeinwohlverständnis ‚epochemachender‘ politischer Denker miteinander zu vergleichen, um den Wandel von Ordnungskonzeptionen zu veranschaulichen. Denn erst aus einem Gemeinwohlverständnis heraus, das heißt mit Blick auf die normierten Gemeingüter,

[146] Ottmann, H.: a.a.O., S. 192.
[147] Ebd.
[148] Ebd.
[149] Vgl. etwa die Auseinandersetzung in Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung.
[150] Ballestrem, K.G.: Ordnungskonzeptionen, a.a.O., S. 574.

läßt sich erklären, weshalb gewisse Ordnungsprinzipien bevorzugt bzw. verworfen werden. In Gemeinwohldebatten wird die zirkuläre Definition des Ordnungsbegriffs aufgebrochen und die Segnungen einer Ordnung *benannt*. Deshalb gibt es auch bei einem antimetaphysischen Denker wie Hobbes noch Anklänge an eine Gemeinwohlrhetorik, wenngleich die Segnungen der Ordnung weniger als ein *bonum* denn *minus malum* erscheinen. Die Berufung auf das Gemeinwohl sichert in legitimatorischer Hinsicht die Anschlußfähigkeit der jeweils neuen ordnungspolitischen Konzeption an die vorangehende. Um ordnungspolitischen *Wandel* einsichtig zu machen, kann auf eine Vorstellung bzw. Rekonstruktion des Gemeinwohlverständnisses nicht verzichtet werden.[151] Nur so wird der innere Zusammenhang erfaßt zwischen den *Verwirklichungsbedingungen* des Gemeinwohls (nach denen sich die Wahl der Ordnungsprinzipien richtet) und dem, *was* als das Gemeinwohl betrachtet wird (das heißt der Wert der Ordnung selbst). Der Bezug auf ‚das Gemeinwohl' veranschaulicht den sozialen Nutzen von Ordnung (das heißt die Güter der Gemeinschaft) und macht so eine vergleichende, wertende Darstellung des Wandels von Ordnungskonzeptionen möglich. Eine politische Philosophie, die darauf verzichten wollte, würde sich zur Chronistin der Politik machen, die selbst nicht mehr bewußt Einfluß nimmt auf die Politik. Denn die Bestimmung des sozialen Nutzens einer Ordnung und der wertende Vergleich klären auch *Voraussetzungen* und *Bedingungen* für die Errichtung dieser Ordnung: *Voraussetzungen* insofern, als mit der Aussage, etwas sei ein Gut, auch eine Aussage über die Motivationsstruktur der Menschen gemacht wird (anthropologische Motivations- bzw. Bedürfnisstruktur); *Bedingungen* insofern, als das Verfahren zur Herstellung der normierten Güter der Gemeinschaft von diesen selbst vorgegeben wird (Ordnungsprinzipien). Die jeweilige Vorstellung vom Gemeinwohl ist daher als Kern einer Legitimations- und Motivationstheorie von Ordnung zu betrachten.

[151] Denn die Gemeinwohlvorstellung enthält konzentriertes Ordnungsdenken: „Die Sache aber, um die es bei Gemeinwohlvorstellungen und dem Gemeinwohlbegriff geht, ist die rechte Ordnung und Orientierung im und für das Zusammenleben von Menschen in (organisierten) Gemeinschaften, vorab in politischen Gemeinschaften. Diese Ordnung und Orientierung bildet den Gegenstand, auf den hin Gemeinwohlvorstellungen – welcher Art sie auch sein mögen – bezogen sind; und diese Vorstellungen finden im Gemeinwohlbegriff ihren *gedanklich-zusammenfassenden Niederschlag*." Böckenförde, E.-W.: Gemeinwohlvorstellungen bei Klassikern der Rechts- und Staatsphilosophie. In: H. Münkler und K. Fischer (Hrsg.): a.a.O., S. 43-63, hier S. 44.

Geht man von diesem engen Zusammenhang zwischen Gemeinwohlvorstellung und Ordnungskonzeption aus, dann läßt sich das *spannungs*- und *folgenreiche Verhältnis* der großen ordnungspolitischen Ansätze (insbesondere das zwischen klassischem und liberalem) im Laufe der Geschichte des politischen Denkens am besten veranschaulichen, wenn man die Wandlungen in der Vorstellung vom Gemeinwohl nachvollzieht. Ordnungspolitischer Wandel *an sich* läßt sich – außer bei geradezu revolutionären ordnungspolitischen Entwicklungen – nicht leicht veranschaulichen. Übergänge im ordnungspolitischen Denken vollziehen sich meist allmählich und nicht ohne Kompromisse oder ergänzende Besinnung auf herkömmliche Ordnungsprinzipien. Erbringt ein System die Leistung, die von ihm erwartet wird, nur noch in vermindertem Maße, werden die vorherrschenden Ordnungsprinzipien allmählich auf ihre gemeinwohlfördernde Wirkung hinterfragt und durch andere Ordnungsprinzipien *ergänzt*. Erst im nachhinein wird der Wandel der grundlegenden Ordnungskonzeption am konkreten Ordnungswandel erkennbar.

1.2.4 Ordnungspolitischer Wandel

1.2.4.1 In der Praxis

Konkreter Ordnungswandel läßt sich daher nur im historischen Rückblick veranschaulichen. Die folgenden ideengeschichtlichen ‚*flash backs*' wollen das Spannungsfeld beleuchten, in dem auch die wechselhafte Verwendung des Gemeinwohlbegriffs in Deutschland auf dem Weg hin zu einem freiheitlichen Pluralismus stand und steht. Ganz unprätentiös beschränkt sich der folgende geschichtliche Rückblick auf den inneren Zusammenhang zwischen der *Inklusivität einer Gesellschaft* und *den in ihr anerkannten Gemeingütern*. Eine umfassende Rekonstruktion des Gemeinwohldenkens verschiedener Epochen kann nicht Ziel dieser Hinführung sein. Es geht nur darum, die in den letzten 70 Jahren in Deutschland geführte Gemeinwohldebatte im Kontext der großen historischen, ordnungspolitischen Konflikte zu lesen. Daß auch jeder publizierte 'sozialphilosophische Kommentar' selbst wieder ordnungspolitische Konsequenzen zu zeitigen vermag – und mag dies auch indirekt geschehen – macht die deutschen Gemeinwohldebatten zu lehrreichen Kapiteln des politischen Denkens.

Der Siegeszug liberaler Ordnungspolitik und ihrer Prinzipien *Freiheit* und *Gleichheit* wird oft in einem Rückblick von der Erfahrung des freien Marktes auf das merkantilistische System und die Lehre vom ganzen Haus, der griechischen *oikia*, veranschaulicht.[152] Der konkrete Wandel von Ordnung, der mit dem Wandel von Ordnungsprinzipien einhergeht, läßt sich auch im Rückblick von der heute staatlich garantierten Erfahrung der Religionsfreiheit auf frühere Regelungen – etwa nach dem Verfahren *cuius regio, eius religio* oder dem ordnungspolitischen Modell der Staatskirche – zeigen.[153] Besonders deutlich wird Ordnungswandel auch, wenn man das klassische (antike) und das moderne Verständnis von politischer Integration miteinander vergleicht. Die Einstellung von Bürgern eines Gemeinwesens zur Möglichkeit, das eigene Land zu verlassen, kann als Teil-Indikator für den *Grad der Verbindlichkeit der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft* fungieren. Der Stellenwert, den das Auswanderungsrecht im modernen politischen Denken einnimmt (als Mittel des Widerstands: „Abstimmung mit den Füßen" und als Voraussetzung des freien Marktes: „Arbeitsmobilität"), würde einem politischen Vollbürger der Antike vor allem in persönlicher Hinsicht unverständlich erscheinen: Ein Ausscheiden aus der eigenen Polis ist für ihn nur denkbar als unfreiwillige Verbannung ins Exil, die für ihn – wie sich zeigen wird – einer Tragödie gleichkommt.[154] In der Moderne hingegen erscheint es als Tragödie, wenn ein auswanderungswilliger Bürger sein Land nicht verlassen darf, weil ihm entweder die Ausreise verwehrt oder die Einreise in das Land seiner Wahl verweigert wird.

Was die Unterschiedlichkeit der Erfahrung des „antiken" und des „modernen" Bürgers bedingt, ist der völlig unterschiedliche Versuch, mit den natürlicherweise in einer Gesellschaft gegebenen Ungleichheiten auszukommen, der die Ordnungssysteme kennzeichnet, in denen die Bürger sozialisiert wurden. Die Dynamik politischer Zugehörigkeit unterscheidet sich dadurch wesentlich. Nach antikem Verständnis ist die politische Zugehörigkeit sehr eng und voraussetzungsreich (nur wenige sind Vollbürger), nach modernem Verständnis ist sie locker und voraussetzungsarm (alle haben möglichst voraussetzungslos die gleichen Rechte). Die privaten Bindungen

[152] Siehe hierzu etwa Brunner, Otto: Das „ganze Haus" und die alteuropäische „Ökonomik". In: Ders.: Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze. Göttingen 1956, S. 33-62.
[153] Anhand dieses Beispiels wird in Teil B die ordnungspolitische Relevanz der dort vorgestellten Gemeinwohlverständnisse veranschaulicht (siehe Teil B Kap. IV).
[154] Vgl. hierzu Ciceros oder Machiavellis Briefe aus dem Exil.

zählen in der Antike weniger als die Zugehörigkeit zur Polis, in der ein enges Abhängigkeitsverhältnis der Bürger voneinander herrscht (politische Freundschaft); die Voraussetzungen zur Integration in die Hausgemeinschaft hingegen sind relativ gering (die Integrationskraft des Hauses folglich hoch: auch Sklaven gehören zum Haus). In der Moderne hingegen kommt der Staatszugehörigkeit nur geringe affektive Bedeutung zu, der Staat gewährleistet die Ungestörtheit der Bürger voreinander; identitätsstiftend sind vielmehr die privaten Bindungen, ein Eindringen des Staates oder einzelner in das Privatleben gilt als Verletzung der Freiheitsrechte (die Integrationskraft des Hauses ist folglich niedrig, für die Gewährung von Asyl etwa ist der Staat zuständig, die Kosten werden auf alle umgelegt). Das einende Band in der antiken Polis bilden hauptsächlich die gemeinsamen, in der politischen Freundschaft erzeugten (Kultur-) Werte, deren Verlust die Verbannung so tragisch macht, da diese Werte im Exil so nicht anzutreffen sind. Die spezifische Verbundenheit als Staatsbürger im modernen Staat gleicht der unpersönlichen Verbundenheit in einer Solidargemeinschaft, die am ehesten noch dann ins Bewußtsein rückt, wenn sie in ihrer Gesamtheit oder ein Mitglied von ihr von außen bedroht wird, da es den Bürgern meist nicht leicht fällt, sich auf gemeinsame Werte zu verständigen, die es im Inneren zu erhalten gilt, und die Solidargemeinschaft sich daher erst in ihrer kollektiven Existenz bedroht fühlen muß, um sich überhaupt als Gemeinschaft zu erfahren.[155]

Für unsere Frage nach der Bedeutung des Auswanderungsrechts läßt sich aus dem Gesagten folgendes ableiten: bildet sich die eigene Identität des Bürgers wie in der antiken Polis innerhalb der politischen Gemeinschaft durch den Bezug auf gemeinsame Werte aus, dann kommt der politischen Gemeinschaft – soll sie ihre Identität wahren dürfen – das Recht zu, nur solche Menschen als politische Vollbürger zuzulassen, die einen Beitrag zur bereits bestehenden identitätsstiftenden Kultur leisten. Daher kommt ihr das Recht zu, alle anderen Menschen von vornherein auszuschließen bzw. Vollbürger, die diese Bedingung *nicht mehr* erfüllen, aus der politischen Gemeinschaft zu verstoßen. Ist der Ort der Identitätsbildung hingegen nicht die politische Gemeinschaft, sondern – wie in der Moderne – der private Bereich, dann ergibt sich daraus zunächst keine Notwendigkeit zur Begrenzung der Einwanderung von Fremden und damit auch kein Recht zur Begrenzung der Auswanderung. Erst wenn der an sich

[155] Vgl. die entsprechende terroristische Strategie, Staaten durch Kidnapping von Bürgern und deren angedrohte Exekutierung unter Druck zu setzen.

unproblematische Eintritt von Fremden in die inklusive politische Gemeinschaft deren Integrationskraft überfordert, weil er die staatlich garantierte Ungestörtheit des privaten, identitätsstiftenden Bereichs gefährdet, werden Einwanderungsbeschränkungen nötig. Erst dann kommt es zur moralischen Asymmetrie von Einwanderung und Auswanderung,[156] was soviel heißt, daß dem Recht zur Auswanderung kein Recht auf Einwanderung mehr in ein anderes Land entspricht.[157]

In beiden Fällen geschieht es also um der Erhaltung des von der Ordnung gesicherten identitäts- und sinnstiftenden Bereichs (der Polis bzw. des privaten Bereichs) willen, wenn die politische Gemeinschaft jemanden aus ihrer Mitte ausstößt bzw. Fremde nicht (mehr) in ihre Mitte aufnehmen will. Die Verbannung ins Exil kommt der Verurteilung des persönlichen Denkens und Handelns des Ausgestoßenen als ordnungsgefährdend gleich, was ihn zur Gefahr für die Identität der Polis macht. Neben dem Verlust, den es für den Verbannten bedeutet, nicht mehr an den gemeinsamen Werten der Polis teilhaben zu können, schmerzt es ihn, entweder tatsächlich nicht mehr in der Lage zu sein, diese Werte zu befördern, oder aber andere an der Macht zu wissen, denen nichts an seinem Beitrag zu diesen Werten liegt und die daher offenbar nicht das allgemeine Wohl zu befördern beabsichtigen. Für den modernen Bürger verweist jedes Auswanderungsverbot bzw. jede faktische Einschränkung des Auswanderungsrechts durch Begrenzung des Einwanderungsrechts darauf, daß ein Staat die Ungestörtheit der privaten Identität nicht respektieren kann oder will bzw. mit der Aufrechterhaltung der Ordnung an seine Grenzen stößt und die Ungestörtheit der privaten Identität daher gefährdet ist. Dies wird in der Moderne als Tragödie erlebt.

1.2.4.2 In der Theorie: *Differenzen im Gemeinwohlverständnis*

Was sich an dieser Gegenüberstellung von *Einstellungen* zeigt, ist, daß die Schaffung von Ordnung gemäß bestimmten Prinzipien (*Vernunft* und *Tugend* bzw. *Freiheit* und *Gleichheit*) sehr eng mit der Annahme bestimmter Lebensformen verbunden ist,

[156] Vgl. hierzu das Kapitel „Membership". In: Walzer, Michael: Spheres of Justice. 1983.
[157] Vgl. hierzu auch Scharpf, Fritz W.: Demokratie in der transnationalen Politik. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Politik in der Globalisierung. Frankfurt a.M. 1998, S. 228-253, hier S. 246, der die Bedeutung von Grenzen für die „Wir-Identität" und somit für die Funktionsfähigkeit der Demokratie als kollektive Selbstbestimmung hervorhebt.

zwischen denen nicht einfach gewechselt werden kann. Unterschiedliche Ordnungsprinzipien bedingen die Ausprägung unterschiedlicher Ordnungen und umgekehrt. Die Einführung neuer Ordnungsprinzipien ist daher immer mit hohen sozialen Kosten verbunden.[158] Um so mehr muß die theoretische Argumentation zugunsten einer bestimmen Ordnung die positiven Wirkungen der neuen Ordnung *vorausgreifend* vor dem geistigen Augen des Lesers entfalten: Als Argument für die Anwendung von Ordnungsprinzipien wird der Zustand ins Feld geführt, der sich nachträglich aus ihr ergibt. Visionäre Ordnungsentwürfe beziehen ihre Überzeugungskraft aus den Vorteilen, die sich ergeben, wenn die geforderte Ordnung erst einmal errichtet ist: Bei Adam Smith etwa stellen der Reichtum und die zuverlässige Versorgung mit Gütern ein starkes Argument für jene Ordnungskonzeption dar, in der die gute Ordnung und ihre Vorteile nicht dem „Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers", also ihrem Gemeinsinn, zu verdanken sind, sondern ihrem Eigensinn, der dafür sorgt, daß alle ihre eigenen Interessen wahrnehmen.[159] Daß sie dies jedoch tun *können* bzw. daß sich ein solcher Egoismus ungehindert entfalten kann, verdankt sich erst einem *wohlverstandenen Egoismus*, der sich auf institutioneller Ebene Bahn brechen muß. Die Nachträglichkeit ordnungspolitischer Semantik macht eine Berufung auf das Gemeinwohl

[158] K.G. Ballestrem hat die Einführung des liberalen Ordnungsmodells mit seinen Ordnungsprinzipien zu Recht als einen aus der Sicht der älteren Ordnungsmodelle *revolutionären Akt* bezeichnet, insofern er aus Sicht der älteren Ordnungsmodelle mit ihren Prinzipien *Erfahrung* und *Tradition*, *Macht* und *Gewalt* sowie *Vernunft* und *Tugend* „unverständlich und geradezu absurd" erscheinen mußte: „Aus der Sicht des ersten Konzepts ist Ordnung identisch mit Ungleichheit, mit einer historisch gewachsenen Rangordnung oder sozialer Hierarchie. Aus der Sicht des 2. Konzepts kann Gleichheit nur dann Prinzip einer gesellschaftlichen Ordnung sein, wenn die Masse des Volkes gleichermaßen unfrei ist gegenüber dem Souverän. Aus der Perspektive des 3. Konzepts ist eine freiheitliche Ordnung Gleicher allenfalls dann möglich, wenn sie vernünftig und tugendhaft sind: d.h. wenn sie eine Elite bilden, die von materiellen Sorgen und sozialen Konflikten unberührt ist. Eine freiheitliche Ordnung von Bauern und Händlern wäre undenkbar." (Ballestrem, K.G.: Ordnungskonzeptionen, a.a.O., S. 576.) Bedenkt man, daß die institutionelle Etablierung von Ordnungsprinzipien immer in Konkurrenz zu bereits lebensweltlich etablierten Ordnungsprinzipien geschieht, wird klar, daß der Prozeß der Verdrängung der überkommenen Ordnungsprinzipien zunächst negative Folgen hat: „Erst wenn die Gesellschaft mit ihren wirtschaftlichen Institutionen die gesellschaftliche Arbeitsteilung, etwa durch Marktordnungen, Preisregelungsverfahren, das Monopol- und Vorverkaufsrecht oder auch Import- und Exportnormen, stabil reproduzieren kann, läßt sich eines Tages mit guten Gründen behaupten, daß wir unser leibliches Wohl nicht dem Gemeinsinn, sondern dem Interesse von Metzgern, Brauern und Bäckern an ihrem eigenen Vorteil anvertrauen" (K. Fischer: Das öffentliche Interesse am Privatinteresse. In: G. F. Schuppert und F. Neidhardt (Hrsg.): a.a.O., S. 70). Fischer verweist zu Recht auf die „Nachträglichkeit der Semantik". Die sich aus dieser Nachträglichkeit ergebende prinzipielle Komplementarität von Ordnungsprinzipien wird an dieser Stelle von ihm jedoch nicht weiter analysiert. Siehe hierzu Ballestrem, K.G.: ebd., S. 578.

[159] Vgl. Smith, Adam: Eine Untersuchung über Natur und Ursachen des Wohlstands der Nationen.

unumgänglich: die Vorteile der neuen Ordnung im Vergleich zur alten können nur in Hinblick auf eine ideale Ordnung dargestellt werden, die den Anspruch erhebt, allen Gesellschaftsgliedern zu entsprechen. Diese ideale Ordnung bildet den Bezugspunkt (das *tertium comparationis*) des nahegelegten Vergleichs der Ordnungen und damit eine implizite Voraussetzung jeder ordnungspolitischen Argumentation. Wer behauptet, 'gemeinwohlförderlich' zu sein, erhebt den Anspruch, der idealen Ordnung zu entsprechen. Ordnungspolitische Argumentationen können sich daher einer Berufung auf das Gemeinwohl nicht entziehen, selbst wenn keine *näheren* Angaben über den konkreten Nutzen gemacht werden, den angeblich alle aus der neuen Gemeinwohlordnung ziehen können.

Die folgende Rekonstruktion des aristotelischen und des Lockeschen Gemeinwohlverständnisses (um zwei repräsentative Ordnungsdenker für das klassische und das liberale Verständnis zu nehmen) soll dies für das unter 1.2.4.1 angeführte Beispiel veranschaulichen. Der Blick auf die respektiven, unserem Beispiel zugrundeliegenden Gemeinwohlvorstellungen macht den (Wert-) Gehalt der alten und der neuen Ordnung sichtbar und ermöglicht so eine (normative) Bewertung des Ordnungswandels. Das Gemeinwohlverständnis eines großen Ordnungs- und Gemeinwohldenkers, des Thomas von Aquin, der zeitlich zwischen Aristoteles und Locke liegt, soll – der Anschaulichkeit halber – erst nach der kontrastierenden Gegenüberstellung von Aristoteles und Locke behandelt werden.

1.2.4.2.1 Aristoteles

Wie Aristoteles das Verhältnis von Gemeinwohl und Einzelwohl bestimmt, läßt sich dem ersten Buch seiner *Politik* entnehmen. Allerdings scheint er dort zwei unterschiedliche Modi der Teilhabe des einzelnen am Gemeinwohl gleichberechtigt nebeneinanderzustellen: Zunächst stellt er fest, daß sich das Gemeinwesen, dessen Bestandteile ursprünglicher seien als das „Zusammengesetzte“,[160] sich aus dem vertikalen und horizontalen Zusammenschluß von Bürgern, Hausgemeinschaften und Dörfern entwickele. Daher, so läßt sich schließen, sind auch die Vorteile der in der Verbundenheit sich ergebenden Autarkie für die ursprünglicheren Bestandteile von Nutzen. Das Gemeinwohl wäre damit dem Einzelwohl instrumentell untergeordnet.

[160] Vgl. Aristoteles: Politik, 1252a 17-24.

Sodann aber gilt dem Stagiriten das Gemeinwesen auch als naturgemäß, vollendet und ursprünglicher als die Einzelgemeinschaft: Die organismustheoretische Aussage „Das Ganze muß ursprünglicher sein als der Teil“[161] und gewisse praktische Standpunkte, wie etwa die Forderung im siebten Buch der *Politik*, nicht nach Maßgabe des Gesetzgebers gezeugte Kinder seien abzutreiben, legen die Vermutung nahe, Aristoteles vertrete eine „Staatsidee, die den einzelnen in der Allgemeinheit aufgehen und das private Wohl vor dem öffentlichen ungebührlich zurücktreten läßt“.[162] Letztlich jedoch scheint das Gemeinwohl einen nur operativen Vorrang zu genießen. Denn die Verwirklichung des Gemeinwohls wird immer wieder angemahnt, *weil* in ihr das Wohl des einzelnen enthalten ist.[163] Dies wird beim Blick auf die Gemeingüter selbst, als Basis des Gemeinwohls, vollends klar.

Worin also besteht der soziale Nutzen der aristotelischen Ordnung, das heißt, womit kann allein die Polis all ihre Bürger[164] versorgen? Es ist die Glückseligkeit der Polis, die sich im *bios politikos* einstellt, wenn die Gesamtheit der von den Abhängigkeiten der Arbeit und eines versklavenden Besitzens befreiten, einen *bios apolaustikos* führende Bürger in gemeinsamer politischer Praxis Güter wie Tapferkeit, Gerechtigkeit und Freundschaft hervorbringt. Daß diese Güter nur für die Polisbürger und auf Kosten der Sklaven erhältlich sind, schränkt die soziale Referenz des Gemeinwohlbegriffs bei Aristoteles nach heutigem Maßstab zwar stark ein, ist aber für die Bestimmung der Zielgüter eines gemeinsamen politischen Lebens unerheblich. Die genannten politischen Güter ermöglichen den Bürgern nach Aristoteles wahre *autarkia*, das heißt befreiende Selbstgenügsamkeit, und damit das gute, glückliche Leben. Diese Befreiung ist – wie auch das umfassendere griechische Wort für diese (politisch vermittelte)

---

[161] Ebd., 1253a 20 f. sowie auch 22-25; vgl. hierzu Schickling, Hans: Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: ‚Das Ganze ist vor dem Teil‘. München 1936.

[162] Rolfes, Eugen: Anmerkungen zum 7. Buch der Politik des Aristoteles. FN 41. In: Aristoteles: Politik. Hamburg 1990, S. 334.

[163] Dieser Zusammenhang scheint bei Aristoteles immer wieder durch. Wenn er z.B. davon spricht, daß Menschen Fähigkeiten haben, die nur in der Polis voll entfaltet werden können, dann heißt das auch, „daß der Staat nur als Gemeinschaft von Individuen Wirklichkeit ist, deren Fähigkeiten darin eben verwirklicht werden. Der Mensch ist ein soziales Wesen [...] sogar in einem höheren Sinne als die Biene. Aber dann ist er auch nicht in demselben Sinne wie die Biene ein soziales Wesen: er besitzt die Fähigkeit der Sprache, die ihm von Natur ermöglicht, *über den wechselseitigen Nutzen zu beraten*. Der Staat entsteht von Natur, aber der Mensch, der ihn errichtet hat, verdient unsere Dankbarkeit.“ Allan, Donald J.: Individuum und Staat in der Ethik und Politik des Aristoteles. In: Fritz-Peter Hager (Hrsg.): Ethik und Politik des Aristoteles. Darmstadt 1972 , S. 403-432, hier S. 432.

[164] Ausgenommen sind Metöken und Sklaven.

Freiheit, *eleutheria*, zeigt – immer nur gemeinsam zu haben: „Eleutheria heißt [...], daß Leute zusammengehören, daß man einem Volk angehört (eleutheros)“.[165] In der Zugehörigkeit zum Polisvolk, das heißt, in der Einheit, die auf einer gemeinsamen Zielbezogenheit beruht, wird Freiheit möglich. Diese Freiheit ist also an ein vorgegebenes Ziel gebunden und vollzieht sich in der *homonoia*, einem sprachlich vermittelten, gemeinsamen Vernehmen und Wahrnehmen,[166] bei der der Mensch im Einklang mit der Natur steht, der er als dem fundamentalen *Gesetz* folgt. Das *politikon dikaion* „wird nicht von ungefähr auch das Rechte von Natur bei Aristoteles genannt“.[167] Dieser Zustand bzw. die gemeinsam bewirkte Erfahrung des Gemeinwohls in der Freiheit bei Aristoteles entspricht in etwa dem Konzept der „positiven Freiheit“ bei Isaiah Berlin.[168]

Die Anordnungen des Gesetzgebers bestimmen diese Praxis näherhin und sehen sie in *bestimmten* „Werken der Freundschaft“[169] institutionalisiert, die Aristoteles in „Schwägerschaften, Kultusvereinen (Phratrien), Opfergenossenschaften und geselligen Verbänden“[170] erblickt – Dinge, die man heute wohl eine spezifische gemeinsame Kultur nennen würde. Das Gemeinwohl der Polis äußert sich demnach in der umfassenden politischen Autarkie, die als eine streng *wertgebundene* Freiheit zu verstehen ist, das heißt als eine Befreiung des einzelnen vermittels der gemeinschaftlichen Verwirklichung *bestimmter* Gemeingüter (*Werke*[171]) und in der

---

[165] Baruzzi, Arno: Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie. Darmstadt 1990, S. 14 f.

[166] Vgl. Aristoteles: Politik, I, 2, 1253 a 15-18: „Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat.“ Die *gemeinsame Vernunft* ist somit als das einende Band der Gemeinschaft zu betrachten.

[167] Vgl. hierzu Baruzzi, A.: a.a.O., S. 6, der auf Aristoteles: Nikomachische Ethik V, 10 verweist.

[168] Vgl. Berlin, Isaiah: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders.: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt a.M. 1995, S. 197-256.

[169] Aristoteles: Politik, 1280b 41.

[170] Ebd., 1280b 38-41.

[171] Die aristotelische Polis umgreift also „auch das geistige, ethische, künstlerische, religiös-kultische Leben, kurz alle Bereiche, in und an denen sich ein vollendetes Leben als gemeinsames Leben der einzelnen entfaltet. Entsprechend umfassend ist das gemeinsame, gemeinschaftliche Gut, *es hat ebenfalls ethisch-sittlichen Charakter*. Die Erziehung der Bürger spielt darin eine wichtige Rolle. [...] Das gewinnt Gestalt durch die Bildung der Jugend und zahlreiche, weite Bereiche der Lebensführung betreffende nomoi; Aristoteles unterscheidet sich von Platon insoweit nicht prinzipiell, wohl aber graduell. Siehe dazu die Erörterung bei Aristoteles: Politik VII, 12, die sich auf Unterricht und Gewöhnung in allen Tugenden, nicht zuletzt durch die Anordnungen des Gesetzgebers, beziehen, ferner die Empfehlungen (Politik VII, 16) für gesetzliche Vorschriften über das Alter und die – durch entsprechende Erziehung herbeizuführende – Leibesbeschaffenheit der Ehebewerber, das Verhalten der Frauen während der Schwangerschaft, die Aussetzung

Teilhabe an ihnen. Zwei weitere Gemeingüter liegen dieser Autarkie als Voraussetzung zugrunde: die auf die Verwirklichung der Werke hin angelegte *staatliche Rahmenordnung* (die relativ beste Verfassung[172]) und der *bios apolaustikos*, das von materiellen Sorgen befreite Leben.

Die aristotelische Vorstellung vom Gemeinwohl ist nun – im Hinblick auf eine normative Bewertung des Wandels von der klassischen Ordnungskonzeption hin zum liberalen Ordnungsmodell – mit einer neuzeitlichen Gemeinwohlkonzeption zu vergleichen. Dies soll nun mit einer kurzen Skizze einiger Grundgedanken von John Locke geschehen, die seine Vorstellung vom Gemeinwohl prägen.

1.2.4.2.2 John Locke

Das Gemeinwohl des Staates wird bei Locke in der Bewahrung und Sicherung der vorstaatlichen, von den *natural laws* strukturierten Ordnung erfahrbar. In dieser Ordnung gibt es Besitz an Leben, Freiheit und Eigentum (*estates*), „aus dem sich zunächst elementare Unterlassungs- bzw. Nichtstörungspflichten als Pendant der den einzelnen zukommenden natürlichen Rechte [ergeben]: Die Nichtbeeinträchtigung von Leben, Gesundheit, Freiheit der Person und des Handelns, insonderheit der Verfügung über das Eigentum“.[173] Diese Ordnung wird allerdings nicht als statische betrachtet, ihr Schutz schließt für Locke letztlich die gesamte Eigentümererwerbsgesellschaft mit ein, deren legitime Entstehung er in seinen *Two Treatises of Government* herleitet. Der allgemeine Vorteil, der sich aus dieser Ordnung ergibt, ist nicht mehr der Genuß bestimmter (politischer) Güter oder der gemeinsame Vollzug einer bestimmten Praxis. Es ist vielmehr die nunmehr allein im Besitzstand mögliche Ausübung von Autonomie, verstanden als Verfügungsgewalt über sich selbst und die Welt. Autonomie ist das

---

verkrüppelter Kinder, die Strafe für Ehebrecher u.a.m.“ Böckenförde, E.-W.: Gemeinwohlvorstellungen, a.a.O., hier S. 47 f. Vgl. hierzu auch Allan, D.J.: a.a.O., S. 419.

[172] Vgl. Aristoteles: Politik, IV, 11, 1295a, 25-30. Böckenförde verweist darauf, daß aus den Eigentümlichkeiten der von Aristoteles bevorzugten gemischten Verfassung das Gemeinwohl eine weitere Bestimmung erfährt: Zum Gemeinwohl gehört die „Stärke und Herrschaft des mittleren Besitzes“, also ein ausgeprägter Mittelstand. Aristoteles argumentiert damit, daß der mittlere Besitz am leichtesten der Vernunft gehorcht: Die übermäßig Schönen, Starken und Reichen ertragen keine Herrschaft und können nur in despotischer Weise selber herrschen, die Armen, Schwachen und Verachteten sind allzu unterwürfig und gehorchen nur in despotischer Weise. Beide verhindern eine Polis von Freien, die im Herrschen und Gehorchen einander gleich sind. Vgl. Böckenförde, E.-W.: Gemeinwohlvorstellungen, a.a.O., S. 49.

[173] Ebd., S. 58 f.

eigentliche Gut, das die staatliche Ordnung allen gewähren soll, indem sie die allseitige Ausübung der je eigenen Verfügungsgewalt im Recht zusichert. Erst im Recht werden die eigenen Besitzansprüche zu Rechtsansprüchen, die allein an den legitimen Rechtsansprüchen des anderen ihre Grenzen finden. Das politische Gemeinwohl ist daher *instrumentell* auf das Wohl des einzelnen hingeordnet, das sich im Vollzug seiner Autonomie einstellt, das heißt im Gebrauch einer Freiheit, die nicht mehr auf Vorgegebenes ausgerichtet ist und daher auch keine Gemeingüter mehr erzeugen kann. Diese den Individualismus vorantreibende Dynamik ist im Grunde bereits im Vernunftbegriff Lockes angelegt, denn Vernunft ist bei ihm „ohne metaphysischen Bezug. Sie stellt sich als die gemeinsame, im *common sense* evidente Ansicht über das zum angenehmen Leben Notwendige und Nützliche dar – eine individualistisch-eudämonistisch orientierte *reasonableness*."[174]

Wie bereits aus dieser kurzen Gegenüberstellung einer klassischen und einer neuzeitlichen Gemeinwohlvorstellung ersichtlich wird, tendiert klassisches Ordnungsdenken dazu, menschliche Freiheit auf ein vorgegebenes gemeinschaftsstiftendes Ziel zu fixieren. Liberales Ordnungsdenken hingegen, das nicht mehr von der Vorgegebenheit bestimmter Werte ausgehen kann, tendiert dazu, einen Gebrauch menschlicher Freiheit zu etablieren, der gegebene Differenzen verstärkt, den Gebrauch der Freiheit also darauf fixiert, je eigene Ziele zu bestimmen. Als eine grundlegende Funktion des Gemeinwohlbegriffs im politischen Denken ist daher festzuhalten, daß die jeweiligen Vorstellungen vom Gemeinwohl leitend sind für die Bestimmung des Verständnisses von Freiheit und Gleichheit und ihres spezifischen Verhältnisses. Der eher sozialphilosophischen Verhältnisbestimmung von Einzel- und Gemeinwohl bzw. von Einzelmensch und Gemeinschaft entspricht in eher politikphilosophischen Abhandlungen die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gleichheit. Diese politikphilosophische Funktion des Gemeinwohlbegriffs wird auch von einer Reihe von ideengeschichtlichen Arbeiten zum Gemeinwohlbegriff bestätigt.[175] Im Rahmen unserer ideengeschichtlichen Vorüberlegungen ist nun noch

[174] Vgl. ebd., S. 58.

[175] Die Abhandlungen können hier nicht im einzelnen vorgestellt werden. Zum Gemeinwohlbegriff bei Rousseau (Runciman, W.G. und Sen, Amartya K.: Spiele, Gerechtigkeit und der allgemeine Wille. In: Herfried Münkler, Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 127-135), bei Las Casas, Hobbes und Kant (Böckenförde, E.-W.: Gemeinwohlvorstellungen bei Klassikern der Rechts- und Staatsphilosophie. In: H. Münkler, K. Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn.

der Gemeinwohlbegriff des Thomas von Aquin zu skizzieren, dem nicht nur als Vermittler des klassisch-aristotelischen Denkens mit dem Christentum grundlegende Bedeutung zukommt, sondern der auch als gemeinsamer Bezugspunkt aller Autoren christlich-naturrechtlicher Provenienz gelten kann, welche sich – wie noch zu zeigen sein wird – im 20. Jahrhundert wohl am intensivsten auf die Suche nach einem pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriff gemacht hatten.

1.2.4.2.3 Thomas von Aquin[176]

In propädeutischer Absicht sollen hier einige der Grundzüge des Gemeinwohldenkens des Aquinaten aufgezeigt werden, insofern sie besonders prägend erscheinen für das Verständnis von Freiheit und Gleichheit und damit mittelbar auch von Bedeutung sind für eine pluralismustaugliche Adaption seines Denkens. Da es sich nur um exemplarische Hinweise handelt, welche die Relevanz des Gemeinwohlverständnisses bei Thomas für die Interpretation des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit zeigen, darf an die folgenden Ausführungen nicht der Anspruch herangetragen werden, ein vollständiges und adäquates Bild von Thomas' Gemeinwohldenken zu zeichnen, an dem sich die Thomasinterpreten unter den Gemeinwohldenkern des (frühen) 20. Jahrhunderts messen lassen müßten. Es geht schlicht darum, anhand einiger Grundgedanken des Aquinaten zur Politik das Bewußtsein dafür zu schärfen, von welchen Voraussetzungen eine *freiheitliche* Interpretation des klassischen Gemeinwohlkonzepts abhängt, und dabei eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Gleichheit kennenzulernen, die zwischen den Polen liegt, die von antikem und neuzeitlichen Gemeinwohldenken vorgegeben werden.

Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen. Band 3. Berlin 2002), bei Hegel (Fischer, K.: Das öffentliche Interesse am Privatinteresse, a.a.O.), bei Marx (Ehleiter, T.: Die Kategorie des bonum commune bei Karl Marx in Beziehung zu Aristoteles und Thomas von Aquin. Dissertation. Berlin 1971). Auch der ideengeschichtliche Überblick von Remele bestätigt dies: Remele, Kurt: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. Graz u.a. 2001 und Münkler (1999).

[176] Eine allgemeine Einführung in Thomas' Gemeinwohldenken bzw. scholastisches Gedankengut zum Gemeinwohl geben: Verpaalen, Antonie Pierre: Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Heidelberg 1954; Spiazzi, Raimondo: La metafisica del bene comune e l'etica della solidarietà. In: Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea. Heft 1-2 (1994), S. 97-117; Elders, Leo: Das Gemeinwohl als Ziel und Ordnungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens. Deutungen und Bedeutung. In: Forum Katholische Theologie (1995); Smith, Michael: Human Dignity and the common good in the Aristotelian-Thomistic tradition. Lewiston, Queenstone, Lampeter 1995; Finnis, John: Aquinas. Moral, political, and legal theory. Oxford 1998.

Das Gemeinwohlverständnis des Aquinaten läßt sich nur aus den zahlreichen Verwendungen des Gemeinwohlbegriffs im Gesamtwerk erschließen.[177] Der Umfang des Gemeinwohlbegriffs wechselt bei Thomas dem Kontext seiner Verwendung entsprechend. Thomas weist dem Begriff mindestens vier unterschiedliche Umfänge zu: Wenn von Gemeinwohl die Rede ist, dann kann damit gemeint sein:[178] a) aus der Sicht der Individuen: das *bonum humanum intrinsecum*, das heißt das unmittelbar als Kooperationsertrag erfahrene Gut der menschlichen Verwirklichung, das Glück aller Glieder einer Gemeinschaft; b) von außen betrachtet: das *bonum humanum extrinsecum*, das heißt die vollendete Menschheit; c) in kosmischer Perspektive: das immanente Gemeingut des Kosmos (*bonum intrinsecum universi*), das heißt die Vollkommenheit des Universums, die dadurch zustande kommt, das jeder Teil des Kosmos auf seine Art und gemäß seiner Natur nach der Vollkommenheit des Universums strebt und in der Folge die Vielfalt der vollendet entfalteten *species* die Vollkommenheit des einen unendlichen Wesens (Gottes) besonders deutlich widerspiegelt; in dieser Perspektive wird auch der Mensch in gewisser Hinsicht zu einem Bestandteil des Kosmos;[179] d) im umfassendsten Sinne: Gott als *bonum extrinsecum* des Weltalls, das heißt als das transzendente Gut, das von allen Menschen als am göttlichen Sein partizipierenden Seienden als etwas erstrebt wird, das außerhalb von ihnen und der Welt liegt.

Zwischen diesen Gemeinwohlbegriffen besteht eine innere Verbindung, die Ausdruck der Analogie des Seins ist, welche den universalen Zusammenhang aller Entitäten in der thomasischen Seinsphilosophie zum Ausdruck bringt. Die analoge Konzeption des Gemeinwohls entspricht der Lehre vom analogen Sein:[180] Daß etwas – was auch immer es sein mag – als Gut erfahren wird, hängt damit zusammen, daß es in Verbindung steht zum höchsten Gut, dem *summum bonum*, bzw. zu Gott. Die Attraktivität, aufgrund der ein Gut erstrebenswert ist, wird als Reflex der Attraktivität des höchsten Gutes

[177] Eine Auflistung sämtlicher Stellen im Werk von Thomas hat 1954 Antonie Pierre Verpaalen versucht. Sie findet sich in Utz, A.F.: SEI, S. 353 ff. Zur Einführung in Thomas' Gemeinwohldenken siehe auch Böckenförde, E.-W.: Gemeinwohlvorstellungen bei Klassikern der Rechts- und Staatsphilosophie, a.a.O., S. 51-54.
[178] In Anlehnung an Verpaalen, A.: a.a.O., S. 47 ff.
[179] „Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creature extensive et diffunsive; sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni" (ST I-II 93, 2 ad 3).
[180] Denn für Thomas gilt: „ens et bonum convertuntur". Einführend in die thomasische bzw. die scholastische Philosophie siehe Vries.

verstanden. Dieser Zusammenhang ist fundamental, denn er macht grundsätzlich die ganze Wirklichkeit zum Bereich der erstrebenswerten Güter, das heißt: menschliches Streben richtet sich prinzipiell auf eine unüberblickbare Vielfalt an unterschiedlichen Gütern, wenngleich zwischen Gütern verschiedener Wertfülle, das heißt, zwischen mehr oder weniger erstrebenswerten Gütern unterschieden wird. Je nach der Durchsichtigkeit[181] eines Gutes auf das höchste Gut wird ein Gut als mehr oder weniger vollkommen bezeichnet. So wird zwischen einem *bonum honestum* (einem an sich erstrebenswerten Gut), einem *bonum utile* (einem Gut, das einen Wert besitzt als Hilfsmittel) und einem *bonum delectabile* (heute würde man wohl sagen: einem Konsumgut) unterschieden. Diese Unterscheidung läßt sich auch auf die gemeinsam zu erstrebenden Güter übertragen,[182] denen als gemeinsame Güter mehrerer Personen erhöhte ‚Durchsichtigkeit' bzw. eine größere Wertfülle[183] zu bescheinigen ist.

Bevor auf die Konsequenzen dieser Hierarchisierung von Gütern eingegangen wird, ist festzuhalten, daß diese den Sachverhalt nicht aufhebt, daß prinzipiell alle Güter aus *demselben* Grund erstrebenswert sind, nämlich aufgrund des Anteils, den sie am höchsten Gut gewähren. Gemein- und Eigenwohl sind daher immer ‚verschränkt', „insofern beide ihre Bestimmung im transzendenten *summum bonum* als *causa finalis* allen Geschehens haben."[184] Damit ist eine gewisse unaufhebbare Freiheitlichkeit der

[181] In scholastischer Terminologie ist natürlich nicht von Durchsichtigkeit die Rede, sondern davon, daß es eine Stufenfolge der Güter gibt aufgrund des Sachverhaltes, daß ein Gut jeweils materiale Ursache für ein Gut höherer Stufe ist, das die Eigenschaften des Gutes niederer Stufe in sich einschließt. Auch der scholastische Grundsatz „bonum est effusivum sui" bringt (umgekehrt betrachtet) den mit ‚Durchsichtigkeit' gemeinten universalen Zusammenhang aller Güter zum Ausdruck. Thomas weitet die aristotelische Teleologie, indem er das Ziel, um dessentwillen alle alles tun, in den persönlichen Gott als *bonum intrinsecum* et *extrinsecum* verlegt: „Ein jedes Einzelding liebt sein Eigengut um des Gemeingutes des Weltalls willen, das Gott ist" („Unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus." ST I-II 109, 3). „Aufgrund seines Wesens als Mensch strebt der Mensch nach der Vollkommenheit des Menschseins. Auf Grund dessen aber, daß dieses Menschsein zugleich eine Partizipation göttlichen Seins ist, strebt der Mensch aus sich hinaus zum göttlichen Sein" (Verpaalen, A.: a.a.O., S. 32). Auf eine weitere Unterscheidung von Gütern, wie sie Thomas mit der *divisio bonorum humanorum* in *bona exteriora* und *bona interiora* (corporis et animae) vornimmt, kann hier nur verwiesen werden. Einen Überblick bietet: Linhardt, Robert: Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Freiburg i.Br. 1932, S. 183 ff.

[182] Vgl. hierzu die Anmerkungen in Smith, M.: Human Dignity and the common good, a.a.O., S. 123 f.

[183] Die Wirkung eines Gemeingutes (Gemeinwohl) ist größer als die eines Individualgutes (Einzelwohl).

[184] Münkler, H. und Fischer, K.: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Thematisierung und Verbrauch soziomoralischer Ressourcen in der modernen Gesellschaft. In: Berlin-Brandenburgische Akademie

Wahl zwischen *bonum commune* und *individuale* gegeben,[185] wenngleich freilich der Grad der Wahlfreiheit von der Wertfülle der zur Wahl stehenden Güter abhängt:[186] Bei der Wahl zwischen einem Individual- und einem Gemeingut derselben Art (etwa einem *bonum utile privatum* und einem *bonum utile commune*) hat das Gemeingut Vorrang; bei der Wahl zwischen einem Gemeingut und einem Individualgut höherer Art (etwa zwischen einem *bonum utile commune* und einem *bonum honestum privatum*) hat das ranghöhere Gut des Individuums Vorrang. Erst bei der Wahl zwischen einem *bonum honestum privatum* und einem *bonum honestum commune* scheint das Gut des Individuums keinen Vorrang mehr zu haben.[187]

Mit Blick auf die Frage, welcher Respekt der individuellen Freiheit in der Politik gezollt wird, ist daher zu fragen, welcherart das politische Gemeinwohl ist: Ist die politische Ordnung bloß ein *bonum commune utile* und hat daher rein instrumentellen Charakter,[188] oder stellt sie auch *in sich* einen Wert dar, der als *bonum commune honestum* zu gelten hat, um dessentwillen das Wohl der Glieder der politischen Gemeinschaft[189] gegebenenfalls dem Wohl des Ganzen untergeordnet werden kann und die Gleichheit in Bezug auf das Ganze wichtiger wird als die individuelle Freiheit? Eine Frage, die dadurch noch vertieft wird, daß Thomas mit Aristoteles davon spricht, das Ziel der politischen Ordnung in einer „tugendhaften Gesellschaft“[190] zu sehen. An der Beantwortung dieser Fragen entscheidet sich, bis zu welchem Grad die politische Herrschaft zum Eingriff in das individuelle Leben und die individuelle Freiheit berechtigt ist. Mit der antipluralistischen Nutzung politischer Macht zur Durchsetzung moralischer Standards und damit einer gewissen Homogenisierung der Gesellschaft in moralischer Hinsicht setzt sich offenbar bereits Thomas differenziert auseinander.[191]

---

der Wissenschaften (Hrsg.): Berichte und Abhandlungen. Band 7. Berlin 1999, S. 237-265, hier S. 243.

[185] In der *Summa Theologiae* heißt es: „Bonum commune melius est et divinius quam bonum unius, si utrumque in eodem genere“. Vgl. hierzu Verpaalen, A.: a.a.O., S. 55.

[186] Hinweise in diese Richtung geben z.B.: II-II 31, 3 ad 2 und ad 3.

[187] Wie sich später zeigen wird, scheint bei Thomas allein mit Blick auf die Belange der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘, nicht mit Blick auf die Belange des Staates von einem *bonum honestum commune*, einem Gut, das seinen Zweck in sich selbst trägt, die Rede sein zu können.

[188] Eine ausführliche Behandlung dieser Frage mit Blick auf die aristotelisch-thomasische Bestimmung des Gemeinwohls findet sich in Pakaluk, Michael: Is the Common Good of Political Society limited and instrumental? In: The Review of Metaphysics, 55 (2001), S. 57-94.

[189] Insofern es auf *bona utilia privata* beruht.

[190] Aristoteles: Politik 1.1.1252b29-30 und Thomas: De Regno II. 3.

[191] Vgl. hierzu besonders: Finnis, J.: Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory. Oxford 1998, S. 234 ff.

Wir wollen einmal davon absehen, daß seine ordnungspolitische Position gern an zwei anschaulichen Beispielen festgemacht wird, die zwei entgegengesetzte, einseitige Lösungen des Problems suggerieren, wenn einerseits darauf verwiesen wird, daß Thomas im Umgang mit Häretikern deren Verbrennung durch die weltliche Gewalt empfiehlt,[192] und andererseits darauf, daß Thomas als einer der ersten die theoretische Begründung der Gewissensfreiheit entwickelt hat.[193] Denn aus den Grundzügen des thomasischen Gemeinwohldenkens erschließt sich viel klarer die eigene, über Aristoteles hinausgehende ordnungspolitische Positionen des Aquinaten: Während bei Aristoteles die Gemeingüter von der politischen Autorität festgelegt werden, dem Bürger damit das oberste Ziel gemeinsamer Praxis in festgefügter institutionalisierter Form vor Augen gestellt wird, ist der Gemeinwohlbegriff des Thomas aufgrund der Analogie des Gutbegriffs viel zu umfassend, als daß er eine abschließende hoheitliche Festlegung der bereitzustellenden politischen Güter zuließe: Es gibt nichts Seiendes, das nicht in irgendeiner Hinsicht als Gut und daher auch von zwei oder mehreren Personen als Gemeinwohl betrachtet werden kann. Berücksichtigt man noch die unersetzliche Rolle des einzelnen bei der Anerkennung eines Gutes als Gut, dann gelangt man zu einer Vielzahl möglicher Gemeingüter als Grundlage des Friedens. Ihre Bereitstellung kann von der politischen Herrschaft bzw. über Gesetze weder ganz noch teilweise geboten werden. Denn welche Gemeingüter letztlich erstrebt werden, hängt von der Vernunft und dem Willens jedes einzelnen ab, das heißt von der freien Hinordnung seiner Erkenntniskraft auf das zu erkennende Sein bzw. das Gute und von seiner freien und vernünftigen Anerkennung der nötigen Schritte zur Bereitstellung dieses Gutes. Der Beitrag der einzelnen zum menschlichen Gemeinwohl kann daher nur autonom geschehen. Insofern diese Entscheidung im Hinblick auf ein positives Gesetz getroffen wird (bei Thomas expliziert ein Gesetz die Erfordernisse zur Bereitstellung

[192] Vgl. stellvertretend die Vorwürfe bei Vilmain, Josef: Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsaufassung. Leipzig 1910. Oft wurde Thomas daher als Vertreter eines Essentialismus angesehen. Diese Thomasinterpretation ist jedoch Folge einer unhistorischen Sichtweise; Thomas' Aussagen sind immer auch im Kontext einer Gesellschaft zu verstehen, deren *zivile* Einheit auf der Einheit des Glaubensbekenntnisses fußte und die daher in der öffentlichen Apostasie auch einen anarchischen Akt sehen mußte, der von der *weltlichen* Gerichtsbarkeit geahndet wurde. „Kirchliche Unruhen gefährdeten auch die staatliche Einheit. [... Deswegen galt der Apostat] nicht nur als Zerstörer der Einheit der Kirche, sondern auch als Zerstörer der kirchlichen Einheit" (vgl. Utz, A.F.: Sozialethik: mit internationaler Biographie. V. Teil. Politische Ethik. Bonn 2000, S. 144).

[193] Zur Anerkennung der bindenden Kraft des Gewissens bei einer nicht zu überwindenden Täuschung siehe: Hoye, William: Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien. Münster 1999, S. 309-328.

eines Gemeingutes[194]), also ein Individuum die vom Gesetz vorgezeichneten nötigen Schritte zur Bereitstellung eines Gemeingutes selbst als notwendig einsieht und aus freien Stücken befolgt, kann man von einer Leistung des Individuums sprechen, die als *besondere,* keineswegs allgemein vorauszusetzende Tugend zu bezeichnen ist.[195] In diesem Sinne eines auf Anerkennung der Sachgesetze des Sozialen beruhenden Gesetzesgehorsams kann Thomas davon sprechen, daß die Tugend oberstes Ziel des Gesetzgebers sei. Man kann in ihr eine sehr ‚demokratische' Tugend sehen, befähigt sie doch zur Selbstregierung.[196] Die Förderung spezifischer Tugenden zum Zwecke einer moralischen Homogenisierung der Gesellschaft ist nach Thomas nicht Aufgabe des Gesetzgebers. Die politische Ordnung erscheint demnach bei Thomas als ein *bonum commune utile* der Bürger eines Gemeinwesens, das den Bestand und die Bereitstellung neuer gemeinschaftlicher Güter sichert und fördert, die als *bona honesta* zur Aneignung bereitzustellen und zu empfehlen sind.

Wir können festhalten: Aus metaphysischen und anthropologischen Gründen kann Thomas die Bereitstellung von Gemeingütern gar nicht vornehmlich bzw. ausschließlich auf gesetzlichem Weg regeln wollen.[197] Mit Blick auf die durchgängige Analogie jedes Gemeingutes mit dem *summum bonum* und bei Berücksichtigung der menschlichen Willensfreiheit ergibt sich, daß der einzelne Mensch nie absolut zur

---

[194] Lex est „nihil aliud quam quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eum qui curam communitatis habet, promulgata" (ST I-II, qu. 90, art. 4 resp.).

[195] Vgl. hierzu Pakaluk, M.: a.a.O., S. 93 f., der mit Blick auf ST II-II, q. 58, a. 4 und ST I-II, q. 95, a.1, ad 2 argumentiert.

[196] Die Ausstattung einer Gesellschaft mit dieser zur Selbstregierung befähigenden Tugend ist als ein gesondertes Gemeingut zu betrachten. Sie ergänzt gewissermaßen die Tugend der Gesetzesgerechtigkeit (siehe Teil B; Abschnitt zu Utz und dessen Ausführungen zur ‚sozialen Liebe'). Dabei geht Thomas jedoch keineswegs davon aus, daß diese Tugend weite Verbreitung finden wird. Eher herrscht bei ihm die Skepsis vor, daß die Beteiligung der vielen bei der politischen Willensbildung eine Garantie für die Richtigkeit der Entscheidung sei: „Es trifft öfter zu, daß unter vielen einer die Rücksicht auf das Gemeinwohl außer acht läßt als einer, dem es allein anvertraut ist. So oft aber auch nur einer von mehreren, die die Regierung führen, von der Verfolgung abweicht, droht die Gefahr der Uneinigkeit unter den Bürgern. Wenn die Führer uneins sind, ist Streit unter den Bürgern die notwendige Folge. Steht aber einer an der Spitze, so ist er auch meist auf das Gemeinwohl bedacht." (Thomas: De regimine principum. Hrsg. v. Ulrich Matz. 1981.)

[197] Deswegen kann das positive Gesetz nach Thomas nur eine unvollständige Garantie für die Bereitstellung eines Grundbestands, keineswegs aber der gesamten Vielfalt an Gemeingütern bieten: „Lex humana non potest omnia quae male fiunt punire, vel prohibire; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam" (ST I-II 91, 4).

Bereitstellung eines bestimmten Gemeingutes *verpflichtet*[198] ist, insofern er stets andere Wege einschlagen kann, sich seinem eigentlichen Ziel (dem *summum bonum*) zuzuwenden. In der konkreten Situation wird der einzelne sich jedoch der gesetzlich geforderten, gesellschaftlichen Kooperation nicht widersetzen, da er seiner eigenen (bedürftigen) Natur nach an den Kooperationserträgen interessiert ist.[199] Nur wenn der Gesetzgeber von ihm die Beteiligung an der Bereitstellung eines Gutes verlangt (z.B. Sorge für Nachkommenschaft durch Zwangsehe), welche die gemeinsame Bereitstellung eines anderen, für ihn besonders wichtigen Gutes (z.B. das Leben in einer Mönchsgemeinschaft) unmöglich macht, wird der einzelne tatsächlich zum Widerstand bereit sein. Und selbst dieser Widerstand ist noch im Sinne einer Güterabwägung zu verstehen, die sich nicht gegen die politische Gemeinschaft an sich richtet, sondern gegen die aktuellen Träger der politischen Autorität, bei der die Befugnis liegt, die einzelnen zur Gemeingüterbereitstellung zu koordinieren und dabei ihre Präferenzen bei der Auswahl der bereitzustellenden Gemeingüter zum Tragen kommen zu lassen. Der Mißbrauch dieser Kompetenz durch den oder die Herrscher – der dann gegeben ist, wenn die individuellen Präferenzen der Herrschenden ohne erkennbare positive Auswirkungen für die Allgemeinheit zu allgemeinen Präferenzen gemacht werden – wird bei Thomas klar als zum Widerstand berechtigende Tyrannei bezeichnet.[200] Das *bonum commune* ist eben nicht nur Rechtfertigungsgrund, sondern auch Rechtsschranke der Herrschertätigkeit. Die menschliche Person ist bei Thomas bereits – wie nach ihm zunehmend – „vor den übermächtigen Ansprüchen der aristotelischen Polis in das Individualinteresse ihres Gottes gerettet.“[201] Später werden wir sehen, daß Thomas keine Einschränkung dieser prinzipiellen Freiheitlichkeit der

---

[198] Im Lichte der Analogie des Seins bzw. der Güter zum *summum bonum* („bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus“; ST I.II 2, 8 ad 2) ist folgende Aussage von Thomas im Sinne eines *Generalvorbehaltes* zu verstehen: „bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere; sed bonum gratiae unius maius est, quam bonum naturae totius universi“ (ST I-II 113, 9 ad 2.). Deswegen gilt immer: „homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua“ (ST I-II, 21, 4 ad 3).

[199] Vgl. hierzu ST I-II, qu. 96, art. 4 resp., wo aus der Natur des Menschen als Gemeinschaftswesen, aufgrund derer er immer auch Teil eines Ganzen ist, die Berechtigung abgeleitet wird, dem einzelnen Lasten zugunsten der Gemeinschaft aufzuerlegen. In ST I-II, qu. 90, Art. 2 hatte Thomas jedoch bereits klargestellt, daß diese Lasten um der Verwirklichung des „ultimus finis humanae vitae“ nötig sind, weil die Glückseligkeit nur als Anteil an der „felicitas communis“ zu erreichen ist. Wenn der einzelne daher den Gesetzen unterworfen ist, dann weil sie das Handeln auf die gemeinsame Glückseligkeit richten.

[200] Vgl. ST II-II, qu. 42, ad 2.

[201] Linhardt, R.: a.a.O., S. 135.

Gemeingüterbereitstellung einführt, die Gesetzgebung lediglich eine nachträglich stabilisierende Wirkung entfalten darf.

Zunächst ist jedoch der Befund, daß bei Thomas keineswegs eine essentialistische bzw. ‚substantialistische'[202] Füllung des Gemeinwohlbegriffs wie bei Aristoteles mehr vorliegt, noch anhand seiner *leges*-Lehre zu bestätigen und zu vertiefen.[203] Hier kann freilich wieder nur angedeutet werden, wie die Stellungnahme zum Gemeinwohl die Antwort auf die für das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit so wichtige Frage nach der Reichweite politischen Handelns (hier: der Reichweite der Gesetze) vorprägt.

Gerade mit Blick auf sein Gemeinwohldenken wird dem Aquinaten in jüngster Zeit zunehmend „eine bemerkenswerte Einsicht in den Status, die Aufgabe und die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen des positiven Rechts" attestiert, die „unvermutet [...] sogar Antworten auf moderne Fragen"[204] gibt. Die relative Freiheitlichkeit, die der thomasischen Rechtsphilosophie zuzusprechen ist, resultiert näherhin aus dem Verständnis vom *bonum humanum* als Inhalt der *lex naturalis*. Thomas faßt die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Vernunft (wie sie in der *lex aeterna* enthalten ist) nicht mehr statisch im Sinne einer Einprägung von Ideen auf, sondern dynamisch als Teilhabe. Diese Teilhabe erfährt der Mensch „in Form eigener Erkenntniskraft der Vernunft"[205] bezüglich der konkreten Forderungen des Naturgesetzes. Vermittels der in der Natur des Menschen angelegten Grundneigungen (der *inclinationes naturales*) erkennt die Vernunft, welches die natürlichen Handlungsziele aller Menschen (die bereitzustellenden Gemeingüter) sind. Zu den naturhaften Neigungen zählt Thomas: die Selbsterhaltung, die Fortpflanzung sowie die Selbstvervollkommnung in Wissen und Beziehungen und alles, was damit in Zusammenhang steht.[206] Die mit diesen Neigungen verbundenen, vornehmlich nur gemeinsam zu erreichenden natürlichen Handlungsziele (wie etwa die Vereinigung von Mann und Frau, die Aufzucht der Kinder, die Wissenschaft, Gemeinschaftsleben) stehen dem Menschen als oberste

[202] So etwa Vilmain, J.: a.a.O. über das thomasische Gemeinwohlverständnis.
[203] Vgl. im Zusammenhang dieses ideengeschichtlichen Abschnitts unserer Propädeutik Teil B, Kapitel 1.2.1.1 dieser Arbeit zum Staatsverständnis von Georg Jellinek, dessen Schüler Vilmain war.
[204] Böckenförde, E.-W.: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, a.a.O., S. 263 f.
[205] Ebd., S. 228.
[206] Vgl. hierzu den Abschnitt ST I-II, qu. 94, art. 2 resp. und Böckenförde, E.-W.: Geschichte, a.a.O., S. 230 f.; Linhardt nennt als „Naturaufgaben: Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Ehe, Erziehung, Sozialleben, Geistesleben, Gotteserkenntnis" (Linhardt, R.: a.a.O., S. 182 f.).

Grundsätze sittlichen Handelns kontinuierlich vor Augen (kraft der *synderesis,* eines Habitus der Vernunft[207]) und erlauben „beim Auftauchen konkreter *ethischer* Probleme zu erkennen, was gut und was böse ist, indem der fragliche Sachverhalt in seiner ethischen Bedeutung richtig beurteilt wird“,[208] das heißt: indem das Handeln in der jeweiligen Situation auf die Verwirklichung der natürlichen Handlungsziele ausgerichtet wird. Dies geschieht in einem Klugheitsurteil der praktischen Vernunft (*conscientia*). Das Naturgesetz vermittelt dem Menschen somit keine a priori-Erkenntnis dessen, was jeweils gut oder böse ist, vielmehr liefert sie regulative Ideen, deren Umsetzung von der Berücksichtigung der konkreten Umstände abhängt. Die positive Gesetzgebung, welche die *leges humanae* ausformuliert, wird von diesen Vorgaben der *lex naturalis* über verschiedene Konkretisierungsstufen (*principia communa*, *conclusiones* und die *determinationes*[209]) geleitet. Keineswegs aber ist die *lex humana* als *Ableitung* der *lex naturalis* zu verstehen. Insbesondere wegen der Notwendigkeit von *determinationes*, d.i. situativen Vervollständigungen (*additiones*) und Ergänzungen (*inventiones*) der Vorgaben des Naturgesetzes, ist das Naturgesetz bei seiner Konkretisierung „offen für die umgebende Wirklichkeit, die geschichtlich gegebenen Verhältnisse usf., um in ihnen und mit Blick auf sie dasjenige zur Geltung zu bringen, was die Menschen und der einzelne Mensch naturhaft anstreben. Veränderungen, die das einschließt, stellen keine Abweichungen, sondern eine je neue Realisierung der *lex naturalis* dar, und ebenso gibt es die Möglichkeit nicht nur einer, sondern verschiedener Lösungen.“[210] Thomas ‚koppelt‘ dadurch das positive Recht auch an das Rechtsbewußtsein der Zeit zurück („ein Gesetz muß erfüllbar sein sowohl gemäß der Natur als auch gemäß der Sitten und Gewohnheiten des Landes“; ST I-II, qu. 96, art. 2 resp.). Das Rechtsbewußtsein der Zeit aber hängt – soweit nicht der Bestand der Ordnung an sich, das heißt die zeitliche Ruhe und der Frieden in der politischen Gemeinschaft gefährdet ist[211] – davon ab, welche begrenzte Auswahl aus dem Gesamt der Güter, die der einzelne Mensch bzw. die Menschen naturhaft anstreben, tatsächlich bereitgestellt wird. Man darf annehmen, daß Thomas dabei den

[207] Vgl. hierzu ST I-II, qu. 94, art. 1 ad 2 sowie Böckenförde, E.-W.: Geschichte, a.a.O., S. 248 f. und Sutor, B.: Traditionelles Gemeinwohl und liberale politische Theorie. In: Karl Graf Ballestrem, Henning Ottmann (Hrsg.): Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag. Berlin 1996, S. 155-177, hier S. 171 f.
[208] Böckenförde, E.-W.: Geschichte, a.a.O., S. 231.
[209] Vergleiche die näheren Erläuterungen Böckenförde, E.-W.: Geschichte, a.a.O., S 231.
[210] Ebd., S. 232.
[211] Vgl. ST I-II, qu. 98, art. 1 resp.

unterschiedlichen individuellen Präferenzen voll Rechnung trägt, deren Ausbildung gewissermaßen naturgegeben ist und sich in der Ausprägung unterschiedlicher Lebensstile auswirkt.[212]

„Somit hängt das, was das positive Recht und die Gesetze anordnen und bewirken sollen, entscheidend von der näheren Bestimmung des *bonum commune* ab.“[213] Eine nähere Bestimmung ist nur mit Blick auf die Gemeingüter möglich, die *de facto* in der Bevölkerung zum jeweiligen Zeitpunkt bereitgestellt werden können. Damit reflektiert Thomas die Unterscheidung von Recht und Ethik, ohne damit den Zusammenhang beider aufzugeben: Die möglichst große Kongruenz von Naturgesetz und positivem Gesetz, d.i. die Hinführung zur Tugend, bleibt weiterhin Ziel des Gesetzgebers, sie kann aber nur Schritt für Schritt geschehen, und das heißt: sie kann nicht einfach angeordnet werden, sondern muß in der Gesellschaft selbst ihren Anfang nehmen. Ein solcher Anfang ist immer dann gegeben, wenn innerhalb der politischen Gemeinschaft die regelmäßige Bereitstellung eines neuen Gemeingutes zu konstatieren ist und mit ihr eine Entwicklung des Rechtsbewußtseins. Welche erzieherischen Möglichkeiten[214] sich

---

[212] In ST II-II, qu. 179 art. 1 scheint Thomas nicht nur die Verwirklichungsbedingungen menschlichen Lebens zu beschreiben, sondern auch nahezulegen, daß diese Verwirklichung nicht allein von den intellektuellen Fähigkeiten abhängt, sondern auch von der Begegnung mit dem, was befriedigt (delectatur): „Nun aber kommt einem Wesen von ihm selbst her dasjenige am meisten zu, was ihm eigen ist und wozu es am meisten Hinneigung hat. Und darum wird eines jeden Lebendigen Leben nachgewiesen aus der ihm eigenen Tätigkeit, zu der es auch am meisten hinneigt; so sagt man, das Leben der Pflanzen bestehe darin, daß sie sich ernähren und fortzeugen; das Leben der Tiere, daß sie fühlen und sich bewegen; das Leben der Menschen, daß sie verstehen und nach der Vernunft handeln. Darum scheint auch im Bereich der Menschen das Leben eines jeden das zu sein, was ihn am meisten befriedigt und wozu er am meisten hinstrebt und worin ein jeder ‚mit dem Freund zusammenleben‘ möchte.“ (Übersetzung: dt. Thomasausgabe, Bd. 23); „Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur: sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generantur; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscuiusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit: et in hoc praecipue vult quilibet, convivere amico“.
In S.T. II-II, qu. 179 art. 2 resp. und ad 1.-3. konstatiert Thomas, daß es zwar eine spezifische Form des Seinsvollzugs des Menschen, eine naturgerechte Lebensform gibt, hält aber ebenso fest, daß hier unterschiedliche Akzentuierungen möglich sind: beschauliches oder tätiges Leben und die gemischten Formen, die den Schwerpunkt einmal in das tätige oder das beschauliche Leben legen; außerdem spricht Thomas auch davon, daß sich Menschen auch für ein vornehmlich animalisches Leben entscheiden können.

[213] Ebd., S. 235.

[214] Was Thomas hierzu zu sagen hat und rechtsphilosophisch begründet, ist freilich schon im Kern bei Aristoteles angelegt. Aristoteles unterscheidet in Kapitel 3 (Artikel 4) seiner Politik zwischen dem guten, tugendhaften Bürger und dem guten Menschen und lehrt, daß nur „der Staat, in dem wahre Freiheit besteht und der Untert[a]n, der Bürger, ebenso herrscht als er dient, das Recht der Erziehung und Lehre beanspruchen kann.“ (Rolfes, E.: Anmerkungen zum 3. Buch der Politik des Aristoteles. FN 20. In: Aristoteles: Politik. Hamburg 1981, S. 317.)

dem Gesetzgeber hier nach Thomas bieten, ist nun unter besonderer Berücksichtigung seines Gemeinwohldenkens zu klären.

Wir haben bereits gesehen, daß Thomas den Bereich möglicher Gemeingüter bzw. politischer Handlungsziele nicht von vornherein einschränkt (indem er die Bereitstellung von Gemeingütern nicht von deren Anerkennung durch die Regierung abhängig macht) und auch dem Gesetzgeber keine Kompetenzen zur Beschränkung der autonomen Gemeingutbereitstellung durch die Bevölkerung gibt, solange der Friede nicht gefährdet ist. Den Gesetzen kommt demzufolge nur die Funktion zu, dafür zu sorgen, daß der Vorrat an denjenigen Gemeingütern nicht versiegt, die den Frieden sichern, bzw. daß keine gemeinschaftlichen Handlungsziele verfolgt werden, die diesen stören.

Das gemeinsam abgestimmte Handeln gemäß den konkreten, in einer Situation sich stellenden Forderungen des Naturgesetzes entspricht dem, was Aristoteles politische Freundschaft nennt. Da die politische Gemeinschaft und ihre Gesetze ein Handeln gemäß der *lex naturalis* erleichtern bzw. die Ausbildung politischer Freundschaft befördern wollen, haben sie instrumentellen Charakter (sind *bona utilia*). Die Effekte der politischen Freundschaft, (gegenseitiges) Wohlwollen, Eintracht und Wohltätigkeit, bzw. der Wert der Gemeinschaft selbst besteht darin, den Bestand der politischen Gemeinschaft zu sichern, indem die ungestörte Bereitstellung von Gemeingütern ermöglicht und in ihnen der Nutzen der politischen Gemeinschaft immer neu vor Augen gestellt wird.[215] Während das Wohlwollen in der allseitigen Berücksichtigung der Inhalte der *synderesis* besteht, kommt es den anderen beiden Elementen der (politischen) Freundschaft zu, die Konkretisierung und die Ausführung der Forderungen des Naturgesetzes zu übernehmen. Die Eintracht bzw. Gleichgesinntheit (*concordia* bzw. *homonoia*) sorgt für eine Übereinkunft bezüglich gemeinsamer Projekte[216] und der zu ihrer Verwirklichung nötigen Mittel[217]. Ist diese Eintracht einmal

[215] Die Existenz des Staates als „Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins“ sieht Aristoteles an die Entstehung von „Schwägerschaften, Kultusvereine (Phratrien), Opfergenossenschaften und gesellige[n] Verbände“ gebunden, und diese „sind das Werk der Freundschaft; denn es ist Freundschaft, wenn man sich entschließt, zusammen zu leben“ (Aristoteles: Politik, 1280 b 35).

[216] Zu diesen Projekten zählt das, was das in der konkreten Situation für alle Zuträgliche ist (das *koine sympheron*), nicht das höchste Gut als möglichst vollendete Erfüllung der Naturneigungen (d.i. als Lebenssinn), über das ein echter, konfliktuöser politischer Diskurs nicht mehr möglich ist.

politisch bewirkt, kann sich Freundschaft auch in der Wohltätigkeit (*beneficentia*) materialisieren, wenn einzelne sich dazu entschließen, für die anderen Werke hervorzubringen, die deren Bedürfnissen entsprechen.[218] Nach Aristoteles und Thomas steigert die (Mit-) Arbeit an diesen Werken (insbesondere wenn es sich um *bona honesta* handelt, die einen Wert in sich darstellen) die Liebe zu den Mitbürgern und die Mitbürger haben in den hervorgebrachten (äußeren) Werken eine Art Denkmal der Wohltätigkeit ihrer Mitbürger vor sich, welches sie beständig an ihre Mitbürger als Freunde erinnert, in denen sie sich selbst lieben können, wodurch die Freundschaft ständig erneuert wird.[219] In den innerhalb der politischen Ordnung verwirklichten *bona honesta* ist somit sowohl die vergangene als auch zukünftige Solidarität institutionalisiert.

Daß auch die Wohltätigkeit noch als ‚Effekt' der *politischen* Freundschaft zu gelten hat, folgt daraus, daß sie auf den anderen Wirkungen der politischen Freundschaft aufbaut (*benevolentia* und *concordia*).[220] Da aber auf diese Wirkung kein Anspruch besteht (insofern die Materialisierung der Freundschaft neben der freien Entscheidung des einzelnen und seiner Fertigkeiten auch von äußeren Bedingungen abhängt) kann sie nicht als Normalfall der politischen Freundschaft der Bürger betrachtet werden, sondern als deren Vollendung in der *philia tou agathou*, „der Freundschaft der guten Männer", die auf ein gemeinsames Gut hin orientiert sind und sich im jeweils anderen wiedererkennen.[221] Da Thomas offenbar die Voraussetzungen der Ausbildung dieser höchsten Form von Freundschaft (bzw. ihrer vollen Ausprägung in ihren drei Wirkungen) in der spezifischen *philia politike* (der nur in der *benevolentia* und der *concordia* in der jeweiligen Situation für alle zuträgliche, sich verwirklichende Freundschaft) sieht, kann er *beide* Formen der Freundschaft als politisch anerkennen,

---

[217] Wobei Aristoteles auch die Bestimmung von Verfahren zur Findung der Übereinkunft als Werk der *concordia* zählt. Vgl. Smith, M.: Human Dignity, a.a.O., S. 146 f. Die Übereinkunft bezüglich der Verfahren der politischen Willensbildung, das heißt das Wissen um sie und die allgemeine Akzeptanz ihrer Nützlichkeit, ist als ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur Erlangung der Fähigkeit zu betrachten, (sich) selbst zu regieren.

[218] Vgl. hier und im folgenden: ebd., S. 147 f.

[219] Die *bona honesta* haben zudem die Eigenschaft, auch die Eigenschaften der *bona delectabilia* und der *bona utilia* in sich zu vereinen, das heißt, sie erinnern den Bürger nicht nur an die *beneficentia* seiner Mitbürger. Vielmehr lebt er gewissermaßen auch von ihnen und hat in ihnen ein Hilfsmittel zur Verwirklichung neuer Ziele. Darauf verweist Smith, M.: a.a.O., S. 149 mit Blick auf die Güterlehre bei Albertus Magnus (*De Bono*, 2, 1).

[220] Vgl. Smith, M.: a.a.O., S. 145.

[221] Vgl. Gutschker, Thomas: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2002, S. 475.

ohne der *philia tou agathou* und ihrer homogenisierenden Wirkung einen Vorrang einzuräumen. Diese homogenisierende Wirkung ist bei Thomas ohnehin abgeschwächt, da für ihn, anders als für Aristoteles, das Glück eines vollendeten Lebens in Gemeinschaft im irdischen Leben nicht erreicht, sondern nur vorbereitet und annähernd konkretisiert werden kann. Deshalb kann Thomas die vielen intermediären Gemeinschaftsformen[222] in ihrer Rolle für das Ganze würdigen. Da in ihnen die für das jeweilige Rechtsbewußtsein prägenden Gemeingüter bereitgestellt werden, ergibt sich ihre gesetzliche Schutzwürdigkeit, wobei die Gesetze nach Thomas dem beobachtbaren Kulturfortschritt (in Form der Bereitstellung von Gemeingütern, die den menschlichen Naturneigungen besser entsprechen) Rechnung tragen müssen, sie den kulturellen *status quo* nicht ein für alle mal festschreiben können.

[222] Gemeint sind nicht die Gemeinschaften auf der Basis vorpolitischer privater Freundschaften, sondern auf der Basis von Freundschaften, die sich unter den Bedingungen der Gleichheit in der Polis unter guten Bürgern als Orientierung auf ein gemeinsames, den Naturneigungen besonders entsprechendes höheres Gut verstärkt ausbilden können.

1.3 Hypothesen zur Funktion des Gemeinwohlbegriffs im politischen Denken

Aus den sozialphilosophischen Vorüberlegungen zu einem sinnvollen Gebrauch des Wortes 'Gemeinwohl' und nach den ideengeschichtlichen Vorbemerkungen lassen sich folgende Hypothesen zur politischen Relevanz des Nachdenkens über und des Berufens auf 'das Gemeinwohl' aufstellen:

- Die Benutzung des Gemeinwohlbegriffs in der strukturpolitischen Debatte zur Legitimierung ordnungspolitischer Maßnahmen *aktiviert die sozialphilosophische Dimension der Politikwissenschaft*: die Einführung des Arguments 'Gemeinwohl' spricht implizit oder explizit immer sozialphilosophische Prämissen des politischen Denkens an. Selbst die sozialphilosophisch unreflektierte, rein rhetorische Verwendung des Begriffes ist aus diesem Grunde notwendigerweise sozialpolitisch wirksam. Die argumentative Berufung der (Sozial-) Politik auf 'das Gemeinwohl' ist daher ein genuin politischer Akt. Der sozialpolitische Handlungsspielraum hängt jedoch von dem jeweils in der Bevölkerung vorherrschenden (meist unreflektierten) Gemeinwohlverständnis ab, das seinerseits z.T. durch vorausgehende sozialpolitische Praxis vorgeprägt ist. Die Reflexion über das, was das konkrete Gemeinwohl tatsächlich ist, kann daher als sehr praxisrelevanter Teil der politischen Theorie im Sinne politischer Bildung betrachtet werden.

- Die Fähigkeit zur *Veranschaulichung eines konkreten 'Gemeinwohls' erzeugt soziale Autorität*. In der strukturpolitischen Debatte ist der Gemeinwohlbegriff daher fundamental. Denn mit dem Verweis auf die *Wirklichkeit* des 'Gemeinwohls' wird beansprucht, die *unmittelbaren* Gründe kooperativen Handelns von Personen anzugeben und dieses Handeln *interessengestützt* durchzusetzen. Die Rede vom 'Gemeinwohl' konstituiert damit nicht nur ein Beziehungsgefüge (die angesprochene soziale Entität), sondern macht die Zugehörigkeit dazu zugleich verpflichtend (vermittels des herzustellenden/zu erhaltenen Gemeinguts). Anhand der Reflexion über das Gemeinwohl besinnt sich Politik auf die ihr in einer bestimmten Situation eigenen Aufgaben (gemeinwohlförderliches *agenda setting*) und ihre Durchsetzungschancen (die gegebenen Möglichkeiten zur Mobilisierung der Gesellschaft unter Berücksichtigung der vorherrschenden Motivationen).

Unter Einbeziehung auch der ideengeschichtlichen Vorüberlegung ist zu ergänzen und zu präzisieren:

- Im Diskurs über das Gemeinwohl wird menschliches Handeln in seiner je aktuellen Verortung in Gemeinschaften bedacht. Mit Blick auf die Art, die Beständigkeit und den Anspruch dieser Gemeinschaften werden Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen des Handelns erörtert und Normen formuliert, um ein Handeln innerhalb dieses Kontextes auch zukünftig zu ermöglichen. Das Scheitern dieses Vorhabens führt zu einer einseitigen Auflösung der wechselseitigen Beeinflussung von Einzelmensch und Gemeinschaft und in der Folge zu einer staatlichen Integrationspolitik, die den Faktor ‚Freiheit' im menschlichen Handeln vernachlässigt. Daß die einzelnen ihre Integrationsleistung erbringen, hängt dann ausschließlich vom System der Anreize bzw. der Ausbildung der ‚rechten Bedürfnisse' ab. *Im Gegensatz zu einem tendenziell libertaristischen bzw. totalitaristischen Integrationskonzept bildet eine ausgearbeitete Theorie des Gemeinwohls die Matrix für ein kommunitaristisches Integrationskonzept.*

- Die Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohl sichert die relative Selbstbestimmungsfähigkeit freiheitlich-pluralistischer Gemeinwesen, sie verleiht liberaler Staatlichkeit eine kommunitäre Grundlage. Der Gemeinwohldiskurs ist daher der Ort der Thematisierung der Grundlagen des freiheitlich-pluralistischen Staates. *Aufgabe der politischen Philosophie in einer freiheitlichen und pluralistischen Demokratie ist es, die Definition des Gemeinwohlbegriffs bewußt und zu einem gewissen Grade offen zu lassen*, denn die Selbstbestimmungsfähigkeit moderner Demokratie konstituiert sich mit der (relativen) „Uneindeutigkeit von Wertbegriffen".[223] Darüber hinaus muß sie klären, wie diese Offenheit begrenzt werden kann. Für den freiheitlichen Verfassungsstaat (der auch Sozialstaat, Kulturstaat und Umweltstaat sein will) kann die demokratisch bedingte Prozeduralisierung des Gemeinwohlbegriffs daher auch keine absolute Prozeduralisierung bedeuten. Zwar kann der Gehalt des Gemeinwohls nicht mehr obrigkeitsstaatlich bestimmt werden, doch dürfen die demokratischen Verfahren zur Gemeinwohlbestimmung nur eine begrenzte Offenheit der Definitions- und Kontrollprozesse sichern. In dem Maße, wie die Input-Orientierung (*salus publica lex suprema esto*) die Output-Orientierung (*salus publica ex processu*) bei der Bestimmung des Gemeinwohls abgelöst hat, wird es schwierig, die Systemrationalität des in einem solchen Prozeß schließlich gewonnenen

[223] Diese Formulierung stammt von Friedhelm Neidhardt. Vgl.: Neidhardt, F.: Zur Einführung: Fragen zum Gemeinwohl. In: Gunnar Folke Schuppert und Friedhelm Neidhardt (Hrsg.): Gemeinwohl – Auf der Suche nach Substanz. Berlin 2002.

Konsenses zu beurteilen. Der Diskurs über den Gemeinwohlbegriff muß daher gewisse Moralbestände aktivieren (das heißt, einen materialen Konsens über Gemeingüter bewirken), damit freiheitliche Demokratie gelingt. Mit der stets nötigen Reflexion über das Gemeinwohl und dem „Rückgriff auf gemeinwohlbegründete öffentliche Pflichten [vollzieht sich] eine 'republikanische Selbstrevision' liberalen Regierungshandelns.“[224]

- Aufgrund dieser Funktion des Gemeinwohlbegriffs ist er in der politischen Semantik starken Konjunkturschwankungen unterworfen. *Eine hohe Konjunktur des Begriffs weist auf eine bevorstehende oder akute strukturelle Krise des Gemeinwesens hin.*

- Der Diskurs über das Gemeinwohl bzw. die Gemeingüter erlaubt eine *Materialisierung des Diskurses über die Gerechtigkeit*.

Diese Hypothesen lassen sich – bereits auch mit Blick auf den ideengeschichtlichen Teil B dieser Arbeit – zusammenfassen zu einer **Generalhypothese**:

Eine umfassende Theorie des Gemeinwohls in Form einer politischen Güterlehre ist der Kern einer liberal-kommunitaristischen Integrationstheorie, die als Basistheorie eines freiheitlichen Pluralismus fungieren kann. Im klassisch aristotelisch-thomistischen Gemeinwohldenken liegen spezifische Ansätze zu einer liberal-kommunitaristischen Integrationstheorie vor. Die in der Nachkriegszeit geführten naturrechtlichen Gemeinwohldebatten könnten daher weithin verkannte, aber brauchbare Adaptionsleistungen dieser Ansätze an das freiheitlich-pluralistische politische System der BRD darstellen und als Legitimations- und Motivationstheorien politischen Handelns unter dem Grundgesetz dienen.

[224] Offe, C.: a.a.O., S. 56.

Kapitel 2 – Auf der Suche nach einem pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriff

Die bisherige sozial- und politikphilosophische Analyse des Gemeinwohlbegriffs hat sich um eine systematische Klärung der Voraussetzungen eines sinnvollen ordnungspolitischen Gebrauchs dieses politischen Fundamentalbegriffs bemüht. Ob ein solcher auch unter den Bedingungen des politischen Pluralismus noch möglich ist und wenn ja, unter welchen Bedingungen, ist im folgenden zu klären.

In der Geschichte des bundesdeutschen Gemeinwohldenkens wird mit dem Namen von Ernst Fraenkel (1898-1975) gewöhnlich eine bedeutende Zäsur verbunden: die Prozeduralisierung des Gemeinwohlbegriffs und damit das Ende eines inhaltlich *gehaltvollen* Gemeinwohldenkens sowie der staatstheoretischen Auffassung vom Staat als dem ‚Hüter des Gemeinwohls'. Zu dieser nicht der Fraenkelschen Intention entsprechenden Deutung hat sicherlich die nicht unmißverständlich formulierte, im folgenden zu erörternde Redefinition des Gemeinwohlbegriffs durch Fraenkel beigetragen.[225] Warum es sich bei der These vom Ende eines inhaltlich gehaltvollen Gemeinwohldenkens seit Fraenkel tatsächlich um eine Fehldeutung handelt, läßt sich mit Blick darauf verstehen, *wie* Fraenkel die Voraussetzungen des politischen Pluralismus beschreibt. Mit diesen Voraussetzungen (2.1) wollen wir zuerst die ‚kulturelle Herausforderung' begreifen, die sich in pluralistisch organisierten Gesellschaften ergibt (2.2), um uns so schrittweise einem pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriff anzunähern (2.3).

2.1 Wertkodex und Prozedur: Zu den Voraussetzungen des politischen Pluralismus

Als Politologe hat sich Fraenkel in seinem Werk vornehmlich darum bemüht, die vom deutschen Grundgesetz vorgegebene Ordnung als *institutionelles Arrangement* zur „Sicherung der Freiheit des Menschen in der Vieldimensionalität seiner

[225] Nach Utz war der Politologe Fraenkel aufgrund seines soziologisch-empirischen Hintergrundes nicht in der Lage, das naturrechtliche Substrat des Neopluralismus und des entsprechenden Gemeinwohldenkens zu entfalten; die zu Fraenkels Schaffenszeit besonders engagiert vorgetragene Ideologiekritik dürfte ebenfalls zur Mißdeutung Fraenkels beigetragen haben.

Vergemeinschaftungsformen“[226] aufzuweisen. Trifft diese zusammenfassende Deutung des Fraenkelschen Neopluralismus zu, dann ist im Pluralismus nicht nur jene Ordnung zu sehen, die eine möglichst freiheitliche gesellschaftliche Selbstgestaltung erlaubt, sondern auch diejenige Ordnung, die kraft ihrer Vielgestaltigkeit die Freiheitlichkeit für die Zukunft garantiert. Das heißt, die Pluralität der Formen des Sozialen ist nicht nur Zeichen der Freiheitlichkeit einer Gesellschaft, sondern – auf der Grundlage eines gemeinsamen Wertkodexes – auch Bestandsgarantie ihrer (zukünftigen) Freiheitlichkeit.

Obwohl Fraenkel vorrangig die prozeduralen Bedingungen beschrieben hat, unter denen der offene demokratische Willensbildungsprozeß zu einem Ergebnis führt, das a posteriori als ‚Gemeinwohl‘ bezeichnet, im vorhinein jedoch nicht näher bestimmt werden kann, darf er *nicht* als Vertreter eines reinen Prozeduralismus betrachtet werden. Dies ergibt sich aus der übergeordneten Zielsetzung seiner Studien. In ihnen geht es immer auch um die Frage, *wie* die konkurrierenden Eliten als Vertreter gesellschaftlicher Interessensgruppen innerhalb der vorgegebenen Strukturen erfolgreich bestimmen können, *welche* Anliegen *wie* durchzusetzen sind, damit auch in Zukunft solche Eliten miteinander konkurrieren können. Hinweise etwa wie der, daß der politische Willensbildungsprozeß nur dann als Gemeinwohlbildungsprozeß verstanden werden kann, wenn neben das „Zusammenspiel der den Prozeß der demokratischen Diskussion und Willensbildung bestimmenden Komponenten Parlament, Regierung, Parteien, Interessensgruppen und öffentliche Meinung“[227] auch ein in der Bevölkerung anerkannter allgemeiner *Wertkodex* tritt, sind als *Antwort im empirisch-beschreibenden Sinne* zu verstehen. Joachim Detjen hat in einer mächtigen Studie die *implizit* naturrechtliche Fundierung des Fraenkelschen Neopluralismus nachgewiesen und damit eine Aufgabe übernommen, die außerhalb der Kompetenz eines empirisch orientierten Politologen wie Fraenkel lag, der präzise wie keiner vor ihm das Institutionenarrangement zur Hervorbringung des politischen Willens beschrieben hat. Tatsächlich treten bei Fraenkel viele Einzelelemente der Verfassung in ihrem freiheitssichernden „Sinn- und Funktionszusammenhang“[228] zu Tage, der letztlich darin besteht, den Formenreichtum menschlicher Gemeinschaftsbildung nicht

[226] Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus, a.a.O., S. 233.
[227] Detjen, J.: a.a.O., S. 155 f.
[228] Brugger, W.: a.a.O., S. 234.

zu beeinträchtigen, indem bei der Verfolgung der Staatsziele ‚Homogenisierungen' der staatsverträglichen Ideen und Weltanschauungen möglichst verhindert werden. Auch Fraenkels ‚a posteriori-Konzeption' des Gemeinwohls, das sich als Resultante darstelle, die sich jeweils aus dem Parallelogramm der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Kräfte einer Nation ergebe,[229] hat nur diesen ordnungspolitischen Sinn.[230]

Um den Inhalt des allgemein anerkannten Wertkodexes zu bestimmen, der das Minimum abstrakter regulativer Ideen generellen Charakters beinhaltet,[231] ohne die auch der optimal strukturierte Willensbildungsprozeß nicht zum Gemeinwohl führt, müßte man das Institutionenarrangement in seinen einzelnen Funktionen beschreiben. Bei Fraenkel findet sich nämlich keine Inhaltsangabe des nötigen Wertkodexes; es finden sich nur vage Hinweise, stets „ohne dass eine detaillierte Analyse der Begriffe gegeben oder deren Verhältnis zueinander thematisiert würde"[232]. Diesen vagen Hinweisen zum Gehalt des grundlegenden Wertkodexes zufolge beinhaltet er: „Die Maßstäbe des sozialen Verhaltens, Recht und Gerechtigkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit, das moralische Gewissen und das gesamtpolitische Verantwortungsbewußtsein der Nation, die Gebote der sozialen Ethik, die Mindestanforderungen der sozialen Gerechtigkeit, das Naturrecht und natürlich das Gemeinwohl selbst." Am vielleicht kompaktesten werden die Voraussetzungen für die Findung eines gemeinwohlverwirklichenden Konsens von Fraenkel so beschrieben: Man darf „gegenüber den Fakten des sozialen Lebens nicht blind und gegenüber den Geboten der sozialen Ethik nicht taub"[233] sein. Hinweise, die für sich genommen wenig eindeutig erscheinen. Zieht man jedoch einen weiteren Hinweis von Fraenkel hinzu, dann ist mit ihnen bereits Entscheidendes über die Voraussetzungen gesagt, unter denen

---

[229] Vgl. Fraenkel, Ernst: Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart u.a. 1968, S. 21.

[230] „Der Pluralismus beruht [...] auf der Hypothese, in einer *differenzierten* Gesellschaft könne im Bereich der Politik das Gemeinwohl lediglich a posteriori als das Ergebnis eines delikaten Prozesses der divergierenden Ideen und Interessen der Gruppen und Parteien erreicht werden, stets vorausgesetzt [...] daß bei deren Zusammen- und Widerspiel die generell akzeptierten, mehr oder weniger abstrakten Ideen sozialen Verhaltens respektiert und die rechtlich normierten Verfahrensvorschriften und die gesellschaftlich sanktionierten Regeln eines fair play ausreichend beachtet werden." (Fraenkel, E.: Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie. In: F. Nuschler und W. Steffani (Hrsg.): Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen 1972, S. 161-189, hier S. 165. (Hervorhebung S.H.))

[231] Vgl. Fraenkel E.: Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung. In: Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart u.a. 1968, S. 48-68, hier S. 58.

[232] Hier und im folgenden (mit Stellennachweisen) Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus, a.a.O., S. 228.

[233] Fraenkel, E.: Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart 1974, S. 41 f.

der politische Pluralismus seine im Interesse aller gelegene gesellschaftliche Wirkung entfalten kann. Diesem weiteren Hinweis zufolge mache es die das politische System legitimierende Hervorbringung des Gemeinwohls erforderlich, daß die direkt an der Bestimmung des politischen Konsensus beteiligten organisierten Interessenverbände „ausreichend stark organisiert und genügend machtvoll sind, um das Denken und Handeln ihrer Mitglieder und Mitläufer maßgeblich zu bestimmen; es erfordert auch, daß zwischen diesen Organisationen das Minimum einer Übereinstimmung über die verpflichtende Kraft eines als gültig anerkannten Wertkodex besteht, das unerläßlich ist, um als tragfähige Basis für den Abschluß der allfälligen Kompromisse zu dienen."[234] Fraenkel scheint damit nämlich die Aufrechterhaltung des allgemeinen Wertkodexes in besonderer Weise an gewisse Kompetenzen der Verbände zu koppeln. Zwar wird nicht näher behandelt, *wie* die Verbände die Aufgabe der Wertkodex-Implementierung und Wertkodex-Sicherung übernehmen sollen, aber doch, daß *sie* es sind, die sich darum zu kümmern haben. Das heißt: Sie haben die Kriterien zu vermitteln, nach denen sich die Unterscheidung richtet, ob ein zur gesetzlichen Regelung anstehender Sachverhalt nun in den notwendigerweise unstrittigen (in direktem Zusammenhang mit dem allgemeinen Wertkodex stehenden) Bereich fällt und daher nicht zur Disposition steht oder ob er in den strittigen Sektor fällt und politischem Gestaltungswillen zugänglich ist. Aus Fraenkels allgemeingültiger Feststellung, daß der Dispositionsrahmen politischer Entscheidungen kaum je im vorhinein zu bestimmen ist, darf nicht geschlossen werden, daß er den Verbänden keine Vermittlungsaufgabe bzw. -funktion zuweist. Verbandliches Wirken ist damit für Fraenkel keineswegs a priori legitim, sondern eben nur im strittigen Sektor. Das entspricht naturrechtlicher Denktradition, derzufolge immer erst geprüft werden muß, ob ein politischer Gestaltungsauftrag vorliegt und worin er besteht, indem die Einsichten des Urgewissens (erste Prinzipien) *ad hoc* mit den (sachkundig einzuschätzenden) Implikationen einer Entscheidung abgestimmt werden müssen (*synderesis*). Daß die Verbände die von Fraenkel an sie gestellten Erwartungen letztlich nicht haben erfüllen können, liegt wohl nicht ausschließlich an der Präpotenz der kurzfristigen über die

[234] Fraenkel, E.: Deutschland und die westlichen Demokratien. 1960, S. 41 f. (Siehe Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus, a.a.O., S. 228.) Hervorzuheben ist die besondere, vermittelnde Rolle der Parteien bei der Eingliederung der Interessengruppen in die politische Willensbildung: „Wer die Interessengruppen unmittelbar in den Prozeß staatlicher Willensbildung eingliedern will, endet notwendigerweise beim Ständestaat" (vgl. Fraenkel, E.: Deutschland und die westlichen Demokratien. 1974, S. 46 f.).

langfristigen Interessen innerhalb der Verbände. Man wird hier auch die Infragestellung des gesellschaftlichen *common sense* auf allen Ebenen durch sogenannte Ideologiekritiker und deren Angriffe auf die in der frühen Nachkriegszeit wiedererstarkte Naturrechtslehre mit berücksichtigen müssen.[235] Nur der in allen gesellschaftlichen Schichten, und so auch in den Verbänden, bemerkbare Verlust des (moralischen) *common sense* erklärt, wieso die eigentliche geistig-kulturelle Leistung des Gemeinwohlfindungsprozesses, die Anerkennung der Fakten des sozialen Seins und Sollens, *de facto* zu einem großen Teil ‚arbeitsteilig' von der Politik bzw. den Interessensverbänden an die Gerichtsbarkeit übertragen wurde und wird. Für den auf die Folgen eines Gesetzes blickenden Juristen lassen sich die Grenzen des Strittigen und des Unstrittigen nämlich relativ klar bestimmen: „Übersetzt man die verfassungstheoretische Konzeption des unstrittigen und des streitigen Bereichs sowie die Abgrenzungsproblematik beider Bereiche auf grundrechtsrelevante staatliche Regelungen, so läßt sich der grundrechtliche Gesetzesvorbehalt als verfassungsrechtliche Kreuzungsstelle erkennen. Eingriffe in den Wesensgehalt der Grundrechte nach Art. 19 Abs. 2 GG müßten als unstreitige Unrechtsfälle eingestuft und deswegen unbedingt verhindert werden. Der grundrechtlich nicht geschützte Entscheidungsbereich zählt zum streitigen Bereich, in dem die demokratische Legitimation des Parlaments in der Regel ausreichende Eingriffsbefugnis verschafft.‟[236]

Für die (für die politische Willensbildung auf Seiten des Bürgers) so wichtige Frage, ob die Regierung das Ziel der Gemeinwohlsicherung erreicht hat, ergibt sich aus der Abwanderung der Bewertungskompetenz an die Gerichtsbarkeit, daß Gemeinwohlsicherung in der Regel tatsächlich nur noch *ex post* als erbracht bzw. als nicht erbracht gewertet werden kann, wobei ex post nicht im Fraenkelschen Sinne eines ‚nach dem allfälligen Kompromiß' zu verstehen ist, sondern im Sinne eines ‚erst nach einem Urteil des Verfassungsgerichts, daß sich ein Gesetz in der Praxis als verfassungswidrig erwiesen hat'.[237] Daraus ergibt sich, daß insbesondere in den großen

[235] Zusammen mit der Tatsache, daß im Dauerwahlkampf befindliche Politiker unpopuläre Gesetzesentscheidungen aufschieben, um sich dann Nachbesserungen vom Bundesverfassungsgericht vorschreiben zu lassen.

[236] Brugger, W. : Theorie und Verfassung des Pluralismus. Zur Legitimation des Grundgesetzes im Anschluß an Ernst Fraenkel. In: Ders. (Hrsg.): Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. Baden-Baden 1999, S. 220-252, hier S. 237 f.

[237] Was sich angesichts der ‚Geduldigkeit' des deutschen Verfassungsgerichts sehr nachteilig für das Gemeinwohl auswirken kann.

kulturpolitischen bzw. die Identität der Gesellschaft betreffenden Fragen wertgebundene Entscheidungen der Interessenspolitiker der Verbände und Parteien nicht gerade befördert werden und die von Fraenkel vorausgesetzte Fähigkeit der Parteien und Verbände, das Denken und Handeln der Menschen maßgeblich zu bestimmen, weiter an Relevanz verliert und verkümmert. Bestenfalls funktionieren die Parteien noch als Sprachrohr einzelner Gruppen. Der Versuch jedoch, Entscheidungen der Gerichtsbarkeit im Hinblick auf das parteieigene Gemeinwohlkonzept einsichtig zu machen, wird immer seltener (erfolgreich) unternommen. Berücksichtigt man noch, daß Vertreter der politischen und gesellschaftlichen Entscheidungseliten auch eigenmächtig und bewußt Partikularinteressen vertreten können, die außerhalb des allgemeinen Wertkodexes liegen, daß sie bewußt über die öffentliche Meinung das Allgemeininteresse im Sinne der eigenen Interessen manipulieren können[238] und daß Verbände und Parteien aufgrund der immer weiter fortschreitenden gesellschaftlichen Diversifikation auch innerhalb ihrer Mitgliedschaften immer weniger in der Lage sind, die Gemeinwohlförderlichkeit eines politischen Konsenses zu explizieren, dann wird klar, weshalb gerade auch Repräsentanten der *res publica* die Amtspflicht, ihre Vorstellungen bei der Herausarbeitung des Gemeinwohlresultates einzubringen und den Primat des Gemeinwohls gegenüber allen Interessensgruppen durchzusetzen,[239] kaum noch wahrnehmen können und dies notgedrungen dem höchsten deutschen Gericht überlassen.

Es ist hier nicht der Ort, die Schwachstellen des pluralistischen Systems im einzelnen aufzuführen und spezifische Lösungsvorschläge zu entwickeln. Es genügt der Hinweis darauf, daß über die ganze Geschichte der Bundesrepublik Deutschland immer wieder Strategien vorgetragen wurden, um die Gemeinwohlkompetenz des Staates zu retten: Sie reichen von Versuchen, die Einflußnahme der Verbände möglichst zu unterbinden, um die Autorität des Staates wiederherzustellen und ihn als alleinigen Hüter des Gemeinwohls ins Recht zu setzen,[240] über verschiedene Strategien vermittels

[238] Vgl. hierzu Detjen, J.: a.a.O., S. 176 ff.
[239] Vgl. ebd. mit Bezug auf Fraenkel, E.: Die ordnungspolitische Bedeutung der Verbände im demokratischen Rechtsstaat. In: Bundesvorstand des deutschen Gewerkschaftsbundes. Abteilung Beamte (Hrsg.): Die Stellung der Verbände im demokratischen Rechtsstaat. Düsseldorf 1968, S. 11-28, hier S. 27.
[240] Vgl. hierzu insbesondere die Verbändepluralismusdebatte und die Sorge um die Autorität des Staates als Hüter des Gemeinwohls. Einen guten Überblick über stets wiederkehrende strategische Überlegungen zur Wiederherstellung der staatlichen Gemeinwohlautorität bietet: Schütt-Wetschky,

gesteigerter Transparenz im Entscheidungsprozeß[241] oder durch staatlich initiierte gesellschaftliche Selbstverwaltung[242] das Gemeinwohl herbeizuführen bis hin zu dem Vorschlag, dem Parlament ein Sachverständigenparlament mit Vetorecht zur Seite zu stellen,[243] um so den Wirklichkeitsbezug der Politik und damit das Gemeinwohlresultat zu sichern. Bislang hatte keine Strategie als ganze Erfolg, weil die jeweils angestrebte Implementierung von Moralbeständen[244] in das politische System stets die Hürde des vorrangig vom Eigeninteresse bestimmten politischen Prozesses zu überwinden hat und damit gewissermaßen dem Versuch gleichkommt, sich am eigenen Schopf aus dem Wasser zu ziehen. Anhand der Ergebnisse aus Kapitel I ist daher zu fragen, ob die Politikwissenschaft nicht auf der Grundlage einer *politischen Gütertheorie*, die ökonomisch-eigeninteressiertes und sozial-ethisches Denken miteinander verbindet, eine ordnungspolitische Strategie entwerfen kann, die auf der Grundlage bereits bestehenden Verfassungsrechts freiheitskonforme Maßnahmen entwirft, die zur Reproduktion derjenigen moralisch-kulturellen Verfassungsvoraussetzungen des freiheitlichen Rechtsstaates beitragen, deren ausreichendes Bereitstehen der Staat nicht garantieren kann.[245] Zuvor ist jedoch die generelle Problemlage des Pluralismus im

---

Eberhard: Interessenverbände und Staat. Darmstadt 1997. Auch Bestrebungen zur Erneuerung des Amtsverständnisses der Parlamentarier sind in diesem Kontext zu sehen (z.B. bei Isensee: „Dieselbe Person, die Amtsbefugnisse ausübt, hat teil an der grundrechtlichen Freiheit aller Bürger. Doch Amt wie Freiheit kommen ihr in jeweils besonderer Hinsicht zu. [...] die Grundrechtsfreiheit darf nicht auf das Amt übergreifen, weil dieses sonst in ein Mittel subjektiver Eigenmacht und Selbstverwirklichung verkehrt würde (das Amt des Lehrers etwa zur Indoktrination privater Interessen)." Isensee, J.: Gemeinwohl und Staatsaufgaben, a.a.O., §57, Rn 61.

[241] Stellvertretend für diese Position ist von Arnim zu nennen, der Kartellbildungen bei den Parteien, das deutsche Wahlrecht und den Föderalismus in Deutschland für eine „Politikverflechtung" verantwortlich macht, die klare Verantwortungszuschreibungen in der Politik verunmöglicht. Die von Arnimsche Pluralismuskritik hebt insbesondere auf die Durchsetzungsschwäche allgemeiner Interessen ab und tendiert dazu, durch Elemente direkter Demokratie eine moralische „Aktivierung des Volkes" gegen den Machtmißbrauch der Parteien und Verbände zu bewirken. Vgl. hierzu Arnim, Hans Herbert v.: Gemeinwohl im modernen Verfassungsstaat am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland. Pro MS, S. 3-18 (2003) und Ders.: Geeinwohl und Gruppeninteressen. Die Durchsetzungsschwäche allgemeiner Interessen in der pluralistischen Demokratie. Ein Beitrag zu verfassungsrechtlichen Grundfragen der Wirtschaftsordnung. Frankfurt a.M. 1977.

[242] Vgl. hierzu die hohe Bedeutung, die Schuppert, Gunnar Folke.: Gemeinwohl – ein schwieriger Begriff. In: *Universitas. Orientierung in der Wissenschaft*, Nr. 675 (2002), S. 910-927 einem „kooperativen und aktivierenden Staat" beimißt.

[243] Vgl. hierzu Schmitt Glaeser, W.: a.a.O.

[244] Das Bemühen, die Wirklichkeit in allen ihren Faktoren in den Blick zu bekommen, stellt eine ethische Leistung dar, die mindestens ebenso wichtig ist wie die angemessene und umfassende Berücksichtigung der erkannten Wirklichkeit.

[245] Es geht also um die Frage, wie der freiheitliche Verfassungsstaat den Voraussetzungen, von denen er lebt und die er nicht garantieren kann, wenigstens nicht indifferent-passivisch gegenübersteht. Siehe hierzu Kapitel 2.4.

Stadium fortgeschrittener gesellschaftlicher Diversifikation auf einer angemessenen Abstraktionsebene zu beschreiben. Oft wird nämlich bereits die Problemanalyse im Hinblick auf irgendwelche Lösungen des Problems verfälscht, indem ein (durchaus zu Recht benannter) Störfaktor ein Gewicht erhält, das er eventuell gar nicht hat, weil erst das Zusammentreffen einer ganzen Reihe von (vorher unbestimmbaren) Faktoren bedingt, daß ein verfahrenstechnisch korrekt zustandegekommenes Gesetz nicht zum Gemeinwohl führt bzw. die Voraussetzungen künftiger freiheitlicher Gemeinwohlfindung und -sicherung gefährdet.

2.2 Die ‚kulturelle Herausforderung' des politischen Pluralismus in pluralistischen Gesellschaften

Karl-Heinz Ladeur bringt die aktuelle Problemlage des pluralistischen Staates so auf den Punkt: „Der Staat ist kaum mehr im Stande, eine Politik der ‚Institutionen' zu verfolgen, er reagiert kurzatmig auf ökonomische Zwänge und betreibt seinerseits im Übrigen eine symbolische Politik, die den Mangel der ersteren durch eine ebenso unmittelbare Moralisierung zu überspielen sucht."[246] Dieser Befund ist in seiner ordnungspolitischen Dimension nüchtern zu entfalten. Insbesondere ist dabei der ‚geistige Hintergrund' eines Verlustes der Fähigkeit, mit Institutionen Politik zu machen, zu klären.

Zunächst ist hierzu auf zwei inhärente Schwächen des politischen pluralistischen Systems einzugehen. *Erstens* stellt der demokratische Pluralismus sehr hohe moralische Anforderungen an den einzelnen bei gleichzeitiger besonderer Berücksichtigung des Wertes allseitiger Verfolgung der Eigeninteressen auch in der Politik. Vorrangig in den Kategorien des Eigeninteresses denkenden (hier: an der Wiederwahl orientierten) politischen Entscheidungsträgern fehlt die Bereitschaft, Maßnahmen zu beschließen, welche eine Förderung der Bereitstellung von Gütern zum Gegenstand haben, die besondere Leistungen von den einzelnen verlangen und daher nicht im *unmittelbaren* Eigeninteresse der Vertretenen liegen. Darunter fällt die *Förderung bereits bereitgestellter (nun aber aufgrund externer Faktoren in ihrem Bestand gefährdeter) Gemeingüter*, an denen die Vertretenen (noch) keinen Anteil haben ebenso wie die *Bereitstellung neuer Gemeingüter*, wie es immer dann der Fall ist, wenn aufgrund mangelnder, umverteilbarer Kollektivgüter einzelne Gruppen über ein Gesetz dazu gebracht werden müssen, sich an Kooperationen zu beteiligen, die ein ungleiches Engagement erfordern und deren Ergebnis nicht im vorhinein bestimmbar ist.[247] Die

[246] Ladeur, K.-H. : Die Prozeduralisierung der Bestimmung des Gemeinwohls. Zur Anpassung der liberalen Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Interessen an die Bedingungen der postmodernen Gesellschaft. In: Winfried Brugger, Stephan Kirste, Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt.. Baden-Baden 2002, S. 257-288, hier S. 277.

[247] So etwa, wenn Arbeitslosen zugemutet wird, auch Arbeiten anzunehmen, deren Entgelt niedriger ist als das Arbeitslosengeld. Diese Forderung entspricht nicht mehr den Kriterien der Gerechtigkeit, wie sie bei der Bereitstellung kollektiver Güter zur Anwendung kommen: Der bisherigen Praxis der Zahlung von Arbeitslosengeld lag die Idee eines allgemeinen Rechts auf Arbeit zugrunde, das vom Staat als Kollektivgut zu garantieren sei. Für den Fall, daß jemand arbeitslos wurde, hatte er daher Anspruch auf Ersatzleistungen nach dem Maß der arithmetischen Gerechtigkeit. Wenn der Staat dann davon abgeht, die Versorgung mit frei wählbaren Arbeitsplätzen als Kollektivgut zu

nur sehr eingeschränkte Konsensfähigkeit solcher Maßnahmen unter den Bedingungen eines am unmittelbaren Eigeninteresse sowohl der Parlamentarier als auch der Bürger ausgerichteten Systems verhindert, daß der Staat die Reproduktion der soziomoralischen Ressourcen zeitnah unterstützen und rechtzeitig innovative Prozesse einleiten kann. Das Gemeinwesen wird unflexibel. Denn die Verringerung des Bestands an echten (kulturellen) Gemeingütern[248] sowie die Ausweitung des Bestands an Klubgütern führen zu einer Abschwächung des kreativen Potentials in der Bevölkerung. Zudem wird das Gemeinwesen anfällig für verdeckte kulturelle Identitätspolitik (dazu gleich weiter unten). Thematisiert wird der in vornehmlich eigeninteressierten Gesellschaften besonders hohe Verschleiß an Motivationspotential zur Bereitstellung politischer Güter mit dem ordnungspolitischen Schlagwort vom ‚Nachhaltigkeitsproblem', das im kulturellen Bereich mindestens ebenso irreversible Folgen haben kann wie im Umweltbereich. Nachhaltige Politik kann erfolgreich nur mit explizitem Bezug auf gemeinsame Güter betrieben werden und erfordert moralisches Engagement der einzelnen.

Verstärkt wird diese inhärente Durchsetzungsschwäche gemeinsamer kultureller Interessen *zweitens* dadurch, daß dem pluralistischen Willensbildungsprozeß die Annahme zugrunde liegt, daß sich alle Gemeingüter im freien Spiel der Kräfte bzw. in der zufälligen Kooperation individueller Vermögen ergeben. Dabei wird nicht berücksichtigt, daß die dynamische (Weiter-) Entwicklung bereits vorhandener Gemeingüter aus verschiedenen Gründen manipuliert, das heißt, unterbrochen oder behindert werden kann, was zu einer Quasi-Monopolstellung bestimmter kultureller Strömungen führen kann. Das freie Spiel der Kräfte bei der Güterproduktion bedarf

---

betrachten bzw. wenn er dieses Kollektivgut nicht mehr bereitstellen kann, dann wird ein Arbeitsplatz automatisch zum Gemein- oder Klubgut der Gemeinschaft derjenigen, die einen Arbeitsplatz haben. Der Wert dieses Arbeitsplatzes kann dann nicht mehr am Arbeitslohn allein bemessen werden. Denn der Teilhabe am Gemeingut Arbeitsplatz verdankt der Arbeitnehmer auch sonst nicht zur Verfügung stehende Gelegenheiten zu persönlicher Entfaltung und Chancen des Aufstiegs zumindest durch intensivierten Sozialkontakt, die von einem gegenüber dem Gehalt leicht höheren Arbeitslosengeld nicht aufgewogen werden können. Diese Perspektive kann dem Arbeitslosen aber bei Argumentation mit einem formalen Begriff der sozialen Gerechtigkeit nicht vermittelt werden; die bei Gemeingutkooperationen stets gegebenen Risiken (siehe Kapitel 1) erscheinen als zusätzliche Last.

[248] Dazu zählen die in (Kultur-) Gemeinschaften tradierten gemeinschaftlichen Praxen ebenso wie die in Kulturgemeinschaften vermittelten Tugenden und identitätsstiftenden, ganze Gemeinschaften motivierenden Kulturgüter.

daher einer beständigen Aufrechterhaltung der Pluralität der menschlichen Grundbedürfnisse als Bedingung echter Gemeingüterkonkurrenz.[249]

Diese Notwendigkeit verweist bereits auf eine Schwäche des pluralistischen Systems, die sich aus dessen (fortschreitender) Etablierung ergibt: die Dominanz bzw. das zunehmende Verschwinden bestimmter Gemeingüter(-arten). In der hochgradig differenzierten Gesellschaft dominieren die Gemeingüter geringen Umfangs, d.i. jene Gemeingüter, die das Werk relativ kleiner Gemeinschaften sind. Gemeingüter relativ großen Umfangs, die das Werk großer Gemeinschaften sind, drohen zu verschwinden. Dies wird insbesondere von den Angehörigen der *ehemals* in kultureller Hinsicht dominanten Gemeinschaften individuell als Zwang erfahren, für alle anderen macht sich der zunehmende Wegfall der von ihnen bereitgestellten Güter unter Umständen als Instabilitätsfaktor bemerkbar; der freiheitssichernde Zweck des politischen Pluralismus kann sich so allmählich ins Gegenteil verkehren. Ursache dieser antipluralistischen Entwicklung innerhalb des pluralistischen Systems ist letztlich die verbreitete Annahme, daß ab dem Erreichen eines bestimmten Grades der (kulturellen) Diversifikation bzw. der gesellschaftlichen Komplexität keine den kulturellen Bereich betreffende, vom Gesetzgeber angeordnete, gleichförmige Maßnahme mehr allgemein akzeptable Wirkungen entfaltet (selbst für ausgleichende Fördermaßnahmen lassen sich dann keine Mehrheiten mehr finden). Diese Annahme kann sich bis zu einer generellen Skepsis gegenüber kultureller Selbstbindung des Staates ausweiten. Ihren historischen Niederschlag hat diese Problematik in der ordnungspolitischen These von der zunehmenden ‚Unregierbarkeit' gefunden. Sie fand zwar vornehmlich im Kontext der Thematisierung der Krise des Wohlfahrtsstaates Verwendung, doch allein schon weil sich Kultur- und Sozialpolitik nicht immer klar voneinander scheiden lassen, hat sie stets auch generellen Charakter gehabt. Die Deklarierung der Steuerungsunfähigkeit des kapitalistischen Wohlfahrtsstaates zum strukturbedingten „Normalfall"[250] darf aber keinesfalls unkritisch auf den Kulturstaat übertragen werden. Zwar liegt die Annahme nahe, daß sich mit der Komplexität einer Gesellschaft auch die Möglichkeit verringert, durch gleichförmige Maßnahmen auf sie einzuwirken und insbesondere ein bestimmtes,

[249] Zur Problematik der beschränkten „Thematisierungskapazität" des modernen „politischen Entscheidungssystems" und dem Erfordernis seiner bedürfnissensiblen Gestaltung siehe allgemein: Widder, H.: S. 432 f. und 444.

[250] Vgl. hierzu etwa Offe, C.: Unregierbarkeit. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien. In: Jürgen Habermas (Hrsg.): Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit', Bd. 1, S. 294-318.

von allen zu begrüßendes Ergebnis vorherzusagen. Doch die geringere Prognostizierbarkeit der Wirkung eines Gesetzes in einer sehr heterogenen Gesellschaft stellt kein Argument für eine völlig neutrale Position des Staates in kulturellen Fragen dar, zumal auch gesetzliche Regelungen zur Bereitstellung von Kollektivgütern in kultureller Hinsicht nicht vorhersehbare, prägende Wirkungen haben. Zwar erfordert die Kollektivgüterbereitstellung in der Regel keine vorgängige, kulturprägende Funktionselitenbildung. Die Ausführung der von den Bürgern verlangten Maßnahmen zur Kollektivgüterbereitstellung hat dennoch kulturell prägende Wirkung. Welche Mentalitäten etwa die allgemeinen Vorschriften zur Mülltrennung begünstigt, kann nur schwer vorhergesehen werden (unterschiedliche Haltungen zum Thema Umwelt). Der kulturprägende Einfluß der Kollektivgüterbereitstellung ist deswegen jedoch nicht zu leugnen, ebenso wenig wie die Möglichkeit, ihn über die Festlegung von Prioritäten bei den bereitzustellenden Kollektivgütern (z.B. Sicherheit vor Freiheit, Umweltschutz vor Ausbau des Wirtschaftsstandorts) in groben Zügen zu lenken. Es ist daher festzuhalten, daß sowohl die staatlich regulierte Kollektivgüterbereitstellung als auch die staatliche Förderung von (meritorischen) Gemeingütern in hohem Maße kulturprägend ist.

Der Verzicht darauf, freiheitskonforme strukturpolitische Instrumente zur Erhaltung und Förderung der kulturellen Basis des Pluralismus zu entwerfen, läßt die kulturelle Prägekraft von das (nationale) Kollektiv betreffenden Gesetzen voll und unreflektiert zur Geltung kommen, insbesondere da Gesetze, welche die Bereitstellung von Kollektivgütern betreffen, stets unter dem Eindruck der gerade unabdingbaren Notwendigkeit entworfen und beschlossen werden. Wirtschaftliche Zwänge etwa werden dabei für die Gesellschaft kulturell prägend.

Die kulturelle Entwicklung der Gesellschaft, respektive ihre Diversifikation, erlangt in der Folge eine Eigendynamik. Wie an der postmodernen Gesellschaft studiert werden kann, gelingt es dann in der Tat immer weniger als früher, gemeinsames Wissen zu institutionalisieren. Gesetze haben nicht mehr automatisch eine ‚Filterwirkung', das heißt, sie sortieren unverträgliche Sonderinteressen nicht mehr aus und verlieren ihre homogenisierende Wirkung auf die Gesellschaft. Sie stehen daher immer weniger als Instrumente einer *kontinuierlichen* gesellschaftlichen Diversifizierung zur Verfügung. Nicht die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit befindet sich im Prozeß der Selbsttransformation, sondern viele ihrer Glieder, die bei der Anwendung von Gesetzen

nicht mehr auf *gemeinsame* private und öffentliche Erfahrungen zurückgreifen können. Bei ihnen entfalten diese Gesetze in der Folge unterschiedliche Wirkungen, ohne daß diese Wirkung für sie irgendwie bewertbar oder bedeutsam für die eigene Identität wäre. Das heißt: der Rahmen einer abstrakt gefaßten Kollektivordnung, innerhalb derer sich die autonome Selbsttransformierung der Individuen vollzieht, bricht immer mehr weg. Früher konnte sich „diese Dynamik der Selbsttransformation der Individuen und der Hervorbringung einer abstrakter gefaßten Kollektivordnung jenseits der traditionellen Gemeinschaften im einheitsstiftenden Nationalstaat realisieren, der die Aneignung der komplexeren ‚symbolischen Güter', insbesondere die Identifikation mit den gesellschaftlichen Institutionen, organisiert hat."[251] In der sogenannten postnationalen Konstellation kann der Nationalstaat nicht mehr die Einheit von Kontinuität und Selbsttransformation materiell zum Ausdruck bringen. Das Spannungsverhältnis zwischen der ergebnisoffenen „Selbsttransformation der Individuen und dem Gesetz einerseits und den partikularen Bindungen an die Gemeinschaften und das Gegebene andererseits" wird ganz zugunsten der Offenheit aufgelöst – in einer Art Übereifer oder einfach, weil sich die tradierten Gemeinschaften selbst auflösen oder durch äußere Ereignisse marginalisiert werden. Die im liberal pluralistischen System durchaus erwünschte Selbsttransformation wird nicht mehr als eine kontinuierliche erlebt, die sich Schritt für Schritt in konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Gegebenen vollzieht und so als bewußt vollzogene Entscheidung und somit als Befreiung erlebt wird. In dem Maße nun, wie das Gespür für „symbolische Güter" und die Fähigkeit zur Abstraktion gemeinsamer Interessen verloren geht, schwindet auch die Wertschätzung für die freiheitlichen politischen Strukturen, die diesen Transformationsprozeß ermöglichen. In den entstehenden Leerraum kann „eine symbolische Politik eintreten, die den Mangel an Wertschätzung für diese Strukturen durch eine ebenso unmittelbare Moralisierung zu überspielen sucht".[252] Im Sinne einer freiheitlichen Ordnungspolitik kann es aber nicht darum gehen, angesichts fortschreitender Orientierungslosigkeit und jeweils nach erfolgten Transformationsschüben für eine Stabilisierung der Verhältnisse zu sorgen. Einer solchen ist im Namen des Formenreichtums des Sozialen um so mehr entgegenzuwirken, als in der aus vielen ‚selbsttransformierten Gruppen' bestehenden

[251] Ladeur, K.-H.: a.a.O., S. 272.
[252] Ebd.

Gesellschaft die Tendenz vorherrschen wird, den neuen Lebensformen auf Kosten der herkömmlichen Stabilität zu verleihen, um die entstandene gesellschaftliche Komplexität wieder zu reduzieren. Was der von diesen Gruppen geführte identitätspolitische Kampf um staatliche Anerkennung, aus dem sie als neue Konservative hervorgehen wollen, belegt, ist, daß staatlichen Gesetzen doch noch genug kulturpolitische Effizienz zugetraut wird, das ‚freie' Spiel der Kräfte zu verändern und den Prozeß der gesellschaftlichen Selbsttransformierung entweder im Sinne der traditionellen Gemeinschaft zu begrenzen (substantiell-konservative Intervention) oder aber im Sinne der innovativen Gemeinschaften und Gruppen zu stabilisieren (transformationsstabilisierende Intervention).

Freiheitlich-pluralistische Ordnungspolitik wird von Fall zu Fall entscheiden müssen, in welchem Sinne sie eingreift und vor allem nur dann, wenn sich die Notwendigkeit eines solchen Eingreifens für sie aus dem „Paradox der Toleranz"[253] ergibt, daß keine Toleranz bestehen darf gegen die Intoleranten. Kriterium des Eingreifens ist also der Erhalt der Formenvielfalt menschlicher Gemeinschaftsbildung. Die Argumentationsschwäche staatlicher Instanzen bei der Rechtfertigung auch bloß ausgleichender Maßnahmen (siehe Familienpolitik), insbesondere jedoch die Frage nach dem Umgang mit Gemeinschaften, die den künftigen Formenreichtum des Sozialen beschädigen, machen weitere Überlegungen nötig. Sie sollen uns an die Erfordernisse eines pluralismustauglichen Gemeinwohlverständnisses heranführen.

2.3 Erfordernisse einer pluralismustauglichen Prozeduralisierung der Gemeinwohlfindung

Ein pluralismustaugliches Gemeinwohlverständnis erkennt in der Bereitstellung der ganzen Vielfalt möglicher Gemeingüter und Gemeingüterarten selbst ein Gut. Mit Blick auf die in modernen Demokratien nahezu völlige Prozeduralisierung der Gemeinwohlfindung und die sich daraus ergebenden Gefahren ergibt sich die Notwendigkeit, die Prozeduralisierung der Gemeinwohlfindung pluralismustauglich zu gestalten. Das heißt: gesellschaftliche Selbsttransformation ist in dem Maß erwünscht bzw. zulässig, in dem sie zur Bereitstellung einer möglichst großen Vielfalt an

[253] Vgl. hierzu Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1 und 2. Tübingen 2003.

Gemeingütern und Gemeinschaften beiträgt. Staatliche Eingriffe in die gesellschaftliche Selbsttransformation über die Gestaltung der Prozeduren der Transformation sind dann zulässig, insofern damit die Vielfalt der Gemeingüterbereitstellung unterstützt wird, was soviel heißt wie: Eingriffe in die freie gesellschaftliche Selbsttransformation sind nur um der Erhaltung der Selbsttransformationsfähigkeit willen legitim.

Für den Gesetzgeber folgt daraus, um mit Karl-Heinz Ladeur zu sprechen, daß „die Kombination von Verfahrensregeln mit administrativen Entscheidungsspielräumen zur Erprobung von Entwürfen und Methoden für die Modellierung komplexer Entscheidungen sowie ex post-Verfahren des Monitoring, der Evaluation und der Selbstrevision" bei der Gemeinwohlfindung vorrangig werden. Das heißt: „Der Gesetzgeber organisiert hier selbst eher einen Suchprozess, der mit Versuch-Irrtums-Schritten operiert und auf die Gewinnung von ‚*best practice*-Verfahren' zielt. Nicht mehr der Staat oder die Politik allein bestimmen, was das Gemeinwohl ist, sondern der Staat bezieht die Gesellschaft kooperativ in die Gemeinwohlbestimmung ein, indem er „praktische Hypothesenbildung, Verfahrensregeln, Beobachtungs- und Evaluierungsmaßstäbe" zur Erprobung vorgibt. Man braucht in diesem Prozeduralisierungsmodell tatsächlich, wie auch von Ladeur hervorgehoben, kein „inhaltsneutrales Verfahren"[254] sehen, wenn der Beobachtungs- und Evaluierungsmaßstab die Herstellung bzw. Erhaltung der Vielfalt der Formen menschlicher Gemeinschaft ist.

Hier jedoch liegt das Problem. Denn daß dieser Maßstab allgemeine Anerkennung findet, wenn man „keine a priori ‚Richtigkeit verbürgenden' kognitiven Grundlagen für die Ableitung von Normen anerkennt",[255] ist zu bezweifeln. Denn gerade der von uns bestimmte Beobachtungs- und Evaluierungsmaßstab setzt ja nicht nur irgendeine beliebige Vielfalt der Gemeinschaftsformen als Kriterium ein, sondern die optimale Vielfalt menschlicher Gemeinschaftsformen. Menschliche Gemeinschaftsbildungen, welche die mögliche Entfaltung des potentiellen Formenreichtums menschlicher Gemeinschaft beeinträchtigen, können im Sinne des Pluralismus nicht hingenommen werden. Ob dem Entwicklungspotential des Sozialen in der Praxis Rechnung getragen wird, hängt unter anderem von der Versorgung mit Erfahrungs- und Methodenwissen

[254] Ladeur, K.H.: a.a.O., S. 282.
[255] Ebd.

bezüglich des Formenreichtums des Sozialen ab: Ohne ein Grundwissen um die mögliche Vielfalt der Formen des Zusammenlebens und der Wege zu ihrer Verwirklichung kann eine für die Vielfalt der sozialen Formen ‚offene Gesellschaft' nicht bestehen. Deswegen soll hier dafür plädiert werden, daß der Staat zumindest einige Modelle erfolgreicher Gemeinwohlfindung konstant zur Auswahl anbietet, das heißt fördert. Hypergemeingüter wie die Institution der Familie etwa stellen soziales Methodenwissen als überprüfbare Arbeitshypothese zur Verfügung. Der völligen, eigendynamischen Prozeduralisierung und ihren antipluralistischen Konsequenzen kann damit vorgebeugt werden. Da sich die konkrete Ausgestaltung von Institutionen mit der Zeit immer auch wandelt, wird in ihnen zudem wertvolles Erfahrungswissen zur Gestaltung von Transformationen erlernt.

Im folgenden ist daher der Frage nachzugehen, wie die normative Vorgabe der Formenvielfalt des Sozialen in den öffentlichen Meinungsbildungsprozeß zur Selbsttransformation der Gesellschaft eingebracht werden kann. Dabei wird dafür argumentiert, daß anhand einer *politischen Güterlehre* jenes Wissen um die Sachgesetze des Sozialen in den politischen Willensbildungsprozeß eingeführt werden kann, ohne das die Minimalforderungen vernünftiger Kommunikation[256] nicht erfüllt werden können, deren Berücksichtigung die moderne Politikwissenschaft ausgehend von Ernst Fraenkel[257] zwar klar eingefordert hat, über deren Gehalt sie aber nur vage Aussagen gemacht hat und deren Berücksichtigung sie kaum zu implementieren weiß.

[256] Bleckmann (a.a.O., S. 93) faßt diese Minimalforderungen mit Dahl folgendermaßen zusammen: „(a) die Inklusion aller Betroffenen, (b) gleich verteilte und wirksame Chancen der Teilnahme am politischen Prozeß, (c) gleiches Stimmrecht bei Entscheidungen, (d) das gleiche Recht zur Wahl der Themen, überhaupt zur Kontrolle der Tagesordnung und schließlich (e) eine Situation von der Art, daß alle Beteiligten im Licht hinreichender Informationen und guter Gründe ein artikuliertes Verständnis der regelungsbedürftigen Materien und der strittigen Interessen ausbilden können" (Dahl, Robert: A Preface to Economic Democracy. 1985, S. 59 f.).

[257] Mit Blick auf Fraenkel, der den Anschluß Deutschlands an die westlichen Demokratien an die Bejahung der Notwendigkeit und Wirksamkeit eines Naturrechts knüpfte, hält Arthur Fridolin Utz fest: „Der Mehrheitsentscheid kann nur dann als humane Lösung des Wertpluralismus gelten, wenn die Garantie besteht, daß diejenigen, die sich des Mehrheitsprinzips bedienen, die Erkennbarkeit allgemeiner Grundsätze anerkennen, aufgrund derer der Rahmen abgesteckt werden kann, innerhalb dessen das Mehrheitsprinzip für die nach der Wahrheit strebende Vernunft noch sinnvoll ist." (Utz, A.F.: Der christliche Glaube, a.a.O., S. 32.)

2.4 Eine politische Güterlehre als Desiderat eines pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriffs

Mit der genuin politikwissenschaftlichen Frage, ob ein spezifisches politisches *System* (Hyperkollektivgut) wie das des Grundgesetzes die staatlich unterstütze Bereitstellung bestimmter Gemeingüter erfordert, setzt sich in jüngster Zeit insbesondere die Rechtsphilosophie auseinander.[258] Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohlbegriff und den Güterarten, insbesondere die Frage nach der Notwendigkeit einer *bestimmten,* systemstützenden Kultur (als Hypergemeingut), die besonderen staatlichen Schutz beanspruchen kann, nimmt dort eine Schlüsselstellung ein. Ein Rekurs auf eine Güterlehre empfiehlt sich jedoch gerade auch der politischen Philosophie und Theorie, wenn sie die vorpolitischen, kulturellen Grundlagen sozialen Handelns in einer Weise berücksichtigen will, die eine aktive politische Gestaltung des Ganzen erlaubt, ohne dabei an der Freiheit der einzelnen vorbeizugehen. Dies ist im folgenden zu zeigen.

Die Unterscheidung verschiedener Güterarten – näherhin: der Bedingungen und der Konsequenzen ihrer Bereitstellung – erlaubt es, die Rückwirkung gesetzlicher Maßnahmen auf das politische System als Ganzes zu beurteilen und nach systemstützenden Maßnahmen zu fragen. Denn Gesetze lassen sich immer auch als Steuerungsmaßnahmen zur Förderung bestimmter Güter(-arten) verstehen und sind daher mit Blick auf die *trade-offs* zu bewerten. Zwar ist der Begriff der ‚Förderung' in der Bundesrepublik Deutschland aus Recht und Politik nicht wegzudenken. Doch scheint sich gerade die Politikwissenschaft bei der Reflexion über die Förderungswürdigkeit von Gütern ungebührlich zurückzuhalten.[259] Auskunft darüber, was 'fördern' eigentlich heißt, findet man am ehesten in juristischen Kommentaren,

---

[258] Insbesondere der Rechtsphilosoph Winfried Brugger, vgl. Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Brugger spricht vom „kommunitaristischen Menschenbild" des Bundesverfassungsgerichts bzw. des deutschen Grundgesetzes. Auch in der Politikwissenschaft setzt sich die Ansicht durch, daß das Funktionieren der deutschen sozialen Demokratie eine „kommunitaristische Praxis" voraussetzt. Vgl. Nida-Rümelin, Julian: Soziale Demokratie und Kommunitarismus. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Politik in der Globalisierung. Frankfurt a.M. 1998, S. 279-289, hier S. 288 f.

[259] Auskunft darüber, was 'fördern' eigentlich heißt, findet man etwa in Kommentaren zur Abgabenordnung. Pahlke und Koenig erläutern 'fördern' als „eine auf Entwicklung gerichtete Betätigung, die jemandem hilft, unterstützt, begünstigt oder seine Lage in irgendeiner Weise verbessert." Insbesondere durch die Übertragung dieses Gehalts auf die „Förderung der Allgemeinheit" (der „innewohnende Grundgedanke der Gemeinnützigkeit") erhält damit ein *bestimmtes* Wertverständnis staatlicherseits Vorrang.

etwa dem zur Abgabenordnung. Pahlke und Koenig erläutern dort 'fördern' als „eine auf Entwicklung gerichtete Betätigung, die jemandem hilft, unterstützt, begünstigt oder seine Lage in irgendeiner Weise verbessert.“[260] Zwar geht die Rechtssprechung von einer „Vielzahl von Werten aus, die dem allgemeinen Besten zu nutzen bestimmt sind,“[261] ohne ein Rangverhältnis festzulegen. Dennoch werden objektive Kriterien zur Erkennung von förderungswürdigen Standards gegeben.[262] Die Rechtsphilosophie beschäftigt sich jedoch nicht nur mit der Förderung von Gütern, sie konstatiert mittlerweile sogar ein „extensives, immer weiter ausuferndes Gemeinnützigkeitsrecht“[263]. Deshalb ist es dringend geboten, sich auch aus politikphilosophischer Perspektive mit dieser Thematik zu befassen. Die politische Philosophie darf nicht dabei stehen bleiben, die Bedeutung der ‚vorpolitischen Grundlagen‘ des freiheitlichen Pluralismus herauszustellen, sie muß sich mit der Frage auseinandersetzen, ob *bestimmte* Kulturgüter[264] gesamtgesellschaftlicher Förderung bedürfen, um den freiheitlichen Pluralismus aufrechtzuerhalten.

Kulturprägende Gemeingüter, die in diesem Sinn als staatlicherseits förderungswürdig anerkannt werden, sollen meritorialisierte oder meritorische[265] Kulturgüter[266] heißen. Da die Anerkennung dieser Güter als förderungswürdig nicht automatisch erfolgt, sondern erst politisch bzw. juristisch herbeigeführt werden muß, ist von ‚Meritorialisierung‘ bzw. ‚meritorialisierten Gütern‘ die Rede. Gleichwohl muß diese Anerkennung auf einem realen Sachverhalt beruhen, aufgrund dessen die Bereitstellung eines bestimmten Gemeinguts auch wirklich im Interesse aller Glieder einer Gesellschaft ist. Insofern auf diese Eigenschaft angespielt wird, wird von ‚meritorischen Gütern‘ die Rede sein. Der Staat erkennt die reale „Verdienstlichkeit“

[260] Vgl. hier und im folgenden: Arnim, Pahlke und Ulrich Koenig: Abgabenordnung. §§ 1 bis 368 Kommentar. München 2004, hier § 52.
[261] Angeführt werden: „die verfassungstragenden Grundlinien des GG, die sozialethischen und religiösen Prinzipien, die geistige und kulturelle Ordnung, die Forschung, Wissenschaft und Technik, die vorhandene Wirtschaftsstruktur, die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und die Wertvorstellungen und Anschauungen der Bevölkerung.“ (Ebd., Nr. 11)
[262] Förderung auf „geistigem Gebiet“ beinhaltet eine Verbesserung der Erkenntnisfähigkeit und trägt zum Verständnis des Seins bei, Förderung auf sittlichem Gebiet beinhaltet individuelles Verhalten, prägende Einsichten in das, „was in einer Gesellschaft als gut, anständig und richtig gehalten wird“ (ebd., Nr. 9).
[263] Ebd., Nr. 11.
[264] Kulturgüter sind immer Gemeingüter, insofern sich ihre Bereitstellung komplexer Arbeitsteilung auf materiellem, geistigem oder sittlichem Gebiet verdankt.
[265] Steuerliche Entlastung bzw. Belastung wird in der Finanztheorie als Meritorialisierung bzw. Demeritorialisierung bezeichnet.
[266] Im folgenden: meritorialisierte oder meritorische Gemeingüter.

der Bereitstellung solcher Güter durch eine Gruppe für die Gesamtgesellschaft dadurch an, daß er die Leistung dieser Gruppe unterstützt und nicht durch eigene Leistung zu ersetzen beansprucht.

Es bietet sich an, bei den meritorischen Gemeingütern zwischen solchen *mit Verfassungsrang* und solchen, die *von der Politik definiert* werden, zu unterscheiden. Die Politik sieht sich mit der Entscheidung zur Meritorialisierung von Gemeingütern immer dann konfrontiert, wenn Gemeingüter, die innerhalb der auf die Schaffung von gesellschaftlichen Frei- und Entfaltungsräumen angelegten Institutionen hervorgebracht wurden, nicht zu Klubgütern gemacht werden, sondern im Laufe der Zeit den Anspruch erheben, selbst als meritorische Güter behandelt zu werden, d. h. gesamtgesellschaftlich förderungswürdige Güter zu sein. Die Politik kann diesen Anspruch mit der Anerkennung einer Gruppe aufgrund ihres Werkes als gemeinnützig bestätigen.

Auch wenn in fiskalpolitischem Kontext stets die zu fördernde Gruppe oder sogenannte ‚Träger' im Vordergrund stehen und nicht Gemeingüter, so steht doch hinter der Anerkennung eines Trägers als „gemeinnützig" stets dessen Fähigkeit, meritorische Gemein*güter* bereitzustellen. In politikphilosophischer Perspektive kommt es auf diejenigen Gemeingüter an, aufgrund derer einer bestimmten (partikularen) gesellschaftlichen Gruppe staatliche Förderung zugestanden wird. Und im Hinblick auf die pluralismustheoretische Frage nach den Erhaltungsbedingungen eines freiheitlichen Pluralismus kommt es insbesondere auf diejenigen Güter(-arten) an, welche das sinnvolle (das heißt: freiheitlichen gesellschaftlichen Pluralismus verwirklichende) Zusammenspiel der politischen Institutionen dauerhaft gewähren. Im Hinblick auf die Problemanalyse im vorigen Abschnitt soll nun der argumentative Nutzen einer politischen Güterlehre, respektive des Begriffs des ‚meritorischen Gemeingutes', expliziert werden. Zu diesem Zwecke ist zu zeigen, wie eine Einführung des Begriffs des ‚meritorischen Gemeinguts' in die kulturpolitische Debatte dazu beitragen kann, die Sorge um die geistigen Grundlagen des pluralistischen Systems nicht sträflich zu vernachlässigen, zugleich aber der Gefahr aus dem Weg zu gehen, dem einzelnen ein bestimmtes Denken zu oktroyieren.[267]

[267] „Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es um es zu besitzen" (J.W. v. Goethe, Faust. Vers 682-683).

Dafür sind solche gesamtgesellschaftlich förderungswürdigen Gemeingüter aufzuzeigen, deren Förderung dazu beiträgt, die Freiheit der einzelnen mit einem sinngebenden Gut zu konfrontieren, welches selbst aber einer (möglicherweise umgestaltenden) Aneignung durch die einzelnen offensteht. Ein meritorialisierbares Gemeingut muß einen inneren Bezug des Gemeingutes zu den kollektiven Systemgütern aufweisen, ohne damit eine bestimmte Konzeption des gemeinsamen Guten für alle Bürger zur Norm zu erheben: Die von einer Verfassung als meritorisch anerkannten Gemeingüter sind als konkrete und konstante Vorschläge für eine sinnvolle Nutzung der von einer freiheitlichen Verfassung und ihren Institutionen garantierten Gestaltungsfreiräume zu betrachten. Die freiwillige Beteiligung bei der Bereitstellung meritorischer Güter muß exemplarisch den Wert freiheitlicher Institutionen vermitteln, innerhalb derer Individualgüter und Gemeingüter aller Art hergestellt und genossen werden können. Durch die Verfassung geschützte meritorische Güter fungieren somit als heuristische Instrumente bei der Vermittlung des Werts der institutionellen Rahmen- bzw. Systemgüter. Weil weder die Beteiligung bei der Bereitstellung der *kollektiven* Hypergüter noch die Form dieser Beteiligung den Bürgern freigestellt werden kann, kommt es besonders darauf an, die Einsicht in ihre Werthaftigkeit zu fördern. Die verfassungsmäßige Anerkennung meritorischer Gemeingüter kann als der institutionalisierte Versuch betrachtet werden, das Bewußtsein des Wertes einer bestimmten verfassungsmäßigen Ordnung nicht ausschließlich von ihrer Performance zur Bereitstellung gerade vordringlicher Kollektivgüter abhängig zu machen. Zu denken ist bei verfassungsmäßig anerkannten ‚meritorischen Gemeingütern' in Deutschland (gemäß der Bundes- und den Länderverfassungen) etwa an Ehe und Familie, an Kunst und Kultur, an Heimat und Sprache.

2.4.1 Pluralismusvorsorge durch Meritorialisierungspolitik

Im Zusammenhang mit dem politischen Kampf um die Meritorialisierung von Gemeingütern[268] stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien deren Verdienstlichkeit im Hinblick auf die staatlich zu garantierende Bereitstellung der kollektiven Güter, insbesondere der kollektiven Hypergüter, gemessen werden soll. Konfliktträchtig ist auch die Frage, ob die Anerkennung neuer meritorischer Güter durch die Politik nicht in Konflikt gerät zu verfassungsmäßig vorgegebenen meritorischen Gütern. Näherhin an der Frage, wie weit die Ersetzung bzw. Verdrängung eines von der Verfassung anerkannten meritorischen Gutes durch andere, im politischen Prozeß mehr oder weniger zu Recht als meritorisch definierte Güter gehen darf, scheiden sich die Geister. Die Auseinandersetzungen um die Anerkennung der besonderen Schutzwürdigkeit der traditionellen Ehe und Familie in der BRD zeigen dies deutlich.[269]

Einer Antwort auf die Frage, *welche* Gemeingüter im Sinne der kulturpolitischen Pluralismusvorsorge überhaupt als förderungswürdig in Frage kommen, nähert man sich, wenn man sich einmal exemplarisch vor Augen führt, was für die Bereitstellung bestimmter Güter(-arten) daraus folgt, wenn die Gruppe ihrer Erzeuger mit der Option einer gesamtgesellschaftlichen Förderung konfrontiert wird.

Betrachten wir zunächst den Fall, daß die das Gemeingut bereitstellende Gruppe sich bewußt gegen eine gesamtgesellschaftliche Förderung stellt und keine staatlichen Fördermittel zu akzeptieren bereit ist, aufgrund derer allen Bürgern die Möglichkeit der Nutzung ihres Gutes eröffnet werden soll. Die Nutzung des Gemeingutes soll vielmehr nach dem Willen der Gemeinschaft, deren ursprüngliches Werk und Verdienst es ist, auf sie selbst oder einen von ihr bestimmten Personenkreis beschränkt bleiben. Was dann aus dem Gemeingut wird, kann – in Anlehnung an einen in der Literatur für die öffentlichen Güter verwendeten Terminus – als *Klubgut* bezeichnet werden. Die

[268] Es sei hier an den weiten Güterbegriff aus Kapitel 1 erinnert, demzufolge zu Gemeingütern alles zählt, was von einer Gruppe gemeinsam an (äußeren) Werken und (immanenten) sozialen Praxen und Institutionen oder Instituten (Hypergemeingütern) hervorgebracht wird.

[269] Vgl. hierzu etwa die Ausführungen des Heidelberger Rechtsphilosophen Winfried Brugger zum Kampf um die gesamtgesellschaftliche Anerkennung der Homosexualität in der BRD. Brugger verdeutlicht vor dem Hintergrund der grundgesetzlichen Sonderstellung von Ehe und Familie, daß sowohl das bis 1967 geltende Verbot als auch Bestrebungen zu einer verfassungsmäßigen Gleichstellung und Förderung der Homosexualität nicht mit dem liberalen Kommunitarismus vereinbar seien, der dem Grundgesetz zugrunde liege. Vgl. hierzu Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus, a.a.O., S. 280 ff.

Nutzung von Klubgütern durch Personen, die nicht zur ursprünglichen Gruppe der Bereitsteller gehören, wird an die Erbringung eines formalisierten, für alle gleichen Beitrags gebunden (etwa den Mitgliedsbeitrag für den Tennisklub als Nutzungsberechtigung für die von seinen Gründern bereitgestellte Tennisanlage). Als Klubgüter rücken Gemeingüter in die Nähe von Kollektivgütern, wobei hier mit Kollektiv eine Gesamtheit gemeint ist, die weniger umfassend ist als eine Nation (in unserem Beispiel: die Menge aller Klubmitglieder). Insbesondere bei geistigem Eigentum, das heißt dem von einzelnen oder einer (Forscher-) Gruppe geschaffenen Werk (Erfindung, technische Innovation), zeigt sich deutlich die Notwendigkeit einer rechtlich-politischen Regelung des Eigentumsschutzes, um allgemein verläßliche Nutzungsbedingungen im nationalen und internationalen Rahmen zu schaffen (eine freiheitliche ordnungspolitische Antwort ist weder die Kollektivierung von geistigem Eigentum, noch die Zahlung einer staatlichen Prämie, sondern die Schaffung der Institution der ‚Europäischen Patentorganisation', die dafür sorgt, daß es sich lohnt, Innovationen möglichst vielen zugänglich zu machen).

Wie aus diesem ersten Beispiel hervorgeht, können einzelne Gemeingüter einen Artwandel erfahren bzw. einen ‚Zwischenstatus' erhalten – je nachdem, ob sie allen zugänglich gemacht werden sollen oder nicht. Umgekehrt ergibt sich in neuester Zeit für schon bestehende Kollektivgüter die Problematik, den freien Zugang zu ihnen aufrechtzuerhalten, weil neue, zuvor nicht gegebene technische Möglichkeiten der Zugangskontrolle die Privatisierung ihres Bestands befürchten lassen und auch politische Güter allmählich die Eigenschaften von Klubgütern annehmen. Man denke etwa an die neuen Möglichkeiten künstlicher Zugangsbeschränkungen zu Gemeingütern durch digitale Verschlüsselung, wie sie bei der Vermarktung von Allgemeinwissen in Form von kostenpflichtigen Online-Enzyklopädien zur Anwendung kommt, welche eine öffentliche Bereitstellung dieses Gutes erschwert.[270] Während hier die integrierende Funktion eines Kollektivgutes durch die *intendierte* Restringierung seiner Nutzung eingeschränkt wird, kann auch gerade die *Absicht der Förderung* eines Kollektivgutes dessen Restringierung verursachen:

Dies zeigt etwa die Diskussion zur staatlichen Förderung der Erlernung des Umgangs mit dem Internet. Es scheint sich abzuzeichnen, daß die Gemeinwohlförderlichkeit

[270] Dieses und zahlreiche weitere Beispiele finden sich bei Rifkin, J.: a.a.O.

dieses Projekts an soziologischen Gegebenheiten scheitern wird: Während ein Teil der Bevölkerung sich die technische Ausrüstung nicht wird leisten können, will eine Bildungselite auf der anderen Seite das Internet aus pädagogischen bzw. wissenssoziologischen Gründen gar nicht nutzen. Deshalb hat es schließlich diejenige Bevölkerungsschicht, die das Internet nutzen kann und will, beim Internet tatsächlich nicht mehr mit einer gesamtgesellschaftlichen Plattform des Informationsaustausches zu tun, sondern nur mit einem schichtspezifisch informierenden und daher homogenisierenden Organ der Informationsverarbeitung. Unter diesen Prämissen erscheint die staatliche Förderung des Gemeingutes ‚Internet' kontraproduktiv, da es sich durch diese Förderung gerade nicht in Richtung eines Kollektivgutes entwickelt, das allen Bürgern zugute kommt und für das von allen der gleiche Beitrag verlangt werden kann.[271]

Schließlich ist noch der Fall zu betrachten, daß bestimmten gesellschaftlichen Akteuren eine größere Verantwortung für Kollektivgüter (wie der Umwelt) zugesprochen wird, was eine besondere Regelung ihrer Bereitstellungspflichten erfordert, obwohl doch bei Kollektivgütern alle gleichermaßen Nutznießer sind und daher auch die Pflicht zur Bereitstellung bzw. zur Unterlassung der Schädigung des Gutes für alle die gleiche ist. Gleichwohl wird immer dann einem Akteur besondere Verantwortung zuzuschreiben sein, wenn es sich nicht in erster Linie um die *Abwehr* einer vereinzelten Bedrohung eines Kollektivguts handelt, sondern um die *Wiederherstellung* eines allgemein bedrohten Kollektivguts: So kommt es bei der allgemeinen Umweltverschmutzung *insbesondere* auf den Beitrag großer Unternehmen an, Luft und Wasser sauber zu halten, da der quantitative Einfluß ihres Handelns auf die Umwelt beinahe einen qualitativen Unterschied bedeutet und daher proportional berücksichtigt werden muß. Die Umwelt erhält dann den Charakter eines Gemeingutes. Dies kann auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommen; der Handel mit Immissionsrechten ist als eine mögliche ordnungspolitische Lösung dieser Herausforderung bekannt. Man kann diesen Fall auf kulturpolitisch relevante Güter übertragen. Kulturvermittlern wie dem (semistaatlichen) Goethe-Institut oder großen Verlagen kommt aufgrund ihres großen Einflusses mehr Verantwortung für die Pflege

[271] Vgl. hierzu Becker, Jörg: Neue Medien und Internet. Herausforderungen an die Pädagogik. In: http://www.bpb.de/publikationen/GIL5IX,0,0,Neue_Medien_und_Internet_Herausforderungen_an_die_Paedagogik.html. vom 01.10.2003.

des Kulturgutes ‚Sprache' zu als einem lokalen Kulturverein oder einer einzelnen Zeitung (die Auseinandersetzungen zum Thema ‚Rechtschreibreform' mögen hier als Beispiel dienen).

Angesichts dieser kaum einschätzbaren, kontextabhängigen Wirkung der staatlichen Förderung einzelner, die kulturelle Identität einer Gesellschaft prägender Gemeingüter erscheint eine auf das Ziel der Erhaltung der vorpolitisch-kulturellen Grundlagen des politischen Systems gerichtete staatliche Förderung ebenso wenig Erfolg haben zu können wie die staatliche Planwirtschaft. Zu groß sind die Unwägbarkeiten der Förderung. Darüber hinaus lassen bereits die Eigenschaften einiger Gemeingüterarten darauf schließen, daß ihre Förderung nicht unbedingt zu einer pluralistischen Gestaltung der Gesellschaft beiträgt, sondern den Formenreichtum des Gesellschaftlichen eher in eine bestimmte Richtung drängen würde: Für die schwerpunktmäßige Förderung *materieller Gemeingüter* läßt sich eine tendenziell homogenisierende gesellschaftliche Wirkung erwarten; für die überwiegende Förderung *immanenter Gemeingüter* eine tendenziell diversifizierende, wenn nicht gar fragmentierende Wirkung.

In der deutschen Verfassung wird dieser Tatsache dadurch Rechnung getragen, daß Kulturpolitik „unter das Gebot der Neutralität und das Verbot der Identifikation gestellt ist"[272] und nicht aus einer verbindlichen materialen Kunst- und Kulturidee heraus, sondern in erster Linie als allgemeine, möglichst alle Kulturgüter gleichermaßen berücksichtigende Kulturförderung zu erfolgen hat. Dennoch behält sich der Staat das Recht vor, kulturelle Präferenzentscheidungen auszudrücken und sie auch durchzusetzen.[273]

Im Sinne einer pluralistischen Ordnungspolitik ist hier insbesondere an die Förderung von Hypergemeingütern zu denken. Denn aus der Tatsache, daß ein freiheitlicher Staat das kulturelle Substrat, dessen er bedarf, nicht garantieren kann, folgt keineswegs, daß er auch nicht in der Lage ist, es wenigstens zu fördern. Und die Förderung der Hypergemeingüter scheint sich als besonders freiheitskonform[274] anzubieten, da diese

[272] Steiner, Ulrich: Kulturpflege. In: HStR III, S. 1235-1264. hier S. 1242.
[273] Vgl. ebd., S. 1244.
[274] Zum Begriff „freiheitskonform" und zu freiheitskonformen staatlichen Handlungsmitteln siehe Kirchhof, Paul: Grundrechtsinhalte und Grundrechtsvoraussetzungen. In: Detlef Merten und Hans-Jürgen Papier: Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa. Entwicklung und Grundlagen. Band 1, S. 807-852, hier S. 849.

als ein an alle gerichtetes Angebot zur Teilhabe und zugleich als Aufruf zur eventuell umgestaltenden Aneignung durch die verschiedenen einzelnen zu verstehen sind, ihre Förderung also die Freiheit der Individuen relativ unbeschädigt läßt.[275] Man kann die Entscheidung der Väter des deutschen Grundgesetzes, gewisse Institutionen unter den besonderen Schutz der Verfassung zu stellen, auch als kulturpolitische Entscheidung zum Schutz des in ihnen ‚geronnenen' sozialen Methodenwissens betrachten. Methodenwissen ist kontextunabhängig gültig und daher relativ freiheitskonform förderbar. Es vermittelt die Kompetenz zur Bereitstellung von (neuen) Gemein- und Kollektivgütern. Methodenwissen ist eine notwendige Voraussetzung zur Schaffung neuer Hyperkollektivgüter und Hypergemeingüter. Somit stellt sich die Frage, wo es tradiert wird. Mindestens ebenso wichtig wie die Frage, was einen Verfassungspolitiker dazu befähigt, Hyperkollektivgüter bereitzustellen (seine Kompetenz in fundamentalen strukturpolitischen Fragen), ist die Frage, wo jeder Bürger die Kompetenz zur Bereitstellung von Gemeingütern vermittelt bekommt.[276] In Frage kommen dafür alle Einrichtungen,

a) in denen entweder die einzelnen in ständiger Übung die Fähigkeit vermittelt bekommen, das eigene Handeln im Hinblick auf ein gemeinsames Zielgut mit dem Handeln anderer abzustimmen (Gemeinsinn-Institution), wie es etwa innerhalb einer Ehegemeinschaft, einer Sprachgemeinschaft oder einer Dorfgemeinschaft *per definitionem* der Fall ist, oder

b) in denen ein Gemeingut als Mittelpunkt einer Gemeinschaft erkenn- und erfahrbar, das heißt sichtbar wird (Gemeinwohl-Institut, wie etwa die konkrete Familie, die konkrete Gemeinde etc.).

Die politische Bildung hat sich in Deutschland bisher vielleicht zu wenig mit der Aufgabe befaßt, neben dem Wissen um die Institutionen (und hier vorrangig: dem Wissen um die politischen Institutionen) auch das Methodenwissen über die

[275] Die Bereitstellung von Kollektivgütern ist in der Regel nie ‚verdienstlich', wenn sie sich im Rahmen dessen bewegt, was für alle verpflichtend ist. Allenfalls bei privater Bereitstellung solcher kollektiver Güter, für die es keinen Staatsvorbehalt gibt (weil sie den Einsatz physischer Gewalt erfordern und daher der staatlichen Justiz, Polizei und dem Militär vorbehalten sind), kann der individuelle Beitrag zur Kollektivgüterversorgung Verdienstcharakter haben. Generell jedenfalls sind die Institutionen im modernen freiheitlichen Rechtstaat so konzipiert, daß ihre Respektierung (welche an sich durchaus eine moralische Leistung darstellt) keine *besondere* moralische Leistung erforderlich macht, sondern für alle die gleiche, möglichst geringe.

[276] Denn die Bereitstellung von Hyperkollektivgütern erfolgt ja immer um der (künftigen) Bereitstellung von Kollektiv- und (Hyper-) Gemeingütern willen.

Funktionsweise von Institutionen zu vermitteln.[277] Gleichwohl fehlte es in der Geschichte der Bundesrepublik nicht an Versuchen, auch dieses Methodenwissen in den Mittelpunkt der politischen Bildung zu rücken. Immer wieder wurde auf die Bedeutung des Hypergemeingutes ‚Ehe und Familie' verwiesen als dem Ort, an dem die Bildung genau jener ‚erweiterten Denkungsart' stattfindet, die immer neue Wege der Sicherung der konstitutiven Güter eines Gemeinwesens erschließen hilft.[278] Aufgrund ihrer Eigenschaften als Gemeinwohl-Institut vermag die Familie das elementare Verständnis für den Wert der freiheitlichen Ordnung insgesamt bzw. des politischen Systems des Pluralismus (bzw. der einzelnen politischen Hyperkollektivgüter) sowie Grundtugenden zu deren Nutzung zu vermitteln. Wie Eduard Spranger 1953 geschrieben hat, werden in der Familie gesellschaftliche Urphänomene einsichtig: „Ursprüngliche Sinnelemente des Sozialen" können „durch phänomenologische Deutung von Gegebenheiten, die Kindern/Jugendlichen schon zugänglich sind"[279] vermittelt werden. Als die gemeinten Sinnelemente stellte Spranger „die Polaritäten von Herrschaft und Abhängigkeit (Freiheit und Gleichheit) sowie von Macht und Recht und dann Formen ihrer Regelung heraus."[280]

Bernhard Sutor hat diesbezüglich hervorgehoben, daß dieser Hinweis „höchst bescheiden als Vorschlag und Versuch" deklariert wurde, „der durch bessere zu ersetzen wäre."[281] Das ist hier von Bedeutung, weil dieser letzte Vorbehalt belegt, daß aus der verfassungsmäßigen Fixierung eines Sets meritorischer Gemeingüter nicht unbedingt folgt, daß im politischen Prozeß nicht auch noch andere Güter meritorialisiert und die von der Verfassung meritorialisierten Güter *de facto* sogar durch andere ersetzt werden können. Auch wird allgemein durch die Meritorialisierung von Gemeingütern nicht die freie Wahl der Perfektionsgüter durch die Bürger vorweggenommen, sondern eine freie und freiheitliche Auswahl zuallererst vorbereitet: Die Meritorialisierung von Gemeingütern aller Art hält das Angebot an möglichst allen Gemeingüterarten aufrecht und die vorrangige Meritorialisierung der die Sozialisation

[277] Vgl. hierzu Sutor, B.: Restauration oder Neubeginn? Politische Bildung 1945-1960. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft 7/8 (1999), S. 3-12, hier S. 11, der in Theodor Litts' Ansatz der politischen Bildung als Gemeinschaftskunde den letzten großen Ansatz in diese Richtung sieht.
[278] In den neueren Sozialwissenschaften wird die gesamtgesellschaftliche Relevanz der Familie in ihrer Sozialisierungs-, Regenerations- und Solidarpotentialbildungsfunktion erörtert.
[279] Sprangler, Eduard: Gedanken zur staatsbürgerlichen Erziehung. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst, Heft 26. Bonn 1959. Zitiert nach Sutor, B.: ebd.
[280] Ebd.
[281] Sutor, B.: Restauration oder Neubeginn? A.a.O., S. 11.

erleichternden Gemeinwohl-Institutionen bereitet eine bewußte Wahl zwischen ihnen ‚sozialpädagogisch' vor. Das Gemeinwesen erfährt dabei seine spezifische kulturelle Vorprägung.

2.4.2 Die Sonderstellung der Förderung von Hypergemeingütern im legitimitätstheoretischen Diskurs des Pluralismus

Wie die vorangegangenen Überlegungen zur Pluralismusvorsorge gezeigt haben, kann die Ausarbeitung einer politischen Güterlehre den Versuch argumentativ stützen, den vorrangig mit Steuerquoten operierenden ordnungspolitischen Diskurs über die Verteilung von (Bereitstellungs-) Pflichten auf die entsprechenden Zielgüter[282] hin transparent zu machen. Deshalb sind die Kategorie der meritorischen Güter als Kern einer politischen Güterlehre und die vorrangige Meritorialisierung der Hypergemeingüter als Kennzeichen einer freiheitlichen-pluralistischen Ordnungspolitik zu betrachten. Ohne sie kann eine die menschliche Freiheit respektierende ordnungstheoretische Argumentation letztlich nicht erfolgreich geführt werden.

Seit der Neuzeit beginnen Argumentationen zur Legitimierung einer staatlichen Ordnung für gewöhnlich mit der Notwendigkeit einer Koordinationsinstanz zur Bereitstellung von Kollektivgütern (zur Legitimierung bloßer Ordnung) und dem sich unmittelbar daraus ergebenden Plädoyer für Systemgüter (zur Einrichtung einer dauerhaften und gerechten Ordnung). Auf dieses Plädoyer folgt dann, gleichsam als krönender Abschluß, der Hinweis, daß der Staat auch dafür sorgen darf und muß, daß gewisse Gemeingüter (Perfektionsgüter wie Wissenschaft und Künste oder Tugenden wie Mündigkeit, Altruismus etc.) bereitstehen, wenn in diesen Gütern das vorläufige Selbstverständnis des Gemeinwesens allgemeingültig zum Ausdruck gebracht werden kann (um so das rechtlich-politisch verfaßte Gemeinwesen menschenrechtlichen Standards gemäß zu regulieren).[283] Damit nun aber die für ein Gemeinwesen konstitutiven substantiellen Standards und Ziele (die je spezifische Auswahl an

[282] Zur Bedeutung des Diskurses über Zielgüter vgl. die letzte Berliner Rede des Bundespräsidenten Rau „Vertrauen in Deutschland. Eine Ermutigung" vom 12. Mai 2004 (http://www.bundespraesident.de/dokumente/-,2.621940/Artikel/dokument.htm vom 5. Juni 2004).

[283] Vgl. hierzu den analogen Ansatz einer Schichtung der politischen Güter bzw. der Ebenen des Gemeinwohls bei Bernd Ladwig: Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit. In: Herfried Münkler und Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn, Bd. 4. Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin 2002, S. 85-112, hier 108 f.

Kollektivgütern und ‚Perfektionsgütern', die sich im Lauf der Zeit und mit dem Wandel der Umstände ändert) nicht allein von äußerer Notwendigkeit, einer Elite oder dem Zufall diktiert werden, bedarf es einer gesamtgesellschaftlichen Willensbildung bezüglich der Auswahl dieser Güter, deren Bereitstellung vom Staat garantiert bzw. für deren Bereitstellung vom Staat Vorsorge getroffen werden soll. Diese Willensbildung dient der republikanischen Selbstbildung eines Demos: „In ihr bezieht sich die Bürgerschaft vermittels Sachfragen kognitiv und volitiv auf sich selbst. Die intersubjektive Prüfung substantieller Ziele ist zugleich das Medium bürgerschaftlichen Lernens über die eigene Konstitution und die eigenen Ansprüche"[284]. Die Fähigkeit zu dieser Willensbildung ist selbst ein politisches Gut, und zwar das höchste meritorische Hypergemeingut: eine politisch gebildete, mündige Bürgerschaft. Freilich kann der Staat die Bereitstellung dieses höchsten meritorischen Gemeinguts (wie jedes Gemeingutes) nicht garantieren, wenngleich er aus seinen Wurzeln lebt. Mit der verfassungsmäßigen und/oder politischen Meritorialisierung von Hypergemeingütern wie Gemeinsinn-Institutionen und einzelnen Gemeinwohl-Instituten kann er jedoch Entscheidendes für ihr Bereitstehen tun. Die kulturelle Vorprägung, die das Gemeinwesen dabei erfährt, ist als ‚freiheitspräventive' Kulturpolitik des freiheitlich-pluralistischen Staates legitimiert.

2.4.3 Corollarien

Die Aufrechterhaltung eines freiheitlichen Pluralismus erfordert offenbar ebenso notwendig eine aktive staatliche Kulturpolitik wie die Demokratie den Sozialstaat als Erfordernis mit sich bringt. Ohne vorrangige Meritorialisierung der Hypergemeingüter ist freiheitlicher Pluralismus nicht möglich. Dieser Befund ist nun anhand des im deutschen Grundgesetz enthaltenen kulturpolitischen Verständnisses zu entfalten (2.4.3.1), um anschließend die Konsequenzen für die politische Theorie und Praxis (2.4.3.2) sowie für die politische Philosophie im allgemeinen (2.4.3.3) zu formulieren.

[284] Ladwig, B.: Liberales Gemeinwohl, a.a.O., S. 106.

2.4.3.1 Aktive kulturpolitische Pluralismusvorsorge zur Gemeinwohlsicherung

Wenn in der staatsrechtlichen Diskussion zunehmend betont wird,[285] daß trotz der Neutralität staatlicher Kulturpolitik ein aktives Mandat zur Kulturgestaltung vorliegt, dann muß dies vor dem Hintergrund gesehen werden, daß das Grundgesetz prinzipiell in der Erwartung konzipiert wurde, daß die Bürger ihr Leben innerhalb der von der Verfassung eröffneten Freiräume so gestalten, daß sie nicht gegen die Verfassungsvoraussetzungen handeln.[286] Mit der fortschreitenden kulturellen Differenzierung der Gesellschaften wird diese Erwartung jedoch immer häufiger enttäuscht. Daher kommt dem Staat heute als neue[287] Gemeinwohlaufgabe die Sorge für die Erhaltung des politischen Systems zu – eine Aufgabe, die er durch „Stärkung der das Staatsvolk einenden und damit zugleich motivierenden Kräfte" zu erreichen suchen darf.[288] Man wird aus diesem Grunde die öffentliche Verantwortung für Kultur in Form von Kulturgutsicherung, Kulturgutschutz und Kulturförderung „einschließlich der vielfältigen Formen der Vermittlung von Kultur"[289] zunehmend als *das* ‚Mittel der Wahl' zur Erhaltung der Verfassungsvoraussetzungen betrachten müssen.[290] Dabei kommt den „vielfältigen Formen der Vermittlung von Kultur" im Sinne eines *freiheitlichen* Pluralismus besondere Bedeutung zu. Denn sie bezeichnen das, was im Rahmen unserer Gemeingüterklassifizierung als ‚Hypergemeingüter' benannt wurde. Während Kulturgutschutz und Kulturförderung auf die möglichst neutrale, aber dennoch gleichermaßen substantiell vorprägende Förderung äußerer und/oder

---

[285] Vgl. hierzu Steiner, U.: Kulturpflege, a.a.O., S. 1243 ff.
[286] Vgl. stellvertretend Kirchhof, P.: Grundrechtsinhalte und Grundrechtsvoraussetzungen, a.a.O.
[287] Neben der Sorge für die Bereitstellung der Kollektivgüter.
[288] Vgl. hierzu Herzog, Roman: Ziele, Vorbehalte und Grenzen der Staatstätigkeit. In: HStR III, S. 83-121, hier S. 119. Auch Kirchhof, P.: ‚Ungestörte' Rechtsausübung im freiheitlichen Rechtstaat. Pro MS 2004, S. 1-16, hier S. 11: „Je mehr die kulturellen Vorraussetzungen des Verfassungsstaates sich verändern, desto mehr muß der Staat sich ihrer annehmen. Die Verfassungsvoraussetzungen werden zum Gegenstand des Staatsrechts, das freiheitskonforme Instrumente entwickelt, um den Staat nicht an den Voraussetzungen sterben zu lassen, die er selbst nicht garantieren kann." Bei Isensee ist in diesem Zusammenhang auch die Rede von der staatlichen (Teil-) Verantwortung für die „atmosphärische[n] Bedingungen" des guten Lebens in Freiheit, womit „das geistige Klima" gemeint ist, „in dem die Gesellschaft lebt, von der Zukunftsvertrauen, Leistungsbereitschaft, Investitionsneigung abhängen." Vgl. Isensee, J.: Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat, a.a.O., S. 35.
[289] Steiner, U.: a.a.O., S. 1236.
[290] Nicht zufällig wird kulturpolitische Pluralismusvorsorge angesichts der antipluralistischen „Gefahren einer Einebnung kultureller Differenzierung durch ‚hausgemachte' und importierte Einheitskultur" beschworen. Vgl. ebd., S. 1244 f.

immanenter Gemeingüter hinausläuft,[291] wird die Förderung von Gemeinsinn-Institutionen als Hypergütern dem freiheitlichen Charakter der Kulturpolitik am ehesten gerecht: Zwar wird die Gesellschaft auch durch sie kulturell vorgeprägt; diese Vorprägung wird aber im Hinblick auf die mit ihr verbundene Vermittlung von sozialem Methodenwissen legitimiert, welches die einzelnen befähigt, die Gesellschaft gegebenenfalls bewußt zu reformieren. Zu den bereits anerkannten Kulturvermittlungsorganen sind die Institutionen der traditionellen Ehe und Familie sowie die traditionellen (christlichen und jüdischen) Religionsgemeinschaften zu zählen. Dies allein schon deshalb, weil in ihnen diejenige Mentalität institutionalisiert ist, aus der ein Großteil der vorhandenen Kulturgüter, aber auch das Hyperkollektivgut (Systemgut) ‚freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat' selbst hervorgegangen ist.[292] Einer (ergänzenden) Förderung neuer derartiger Institutionen steht prinzipiell kaum etwas im Wege, sobald sie sich ebenfalls als Vermittlungsorgane einer freiheitlichen Kultur bewährt haben.[293]

---

[291] Vgl. hierzu in dieser Arbeit weiter unten Kapitel 2.4.3.3 (kommunitaristische Integrationskonzepte). Tatsächlich liegt der Schwerpunkt öffentlicher Kulturpflege derzeit *nicht* bei Hypergemeingütern. Gegenwärtig versteht man darunter in erster Linie die Unterstützung von Museen und Bibliotheken, Sammlungen und Ausstellungen, den Denkmalschutz und die Denkmalpflege, Landschafts- und Brauchtumspflege sowie ganz stark die Sportförderung. Wie diese Objekte der Förderung (Denkmäler und sportliche Leistung) zeigen, haben diese kulturpolitischen Maßnahmen in erster Linie einen identitätspolitischen Hintergrund und verstehen sich nicht im freiheitlichen Sinne einer Befähigung zur kritischen Aneignung von Kultur. So hält Ulrich Steiner fest: „Der Sport ist in der BRD zwar staatsfrei konzipiert, doch ist Sportförderung eben auch ‚Staatspflege'. Zum einen sind die internationalen Erfolge von Sportlern der BRD mangels anderer ‚Staatsereignismasse' zu (fast) konkurrenzlosen ‚Staatsfesten' geworden. Der Staatsbürger erhält durch die Verbindung von Sporterfolg und nationalen Symbolen ein Identifikationsangebot, das er zugunsten seines Staatswesens – ähnlich wie auch im kommunalen Bereich zugunsten ‚seiner' Gemeinde – nutzt. Zum anderen symbolisieren internationale Sporterfolge eine allgemein staatliche und gesellschaftliche Leistungsfähigkeit der Bundesrepublik nach außen." Steiner, U.: Kulturpflege, S. 1259.

[292] In diese Richtung weisen die Stellungnahmen von Isensee und Kirchhof im Kopftuchstreit. Kirchhof hebt in diesem Zusammenhang das fundamentale Mißverständnis hervor, der religiös-weltanschaulich neutrale Staat dürfe wegen der grundrechtlich garantierten Religionsfreiheit die Kinder nicht mit einer Religion vertraut machen: „Wem das Wissen und die Erfahrung für Religion und Kirche fehlt, kann letztlich von seiner Religionsfreiheit nicht Gebrauch machen." (S. 9) Ferner betont er die kulturvermittelnde Funktion der Religion, wenn er ihren gesellschaftlichen Nutzen darin sieht, ganzheitliche Denk- und Handlungskonzepte in die öffentliche Diskussion einbringen zu können (S. 7). Bereits Herder hatte die Religion als die bewährteste und älteste Form der Kulturvermittlung bezeichnet. Vgl. Herder, Johann Gottfried.: Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit. Neuntes Buch. Kapitel 5 „Religion ist die älteste und heiligste Tradition der Erde".

[293] Am Beispiel des mangelnden Wissens über die auf den „Erziehungsmethoden" islamischer, kopftuchtragender Lehrerinnen beruhenden „Erziehungsleistung[en]" reklamiert Paul Kirchhof für den Staat das Recht, nur Pädagogen einzustellen, „deren Erziehungsleistung er sich sicher ist. Deswegen wählt er Lehrer aus, die eine bewährte Kultur überbringen. Er ist zwar für die andere,

Gleichwohl scheint in der Praxis bisher die Förderung bewährter „Formen der Vermittlung von Kultur“ eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Im Rahmen der vorrangig als Kulturgutschutz betriebenen Kulturpflege sind bisher vor allem Gemeingüter, nicht aber Hypergemeingüter gefördert worden. Mit Blick auf die kontinuierlich wachsende „Kulturfreundlichkeit“, die der Gesetzgebung des Bundes zugesprochen wird,[294] und eine mit ihr Hand in Hand gehende fortschreitende Weitung des Kulturbegriffs bzw. des Kulturförderungsverständnisses in Deutschland ist zu erwarten, daß gerade die Förderung kulturvermittelnder Institutionen in Zukunft verstärkt an Bedeutung gewinnen wird. Während unter Kulturförderung im 19. Jahrhundert noch schwerpunktmäßig die Förderung der klassischen und modernen Kunstsparten verstanden wurde, kam es mit der Öffnung für den „soziologischen Kulturbegriff“ zu einer zunehmenden Sensibilität für die Abhängigkeiten der Kulturgüterproduktion von den typischen Lebensformen, Werteinstellungen und Verhaltensweisen innerhalb der Gesellschaft.[295] Aktuell scheint sich die Öffnung für einen ‚epistemischen Kulturbegriff‘ zu vollziehen und mit ihr eine Ausweitung der Kulturförderung auf ‚kulturvermittelnde Institutionen‘ im Sinne einer Meritorialisierung von Hypergemeingütern. Die Öffnung hin zu einem epistemischen Kulturbegriff scheint deshalb vonnöten, weil das Gespür dafür wächst, daß die Verbreitung von Lebensformen und Werteinstellungen, von denen die gemeinschaftliche Güterbereitstellung abhängt, selbst wiederum kulturell bedingt ist, das heißt von ‚landläufigen‘, mentalitätsprägenden Formen der Erschließung von Wirklichkeit bestimmt wird.[296] Exemplarisch zeigt sich dies heute vor allem an der Auflösung bislang typischer, als natürlich betrachteter Lebensformen oder Werteinstellungen, die auf die Auflösung eines allgemeingültigen anthropologischen Grundwissens zurückzuführen ist. Elementare Bildungsfaktoren von Kulturen wie der erkenntnistheoretische Zugang zur Wirklichkeit rücken damit in den Blickpunkt. Nicht zuletzt deswegen wird es für den Staat auch rechtserheblich, welchen Beitrag die Kirchen bzw. andere Erziehungsgemeinschaften mit ihren Lehren (und den durch diese

---

noch fremde Kultur als Ausdruck unserer freiheitlichen Gesellschaft offen und erwartet von ihr Anregung, Belebung, Erneuerung, übernimmt aber deren Repräsentanten erst in den öffentlichen Dienst, wenn sie einen verläßlichen Grad an Sicherheit für ihre Aussagen und Lehrmethoden bieten.“ Vgl. Kirchhof, P.: ‚Ungestörte’ Rechtsausübung, a.a.O., S. 2.

[294] Vgl. Steiner, U.: Kulturpflege, a.a.O., S. 1237.

[295] Vgl. hierzu ebd., S. 1236.

[296] Gedacht ist hier etwa an eine breite Bevölkerungsschichten kennzeichnende szientistische Haltung oder an die Verbreitung esoterischer und religiöser Lehren.

tradierten Gemeinsinn-Institutionen) und ‚Lebensformangeboten' (als Gemeinwohl-Institute) für das Gelingen der Rechtsgemeinschaft leisten.[297]

[297] Vgl. Kirchhof, P.: ‚Ungestörte' Rechtsausübung, a.a.O., S. 10.

2.4.3.2 Konsequenzen für die politische Praxis: Formen der Meritorialisierungspolitik

Für die Umsetzung einer als Pluralismusvorsorge legitimierten Meritorialisierung von Hypergemeingütern bieten sich zwei grundlegende Formen an: Steuerentlastungen (a) und finanzielle Förderungen (b). In beiden Fällen kann ein freiheitlicher Staat nur eine *Verstärkung bereits bestehender Präferenzen* seiner Bürger intendieren. Diese Präferenzen müssen aufgrund der ursprünglichen Attraktivität eines Gemeingutes und aufgrund der freien persönlichen Entscheidung der Bürger zu dessen Bereitstellung bereits im vorhinein bestehen.

Steuerentlastungen bieten sich demnach als Steuerinstrument an, wenn die Präferenzen mehrerer Individuen aufrechterhalten werden sollen, aufgrund derer sie *bereits* ein gemeinsames Werk hervorgebracht haben. Die (direkte) finanzielle Förderung hingegen läßt sich als Steuerinstrument legitimieren, wenn die bereits vorhandenen Präferenzen mehrerer Individuen verstärkt werden sollen, *damit* es überhaupt mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zur Bereitstellung eines gemeinsamen Werkes kommen kann.

Das erstgenannte Steuerinstrument wird über Steuerfreibeträge und insbesondere über die Anerkennung der Gemeinnützigkeit von ‚Gruppen' wirksam.[298] Dabei stehen zwar nicht die Werke bzw. die Güter an sich im Vordergrund, sondern die sie bereitstellenden Gemeinschaften (die gemäß der Güterklassifizierung in Kap. 1.1.3.1 selbst als Hypergüter zu bezeichnen sind). Sie können als *Non-profit*-Unternehmen[299] zur Herstellung gemeinnütziger Güter bezeichnet werden. Dies kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß hinter der Anerkennung eines Trägers als ‚gemeinnützig' stets dessen Fähigkeit steht, Gemein*güter* bereitzustellen, die als meritorische anerkannt werden. Die Steuerentlastung wird dem Träger sowohl direkt gewährt als auch indirekt in Form steuerlich absetzbarer Unterstützung privater bzw. freier gemeinnütziger Träger (durch Spenden), wie sie die Bürger zum Beispiel einem *Non-profit*-Unternehmen im Pflegebereich oder im Gesundheits- und Bildungswesen zukommen lassen können. Zwar folgt der Staat der Spendenentscheidung seiner

[298] Die Bedingungen der Steuerentlastung sind im Einkommenssteuergesetz geregelt.
[299] In juristischer Terminologie: Körperschaften, Personengemeinschaften und Vermögensmassen, die sich selbstlos (das heißt nicht in erster Linie zur Verfolgung eigenwirtschaftlicher Zwecke, vgl. AO § 55) der Verwirklichung gemeinnütziger, mildtätiger oder kirchlicher Zwecke widmen.

Bürger, die zwischen den vielen als gemeinnützig anerkannten Trägern wählen können, blind. Doch ist es stets der Staat, der im Gemeinnützigkeitsrecht[300] die Bedingungen für die Anerkennung der Gemeinnützigkeit aufstellt und der sich selbst – gerade wegen der blinden Respektierung der Spendenentscheidung seiner Bürger – weitere Formen der Unterstützung vorbehält (siehe dazu Punkt b).[301] Der Grad, in dem dieses Steuerinstrument auch als gesellschaftliches Selbststeuerungsinstrument zu verstehen ist, hängt von den Möglichkeiten der Politik ab, das Gemeinnützigkeitsrecht zu beeinflussen und davon, nach welchen Kriterien sich die direkte staatliche Förderung richtet, mit der unter Umständen private Unterstützungsentscheidungen korrigiert werden können.

Das zweitgenannte Steuerinstrument (die direkte finanzielle Unterstützung durch den Staat in Form von geltend zu machenden Leistungsansprüchen) verstärkt ansonsten zu schwach ausgeprägte Präferenzen mehrerer Individuen zur Bereitstellung von gemeinsamen Gütern. Auf die in der Ökonomik entworfenen Methoden der Anreizschaffung kann hier nicht näher eingegangen werden.[302] Vielmehr ist zu fragen, woher ein Staat die Kriterien zur Beurteilung der direkten Förderungswürdigkeit nimmt. Wenn direkte Förderung ein Mittel ist, um Präferenzen zur Bereitstellung eines Werkes zu stärken, die ohne Unterstützung von außen zu schwach ausgeprägt wären, dann können die Kriterien nicht aus dem noch nicht vollbrachten Werk bzw. der erwartbaren Bereitstellung des Gemeingutes stammen. Das heißt aber, daß die präferenzverstärkende staatliche Förderung nicht wie die präferenzerhaltende

[300] Dort werden mit der Beschreibung der Voraussetzungen, unter denen der steuerbegünstigende Status der Gemeinnützigkeit gewährt wird, besonders klar die Ziele und Wege der Gemeinwohlherstellung definiert. In §52 AO wird ausgeführt, wann eine private Körperschaft die Allgemeinheit in einem wichtigen Bereich auf objektiv nachvollziehbare Weise fördert, und in §55 AO, wann sie auf selbstlose Weise Zwecke verwirklicht und so den Gemeinnützigkeitsstatus erhält. Was auf „geistigem und sittlichem Gebiet“ (vgl. § 52, Abs.1) bzw. in kultureller Hinsicht von objektiv nachvollziehbarem allgemeinem Nutzen ist, geht aus Abs. 2 hervor, wenn zum Beispiel „die Förderung von Wissenschaft und Forschung, Bildung und Erziehung, Kunst und Kultur, der Religion, der Völkerverständigung, der Entwicklungshilfe, [...] des Heimatgedankens“ als gemeinnützige Zwecke und in § 54 gesondert kirchliche Zwecke (d.i. die Zwecke einer Religionsgemeinschaft, die Körperschaft öffentlichen Rechts ist) genannt werden.

[301] So etwa heißt es bei Kirchhof: „Der Staat folgt mit seiner steuerlichen Entlastung blind der Spendenentscheidung des Bürgers. Er fördert *deshalb* die christlichen Schulen mehr als andere, ohne den Bürger zu zwingen, eine ihm fremde Kirchlichkeit zu unterstützen.“ Kirchhof, P.: ‚Ungestörte‘ Rechtsausübung, a.a.O., S. 10. (Hervorhebung S.H.)

[302] Vgl. etwa Becker, Gary S.: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Tübingen 1982.

Steuerentlastung nach Maßgabe der ausgleichenden Gerechtigkeit als Entlastung[303] für eine vorgängig erbrachte und im nachhinein bewertbare Leistung verstanden werden kann. Vielmehr müssen bestimmte *Leistungsgemeinschaften* (nicht: Leistungen) an sich als für ein Gemeinwesen förderlich anerkannt werden. Dies erfordert jedoch den Rekurs auf eine inhaltlich bestimmte, *gemeinsame* Pflicht der einzelnen gegenüber dem Ganzen nach Maßgabe der sozialen Gerechtigkeit:[304] Nicht weil eine Gruppe eine bestimmte Leistung erbringt, sondern weil bestimmte Leistungen erst im Verbund erbracht werden können, besteht die ethische Verpflichtung zum Zusammenschluß, bei dessen Zustandekommen die Gesamtgesellschaft unterstützend zur Hilfe kommt. Die direkte staatliche Förderung kann sich somit um der Freiheitlichkeit willen nur auf die Hervorbringung von Institutionen und Instituten beziehen, die der freien Entfaltung der Formenvielfalt des Sozialen dienen. Diesen Institutionen wird damit auch eine unbedingte Erhaltungswürdigkeit zuerkannt (zusätzlich zur Förderung durch monetäre Leistungen müssen auch Steuerentlastungen kommen). Durch ihre Einrichtung werden mehrere einzelne gemeinsam den Forderungen gerecht, die das Ganze an sie stellt. Im Pluralismus kann das nur heißen, daß das pluralistische Ganze, der möglichst große Formenreichtum des Sozialen, durch diese Institution gefördert wird. In diesem Sinne verdienen – um ein Beispiel zu machen, das die Relevanz unserer Überlegungen für den aktuellen politischen Diskurs aufzeigt – die einzelnen Institute der ‚Familie'[305] (neben steuerlicher Entlastung als gemeinnützige ‚Gemeinschaften') auch direkte Hilfe (Familienförderung), und zwar nicht nur dann, wenn eine Familie in ihrer Existenz akut bedroht ist.[306] Analoges ließe sich aber auch für kirchliche Gemeinschaften, Vereine und staatliche Musikschulen als Kulturträger ausführen.[307] Doch der Familie kommt als „institutionelle[r] Voraussetzung für Kulturstaatlichkeit schlechthin"[308] vorrangige Bedeutung bei der kulturpolitischen Pluralismusvorsorge zu: „Denn Kultur kann ohne

[303] Tatsächlich versteht auch das Staatsrecht die gewährte Steuerentlastung für gemeinnützige Leistungen als „*Ausgleich* für den freiwilligen Verzicht auf den an sich legitimen Eigennutz, den die Körperschaft im Dienst der Allgemeinheit und im Dienst des Nächsten leistet" (Isensee, J.: Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat, a.a.O., S. 16; Hervorhebung S.H.).
[304] Vgl. hierzu weiter unten die Ausführungen zum Gerechtigkeitsbegriff.
[305] Die Bestimmungen darüber, wie Ehe und Familie konkret gefördert werden müssen, werden nach dem Bundesverfassungsgericht „ausdrücklich dem Ermessen der staatlichen Gewalten anheimgegeben." (Lecheler, Helmut: Schutz von Ehe und Familie. HStR VI, § 133, S. 211-264, hier S. 234 f.; dort auch Belege.)
[306] Im Sinne eines freiheitlichen Pluralismus kann hier freilich nicht gemeint sein, die Familie von staatlicher Finanzierung abhängig zu machen.
[307] Vgl. bes., S. 238.
[308] Ebd.

gesellschaftliche Freiräume nicht entstehen, die zwar nicht nur, aber ganz exemplarisch (und von der Verfassung zu Recht hervorgehoben) in der Familie gegeben sind.“[309]

Mit Blick auf das Beispiel ‚Familie‘ ist abschließend auf eine Gefahr der kulturpolitischen Pluralismusvorsorge hinzuweisen. Zwar läßt sich der Einsatz beider Steuerungsinstrumente im Sinne der Pluralismusvorsorge legitimieren, weil damit (eventuell) durchsetzungsschwache Präferenzen zur Bereitstellung von Hypergemeingütern gestützt werden, die einen möglichst großen Formenreichtum des Sozialen versprechen. Doch steht dabei – wie in der gängigen politischen Debatte (nicht nur zur Familienförderung) – stets der Sekundärnutzen der Hypergemeingüter im Vordergrund. Das heißt, die eigentlichen Förderobjekte, die (Familien-) Gemeinschaften geraten als Güter aus dem Blick.[310] Dies ist aber nur solange mit der Freiheitlichkeit der Förderpolitik vereinbar, wie dies keine definitorischen Rückwirkungen auf sie als Hypergemeingut hat und die Ergebnisoffenheit der Förderung gewahrt bleibt. Im Fall der Familienförderung heißt das, eine ungleiche Förderung von kinderlosen und nicht-kinderlosen Ehepaaren ist nicht freiheitlich, da sie den kulturellen Sekundärnutzen von Eheschließungen (‚Bevölkerungsreproduktion‘) isoliert fördert, was nicht ohne Rückwirkung auf das Verständnis der Institution ‚Ehe‘ und in der Folge auch auf die Anzahl der Gründungen von ‚Ehe-Instituten‘ sein kann (etwa wenn der finanzielle Vorteil der Ehe eines kinderlos bleibenden Paares gegenüber Singles schrumpft[311]). Weil aber die Anerkennung der ‚traditionellen Ehe‘ als ein Wert an sich (und nicht aufgrund ihres Sekundärnutzen[312]) mit einer gewissen Homogenisierungstendenz verbunden scheint (weil mit ihr eine Lebensform als Lebensform prämiert wird und nicht eine Lebensform aufgrund der von ihr für die Gesamtheit ausgehenden Vorteile), kommt dem Sekundärnutzen im Pluralismus ein

[309] Ebd.

[310] Staatliche Kulturförderung darf sich aber um der Eigenständigkeit der Kultur willen – und eine solche ist Kennzeichen eines freiheitlichen Gemeinwesens – nicht vorrangig an ihrem (sozialen oder volkswirtschaftlichen) Sekundärnutzen orientieren (siehe hierzu Steiner, U.: Kulturpflege, a.a.O., S. 1240). Dies gilt unvermindert auch für kulturanhängige Hypergemeingüter wie Institutionen und Lebensform-Institute.

[311] Umgekehrt ist daraus nicht zu schließen, daß der Staat nicht darauf achten muß, daß Fördermaßnahmen zugunsten der Ehe sich nicht gegen Familien richten dürfen, sondern die Verbindung von Ehe und Familie stärken. Vgl. Lecheler, H.: a.a.O., S. 237.

[312] Die Gefahr einer ausschließlichen Argumentation mit dem Sekundärnutzen zeigt sich insbesondere am Beispiel von Zivilreligionen, wo der Sekundärnutzen der gemeinsamen kultischen Handlung latent sein muß und mit Aufdeckung der Latenz verloren zu gehen droht.

gewisser Primat zu.[313] Aktive kulturpolitische Pluralismusvorsorge birgt aufgrund dieses Primats des Sekundärnutzens und der mit ihm gegebenen Notwendigkeit, diesen Nutzen relativ präzise zu bestimmen, eine doppelte Gefahr, nämlich daß der Sekundärnutzen aufgrund der fehlenden, oft aber benötigten Latenz nicht mehr eintritt bzw. daß die geförderten Hypergemeingüter mit der Zeit ihren ursprünglichen Charakter verlieren und verloren gehen.

2.4.3.3 Konsequenzen für die politische Theorie und Philosophie: Das Postulat eines liberal-kommunitaristischen Politik- und Gerechtigkeitsverständnisses

Angesichts der Erfordernisse zur Aufrechterhaltung des politischen und sozialen Pluralismus muß ein pluralismustaugliches Gemeinwohlverständnis den Blick auf konkrete politische Güter freigeben, die *erstens* die Sinnhaftigkeit einer freiheitlichen Gemeinwohlfindung und Gemeinwohlsicherung erweisen und deren Bereitstellung *zweitens* die Voraussetzungen einer solchen freiheitlichen Gemeinwohlfindung und Gemeinwohlsicherung erhalten.

Zu den grundlegenden Leistungen eines pluralismustauglichen Gemeinwohldenkens gehört es daher zu zeigen,

- warum gerade die Freiheitlichkeit der Gemeinwohlfindung und -sicherung zur Verwirklichung des Gemeinwohls in der Vielfalt der Gemeingüter beiträgt und
- welchen Beitrag die Bereitstellung der normierten Vielfalt der Gemeingüter zur Freiheitlichkeit der Ordnung leistet.

Damit Gemeinwohldenken pluralismustauglich ist, muß es also *erstens* eine klare Bestimmung der ontischen Grundlage des Gemeinwohls (d.i. der Gemeingüter) ermöglichen, um die Bedeutung der (gewährten) Freiheitlichkeit für die effektive Bereitstellung der normierten Güter zu klären. *Je nach Art* der gerade im Vordergrund stehenden politischen Güter kommt der Freiheitlichkeit der Güterbereitstellung unterschiedliche Bedeutung zu: Bei der Verwirklichung etwa des Gemeinguts

[313] Das Bestreben, keine Lebensform als Lebensform zu privilegieren, ist zwar verständlich, weil möglichst viele Wege offengehalten werden sollen, in den Genuß des Ertrages freigewählter sozialer Kooperation zu kommen. Doch gilt es auch zu bedenken, daß es neben den bewährten Wegen zur Wertverwirklichung nur eine begrenzte Anzahl von Alternativen gibt und eben nicht beliebig viele.

‚Bürgergesellschaft' kommt der freien Partizipation an der politischen Willensbildung intrinsischer Wert zu, bei anderen Gütern empfiehlt sich die freiheitliche Bereitstellung nur aus pragmatischen Gründen, wie es immer dann der Fall ist, wenn das Subsidiaritätsprinzip allein deshalb zur Anwendung kommt, weil es komplexitätsreduzierend wirkt. Pluralismustaugliches Gemeinwohldenken wird solchen Gütern eine Vorrangstellung einräumen, bei denen die Freiheitlichkeit wesenhaft zu ihrer Bereitstellung gehört und nicht nur organisationstechnische Bedeutung hat.[314]

Zweitens wird pluralismustaugliches Gemeinwohldenken die pluralismusförderlichen ‚Wirkungen' der Bereitstellung von Gemeingütern einsichtig machen müssen, um Perspektiven für die Erhaltung (Reproduktion) oder die dynamische Ersetzung (Substitution) der Verfassungsvoraussetzung aufzuzeigen. Hierfür sind die jeweils normierten Gemeingüter als Faktoren der Freiheitlichkeit zu beschreiben: Einmal können v.a. Institutionen als freiheitssichernde Gemeingüter normiert werden (wie Abstimmungsmechanismen, Gewaltenteilung, Anreizsysteme zur Freisetzung der moralischen Potentiale wirtschaftlichen Verhaltens, Organisationstechniken), das andere Mal können v.a. die Realisierungen moralischer Standards als freiheitssichernde Gemeingüter empfohlen werden (wie das Vorhandensein einer geeigneten Staatsbeamtenschaft, ein hohes Amtsethos, eine angemessene öffentliche Moral[315]). Ein pluralismustaugliches Gemeinwohldenken wird die Schwerpunkte bei den freiheitssichernden Institutionen setzen. Denn als transpersonale Faktoren tragen sie unter Umständen zuverlässiger zur Freiheitssicherung bei als (freie) Personen. Zugleich trägt pluralismustaugliches Gemeinwohldenken dabei der Tatsache Rechnung, daß der Erhalt dieser transpersonalen Institutionen entsprechendes Engagement von Personen erfordert (etwa in Form eines Verfassungspatriotismus).

---

[314] Somit läßt sich eine Verbindungslinie ziehen vom Gemeinwohlverständnis (und der Art der jeweils für vorrangig gehaltenen politischen Güter wie Individual-, Kollektiv- oder Gemeingüter) und der Demokratietheorie. Einer starken Gewichtung immanenter Gemeingüter ist eine ‚inputorientierten Demokratietheorie' affin: „Dieser zufolge dienen Wahlen als zentrales Element politischer Partizipation vor allem der Artikulation, Integration, Repräsentation. Im Gegensatz zur ‚outputorientierten Demokratietheorie' beurteilt sie ‚das politische System nicht von der Qualität seiner Leistung, sondern von den in den politischen Prozeß eingehenden Willensäußerungen und artikulierten Interessen her'. Die Wahl und die Beteiligung daran ist das Ziel" (Eilfort, Michael: Politische Partizipation und politische Kultur in Deutschland und in seinen Regionen: Wandel und Kontinuität. In: Andreas Dornheim und Sylvia Greiffenhagen (Hrsg.): Identität und politische Kultur. Stuttgart 2003, S. 195-202, hier S. 198; Zitat aus: Scharpf, F.W.: Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung. Konstanz 1970).

[315] Vgl. hierzu Lübbe, H.: Gemeinwohl als Aufgabe der Ordnungspolitik, a.a.O., S. 293-303.

Wie gezeigt wurde, gehört zu den spezifischen Erfordernissen *freiheitlich*-pluralistischer Staatlichkeit insbesondere die kulturpolitische Pluralismusvorsorge. Die im Sinne der Pluralismusvorsorge notwendige kulturelle Vorprägung einer Gesellschaft durch die Meritorialisierung von Gütern wird wohl bei kommunitaristisch geprägten politischen Denkern am ehesten Zustimmung finden. Sie dürften mit dem Begriff des ‚meritorischen Gemeingutes' als spezifischer Kategorie des politischen Denkens bzw. mit einer politischen Güterlehre am meisten anfangen können, da sie die mit der Meriorialisierung einhergehende (Vor-) Prägung von Gesellschaften zum Thema machen.[316] Deshalb kann man sagen, freiheitlicher Pluralismus erfordert eine kommunitaristische Basistheorie. Dies ist nun noch näher zu erläutern und im Hinblick auf die Erfordernisse eines freiheitlichen Pluralismus zu differenzieren. Denn mit der Verteidigung der vorgegebenen Identität bzw. Homogenität einer Gesellschaft als Voraussetzung für die Stabilität auch des politischen Systems nehmen kommunitaristische Denker oft eine Position ein, die freiheitlichen Pluralismus eher zurückdrängt denn befördert.

Offenbar eignet sich nicht *jede* Ausprägung kommunitaristischen Denkens gleichermaßen als politische Basistheorie eines freiheitlichen Pluralismus. Aufgrund der Uneinheitlichkeit der kommunitaristischen Denkbewegung erscheint es auf den ersten Blick jedoch nur schwer möglich, dem freiheitlichen Pluralismus ein spezifisches kommunitaristisches Integrationskonzept zuzuordnen. Mit Blick auf die konkreten, von ‚Kommunitaristen' implizit oder explizit favorisierten Gemeingüter (materielle Kulturgüter, Lebensformen (Praxen) oder lebensweltlich tradierte Institutionen) lassen sich jedoch drei Integrationskonzepte idealtypisch voneinander unterscheiden[317] und dasjenige näher charakterisieren, das am besten zum freiheitlichen

[316] Liberale Denker würden den Hauptakzent bei der Güterbereitstellung auf ein Minimum an adäquaten Rahmen- bzw. Systemgütern (Kollektivgüter) zur Maximierung der vom Markt bereitgestellten (Privat-) Güter legen. Sozialistische Denker würden den Schwerpunkt auf die allen gleichermaßen zugänglichen Kollektivgüter legen (insbesondere auch auf die öffentlichen Produktionsmittel) bei starker Beschränkung des kreativen Potentials der innergesellschaftlichen Kräfte zur Produktion von (Ungleichheit schaffenden) Individual- und Gemeingütern und gegebenenfalls der staatlichen *Verpflichtung* einzelner Gruppen zur Bereitstellung bestimmter Gemeingüter – mit allen kontraproduktiven Konsequenzen, die sich für den Erfolg dieser Anordnung daraus ergeben.

[317] Dabei kommt es auf den Schwerpunkt an, zumal in der Praxis immer eine Auswahl aus allen Güterarten für förderungswürdig gehalten wird. Auch in einer Gesellschaft, die vorrangig an der freien Zwecksetzung in werthaften sozialen Praxen (immanente Gemeingüter) interessiert ist, wird es Wohnungsbauförderung (und damit Förderung äußerer Gemeingüter) geben.

Pluralismus paßt.[318] Man kann diese Integrationskonzepte – um den Anschluß an die aktuelle Debatte herzustellen – auch als *kommunitaristische* Integrationskonzepte bezeichnen, weil sie alle die gesellschaftliche Integration mit Blick auf die (unterschiedlichen) Güter verstehen, die *in Gemeinschaften* bereitgestellt werden (Gemeinschaftsgüter), nicht aber mit Blick auf den Nutzen, der *in einem (Gesellschafts-) Vertrag* festgelegt wird. Wichtiger und tiefer als die Unterscheidung von kontraktualistischen und kommunitaristischen Integrationskonzepten (die im Grunde nur etwas darüber aussagt, *wo* und *wie* der Nutzen gesellschaftlicher Kooperation bestimmt wird[319]) ist die Unterscheidung bezüglich der jeweils favorisierten Güter. Nur mit Blick auf sie können die Grenzen legitimer Integration bestimmt werden.

Erstens: Wird als Folge spezifischer Annahmen zum Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft die Meritorialisierung vornehmlich von *äußeren Gemeingütern* als ordnungspolitisches Integrationsmittel vertreten, dann läuft das auf eine substantielle, gleichgerichtete Prägung einer Gesellschaft hinaus. Da die Meritorialisierung bestimmter Werke immer schon deren vorgängige Bereitstellung durch Gemeinschaften (in Form der Weitergabe von ‚Tradition') voraussetzt, könnte man hier von einem *substantiell-konservativen Kommunitarismus* sprechen. Ordnungspolitischen Maßnahmen liegt ein substantiell-konservatives Gemeinwohlverständnis zugrunde, ihre Wirkung reicht von der Hervorbringung einer traditionsbetonten Gesellschaft bis hin zu biologistisch-rassistischen[320] oder nationalistischen[321] Gesellschaften.[322] Diese Art des

[318] Mit der folgenden Unterscheidung kommunitaristischer Integrationskonzepte lehne ich mich an Winfried Brugger an, der seit einiger Zeit die These vertritt, daß dem deutschen Grundgesetz ein bestimmter Typus kommunitaristischen Denkens zugrunde liegt, den er als „liberalen Kommunitarismus" von anderen Varianten abhebt. Seine Unterscheidungen übernehme ich jedoch nicht unverändert. Generell zur Wahl der Bezeichnung 'Kommunitarismus' siehe Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus, Studien zur Legitimierung des Grundgesetzes. Baden-Baden 1999. Der Begriff möchte „Affinitäten zum assoziativen Liberalismus und zum Pluralismus" (ebd., S. 257) keineswegs ausblenden, sondern vielmehr deren Verwiesenheit und Abhängigkeit von unterschiedlichen Gemeinschaftstheorien aufzeigen und begrifflich auf den Punkt bringen. Deshalb lehne ich mich der Bruggerschen Terminologie an.

[319] Deshalb brauchen sich kontraktualistische und kommunitaristische politische Theorien auch nicht auszuschließen, sondern können sich gegenseitig ergänzen. Einiges spricht dafür, daß gerade konstitutionelle Demokratien auf einer Kombination von kontraktualistischem und kommunitaristischem Denken beruhen: Die Verfassung enthält neben den Bestimmungen zu den Verfahren der Willensbestimmung auch materielle Elemente bzw. spezifische Konzepte des Guten, um vor den homogenisierenden Effekten einer radikal-demokratischen Volkssouveränität zu schützen.

[320] Ein Beispiel für die Gefahr dieser Tendenz wird in Teil B geboten (siehe B 2.1.2).

[321] Diese Zuordnung gilt freilich nur, wenn man einen Nationbegriff zugrunde legt, der Territorium, Sprache, Religion, Rasse und äußere Kulturgüter als sichtbare, vorgegebene und nur begrenzt

Kommunitarismus sieht „Menschen stark, aber nicht exklusiv durch ihre soziale, kulturelle und politische Umwelt geprägt. Freiheit der Wahl wird sozial als Wert und rechtlich als Grundwert zwar anerkannt. Zur erfüllten Wirklichkeit soll der Menschen [...] allerdings vorrangig durch Identifikation mit den überkommenen partikularen Lebensformen kommen“.[323]

Zweitens: Bei der vorrangigen Förderung *immanenter Gemeingüter (Praxen)* wie etwa Lebensstilen, die ebenso gut tradiert wie völlig neu geschaffen werden können, wird die Bereitstellung aller anderen Güter, insbesondere der Kollektivgüter, am Ziel der Schaffung von Chancengleichheit bei der Bereitstellung der individuell favorisierten immanenten Gemeingüter ausgerichtet werden. Dafür müssen die Bürger tendenziell alle möglichen Bindungen eingehen können; auf konventionellen oder natürlichen Ungleichheiten beruhende Barrieren müssen aufgehoben werden; „die Überwindung politisch-staatlicher Strukturen und konservierender (Aus-) Schließungsprozesse“[324] wird das politische Arbeitsprogramm bestimmen. Staatspolitisches Handeln hat dann vorrangig den Zweck, allen die gleichen Möglichkeiten zu garantieren, beliebige immanente Gemeingüter herzustellen. Auf der Grundlage der Zugehörigkeit zu einer auf Chancengleichheit bedachten politischen Gemeinschaft bildet sich eine hochgradig differenzierte Gesellschaft heraus, in der keiner partikularen Gemeinschaft ein besonderer Wert für das Ganze zugeschrieben wird. Ein solches Integrationskonzept kann als *egalitär-partikularistischer Kommunitarismus* bezeichnet werden; ordnungspolitische Maßnahmen werden nach der Maßgabe entworfen, jeder Gruppe von Menschen ihr eigenes Gemeinwohl zuzugestehen, ohne dabei eine Hierarchisierung vorzunehmen. Denn „im Menschsein wird die entscheidende Gemeinsamkeit gesehen. Über die Gleichheit der Vernunftbegabung, Sprachfähigkeit, Moralreflexion und Grundbedürfnisse soll

---

wandelbare symbolische politische Güter betrachtet, die unter besonderen staatlichen Schutz zu stellen sind.

[322] Da hier von ordnungspolitischen Maßnahmen die Rede ist, kann nur darauf verwiesen werden, daß dieser Typus von Gemeinwohlverständnis (wie jedes andere auch) analoge Wirkungen entfaltet, wenn es strategische, gruppenbildende Entscheidungen *innergesellschaftlicher* Akteure prägt (wie etwa die Werbung eines Marktteilnehmers).

[323] Brugger, W. unter http://www.uni-erfurt.de/maxwe/personen/brugger/brugger_forsch.html (vom 01.09.2004).

[324] Vgl. Schubert, Klaus: Artikel „Pluralismus versus Korporatismus“. In: Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze (Hrsg.): Lexikon der Politik. Politische Theorien, Bd. 1. München 1995, S. 407-423, hier S. 409.

Gemeinschaft vor allem konstruiert werden. Alle unterschiedlichen und partikularen Ausformungen von Menschsein sollen sich gleich und frei entfalten können."[325]

Drittens: Wird der Schwerpunkt hingegen auf die gesamtgesellschaftliche Unterstützung der Bereitstellung von Gemeinsinn-Institutionen (etwa der christlichen oder jüdischen Religionsgemeinschaft oder von Bildungseinrichtungen, Stiftungen, etc.) und Gemeinwohl-Instituten (etwa einzelner katholischer oder protestantischer Gemeinden, einzelner Ehegemeinschaften und Familien, einzelner privater sozialer Werke, einzelner Stiftungen) gelegt, dann kann von einem *liberalen Kommunitarismus* gesprochen werden, wenn diese Institutionen und Institute *den Wert freier Kooperation* und damit auch den Wert der diese freie Kooperation ermöglichenden Institutionen (das heißt der kollektiven Güter, insbesondere des Systemguts Verfassung) exemplarisch vermitteln.[326] Kennzeichnend für den liberalen Kommunitarismus ist der sozial- und politiktheoretische Aufweis eines „konstitutiven Gleichgewichts"[327] von Freiheit und Erfüllung in Gemeinschaften. Denn nur in der freien Zugehörigkeit zu Gemeinschaften ganz unterschiedlicher Intensität[328] lernen Menschen die Güter kennen und lieben, um derentwillen sie eine umfassende Ordnung verteidigen. Je mehr solcher Gemeinschaften ent- und bestehen, desto allgemeiner und intensiver ist das Bewußtsein vom Wert der freiheitlichen Ordnung. Liberale Kommunitaristen untersuchen, so formuliert es Winfried Brugger, „ob und inwieweit es Vergemeinschaftungsformen gibt, die reale Voraussetzung für gelungene Persönlichkeitsentfaltung sowie soziales und politisches Engagement sind. Soweit solche Formen, auch in partikularisierter Gestalt wie der traditionellen Ehe und Familie oder des christlichen und säkularen Humanismus oder einer bewährten Verfassung vorhanden sind, werden diese als Kultur- und Rechtsgut verstanden, das nach Achtung und Pflege verlangt. Das heißt nicht, daß andere Vorstellungen ins Abseits oder gar in die Illegalität gedrängt werden. Diese müssen in einem auch nur schwach-liberalen Gemeinwesen geduldet und rechtlich erlaubt werden, soweit nicht (was auch für Mehrheits- und

[325] Ebd.
[326] Hingegen führt die Förderung von Hypergemeingütern, aus einem anderen Grunde als dem, daß sie den Wert freier Kooperation innerhalb gegebener Freiräume exemplarisch vermitteln, zu einer Verstärkung der Effekte einer substantiell-konservativen bzw. einer egalitär-partikularistischen Ordnungspolitik.
[327] Vgl. Brugger, W.: Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus, a.a.O., S. 266.
[328] Winfried Brugger verweist mit Max Weber darauf, dass diese „von der Gelegenheitsvergesellschaftung bis zum perennierenden Gebilde" reichen können. Vgl. ebd.

Traditionspositionen gilt) nachhaltig und direkt in eine individuelle Rechtsposition eingegriffen wird. Es heißt aber, daß eine Verfassung besonders prägende und wichtige Formen des Zusammenlebens besonders hervorheben und fördern darf, auch wenn nicht alle zustimmen. Es heißt ferner, daß ein politisches Gemeinwesen sich von individuellen Entfaltungsweisen, die jene prägenden und kulturell geschätzten Formen nachhaltig zu untergraben drohen, distanzieren darf. Der gesellschaftliche und politische Kampf um Anerkennung für Mehrheiten wie Minderheiten, Tradition wie Innovation umfaßt konservative wie universalistische, neutralitätsliberale Sichtweisen. Um die Ausbalancierung dieser beiden Alternativsichten und die Integration aller Gruppen bemüht sich der liberale Kommunitarismus, der einen treffenden Ausdruck im Grundgesetz und im grundgesetzlichen Menschenbild findet."[329]

Mit anderen Worten: Einige Gemeinschaftsformen sind besonders wichtig für die Versorgung mit Gemeingütern, weil in ihnen der Wert des Eingehens von Bindungen erfahrbar wird. Ihnen kommt daher besondere Bedeutung für das konstitutive Gleichgewicht von Freiheit und Gemeinschaft zu. Diese Gemeinschaftsformen stehen als Institutionen unter besonderem staatlichen Schutz. Brugger hat diese liberal-kommunitaristische Position am Beispiel des politischen Kampfes um die Meritorialisierung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften dargestellt und von den beiden anderen kommunitaristischen Positionen abgehoben.[330] Die sich bietenden ordnungspolitischen Alternativen sollen zur Veranschaulichung und in (freier) Anlehnung an die Studie Bruggers kurz dargelegt werden:

Im Sinne eines konservativ-substantialistischen Kommunitarismus ergibt sich aus der Schutzwürdigkeit der traditionellen Ehe (die auf einer klaren Favorisierung des materiellen Gemeingutes der Ehe, d.i. der Nachkommenschaft, gründet) die Verwerfung der Homosexualität als sittenwidrig und in der Folge als schädlich für die Individuen. Sie ist daher weder förderwürdig noch tolerierbar. Brugger sieht hier die Begründung für das bis 1969 in Deutschland geltende strafrechtliche Verbot dieser Lebensform. Im Sinne eines liberalen Kommunitarismus kann zwar keine strafrechtliche Sanktionierung erfolgen, da diese gegen die Handlungsfreiheit der Individuen steht und jedenfalls unangemessen wäre. Zugleich aber wird sich der Gesetzgeber im Hinblick auf die Vorteile, die sich allein aus der traditionellen

[329] Ebd.
[330] Hierzu ebd., S. 260 ff.

Institution der Ehe für die Gesamtgesellschaft ergeben, verpflichtet sehen, einen Ausgleich der gesellschaftlichen Interessen herbeizuführen. Zu diesem Zwecke wird die Homosexualität im Sinne einer „schwachen Toleranz" freigestellt (ihre Kriminalisierung wird aufgehoben, wie 1969 in Deutschland geschehen), zugleich aber wird die traditionelle Ehe besonders gefördert. Aus der Sicht eines egalitär-partikularistischen Kommunitaristen hingegen, der in gemeinschaftlichen Praxen die vorrangigen Gemeingüter sieht, kann eine nur schwache Tolerierung der gleichgeschlechtlichen Lebensform nicht hingenommen werden. Denn angesichts der Gleichwertigkeit aller Lebensstilentscheidungen und der Selbstzweckhaftigkeit menschlicher Gemeinschaftsbildung, die beide aus der absoluten menschlichen Vernunftautonomie hergeleitet werden, darf es keine Privilegierung einer bestimmten Lebensform geben. Unter Berücksichtigung der traditionellen Vorrangstellung der traditionellen Ehe wird in der Folge für die Förderung der gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft gekämpft (die in Deutschland allerdings 1996 abgelehnt wurde). Der egalitär-partikularistische Kommunitarist wird sich daher immer und überall für den Minderheitenschutz einsetzen – sowohl innerhalb der eigenen Gesellschaft als auch in anderen Gesellschaften. Förderkriterien wie die *spezifische Nützlichkeit* einer Verbindung oder die (physische) Nähe einer gemeinwohlförderlichen Gemeinschaft zu den jeweiligen unmittelbaren Empfängern der Hilfeleistung werden nicht akzeptiert.

Zwischenfazit: Weil politische Legitimation die motivationalen Grundlagen sozialen Handelns nicht außer Acht lassen kann bzw. weil die für ein geordnetes Zusammenleben nötigen Tugenden nicht völlig von Institutionen der Willensbildung ersetzt werden können,[331] muß eine freiheitlich-pluralistische Politiktheorie einsichtig machen, welchen Wert freiheitliche Institutionen haben (können) und inwiefern Vielfalt an sich zu begrüßen ist. Eine politische Güterlehre erfüllt dabei die wichtige Aufgabe, den eigentlichen Gegenstand einer zielorientierten politischen Wissenschaft als *Wissenschaft vom Gemeinwohl* zu klären und die Frage nach den Bedingungen, unter denen sich der Formenreichtum des Sozialen am besten entfalten kann, zu thematisieren.[332] Es scheint daher gerechtfertigt, eine liberal-kommunitaristische

[331] Hennis, W.: Die teleologische Orientierung der politischen Wissenschaft. In: Ders.: Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 56-80, hier S. 73.

[332] Vgl. hierzu ebd., S. 60 f.: „Der Stoff, mit dem es der politische Wissenschaftler zu tun hat, ist ja bestimmt durch den ständigen Versuch der Menschen, bestimmte Zwecke zu realisieren, sie in

Politiktheorie als Basistheorie des politischen Pluralismus zu *postulieren*. Diese wird sich in erster Linie als *Gütervorzugslehre* darbieten. Zusammen mit den Einsichten, welche die Analyse der sozialphilosophischen bzw. sozialethischen Implikationen der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs erschlossen hat, kann und muß sie aber auch das (kontraktualistisch geprägte) Gerechtigkeitsdenken pluralismustauglicher machen.[333] Dies wird im folgenden zu zeigen versucht, wenn für eine ‚offene Materialisierung' des Gerechtigkeitsdiskurses als Erfordernis eines pluralismustauglichen *Gemeinwohl- und Gerechtigkeitsbegriffs* plädiert wird.

2.4.3.4 Gemeinwohl und Gerechtigkeit

Man kann die Beschäftigung mit dem gemeinsamen Wohl einer pluralistischen Gesellschaft auch als Versuch betrachten, (liberale) Theorien der Gerechtigkeit mit (klassisch politischen) Konzepten des Guten zu verbinden.[334] Gerade in der in jeder Gemeinwohltheorie zumindest implizit enthaltenen politischen Güterlehre, welche die untrennbare Verbindung quantitativer und qualitativer Konnotationen im Gemeinwohlbegriff plastisch vor Augen stellt, treffen sich die Diskurse über die Gerechtigkeit und das Gute. Dem Gemeinwohlbegriff kommt daher im heutigen politischen Denken die Aufgabe zu, einen eher formalen, an Verteilungsgleichheit und Fairneß orientierten Gerechtigkeitsbegriff[335] so zu erweitern, daß er nicht gegen die kulturellen Grundlagen seiner Anwendung gewendet werden kann.

Frage zu stellen, neu zu definieren, neue anzustreben. Gerade das Menschliche an dem, was der Mensch tut, ist das, was er mit vernünftiger Absicht tut. Diese Absicht ist auf ‚Güter', ‚Ziele', ‚Zwecke', die man verwirklichen möchte, ausgerichtet. Das gilt für vernünftiges Leben des Einzelnen wie für geordnetes politisches Zusammenleben. Nicht umsonst beginnt daher die Nikomachische Ethik wie die Politik des Aristoteles mit dem Hinweis auf die Bestimmung alles menschlichen Handelns durch das, was als ein ‚Gut' erscheint, ‚denn um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, tun alle alles". Die Menschen erfahren und bestimmen aber auch die Formen politischen Zusammenlebens, Staat und Recht, Wirtschafts- und Sozialordnung ständig unter dem Aspekt dessen, was ihnen ein Gut zu sein scheint. Wo der Bereich des Politischen nicht als dumpfer Zwang unreflektiert hingenommen wird, kritisieren und erleben die Menschen die Erscheinungen dieses Bereichs stets und ständig unter dem Gesichtspunkt der Forderungen, Erwartungen, ‚Zwecke', die sie an diesen Bereich herantragen".

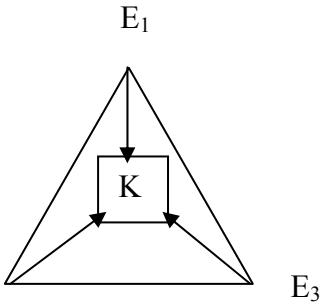
[333] Hier liegt auch der Grund, weshalb Wilhelm Hennis in „Die teleologische Orientierung der politischen Wissenschaft" darauf insistierte, daß man von unterschiedlichen Gemeinwohlbegriffen beinahe direkt auf unterschiedliche Politik- und Staatsverständnisse schließen kann.

[334] Vgl. hierzu Sutor, B.: Traditionelles Gemeinwohl. a.a.O.

[335] Einen Überblick über verschiedene Gerechtigkeitsbegriffe im Hinblick auf die neuere politikphilosophische Debatte bietet: Horn, Christoph: Zum Begriff der Gerechtigkeit. Die

Anhand eines Schaubilds soll nun gezeigt werden, daß die moderne Gleichschaltung von distributiver und sozialer Gerechtigkeit eine Verkürzung darstellt, die eher einem staatszentrierten Denken als liberaler politischer Philosophie zuzuschreiben ist. Zugleich wird dabei veranschaulicht, wie eine politische Gütertheorie die Gerechtigkeitstheorie und ihre formal-allgemeinen Verteilungsregeln angemessen und praxiswirksam ‚kontextualisiert', indem sie eine Pluralität von Verteilungsregeln erarbeitet, die bereichsspezifisch bzw. den verschiedenen Eigentümlichkeiten von Gütern und ihren Zirkulationsräumen gegenüber sensibel sind.[336] Damit wird der Anschluß unserer Überlegungen zu einem pluralismustauglichen Gemeinwohlverständnis zur kommunitaristischen Politik- und Sozialphilosophie, insbesondere derjenigen von Michael Walzer[337], vollends hergestellt.

Um die Eingebundenheit der einzelnen Menschen in verschiedene Beziehungsfelder und zugleich das je unterschiedliche Maß ihrer Verpflichtung im Geben bzw. Nehmen innerhalb dieser Bezugsfelder darzustellen, sind die Objekte des jeweiligen Tausches durch Berücksichtigung der individuellen ‚Funktionalität' des einzelnen zu ihrer Bereitstellung sichtbar zu machen. Je individueller die Teilfunktion eines einzelnen zur Herstellung eines Tauschguts ist (das heißt auch: je mehr Freiheit er in ihre Bereitstellung investiert), desto höher soll der Neigungswinkel (α, β, γ) sein. Die Verpflichtung aller Individuen auf den gleichen Beitrag zur Bereitstellung der Kollektivgüter kann dann folgendermaßen wiedergegeben werden: Die einzelnen ($E_{n;}$ n = 3) sind einander fest zugeordnet; ein Dreieck entsteht, weil die vorgegebene Bereitstellung der Kollektivgüter prinzipiell keine individuell verschiedenen Leistungen verlangt, sondern von allen die gleiche (α = b = y = 0 Grad). Alle einzelnen ($E_{1,2,3}$) sind miteinander verbunden über ihren gleichen Bezug zum Kollektivgut (K).



philosophischen Hintergründe der aktuellen Debatte. In: Die politische Meinung 409 (2003). S. 25-36.

[336] Vgl. Gil, Thomas: Moralische Kontexte – die Individualismuskritik des Kommunitarismus. In: *Die neue Ordnung* 1993 (47), S. 462-467, hier S. 466.

[337] Vgl. Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt a.M. 1992, S. 11 f., 22, 27, 30 f. und 34 ff.

Läßt man hingegen von den einzelnen geneigte Halbgeraden ($\alpha, \beta, \gamma > 0$) ausgehen, so nimmt das Dreieck die Form einer Pyramide an, sobald sich *drei gleichgeneigte* Halbgeraden ($\alpha = \beta = \gamma = x, x > 0$) treffen. Das Zusammentreffen dreier gleichgeneigter Halbgeraden symbolisiert das freie und koordinierte Zusammenwirken individueller Vermögen im Hinblick auf ein Ziel (Schnittpunkt), das den Grad (die Winkel) der freiwilligen individuellen Investition in ein nur gemeinsam zu erreichendes Projekt vorgibt. Die dabei entstehende Pyramide kann als Raum betrachtet werden, der in sich beliebig viele Schnittpunkte von der Basis ausgehender, unterschiedlich geneigter Linien ($\alpha \neq \beta \neq \gamma$) birgt. Diese Schnittpunkte symbolisieren das Produkt unterschiedlich hoher individueller Investitionen ($\alpha', \beta', \gamma' \leq x; x > 0$) in ein gemeinsames Projekt nach dem Vorbild der gleichwinkligen Pyramide (Gemeinsinn-Institution).[338] Denn geht man davon aus, daß das Zusammentreffen von gleichgeneigten Halbgeraden kein alltägliches Ereignis ist und berücksichtigt, daß es zudem (aufgrund der höheren Statik, weil $\alpha = \beta = \gamma$) ein besonders stabiles Ergebnis hat, klärt sich, weshalb es Vorbildfunktion hat: Beliebig viele Gemeingüter nach Art des vorgegeben Ideals (Typus) können bei dem Versuch der Angleichung an α hervorgebracht werden; im Bild bedeutet das, innerhalb einer gleichwinkligen Pyramide können beliebig viele gleichwinklige oder ungleichwinklige Pyramiden errichtet werden. Je höher und dichter gefüllt eine solche Pyramide ist, desto mehr individuelle Vermögen treffen sich zur Bereitstellung von Gemeingütern. Mit jeder einzelnen solchen Pyramide wächst die Belastung der Basis, was als Verpflichtungsdruck gegenüber den kollektiven Basisgütern der Gemeinschaft gedeutet werden kann. Positiv formuliert: Je reicher das Angebot an Gemeingütern aller Art, desto größer ist die Rückbindung der Bürger an die kollektiven Basisgüter (z.B. Umwelt, Sicherheit, Verfassungsinstitutionen), deren Bereitstehen freie Kooperation sowohl ermöglicht als auch in ihrem Ertrag sichert.

Dies veranschaulicht, weshalb dem klassischen Gerechtigkeitsdenken zufolge die *iustitia generalis*, die für den einzelnen mit zunehmender Einbindung in die Gemeingüterproduktion existentiell verpflichtend wird, in proportionalem Bezug steht zur distributiven Gerechtigkeit, denn „das, was dem Ganzen gehört, d.h. die

[338] In Anlehnung an die Benthamsche Formel vom Gemeinwohl als Summe aller Einzelwohle läßt sich formulieren: Das Gemeinwohl ist das Produkt der individuellen Investition mehrerer einzelner nach Maßgabe ihres Glückstrebens in ein gemeinsames Projekt nach dem Vorbild eines Hypergemeingutes.

Gemeinschaftsgüter und -lasten, [sind] auch dem Teil geschuldet, weil er eben ein Teil des Ganzen ist, und zwar nach der Bedeutung (principalitas), die ihm für das Ganze zukommt und die er in ihm hat (vgl. [ST] II-II, qu. 61, art. 2). Darin hat die verhältnismäßige, sog. geometrische Gleichheitsrelation der *iustitia distributiva* ihren inneren Grund."[339] Aber auch bei der Verteilung der Lasten zur Bereitstellung der Kollektivgüter, für die für sich betrachtet das Maß der arithmetischen Gleichheit gilt, ist die besondere Bedeutung einzelner für die Bereitstellung der Kollektivgüter zu berücksichtigen, das heißt, auch seine zusätzlichen Leistungen zur Bereitstellung der Kollektivgüter sind zu berücksichtigen.[340] Solche zusätzlichen Leistungen werden von Einzelnen erbracht bei der eigenständigen Produktion eines Teils der Kollektivgüter im rahmen von nicht-staatlicher, gemeinschaftlicher Bereitstellung von Kollektivgütern (im Bild: Beitrag zur Bildung der Basis der Pyramide) sowie der Bereitstellung von Gemeingütern (Dichte/Gewicht der Rahmenpyramide) und durch die Beteiligung bei der Schaffung von Gemeinwohl-Instituten als Orten der nicht-staatlichen Kollektivgut- oder der Gemeingutproduktion als Sinnstiftung, ohne die sich die allgemeine Bereitschaft zur Bereitstellung von Kollektivgütern allmählich erschöpfte. Hierfür ist die Orientierung an der gleichwinkligen (roten) Pyramide unerläßlich.[341]

---

[339] Ebd., S. 248.

[340] Ulrich Fehl etwa hält für Deutschland eine „Dominanz des Kollektivprinzips" fest, für das ein Denken „in sozialen Grundrechten (Recht auf Arbeit, soziale Sicherheit, Mitbestimmung [...]), in verteilungsspezifischen Konfliktbeziehungen zwischen sozialen Ganzheiten (Arbeit und Kapital, Wirtschaft und Staat)" sowie „in Durchschnittsgrößen im allgemeinen, in wirtschaftlichen und sozialen Endzuständen *ohne Rücksicht auf Entstehungs- und Entwicklungszusammenhänge*" charakteristisch sei. Fehl, Ulrich: Konzertierte Aktionen, Runde Tische, Aktionsbündnisse. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Politik in der Globalisierung. Frankfurt a.M. 1998, S. 138-161, hier S. 155. (Hervorhebung S.H.)

[341] Daß die allgemeine Bereitschaft zur kollektiven Bereitstellung der Kollektivgüter mit dem Grad ihrer allgemeinen Sicherung abnimmt, ist ein Paradoxon, mit dem es die neuzeitliche Politiktheorie immer wieder zu tun bekommt. Nicht umsonst beharrt schon Hobbes so sehr auf der stets latenten Gefahr für Leib und Leben auch der Starken und Mächtigen. Das Bewußtsein vom Sinn des kollektiven Engagements muß wach gehalten werden. Herbert Schambeck bestätigt dies, wenn er aus der erfolgreichen Übertragung der Daseinsvorsorge an den modernen Staat und dem damit verbundenen paradoxalen Relevanzverlust dieses Staates schließt, daß der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat nicht ohne einen „Minimalkonsens in der allgemeinen Anerkennung von Grundwerten des privaten und öffentlichen Lebens" auskomme. (Vgl. Schambeck, H.: Demokratie, Rechts- und Verfassungsstaat. Werte, ihr Konflikt und Schutz. In: Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium Acta, 4: Democracy. Some acute questions. S. 145-172, hier S. 169.)
Der alleinige Rückgriff auf Kollektivgüter bei der Argumentation zur Errichtung einer Ordnung führt zwangsläufig zur Notwendigkeit einer totalen Gleichschaltung der Gesellschaft bezüglich des ordnungserhaltenden Beitrags. Nur wenn einzelnen Gruppen (den Eliten) besondere Bedeutung bei der Reproduktion des Sinns der Kollektivgüterproduktion zuerkannt wird, kann die Gleichschaltung auf niedrigem Niveau gehalten werden (z.B. nur allgemeine Steuerpflichtigkeit). Die damit gegebene relative Freiheitlichkeit eines Ordnungsganzen ist akut gefährdet, wenn die staatlich

Steuerentlastungen sind dann mit Blick auf die je individuelle Beteiligung bei der Bereitstellung von Gemeingütern bzw. die zusätzlichen Leistungen zur Bereitstellung von Kollektivgütern nach Maßgabe des Grads ihrer jeweiligen verfassungsmäßigen und politischen Meritorialisierung zu legitimieren: Anerkennung erhält z.B. der Mitarbeiter in einem Krankenhaus (Beteiligung bei nicht-staatlicher Bereitstellung des Kollektivgutes ‚Gesundheit'), der Gründer einer Schulungsstätte zur Erhöhung des Gesundheitsbewußtseins (Institution der nicht-staatlichen Kollektivgutproduktion) oder das Mitglied eines gemeinnützigen Kultur- oder eines Bildungsvereins (Gemeinsinn-Institution zur Bereitstellung von Sinnangeboten). Die unterschiedlichen Beiträge können auch summiert werden: Wer gemeinsam mit anderen eine konfessionelle Privatschule gründet, leistet damit nicht nur einen privaten Beitrag zur Gewährleistung der kontinuierlichen Bereitstellung eines Kollektivgutes (allgemeine Schulbildung), als Lehrer leistet er gegebenenfalls zugleich auch direkt einen Beitrag zur Bereitstellung der Kollektivgüter (Wissen der Schüler) und durch meritorische Zusatzleistungen auch zur Gemeingutproduktion (Bildung der Schüler).

Wie die klassische Gerechtigkeitslehre festhält, ergeben sich aus der für Regierende und Regierte eines Gemeinwesens gleichermaßen geltenden Verpflichtung, bei der Verwirklichung von Gemeingütern nach Kräften mitzuwirken, doch unterschiedliche Anforderungen an beide: Für die Regierenden, bei denen die kontinuierliche und aktive Sorge für das Gemeinwohl liegt, erscheinen sie schöpferisch-gestaltend (‚architectonice', wie Thomas sagt). Für die Bürger sind sie eher vollziehend (‚mistrative'), indem sie die zugewiesenen Aufgaben und Pflichten wahrnehmen. Übertragt man diesen Gedanken auf demokratische Verhältnisse, dann kann man festhalten: Für den Bürger eines demokratischen Gemeinwesens ergibt sich eine dreifache Gerechtigkeitsverpflichtung. *Erstens* die vollziehende, sich einordnende Pflicht, die sich vornehmlich durch Gesetzesgehorsam zur Bereitstellung der Kollektivgüter vollzieht, *zweitens* die Pflicht zur Gestaltung (vornehmlich durch Beteiligung bei der Bereitstellung von meritorischen Gemeingütern, aber auch bei privater Kollektivgüterbereitstellung und Hyperkollektivgutbereitstellung in Form von politischem Engagement innerhalb von Bürgerinitiativen) sowie *drittens* die Pflicht

---

geförderten Eliten und die von ihnen bereitgestellten Gemeingüter in die Nähe von Kollektivgütern gerückt werden. Dann erhöht sich das Niveau der Gleichschaltung, Integration vollzieht sich fortan nach dem Freund-Feind-Schema bzw. durch die *gleichgeschaltete Oktroyierung* gemeinsamer Werte.

zum Nachvollzug (im Bild: Abstimmung der Winkel), was sowohl durch Unterstützung gemeinsinnförderlicher Institutionen als auch durch Beteiligung bei der Schaffung neuer gemeinnütziger Institute geschehen kann.[342] In dem Maße, wie ein Bürger allen drei Pflichten nachkommt, stehen ihm Leistungen der distributiven Gerechtigkeit zu, die über das aus der allgemein verpflichtenden Kollektivgüterbereitstellung sich ergebende Maß hinausgehen.

Die (ausschließliche) Konzentration des Gerechtigkeitsdiskurses auf die Pflicht zur Bereitstellung von Kollektivgütern,[343] auch in Form der Verengung des Denkens auf Grundgüter als Anspruchsrechte,[344] hat zu einer Verflachung des Gerechtigkeitsdenkens beigetragen bzw. dazu, die soziale und distributive Gerechtigkeit nach dem Maß der kommutativen Gerechtigkeit zu verstehen: Die progressive oder stufenweise progressive Belastung des Einkommens durch die Steuer, die noch auf der Anerkennung der alten Lehre beruht, daß demjenigen, der mehr leisten kann (was sich in höherem Lohn spiegelt), auch mehr Bedeutung für das Gemeinwesen zukommt, erscheint zunehmend formal; die aristotelische *geometrisch-proportionale* Gerechtigkeit wurde durch eine *arithmetisch-proportionale (!)* Gerechtigkeit ersetzt, um möglichst eine wertende Hierarchisierung von Leistungen zu vermeiden. Dadurch

[342] Vgl. hierzu Böckenförde, E.-W.: Geschichte, a.a.O., der ebenfalls den Versuch der Übertragung der klassischen Gerechtigkeitslehre auf demokratische Verhältnisse vornimmt, allerdings nur die ersten beiden Gerechtigkeitsverpflichtungen sieht. Vgl. des weiteren die analogen Ausführungen im Abschnitt über politische Klugheit in der Demokratie bei A.F. Utz. (Utz, A.F.: Sozialethik: mit internationaler Biographie. Teil 5. Politische Ethik. 2000, S. 28 ff.) Unter politischer Klugheit versteht Utz die intellektuelle und moralische Befähigung, das dem Menschen in seiner (sozialen) Natur in der konkreten Situation zustehende Recht zu erkennen und es in dem festen Willen, so das Gemeinwohl anzustreben, auch durchzusetzen. Deshalb konstatiert er: „Der demokratische Staat lebt vom politischen Geschick und von der politischen Verantwortung aller Bürger. Zuerst sind also Bildung und Ethos im Volk zu verankern." (Ebd., S. 30.)

[343] Dieser Kollektivgüterprimat prägt auf je eigene Weise auch das politische Denken der nationalistischen, internationalistischen und ökologischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts.

[344] Selbstverständlich hat die menschliche Würde keinen Preis und ihre Unantastbarkeit ist an keinerlei vorgängige Leistung gebunden, weshalb es einen gewissen Anspruch auf die Ausstattung mit Grundgütern gibt. Als Glieder eines Gemeinwesens stehen die mit unantastbarer Würde ausgestatteten einzelnen dennoch immer in der gegenseitigen Pflicht, in freier Kooperation diese Würde zu immer größerem Vorschein kommen zulassen. Als Person hat der Mensch nicht nur ein unbedingtes Existenzrecht, sondern auch ein Recht auf kooperative Persönlichkeitsentfaltung. Die neuzeitliche Konzentration auf die Verteilung einiger Grundgüter der vitalen Existenz hat dazu geführt, daß die Menschen einerseits von unrechtmäßigen Zwängen zur Entfaltung ihrer Würde befreit wurden, andererseits aber auch freiheitliche Zusammenschlüsse zur Entfaltung dieser Würde diskreditiert wurden. Damit wurde indirekt die auf Entfaltung hin angelegte Würde des Menschen angetastet; für die Entfaltung nötige Grundgüter sind heute noch keineswegs selbstverständlich, da der Verteilungsdiskurs auf Grundgüter des Überlebens beschränkt wurde. Der Kollektivismus ist als Gegenreaktion zu betrachten: In der unantastbaren Würde des Ganzen erhält die unsichtbare Würde des einzelnen ein (freilich abstraktes) Antlitz.

lassen sich die von den einzelnen Bürgern erbrachten Leistungen auf der einen Seite aber nur noch schwer in Beziehung setzen zu den Leistungen des Ganzen für die leistungsstarken Bürger. Denn deren Mehrleistungen werden größtenteils nach Maßgaben des transpersonalen politischen Prozesses an die weniger Leistungsfähigen umverteilt, um so die Bereitstellung der politischen Kollektivgüter (Frieden und Sicherheit etc.) zu garantieren. Nur ein geringer Anteil der Erträge ihrer besonders erfolgreichen Kooperationen kann (etwa über autonome Spendenentscheidungen) in Gemeingüter investiert werden, die *erstens* in ihrem persönlichen Präferenzbereich liegen und die *zweitens* den allgemeinen Nutzen ihres Erfolgs für sie *individuell* erfahrbar machen. Auf institutioneller Ebene ist daher (durch ein entsprechendes Steuersystem) dafür zu sorgen, daß auch die Erfüllung der Pflichten im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit zu beiderseitigem Vorteil sind und als solcher erfahren werden können. Diese Ergänzung des egalitär-distributiven Gerechtigkeitsdenkens durch ein meritorisches Gerechtigkeitsdenken,[345] das sich an Leistungsgerechtigkeit orientiert, ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß sich autonomes, visionär zuvorkommendes problemlösendes (Gerechtigkeits-) Handeln der Bürger entfalten kann.

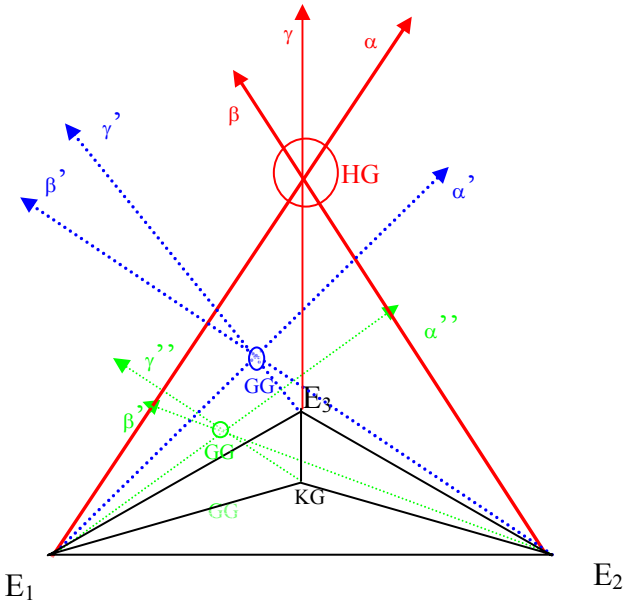
Eine Unterscheidung der Güterarten anhand ihrer Bereitstellungsbedingungen gibt den Blick frei für die Gründe der differenzierenden Wirkung gesellschaftlicher Arbeitsteilung und erlaubt so, den Diskurs über die gerechte Verteilung von (Grund-) Gütern unter Berücksichtigung der fundamentalen Bildungsgesetze dieser Güter zu führen. Bevor sinnvoll über die Kriterien der Verteilung des (Grund-) Güterbesitzes gesprochen werden kann, sind die Bedingungen ihrer Bereitstellung zu berücksichtigen. Andernfalls wird Gerechtigkeit allzu schnell auf ein abstraktes Gleichheitsdenken reduziert, das mit den sich aus gesellschaftlicher Arbeitsteilung ergebenden Ungleichheiten in der sozialen Stellung (etwa Bildungsvorsprüngen, höheren Gesundheitschancen oder größerem politischen Einfluß) auch das Potential zur Bereitstellung dieser verteilbaren Güter beseitigt, was gemeinhin als inakzeptabel gelten dürfte. Offenbar erfordert ‚die Gerechtigkeit' also, daß es nur eine begrenzte Umverteilung der Erträge sozialer Kooperation geben soll. Die Rechtfertigung relativer Ungleichheit und damit der Vielfalt der Formen des Sozialen ist freilich eine Frage, die

[345] Vgl. hierzu Horn, C.: a.a.O., S. 33.

nur mit Blick auf den sich ergebenden *Gesamtzustand* zu bewerten ist. Ohne einen, den institutionellen Gerechtigkeitsbegriff ergänzenden „personalen und kosmischen Gerechtigkeitsbegriff“[346] ist die Sorge um die Aufrechterhaltung einer legitimen Ungleichheit nicht zu begründen. Warum also die ‚pluralistische Option‘ für die Vielheit letztlich gerecht ist, bedarf der Begründung durch eine „höherstufige Egalität“[347] oder eine ‚letzte Inegalität‘[348]. Ein pluralismustaugliches Gemeinwohldenken muß zu dieser für den Gerechtigkeitsbegriff erforderlichen Klärung beitragen, um die ‚pluralistische Option‘ zu begründen. Die transpersonalen Modelle der Gerechtigkeit (Institutionenethik und prozedurale Gerechtigkeit) müssen nicht nur aufeinander bezogen werden, sondern letztlich durch ein personales Gerechtigkeitsverständnis ergänzt werden. Denn die prozedural gewährleistete gleiche Chancenverteilung zum Gütererwerb ist nur dann wirklich gerecht, wenn institutionelle Vorsorge getroffen ist, daß auch wirklich alle bereitstellbaren Güter im Angebot sind. Dies aber ist nicht unabhängig von der Bereitschaft der einzelnen, dabei mitzuwirken, zu erreichen.

Die hier beschriebene offene Materialisierung des Gerechtigkeitsdenkens bildet die Basis für einen kommunitär-liberalen Politikstil. Er zeichnet sich dadurch aus, daß politisches (Reform-) Handeln stets mit der Respektierung einer etablierten Tradition (das heißt eines bereits bereitgestellten Gemeingutes, seiner Bereitsteller und der Orte ihrer persönlichen Formung, d.i. der Gemeinsinn-Institutionen, in denen sie sozialisiert, und der Gemeinwohl-Institute, die von ihnen selbst gegründet wurden) beginnt, um über einen Meritorialisierungswettbewerb autonome, nicht politisch oktroyierte Veränderung herbeizuführen.

[346] Siehe hierzu Horn, C.: a.a.O., S. 29.
[347] Ebd. Diese höherstufige Egalität könnte etwa metaphysisch mit dem einheitlichen Zweck einer kosmischen Ordnung begründet und handlungs- bzw. erkenntnistheoretisch mit der höheren Kooperationswahrscheinlichkeit untermauert werden, die sich aus unterschiedlich begabten Individuen oder ungleichen Zuständen ergibt.
[348] Diese letzte Inegalität könnte beispielsweise in einer Personenlehre fundiert werden.



E = Einzelmensch
KG = Kollektivgut
HG = Hypergemeingut
GG = Gemeingüter
rote Pyramide: Gemeinsinn-Institution
blaue und grüne Pyramide: Gemeinwohl-Institut

2.5 Synthese: Bedingungen eines pluralismusförderlichen Gebrauchs des Gemeinwohlbegriffs in der Politik

Ein sinnvoller und das heißt plurale Vielfalt fördernder Gebrauch des Gemeinwohlbegriffs in der Politik hängt prinzipiell davon ab, daß die praktischen Folgen der argumentativen Wortverwendung einen freien sozialphilosophischen und ordnungspolitischen Wettbewerb bezüglich der Bereitstellung von Gemeingütern aufrechterhalten. Dieser Wettbewerb muß in der Konkurrenz von unterschiedlichen Gemeinwohlkonzeptionen zum Ausdruck kommen und sozial-, wirtschafts- und kulturpolitisch in der Bereitstellung einer Vielfalt von Gemeingütern bzw. Kollektivgütern praktisch erfahrbar werden können. Der Gemeinwohlbegriff darf also niemals zu einem Mittel der einseitigen Zurückweisung partikularer Interessen gemacht werden. Vielmehr kommt es darauf an, das ‚Gemeinwohl' auf die vielfältigen Gemeingüter und ihre Bereitsteller durchsichtig zu machen. Staatlicherseits muß ein echter ‚Gemeinwohlelitenpluralismus' gefördert werden: rechtlicher Schutz und politische Anerkennung von Gemeinsinn-Institutionen; finanzielle Förderung von Gemeinwohl-Instituten.

Pluralistische Gemeinwohlsicherung setzt die konstruktive Konkurrenz von Gemeinwohltheorien in einer Gesellschaft voraus. (Erkenntnismäßige) Grundlage einer solchen Konkurrenz ist eine aktive, weil *bedürfnisbewußte* Bürgergesellschaft, in der durch möglichst freiwillige Kooperation *Gemeingüter aller Art* hergestellt werden, welche die Basis für die Erfahrung von Gemeinwohl innerhalb verschiedener Gemeinschaften bilden und damit auch die Voraussetzung für einen möglichst freien

Vergleich sind (konkrete Wahl). Durch die konstante Förderung von bewährten und neuen Gemeinsinn-Institutionen und Gemeinwohl-Instituten leistet ein freiheitlicher Staat seinen Beitrag zur Ausbildung einer aktiven Bürgergesellschaft, innerhalb derer die Identität des Gemeinwesens vermittels der bereitgestellten Gemeingüter stets neu geprägt wird, was als Voraussetzung einer Wertschätzung derjenigen politischen und rechtlichen Institutionen zu gelten hat, die diese freiheitliche Prägung des Gemeinwesens garantieren.

Der spezifische Wert einer Gemeinwohltheorie für das politische Denken liegt im Vermögen der jeweiligen Theorie, privates kooperatives Handeln in direktem Bezug zu Gemeingütern zu legitimieren und zu motivieren. Politik bzw. Regierungshandeln muß stets den Bezug der Bürgerpflichten zu Gemeingütern *und* deren Entstehungsbedingungen aufzeigen können, um so den Wert der Kollektivgüter und der spezifischen meritorischen Gemeingüter zu vermitteln, deren Bereitstellung von einer Verfassung garantiert wird. Der sinnvolle politische Einsatz des Gemeinwohlbegriffs in der Praxis hängt jedenfalls von der Fähigkeit ab, die jeweiligen ‚Gemeingüter' als ontische Basis der individuellen Erfahrung von ‚Gemeinwohl' veranschaulichen[349] und sachkompetent die Bereitstellungsbedingungen bzw. -kosten erläutern zu können.[350] Dies motiviert die Bürger nicht nur zu freiwilliger Kooperation, sondern erlaubt ihnen erst eine mündige Auseinandersetzung mit dem vorgeblichen ‚Gemeinwohl' durch Vergleich der Bereitstellungskosten und Partizipationschancen an den Gemeingütern: Ohne Kenntnis der verschiedenen Optionen der Gemeingüterbereitstellung ist kaum eine mündige (bisweilen erforderliche und dramatische[351]) Festsetzung von Prioritäten

[349] Vgl. hierzu Niklas Luhmann, der im Gemeinwohlbegriff nur eine komplexitätsreduzierende Kontingenzformel sieht: „Das politische System muß daher, um durch seine Zwecke die notwendige Unterstützung aktivieren zu können, die Staatsziele so breit und vieldeutig formulieren, daß sie zwar konsensfähig sind, aber als interne Rationalisierungs-, Arbeitsteilungs- und Kontrollstruktur versagen. [...] Aus diesem Grunde braucht das politische System sekundäre Entscheidungskriterien – und zwar nicht, wie der Privatbetrieb, wegen Überspezifikation, sondern wegen Unterspezifikation seiner Zwecke. Die notwendigen Entscheidungsrichtlinien können nicht durch rein systeminterne Zweckanalyse gefunden werden. Sie werden außerhalb der Staatsbürokratie, aber noch innerhalb des politischen Systems im weiteren Sinne nämlich im Vorfeld macht- und meinungsbildender politischer Prozesse, aufgebaut. Dabei dient der Staatszweck Gemeinwohl [...] als Darstellungsregel und Begründungserleichterung" (Luhmann, N.: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt 1991, S. 216 ff.).

[350] Vg. hierzu auch Schmidt, K.: a.a.O., S. 226 f.

[351] Dramatisch wegen der bei der Allokation von Gütern auftretenden *trade-offs*, die auf den ersten Blick eine Entscheidung zwischen den die *Effizienz* eines Gemeinwesens steigernden

für bestimmte Kollektiv- *oder* Gemeingüter möglich. Der sich aus der Unkenntnis des Verhältnisses von Kosten und Nutzen der staatlichen Bereitstellung öffentlicher Güter ergebende zu große Handlungsspielraum der politischen Akteure bei Entscheidungen über Staatsausgaben, Steuern und andere öffentliche Einnahmen ist nur dann einzuschränken, wenn die Diskussion über politische Kollektivgüter und deren Bereitstellungskosten von der öffentlichen Meinung eingefordert wird und auch die Bedeutung der meritorischen Gemeingüter für die zukünftige Auswahl und Bereitstellung der Kollektivgüter aufgezeigt wird.

Entscheidend für die politische Willensbildung auf Seiten des einzelnen oder einzelner Gruppen ist das Interesse. Freiheitliche Gemeinwohlorientierung wird sich daher nur etablieren lassen, wenn staatlich sanktionierter Gemeinsinn (z.B. in Form von Steuern) grundsätzlich autonome, interessengestützte innergesellschaftliche Gemeinwohlorientierung nicht (übermäßig) erschwert. Das institutionelle Arrangement muß also einer solchen Gemeinwohlorientierung den Vorrang geben, die auf freier und interessengestützter Entscheidung beruht. Solche Gemeinwohlorientierung darf nicht von hoheitlich arrangiertem Gemeinsinn (Steuern oder Werteoktroyierung) erstickt werden. Daher sind staatlicherseits (institutionelle) Maßnahmen zu treffen, um einen Wettbewerb freier interessengestützter Gemeinwohlorientierungen auch zum Tragen kommen zu lassen. Das Subsidiaritätsprinzip ist gemeinwohltheoretisch zu untermauern und seine größere Effizienz gegenüber Laissez-faire oder zentralistischen Maßnahmen am konkreten Gemeinwohl zu erweisen. Insbesondere ist die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips aus seiner Beschränkung auf die vertikale, intergouvernementale Ebene zu befreien. Die institutionellen Vorkehrungen zur Nutzung und Reproduktion bürgerlichen Gemeinsinns müssen den Bedingungen Rechnung tragen, unter denen sich bei den einzelnen Gemeinsinn ausbilden kann.

Kollektivgütern und den die *Identität* eines Gemeinwesens bestimmenden Gemeingütern zu erfordern scheinen.

Kapitel 1 – Entwicklungslinien pluralistischen und antipluralistischen Denkens in Deutschland. Zu den Vorbedingungen der frühen deutschen Gemeinwohldebatte

Ein Großteil der naturrechtlichen Diskussionsbeiträge zum Thema ‚Gemeinwohl' stammt aus den beiden Jahrzehnten *nach* der Gründung der Bundesrepublik Deutschland. In dieser Zeit haben „Gemeinwohlkonzepte großen Einfluß auf die Verfassungsgerichtsbarkeit ausgeübt, so daß Süsterhenn von einem ‚naturrechtlichen Fundament' des Grundrechtsteils des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland sprechen kann."[352] Die Intensität der frühen bundesrepublikanischen Gemeinwohlthematisierungen und ihr Niederschlag in Theorie[353] und Praxis[354] hängen sicherlich eng mit der Notwendigkeit eines völligen ‚Neubaus' des politischen Systems zusammen. Doch bahnte sich die mit der Konjunktur der Reflexion über das Gemeinwohl einhergehende „Renaissance des Naturrechtsdenkens"[355] nach dem Zweiten Weltkrieg bereits in den Jahrzehnten zuvor an und ist nur mit Blick auf diese zu verstehen.

Ein geschichtlicher Rückblick auf die Entwicklung des Staats- und Gesellschaftsdenkens in der Weimarer Republik und im Dritten Reich und das damit

[352] Süsterhenn, Adolf: Der Durchbruch des Naturrechts in der deutschen Verfassungsgebung nach 1945, in: H. Conrad und H. Kipp (Hrsg.): Gegenwartsprobleme des Rechts I (1950), S. 50 sowie A. Süsterhenn: Das Gemeinwohlprinzip als oberste Verfassungsnorm des Verfassungsgerichtshofes. 1969. Vgl. Vollrath, E.: Artikel „Gemeinwohl". In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 3. Tübingen 1996, S. 695.

[353] Vgl. etwa das Werk von Arthur Fridolin Utz und Johannes Messner, dazu mehr weiter unten.

[354] Gemeint ist insbesondere das verfassungspolitische Engagement der Praktiker unter den Naturrechtlern. Bleibenden Bestand hat dieses naturrechtliche Engagement besonders in verschiedenen Landesverfassungen gefunden, etwa in der Landesverfassung von Rheinland-Pfalz.

[355] Süsterhenn, A.: Schriften zum Natur-, Staats- und Verfassungsrecht. Hrsg. von Peter Bucher. Mainz 1991 und Hans Barth: Das geschichtliche und das natürliche Recht und die Idee der Ordnung als Problem der politischen Philosophie. In: Ders.: Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie, S. 196-254, S. 1 ff. sowie Kaufmann, Arthur: Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft 33 (1991), S. 3-17.

verbundene Aufkommen einer Konjunktur der Gemeinwohlvokabel ist daher unerläßlich. Denn es waren die spezifische Gestalt der Weimarer Demokratie und die (sich abzeichnende) totalitäre Herrschaft der Nazis, welche katholische Sozialphilosophen in Deutschland dazu veranlaßten, sich in spezifischen Abhandlungen mit dem Gemeinwohl zu beschäftigen. Die eigentliche Gemeinwohldiskussion begann also bereits in den 1930er Jahren. Da die Naturrechtler der Bundesrepublik die Ergebnisse dieser Diskussion genauestens kannten, ist die Weimarer Diskussion als direkte Vorläuferin der frühbundesrepublikanischen Gemeinwohldebatten zu betrachten. Man kann sie auch deswegen nicht übergehen, will man die historische Bedeutung des Gemeinwohlbegriffs für den freiheitlichen Pluralismus in Deutschland aufzeigen, weil die Gemeinwohldebatte in der Bundesrepublik ja bereits in einem verfassungsrechtlich gesicherten pluralistischen System stattfand, während dies für Weimar nur sehr bedingt und danach gar nicht mehr zutraf. So wie die Debatte in der frühen Bundesrepublik gewissermaßen Höhepunkt einer bereits früher begonnenen Debatte ist, auf die sie sich teilweise bezieht, ist auch die in dieser Arbeit vorgestellte Weimarer Debatte historisch und ideengeschichtlich vorbedingt. Will man also die Stationen auf dem Weg zu einem pluralismustauglichen Gemeinwohlbegriff darstellen, kommt man nicht umhin, auch solche Autoren aus der Staats- und Sozialphilosophie des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts auf ihr Gemeinwohldenken zu befragen, die das Aufkommen der ersten Hochkonjunktur des Gemeinwohlbegriffs mitbedingt bzw. deren Verlauf in inhaltlicher Weise vorgeprägt oder auch konterkariert haben.

Zwar kann man für die Weimarer Zeit nicht von einer übergreifenden Gemeinwohldebatte im engeren Sinne sprechen. Aber die vermehrten direkten oder indirekten Stellungnahmen zum Thema ‚Gemeinwohl' zeigen den inneren Zusammenhang der Gemeinwohldebatte mit Themen, die in das Umfeld der Pluralismustheorie gehören oder doch verwandte Fragen betreffen, die sich mit dem Wesen der Gesellschaft, ihrer Einheit oder Vielfalt und dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft auseinander setzen. Das Bild, das vom ‚geistigen Klima' der Zeit entsteht, wenn man diesen Hinweisen nachgeht, zeigt, daß die Debatte um das ‚Gemeinwohl' keineswegs das ‚Projekt' eines naturrechtlichen Arbeitskreises war. Vielmehr klärt sich anhand der aufgezeigten Entwicklungslinien pluralistischen und antipluralistischen Denkens in Deutschland, weshalb gewisse Fragestellungen (wie die Bewertung individualistischer und holistischer Positionen und die Suche nach einem dritten Weg

sowie besonders die Frage nach dem Wesen und dem Seinsstatus der Gemeinschaft) die frühe Gemeinwohldebatte so sehr prägten. Ferner zeigt sich, wie mit dem Wandel der Fragestellungen das Gemeinwohldenken allmählich in Bahnen gelenkt wurde, welche die Entwicklung einer tragfähigen und pluralismustauglichen bzw. pluralismusstützenden Variante des Gemeinwohldenkens begünstigten.

1.1 Zum historisch-politischen Kontext Weimarer Gemeinwohlthematisierungen

Die Thematisierung des Gemeinwohls in Weimar ist zunächst einmal im unmittelbar politischen Kontext des politischen Handlungsbedarfs der Katholiken und des Anpassungsprozesses des Zentrums an die republikanischen Verhältnisse zu sehen.

Unmittelbar standen den Verfassern sozial- bzw. politikphilosophischer Gemeinwohltexte die Schwierigkeiten vor Augen, welche die Weimarer Verhältnisse für katholische Politikgestaltung darstellten. Eine erfolgreiche rechtsstaatliche und christlich-soziale Gestaltung der Weimarer Republik wurde vor allem durch eine innere Uneinigkeit der Katholiken beeinträchtigt, die sich immer stärker auch in der Zentrumspartei niederschlug. Sie ist in erster Linie auf ein noch zu schwach ausgeprägtes und wenig praxistaugliches pluralistisches Demokratieverständnis zurückzuführen. Man ging damals von der Äquidistanz der katholischen Lehre zu den verschiedenen Staatsformen aus, solange sie nur Recht und Ordnung verbürgten und dem christlichen Sittengesetz nicht widersprachen. Die sich daraus ergebende, ebenso pragmatische wie formale Legitimierung des demokratischen Staates von Weimar konnte sich auf die Staatslehre Leos XIII. berufen, um dem dringend benötigten politischen Handeln von Katholiken wieder einen Weg zu bereiten.[356] Zwar stieß ‚Demokratie' in Deutschland anders als in anderen Staaten Westeuropas bei Katholiken nicht auf grundlegende Skepsis.[357] Doch das katholische Staatsdenken *an sich* befand

[356] Es war de facto die Idee des Staates (und nicht die der Demokratie), die es dem Zentrum erlaubte, „beim Weg vom Kaiserreich durch die Revolution in die Republik Kontinuität und Identität zu bewahren". Ruppert, Karsten: Die deutsche Zentrumspartei in der Mitverantwortung für die Weimarer Republik: Selbstverständnis und politische Leitideen einer konfessionellen Mittelpartei. In: Winfried Becker (Hrsg.): Die Minderheit als Mitte. Die deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933. Paderborn 1986, S. 71-88.

[357] „Die sich entwickelnde Demokratie des Kaiserreichs und die voll entfaltete der Weimarer Republik [wurzelten] nicht in der laizistischen und antireligiösen Tradition der westeuropäischen Demokratie", und daher hatte „auch die päpstliche Verurteilung der von dort herrührenden demokratischen Weltanschauung (nicht der Staatsform) im deutschen Katholizismus keine

sich damals bereits in einer frühen Phase des Umbruchs, aus dem es – wesentlich gewandelt – erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehen sollte. Die Mitarbeit in einem demokratischen Staat wurde folglich zunächst und vor allem mit zweckrationalen Argumenten legitimiert. Anregungen zu einer materiellen Fundierung der Demokratie konnte das Zentrum im katholischen Staatsdenken somit kaum finden. Ausschlaggebend war die Idee, daß der Staat „eine dem sozialen Wesen des Menschen entsprechende sittliche Gegebenheit" und sein immanenter Zweck im ‚Gemeinwohl' zu erblicken sei.[358] Es erscheint daher verständlich, wenn angesichts der negativen Erfahrungen mit dem Weimarer Interessenpluralismus zunehmend auch innerhalb der Zentrumspartei der pluralistische Charakter des politischen Systems in Frage gestellt wurde, anstatt seine innere Reformierung zu betreiben. Die ‚Unfähigkeit der deutschen Politik, das Gesamtwohl zu bedenken'[359], wurde zum allgemeinen Schlagwort. „Ein überzogenes Leitbild von der Geschlossenheit der Gesellschaft hypertrophierte schließlich den Dissens und erschwerte damit den unter den Bedingungen von Weimar ohnehin nicht leichten Zugang zur politischen Funktion des Konflikts und zum konstruktiven Potential von Meinungsverschiedenheiten."[360] Der Kampf gegen den Individualismus und das Eintreten für eine stark ausgeprägte, politisch geförderte, kulturelle Identität wurden zu Leitmotiven des zentrumnahen Staatsdenkens und beseelten den aufkommenden Reformgedanken. Dem Zentrum nahestehende Kreise hatten für diese Reform ein alternatives, ‚organisches', nicht mehr ‚formal-mechanisches' Demokratiekonzept entwickelt. Katholische Politiker verfolgten dessen Umsetzung in erster Linie mit dem Projekt, den wirtschaftlichen Interessenskampf aus dem Parlament in die Selbstverwaltungskörperschaften der Berufsstände zu verlagern.[361]

Die gewaltsame Verbreitung der nationalsozialistischen Ideologie muß als weiterer politischer Faktor betrachtet werden, der eine innerkatholische Auseinandersetzung mit

---

nachhaltige Wirkung gezeigt". Ebd., S. 84. Vgl. hierzu auch Maier, Hans: Christliche Demokratie als politische und soziale Bewegung. In: Ders: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München 1975, S. 258 f.

[358] Ruppert, K.: a.a.O., S. 78.

[359] Ebd.

[360] Ebd. S. 83.

[361] Auch bei Johannes Messner lässt sich für diese Zeit entsprechendes politisches Engagement nachweisen. Siehe hierzu die Ausführungen bei Pytlik, Alexander: Pytlik, A.: Diritto naturale ed etica sociale nel pensiero di Johannes Messner (1891-1984). Rom 2002. Bei Eberhard Welty O.P., wie überhaupt den Walberberger Dominikanern, trifft dies noch für die ersten Jahre der BRD zu. Siehe hierzu weiter unten in diesem Kapitel.

dem eigenen Staats- und Gemeinwohlverständnis vorantrieb. Neben die theoretische Auseinandersetzung traten nun vor allem kirchenpolitische Klarstellungen zum Gemeinwohl. Darlegungen des kirchlichen Gemeinwohlverständnisses dienten in erster Linie der Zurückweisung staatlicher Ansprüche. Man war dabei besonders um die Schaffung terminologischer Klarheit bemüht: Jeder bewußten oder unbewußten Verwechslung des aristotelisch-thomistischen Gemeinwohlbegriffs mit dem nationalsozialistischen ‚Gemeinnutzen' sollte vorgebeugt werden.[362] In pointierten Stellungnahmen aus der Zeit des Kirchenkampfs (wie etwa der Enzyklika „Mit brennender Sorge"), aber auch anläßlich konkreter Verurteilungen nationalsozialistischen Unrechts wurde daher stets der in Bezug auf ein angebliches Volksempfinden definierte ‚Nutzen' abgegrenzt von dem am ‚wahren Gemeinwohl' orientierten Recht. Am ‚wahren Gemeinwohl' – dem nach Gott obersten Gesetz[363] – orientiertes Recht richte sich stets an der für alle gleichen Menschennatur aus, die den Zweck der Gemeinschaft bestimme und in der ein harmonischer Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung angelegt sei.[364] Im Gegensatz dazu diente die Formel ‚Gemeinnutz geht vor Eigennutz' in all ihren Abwandlungen den Nationalsozialisten zur Legitimierung totaler Herrschaft.[365]

Im Hinblick auf die Kompromittierung von Bezeichnungen wie ‚Gemeinschaft', ‚Volk' oder ‚Gemeinnutz' durch den nationalsozialistischen Mißbrauch läßt sich für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg immer wieder die Tendenz beobachten, ein generelles Verdikt über die Verwendung dieser Worte zu sprechen.[366] Die mangelnde Unterscheidung von Begriff und Bezeichnung[367] dürfte gerade im Fall des

---

[362] Vgl. hierzu besonders die Dokumentation bei Stolleis, M.: Gemeinwohl im nationalsozialistischen Recht. München 1970, S. 73, der sich als erster aus rechtshistorischer Perspektive mit der Verwendung des Gemeinwohlbegriffs im Dritten Reich auseinandergesetzt hat.

[363] Diese Bedeutung mißt etwa Leo XIII. dem Gemeinwohl in seiner Enzyklika *Aeterni Patris* bei.

[364] Vgl. hierzu Acta Apostolicae Sedis XXXIX (1937), S. 159 f.

[365] Umfassend informiert hierzu M. Stolleis: Gemeinwohl im nationalsozialistischen Recht. München 1970.

[366] Hierzu etwa Michael Stolleis, a.a.O.: „Der Wunsch, sich auch sprachlich vom Nationalsozialismus zu befreien, führte zu einer Reihe philologisch-kritischer Arbeiten und zu Forderungen, wie sie Viktor Klemperer erhob: ‚Man sollte viele Worte des nazistischen Sprachgebrauchs für lange Zeit, und einige für immer, ins Massengrab legen'." Vgl. Klemperer, V.: LTI. Die unbewältigte Sprache. München 1969 (1. Auflage 1949). Auch Stolleis selbst scheint jedoch dem Gemeinwohlbegriff grundsätzlich skeptisch gegenüberzustehen. Ein dem Grundgesetz entsprechendes, *pluralistisches Gemeinwohlverständnis* scheint er nicht für möglich zu halten. Vgl. seine Einleitung, bes. S. 6 ff.

[367] Eine Bezeichnung benennt ein konkretes Phänomen oder eine spezifische Vorstellung von etwas. Um mehrere ähnliche Einzelfälle mit derselben Bezeichnung versehen zu können, muß man

Gemeinwohlbegriffs wissenschaftliche Langzeitfolgen nach sich gezogen haben: Mit diesem undifferenzierten Verdikt über die Gemeinschaftsterminologie wurde die Kontinuität sozialphilosophischer Forschung in Deutschland insofern unterbrochen, als die Arbeiten der katholisch-naturrechtlichen Sozialphilosophie, die gerade differenzierende Begriffsklärung anstrebten, bis heute noch nicht einmal einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung gewürdigt wurden. Es ist daher kein Zufall, daß erst die aus den Vereinigten Staaten nach Europa importierte Kommunitarismusforschung in den 1980er Jahren die sozialphilosophische (das heißt sozialontologische und sozialethische) Dimension der Politikwissenschaft (Stichwort: *community-building*) in Deutschland schrittweise erneut in den Blick der Forschung gerückt hat. Daß es sich – sieht man von der naturrechtlichen Debatte ab, in welcher der sozialphilosophische Hintergrund stets präsent geblieben ist[368] – eigentlich um einen Reimport handelt, wird sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen. Umso wichtiger ist es in wissenschaftlicher Hinsicht, gegen die mangelnde Aufarbeitung der Ergebnisse der deutschen Forschung zum Gemeinwohl aus den Jahren 1920-60 vorzugehen.

1.2 Zum sozialwissenschaftlichen Kontext Weimarer Gemeinwohlthematisierungen

Die aufkommende *theoretische* Beschäftigung katholischer Autoren mit dem Gemeinwohlbegriff in der Weimarer Zeit ist unbedingt auch im Zusammenhang mit der

---

die allgemeinen Züge bzw. die Struktur dieses Phänomens abstraktiv begreifen, man muß sie auf den Begriff bringen. Im Begriff kommt somit die allgemeine Struktur eines Sachverhaltes, seine Bedeutung zum Ausdruck. Zu unterscheiden ist zwischen Begriffsinhalt (die Gesamtheit der in ihm gedachten Merkmale) und Begriffsumfang (die Gesamtheit der Gegenstände, von denen ein Begriff aussagbar ist). Oft wird ungenau und zu Unrecht von einem Begriff auch dann gesprochen, wenn nur eine konkrete Bezeichnung bzw. ein bestimmtes Wort gemeint ist. Zwar hat jeder Begriffsinhalt mindestens auch eine zu ihm mehr oder weniger passende Bezeichnung, eine Bezeichnung kann jedoch verschiedene Bedeutungen annehmen und für (dem Inhalt und dem Umfang nach) verschiedene Begriffe stehen.

[368] Die ganze christliche-naturrechtliche Debatte zum Gemeinwohl muß in diesem Sinne als Versuch einer Differenzierung des Bedeutungsgehalts von Bezeichnungen wie 'Gemeinwohl', 'Gemeinschaft' etc. betrachtet werden, die allerdings eine gewisse Vertrautheit mit der erkenntnistheoretischen Grundhaltung der scholastischen Seinsphilosophie voraussetzt. Stolleis wirft der katholischen Soziallehre, insbesondere Messner, zu Unrecht vor, sie betreibe „von zeitgeschichtlichen Erfahrungen scheinbar unberührte Tradierung aristotelisch-thomistischer Varianten des Gemeinwohlbegriffs“ (vgl. Stolleis, M.: a.a.O., S. 65). Stolleis' Behauptung trifft – wie gezeigt werden wird – weder für die katholische Soziallehre der Zeit vor noch nach den Erfahrungen des Kirchenkampfes zu.

damals in den Sozialwissenschaften *allgemein* verbreiteten Gemeinschaftseuphorie zu betrachten.

Um deren Herkunft zu klären, ist zunächst auf die Entwicklung der jüngeren deutschen Staatstheorie einzugehen, insbesondere auf bereits vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten sich durchsetzende antiindividualistische Tendenzen. Diese Tendenzen lassen sich äußerlich als Reaktion auf die liberale und formale Demokratie des Westens verstehen, verweisen jedoch ihrerseits wieder auf die allgemeine sozialphilosophische Entwicklung zurück, sah man doch den Antiindividualismus im Zeichen des Heraufkommens einer neuen Metaphysik und der Ersetzung formaler Prinzipien in Ethik und Recht durch materiale Wertordnungen.[369] Michael Stolleis hat die Ursprünge des staatstheoretischen Antiindividualismus in der wissenschaftlichen Debatte ausgemacht, die sich im Anschluß an die Staatszweckbestimmung durch Georg Jellinek entspann. Seine Ergebnisse sollen hier zusammengefaßt und ergänzt werden (1.2.1). Insbesondere die in jener Debatte aufgeworfene (methodologische) Frage, inwiefern man *wissenschaftlich* von ‚Gemeinschaft' sprechen kann, wird zu den Thesen wichtiger *Sozialphilosophen* der Weimarer Zeit (1.2.2) überleiten. Speziell der Zusammenhang von staatstheoretischer und sozialphilosophischer Problematisierung der Idee der ‚Gemeinschaft' soll herausgearbeitet und in seiner Bedeutung für das Aufkommen der pluralistischen Idee beschrieben werden. Die in Weimar vorgetragenen neuscholastischen Gemeinwohlverständnisse (Kapitel 2) können sodann als Versuch einer Antwort auf die staatstheoretische und sozialphilosophische Debatte gefaßt und verständlich gemacht werden. Damit dürfte der bis zum Dritten Reich erreichte Stand der Diskussion skizziert und die *sozialphilosophische Reife* für den politischen Pluralismus bewertet werden können.

1.2.1 Deutsche Staatstheorie – Individualistische und antiindividualistische Strömungen in der Staatszwecklehre der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

1.2.1.1 Georg Jellinek

Nach G. Jellinek werden „absolute", „limitierende" und „relative" Staatszwecktheorien voneinander unterschieden. Theorien, die von der Existenz

[369] Stolleis, M.: a.a.O., S. 40 f.

absoluter Zwecke ausgehen, die ein Staat zu verwirklichen habe, legitimieren nach Jellinek tendenziell einen antiindividualistischen Polizeistaat. Sie berufen sich dabei auf ein eudämonistisch verstandenes ‚Gemeinwohl' bzw. darauf, daß der Staat ein ‚Instrument der Sittlichkeit' ist. Solche Theorien sind nach Jellinek ebenso abzulehnen wie die sogenannten *limitierenden*, dem liberalen Staatsverständnis affinen Staatszwecktheorien, die Sicherheit, Freiheit und Recht der Individuen als ausschließliche Staatszwecke gelten lassen und jede unter Berufung auf das ‚Gemeinwohl' ausgerichtete Tätigkeit des Staates als zu umfassend verwerfen sowie als Bedrohung für den individuellen Binnenbereich betrachten. Jellinek plädiert daher für eine „Theorie der relativen Staatszwecke", die sowohl einer Absorbierung des Individuums durch den Staat als auch der Auflösung des Staates durch einen extremen Individualismus zuvorkomme. Gewisse Zwecke dürfe der Staat daher nicht selbst verfolgen, vielmehr sei seine Aufgabe – positiv gewendet – eine des Bewahrens, des Ordnens und des Unterstützens.[370]

Daß man nun in Jellinek den Auslöser einer Polarisation innerhalb der deutschen Staatstheorie sehen muß, hängt damit zusammen, daß er metaphysische Fragen nach dem Staatszweck für unwissenschaftlich hielt und ablehnte, selbst aber eingestand, daß seine eigene (positive) Beschreibung der Staatszwecke letztlich *teleologisch gehaltvoll* und damit metaphysisch aufgeladen war: Insbesondere der Begriff der *Förderung* impliziert nämlich die Annahme eines Kriteriums zur Unterscheidung förderungswürdiger- und förderungsunwürdiger Zwecke. Schon die (rein technische) Entscheidung, welche Maßnahmen jeweils zu ergreifen sind, um die (bessere) Verwirklichung eines bestimmten Staatszweckes zu fördern, verlangt stets eine vorgängige inhaltliche Präzisierung dieser Zwecke, um das ‚besser' oder ‚schlechter' bewerten zu können. Jellinek berief sich zu seiner Rechtfertigung auf die Notwendigkeit einer ‚Metaphysik der Geschichte', ohne die „eine teleologische Untersuchung der sozialen Phänomene nie gründlich vorgenommen werden [kann], weil die letzten Zwecke des Menschlichen rein empirischer Forschung unzugänglich sind"[371] – eine Argumentation, der Hans Kelsen später *Methodensynkretismus* und

[370] Darunter fallen nach Jellinek etwa folgende Aufgaben: Aufrechterhaltung der Sicherheit nach außen und innen, Erhaltung der Rechtsordnung und *fördernde* Tätigkeit auf den Gebieten der Wirtschaft, der Kommunikation, des Gesundheitswesens, des Gewerbes, der Wissenschaften. Vgl. Jellinek, G.: a.a.O., S. 253 ff. (Hervorhebung S.H.)
[371] Ebd., S. 262.

mangelnde Unterscheidung ethisch-politischer und juristischer Normen vorwerfen sollte.[372] Damit war die Frage nach der sozialwissenschaftlichen Methodologie gewissermaßen selbst zum Thema der Staatstheorie gemacht worden und konnte ihr polarisierendes Potential entfalten.

1.2.1.2 Hans Kelsen

Der von Kelsen vertretenen Gleichsetzung von Staat und Rechtsordnung zufolge ist der Staat keine „vor und außerhalb des Rechts agierende Institution, die sich neben Machtentfaltung und Kulturförderung auch das Recht als Zweck setzt.“[373] Vielmehr sei jeder Staat *per definitionem* als normative Zwangsordnung ein Rechtsstaat – unabhängig von den Zwecken, die er sich setzt. Teleologische Erwägungen etwa über ein „Gemeinwohl“, mögen sie einen Vorrang der Individuen vor dem Kollektiv oder einen Vorrang des Kollektivs vor den Individuen postulieren, gehören für Kelsen nicht zur methodisch sauberen Konstruktion einer normativen Ordnung und bleiben als subjektive Fragen der Weltanschauung ganz der Politik überlassen, die für ihn freilich nur innerhalb des formal-rechtsstaatlichen Systems operieren darf. Die ideologiekritische Aufmerksamkeit, die Kelsen der Sprache schenkt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er lediglich jedweder normativen Aufladung der Rechtsordnung vorbeugt. So hält er fest, daß nur unter einer autokratischen Regierung der Terminus ‚öffentlich‘ (Bereich des Gemeinwohls) einen ‚rechtsfreien Raum‘ und der Terminus ‚privat‘ (Bereich des Individualinteresses, Eigennutz) die Sphäre des Rechts bezeichnet[374] und verwirft darüber hinaus Begriffe wie Staatsräson, öffentliches Interesse, besonders aber den Gemeinwohlbegriff als außerjuristische *ideologische* Begriffe, weil sich durch sie das Naturrecht als „in juristischer Terminologie

[372] Daß der Jurist Jellinek hier ausdrücklich von *sozialen Phänomenen* spricht, um deren gründlicher Untersuchung willen man nicht an der Metaphysik vorbeikomme, bringt letztlich zum Ausdruck, daß er eine ontische Basis zur Bestimmung ethisch-politischer oder juristischer Normen anerkennt. Wenn Kelsen in der Einführung zu seiner Reinen Rechtslehre Jellinek vorwirft, er unterscheide juristische Normen nicht genügend von andersartigen Normen, dann trifft dies somit gar nicht den Punkt. Jellinek plädiert nämlich nicht dafür, außer-juristischen Normen Geltung zu verschaffen, er fragt vielmehr nach dem Fundament von Werthaftigkeit, welches Normsetzung gleich welcher Art überhaupt erst ermöglicht. Zur Problematik der Annahme eines Zusammenhangs von Sozialphilosophie und Sozialethik, von (normativer) Theorie und Empirie, von Sein und Sollen im politischen Kontext vgl. die propädeutischen Ausführungen zu den methodologischen und ethischen Implikationen des Gemeinwohlbegriffs in dieser Arbeit.

[373] Vgl.: Kelsen, Hans: Allgemeine Staatslehre. Berlin 1925, S. 39 ff.

[374] Stolleis, M.: a.a.O., S. 203.

auftretende Politik“[375] wieder Zugang in das „angestrebte ‚logisch autarke‘ geschlossene System staatlicher Rechtsnormen“[376] verschaffe. Einer normativen Aufladung der Politik kann Kelsen damit aber nicht grundsätzlich entgegentreten. Für jede, die rechtlich vorgegebenen Verfahren durchlaufende politische Meinung (und sei sie noch so ideologisch-normativ aufgeladen) stehen die Tore bei ihm weit offen. Mehr noch: Die kohärente Umsetzung des Rechtspositivismus erfordert nach Kelsen nicht nur, daß die normative Rechtsordnung keine Entscheidung über letzte Zwecke trifft, sie darf Politik und Sozialethik nicht einmal durch institutionelle Vorgaben *über den Weg* zur Verwirklichung der Zweckbestimmungen beeinflussen. Das Recht und die allgemeine Staatslehre müssen nicht nur die Frage unbeantwortet lassen, *worin* das Gemeinwohl besteht, sondern auch, *wie* es bestimmt wird, das heißt, ob es „durch die souveräne Entscheidung einzelner, besonders legitimierter Führer oder durch außermenschliche Instanzen mit Hilfe einer geoffenbarten metaphysischen Wertordnung bestimmt wird.“[377]

Die deutsche Rechtswissenschaft reagierte auf Kelsens Rechts- und Staatslehre (bereits vor 1933) mit geschlossener Ablehnung.[378] Die Auseinandersetzung mit Kelsen wurde gleichsam zu einem Katalysator für die Verdrängung des Rechtspositivismus durch einen Rechtsidealismus, der sich durch die Abkehr von der „begrifflichen Formalistik zur geisteswissenschaftlichen Methode“[379] vollziehen sollte. Das neue und nur als Reaktion auf Kelsen verständlich werdende Vorgehen sollte zukünftig nicht mehr darin bestehen, alternative Staatszweckbestimmungen vorzuschlagen. Man lehnte vielmehr jedwede zweckrationale und teleologische Betrachtung des Staates ab, um so seiner absoluten Daseinsberechtigung als *Selbstzweck* Ausdruck zu verleihen. In methodologischer Hinsicht bewirkte die Gegenbewegung zu Kelsens ‚Reiner Rechtslehre‘ vermittels der Verdrängung der herkömmlichen relativen Staatszwecklehre die allmähliche Annahme eines *ontologischen* bzw. *normativen* Holismus in der Staatstheorie – versteht man darunter die absolute, das heißt die operative *und zugleich* finale Vorrangstellung des Staates im sozialen Prozeß.

[375] Kelsen, H.: Allgemeine Staatslehre, S. 90. (Stolleis M.: a.a.O., S. 203)
[376] Stolleis, M.: a.a.O., S. 203.
[377] Ebd., a.a.O., S. 202.
[378] Für Belege siehe ebd., S. 204.
[379] Hollstein: Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft, AöF, NF 11 (1926) I.

Diese Entwicklung ist kurz durch eine Gegenüberstellung der mit ihr verbundenen Auswirkungen auf die sozialpolitischen Strategien zu erläutern. Relative Staatszweckbestimmungen haben die Wirkung, die Staatsmacht prinzipiell zu begrenzen (der Staat ist ein Mittel zur Erreichung *spezifischer* Zwecke). Staat und Gesellschaft werden einander als inkommensurable Größen zugeordnet und zueinander in ein bestimmtes, unaufhebbares Verhältnis gesetzt. Zur Umsetzung der relativen Staatszwecktheorie bieten sich somit zwei sozialpolitische Strategien an: Wird der letzte ‚Zweck' des Staates in einem Wohl des Ganzen und/oder der Individuen gesehen, das sich nur in gesamtgesellschaftlicher (staatlicher) Kooperation verwirklichen läßt, dann legitimiert dies den Staat, den individuellen Einsatz vorrangig für das Ganze in Anspruch zu nehmen: *normativer Holismus (Sozialinterventionismus)*. Gilt hingegen als letzter Zweck des Staates ein Wohl der Individuen und/oder des Ganzen, das sich am besten verwirklichen läßt, wenn alle Individuen für ihr eigenes Wohl arbeiten – wobei zur Begründung dieser Annahme verschiedene, hier nicht näher zu erörternde Gründe angeführt werden können –, dann legitimiert dies dazu, vorrangig den individuellen Einsatz für das Eigenwohl zu aktivieren bzw. ihm freien Lauf zu lassen: *normativer Individualismus* (*wobei eventuell nachträglich soziale Korrekturen normiert werden können*).

Absolute und limitierende Staatszwecklehren hingegen reduzieren dieses dynamische Verhältnis von Staat und Gesellschaft, indem sie dazu neigen, allein Kollektivgüter bzw. Individualgüter zu fördern und so die Gesellschaft im Staat bzw. den Staat in der Gesellschaft aufgehen lassen. Die sozialpolitische Strategie zu Umsetzung dieser Zwecke ist somit entweder holistisch (*soziale Globalsteuerung*) oder individualistisch (*Laissez-faire*).

Die durch die Verdrängung der relativen, aber auch der limitierenden Staatszwecktheorie eingeleitete Hinwendung staatstheoretischen Denkens zu einem ontologischen Holismus wird vom Erfolg der nach Kelsen aufkommenden *organischen Staatslehren* belegt. Sie zeigen den inneren Zusammenhang von (ontologischem und) normativ-politischem Holismus auf. Zur genannten Verdrängung kommt es, weil organische Staatslehren im Staat einen *echten* Organismus erblicken wollen: Wie ein Organismus als naturhaftes, in sich sinnhaftes Ordnungsgebilde Selbstzweck sei, so genüge auch der Staat sich selbst. Die Frage nach dem Sinn des Staates erscheint in der

Folge ebenso sinnlos wie die Aufstellung von Staatszweckbestimmungen.[380] Mit dem erklärten Ende der herkömmlichen Staatszweckbestimmungen aber wird notwendigerweise die Annahme einer *exklusiv* holistischen Herangehensweise an das Phänomen des Sozialen erforderlich. Dies deshalb, weil für jeden non-exklusiven Holismus die reale Existenz von untergeordneten sozialen Entitäten bzw. die eigenständige Existenz von Individuen sowie die gegenseitige Bezogenheit von übergeordneten und untergeordneten Entitäten zumindest im Bereich des Möglichen liegt und damit auch ein normativer Individualismus. Damit jedoch ist stets eine Relativierung des Staatszweckes verbunden, die der Selbstzweckthese widerspricht.

Bedenkt man, daß Staatszielbestimmungen der Ort sind, an dem aus dem politischen Prozeß stammende (das heißt in der Regel auch: der politischen *Kontrolle* unterworfene) Postulate in das Rechtssystem ‚injiziert' werden können, wird die alles erfassende, totalitäre Tendenz des exklusiven Holismus in der organischen Staatstheorie offensichtlich: In den Begriff vom *Selbstzweckcharakter* des Staates gehen nämlich *unwillkürlich* politische Leitvorstellungen mit ein. Sie werden bewußt oder unbewußt in den Selbstzweck des Staates hineinprojiziert, sind aber jeder politischen Kontrolle entzogen. Innerhalb eines solchen Staatsdenkens läßt sich daher auch nicht mehr gegen die sich aus ihm ergebenden Forderungen argumentieren. Unkontrollierten Eingang finden politische Forderungen bzw. Leitvorstellungen über sprachliche Varianten des ‚Selbstzwecks', die ihn entweder mit einem konkreten, idealisierten Gesellschaftsbild oder aber dem aktuellen Status quo identifizieren, um die Rede von ‚dem Gemeinwohl' als dem Sinn des Ganzen, von der ‚Wohlfahrt der Nation' oder der ‚Vervollkommnung der Volkanlage' veranschaulichend auf den Punkt zu bringen.

Es ist in dieser Perspektive verständlich, daß der Gemeinwohlbegriff von Jellinek *im Namen der Freiheit* verworfen wurde: Er sah in einem ‚eudämonistischen' Gemeinwohlbegriff das Hauptelement einer Theorie des Polizeistaates,[381] also einer absoluten Staatszwecklehre; Kelsen dagegen argumentierte im Namen einer methodisch sauber konstruierten, *limitierenden* Staatszwecktheorie. Der Gemeinwohlbegriff erschien beiden zur wissenschaftlichen Vertiefung der *materiellen Rechtsstaatsidee* (als relativer Staatszwecktheorie) ungeeignet. Zugleich aber, so dürfte

[380] Siehe hierzu besonders Stolleis, M.: a.a.O., S. 211.
[381] Ebd., S. 200.

deutlich geworden sein, war das methodologische Konzept beider Autoren inkonsistent, was auf ein zu wenig reflektiertes Gemeinwohlverständnis hinweist.

1.2.1.3 Otto von Gierke

Die gegenläufigen (antiindividualistischen und individualistischen) Interpretationstendenzen in der Rezeptionsgeschichte von Jellineks Staatszwecklehre lassen sich noch stärker in der Rezeptionsgeschichte von Otto von Gierkes Genossenschaftslehre beobachten. Diese ist im historischen Rückblick als eine sich intensiv mit der Gemeinwohlproblematik auseinandersetzende Frühform der Pluralismustheorie zu betrachten.[382] Denn Gierkes auf die Erfassung der Wirklichkeit einer Vielzahl „realer Verbands-persönlichkeiten" gerichtetes Erkenntnisinteresse führt ihn zu einem Verständnis von Staat, Bürger und Recht, das einem rein anstaltsstaatlichen Verständnis (der Staat als Herrschafts- und Verwaltungsapparat, die Bürger als Untertanen) entgegensteht. Wie Karsten Malowitz zeigen kann, hat Gierkes Staat zwar einen gewissen *monistischen* Charakter, ist aber als „*communitas communitatum*, d. h. als [...] rechtlich nach dem Prinzip der Selbstverwaltung ‚von unten nach oben' organisierte[r] Zusammenschluß verschiedener Verbände und Gemeinschaften in einem politischen Gemeinwesen" zu betrachten. Gierkes Staat erscheint als „rechtlich geordnete Lebenseinheit eines Volkes", welche sich „nicht nur auf den institutionellen Rahmen der auf einem begrenzten Gebiet existierenden Gesamtheit von Personen erstreckt, sondern vielmehr dauernde und geistige, das heißt „lebendig wollende und handelnde Einheit" ist, zu welcher sich ein Volk zusammenschließt. An dieser einen, „alle sozialen Bereiche des Lebens umgreifende[n] und gestaltende[n] ‚Gemeinschaft des politischen Handelns'"[383] partizipieren die einzelnen Bürger jedoch genossenschaftlich. Das heißt, innerhalb dieses monistischen, allumfassenden Staates leben die verschiedenen realen Verbandspersönlichkeiten,

[382] Der Gemeinwohlbegriff selbst findet sich bei dem liberal gesonnenen Gierke zwar kaum. Er war damals „aufgrund seiner unrühmlichen Vorgeschichte als ubiquitärer kameralwissenschaftlicher Legitimationsformel zur Rechtfertigung weitreichender Staats- und Herrschaftsbefugnisse" diskreditiert. Die Frage nach den normativen Grundlagen und Zweckbestimmungen des Rechts wurde vorrangig an dem aus der Privatrechtswissenschaft übernommenen Begriff der 'Gerechtigkeit' behandelt. Vgl. hierzu: Malowitz, Karsten: Freiheit in Gemeinschaft. In: Herfried Münkler und Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierungen und Realisierung öffentlicher Interessen. Berlin 2002, S. 141-164, hier S. 142.
[383] Malowitz, K.: a.a.O., S. 144.

denen die eigentliche Aufmerksamkeit Gierkes gilt. Ein Blick auf die nähere Beschreibung dieser ‚realen Verbandspersönlichkeit' macht klar, weshalb Gierkes frühpluralistische Theorie ganz unterschiedlich rezipiert werden konnte und damit auch die Entwicklung des Gemeinwohldenkens in Deutschland mitbestimmt hat: In der Verbandspersönlichkeit sieht Gierke einen kollektiven Handlungsträger, an der die einzelnen Individuen als an einer „höheren Daseinsordnung" teilhaben, auf deren Existenz Gierke aufgrund ihres prägenden Wirkung auf das Bewußtsein der Individuen schließt. Diese Wirkung der Verbandspersönlichkeit wird im sogenannten ‚Associationsgeist' erfahrbar, der die Bereitschaft des Mitglieds einer Gemeinschaft zum Engagement für die Ziele dieser Gemeinschaft zu einem wesentlichen Bestandteil seiner Identität macht und sich ferner in bestimmten Leistungen niederschlägt, die sich nicht aus „bloßer Summierung individueller Kräfte erklären lassen, wie die Phänomene Machtorganisation, Recht, Sitte, Volkswirtschaft und Sprache" vor Augen führten.[384] In der durch den ‚Associationsgeist' bewirkten Befähigung des Individuums, sich erfolgreich für eine Gemeinschaft einzusetzen, liegt der pluralismustheoretische Kern der Gierkeschen Theorie. Dieser „Geist" ist die unabdingbare, geistige, in den Individuen angelegte Voraussetzung dafür, daß es zu keinem unentrinnlichen Kampf der verschiedenen Interessensgruppen kommt, denen allein ein der Gesellschaft dualistisch gegenüberstehender Staat Einhalt gebieten könnte. Der in den Verbänden erworbene ‚Associationsgeist' bzw. Gemeinsinn eines Individuums kann nämlich nach Gierke auch in allen anderen Verbänden zur Anwendung kommen, zu denen sich dieses Individuum ebenfalls zugehörig fühlt, und bewirkt so letztlich die staatliche *communitas communitatum*. Vor diesem (pluralismustheoretischen) Hintergrund klärt sich, weshalb es Gierke so sehr darauf ankommt, die Realität der Verbandspersönlichkeit aus ihrem Wirken heraus zu erweisen: Stimmt es nämlich, daß menschliche Verbände die doppelte Fähigkeit besitzen, „ihre Angehörigen im Denken, Fühlen und Handeln zu orientieren und die Willensäußerungen der in ihnen zusammengefaßten Individuen schließlich zu einem kollektiv verbindlichen Willen zu bündeln und durch ihr Handeln kollektive Güter hervorzubringen,"[385] dann muß den Verbänden staatstheoretisch der Status eines vollwertigen Rechtssubjektes[386]

[384] Vgl. Malowitz, K.: a.a.O., S. 145 und Gierke, Otto: Das Wesen der menschlichen Verbände. Berlin 1902. Nachdruck Darmstadt 1954, S. 23 f.
[385] Ebd., S. 146.
[386] Und nicht nur der Status einer fiktiven, juristischen Person.

zugestanden werden, „die mit einer eigenständigen, nicht erst vom Staat verliehenen Fähigkeit zur Rechtsschöpfung ausgestattet [sind], und ihnen der Freiraum gegeben werden, der notwendig ist, damit die in den verschiedenen Assoziationsformen vereinigten Individuen in der Praxis die charakterlichen Dispositionen von „Gemeinsinn und Selbstthätigkeit“ ausbilden können, die zur Reproduktion der sozio-moralischen Grundlagen gemeinschaftsorientierten Handelns erforderlich sind.“[387] In einer solchen Rechtsordnung besteht, gerade im Hinblick auf die unterschiedlichen, von den Verbänden in freier Zusammenarbeit hervorgebrachten „kollektiven Güter“, die *begründete* Hoffnung, daß Recht immer vom Gemeinschaftsgeist der Rechtsgenossen durchdrungen ist, da die Handlungen der Individuen ja zumindest partiell immer auf ein allgemeines Wohl (in Form der Kollektivgüter) ausgerichtet sind.[388]

Malowitz hebt daher zu Recht hervor, daß Gierkes Ablehnung des „in der positivistischen Staatsrechtslehre Gerbers und Labands inkarnierten Dualismus von Staat und Gesellschaft“ nicht einem mangelnden, sondern eher einem besonders klaren Verständnis der Eigendynamik der kapitalistischen Gesellschaft und ihrer zentrifugalen, den sozialen Zusammenhalt bedrohenden Tendenzen entspringt.[389] Gierke habe bereits erkannt, daß die soziale Realität der sich entfaltenden Industriegesellschaft „diesen Dualismus als längst überholt und nicht länger aufrecht zu erhaltende Fiktion entlarvt“[390] hat. Gierke habe die dieser Gesellschaft eigene Dialektik durchschaut, „der zufolge eine zunehmende Substitution staatlicher Gewalt durch gesellschaftliche Verbände und Gruppen auf der einen Seite einer wachsenden Ausdehnung der öffentlichen Autorität über weite, vormals private Bereiche auf der anderen Seite korrespondiert“.[391]

1.2.1.4 Carl Schmitt

Wie sehr Gierkes Genossenschaftstheorie jedoch Anlaß zu gegenläufiger (pluralistischer und antipluralistischer) Interpretation war, klärt sich erst mit Blick auf

[387] Ebd., S. 148.
[388] Vgl. ebd.
[389] An dieser Stelle sei der Hinweis von Malowitz wiedergegeben, daß insbesondere E.-W. Böckenförde die Deutung etabliert habe, derzufolge Gierke ein mangelndes Verständnis dieser Eigendynamik vorzuwerfen sei. Vgl. Malowitz, K.: a.a.O., S. 146, FN 24.
[390] Ebd.
[391] Ebd., S. 146.

die zeitgenössische Rezeptionsgeschichte. Zwar kann hier nicht auf die *reduktive individualistische* Rezeption der Gierkeschen Theorie durch die frühen angloamerikanischen Pluralismustheoretiker Maitland, Figgis, Laski und Bentley[392] eingegangen werden. Doch kann gezeigt werden, wie diese radikal pluralistische Interpretation ihrerseits eine radikal antipluralistische Interpretation hervorgerufen hat. Denn was *Carl Schmitt* insbesondere Laski und Cole (und *zu Unrecht* auch Gierke) vorwirft ist sehr plausibel, nämlich daß sie einen antistaatlichen Pluralismus[393] vertreten, der die Individuen letztlich zum Spielball der verschiedenen sozialen Gruppen macht.[394] Schmitt nimmt den gegenüber der Pluralismustheorie geäußerten Vorwurf, pseudoindividualistisch zu sein und einen gefährlichen Menschheitsuniversalismus zu vertreten,[395] zum Anlaß, von einer „Pflicht zum Staat" zu sprechen. Ein Ausdruck, den er 1931 in dem Aufsatz „Die Wendung zum totalen Staat" noch näher erläutern sollte. Es lohnt sich, etwas näher zu verfolgen, wie die individualistische Interpretation der Theorie Gierkes zur Profilierung der holistisch antipluralistischen Lehre Carl Schmitts führen konnte.

Im dem genannten Aufsatz aus dem Jahre 1930 ging es Schmitt darum, den Dualismus von Staat und Gesellschaft als unabdingbar zu erweisen, soll das Individuum nicht ganz in den „Konflikt der sozialen Pflichten"[396] hineingezogen werden. Dies deshalb, weil allein der Staat dem Schmittschen Verständnis nach keine

[392] Vgl. hierzu ebd., S. 151-155.
[393] Vgl. hierzu auch die Darstellung der Entwicklung der Demokratietheorie im 20. Jahrhundert bei A. Bleckmann, der Vertreter des staatstheoretischen Pluralismus allgemein als Vertreter einer „Theorie [bezeichnet], die versucht, das Konzept des souveränen, insbesondere totalitären Machtstaats mit einem unabhängigen Entscheidungszentrum durch Verlagerung der Entscheidung auf die gesellschaftlichen Gruppen aufzubrechen." Bleckmann, A.: a.a.O., S. 94.
[394] Hartmuth Becker weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß in Deutschland der „Theoriekomplex der Pluralismustheorien, der von Bentley und Laski Anfang des 20. Jahrhunderts eingeführt und in Deutschland durch Schmitts dezidierte Kritik aufgenommen wurde", in einer jahrzehntelangen Tradition mit der Gemeinwohldiskussion stehe: „Der Pluralismus trat ursprünglich als politischer Deutungsbegriff auf und sollte den Realitäten einer zunehmend arbeitsteilig differenzierten und zergliederten Gesellschaft entsprechen. Mit ihm ist eine massive Kritik an den Staatstheorien formuliert, die ihrer Zeit weit voraus scheint. Es wurde behauptet, daß es möglich sei, eine weitgehende gesellschaftliche Interessensharmonie zwischen den unterschiedlich starken Verbänden ohne die Mitwirkung des Staates herzustellen. Diese extreme Forderung nach einer juristisch verwirklichten Pluralität der Souveränitäten, die nach Schmitt zu einem ‚Pluralismus der Legalitätsbegriffe' geführt hätte, wurde später in den neopluralistischen Theorien zurückgenommen." Becker, H.: a.a.O., S. 58. Zum Zusammenhang von Pluralismustheorie und Gemeinwohlverständnis siehe auch Sutor, B.: Traditionelles Gemeinwohl a.a.O., S. 155-177.
[395] Vgl. Schmitt, Claus: Staatsethik und pluralistischer Staat. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939. Berlin 1988, S. 133-145.
[396] Ebd., S. 138.

gleichwertigen Gesellschaften neben sich hat, sondern umfassende ‚Gemeinschaft' ist. Wie Schmitt bereits in „Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie" (1926) und „Der Begriff des Politischen" (1927) dargelegt hatte, kommt diese Gemeinschaft zustande auf der Grundlage eines bestimmten *substantiellen Kriteriums der Zugehörigkeit,* aufgrund dessen diese politische Gemeinschaft in der Lage ist, alle Teile der Gesellschaft maßgeblich zu bestimmen.[397] Bemerkenswerterweise versucht Schmitt trotz der von ihm geforderten substantiellen Grundlage der staatlichen Einheit, ihr jeden Substanzcharakter abzusprechen und zugleich monistische Interpretationen des Staates in der Geschichte zu relativieren, um die pluralistische Sozialtheorie, die er auch als (verkappte) Säkularisierung des Monismus und Universalismus der römisch-katholischen Kirche kennzeichnet,[398] als Strategie zur Errichtung eines antistaatlichen Monismus zu entlarven. Die Errichtung einer Polyarchie der sozialen Gruppen, so scheint Schmitt darlegen zu wollen, wird von der pluralistischen Staatstheorie nur *vorübergehend* (um nicht zu sagen: nur zum Schein) in Kauf genommen. Deswegen der Vorwurf des Pseudoindividualismus. Die Polyarchie steuert letztlich vermittels der Verhinderung echter *parlamentarischer* Diskussion auf einen umfassenden Monismus zu. Bereits 1926 hatte Schmitt die Ursache des Verfalls des Parlamentarismus nämlich darin ausgemacht, daß die Aufteilung des Staates unter den gesellschaftlichen Interessensgruppen zu einem unversöhnlichen Kampf der Interessen führe, der nicht mehr von der im Staat verkörperten politischen Einheit gezügelt werden könne. Allein in dieser Einheit werde nämlich gleichsam die „Wahrheit" verkörpert, die als „gemeinsame Prämisse" der spezifisch parlamentarischen Diskussion erst einen Kampf der *Meinungen* ermögliche,

---

[397] Diese Definition läßt sich ableiten u.a. aus folgenden beiden Bestimmungen: „Die politische Einheit ist eben ihrem Wesen nach die maßgebende Einheit, gleichgültig aus welchen Motiven sie ihre letzten physischen Kräfte zieht. Sie existiert oder sie existiert nicht. Wenn sie existiert, ist sie höchste, d.h. im entscheidenden Fall bestimmende Einheit." Schmitt, C.: Der Begriff des Politischen. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939. Berlin 1988, S. 67-74, hier S. 69. In Bezug auf die auf einer Vorstellung von „*substantieller* Gleichheit und Homogenität beruhenden Demokratie": „Wollte man aber mit der Menschheitsdemokratie Ernst machen und wirklich jeden Menschen jedem anderen Menschen politisch gleichstellen, so wäre das eine Gleichheit, an der jeder Mensch kraft Geburt oder Lebensalter ohne weiteres teilnähme. Dadurch hätte man die Gleichheit ihres Wertes und ihrer *Substanz* beraubt, weil man ihr den *spezifischen* Wert genommen hätte, den sie als politische Gleichheit [...], kurz als Gleichheit eines bestimmten Gebietes hat." Schmitt, C.: Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939. Berlin 1988, S. 52-66, hier S. 60 f. (Hervorhebung S.H.)

[398] Schmitt, C.: Staatsethik und pluralistischer Staat, a.a.O., S. 138.

in dem der Gegner mit rationalen Argumenten von der Wahrheit überzeugt werden könne. Fällt sie weg, bleibe nur der (nicht mehr wahrheitsfähige) Kampf der Interessen.

Nach Schmitt entstammt nun gerade der umfassenden staatlichen Einheit das inhaltliche Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen, von den gesellschaftlichen Teilgruppen geäußerten Meinungen – ebenso wie die Kraft, dieses Kriterium durchzusetzen (es maßgeblich zu machen). In dieser „maßgebenden Einheit" des Staates tritt den gesellschaftlichen Elementen eine Ganzheit gegenüber, ohne die das Kriterium der (einheitsstiftenden, substantiellen) Wahrheit fehlen würde. Es bliebe dann nur die Einheit durch Konsens, welcher jedoch immer „irgendwie motiviert und herbeigeführt", das heißt sozial vermittelt ist. In der Folge werde die politische Macht unsichtbar und unverantwortlich, da offen bleibe, „wer über die wirtschaftlichen, pädagogischen, psychotechnischen Mittel der verschiedensten Art [verfügt], mit deren Hilfe erfahrungsgemäß ein Konsens herbeigeführt werden kann".[399] Sozialer Pluralismus im Gegensatz zu staatlicher Einheit bedeutet daher für Schmitt weiter nichts, „als daß der Konflikt der sozialen Pflichten der Entscheidung der einzelnen Gruppe überlassen bleibt. Das bedeutet dann Souveränität der sozialen Gruppen, nicht aber Freiheit und Autonomie des einzelnen Individuums"[400] (Pseudoindividualismus).

Schmitt expliziert diesen Vorwurf noch weiter, wenn er davon spricht, auf diesem Wege werde einem weit umfassenderen Monismus der Weg bereitet. Er begründet dies damit, daß für den (nur vordergründigen) Individualismus des Pluralismus der „Universalbegriff der Menschheit" der maßgebende, einheitsstiftende Begriff sei (im Gegensatz zum substantiellen und partikularen Kriterium einer Freund-Feind-Unterscheidung), der die Gleichheit universalisiere und so das politische „Pluriversum"[401] sprenge (oder besser: zur Implosion bringe). Daher vermeinte Schmitt, in diesem Begriff „ein furchtbares Instrument menschlicher Herrschsucht" erkennen zu müssen:[402] „Wenn aber erst höchste und universale Begriffe wie Menschheit politisch benutzt werden, um ein einzelnes Volk oder eine bestimmte

[399] Schmitt, C.: Staatsethik und pluralistischer Staat, a.a.O., S. 140.
[400] Ebd., S. 138.
[401] Schmitt, C.: Zum Begriff des Politischen, a.a.O., S. 72.
[402] Schmitt, C.: Staatsethik und pluralistischer Staat, a.a.O., S. 143.

soziale Organisation mit ihnen zu identifizieren, dann entsteht die Möglichkeit furchtbarster Expansion und eines mörderischen Imperialismus.“[403]

Schmitt ist in Bezug auf diese Vorwürfe zuzugestehen, daß die Rezeption Gierkes (etwa bei Laski) auf der Grundlage eines methodologischen, exklusiven Individualismus erfolgte[404] und tatsächlich zu einer Radikalisierung des Pluralismus und der „Preisgabe einer Allgemeinverbindlichkeit und Nachachtung garantierenden politischen Instanz“[405] führte. Dies insbesondere aber deshalb, weil „[d]ie von Gierke mit dem Persönlichkeitsbegriff verbundenen Annahmen über eine das Wollen und Meinen der Gemeinschaftsmitglieder in besonderer Weise beeinflussende und sittlich hebende Natur gemeinsamen Handelns“[406] in den angloamerikanischen Theorien keine Berücksichtigung fanden! Gierke selbst hat jedoch „zusammen mit dem beaufsichtigenden Moment des Staates auch ein Gemeinwohlverständnis verteidigt, das sich weigert, Staat und Recht auf ihre stabilitäts- und friedenssichernden Funktionen im politischen und ökonomischen Reproduktionsprozeß zu reduzieren und die Vorstellung einer besonderen sittlichen Verantwortung preiszugeben.“[407]

Vernachlässigt man diese Überzeugung Gierkes, muß „der auf Universalbegriffen beruhende Monismus“ – insbesondere vom Standpunkt eines politischen Existentialismus aus – als furchtbares Unrecht erscheinen. Dann liegt der Gedanke nahe, die Lenkung der in der sozialen Kooperation erwachsenden Synergieeffekte besser nicht einem „unsichtbaren Machthaber“ zu überlassen, sondern sie selbst in die Hand zu nehmen. Damit zeigt sich aber erneut, wie entscheidend das Gemeinwohlverständnis und seine (gerade auch methodologischen) Implikationen sind: Gibt es keinen inneren Zusammenhang von Eigen- und Gemeininteresse oder läßt sich dieser nicht sozialwissenschaftlich konstatieren, dann wird er entweder mißachtet (bzw. verkannt) oder muß, wie bei Schmitt, gewaltsam herbeigeschafft (sichtbar gemacht) werden. Auch hier wieder verweist die Staatstheorie über sich hinaus auf die Sozialphilosophie, deren Aufgabe es wäre, diesen Zusammenhang zu begründen.

Daß übrigens ohne eine solche, methodologische Einseitigkeiten vermeidende sozialphilosophische Grundlagenforschung (die im 19. Jahrhundert vorrangig von

[403] Ebd.
[404] Vgl. Malowitz, K.: a.a.O., S. 154.
[405] Ebd.
[406] Ebd.
[407] Ebd., S. 161.

optimistischen, nationalökonomischen Hypothesen ersetzt wurde) die individualistisch-liberale Staats- und Politiktheorie auch ohne extreme Politikauffassungen, wie die von Schmitt, rasch von einer tendenziell holistischen Theorie eingeholt wird, darauf hat Hermann Heller verwiesen. In seiner Staatslehre macht er zunächst die gleichsam hypostasierende (holistische) Rede von der staatlichen Einheit als „Funktion eines einheitlichen, in allen Gebietsbewohnern lebendigen Volkswillens" für das Aufkommen eines ontologischen Individualismus verantwortlich:

„Indem unsere Staatstheoretiker nicht davon lassen können, die voltoné general als eine Transsubstantiation der voltonté de tous auszugeben, lassen sie sich nur allzu leicht davon überzeugen, daß die Einheit eines solchen ‚Willensverbandes' nichts als eine Fiktion sei. Den Staat als Einheit eines wirklichen Organismus mit Recht leugnend, glaubt man – mit Unrecht –, ihn auch als wirkliche Organisationseinheit leugnen zu müssen. Mit der nötigen Klarheit gestellt, lautet das Problem: Wie ist der Staat als Einheit in der Vielheit zu begreifen, ohne ihn als selbständiges, von den ihn bewirkenden Menschen losgelöstes Wesen zu behaupten oder ohne ihn als bloße Fiktion zu erklären; mit anderen Worten: Wie ist der Staat als vielheitlich bewirkt und doch einheitlich wirkend zu verstehen."[408]

Hellers eigene Antwort fällt im Sinne eines methodologischen Individualismus dahingehend aus, daß sowohl der individuellen als auch der sozialen Realität Rechnung zu tragen sei. Zu zeigen, wie dies geschehen kann, ohne auf normativer Ebene einen *normativen* Holismus zu etablieren, ist Aufgabe der Sozialphilosophie. Sie muß die Trägerschaft der sozialen Strukturen bei den konkreten Individuen verorten und damit zugleich eine gewisse Wandelbarkeit der sozialen Strukturen ‚einplanen'. Gelingt ihr das nicht, liegt die Deutung nahe, daß das erste Ziel der Verfassung – auch in Hellers Staatstheorie – nicht die Durchsetzung von Freiheit und Gleichheit ist[409] und staatliche Einheit daher auch nicht als notwendiges Mittel zu diesem Zweck besteht, sondern sie sich diese Einheit selbst zum Primärziel setzt.

[408] Heller, Hermann: Staatslehre. Hrsg. von Gerhart Niemeyer. Tübingen 1983, S. 126.
[409] So urteilt etwa Albert Bleckmann vielleicht etwas voreilig über Hellers Staatstheorie. Vgl. Bleckmann, A.: a.a.O., S. 89.

1.2.2 Sozialphilosophie – Die deutsche Gemeinschaftsphilosophie und der Sozialkatholizismus der Weimarer Zeit

Die alle mehr oder weniger scholastischen Traktate zum Gemeinwohl, die katholische Autoren zwischen Ende der 1920er und Mitte der 1930er Jahre verfaßt haben, müssen in erster Linie als Versuche der Selbstvergewisserung innerhalb einer *wissenschaftlichen* Diskussion verstanden werden, die damals unter katholischen Intellektuellen mitunter sehr kontrovers geführt wurde und selbst wiederum nur als Reflex der deutschlandweiten Diskussion und Propagierung der Idee der Gemeinschaft zu verstehen ist. Die genauen Verbindungslinien von der allgemeinen (interdisziplinären) deutschen Gemeinschaftseuphorie zur katholischen sozialphilosophischen Debatte um die Stellung des einzelnen zur Gesellschaft und die dieser Debatte eigentümliche Beschränkung auf die *intellektuellen* Kreise der katholisch-sozialen Bewegung können hier nicht nachgezeichnet werden.[410] Hier soll der Hinweis genügen, daß es vornehmlich der Volksverein für das katholische Deutschland und der katholische Akademikerverband waren, welche die allgemeine deutsche Begeisterung für die Idee der Gemeinschaft in den deutschen Sozialkatholizismus hineingetragen haben.

Sie taten dies insbesondere durch eklektische Übernahme von Elementen aus der zeitgenössischen sozialphilosophischen Debatte zum Wesen der Gemeinschaft. Der unsystematische Charakter dieser Auseinandersetzung dürfte den unmittelbaren, die Thesen der Sozialphilosophie der Zwischenkriegszeit den mittelbaren wissenschaftlichen Hintergrund für die Verfassung mehr oder weniger thomistischer Gemeinwohltraktate durch Rudolf Kaibach, Edelbert Kurz und Eberhard Welty abgegeben haben. Da diese Traktate durchaus als Versuche einer Selbstvergewisserung hinsichtlich der neuen Gemeinschaftsphilosophie zu betrachten sind (die allerdings zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen), sind zuerst die wesentlichen Thesen der deutschen Sozialphilosophie von damals vorzustellen. Gemeint sind insbesondere die phänomenologische Gemeinschaftskonzeption Max Schelers sowie die ontologistisch-universalistische Auffassung Othmar Spanns.[411] Darüber hinaus soll aber auch der

[410] Vergleiche hierzu die Studie von Alois Baumgartner: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. München 1977.

[411] Beide Sozialphilosophen werden hier nicht zu den Teilnehmern der spezifisch katholischen, sondern der spezifisch deutschen Auseinandersetzung mit dem Thema Gemeinschaft gezählt. Daß

relevante Beitrag zweier weiterer Denker analysiert werden, die in diesem Zusammenhang meist zu wenig Beachtung finden: Edith Stein und Romano Guardini. Sie werden hier als eigenständige, phänomenologisch geprägte Denker behandelt, die auf je eigene Weise als selbständige Stimmen in der *gesamtdeutschen* Gemeinschaftsdiskussion zu betrachten sind. Auch sie werden nicht in erster Linie als Teilnehmer der innerkatholischen Diskussion betrachtet. Die Beiträge Schelers, Steins, Guardinis und Spanns können nur insoweit dargestellt werden, als sie unmittelbar die Gemeinwohlthematik berühren.[412] Dies soll soweit wie möglich ausgehend von der von den Autoren getroffenen methodologischen Grundentscheidung geschehen, da sich die thomistischen Gemeinwohltraktate ja in erster Linie als Selbstvergewisserung bezüglich der phänomenologischen bzw. idealistischen Gemeinschaftsphilosophie verstehen und als solche im Vergleich mit den Methoden und Ergebnissen anderer

---

beide starken Einfluss auf Vertreter der genannten katholischen Verbände ausübten, darf nicht zu dem Schluß verleiten, sie für spezifisch katholische Sozialphilosophen zu halten. Beide Philosophen wirkten weit über den Katholizismus hinaus. Zwar steht Schelers Bedeutung für den Katholizismus jener Jahre ganz außer Zweifel; die Katholizität des sich recht bald auch wieder von der Kirche entfernenden Schelers ist jedoch noch nicht einmal für die Zeit seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche unumstritten. Othmar Spanns Distanz zur offiziellen katholischen Soziallehre war ausgeprägter, wenngleich er seine Ganzheitslehre von der Enzyklika *Quadragesimo anno* bestätigt sehen wollte, was insbesondere Gustav Gundlach (der mit bzw. über Nell-Breuning an der Verfassung der Enzyklika beteiligt war) heftig abstritt. Vgl. hierzu Gundlach, Gustav: Staat, Gesellschaft und Wirtschaft in der individualistischen Ära unter katholischer Sicht. In: Ders., Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2. Köln 1964, S. 102-116, hier S. 12. sowie Nell-Breuning, Oswald v.: Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ‚Quadragesimo anno'. In: J. Broermann und Ph. Herder-Dorneich: Soziale Verantwortung. Festschrift für Goetz Briefs zum 80. Geburtstag. Berlin 1968, S. 571-586.

[412] Bei den vier gewählten Autoren handelt es sich um solche, die besonders wirksam und originell die allgemeine Auseinandersetzung mit der Gemeinschaft in der deutschen Sozialphilosophie vorantrieben und an denen sich gut die Ambivalenz von Theorien aufweisen läßt, die sich mit dem Wesen der Gemeinschaft auseinandersetzen, insofern zumindest die Gefahr einer normativ-holistischen Interpretation nie ganz ausgeschlossen werden kann. Die sozialphilosophische Auseinandersetzung nahm in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wohl angeregt von den dargestellten Entwicklungen im staatstheoretischen Denken, ihren Ausgang und erreichte nach Ferdinand Tönnis *Gemeinschaft und Gesellschaft* in den späten 1920er und den frühen 1930er Jahren einen wissenschaftlichen Höhepunkt. Neben den hier behandelten Schriften und den zahlreichen Abhandlungen in Lehrbüchern der Zeit, die sich im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft mit dem Seinsstatus von Gemeinschaft befaßten, sei verwiesen auf: Driesch, Hans: Das Ganze und die Summe. Leipzig 1921; Hoerschelmann, Harald v.: Person und Gemeinschaft. Die Grundprobleme des Bolschewismus. Jena 1919; Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft, Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik. Leipzig [1]1919; Natorp, Paul: Individuum und Gemeinschaft. Jena 1921; Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn 1924; Primbam, K.: Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. Leipzig 1912; Rüther, J.: Gesellschaft und Gemeinschaft. In: *Hochland* XX (1924), S. 1 ff.; Schmitt, Carl.: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Hellerau 1917; Walter, Gerda: Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaft. Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung, Band 6. Halle 1923; Zeppler, W.: Individuum und Gemeinschaft. In: *Soz. Monatshefte* XIV (1910), S. 817-825.

Wissenschaftler zu bewerten sind. Darüber hinaus werden so insbesondere implizite Stellungnahmen gegenüber den Weimarer Gemeinwohltraktaten nachvollziehbar, welche wiederum den Verlauf der frühen bundesrepublikanischen Gemeinwohldebatte mitgeprägt haben.

Wieso die Sozialphilosophen, die die frühe bundesrepublikanische Debatte zum Gemeinwohl prägen sollten, am ehesten unter der alle einenden Bezeichnung ‚Naturrechtler' erfaßt werden können sowie der grundsätzlich (auch bezüglich der beabsichtigten politischen Wirksamkeit) verschiedene Charakter der Debatte vor und nach dem Kriege erklärt sich mitunter aus den in Weimar vorgetragenen sozialphilosophischen Positionen und ihrer Tendenz zu einem normativ-politischen Holismus, dessen zerstörerische Wirkung am Ende des Zweiten Weltkrieges vor aller Augen stand. Erstaunlicherweise tritt keine der maßgeblichen sozialphilosophischen Erörterungen der Zeit mit einem explizit monistischen Anspruch an, demzufolge allein dem Individuum oder allein dem sozialen Verband realer Bestand zukomme. Selbst Othmar Spanns Universalismus will sich als ‚rechtverstandene' Ganzheitslehre verstanden wissen, die dem Individuum nicht jede (wohl aber jede eigenständige!) Realität abspricht. Aus diesem Grunde ist zu bestimmen, wo genau sich innerhalb dieser unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Individuum und Gesellschaft Einlaßtore befinden, die das Eindringen politischer oder kultureller Leitvorstelllungen ermöglichen, aufgrund derer das Verhältnis von Individuum und sozialem Verband einseitig zugunsten des letzteren aufgelöst wird. Insbesondere soll also die Gefahr einer holistischen Interpretation dieser Verhältnisbestimmungen (wo möglich unter Verweis auf die zugrundeliegende method(olog)ische Grundentscheidung) aufgezeigt werden.

1.2.2.1 Max Scheler

Max Schelers Konzept der Gesamtperson als der höchsten der vier eigenständigen sozialen Wesenheiten (neben Masse, Lebensgemeinschaft und Gesellschaft) steht im Mittelpunkt von Überlegungen, welche als eine Weiterentwicklung der Tönnissche Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zu betrachten sind und denen allein schon deshalb große Aufmerksamkeit zuteil wurde. Scheler war überzeugt, in den Worten ‚Gesamtperson' bzw. ‚Personengemeinschaft' „die dem personalen Geistwesen

des Menschen und dem christlichen Ethos zugrundeliegende Gemeinschaftsidee“[413] auf den Begriff gebracht zu haben. Unter Gesamtperson hat man sich die „Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen ‚in‘ einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson“[414] vorzustellen, also eine soziale Einheit, der selbst alle Eigenschaften zukommen, die nach Schelerschem Verständnis der Person zukommen. Die Bedeutung von Schelers ‚Gesamtperson‘ für die Deutung des Verhältnisses der Einzelperson zu den verschiedenen Formen des Sozialen erschließt sich daher im Blick auf das Schelersche Personverständnis. Person ist nach Scheler „*niemals* ein *Ding* oder eine *Substanz*“, welche „irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte“,[415] sondern geistiges Aktzentrum: „*Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinsweise von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich (also nicht προσ ημασ) allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw.) vorhergeht. *Das Sein der Person ‚fundiert‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte*“.[416] Person und Gesellschaft sind demnach nicht die ihren jeweiligen Akten zugrundeliegende (substantielle Kausal-) Ursache,[417] vielmehr existieren sie als Vollzug der verschiedenen intentionalen Akte, die nur als konkrete Akte einer bestimmten Person voll erfaßt werden können und daher einen je eigentümlichen Gehalt haben, in denen die verschiedenen Personen als einmalige Individuen existieren. Aus Schelers Aktverständnis ergibt sich, daß Individualität im Sinne unwiederholbarer Einzigartigkeit sowohl der einzelnen Person als auch der sozialen Gesamtheit zukommt: Scheler nimmt für die gesamte Sphäre der Akte, also für alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität und Sinnerfülltheit hat, den Terminus 'Geist' in Anspruch.[418] Die Person als konkreter Geist vollzieht sich in konkreten Akten, dank derer sich zwar ihre Einmaligkeit intuieren lasse, die aber (wie übrigens auch der Leib) nicht das Konstitutivum der individuellen Person darstellten, welches allein in der

[413] Baumgartner, A.: a.a.O., S. 71.
[414] Scheler, Max: Gesammelte Werke. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch einer Grundlegung eines ethischen Personalismus. Bern 1954, S. 529.
[415] Ebd., S. 395.
[416] Ebd., S. 393.
[417] Scheler weist zusammen mit einer substantialen auch jede aktualistische Deutung der Person zurück: „Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person* und *‚variiert‘* in und durch jeden Akt auch die ganze Person − ohne daß ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge“. Scheler, M.: Formalismus, a.a.O., S. 395 f.
[418] Vgl. ebd., S. 399 f.

Geistigkeit qua Geistigkeit liege. Mitvollzug, Nachvollzug oder auch Vorvollzug der Akte einer bestimmten Person seien daher die einzigen Weisen, eine andere Person zu verstehen. Die einzelnen Akte, in deren Vollzug die Person sich konstituiert, teilt Scheler in drei Klassen von abstrakten Akt-Wesenheiten ein: „singularisierende", „soziale" und „nach beiden Richtungen hin indifferente" Akte. „‚Singularisierende Eigenakte' heißen jene, die auf das eigene Selbst gerichtet sind und vom Einzelnen exklusiv für sich selbst erlebt werden. Zu ihnen zählt Scheler unter anderem Selbstbewußtsein, Selbstachtung, Selbstliebe und Gewissenserforschung. Zentrum der singularisierenden Akte bzw., von der Erlebnisseite her betrachtet, das Subjekt allen ‚Für-sich-Erlebens' innerhalb der Person ist die Einzelperson. Für die Klasse der sozialen Akte ist ‚die Intention auf mögliche Gemeinschaft *wesenhaft* und mit der Natur der Akte selbst mitgegeben. Scheler rechnet hierzu alle Akte, die er ‚als echte der Erfüllung fähige und bedürftige Liebes*arten*' unterscheidet, ‚desgleichen aber auch Herrschen und Gehorchen, Befehlen, Versprechen, Geloben, Mitfühlen usw.' In seinen sozialen Akten überschreitet das personale Individuum sich selbst und ragt gewissermaßen in umfassendere Aktzusammenhänge hinein. Es erfahre sich, schreibt Scheler, jeder in seinem Tun als ‚Mittäter' und sehe sich in seinem Erleben, das hier nicht die Qualität des ‚Für-sich-Erlebens', sondern des ‚Miteinander-Erlebens aufweist, in eine ‚Totalität von irgendwie zentrierten Erlebniszusammenhängen' hineingestellt. Er sei sich bewußt, daß er daran teilhabe, aber niemals den Gesamtgehalt des Erlebens umspannen könne."[419] „Die mannigfachen Zentren des Erlebens in dieser unabschließbaren Totalität des Miteinander-Erlebens – soweit die betreffenden Zentren der früher gegebenen Definition einer Person voll genügen – sind dasjenige, was wir als Gesamtperson zu bezeichnen haben."[420]

Aus der unwiederholbaren Einzigartigkeit, die Scheler gleichermaßen für (individuelle) Einzelpersonen wie für (individuelle) Gesamtpersonen als Folge des Vollzugs des singularisierenden bzw. des sozialen Akttypus in Anspruch nimmt, folgt parallel zur ontischen Gleichzeitigkeit und Gleichursprünglichkeit von Einzelperson und Gesamtperson auf der ethischen Ebene, daß es „keinerlei prinzipielles ethisches Unterordnungsverhältnis" zwischen beiden gibt. Vielmehr ist jede endliche Person

[419] Baumgartner, A.: a.a.O., S. 76 f.
[420] Ebd., S. 524.

„*gleich*ursprünglich Einzelperson und (wesenhaft) Glied einer Gesamtperson“,[421] und daher steht erstere nie ausschließlich im Dienst der letzteren und ihres Wohls und umgekehrt. Jeder einzelne und die Gesamtperson ist für sich selbst verantwortlich und darüber hinaus ist „jeder Einzelne *mit*verantwortlich für die Gesamtperson (und für jeden Einzelnen ‚in‘ der Gesamtperson)“, so wie jede „Gesamtperson mitverantwortlich für *jedes* ihrer Glieder ist. Die Mitverantwortung ist also zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt gleichzeitig Selbstverantwortlichkeit beider nicht aus“.[422]

Scheler weist ausdrücklich darauf hin, daß er mit dieser seiner Konzeption jeden individualistischen Entwurf der Sozialphilosophie zurückweisen wolle, der die „Idee des *Einzelnen* (gegenüber der Gesamtheit) mit der ganz anderen des *Individuums* (gegenüber dem Allgemeinen resp. Allgemeinmenschlichen) teils verwechselt, teils doch beide Ideen eng aneinander gebunden wähnt“.[423] Scheler sieht darin die Voraussetzung zur „Kritik und Überwindung der dualistischen Sozialauffassungen in all ihren Spielformen“.[424] Eine „philosophische Soziologie“ nehme die wesensverschiedenen notwendigen Dauerformen aller möglichen sozialen Verknüpfung überhaupt in Augenschein, die in jeder Art realkonkreter Sozialeinheit der Menschheit als Momente zu unterscheiden sind, aber in letzter Linie beiderseits im Dienste der geistigen Personengemeinschaft stehen.[425] Für einseitige Gegenüberstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft, Organismus und Mechanismus oder Individualismus und Universalismus bringt Scheler daher kein Verständnis auf.[426]

Die wechselseitige Solidarität von Einzel- und Gesamtperson kann als Hauptergebnis des Schelerschen ethischen Personalismus bezeichnet werden. An der Schelerschen Kritik der Marxschen Mehrwertlehre läßt sich eingängig das kritische Potential des Konzepts der Gesamtperson verdeutlichen: „Von aller Einzelkritik seiner Sätze abgesehen, verkennt Marx, daß ein (wohlmögliches) freies, teilweises Opfer des Entgeltes für das Wertquantum, das der Arbeiter (und zwar jeder Arbeiter) durch seine Arbeit erzeugt, 1. zugunsten des Ganzen, für dessen Heil er mitverantwortlich ist, 2.

[421] Ebd., S. 528.
[422] Ebd., S. 536.
[423] Vgl. ebd., S. 514.
[424] Baumgartner, A.: a.a.O., S. 85.
[425] Vgl. Scheler, M.: Formalismus, S. 543 f.
[426] Vgl. Baumgartner, A.: a.a.O., S. 85.

zugunsten materiell wesenhaft unentgeltbarer Arbeits- und Dienstleistung (Priester, geistige Kulturprodukte, Krankenschwester usw.) nicht nur in der kapitalistischen, sondern in jeder möglichen Gesellschaftsordnung gleich notwendig ist. Dieser Satz ist eine unbedingte Grundthese des christlichen Sozialismus. Das *Opfer* ist eben ein Grundbegriff menschlicher Besitzung. Nur in einer rein individualistischen Welt (Robinsone) gäbe es darum auch ein Recht auf den vollen Arbeitsertrag. Der Begriff mitverantwortlicher Kooperation an gemeinsamen Werken schließt logisch dieses Recht aus."[427]

Was diese Stelle besonders deutlich macht, ist der enge Zusammenhang von Gesamtperson und den spezifischen Werten, die sie kraft ihrer Akte in Form bestimmter *Werke* hervorzubringen befähigt und zugleich hervorzubringen verpflichtet ist: „Marx verkennt prinzipiell, daß auch in den vollen Wert des unscheinbarsten ökonomischen Buches – erst recht und umsomehr in alle höheren Güter je nach ihrer Ranghöhe – das geschichtlich überhaupt nicht mehr individuell lokalisierbare *gemeinsame Werk und der Werkwert der ganzen Menschheit eingegangen* ist. Der erste und der größte und *erhabendste* Gläubiger ist für jeden Menschen die vergangene Menschheit und ihr geschichtlich gemeinsames Werk. Pietät! Diesem Gläubiger ist jeder Mensch ‚Schuldner' schon im Augenblick seiner Geburt. Ist es wirklich der Tischler, der diesen Stuhl gemacht hat? Welch ein Unsinn! Von dieser Gesinnung historischer Pietät dankbaren Sinn für die Menschheit und ihr Werk gewahren wir in der Mehrwertlehre nichts. Hier ist Marx nur ein Erbe des verderblichen liberalen Geistes, der nur die Gegenwart und Gesellschaft kennt, nicht die Dauer und die Gemeinschaft."[428]

Um die Wirkungsgeschichte des Schelerschen Konzepts der Gesamtperson zu erfassen, ist folgendes zu beachten: Als „reine geistige Gesamtpersonen" haben nach Scheler „nur zwei Arten von Gesamtpersonen" zu gelten: „die *Kulturgesamtperson*, die de facto *Nation* und *Kulturkreis* sein kann" sowie „die Gesamtperson der *Kirche*".[429] Für die vermittels der Akte dieser Gesamtpersonen zu verwirklichenden Werte *allein* gilt die oben geschilderte unaufhebbare Synthese von wechselseitiger Selbstverantwortlichkeit

[427] Scheler, M.: Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus. In: Gesammelte Werke, Bd. 4. Politisch-pädagogische Schriften. Bern und München, S. 615-675, hier S. 638.
[428] Ebd., S. 639.
[429] Scheler, M.: Gesammelte Werke. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch einer Grundlegung eines ethischen Personalismus. Bern, 6. Auflage 1980, S. 533.

und sittlicher Solidarität.[430] Neben der sittlichen Verantwortung der einzelnen Menschen für die der Gesamtperson eigenen „Gesamtwerte" bzw. das „Gesamtheil" macht Scheler eine Gesamtverantwortung aus, deren Träger die Gesamtperson ist: „Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums resp. der ‚selbstverdienten' Verdienste noch eine *Gesamt*schuld und ein *Gesamt*verdienst, die nicht in die Summe jener erstgenannten aufzurechnen seien und an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe."[431] Damit eröffnet sich ein Durchblick auf das Gemeinwohl, das Scheler in der „Heiligkeit" der Kirche oder der „Gesamtgüterwelt von kulturellen Werten"[432] einer Nation erblickt. Ohne hier näher auf die Eigenheiten der Wertlehre Schelers eingehen zu können, sei darauf verwiesen, daß Scheler damit klar von einem vorgegebenen, allen Einzelpersonen gemeinsamen idealen Reich an Werten ausgeht, in denen das Heil der Gesamtpersonen besteht. Daher kann – überträgt man auf eine Gesamtperson, was Scheler über den Modus der Enthüllung des idealen Wertwesens einer Person sagt – eine Gesamtperson „durch die Vermittlung vollverstehender Fremdliebe hindurch mir die Wege meines Heils weise[n]; mir also durch eine echtere und tiefere Liebe, die sie zu mir hat als ich selbst zu mir, mir eine *deutlichere* Idee meines Heils aufweise[n], als ich sie mir selbst aneignen kann. Daß ‚jeder am besten sein Heil kennen müsse', ist ein völlig unbegründeter Satz."[433] Daraus läßt sich ein sittlich-erzieherischer Auftrag von Kirche und Nation zur Förderung des Gemeinwohls ableiten. Diesem steht bei Scheler klar der beschränkte Aufgabenbereich des Staates gegenüber. Der Staat, der keine Gesamtperson ist, da er nicht alle Wesensarten geistiger Akte ausübt, „sondern, rein für sich betrachtet, ausschließlich ein höchstes Zentrum des geistigen Gesamt*willens*, und

[430] Für die anderen Formen sozialer Verbundenheit ergeben sich – infolge des Grades ihrer Personalität – spezifische ethische Verpflichtungsgrade des Verbunds gegenüber dem einzelnen und des einzelnen gegenüber dem Verbund: Die *Masse* kennt weder Verantwortung und Solidarität gegenüber ihren Bestandteilen (umgekehrt sind auch die Bestandteile ihr gegenüber verantwortungsfrei), in der *natürlichen Lebensgemeinschaft* herrscht „Mitverantwortlichkeit für das Wollen, Handeln und Wirken des Gemeinschaftsganzen" (Scheler, M.: Formalismus, S. 530), der in sie eingebundene einzelne ist jedoch verantwortungsfrei, die *Gesellschaft* schließlich kennt keine ursprüngliche Mitverantwortlichkeit und Solidarität (wohl aber sind die einzelnen als mündige Personen selbstverantwortlich, ihre Verantwortung übernehmen sie aber immer nur aus einer freiwilligen, in einem Versprechen oder Vertrag übernommenen Verpflichtung. (Scheler, M.: Formalismus, S. 532.)

[431] Scheler, M.: Formalismus, 1980, S. 501 f.

[432] Ebd., S. 548.

[433] Ebd., S. 483.

zwar des *Herrschafts*willens über eine natürliche Lebensgemeinschaft (Volk) oder eine Mehrheit solcher ist“,[434] ist nur zuständig für die „Setzung und Verwirklichung einer positiven *Rechtsordnung*“, die „Beförderung, Ordnung und Lenkung des natürlichen intensiven und extensiven *Wachstums* der Lebensgemeinschaften und der Lebensgüterproduktion der Gemeinschaften“ sowie die „Erhaltung und Förderung der Gesamtwohlfahrt der Gemeinschaft nach außen und innen“.[435] Schelers Staatsverständnis erweist sich somit als instrumentell, denn das „*Ethos,* nach dem er [der Staat] alle diese ihm zukommenden Grundaufgaben erfüllt, stammt ursprünglich *nicht* aus ihm selbst, sondern aus der hinter und in gewissem Sinne *über* ihm stehenden Kulturpersönlichkeit der *Nation*, resp. des Kulturkreises, dem er angehört, mittelbar aus der Gesamtperson der religiöskirchlichen Einheit.“[436] Daß das *politische* Gemeinwohl (d.i. die politische und rechtliche Ordnung) nur instrumentellen Wert für das umfassende Gemeinwohl hat, nämlich den, die Entfaltungsbedingungen für Nation und Kirche zu sichern, dürfte damit feststehen; allerdings wird von Scheler nicht näher ausgeführt, worin sich denn die „Gesamtgüterwelt von kulturellen Werten“ verschiedener Nationen, etwa der deutschen, der italienischen und der chinesischen Nation unterscheiden soll. Damit aber bleibt der begrenzende Maßstab für das politische Gemeinwohl, das umfassende kulturelle Gemeinwohl, unterbestimmt[437] bzw. dem Wertempfinden der Mehrheit der in der „Kulturpersönlichkeit vereinten Einzelpersonen“ überlassen. Außerdem bleibt letztlich ungeklärt, inwiefern die Identität einer Gesamtperson (und damit die Qualität ihres Werkes, d.i. der „Gesamtwert“) trotz des ständigen Ausscheidens und Eintretens von (auf je einmalige Weise handelnden) Einzelpersonen (durch Geburt bzw. Tod) gewahrt bleiben soll, ohne die Einmaligkeit der Einzelpersonen nicht doch zu relativieren. Auf die Probleme, die mit der Frage nach dem Zusammenwirken *verschiedener* Gesamtpersonen auftreten, sei ebenfalls nur verwiesen. Es ging hier ja nur darum, die Problematik des für die Zeit so typischen Versuchs, die Gemeinschaft als ontische Entität zu erfassen, aufzuzeigen, der auch

[434] Ebd., S. 533.
[435] Ebd., S. 534.
[436] Ebd., S. 534.
[437] Allenfalls indirekte Hinweise auf die jeweiligen, vom Staat zu schützenden bzw. zu fördernden Eigenarten finden sich in den in Scheler, M.: Politisch-pädagogische Schriften, a.a.O. enthaltenen Aufsätzen.

Denker nicht entgingen, die – wie Scheler in seinen ethischen Schriften – eine ausgeprägte Aversion gegenüber holistischen Theoremen an den Tag legten.[438]

[438] Vgl. etwa die Schelersche Ressentimentabhandlung (Scheler, M.: Gesammelte Werke, Bd. 3. Abhandlungen und Aufsätze. Vom Umsturz der Werte.) Zwar verurteilt Scheler alle antiindividualistische Ethik scharf („Barbarismus ‚Altruismus'", a.a.O., S. 104). Zugleich sieht er in ihr jedoch eine Reaktion auf die Verneinung der ursprünglichen Mitverantwortlichkeit des Menschen als Glied organischer Gemeinschaften (im Sinne Tönnis') durch die Vertragstheorien (ebd., S. 140). Um den „Selbstwert" dieser ursprünglichen „Gemeinschaftsformen" (ebd., S. 141) zu retten, lehnt er ihre Gestaltung bzw. „beliebige Veränderung und ‚Reform'" nach dem „Majoritätsprinzip" ab. Vielmehr soll sich der „Wille des Gemeinschaftsganzen" im „Willen der durch Geburt und Tradition ‚Edelsten'" kundtun und verraten.

1.2.2.2 Edith Stein

In ihren phänomenologischen „Beiträgen zur Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften“ wendet sich die von Edmund Husserl und mitunter auch von Max Scheler geprägte *Edith Stein* in der Abhandlung „Individuum und Gemeinschaft“ der Frage nach der Realität und der ontischen Struktur der Gemeinschaft zu. Ausgehend von einer Analyse der Gegebenheitsformen des Sozialen im reinen Bewußtsein beschreibt Stein die „wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Gemeinschaft“ und bietet damit eine in dieser Art einzigartige Beschreibung der Dynamik sozialer Zugehörigkeit, das heißt der Modi, in denen sich das Individuum zur Gemeinschaft in Beziehung setzt, sowie der Modi, in denen die Gemeinschaft als Ganze zum Individuum in Beziehung steht. Stein geht dabei insbesondere von den „Gemeinschaftserlebnissen“ aus: In methodologischer Hinsicht kann also gesagt werden, daß sie vornehmlich einem non-exklusiven methodologischen Holismus verpflichtet ist, der zunächst von (dem Erlebnis) der Erfahrung einer Ganzheit ausgeht, um ausgehend davon Näheres über die Einzelteile (hier: „Träger“ der Ganzheit) auszusagen, ohne das Ganze auf ein bloßes Epiphänomen dieser Einzelteile zu reduzieren. Die Abhandlung über Individuum und Gemeinschaft versteht sich als Aufweis der „prinzipiellen Scheidung von psychischem und geistigem Sein bzw. Psychologie und Geisteswissenschaften“, deren Berechtigung sich gewissermaßen an der Irreduzibilität von individuellen und überindividuellen Realitäten erweist: „Alle echten überindividuellen Realitäten sind geistige“[439] und „alles rein psychische Geschehen ist auf das Leben eines isolierten Individuums beschränkt.“[440] Die gesamte Untersuchung Steins versteht sich somit als Versuch, „einige Grundgesetzlichkeiten des psychischen und des geistigen Seins und ihr Ineinandergreifen in der Einheit“, der sogenannten empirischen (individuellen oder überindividuellen) Persönlichkeit, herauszuarbeiten, in der „geistiges Leben [ist], gespeist aus den Quellen einer Psyche, inkarniert in psychischem Geschehen und dadurch an einen körperlichen Leib gebunden.“[441] Mit der Beschränkung auf „Grundgesetzlichkeiten“ verzichtet Stein auf

[439] Stein, Edith: Individuum und Gemeinschaft. Beiträge zur philosophischen und phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 5 (1922), S. 1-283, hier S. 267. (Im Original hervorgehoben.)
[440] Ebd.
[441] Ebd., S. 268.

den Anspruch, konkrete Ganzheiten zu beschreiben und miteinander zu vergleichen: „Ihren Aufbau zu verstehen, bedarf es einer Kenntnis der apriorischen Struktur *aller* der Realitätsbereiche, die daran Anteil haben." Ob Stein überhaupt davon ausgeht, daß eine solche vollständige Kenntnis erreichbar sei, bleibt offen; damit jedoch wird die Möglichkeit einer *normativen* holistischen Theorie zumindest fragwürdig, die ja ihre Forderungen an das Individuum aus der spezifischen Beschaffenheit des seinsollenden Ganzen abzuleiten hätte.

Wie der folgende Textabschnitt deutlich macht, bemüht sich Stein vorrangig um eine Unterscheidung der überindividuellen Form des Daseins von der individuellen Form, um beiden ein voneinander unabhängiges Dasein zu bescheinigen. „Es muß für die Lebensgefühle und ihre Wirkungen auf den gesamten Abfluß des Gemeinschaftslebens betont werden, was wir von den anderen Gemeinschaftserlebnissen feststellten: daß sie keine Summe von Einzelerlebnissen und Einzelwirkungen sind, sondern sich aus diesen und über ihnen als etwas *Neues und Eigenes* erheben. Das Lebensgefühl des einzelnen, der der Gemeinschaft angehört, kann ein ganz andersartiges sein als das der Gemeinschaft, an dem er doch teil hat. Der einzelne kann sich auf der Höhe seiner Kraft und zugleich als Angehöriger eines sterbenden Volkes fühlen; je nachdem er mehr seinem persönlichen oder dem Gemeinschaftsleben hingegeben ist, wird das eine oder das andere in ihm überwiegen und durch das entgegengesetzte nur mehr oder minder gefärbt sein. *Solche Spaltung könnte nicht eintreten, wenn das Individuum ganz und ungeteilt als Glied der Gemeinschaft lebte.*"[442]

Konsequenterweise arbeitet Stein im weiteren Verlauf ihrer Studie heraus, daß das Individuum „auch dort, wo es mit seiner Seele am Gemeinschaftsleben teilnimmt, nicht ganz im Leben in der Gemeinschaft und für sie aufzugehen [braucht]. Es bleibt immer ein weiter Umkreis persönlichen Lebens übrig, das unabhängig ist von ihrem Gliedsein in der Gemeinschaft".[443] Wenn bei der näheren Analyse des Gemeinschaftslebens und mitunter auch des Lebens eines Volkes[444] etwa die Aussage gemacht wird, es gäbe „eine typisch deutsche Art, Freundschaft zu halten, Feste zu feiern und dgl.", dann soll auch hier nur der dynamische Charakter der gegenseitigen Prägung zum Ausdruck kommen, die sich infolge des Zusammenlebens von Individuen einstellt. Nimmt man

[442] Stein, E.: Individuum und Gemeinschaft, a.a.O., S. 171. (Hervorhebung S.H.)
[443] Ebd., S. 252.
[444] Ebd., S. 236 ff.

ihre 1925 wiederum im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung erschienene Strukturanalyse des Staates ergänzend hinzu, tritt die antitotalitäre Ausrichtung ihrer sozialphilosophischen Forschung klar vor Augen. Ausgehend von einer „Äquivalenz" von (staatlicher) Souveränität und (positiv-rechtlicher) Autarkie bestimmt sie „Entstehung und Grenzen des Staates". Dabei wird vor allem die entscheidende Rolle derjenigen Gemeinschaften untersucht, die der staatlichen über- bzw. untergeordnet sind. Insbesondere Familie bzw. Freundschaft und Volk werden als Voraussetzung zur Entstehung eines Staates behandelt, der an deren „vorausgehende Gemeinschaftsentwicklung anknüpft".[445] Ebenso entschieden, wie die Existenz des Staates von seiner Fähigkeit zu eigenständiger Gesetzgebung abhängig gemacht wird und die damit vereinbaren und unvereinbaren „Selbsteinschränkungen"[446] vorgestellt werden, wird auf die Legitimitätsgrundlage des Staates in der Volksgemeinschaft verwiesen. Mit Eigenschaften dieser Volksgemeinschaft befaßt sich insbesondere die Analyse der Kulturgemeinschaft als umfassender geistiger Gemeinschaft. Stein sieht in ihr den „Gegenpol" zu allen anderen, mehr oder weniger umfassenden Formen der Gemeinschaft; sie existiert unabhängig vom Grad ihrer Anerkennung, d.i. dem „Bewußtsein der Zugehörigkeit", der in den engeren Gemeinschaften ausgebildet wird und somit variieren kann. Diese umfassende Gemeinschaft besteht „als Grundlage jeder engeren Gemeinschaft" und „über alle engeren hinaus als ihre potentielle Erweiterung, die jederzeit aktuell werden kann."[447] Die Verortung des Staates *zwischen* diesen unter- und übergeordneten sozialen Gebilden ist fundamental, um Steins Staatsdefinition richtig zu verstehen. So wie es zum Wesen des Staates gehört, autark zu sein, sich selbst zu genügen, und zwar in dem Sinne, daß er selbst „nach außen abgegrenzt und sichergestellt sein muß" (weshalb es nötig ist, daß er „sein eigener Herr"[448] ist), so gehört es – der Strukturanalyse der geistigen Person zufolge – zum Wesen der übergeordneten, allumfassenden Gemeinschaft, die Existenzbedingung für die

[445] Stein, E.: Eine Untersuchung über den Staat. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 7 (1925), S. 1-123, hier S. 72. Nicht aus der Struktur des Staates, sondern aus der Struktur geistiger Personen ist es verständlich zu machen − wie wir es bereits andeuteten –, daß ein konkretes Staatsgebilde auf der Grundlage einer bestehenden Gemeinschaft erwächst und andererseits ein Band der Gemeinschaft um die von ihm umfaßten Personen schlingt; ferner, daß diese Gemeinschaftsbeziehungen erforderlich sind, um die Existenz des Staates sicherzustellen. Ebd., S. 12.

[446] Z.B. wie bei einem Staat, „der seine Verfassung für unabänderlich erklärt" (Rechtsstaat) oder dem föderalistischen Staat oder dem Universal- bzw. Weltstaat (vgl. ebd., S. 8 ff.).

[447] Ebd., S. 5.

[448] Ebd.

Entstehung eines Staates zu sein. Denn nur in einer solchen umfassenden Gemeinschaft bildet sich in den Personen die *philia,* verstanden als „Gemeinschaftsbewußtsein", aus, welche eine gemeinschaftliche Anerkennung staatlicher Befehlsgewalt überhaupt erst ermöglicht. In der Regel stellt das „Volk" diese vorstaatliche und staatsermöglichende Gemeinschaft dar und bindet den Staat somit – will er Bestand haben – an eine spezifische Kultur.[449] Dies deshalb, weil das staatstragende Volk nach Stein im Normalfall als jene Gemeinschaft zu betrachten ist, die für die *vorherrschende* Kultur als prägend betrachtet werden kann. In der Kulturgemeinschaft des Volkes nun sieht Stein die dynamische Quelle des Gemeinschaftsbewußtseins, wenn sie sagt: „Jede Kultur, d.h. jeder in sich einheitliche und nach außen abgegrenzte Kosmos geistiger Güter (seien es selbständige Objekte wie Werke der Kunst und Wissenschaft, seien es am aktuellen Leben von Personen hervortretende stilisierte Lebensformen), *weist auf ein geistiges Zentrum zurück*, dem sie ihren Ursprung verdanken; und dieses Zentrum ist eine schöpferische Gemeinschaft, deren spezifische seelische Eigenart sich in allen ihren Produktionen auswirkt und widerspiegelt."[450]

Im Grunde sagt Stein damit nichts anderes, als daß ‚echte Gemeingüter' die (ontische) Voraussetzung der Anerkennung staatlicher Gemeinschaft sind (und nicht nur materielle Individualgüter oder Kollektivgüter) und daß der Prozeß der Erzeugung von ‚echten Gemeingütern' die (auch epistemische) Voraussetzung individueller Ausbildung von Gemeinsinn ist.

Damit aber wird für Stein die klassische Staatszwecklehre, das heißt das, „was man in den herkömmlichen Staatstheorien als den ‚Zweck' oder ‚Beruf' des Staates hingestellt hat (Errichtung eines ‚sittlichen Reichs', Sicherung der freien Entscheidung der Nation, Sorge für die Volkswohlfahrt u. dgl.)",[451] problematisch. Denn ihrer eigenen Definition zufolge gehört zum Staat nur die Selbstbestimmungsfähigkeit, weshalb es einem Staat „durch seinen eigenen Sinn nicht vorgeschrieben [ist], daß er sich in den Dienst des Sittengesetzes stellen, ein ‚sittliches Reich' sein müsse. Das Reich Satans kann als Staat

[449] Da es sich nicht aus dem Wesen des Staates ergibt, sondern aus der „*Struktur geistiger Personen*", daß der Staat eine ihm nicht nur im zeitlichen Sinne vorangehende Gemeinschaft voraussetzt, sieht Stein davon ab, sich bei der staatstragenden Gemeinschaft auf das (Staats-) Volk zu fixieren, wenngleich sie in diesem doch die vorherrschende kulturprägende Gemeinschaft sieht. Worauf es im folgenden ankommt, ist die Beschreibung der Funktion dieser staatstragenden Gemeinschaft. Ebd., S. 12.
[450] Ebd., S. 14. (Hervorhebung S.H.)
[451] Ebd., S. 66.

ebenso vollkommen sein wie das Reich Gottes.“[452] Kann staatliches Handeln aus sich selbst heraus nicht begrenzt werden, da sein Sinn außerhalb von ihm liegt, ja im Volk ständig neu hervorgebracht wird, dann bedarf er einer vorstaatlichen und zugleich dynamischen Legitimitätsgrundlage. Das, was Quelle der Anerkennung staatlicher Gewalt ist, ist zugleich ihre legitime Grenze und muß beständig als Kulturgemeinschaft vor Augen gebracht werden. Zugleich warnt Stein jedoch vor der normativen Kraft des Faktischen: Wenn es nicht zur Definition des Staates gehört, einen bestimmten Sinn zu verfolgen, sondern der ihn legitimierende (aber nicht konstituierende) Sinn von außen an ihn herangetragen werden muß (und de facto auch wird!), dann hängt letztlich alles von der „reine[n] Tatsachenfrage“[453] ab, *welcher* kulturelle, sinnverleihende „Geist“ in einer Staatsbevölkerung vorhanden ist. Staatliche Politik wird diesem Geist nämlich allein schon aus pragmatischen Gründen, zumindest langfristig, immer folgen – „denn diesem Ethos entgegenregieren, heißt dem Staate die Wurzeln seiner Existenz abschneiden.“[454]

Aus dieser Zuordnung von Staat, als gesellschaftlicher Organisation, und Volk, als kultureller, staatstragender Gemeinschaft („Der Staat als soziales Gebilde verlangt nach einer Schöpferkraft, die seiner organisierenden Potenz Inhalt und Richtung vorschreibt und eine innere Berechtigung verleiht“[455]), ergibt sich die prinzipielle Offenheit sozialer Gebilde für das sie bereichernde Eintreten von Individuen und Gemeinschaften. Ein normativ-politischer (exklusiver) Holismus kann auf dieser Basis nicht gerechtfertigt werden. Zwar stehen bei Stein ontische Strukturanalysen im Vordergrund, aber ihre Aussagen zur Nation sind durchaus auch in sozialethischer Hinsicht erhellend. Auf der Grundlage ihrer dynamischen, den klassischen Konstitutionalismus ergänzenden Legitimitätstheorie des Staates tritt sie nämlich jeder Verwechslung von Volk und Nation entschieden entgegen, in deren Folge die Rolle des Volkes auf die Nation übertragen wird (wie sie das etwa bei Kjellén sieht).[456] Staatslegitimierend ist allein die das Gemeinschaftsbewußtsein des Volkes ausprägende Kultur, nicht aber die Festigkeit, die sie im Nationalitätsbewußtsein erreicht. Für Stein

[452] Ebd., S. 66.
[453] Ebd., S. 68.
[454] Ebd., S. 67.
[455] Ebd., S. 15.
[456] Vgl. hierzu ebd., S. 15 ff.

ist „*echte* Nationalität nur auf der Grundlage des Volkstums möglich“.[457] Die Gefahr der künstlichen Verfälschung ihres Charakters und der politischen Instrumentalisierung ihres Mobilisierungspotentials steht Stein also durchaus vor Augen: In der Nation wird das schon beim Volk gegebene Gemeinschaftsbewußtsein „zu reflektiver Klarheit“ erhoben, in ihr „lebt ein *Bild* ihrer spezifischen Eigenheit“, welche „gepflegt“ wird – im Gegensatz zum Volk, „das diese Eigenart nur einfach hat und in seinem ganzen Leben und Schaffen auswirkt, ohne sich selbst darüber im Klaren zu sein und darum auch, ohne sie irgendwie zu betonen und hervorzukehren.“[458] Wenn der Staatstheoretiker Kjellén, auf den sich später auch der Nationalsozialismus berufen sollte, allein die auf dem Nationalitätsbewußtsein gründende Loyalität der Glieder einer Staatsgemeinschaft als staatstragend betrachtet, dann hätte ein solches Gebilde „sozusagen keine innere Existenzberechtigung; es haftete ihm immer der Charakter des Hohlen und Ephemeren an; es würde evtl. eine zeitlang durch einen regimentalen Willen zusammengehalten, aber nicht durch eine eigene innere Schwerkraft.“[459]

Ob neben dieser eigenen inneren Schwerkraft der umfassenden kulturellen Gemeinschaft eines Volkes nicht auch die Schwerkraft an sich Gegenstand der Untersuchung sein müßte, läßt Stein offen. Die schon erwähnten Rede von einer „allumfassenden Gemeinschaft aller geistigen Individuen“ legt zumindest die Frage nahe, ob mit ihr nicht auch ein Weltgemeinwohl gegeben ist, eine Frage, der, soweit ich sehe, bei Stein nicht weiter nachgegangen wird. Sie selbst weist zwar darauf hin, daß die Gemeinschaft, die hinter einem kulturellen Kosmos steht, prinzipiell umfassender sein kann als eine Volksgemeinschaft: „[E]in ‚Kulturkreis‘ kann eine Reihe von Völkern – gleichzeitig und in der Folge der Zeiten – umspannen.“[460] Ein Weltgemeinwohl als umfassende Menschheitskultur genügt jedoch nicht mehr unbedingt der Steinschen Definition von Kultur als „in sich einheitliche[m] und *nach außen abgegrenzte[m]* Kosmos geistiger Güter“ – zumindest, solange man rein innerweltlich denkt und unter Abgrenzung nur eine Abgrenzung gegenüber dem ‚Kosmos geistiger Güter‘ anderer Völker verstehen kann. Einer Ersetzung des Volks durch die Nation beugt die Betrachtung Steins daher nicht *prinzipiell* vor und damit auch nicht der Gefahr, die Staatsbürger könnten, und sei es nur eine gewisse Zeit lang,

[457] Ebd., S. 16.
[458] Ebd., S. 16.
[459] Ebd., S. 15.
[460] Ebd., S. 14.

durch einen regimentalen Willen – der umfassenden Realisierung eines normativen Holismus durch die Politik – zusammengehalten werden.

1.2.2.3 Romano Guardini

Erwähnung muß hier auch die ebenfalls phänomenologisch geprägte Bestimmung des Verhältnisses von Gemeinschaft und Einzelperson bei *Romano Guardini* finden. Seine Ideen gingen – vermittelt durch die Jugendbewegung und insbesondere Helmut Plessner[461] – in die wissenschaftliche Debatte der Zeit ein. In einer kleinen Schrift aus dem Jahr 1930 mit dem Titel „Vom Sinn der Gemeinschaft“[462] legte er eine Strukturanalyse der Gemeinschaft vor, die in erster Linie Kritikfähigkeit gegenüber *überzogenen* Gemeinschaftsideen vermitteln will und somit indirekt die Gefahr der Entfremdung in der Gemeinschaft belegt.

Auf der Grundlage seiner polaren Anthropologie unterscheidet Guardini drei verschiedene Zustände im gesellschaftlichen Leben, die es zu balancieren gilt, um nicht ideologischen (das heißt Teilaspekte der Wirklichkeit verabsolutierenden) Positionen zu verfallen: die solipsistische Verschlossenheit der einzelnen, die kraftspendende Öffnung der einzelnen in der Freundschaft sowie die Gefahr, in den ekstatischen Momenten der Gemeinsamkeit verweilen und in der Folge zu sehr in das Leben der andern eindringen zu wollen. Um dem drohenden Verlust des eigenen Ichs in der Gruppe vorzubeugen, bedürfe es, so Guardini, der Unterscheidung von wahrer und entfremdender Gemeinschaft: Wahre Gemeinschaft respektiere die anthropologisch gegebene Polarität, setze Einzelpersönlichkeiten voraus, ziele auf sie ab und festige sie. Fehlten einer Gemeinschaft solche Persönlichkeiten, sei sie als schwach zu betrachten. In der Wertehierarchie der Gemeinschaft (das heißt nicht notwendigerweise auch in chronologischer Hinsicht) komme die Person zuerst, das ‚Wir‘ an zweiter Stelle. Außerdem habe die Person in erster Linie autonomen Selbstbesitz an sich, sei jedoch zugleich in der Lage, im Urteil über sich selbst zu sich selbst auf Distanz zu gehen (Freude über Erfolg oder Scham). Wahre Gemeinschaft stärke somit Selbstbesitz und Selbstdistanz der Personen gleichermaßen. So, wie es kein totales, völlig autonomes Ego geben dürfe, sei auch völlige Selbsthingabe und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Unrecht, da jede Person auch sich selbst gegenüber Geheimnis bleibe, das stets in ihr wohne. Liest man diese sozialphilosophischen Reflexionen zusammen mit den

[461] Vgl. hierzu Plessner, H.: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn 1924.

[462] Guardini, Romano: Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft. In: *Die Musikpflege. Monatsschrift für Musikerziehung, Musikorganisation und Chorgesangswesen*, Heft 4. Leizpig 1930, S. 177-190.

(sozialtheologischen) Betrachtungen über die Kirche, die Guardini wenige Jahre zuvor (1922) anstellte,[463] vertieft sich dieser Befund: Dort wird die Kirche u.a. als Mittlerin des Dialogs (der daher eigentlich stets Trialog ist) beschrieben. Durch die Bezugnahme auf ihre Gegenwart als gemeinsame Instanz werde es den Individuen überhaupt erst möglich, in freien Dialog zu treten, das heißt, ohne den jeweils anderen zum Objekt direkter Interpretation zu machen. Beide Schriften Guardinis sind vor dem Hintergrund des Scheiterns der Jugendbewegung als Reflexion über die mit Bitternis verbundene Erfahrung der Entpersönlichung in der Gemeinschaft und das Zurückgeworfensein auf sich selbst zu verstehen. Insbesondere die 1933 neuaufgelegte Schrift über die Kirche schränkt die Möglichkeit wahrer Gemeinschaft auf den Bereich der übernatürlichen Wirklichkeit der Kirche ein, was durchaus als Warnung vor weltlichen Versuchen verstanden werden mußte, die Gemeinschaft der Kirche nachahmen zu wollen bzw. von einer weltlichen Institution ähnliche Wirkungen zu verlangen wie vom Gliedsein in der Kirche. Eine Warnung, die sich direkt gegen zeitgenössische Deutungen politischer Begriffe als säkularisierte theologische Begriffe bzw. politischer Gemeinschaft als Säkularisierung kirchlicher Gemeinschaft zu wenden scheint.

[463] Guardini, R.: Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Der katholischen Jugend zu eigen. Mainz [1]1922, Wiesbaden [3]1933.

1.2.2.4 Othmar Spann

Othmar Spanns Gesellschaftslehre hingegen darf als der wohl bedeutsamste Entwurf einer Gesellschaftslehre gelten, der ganz offensichtlich eine neuromantisch geprägte holistische Sozialphilosophie vertritt[464] und deren Ergebnisse direkt auf die Ebene der normativen Theorie überträgt. Spanns Entwurf fand, trotz seiner offensichtlichen Unterschiede zum Solidarismus der offiziellen Katholischen Soziallehre, in der zweiten Hälfte der Weimarer Zeit auch im deutschen Katholizismus Anhänger.[465] Spanns kinetischer Universalismus ist als ein idealistisches System zu bezeichnen, daß axiomatisch von der erkenntnistheoretischen Prämisse ausgeht, daß das Ganze vor den einzelnen Teilen kommt, die nur als Epiphänomene des unsichtbaren Ganzen gelten können. Spanns Untersuchungen zum Ganzheitsbegriff verstehen sich als Versuch, den Geistes- und Lebenswissenschaften eine „artgemäße Logik und Verfahrenslehre"[466] zu geben: Ausgehend von einer, so Spann, innerlich aufleuchtenden Erkenntnis, einem Erlebnis dessen, was der Mensch als ein dem andern geistig Verbundener ist,[467] ist der

---

[464] Die häufige Charakterisierung der Spannschen Gesellschaftslehre in der Literatur als ‚neuromantisch' sollte nicht dazu verleiten, die Wurzeln seines ausgeprägt antiindividualistischen Denkens pauschal der Romantik zuzuschreiben. An dieser Stelle sei daher noch einmal an den vorhergehenden Abschnitt erinnert, in dem die antiindividualistische Strömung, von der die deutsche Geisteswissenschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts insgesamt ergriffen wurde, als *Reaktion* auf extrem *individualistische* Strömungen innerhalb der *Staatstheorie* interpretiert wurde. An dieser Stelle sei zudem darauf hingewiesen, daß Rudolf Przywara 1923 (!) in einem Vorwort zu einer Anthologie der staatsphilosophischen Schriften des Romantikers Adam Müller die Neuherausgabe dieser Schriften mit ihrer „hohen zeitgeschichtlichen Mission" begründete, „eine in altheidnischen Nationalismen trunkene Gegenwart" auf die universale Einigungsmacht des Christentums hinzuweisen. Insbesondere mit dem Hinweis, daß allein die „Individualseele das Letztentscheidende" sei, „alle Gemeinschaftsformen, auch die Gemeinschaftsform der Kirche [... aber] einmal hinschwinden" müßten, sollte die authentische Interpretation der Müllerschen Staatsphilosophie gesichert werden. (Przywara, R.: Die Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft. In: Rudolf Kohler (Hrsg.): Adam Müller. Schriften zur Staatsphilosophie. München 1923.) Müllers Plädoyer für den „selbstlosen Gemeinschaftsgeist" müsse vor dem Hintergrund einer durch den Protestantismus bewirkten Psychologisierung und Ethisierung des Christentums gesehen werden, die zu einer „Zerteilung des Christenmenschen in den in reiner Innerlichkeit eingeschlossenen Herzensmenschen und den rein nach den Gesetzen der Welt vorangehenden Amtsmenschen" geführt habe − dem „tiefste[n] Grund neuerer altheidnischer Machtpolitik". Przywara, R.: a.a.O., S. X.

[465] Vgl. Baumgartner, A.: a.a.O., S. 19. Den Einfluß des österreichischen, in Deutschland vor allem als Ständestaatstheoretiker bekannten Spann zeigt besonders sein viel beachtetes Auftreten auf dem Fünften Deutschen Soziologentag in Wien (1926) und auf der ersten soziologischen Tagung des Katholischen Akademikerverbandes in Maria Laach (1931). Siehe hierzu: Baumgartner, A.: a.a.O, S. 30 f.

[466] Vgl. Spann, Othmar: Kategorienlehre. Jena [1]1924, S. 15.

[467] Spann, O.: Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhange über die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften. In: Handbuch der Philosophie. München 1928., S. 1-188, hier S. 88.

Begriff der Ganzheit zu entwickeln, aus dem sich die Beziehung des Ganzen zu den Teilen deduktiv ableiten und für die verschiedenen Wissenschaften fruchtbar machen lasse. Die Formel, auf die Spann seinen ontologischen Holismus bringt, lautet: „Ganzheit ist, was an sich kein [dingliches] Dasein hat, in den Gliedern sich darstellt, vor den Gliedern ist, aber nicht in ihnen untergeht.“[468] Dingliches, der sinnlichen Erfahrung zugängliches Dasein besitzen allein die Teile des Ganzen, die ihr Sein aber nicht aus sich selbst haben, sondern nur als Glieder des Ganzen bestehen, welchem „Vorsein“ zukomme, was in der Diktion Spanns soviel heißt wie: die ursprünglichere Form des Seins.

Der axiomatische Charakter der holistischen Methodenlehre Othmar Spanns zeigt sich darin, daß unbedingt immer von dem „Erlebnis“ der Ganzheit auszugehen sei: Die Erst- und Hauptrealität ist die soziale Ganzheit, die einzelnen sind nur denkbar, daseinsfähig und tatsächlich existierend als Glieder sozialer Ganzheiten, ihre seinsmäßige Abhängigkeit von der Gemeinschaft ist umfassend.[469] Jede Analyse hingegen, die beim einzelnen ansetzt, kommt laut Spann zwangsläufig zu einem individualistischen System: Allein den Individuen komme dann Realität zu, die (überindividuelle) Gemeinschaft verflüchtige sich zur Summe autarker Einzelwesen. Nur der Schluß vom Ganzen auf das Individuum sei daher in der Lage, gehaltvolle Aussagen über das Ganze zu machen, *Sozial*philosophie zu betreiben. Der Zusammenhang der Theorie sozialen Seins und der Theorie sozialen Sein-Sollens ist bei Spann aufgrund des vertretenen sozialphilosophischen Monismus unmittelbar. Entweder muß man von der Nicht-Existenz der Ganzheit ausgehen, aus der sich für Spann nur *Anarchismus* bzw. *Machiavellismus* und *Vertragstheorie* als Lebensgesetz des einzelnen bzw. der Gesellschaft ergeben kann.[470] Oder aber man geht wie Spann von der ausschließlichen Existenz der sozialen Ganzheit aus und sieht sich gezwungen, das Individuum für substanzlos zu erklären bzw. ihm ein dynamisches Wesen zu bescheinigen. Im Hinblick auf unsere Frage nach Einfallstoren für die unkontrollierte Fixierung politisch-kultureller Leitvorstellungen im normativen Holismus bzw. für einseitige Auflösungen des Spannungsverhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft

[468] Spann, O.: Kategorienlehre, S. 90.
[469] Vgl. hierzu die Kritik Weltys an Spann weiter unten in dieser Arbeit in: Welty, Eberhard.: Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin. Salzburg, Leipzig ^{2}1935S. 46-50.
[470] Spann, O.: Gesellschaftsphilosophie, a.a.O., S. 10.

ist hier folgendes festzuhalten: Das substanzlose Individuum ist gleichsam dem Prozeß einer ‚*creatio continua socialis*' unterworfen, verdankt der gesellschaftlichen Verwobenheit sein Dasein und ist damit gesellschaftlichen Trends letztlich hilflos ausgeliefert. Jedes Abweichen muß als pathologisch bzw. als bewußte Verleugnung der eigenen ‚dynamischen Natur' erscheinen. Die den Menschen verobjektivierende und daher totale Dimension des permanenten Prozesses der Vergemeinschaftung verdeutlicht sich exemplarisch an Spanns Beschreibung der Freundschaft als Grundform *jeder* menschlichen Verbundenheit: Nicht die beteiligten Individuen sind es, die das Gesellschaftliche, das „Zwischenmenschliche" aus sich heraussetzen, sich in die Beziehung ‚einbringen'. Der zwischen ihnen bestehende gesellschaftliche Zusammenhang ist vielmehr etwas „Objektives, Drittes"[471], das die Freundschaft ausbildet, ist das „Erste, Unableitbare", das in den Individuen neue Empfindungen und Seelenkräfte schafft.[472] Hier ist das ontologische Fundament des in der Spannschen Kategorienschrift bestimmten logischen Ganzheitsbegriffs zu sehen, von dem in der politischen Praxis konkrete Verhältnisbestimmungen abgeleitet werden sollen. Jede inhaltliche Bestimmung des Gesellschaftlichen muß diese dynamische Sicht des Menschen berücksichtigen. Das Gesellschaftliche *ist* somit der beständige Prozeß der „Gezweiung", in der der Geist eines Menschen vermittels des Geistes eines Andern angefacht bzw. erweckt wird. Da nun im Geistigen des Menschen der „Kern und das Wesenhafte seiner Individualität" zu sehen ist, verdankt der Mensch der gesellschaftlichen Verbundenheit nicht nur seine Prägung, sondern sein Dasein an sich. Alles ist durch Gemeinschaft vermittelt, nicht wie beim scholastischem Personbegriff, der der individuellen Person echten Selbststand bescheinigt. Wenn Spann die „Frage der ontologischen Priorität des Gesamtzusammenhangs der Gesellschaft vor den Teilen"[473] affirmativ durch die Berufung auf die logische Priorität der Ganzheit vor den Teilen behauptet, dann beruht dies weniger auf Naivität[474] denn auf einem ausgeprägten methodologischen Vorurteil, das theologisch verbrämt wird.[475]

---

[471] Ebd., S. 93.
[472] Ebd., S. 95.
[473] Vgl. Baumgartner, A.: a.a.O., S. 35.
[474] Ein Vorwurf, der dem Spannschen Universalismus gegenüber in den zwanziger und dreißiger Jahren häufig gemacht wurde. Vgl. hierzu Baumgartner, A.: a.a.O., S. 35.
[475] Hier ist darauf zu verweisen, daß Spann seine Ganzheitslehre im idealistischen Sinne einerseits in Übertragung der logischen Priorität des Ganzen vor den Teilen entwirft, andererseits aber auch konzipiert als Übertragung bzw. „Ausdehnung" der Lehre vom *corpus Christi mysticum* auf das „Ganze des menschlichen Gemeinwesens überhaupt". Vgl. Spann, O.: a.a.O., S. 57 f. Daraus kann

Was die *Rezeption* der genannten Sozialphilosophen in intellektuellen katholischen Kreisen betrifft, ist ab 1930 auf die Tendenz zu einer vermehrten Rezeption Spanns zu verweisen. Insbesondere Franz Xaver Landmesser, langjähriger Präsident des Katholischen Akademikerverbandes, war zunächst sehr von Max Scheler geprägt, wandte sich aber immer mehr der Spannschen Gedankenwelt zu[476] und wurde so zum „geistige[n] Motor“[477] der Idee eines ‚katholisch-sozialen Universalismus‘. Damit rückte im Verband auch die Forderung einer verantwortlichen Hinordnung der Gemeinschaft auf die Einzelperson in den Hintergrund; betont wurde zunehmend die Verpflichtung des einzelnen, sich solidarisch in das Gemeinschaftsganze zu integrieren. „Es kann deshalb nicht überraschen, daß die Auseinandersetzung im katholischen Akademikerverband gerade darum ging, ob sich der Universalismus mit dem christlichen Personverständnis vereinbaren lasse, oder anders, ob ein *katholischer* Universalismus nicht ein Widerspruch in sich selbst sei.“[478] Was die verschiedenen Strömungen im deutschen Sozialkatholizismus äußerlich einte, war eine gewisse antikapitalistische Grundhaltung, die sich im Eintreten für die sogenannte ‚Bedarfsdeckungswirtschaft‘ niederschlug. Sie wurde, wie überhaupt die gesamte Sozialreform, als Gesinnungsreform verstanden. Die sich daraus ergebende Unterschätzung des organisatorisch-rechtlichen Bereichs, und damit auch der Politik, schwächte die Gestaltungsmacht der vorgebrachten Ideen.

---

aber nur folgen, daß Vergehen gegen staatliche Gesetze als Sünde und Schuld gegenüber der omnipräsenten Ganzheit aufzufassen sind; der Grundsatz „nulla poena sine lege“ kann für den staatlichen Bereich dann nicht mehr gelten, der Staat muß totalitär sein oder er ist nicht mehr Staat.

[476] Ausführlich zeichnet Baumgartner (a.a.O.) die Rezeptionslinien von Scheler und Spann im deutschen Sozialkatholizismus nach, insbesondere bei Franz Xaver Landmesser und Theodor Steinbüchel.

[477] Baumgartner, A.: a.a.O., S. 135.

[478] Baumgartner, A.: a.a.O., S. 144. An dieser Frage mußte der Verband ohne eigenes, ausgewogenes methodologisches Konzept zur sozialphilosophischen Forschung scheitern. Dieselbe Frage wurde in den 1940er Jahren auch in Nordamerika zwischen Charles DeKoninck und Thomas Eschmann in der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis eines christlichen Personalismus geführt. Die lehrreiche, an Mißverständnissen und Anschuldigungen reiche Debatte wird dokumentiert in: The Aquinas Review (1997).

1.2.3 Fazit und Perspektive: Die allgemeine Tendenz zu einem normativ-politischen Holismus

Die bei den bisherigen Untersuchungen zu Tag getretene allgemeine Tendenz der Zeit, der Gemeinschaft vorrangigen Stellenwert einzuräumen, ist abschließend in ihrer Bedeutung für den pluralistischen Gedanken zu bewerten.

Wie an den gegenläufigen Interpretationen deutlich gemacht wurde, welche die Genossenschaftstheorie Otto von Gierkes in der Geschichte erfahren hat, besteht zwischen dem methodologischen Konzept sozialwissenschaftlicher Forschung (das der Erfassung der individuellen bzw. sozialen Wirklichkeit dient) und der ihr zugeordneten normativen Theorie ein enger, allerdings keineswegs direkter und eindeutiger Zusammenhang. Wo eine Theorie vorherrscht, für die soziale Größen reale Entitäten sind, wird politische Praxis nicht *automatisch* von einem normativen Holismus beherrscht. Geschichtliche Umstände etwa können die kohärente Umsetzung der Theorie durchaus abmildern. Doch non-exklusivistische Forschungsprogramme, die sich einer Betrachtung des Sozialen als eigenem Forschungsgegenstand nicht verschließen, legen *Interpretationen* im Sinne eines normativen Holismus oft sehr nahe. Sobald soziale Phänomene, auch das ‚Gemeinwohl' in sozialontologischer Hinsicht als reale überindividueller Entitäten klassifiziert werden, ist leicht Anlaß zu hypostasierenden Mißverständnissen gegeben und die Ausbildung eines für pluralistisches Denken charakteristischen non-exklusivistisch normativen Individualismus zumindest gehemmt – selbst wenn dies gar nicht beabsichtigt worden sein mag und der Sozialphilosoph den Anspruch erhebt, eine Theorie zu entwickeln, die den Rechten des Individuums und der Gemeinschaft gleichermaßen gerecht wird.

Man kann diese latente Gefahr an der berühmten Rektoratsrede Otto von Gierkes demonstrieren und dabei zugleich die entscheidenden Weichenstellungen aufzeigen, aufgrund derer der Denkweg in den politischen Totalitarismus oder in den politischen Pluralismus führt.[479] In der Rede vor der Universität Berlin im Jahre 1902 bemühte sich

[479] Gierke steht gleichsam symbolisch für die Vorreiterrolle der Staatsrechtslehre bei der allgemeinen Tendenz zu einem normativen Holismus sowie für eine ganze Generation nicht exklusiv-individualistisch denkender Sozialwissenschaftler. Außerdem übte er maßgeblichen Einfluß aus auf Ferdinand Tönnis und dessen grundlegendes Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* (vgl. hierzu Baumgartner, A.: a.a.O., S. 40), damit auf die Entwicklung der deutschen Sozialwissenschaften des bisher behandelten Zeitraums und darüber hinaus auch noch auf die Zeit

Gierke um eine Widerlegung der Argumente „gegen die wissenschaftliche Berechtigung der Annahme einer realen leiblichen-geistigen Einheit der menschlichen Verbände“.[480] Das Thema war also ein ontologischer Disput, bei dem es Gierke keineswegs um die Etablierung eines monistischen Politiksystems oder einer holistischen normativen Theorie ging, wie eine von ihm ausgesprochene Warnung vor dem Verlust der „Einzigkeit der individuellen Persönlichkeit“ deutlich zeigt: „Vergessen Sie nie“, so warnt Gierke, „was Sie Ihrem innersten Selbst schulden, das in der Einzigkeit der individuellen Persönlichkeit beschlossen ist und das auch den höchsten irdischen Mächten gegenüber männlich zu behaupten das Gewissen befiehlt.“[481] Und doch führt der Schlußteil der Rede mit seiner pathetischen Wendung ins Moralische den beinahe unausweichlichen Übergang eines jeden (auch non-exklusiven) sozialontologischen Holismus zum normativ-politischen Holismus deutlich vor Augen. Gierke scheint bereits 1902 ein Plädoyer für ein volkspädagogisches Programm zur Einbindung des einzelnen in das Ganze zu halten. Tatsächlich erschien das Individuum im Laufe der Entwicklung seiner organischen Staatstheorie immer mehr „Gemeinschaftsorgan“ zu werden, das „sein Selbst der Gemeinschaft einstiften“ bzw. in ihr aufgehen lassen soll, da dies der einzige Weg zur Selbstfindung sei.[482] 1902 zumindest noch erweist sich die organische Unterordnung des einzelnen unter die höherwertigen Ganzheitsgebilde als notwendig, um die Veranschaulichung der *überindividuellen Realität* der Verbände zu befördern. Die Vermittlung dieser Einsicht jedoch wird für ihn angesichts der vermeintlich offensichtlichen Existenz *individueller* Entitäten bald zu einem *Erziehungsziel* für das ganze Volk. ‚Erziehung‘ bedeutet dann bald – dem Programm des normativen Holismus gemäß, für den es keine Rückbindung an die Präferenzordnung des Individuums und damit auch keine Appellationsinstanz mehr gibt – soviel wie ‚Drängen‘ bzw. „massenpsychologische“[483] Manipulation zur Einbindung des einzelnen in das Ganze bzw. in die sogenannte „reale Verbandspersönlichkeit“. In seiner Rede sprach Gierke von der Einsicht in die Realität der überindividuellen Verbandspersönlichkeit als einzigem Weg, auf dem der einzelne

danach, denn selbst die nationalsozialistische Staatslehre berief sich gelegentlich auf Gierke (vgl. hierzu Stolleis, M.: a.a.O., S. 211).

[480] Gierke, O.v.: Das Wesen der menschlichen Verbände, a.a.O., S. 25.

[481] Ebd., S. 36.

[482] Vgl. hierzu die Nachweise bei Stolleis. Gierke, O.v.: Recht und Sittlichkeit. In: *Logos* VI (1916/1917), S. 225.

[483] Stolleis,M.: a.a.O., S. 212.

auch zur Einsicht gelangen kann, „daß die Gemeinschaft etwas an sich Wertvolles ist. Und nur aus dem höheren Werte des Ganzen gegenüber dem Teil läßt sich die sittliche Pflicht des Menschen begründen, für das Ganze zu leben und, wenn es sein muß, zu sterben. Ist das Volk in Wirklichkeit nur die Summe der jeweiligen einzelnen Volksgenossen und der Staat nur eine Einrichtung zum Wohle der geborenen und noch ungeborenen Individuen, dann mag der einzelne gezwungen werden, Kraft und Leben für sie einzusetzen.[484] Allein eine sittliche Verpflichtung hierzu kann ihm nicht auferlegt werden. Dann verblaßt der Schimmer einer hohen sittlichen Idee, der zu allen Zeiten den Tod für das Vaterland verklärt hat. Denn warum soll der einzelne sein Selbst für das Wohlergehen vieler anderer einzelner opfern, die doch nichts anderes sind als er selbst? [...] für die irdische Gemeinschaft aber heißt es hier: Liebe das Ganze mehr als dich selbst! Und dies hat nur einen Sinn, wenn das Ganze ein Höheres und Wertvolleres als die Summe der Individuen ist, wenn das Gemeinwesen *mehr als ein Mittel für die Zwecke der einzelnen* bedeutet und wenn nicht für leere Namen lebt und stirbt, wer für die Ehre und das Wohl, für die Freiheit und das Recht seines Volkes und Staates wirkt und kämpft.“[485]

Gierkes Worte rekapitulieren eindrucksvoll den aufgezeigten Zusammenhang zwischen dem Aufkommen der These vom Selbstzweck des (organischen) Staates und der allgemeinen, die Sozialwissenschaften wie die Politik gleichermaßen erfassenden Gemeinschaftseuphorie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dem Leser, der in einem materiellen Rechtsstaat aufgewachsen ist (dem eine in der Diktion Jellineks ‚relative Staatszwecktheorie‘ zugrunde liegt), kommen die an die Individuen gerichteten Forderungen dieser Rede überzogen, wenn nicht unmittelbar entfremdend vor: „Wecken und pflegen Sie in sich das Bewußtsein, daß in Ihrem Leben sich zugleich ein Stück des Lebens höherer Ordnung abspielt, dessen mächtig über dem kurzen Einzeldasein dahinflutendem Strome die Menschheit ihre Geschichte und ihre Würde verdankt.“[486]

Michael Stolleis sieht hier zu Recht das Aufscheinen der organischen Selbstzweckthese des Staates und zugleich den Mißbrauch von Gemeinwohlformeln im

[484] Dies wäre das normative Programm einer auf einem non-exklusiven Individualismus beruhenden Sozialphilosophie, das mit verschiedenen *incentives,* bzw. einigen wenigen, nicht konsistent begründeten *constraints* arbeitet.
[485] Ebd., S. 35 f.
[486] Ebd., S. 36.

nationalsozialistischen Recht vorgezeichnet. Eine genauere Analyse der Gierkeschen Argumentation wird insgesamt *drei* Momente zu erkennen geben, die allesamt mit dem holistischen Programm verbunden und daher mit dem heutigen kulturellen Pluralismus der Sinnfindung und dem politischen Pluralismus der Gemeinschaftsbildung unvereinbar sind. Bevor Gierke nämlich den notwendigen Einsatz des einzelnen für das Ganze mit der Werthaftigkeit des Ganzen begründet („Liebe das Ganze mehr als dich selbst! Und dies hat nur dann einen Sinn, wenn das Ganze ein Höheres und Wertvolleres als die Summe der Individuen ist"), heißt es:

„Für das sittliche Verhalten von Individuum zu Individuum gilt das Gebot: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Auf dieses Gebot allein wollen extreme Individualisten idealer Gesinnung, wie Tolstoi, das Leben der menschlichen Gesellschaft gründen, – und siehe da! Sie zertrümmern den Staat und predigen Anarchismus. Die religiöse Ergänzung des Gebotes der Nächstenliebe liegt in dem Gebot, Gott über alles zu lieben. Sie erst baut das Reich Gottes auf, das nicht von dieser Welt ist. Auch für die irdische Gemeinschaft aber heißt es hier: Liebe das Ganze mehr als dich selbst ..."[487]

Neben der völligen Externalisierung des Werts gemeinschaftlichen Tuns (er befindet sich im Beitrag zum Ganzen) wird mit dem unmittelbaren Einsatz für das Ganze, dessen Gehalt stets inhaltlich vorbestimmt ist (durch bestimmte Leitvorstellungen, s.o.), auch ein einheitlicher Modus der Verwirklichung der Werte des Ganzen, der Gemeinschaft normiert. Ein solch einheitlicher Modus läßt sich aber gerade nicht aus der christlichen Ethik ableiten. Die Gottesliebe ist nicht Ergänzung, sondern Grundlage der Nächstenliebe und verwirklicht sich situativ und partiell: Die Nächsten lassen sich nicht alle gleichzeitig lieben und sind immer nur die in Reichweite befindlichen Mitmenschen und insbesondere diejenigen, zu denen man eine besondere Beziehung hat. Auf die sozialethische Ebene übertragen folgt daraus: Der Einsatz für das Ganze kann nicht unmittelbar und für alle auf die gleiche Weise erfolgen. Diese Erkenntnis war der Sozialphilosophie Gierkes jedoch versperrt. Wie der folgende Abschnitt zu den neuscholastischen Gemeinwohltraktaten zeigen wird, war auf dem Höhepunkt der Gemeinwohldiskussion der Zwischenkriegszeit der sozialontologische Holismus bereits fragwürdig geworden. Zumindest einer sozialphilosophischen Auseinandersetzung mit

[487] Ebd., S. 35.

dem Pluralismus war katholischerseits der Weg bereitet. Wie die Rede Gierkes veranschaulicht, kann als entscheidendes Manko des normativen Holismus gelten, daß von ihm die Freiheitlichkeit des Vollzugs gemeinschaftlichen Tuns nicht als eigener Wert erkannt wird. Wenn die These vom Selbstzweck des Ganzen und die mit ihr verbundene Forderung einer totalen (das Individuelle auslöschenden) Hingabe an das Ganze einer freiheitsliebenden Gesellschaft heute so fremd erscheint, dann deshalb, weil der freie Vollzug einer wertverwirklichenden Handlung den hervorgebrachten Wert selbst noch einmal steigert und folglich als etwas individuell Einmaliges in den Wertbestand mit eingeht.[488] Zudem wird der Verschiedenheit menschlicher Charaktere (Einzelgänger, Gemeinschaftsmensch) nicht genug Rechnung getragen, wenn der Ansatzpunkt zur Wertverwirklichung normativ fixiert ist und der einzelne bei der Wertverwirklichung nicht seinen Vorlieben folgen kann. Besteht der Wert einer Handlung darin, daß sie neben der Werthaftigkeit der Freiwilligkeit ihres Vollzugs auch äußerlich ein Werk hervorbringt, das anderen (nicht notwendigerweise *allen* anderen) Individuen einen (besseren) Zugang zu einem analog zu fassenden, allen gemeinsamen Ideal eröffnet, dann verbindet jede wertschaffende Handlung potentiell den einzelnen mit (allen) anderen: Denn sie bringt einen gemeinsamen Bezugspunkt hervor, etwas, das eine gemeinsame konkrete Bezugnahme auf das Ideal ermöglicht. In einer individualistisch denkenden Gesellschaft, in der tendenziell *allein* der Vollzug einer freigewählten Handlung als wertschaffend betrachtet wird (und nicht der freiwillige Vollzug einer Handlung zusammen mit ihrer Eigenschaft, wertschaffend zu sein), muß daher jedwede der Gesamtgesellschaft zugemutete *inhaltlich bestimmte*, sittliche oder kulturelle Forderung ungerechtfertigt erscheinen, insofern sie von dem Sachverhalt abzusehen scheint, daß immer verschiedene Zugänge zu dem betreffenden Ideal bestehen und sich als solche dem individuellen Belieben zur Auswahl aufdrängen.

Die entscheidende Frage ist daher, ob bzw. welche derartigen gemeinschaftsstiftenden Bezugspunkte (gemeinschaftliche Werte) eine Gesellschaft

[488] Das Wissen um die Freiwilligkeit eines Beitrags zum Ganzen steigert die Anerkennung solchen Tuns durch andere, wie aus der alltäglichen Erfahrung bekannt ist: Verrichtet etwa ein jüngeres Mitglied der Familie seine Aufgabe im Haushalt nicht nur wegen der angedrohten (sozialen) Sanktionen, sondern freiwillig, freut dies die Eltern besonders. Den nur geschuldeten Beitrag zum Ganzen achtet man, für den freiwillig geleisteten Beitrag ist man dankbar. Der besondere Wert solcher Handlungen wird nicht nur sozial anerkannt, er schlägt sich auch sichtbar (materiell) nieder: Besonders gute Ergebnisse sind meist die Frucht freiwilliger Anerkennung des Wertes des Ganzen, die sich in der Arbeit vollzieht (Hingabe, Umsicht als Qualitätsfaktoren).

nicht der freien Initiative des einzelnen und seinen Vorlieben überlassen will, das heißt, welche sie zu einem Grundbestand an Werten zählt, deren Verwirklichung Voraussetzung zukünftiger, möglichst weitgehender und dauerhafter *freiheitlicher* Wertverwirklichung ist. Vor dem Hintergrund der hier geschilderten Problematik, die direkt angesichts der verschiedenen antiindividualistischen Entwicklungstendenzen der Staatstheorie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ins Bewußtsein tritt, erscheint es verständlich, daß der Frage nach dem Wesen der Gemeinschaft auch in der Philosophie verstärkt nachgegangen wurde. Der Antiindividualismus und die antipluralistische Zurückweisung der Verbändeinteressen verlangte geradezu nach einer Klärung des Wertes von Gemeinschaft und individueller Freiheit.

Die Rezeption und Synthese der Gemeinschaftsphilosophie der Zwischenkriegszeit, wie sie in den thomistischen bzw. neuscholastischen Gemeinwohltraktaten, insbesondere in dem von Eberhard Welty O.P., vorgenommen wurde, bahnte einer systematischen Auseinandersetzung mit der deutschen Sozialphilosophie, die vornehmlich Gemeinschaftsphilosophie geworden war, den Weg und damit auch der Tradierung bzw. Nicht-Tradierung von Teilen dieses Gedankensguts in die frühe Bundesrepublik. Insbesondere die heftige Reaktion Gustav Gundlachs auf Weltys Gemeinwohltraktat prägte den Verlauf der naturrechtlichen Gemeinwohldebatte in der BRD entscheidend vor bzw. mit. Unmittelbar nach dem Kriege geriet Welty auch anläßlich seiner ordnungspolitischen Vorschläge zum Wiederaufbau Deutschlands und wegen seines parteipolitischen Einflusses (auf die rheinische CDU sowie auf Teile der SPD) in die Kritik. Während Gundlach und Nell-Breuning sowie Messner seine Positionen großteils nicht unterstützen, knüpfte sein Ordensbruder A.F. Utz wesentlich enger an sie an.

Kapitel 2 – Die systematischen Gemeinwohltraktate der Zwischenkriegszeit

Im folgenden sind nun die wichtigsten, sich vorrangig und explizit mit der Gemeinwohlthematik befassenden Texte aus der Zwischenkriegszeit vorzustellen. Die doppelte Beeinflussung der Zwischenkriegsdiskussion zum Gemeinwohl durch die oben geschilderten individualistischen und antiindividualistischen Tendenzen in der Sozialphilosophie der Zeit und die politische Entwicklung hin zum totalitären Staat ist dabei stets mit zu berücksichtigen und als Motor einer Debatte zu betrachten, in der unterschiedliche (und bisweilen extreme) Stellungnahmen zum Thema politische Gemeinschaft geradezu provoziert wurden. Wie sich zeigen wird, haben die scholastischen Beiträge zur sozialphilosophischen Debatte jener Zeit die oben geschilderte antiindividualistische Strömung im deutschen Staats- und Gesellschaftsdenken zum Zwecke der wissenschaftlichen Selbstvergewisserung in die Sprache der Scholastik übertragen und zum Teil auch übernommen. Insbesondere für die drei Gemeinwohltraktate von Kaibach, Kurz und Welty trifft dies – wenn auch in unterschiedlichem Maße – zu. Zwar kann man nicht behaupten, scholastische Wissenschaftler hätten sich zuvor nicht aktiv mit der Gemeinwohlthematik beschäftigt. Schon bei Viktor Cathrein[489] oder Heinrich Pesch[490] u.v.a. wird das Thema behandelt. Bei ihnen jedoch, wie überhaupt in der neuscholastischen Philosophie bis zu den frühen 1930er Jahren, geschah dies kaum je unter dem Stichwort 'Gemeinwohl'[491], das erst mit den nun vorzustellenden Traktaten (wieder) zu einem Schlüsselbegriff in der scholastischen Diskussion des umstrittenen Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft avancierte, dies in der Folge aber über den gesamten Verlauf der

[489] Vgl. etwa Cathrein, Victor: Sozialethik und Individualethik. Philosophisches Jahrbuch V (1892), S. 121-131 oder Ders.: Moralphilosophie. 2. Bände Leipzig [6]1924.

[490] Vgl. etwa Pesch, Heinrich: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bd. ab 1904 oder Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftslehre. Freiburg 1898-1901.

[491] Johannes Messner weist darauf hin, daß in einem so bedeutsamen Werk wie Cathreins Moralphilosophie das Stichwort 'Gemeinwohl' im Register fehle. Und für die Zeit um die Jahrhundertwende bemerkt er: „Wenn man etwa die langen Traktate bei *Thomas* oder *Suarez* allein über Gesetz, ewiges Gesetz, Naturgesetz, positives Gesetz mit dem vergleicht, was in den kleineren Handbüchern um die Jahrhundertwende steht, hat man den Eindruck, daß von der Größe des Denkens der Früh- und Hochscholastik wenig übriggeblieben ist. Das Fehlen einer ausführlicheren Beschäftigung mit der Lehre über das Gemeinwohl muß umso mehr erstaunen, als *Leo XIII.*, wie erwähnt, das Gemeinwohl das oberste Gesetz der staatlichen Tätigkeit nannte.“ Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee − Wirklichkeit − Aufgaben. In: A. Rauscher und R. Weiler (Hrsg.): Johannes Messner. Ausgewählte Werke, Band 5. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Zwei Spätwerke Messners, S. 1-189, hier S. 176.

naturrechtlichen Debatte auch in der BRD bleiben sollte.[492] Die folgende Darstellung will nicht nur zeigen, daß über diesen Gemeinwohlbegriff bestimmte sozialphilosophische Einsichten jener Jahre in die BRD-Debatte transportiert und auf der Basis einer gemeinsamen wissenschaftlichen Sprache diskutiert, weiterentwickelt und (wenn auch zum Teil auf Umwegen) auf einen pluralismusfähigen Gemeinwohlbegriff gebracht wurden. Es sollen vielmehr insbesondere die Ursprünge der trotz aller Verständigung verbleibenden spezifischen Unterschiede im Gemeinwohlverständnis der Solidaristen, der thomistischen Dominikaner und Johannes Messners offengelegt werden. Es geht daher im folgenden weniger um eine vollständige Erfassung und Dokumentation aller Beiträge zur Gemeinwohlthematik, als vielmehr darum, die zentralen Punkte herauszuheben, an denen sich die weitere Entwicklung eines pluralismustauglichen naturrechtlichen Gemeinwohldenkens in der BRD entscheiden sollte. Dies wird anhand einer Rekonstruktion des Diskurses durch Beantwortung unserer fünf Leitfragen geschehen:

Dabei werden wir *erstens* die nicht befriedigend gelöste, dennoch aber immer virulenter werdende Frage nach einer adäquaten sozialphilosophischen Methodologie herausstellen, *zweitens* auf die Bestimmung des Seinsmodus der Gemeinschaft eingehen und dabei besonders spätere Ansatzpunkte der Kritik aufzeigen, die schließlich zu einer Akzentverschiebung in der Sozialphilosophie führten: weg von der scholastischen Konzentration auf Gemeinschaft und Gemeinwohl hin zu einer mehr personalistischen Thematisierung der Menschenrechte und der Gerechtigkeit. Wo Hinweise zur Bereitstellung der Gemeingüter fallen, werden diese aufgegriffen. *Drittens und viertens* werden, soweit es die meist sehr abstrakt gehaltenen Beiträge erlauben, die allgemeinen Entwicklungslinien im Hinblick auf folgende Punkte veranschaulicht: die Dynamik politischer Zugehörigkeit (Recht und Pflichten des

[492] An dieser Stelle sei allerdings erwähnt, daß sich Johannes Messner unabhängig von den genannten ‚Gemeinwohltraktaten' in seinem im Jahre 1933 in erster Auflage erschienenen Werk *Die soziale Frage* ebenfalls eingehend, aber unter Rückgriff auf Cathrein und Taparelli mit Gemeinschaft und Gemeinwohl beschäftigte und dabei den Eigenwert des Gemeinwohls (auch für das Individuum) als Zentralbegriff einer der Individualethik vorgeordneten Sozialethik hervorhob (vgl. Das Gemeinwohl, a.a.O., S. 177 f.). Mit der ersten Auflage der *Sozialen Frage*, so stellte Messner rückblickend fest (siehe ebd., S. 178), habe er vor einer zu starken Anlehnung an Aristoteles und Thomas in der katholischen Sozialphilosophie im Deutschland der 1930er Jahre und der daraus folgenden Überbetonung staatlicher Autorität warnen wollen. Das Werk wurde 1938 von den Nationalsozialisten verboten. (Vgl. Messner, J.: Die Soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen. 6. neubearbeitete Auflage. Innsbruck 1956, S. 11.)

Individuums zur Einordnung in die Gemeinschaft) sowie die Reichweite staatlichen Eingreifens in das Privatleben. *Fünftens* ist der Frage nachzugehen, ob und wenn ja, welche konkreten Aussagen zu den Gemeingütern gemacht werden. Die Reihenfolge der Beantwortung richtet sich nach den Erfordernissen der Darstellung im Text.

2.1 Die Thesen von Eberhard Welty, Edelbert Kurz und Rudolf Kaibach zum Gemeinwohl

Es empfiehlt sich, mit dem spätesten Gemeinwohltraktat zu beginnen. Er wurde 1935 von Eberhard Welty O.P. unter dem Titel „Gemeinschaft und Einzelmensch" herausgegeben. Das Buch, dem die Promotionsschrift Weltys zugrunde liegt, hatte außerordentlichen Erfolg, nach bereits vier Wochen erschien eine zweite Auflage. Welty greift darin die wichtigsten bis dato erschienenen Stellungnahmen zum Thema auf und bearbeitet sie „nach den Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin."[493] Dabei bezieht er neben den wichtigsten sozialphilosophischen Monographien und Kompendien der Zeit auch den thomistischen Gemeinwohltraktat von Edelbert Kurz O.F.M. (Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas von Aquin, München 1932) sowie den (eher neoscholastisch geprägten) Traktat von Rudolf Kaibach O.M.Cap. (Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Ein Versuch zur Grundlegung der Sozialethik, Düsseldorf 1928) mit ein – zwei Werke, die sich als Entgegnungen auf den Solidarismus Peschscher Prägung verstehen, aber die Gemeinschaftseuphorie der unterschiedlichen philosophischen Strömungen der Zeit aufgreifen. Die Traktate von Kaibach und Kurz werden im Zuge der Darstellungen der Hauptthesen Weltys mit vorgestellt.

[493] Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin. Salzburg, Leipzig ^{2}1935.

2.1.1 Methodologie und Gemeinschaftsdenken

Welty beginnt sein Werk mit methodologischen und methodischen Klarstellungen, die die eigenen wissenschaftstheoretischen Prämissen erläutern und von anderen zeitgenössischen Konzeptionen abheben sollen. Auf dieser Grundlage will er den zeitgenössischen Forschungsstand beschreiben und einen eigenen Beitrag leisten zur Bestimmung der Idee der Gemeinschaft sowie der Frage, ob Gemeinschaft und Einzelmensch einander naturhaft zugeordnet sind. Er sieht insbesondere in einer mangelnden Durchdringung der thomistischen Grundthesen, mithin der methodischen und methodologischen Grundentscheidungen des Thomas von Aquin, den Hauptgrund für einseitige Auflösungen des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Damit bestimmt er zugleich das Ziel einer Vermittlung der beiden. Nachdem die individualistische Lebenspraxis von sich aus, so Welty, wegen der zunehmenden Zahl der Vorbeugungs- und Abwehrmaßnahmen zum Schutz der individuellen Freiheit wieder die Frage nach den „sozialen Urkräften" wachgerufen hätte („die Befreiung des Individuums von ‚Gemeinschaft' trieb zur Unfreiheit der ‚Gesellschaft'"[494]), erfolge am Ende der Epoche des Individualismus[495] zwangsläufig ein Umschlag ins andere Extrem: „Wir neigen dazu, derartige Bindungen zu überspannen und vor lauter Gemeinschaft, den Einzelmenschen zu übersehen."[496] Eine Tendenz, die Welty auch bei seinen thomistisch argumentierenden Kollegen sah. Die 1933 von Edelbert Kurz veröffentlichte Studie nehme eine einzige „individualistische Interpretation" des Aquinaten zum Anlaß, um generell gegen eine Vereinnahmung des Hl. Thomas durch

[494] Ebd., S. 14.

[495] Man war damals allgemein davon überzeugt, das „Abebben jener geistesgeschichtlichen Epoche, die wir das Zeitalter des 'Individualismus' nennen", zu erleben. Welty, E.: a.a.O., S. 13. Hierzu auch Joseph A. Schumpeter, der diese für die damalige Epoche allgemeine Ansicht teilt. Vgl. Schumpeter, J.A.: Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie. Leipzig 1908, S. 88.

[496] Welty, E.: a.a.O., S. 15. Bestätigend die späteren Ausführungen in der Einführung zum 20. Band der deutschen Thomasausgabe (*Tugenden des Gemeinschaftslebens*; 1943), in denen der Autor davor warnt, von einem Extrem ins andere zu verfallen: „Dem vorausgegangenen Zeitalter des Individualismus war der Mensch als Gemeinschaftswesen sozusagen unbekannt [...] Hat man früher nicht bedacht, daß der Mensch in der Ordnung der personhaft-selbständigen Wesen auf der untersten Stufe steht und darum durch Ergänzung durch andere fähig und bedürftig ist, so bedenkt man jetzt zu wenig, daß er überhaupt personhaftes Sein besitzt, daß ihm somit im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes ein unaufhebbarer Eigenwert zugestanden werden muß" (Endres, Josef: Einleitung. In: Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe, Band 20. Tugenden des Gemeinschaftslebens. München-Heidelberg 1943).

eine ganze Reihe vermeintlicher „Individualisten“[497] vorzugehen, bei denen Staat und Gesellschaft tendenziell auf einen Dienst an ihren Gliedern hingeordnet würden und nicht umgekehrt. Und Rudolf Kaibach mache sich unberechtigterweise für ein „substantiales“ Verständnis der Gemeinschaft stark.

Während methodologische Überlegungen bei Kurz vollständig fehlen (es geht ihm um Thomasexegese anhand einer Darstellung des entsprechenden thomasischen Textbefundes[498]), finden sich bei Kaibach erste Versuche einer Klassifizierung der Gesellschaftslehren in Individualismus, Sozialismus und Solidarismus, ohne daß diese Einteilung freilich im Hinblick auf die eigene wissenschaftliche Methode gerechtfertigt würde. Kaibachs Einteilung ist aber dennoch bemerkenswert, vor allem da sie während der gesamten Untersuchung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft durchgehalten und damit gewissermaßen der Einfluß unterschiedlicher methodologischer Konzepte indirekt sichtbar gemacht wird. Auch Kaibachs Erörterung des seinsphilosophischen Zusammenhangs von Sein und Gut sowie Gut und Wert rührt an die methodologische Problemstellung, wobei er sich jedoch darauf beschränkt festzuhalten, daß die Priorität je nach Sozialtheorie einmal beim Individuum, einmal bei der Gemeinschaft liege.[499]

Erst Welty kann eine erfolgreiche Lösung dieser „Prioritätskontroverse“ durch die *ethische* Wissenschaft anbieten. Er hält dafür die Anwendung eines ganz bestimmten methodologischen Konzepts für unumgänglich. Dieses entfaltet er in ausführlichen Hinweisen zu Methode und Methodistik des „gemäßigten Realismus“ der thomasischen Seinsphilosophie[500] und meint, damit zugleich einen *direkten* Beitrag zur

[497] Zu ihnen werden so unterschiedliche Autoren gerechnet wie: V. Cathrein, H. Pesch, O. Gierke, P. Tischleder, L. Schilling, B. Roland-Gosselin, Th. Steinbüchel, D. Daniels u.v.a.m. Vgl. Kurz, Edelbert: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. München 1932, S. 9-18. Kurz stellt in seiner Einleitung verschiedene Aussagen dieser Autoren gegenüber, um bei ihnen einmal „wirklichen Individualismus“, einmal „starke Betonung der Gemeinschaft“ und schließlich „vermittelnde Stellungnahmen“ zu unterscheiden. Otto von Gierke wird sowohl den Individualisten als auch der entgegengesetzten Position zugerechnet.

[498] Dennoch bildet das Ungenügen, das der Autor angesichts der unterschiedlichen, z.T. recht widersprüchlichen Behandlung des Verhältnisses von Gemeinschaft und Individuum in den Sozialwissenschaften der Zeit empfindet, die Motivation zur Abfassung des Werkes. Vgl. seine Gegenüberstellungen in der Einleitung. Kurz, E., a.a.O.).

[499] Vgl. Kaibach, Rudolf: Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Ein Versuch zur Grundlegung der Sozialethik. Düsseldorf 1928, S. 117-120.

[500] Das Wort 'Seinsphilosophie' wird im Sinne Weltys im folgenden gleichbedeutend mit 'scholastischer Metaphysik' verwendet, wobei Welty damit die *allgemeine* Metaphysik als „Wissen vom Sein als solchem, absolut sichere Erkenntnis des Seins als des zuerst und zuoberst Gegebenen“

„sozialmetaphysischen Lösung“ der Frage nach dem Seinsmodus von Gesellschaft und ihrem Verhältnis zum Einzelmenschen leisten zu können: „Wer sich nicht mit den Fundamentalthesen der Seinsphilosophie vertraut macht, kann bei unserem Problem weder die Fragestellung noch die Antwort dieser Philosophie verstehen; er wird sich vielleicht vor unentwirrbaren Rätseln glauben.“[501] Insbesondere der *Methode* der Seinsphilosophie sei es zu verdanken, daß sie *allgemeinverbindliche und -verständliche* sozialethische Ideale beschreibe, woraus ihre sozio*politische* Bedeutung resultiere.

Welty charakterisiert die thomistische Herangehensweise an die Beschreibung des Phänomens des Sozialen dergestalt, daß sie am ehesten – gemäß der in Teil A vorgenommenen Klassifizierung – als non-exklusives individualistisches Forschungsprogramm bezeichnet werden kann, das einen non-exklusiven Holismus jedoch als gleichberechtigt anerkennt. Wenngleich Welty selbst die erstgenannte Herangehensweise bevorzugt, will er doch jede „Einseitigkeit“ in der sozialphilosophischen Forschung, die von vornherein entweder von der ausschließlichen Existenz der Individuen oder der alleinigen Gegebenheit der Gemeinschaft ausginge, vermieden wissen. Jedes „voreilige Apriori“ bei der Beschreibung des Spannungsverhältnisses von Gemeinschaft und Einzelmensch sei zu verwerfen, da keineswegs a priori feststehe, „daß eins das andere vollständig erklärt und daß alles Wissen vom einen nur über das Wissen vom anderen führt.“[502] Welty bringt seine erkenntnistheoretische Grundhaltung bei der Formulierung seines Forschungsprogramms selbst so auf den Punkt: „Es scheint uns einzig richtig, das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft beiderseitig anzugreifen, von hüben und drüben zu entwickeln. Das recht verstandene und eingeordnete Individuum führt nicht von Gemeinschaft ab, sondern zu Gemeinschaft hin; die rechtverstandene

---

versteht (Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 27), also die scholastische Ontologie meint.

[501] Ebd., S. 18. E. Kurz hatte wiederholt von dem „Rätsel“ gesprochen, ob in Thomas ein Individualist oder der Philosoph des Politischen und Sozialen zu sehen sei, um Thomas dann eindeutig als Antiindividualisten zu kennzeichnen (Kurz, E.: a.a.O., S. 8, 9 und 18).Welty wirft Kurz in diesem Zusammenhang vor, er habe nicht immer genug darauf geachtet, wann Thomas sich die „überraschend ausschließlich und ‚total‘“ klingenden, von Aristoteles im Wortlaut übernommenen Sätze zu eigen mache, in denen das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelmensch beschrieben werde, und wann er sie lediglich zitiere. Vgl. Ebd., S. 393.

[502] Ebd., S. 51.

Gemeinschaftsganzheit löst das Individuum nicht in ein ‚Gliedsein' auf, sondern läßt ihm seine naturhafte Eigenständigkeit und Eigeninnerlichkeit."[503]

Insbesondere gegen Othmar Spann gerichtet besteht Welty darauf, daß „eine Gesellschaftslehre beim Individuum beginnen [kann], ohne sich in Individualismus zu verrennen."[504] Seine ganze Untersuchung will in erster Linie diese These belegen, wenn auch immer zugleich betont wird, daß auch eine „bei dem Gemeinschaftsganzen anhebende Betrachtung nicht zum kinetischen Universalismus zu führen" brauche.[505] Welty nutzt eine ausführliche Darstellung des sozialphilosophischen Forschungsprogramms der Seinsphilosophie, um sich zugleich von allen anderen in der Zwischenkriegszeit vertretenen Forschungsansätzen abzugrenzen: Nach Welty wird der vom *individualistischen (rationalistischen)* Naturrecht entwickelte Begriff des Individuums seit der Aufklärung in unmittelbarem, seinsmäßigem Gegensatz zu 'Gemeinschaft' verstanden.[506] Allein die thomistische Seinsphilosophie vermeide dank ihrer Erkenntnismethode die sich daraus ergebende „geistige Gespaltenheit in Kernfragen des sozialen Lebens."[507] Ihr gegenüber sei eine Wiedergewinnung des aristotelisch-thomistischen Konzepts der Sozialnatur des Individuums (*animal individuale et sociale*) anzustreben, demgemäß das Individuum „trotz ursprünglicher Eigenständigkeit und naturhafter Seinspriorität auf die Gemeinschaft" verwiesen ist, so daß es das Soziale dennoch wesenhaft verlangt und in sich trägt.[508] Anhand einer Beschreibung der Herleitung des Konzepts der Sozialnatur des Menschen aus der scholastischen Wesensabstraktion (die an konkreten Einzelfällen vorgenommen wird und zu einer ideellen Wesenheit mit unabdingbarer Notwendigkeit führt) demonstriert Welty die Unterschiede der scholastischen Abstraktion zur „ideeierenden Abstraktion der modernen Phänomenologie",[509] aber auch zum Allgemeinbegriff der Soziologie

[503] Ebd., S. 52.
[504] Ebd., S. 50.
[505] Vgl. ebd.
[506] Ebd., S. 14.
[507] Ebd.
[508] Ebd., S. 50.
[509] Ebd., S. 395. Welty verweist im Hinblick auf die Phänomenologie auf die sozialphilosophischen Aufsätze Edith Steins: Sie enthielten „eine Fülle feinster und wahrster Beobachtungen; manche Gedankengänge werden unmittelbar vor der Spruchreife wichtiger Erkenntnisse abgebrochen; die der Phänomenologie eigene Sehweise und Blickrichtung hindern an der vollen Auswertung des Materials." Denn „bei aller Betonung der Realität und ontischen Struktur von Gemeinschaft überwindet die phänomenologische Methode nicht den Kreis des Erlebnishaften und Subjektiven". Ontologie wolle den letzten Sinn, das heißt das Wesen jeder Gegenständlichkeit im weitesten Sinne

(wiederholt beobachteter Einzelfall, dem infolge seiner beharrlichen Wiederkehr eine bestimmte Konstanz und Regelmäßigkeit zugesprochen werden muß). Dies ist von Interesse für uns, da Welty den gemäßigten Realismus der Scholastik anderen Methoden vorzieht, weil dieser für ihn beansprucht, *prinzipiell* die Erfahrung zum Ausgangspunkt zu wählen, und zwar die Erfahrung in allen ihren Faktoren (hier: die Erfahrung von Individualität *und* von Gemeinschaft). Dabei wird Welty nicht müde zu betonen, daß die Seinsphilosophie deswegen jedoch keine vermittelnde „Mischlehre" sei, das heißt keines derjenigen Systeme, „die weder methodisch noch inhaltlich Eigenständigkeit beanspruchen können, die wesentlich Kompromiß bedeuten."[510]

Da es an dieser Stelle unserer Arbeit nicht um eine philosophische Auseinandersetzung und Bewertung der scholastischen Philosophie geht, sondern letztlich um die Darstellung ihres *gesellschaftspolitischen Anspruchs* und um ihre Stellung im Vergleich zu anderen Sozialphilosophien der Zeit, sei vermerkt, daß Weltys Hinweise auf methodische Eigenständigkeit etc. nicht nur wissenschaftliche Selbstvergewisserung bezwecken: Vielmehr geht es ihm darum, die „Zwanglosigkeit und Selbstverständlichkeit" bzw. das „Naturentsprechen der gefundenen Synthese" als Ausweis ihrer Wirklichkeitsnähe anzuführen – ein Anspruch, an dem Welty auch gemessen wurde.[511] Welty hebt die tieferliegende Intention seiner Untersuchung im Nachwort selbst besonders hervor: Das Ergebnis der Arbeit müsse die „Belastungsprobe" im alltäglichen Leben bestehen, müsse mit dem Urteil des „naiv" bzw. „naturhaft denkenden Menschen" übereinstimmen, sich als „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" erweisen.[512] Politik als Kunst der Gemeinschaftsbildung wird auf derartiges Wissen, das es freilich in der *synderesis* mit den je konkreten Umständen zu vermitteln gilt, nicht gerne freiwillig verzichten.

Vor diesem methodologischen Hintergrund ist nun den Untersuchungen Weltys zum *Seinsmodus der menschlichen Beziehungen* besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Auf ihnen bauen seine Aussagen zur menschlichen *Sozial*anlage und zum Wesen der Gemeinschaft auf.

---

untersuchen, während Phänomenologie die durch dieses Wesen notwendig vorgezeichnete Gegebenheits-, Erscheinungs- und Erkenntnisweise jeder Gegenständlichkeit im reinen Bewußtsein erforsche.

[510] Ebd., S. 343.

[511] Siehe hierzu weiter unten die Kritik Gustav Gundlachs.

[512] Ebd., S. 386 und 390.

2.1.2 Herleitung und Bestimmung von Sein und Wert der Gemeinschaft

Ausgehend von der *individuellen* Erfahrung des In-Beziehung-Tretens bzw. des In-Beziehung-Seins versucht Welty ein adäquates Bild der Gemeinschaft zu entwerfen. Seine Vorgehensweise entspricht der (deduktiven) Methode der Scholastik, die vom realen Einzelwesen ausgeht und Wesentliches abstrahiert, um es von dieser Warte aus in einen Gesamtzusammenhang zu stellen. Die Analyse der menschlichen Relationalität ist in Überblicken zum scholastischen Gemeinwohldenken oft übergangen worden;[513] ohne sie bleiben jedoch die in den jeweiligen Verhältnisbestimmungen von Einzelwohl und Gemeinwohl verdichteten sozialontologischen und sozialethischen Bestimmungen letztlich unverständlich. Es ist gerade die scholastische Beziehungslehre, in der auch das scholastische Verständnis von Ordnung seine grundlegende Bestimmung erfährt. Der mit Welty erreichte Stand der Forschung ist um so mehr vorzustellen, als auch bei der Darstellung der bundesrepublikanischen Diskussion auf die Beziehungslehre zurückzukommen sein wird.

1924 hatte der Soziologe Leopold von Wiese, dessen Schüler Welty war, seine Beziehungslehre[514] herausgegeben und darin menschliche Gesellschaftsgebilde im Sinne eines exklusivistischen Individualismus ganz aus *individuellen* Beziehungshandlungen erklärt, Gesellschaft als nur 'verbalen Begriff', als bloßes Geschehen, als reinen Prozeß bezeichnet.[515] Zwar hatte bereits Rudolf Kaibach in seinem Gemeinwohltraktat den Thesen von Wieses die *scholastische* Beziehungslehre entgegengesetzt. Seine Ausführungen blieben aber zweideutig und scheinen der individualistischen These von Wieses eine extrem holistische entgegenzusetzen: Kaibach will Beziehungen als etwas Substantielles verstehen, das unabhängig von den in sie eingehenden Subjekten existiert. Die interpersonelle Beziehung, das Soziale wird von Kaibach hypostasiert. Kaibach baut seine Lehre von der Gemeinschaft direkt auf der Beziehungslehre auf: Neben den Individuen zählt er das „Vorhandensein von Relationen“[516] zu den Bestandteilen von Gemeinschaft. Sowohl die *Träger* der Relation

[513] Vgl. etwa Remele, K., a.a.O., 347 ff. und Verpaalen, A.P., a.a.O.
[514] Wiese, Leopold v.: Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen. 1. Teil: Beziehungslehre. München 1924.
[515] Vgl. ebd., S. 4 und 15.
[516] Kaibach, R.: a.a.O., S. 32.

als auch *die Relationen selbst* werden als „objektive Tatsache“ betrachtet, die jedoch stets zusammen auftreten, da Relationen nicht von ihren Relaten getrennt werden könnten.[517] Zwar beschreibt Kaibach das Sein der Relationen „als eigenartiges Sein, das weder die Natur des substantialen noch des akzidentalen Seins hat“,[518] kommt aber mit Blick auf die „aus den Relaten und den zwischen ihnen herrschenden engeren Relationen bestehende *Gesamtrelation*“ (die im Gegensatz zu letzterer allein Dasein haben könnte) zu dem Schluß, „daß das Soziale ein transzendentes, kein bloß logisches Sein besitzt, daß es ein konkretes, nicht bloß metaphysisch soziales Sein gibt, dessen Existenz nicht geleugnet werden kann und darf. Das Soziale ist ein substantives Sein, kein bloß adjektives oder akzidentelles; es ist das aus den beiden kausal-final verbundenen substantialen Wesenheiten Materie und Form als innere Ursachen gebildete Dritte, etwas Neues, eine Substanz, die das Sein in sich hat, nicht in einem anderen als Subjekt. (...) es ist eine komplette Substanz.“[519] Kaibach tritt mit dieser Definition nicht nur von Wiese, sondern auch den Solidaristen Peschscher Prägung entgegen, denen das einende Band der Gemeinschaft lediglich als eine Forderung aus der moralischen Notwendigkeit erscheine „und in die Autorität als inneres Einheitsprinzip gelegt“ werde.[520] Kaibach scheint damit sagen zu wollen: Der Zusammenhalt einer Gemeinschaft kann nicht allein auf dem subjektiven Willen ihrer Glieder beruhen, sondern bedarf eines objektiven Grundes, der ihm Festigkeit verleiht. „Die Bezeichnung der zusammengesetzten sozialen Einheit als moralische Person ohne innere Beziehung zum ganzen Wesen des sozialen Gebildes mit der entsprechenden Begründung vermag die individualistische Erklärung des Sozialen nicht zu überbrücken.“[521] Kaibachs Gemeinwohltraktat, der ganz auf eine Ontologisierung der Gemeinschaft hin angelegt ist, spiegelt klar die für die Zeit so typische Betonung der gegenständlichen Neuheit wider, die man in der Gemeinschaft bzw. ihren Früchten, den Gemeingütern, erblickte. Die Konsequenzen dieser Sicht für das Verständnis von Gemeinschaft werden gleich in einer Gegenüberstellung mit den entsprechenden Gedanken Weltys verdeutlicht. Zunächst ist der Kaibachschen Zurückweisung der

[517] Vgl. ebd., S. 40.
[518] Ebd., S. 321.
[519] Ebd., S. 44.
[520] Kaibach, R.: a.a.O., S. 24.
[521] Ebd.

individualistischen Beziehungslehre von Wieses noch diejenige von Welty gegenüberzustellen.

Als Welty seine Untersuchung veröffentlichte, konnte er bereits – im Gegensatz zu Kaibach – auf das mittlerweile erschienene, bahnbrechende Werk seines Ordensbruders Alexander Horvath O.P., *Metaphysik der Relationen* (1934), zurückgreifen. Entscheidend für eine ontologische Grundlegung der Sozialethik, so konnte er im Anschluß an Horvath formulieren, ist neben der Klärung der *Bedingungen der Möglichkeit* von Beziehung auch die Bestimmung der *Notwendigkeit* des In-Beziehung-Stehens: Insbesondere die Verbindlichkeit der Mitgliedschaft in der menschlichen Gemeinschaft interessiert den Sozialphilosophen. Wichtiger noch als die Frage, ob einem Beziehungsgefüge ein von den Subjekten unabhängiges Sein zukommt, ist die Frage, wie eng das Eingebundensein in dieses Beziehungsgefüge ist. Welty geht daher beiden Fragen nach: Die *Bedingungen der Möglichkeit* von Beziehung bestimmt er unter Bezug auf die scholastische Unterscheidung von prädikamentalen und transzendentalen Beziehungen.[522] Von prädikamentalen Beziehungen sei immer dann die Rede, wenn etwas auf etwas anderes hingeordnet ist. Dabei stehe die Hinordnung im Vordergrund. Was das Fundament für diese Hinordnung ist, spiele für die Aussage, etwas sei bezogen oder hingeordnet, keine Rolle. Entscheidend sei die Aussage, etwas habe die Eigenschaft des Bezogenseins. Dahingegen seien transzendentale Beziehungen solche, die etwas kraft ihrer eigenen Beschaffenheit mit etwas anderem verbänden. Solche Beziehungen fügten dem betreffenden Relat keine neue Realität zu, sie seien gewissermaßen seine Realität, insofern dieses ‚etwas' nur im Hinblick auf einen bestimmten Terminus verstanden werden könne: Es liege eine *wesentliche* Abhängigkeit vor.[523] Welty folgt der scholastischen Lehre, daß es solche realen

[522] Vgl. im folgenden Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 417, 184 ff. und 193 ff.

[523] Was mit dieser wesentlichen Abhängigkeit gemeint ist, läßt sich anhand der klassischen Beispiele für transzendentale Beziehungen verdeutlichen: Eine bestimmte Wissenschaft läßt sich nicht verstehen ohne ihr Objekt, das Gewußte; die völlig unbestimmte Materie (*materia prima*) ist nur insofern faßbar, als sie bereits Trägerin einer bestimmten Form ist; das mit dem Begriff 'Geschöpf' Gemeinte ist nur in Bezug auf einen ‚Schöpfer' zu verstehen. Der Auffassung der Scholastik entsprechend muß der Endpunkt einer solchen Beziehung jedoch nicht notwendigerweise real-existent sein, sondern kann auch nur gedacht sein (im Denken erscheinen muß er aber zumindest!). Ohne diese Einschränkung würde (zumindest bei einer Übertragung der Hypothesen auf den personalen und politischen Bereich) die Freiheit entweder des Sich-Beziehenden oder des Bezogenen aufgehoben: Schon aus dem einseitig erfahrenen Bezogensein auf jemanden würde folgen, daß dieser jemand unmittelbar einbezogen wäre – ohne daß sein eigenes freies Sich-einbeziehen-Lassen abzuwarten wäre. Dann ergäbe sich aus einer derart notwendigen

transzendentalen Beziehungen nicht gibt, vielmehr betont er, daß aus einer nur gedachten, transzendentalen Beziehung „keinerlei Zuwachs an wirklichem Sein" folge, sie also „nur ‚relativer Reflex eines absoluten Inhalts' (Horvath 102)"[524] sei.

Welty faßt die *soziale* Beziehung daher nicht als transzendentale, sondern als real-prädikamentale Beziehung auf. Als solche sei sie weder eine bloß gedachte, fiktive noch eine „substantielle" Beziehung, sondern eine solche, die auf „besondere Weise akzidentiell" sei: Sie bestimme ein Ding oder eine Person näher, aber nicht in ihrem Kern, sondern vermittels des Verhältnisses, in das sie verschiedene Dinge/Personen zueinander versetze. Sie „verleiht ihnen also nach außen hin Zugliederung: Richtung aufeinander-zu. [...] Das Wesen der natur-wirklichen Beziehung – so nennen wir die prädikamentale Beziehung – liegt im Wirklich-sein dieses Hinweises, dieses Zueinanders, dieser Gegenseitigkeit".[525] Als wirkliche, unselbständige Seinsergänzung habe die Beziehung „ein von der substantialen Wesenheit ihres Trägers wirklich-verschiedenes Sein, das jedoch unbedingt und wesensnotwendig auf diesen Träger angewiesen ist. Unabhängig vom Träger kann es nicht realisiert werden."[526]

Nach Welty liegt in dieser Bestimmung der sozialen Beziehung „die einzige Möglichkeit, die Realität der Gemeinschaft zu erklären, ohne diese zu hypostasieren."[527] Einerseits ermögliche Gemeinschaft als Beziehungseinheit (also als *gegenseitige* Beziehung) eine Vervollkommnung des Menschen durch den im Vollzug der Beziehung stattfindenden Seinszuwachs, andererseits kette sie „die Menschen nicht substantiell aneinander, ‚verschweißt' sie nicht miteinander."[528] Die „fundamentale" Folgerung, die Welty aus seiner Analyse der Beziehung zieht, lautet: Das soziale Sein hat eigene Wirklichkeit, aber keine von den Individuen losgelöste. Gemeinschaft sind die „im Tun real zugeordneten Vielen."[529]

Einbeziehung der Glieder einer Gemeinschaft in ein Beziehungsnetz gegebenenfalls auch die Berechtigung, dieser Einbindung ‚nachzuhelfen'.

[524] Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 417.
[525] Ebd., S. 187 f.
[526] Ebd., S. 189.
[527] Ebd., S. 190.
[528] Ebd., S. 191.
[529] Ebd.

2.1.3 Zur Verbindlichkeit der Verbundenheit für das Individuum

Aus den Bestimmungen des Seinsmodus der Gemeinschaft, wie sie in Gemeinwohltraktaten der Zwischenkriegszeit vorgenommen wurden, ergibt sich unmittelbar die Stellung des einzelnen innerhalb dieser Gemeinschaft, seine Rechte und besonders sein Pflichten.

Kaibach und Kurz unterscheiden sich hier klar von Welty. Die Vorstellung von Gemeinschaft und Gemeinwohl, die *Edelbert Kurz* in seinem Werk darlegt, entspricht weitestgehend der aristotelischen Lehre und den von Thomas vorgenommenen Ergänzungen, die jedoch in einer betont antiindividualistischen Interpretation vorgetragen werden, da Kurz keine methodologischen oder sozialontologischen Vorüberlegungen anstellt und eine rein ethische Betrachtung liefert: „Im rein irdischen ist das Individuum dem Staat bedingungslos dienstbar. Für das - bedingungslos - ist nur zu verweisen auf die Grenzen, die der Sinn des Staates selber zieht“[530] und „solange der Staat innerhalb dessen bleibt, was ‚eiusdem generis‘ mit ihm ist, solange er nicht in reiner Willkür etwas verlangt, was gegen sein eigenes bonum verstößt, solange ist sein Recht über die einzelnen unbegrenzt“.[531] Der einzelne ist bei Kurz fest in die jeweilige Staats-Gemeinschaft eingebunden. Das Gemeinwohl eines guten Lebens geistbegabter Menschen und Kinder Gottes steht zwar nicht allein in der Definitionsgewalt des Staates, dessen Recht über die einzelnen hier beschränkt wird. Der Gemeinwohlvorrang wird jedoch keineswegs durch ein „Gegenrecht des Individuums“[532] begrenzt, sondern lediglich durch seinen eigenen inneren Sinn:[533] „Das Individuum hat nur *auch* Eigenbedeutung und Eigenglück, doch nicht als Voraussetzung und zusammenzählbaren Einzelstoff des Staatsglückes, sondern als dessen Mitverfolgung. Nur in diesem Sinne könnte man Aristoteles einen Individualisten nennen und im gleichen Sinne auch den hl. Thomas, der mit ihm hier parallel geht“.[534] Da Kurz, vermeintlich Thomas folgend, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft nicht aus ontologischer, sondern aus ethischer Perspektive behandelt, finden sich bei ihm nur Aussagen zu der Frage, was die übergeordnete Gemeinschaft von der untergeordneten

[530] Kurz, E.: a.a.O., S. 147.
[531] Ebd., S. 149.
[532] Ebd.
[533] Ebd., S. 101.
[534] Ebd. S. 105.

Gemeinschaft bzw. dem einzelnen zu welchem Zeitpunkt verlangen darf.[535] Die ontologischen Hinweise zum Gemeinwohl, die sich bei Thomas jedoch sehr wohl finden, übergeht Kurz: Dabei ist das Gemeinwohl bei Thomas „ein Naturgut […], das sich aufgrund seines universalen Charakters in allen Menschen findet".[536] Die Rückbindung des Gemeinwohls an das Privatwohl wird daher nicht genügend gesehen. Deswegen konnte Kurz auch die sich daraus ergebenden logischen Folgen nicht voll und ganz erkennen. Wenn vom Gemeinwohl als „*Naturgut*" die Rede ist, dann ist damit die ontologische Aussage gemacht, daß es allen Menschen *kraft ihrer Natur* zukomme, nach diesem Gut zu streben, ein Gut, welches die sich in wechselseitiger Kooperation ergebende Vollkommenheit der ganzen Menschheit, das heißt das menschliche Gemeingut ist. Diese allgemeine, gemeinsame, naturhafte Ausrichtung auf das *bonum commune humanum* stellt die seinsmäßige Grundlage für die ethische Behandlung der Frage nach dem Stellenwert des Gemeinwohls bei der Entfaltung der sozialen Ordnung dar. Dieser ontologische Hinweis auf eine gemeinsame menschliche Natur oder, besser, die gemeinsame Entelechie erlaubt es Thomas, von einer höheren Ebene aus das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zu bestimmen, da im Hinblick auf das naturhafte Ziel aller Menschen zunächst erst einmal von den konkreten Ausformungen des individuellen Strebens abgesehen werden kann, das sich in der Praxis oft widerspricht und einander entgegengesetzte Interessensgruppen konstituiert. „Die Einzelnen sind nur erfaßt als gleiche Träger der einen und selbigen Natur, entsprechend der Universalienlehre vom Gemeinsamen in den Vielen."[537] Damit bleibt Thomas vor der kategorischen Gegenüberstellung der vielen und des einzelnen bewahrt, wie sie für die Moderne charakteristisch ist, die daher nur die Alternative zwischen Individualismus und Kollektivismus kennt. Geht man hingegen von den vielen als Gruppe aus und fragt nach dem Recht des einzelnen dieser Gruppe gegenüber, gewinnt diese Alternative an Bedeutung. Ebenso wenn es um die Verteidigung der Rechte einer Gruppe vor den Rechten von einzelnen geht. Gerade im letzteren Fall verfällt eine rein ethische Betrachtung des Verhältnisses von Gemeinwohl und Eigenwohl besonders leicht darauf, die größeren Sozialverbände den einzelnen überzuordnen, da sie aus der Defensive heraus auf Herstellung von Einheitlichkeit bedacht sind, wohingegen die

[535] Siehe hierzu auch die ausführliche Behandlung der bei Mißachtung des Gemeinwohls vorgesehenen Strafen, ebd., S. 68 f.
[536] Zur Kritik an Welty ausführlich Verpaalen, A.: a.a.O., S. 18.
[537] Ebd., S. 18 f.

thomasische Position immer schon von der gegebenen Einheit in der Verschiedenheit (auch den verschiedenen Ausformungen des einen Strebens) ausgehen kann.

Weltys ontologischer Befund hingegen, Gemeinschaft sei auf gegenseitigen prädikamentalen Beziehungen beruhendes, eigenes, jedoch nicht von den Trägern abzulösendes Sein, führt ihn dazu, eine gewisse „Seinsschwäche der Beziehung" und damit überhaupt der Gemeinschaft zu konstatieren. Dabei weiß er sich mit Thomas eins.[538] Ganz im Sinne der kosmologischen Sozialphilosophie der Scholastik, deren Blickrichtung theozentrisch ist und die Welt mit den Augen Gottes zu betrachten sucht, kennzeichnet Welty die Beziehungseinheit ‚Gemeinschaft' als eine *Ordnungseinheit*, die ihren spezifischen Platz innerhalb der *umfassenden Ordnung* des Universums hat. Mit diesem Schritt bezieht Welty kosmische und gesellschaftliche bzw. ontische und teleologische Ordnung aufeinander.[539] Das Fundament gesellschaftlicher Verbundenheit und ihrer Verbindlichkeit werden hier zusammen geschaut. Der Prozeß der Gemeinschaftsbildung ist nach Thomas als Nachahmung der kosmischen Ordnung und ihrer Gesetze zu verstehen, das Beziehungsgefüge ‚Gemeinschaft' soll als Ordnungseinheit die kosmische Ordnung widerspiegeln und in ihr gleichsam die Schönheit und Vollkommenheit ihres Schöpfers. Welty ist sich der Schwierigkeit bewußt, die das Verständnis der thomistischen Philosophie in der Neuzeit bereitet und noch mehr der Gefahr, der, so Welty, besonders ‚neuzeitliche Soziologen' erliegen, wenn sie mit dem Sachverhalt konfrontiert werden, daß der Mensch, wie alle anderen Geschöpfe auch, in die „zielhafte Gesamtordnung des Universums"[540] einbezogen ist. Denn dann neigten sie dazu, wie Welty wohl aus aktuellen Gründen hervorhebt, „in sklavischer Anklammerung an die Forschungsergebnisse der Biologie" die menschliche Gemeinschaft als wirklichen Organismus zu betrachten und sich damit gezwungen zu sehen, die organizistische These von der Notwendigkeit des Eingebundenseins in einen umfassenden Zusammenhang zu vertreten – gleichsam die Antithese zur These von der Würde des Menschen. Daß auch christliche Sozialphilosophen von solchem Denken beeinflußt wurden, erwähnt Welty an dieser Stelle ebensowenig[541] wie die Reduktion der thomasischen Lehre vom Gemeinwohl in neuscholastischen Lehrbüchern auf die

[538] Welty beruft sich u.a. auf die *Summa contra Gentiles*, IV. Buch, 14. Kapitel.
[539] Vgl. hierzu Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 141-162, besonders S. 141 und 156.
[540] Ebd., S. 150.
[541] Welty dürfte hier den insbesondere bei Kaibach bemerkbaren Einfluß des Biologen H. Driesch meinen.

Aussage *bonum commune est melius et divinius quam bonum privatum*, die mitunter eine solche Sicht befördern konnte.

Den Schlüssel für die rechte, thomasische Interpretation der Stellung des Menschen im Kosmos sieht Welty in der analogen Schaffensweise von menschlichem und göttlichem Geist, die in der Teilhabe am göttlichen Geist begründet liege.[542] Der Begriff der Teilhabe ist dabei wesentlich.[543] „Der menschliche Geist verleiht als schaffende Kraft und Ursache menschlicher Gemeinschaft Ursprung und Gestaltung. Bei diesem schöpferischen Tun sieht er sich in der Natur um nach einem Plan, an dem er lernen und an den er sich halten könne."[544] Indem Welty die Orientierungsbedürftigkeit des Menschen bei der Gestaltung der sozialen Ordnung hervorhebt, will er jedwede organizistische Deutung des Eingebundenseins des Menschen in die kosmische Ordnung ausschließen. Er erläutert dies noch näher, wenn er von der *Aufgabe* spricht, die „Wirkungsweise des göttlichen Geistes an dessen Schöpfungen zu studieren, sich an ihnen zu bilden".[545] In diesem Prozeß des Nachvollzugs der Ordnung des Universums (welches in der geordneten Vielfalt seiner Bestandteile eine höhere Aufnahmefähigkeit für das Bild seines Schöpfers habe als der Einzelmensch), der sich im aktiven Aufbau einer sozialen Ordnung vollziehe und insofern der menschlichen Freiheit überlassen sei, als es Sache der Freiheit ist, die vorgegebenen architektonischen Bauprinzipien[546] anzuerkennen, wird der Mensch „zum Baukünstler von Gemeinschaften [...], die Ganzheit anstreben und verwirklichen, in harmonievoller Weise, wie ihn der Kosmos lehrt."[547] Welty hebt (*De veritate* 5.3 und *De pot*. 5.10 zitierend) klar hervor, daß der

[542] Ebd., S. 142.
[543] Die Rede von der *analogia entis* und in diesem Kontext von der analogen Schaffenskraft Gottes und des Menschen bzw. von der Analogie zwischen kosmischer und sozialer Ordnung, die den scholastischen Teilhabegedanken entfaltet, meint immer eine *partielle Repräsentation* der Fülle des Seins, die sich bestimmten Eigenschaften eines Wesens oder seiner Handlungen verdankt und ihm auf diese Weise eine abstraktere und allgemeinere Bedeutung zukommen läßt als aus der Nominaldefinition folgt. Im Sinne der modernen Sprachphilosophie sind sowohl Mensch als auch Weltall Symbole, das heißt Zeichen, die „auf einen unsichtbaren und nicht zum Ausdruck zu bringenden Sinn verweis[en]" (vgl. hierzu Nöth, Winfried: Handbuch der Semiotik. Stuttgart ^{2}2002, S. 178-184, hier S. 183). Entscheidend für die Weiterentwicklung der neuscholastischen Philosophie ist die „Verdrängung" des Weltalls als Symbol durch die vorrangige Beschäftigung mit dem Menschen als „Person", das heißt als Beziehungswesen, in welchem die ‚partielle Repräsentation' der Fülle des Seins im dynamischen Vollzug studiert wird und in der Folge auch andere Aspekte des nun zunehmend personal aufgefaßten *esse subsistens* in Augenschein nimmt.
[544] Ebd., S. 141 f.
[545] Ebd.
[546] Ebd., S. 143.
[547] Ebd.

Mensch im Vollzug seiner gott-ebenbildlichen, freiheitlichen Schaffenskraft sich als „*wesentlicher* Teil im Universum erweise, d.h. [als der] Teil, der zur Vollendung des Ganzen am ehesten und meisten notwendig ist.“[548] Damit bringt er die thomistische Lehre zur Geltung, nach der das Universum in gewisser Weise die Herrlichkeit des unendlichen Seins Gottes nachbildet und der Mensch den zwar wesentlichsten Teil, auf den alle anderen Teile des Universums gleichsam als „Hilfsgüter für den Menschen“[549] hingeordnet sind, der aber zugleich immer *nur Teil* ist, da die unendliche Fülle des göttlichen Seins in keinem Einzelmenschen angemessen abgebildet werden kann, insofern die Ursache (Schöpfer) die Wirkung (Einzelgeschöpf) notwendigerweise übertrifft. Welty führt dazu aus, daß die der göttlichen Schaffenskraft analoge Schaffenskraft des Einzelmenschen daher auf das umfassende Ganze (den geschaffenen Kosmos als Gesamtwirkung) bezogen bleibe, weil sie als teilhabende Kraft immer Teilursache bleibe, die ohne (zielhafte) Ausrichtung auf die Gesamtwirkung, in der sich die Gesamtursache spiegelt, sich selbst nicht verstehen könne und somit sinnlos bliebe. Man könne diese Einbindung des Menschen in das Ordnungsgefüge des Kosmos als direkte Folge der Leiblichkeit des Menschen verstehen, die sein Wirken (räumlich und zeitlich) begrenze, „in den Kreislauf des Naturgeschehens hineinbezieht“[550] und somit von der Außenwelt abhängig mache. Die Ausrichtung des eigenen Wirkens an der Harmonie des Kosmos zur Herstellung einer analogen Sozialordnung (in der das soziale Gemeinwohl erfahrbar werde) bedürfe somit notwendigerweise der Ergänzung durch die Kooperation anderer. Durch die gemeinsam hervorgebrachte Ordnung als Gemeingut werde das Privatwohl der Menschen indirekt ergänzt. Welty hält daher fest: „Der ganze Mensch ist dem ganzen Universum zugeordnet. Ontisch gesehen bedeutet das: der Mensch bildet in naturwirklicher Verbundenheit mit den anderen Seinsschichten das nach sinnvollem Ordnungsplan geschaffene reale Beziehungsganze des Universums.“[551]

Zugleich weist Welty allerdings darauf hin, daß sich dem Menschen noch eine direktere Teilhabe am Gemeinwohl biete. Während der Mensch nach scholastischer Ansicht durch seine Einbindung in die soziale Ordnung Anteil an der kosmischen Harmonie

[548] Ebd., S. 153. (Hervorhebung S.H.)
[549] Ebd., S. 153.
[550] Ebd., S. 112.
[551] Ebd., S. 158.

nehme, in der sich die Herrlichkeit ihres Schöpfers[552] spiegelt, komme ihm auch vermittels geistiger Eigentätigkeit (in Vernunft und Wille) ein direkter Anteil am Gemeinwohl zu: „[D]as Universum verherrlicht Gottes Ehre durch eine gewisse Nachahmung des unendlichen Seins. Der Mensch hat darüber hinaus Gott in besonderer Weise zum Ziel; er wird unmittelbar durch sein Eigentun, durch sein Erkennen und Wollen mit Gott verbunden. [...] Der Menschengeist zieht die ganze Seinsfülle gleichsam in sich hinein. Er umgreift das Sein als solches und identifiziert sich mit dem Weltall in der Einheit von Erkennendem und Erkanntem.“ [553] Mit dieser Bemerkung und mit dem auch sonst mehrfach geäußerten Hinweis, das Gemeinwohl dürfe nicht nur als Ergänzung verstanden werden, begründet Welty folgende bedeutsame Differenzierung, die er direkt von Thomas von Aquin übernimmt (ST I art. 93 qu 2. ad 3.): „Der Ausdehnung und Streuung nach ist das Universum vollkommener an Gutheit als das vernunftbegabte Geschöpf; der Tiefe und Zusammenfassung nach findet sich die Ähnlichkeit der göttlichen Vollkommenheit mehr in der vernunftbegabten Kreatur, die des höchsten Gutes fähig ist.“[554]

Welty verbindet die beiden Arten der Einbindung des Menschen in das Ganze, indem er festhält, daß der Mensch in das Ganze des Universums in einer Weise eingeordnet sei, „die einerseits seiner Vernunftbegabtheit, seiner personalen Selbständigkeit, andererseits dem Wesen seiner naturhaften Ordnungseinheit entspricht“.[555] Die Einbindung in den Naturzusammenhang behält in dieser Nebeneinanderstellung ihre ganze Notwendigkeit. Ausschlaggebend dafür dürfte sein, daß Welty der Kurzschen Zentralthese grundsätzlich zustimmt,[556] die lautet: „Das Gemeinwohl geht dem Privatwohl voran, wenn beides in der gleichen Gattung genommen wird“. Kurz sieht in diesem Vorbehalt aus der ST II-II art. 152. qu 4 ad 3. die einzige Begrenzung des sonst unbegrenzten Vorrangs des politischen Gemeinwohls: Kurz vertritt damit ein holistisches Verständnis der Politik, der einzelne ist ganz an die Gemeinschaft

[552] Gott ist *bonum extrinsecum* des Weltalls, welches das Weltall als Widerspiegelung seiner Herrlichkeit zu einem *bonum intrinsecum* macht. Vgl. hierzu den Abschnitt in Teil A dieser Arbeit zum thomasischen Gemeinwohlverständnis.
[553] Ebd., S. 154 f.
[554] Ebd., S. 155.
[555] Ebd., S. 156.
[556] Vgl. ebd., S. 271 und Kurz, E.: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas., a.a.O., S. 156.

gebunden,[557] dem er einzig einen rein auf das *jenseitige* Seelenheil zugeschnittenen „christlichen Individualismus *der Seele*" als Korrektiv entgegengesetzt:[558] „Solange der Staat innerhalb dessen bleibt, was ‚eiusdem generis' mit ihm ist, solange er nicht in reiner Willkür etwas verlangt, was gegen sein eigenes bonum verstößt, solange ist sein Recht über die Einzelnen unbegrenzt."[559] Welty kritisiert zwar die unvermittelte Radikalität dieser Formulierung, äußert sich aber nicht eigentlich zu dem in dem Satz enthaltenen Argument.[560] Dabei hätte Welty auf der Grundlage seiner eigenen Gemeinwohltheorie dem Kurzschen Holismus durchaus entgegensetzen können, daß man zwar verschiedene Arten und Ebenen des Wohls unterscheiden (z.B. physisches Wohlergehen und Seelenheil bzw. politische Ordnung und Gemeinschaft der Heiligen) und die Priorität des jeweils höherwertigen Gutes festlegen kann, daß daraus jedoch keineswegs folgt, daß die auf „geistiger Eigentätigkeit" beruhende direkte Teilhabe der Seele am göttlichen Gemeinwohl auf einer anderen Ebene stattfinden würde als auf derjenigen, auf der auch die indirekte Teilhabe an demjenigen Gemeinwohl erlangt wird, das aufgrund gegenseitiger Abhängigkeit der Individuen in der Gemeinschaft entsteht. Das menschliche Wesen läßt sich nicht in das naturhaft in das soziale Leben eingebundene Individuum und die „ontische der Gemeinschaft übergeordnete Person"[561] aufteilen. Dementsprechend ist es auch kein Widerspruch, dass das Individuum einerseits Anteil nimmt am kosmischen Gemeinwohl und andererseits als Person in unmittelbarer Beziehung zu Gott als höchstem Gemeingut steht. Beide Male ist es der eine konkrete Mensch, der Anteil am Gemeinwohl in seinen unterschiedlichen Formen nimmt. Obwohl Welty sich von Jacques Martain distanziert, der ihm „Individualität und Personalität zu stark voneinander abrückt",[562] gelingt es ihm doch nicht, Individual- und Personalcharakter des Einzelmenschen zusammen zu denken. Indem Welty der dualistischen These von Kurz zustimmt, nimmt er letztlich wieder zurück, was er an anderer Stelle bereits anerkannt hatte: die einzigartige Befähigung der menschlichen Person, sich im Denken und Wollen dem höchsten Sein, das selbst

[557] Vgl. die Ausführungen zu Möglichkeiten der Bestrafung für diejenigen, die sich gegen das Gemeinwohl vergehen, ebd., S. 68 f.
[558] Kurz, E.: a.a.O., S. 51. (Hervorhebung S.H.)
[559] Vgl. Kurz, E.: a.a.O., S. 52, 69 ff.
[560] Vgl. Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 272.
[561] Ebd., S. 137.
[562] Ebd., S. 408, FN 150.

Person ist,[563] anzugleichen[564] und darin selbst für sich und andere zu einem Gemeingut zu werden, das eine allseitige Teilhabe am Gemeinwohl in der interpersonellen Beziehung erlaubt. Doch nicht allein die Thomasinterpretation von Edelbert Kurz scheint Welty wieder davon entfernt zu haben, in den interpersonellen Beziehungen den Ausgangspunkt für konkrete Gemeinwohlverwirklichung zu sehen und die Gemeingutbereitstellung allein in den Gehorsam gegenüber der gesellschaftlichen Autorität zu verlegen. Denn Welty bekundet seine prinzipielle Skepsis, daß der Mensch, wenn er seinen naturhaften Trieben (den *inclinationes naturales*) folgt, sich mit anderen zusammentut und das gemeinsame Gute hervorbringt: „Unser Verstand kann nur tätig sein, wenn Dinge von außen her an ihn herangebracht sind und dauernd herangetragen werden. Damit wird er dem immerwährenden, oft störenden Einfluß der Einbildungskraft überantwortet und verfällt der leidigen Täuschungs- und Irrtumsmöglichkeit im Sinne eines regelrechten An-der-Wahrheit-Vorbeidenkenkönnens. Damit läuft er Gefahr, über den Dingen das Innere, das eigene Ich zu vergessen (ontische Schwierigkeit der Selbsterkenntnis). Der Wille richtet sich auf Wirklichkeiten, die der Verstand ihm als erstrebenswert vorstellt. Gewiß sucht er mit naturhaftem Trieb das Gute; aber das Los des Verstandes trifft auch ihn. Er vertut seine Kraft leicht an unwesentlichen Einzelgütern und Scheingütern. Der Gegensatz von selbsteigener Ersehnung des sittlichen Ideals und triebhafter Neigung des sinnenhaften Strebevermögens zum Unidealen hält ihn dauernd in Spannung“.[565] Die Gemeinwohlverwirklichung muß für Welty folglich nach Maßgabe einer äußeren, d.i. der politischen Autorität stattfinden.

Wieweit der einzelne der Autorität des Gesetzgebers unterworfen ist, erläutert Welty mit Blick auf den Seinsstatus der Gemeinschaft. Aus der spezifischen Herleitung des Seinsstatus der Gemeinschaft ergibt sich für Welty einerseits eine gewisse Seinsschwäche der Gemeinschaft und mit ihr eine gewisse Prägbarkeit der Gemeinschaft durch die Individuen. Gemeinschaft sei eben „geistige oder moralische Einheit“, weil „in der gesellschaftlichen Ordnung das vernünftige Denken und der freie Wille des Menschen die schaffenden oder wesentlich mitwirkenden Faktoren sind. Damit greift das Soziale unmittelbar in das Sittliche hinein. Im Reiche des Physischen

[563] Ebd., S. 403.
[564] Vgl. hierzu die Questio de veritate: „Anima est quodammodo omnia“. In ST I, art 14 ad. 1. und art. 16, ad 3.
[565] Ebd., S. 113.

vollzieht und entwickelt sich alles in naturhaftem Ablauf. In der gesellschaftlichen Ordnung tritt der Mensch als Schöpfer auf den Plan; seine Schöpfungen tragen den Stempel des menschlichen Geistes, der ihnen Gestalt verleiht.“ Andererseits stellt Welty unmißverständlich klar, daß sich daraus nur begrenzte Möglichkeiten der Selbsttransformation der Gesellschaft ergeben. Denn ihr kategorialer Seinsgehalt mindere keineswegs den der Gemeinschaft zukommenden „Einfluß“ auf die in ihr „Vergemeinschafteten“. Die ontischen *Möglichkeitsbedingungen* der Gemeinschaft verleihen ihr zugleich ethische Verbindlichkeit.[566]

Der Mensch ist bei Welty immer schon auf Gemeinschaft hin angelegt, er findet sein Privatwohl nur im Gemeinwohl. Das Gemeinschaftshandeln zur Hervorbringung des Gemeinwohls begründet eine vollkommene gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen, eine völlige Angewiesenheit auf das Tun aller anderen. Damit das Individuum genügend stark motiviert wird, in das Gemeinschaftshandeln einzutreten, muß das Gemeinwohl immer auch als bestimmtes Einzelwohl erfahren werden. Allein aus diesem Grunde trägt die gesellschaftliche Ordnung für Welty den „Stempel des menschlichen Geistes“: Denn es sind Vernunft und Wille, die sich dem Ziel zuwenden. Ist dieses jedoch einmal (an-)erkannt, dominieren die Pflichten des Individuums zur Einordnung in die Gemeinschaft: „Nächste und unmittelbare Norm ist der Gemeinschaft einzig und allein ihr eigenes Gemeinwohl; aufgrund ihres Gemeinwohls besitzt die Gemeinschaft ein volles, allseitiges Recht über das Privatwohl ihrer Glieder; die Ausübung dieses Rechtes wird einzig vom Gemeinwohle her unmittelbar motiviert.“[567]

Prinzipiell kann nach Welty aus diesem Primat des Gemeinwohls auf Entschluß der politischen Gemeinschaft auch die Enteignung oder Tötung eines Gemeinschaftsglieds

[566] Obwohl Welty im Gegensatz zu Thomas eine vornehmlich ontologische Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft vornimmt (und keine vornehmlich ethische), bleibt in seiner Untersuchung doch stets klar, daß die tatsächliche Hinordnung der menschlichen Gemeinschaften auf das Gemeinwohl als Handlungsziel dieser Gemeinschaft immer die freie Anerkennung der teleologischen Hinordnung durch die vielen Individuen voraussetzt. Der Einfluß des von Welty zitierten Thomas Ignatius Eschmann ist hier unübersehbar, Eschmann sollte später in der bereits erwähnten nordamerikanischen Gemeinwohldebatte deutlich für J. Maritain Stellung beziehen. Vgl. Aquinas Review, a.a.O., S. 133-170. Allerdings nimmt Welty dann das umfassende, übernatürliche Ziel der umfassenden (staatlichen) Gemeinschaft sehr ausführlich in den Blick, Abbild der kosmischen Ordnung sein zu sollen und damit der Güte Gottes als des obersten Gemeinwohls. Die „natürlichen Einzelziele“ der intermediären Gemeinschaften treten dabei wieder eher zurück (vgl. Welty, E.: a.a.O., S. 55 f.).

[567] Ebd., S. 266.

abgeleitet werden.[568] Zwar folgt Welty nicht der extremen Schlußfolgerung von Kurz, der Staat könne – solange es nur um den weltlichen Bereich des Gemeinwohls gehe – schalten und walten, wie er wolle. Er argumentiert jedoch wie Kurz im Namen des Gemeinwohls für eine Stärkung der Rechte der politischen Gemeinschaft, die allein das irdische Gesamtgut verwirklicht. Im Gegensatz zur Epoche, in der Thomas von Aquin gelebt habe, sei in „unserer Zeit [...] durch überstarke Betonung der ‚Menschenrechte' der politischen Gemeinschaft Vieles an Bewegungsfreiheit und Kraft"[569] genommen worden.

2.1.4 Zur Verbindlichkeit der Verbundenheit für den Staat

Ausführliche Überlegungen zu den Pflichten des Staates bzw. der Politik gegenüber den Bürgern finden sich in den Gemeinwohltraktaten der Zwischenkriegszeit kaum. Am ehesten noch lassen sich bei Welty Hinweise zur Beantwortung dieser Frage ausmachen. Er lehrt, daß sich mit der Form eines Gemeinwesens nicht nur die Träger seiner Autorität ändern, sondern überhaupt Ziele (Gemeingüter) und Ordnung, unabhängig von den Menschen, die in diesem Gemeinwesen leben: „Ein Staat, der vom demokratischen zum monarchischen, vom parlamentarischen zum streng autoritären Regierungssystem hinüberwechselt, wandelt sein Wesen: er wird ein neuer und anderer Staat."[570] Zwar ist das Gemeinwohl und nicht die Autorität an sich formgebendes Prinzip der politischen Gemeinschaft. Mit Thomas betrachtet Welty die Autorität aber als dienendes Organ, das die vielfältigen *Informationen* zur Bestimmung und Verwirklichung der Gemeinwohlordnung bündelt. Von der *Organisation* der „autoritären Instanz" jedoch hängt die konkrete Effizienz bei der Bestimmung des Gemeinwohls ab.[571] Diese an sich interessante Einsicht in den Zusammenhang von Staatsorganisation und Gemeinwohlfindung und -sicherung verfolgt Welty jedoch nicht weiter. Vielmehr geht er wie selbstverständlich vom (monarchisch geprägten) Politikmodell personaler Herrschaft aus und hebt als Voraussetzung gemeinwohlförderlicher Staatlichkeit die sittliche Pflicht der Regierungsglieder hervor,

[568] Ebd., S. 302.
[569] Ebd., S. 272.
[570] End., S. 239.
[571] Vgl. hierzu ebd., S. 248 ff.

„wirklich vollgute Menschen“[572] zu sein – eine Forderung, die darüber hinaus geht, nur gute Bürger zu sein, für die allein die Beachtung der *iustitia legalis* Pflicht sei. Institutionelle Gemeinwohlsicherungsmechanismen für den Fall, daß die Regierung dieser Pflicht nicht nachkommt, werden nicht diskutiert. Dennoch begegnen Weltys Ausführungen den einseitigen Forderungen, die sich bei Rudolf Kaibach finden. Dieser hatte aus der Eigenständigkeit der Gemeinschaft geschlossen, daß es sich beim Gemeinwohl nicht in erster Linie um ein „bonum utile, delectabile, appetibile handelt, sondern um eine reale, in sich wertvolle Größe, um ein bonum sibi, also auch um eine selbständige sittliche Idee“,[573] und aus dieser Selbstzweckhaftigkeit des Gemeinwohls eine Pflicht zur „Opferbereitwilligkeit“ und „Opferfreudigkeit“ bis „zum vollständigen Verzicht auf das Privatwohl“ abgeleitet, die er nicht nur bei aktiver Schädigung des Gemeinwohls fordert, sondern deren Anerkenntnis selbst wiederum Pflicht für den denkenden Menschen sei,[574] der auf „Glück und Verderb“ mit anderen „zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeformt“[575] sei.

Worin sich Welty von Kaibach und Kurz besonders unterscheidet, ist der weniger stark ausgeprägte naive Optimismus, „bei richtiger Sachkenntnis“ würde die Pflicht, „in Freiheit den Staat und seine Zwecke [zu] erstreben“,[576] niemals in Widerstreit mit den Pflichten anderen Gemeinschaften gegenüber geraten, was Kaibach noch postuliert[577] und wovon der Kurzsche Traktat wie selbstverständlich ausgeht. Die Rechte der Individuen bzw. die Gemeinwohlausrichtung der Politik absichernde institutionelle Strukturen finden bei Kaibach überhaupt keine Erwähnung. Es wird lediglich die Pflicht der Gemeinschaft betont, als eigenes sittliches Subjekt ihrem Gemeinwohl zu entsprechen, was in erster Linie bedeute, sich selbst zu erhalten und zu vervollkommnen.[578]

---

[572] Vgl. im folgenden ebd., S. 256 f.
[573] Kaibach, R.: a.a.O., S. 176.
[574] Ebd., S. 158.
[575] Ebd.
[576] Ebd., S. 161.
[577] Kaibach hält vorsichtshalber jedoch fest: „Im Interesse des Gemeinwohls darf und muß die Gemeinschaft den Einzelnen zwingen, an der Verwirklichung des Gemeinwohls mitzuarbeiten, ohne ihm die Selbständigkeit zu nehmen“ (ebd., S. 168). Er nennt als Beispiel die vom Eigenwert der Gemeinschaft konstituierte Wehrpflicht und das Opfer des eigenen Lebens.
[578] Ebd., S. 166: „Die Pflicht der Gemeinschaft, für das Gemeinwohl zu sorgen, ist identisch mit der Pflicht zur Selbsterhaltung, der Eigenvervollkommnung, der eigenen Wohlfahrt. Das Ziel der ‚Selbsttätigkeit‘ jedes Organismus ist ‚Selbstziel‘, ist der Organismus selbst.“

Dem organizistischen Verständnis Kaibachs zufolge fällt das Gemeinwohl mit der Konservierung des Status quo der bestehenden Gemeinschaften zusammen. Allgemein definiert er das Gemeinwohl als „allen gemeinsame Wohlfahrt", die keinesfalls individualistisch verstanden werden dürfe.[579] Diese stütze sich auf die Gemeinschaftsgüter „Ordnung des Rechts", „Forschritt der Kultur, der Wissenschaft und der Kunst", der „objektiven Verwirklichung der sittlichen Ordnung" sowie des „Gemeinschaftsguts Religion", die ihre objektive und einheitliche Verwirklichung jeweils im Staat fänden: so etwa die Ordnung des Rechts „in der Verwirklichung der Rechtsautorität als öffentlicher Gewalt, des wichtigsten Zeichens einer übermenschlichen Würde des Staates." Jede nähere inhaltliche Erläuterung fehlt bei Kaibach. Der unvermittelte und in sich unverständliche Hinweis, die Vereinigung der Einzelmenschen und Einzelgemeinschaften (auch der staatlichen) zur „übergemeinschaftlichen Ganzheit der Menschheit", aus der sich die Pflicht zur „Friedensvereinigung der Völker"[580] ergebe, kann den Eindruck eines unvermittelten und hohlen Etatismus nicht mehr vermindern.[581]

Es braucht hier nicht mehr eigens hervorgehoben werden, daß der Gemeinwohltraktat des profunden Thomaskenners Welty hinsichtlich des wissenschaftlichen Standards und der Ausführlichkeit keineswegs mit den Traktaten Kaibachs und Kurz' verglichen werden kann. Dennoch zeigt der Vergleich gerade der Erkenntnisse bezüglich der konkreten Dynamik politischer Zugehörigkeit und der Gemeingüter, wie graduell die Unterschiede teilweise nur sind. Wir hatten gesehen, daß bei Welty eine aus der Personalität der Träger der Gemeinschaft und ihres freiheitlich-vernünftigen Gemeinwohlwirkens resultierende relative Gestaltungsfreiheit des Gemeinwesens angedacht wurde; aber auch, daß Welty sie zugleich wieder begrenzte.

[579] Vgl. hier und im folgenden ebd., S. 103 ff.
[580] Ebd., S. 171.
[581] Man wird die nicht geringe Wirkung, die Kaibachs Gemeinwohltraktat gehabt hat, damit erklären müssen, daß er der erste war, der sich an eine einheitliche Untersuchung zum Thema gemacht hat, das − wie insbesondere seine Bibliographie belegt − im Zentrum des staats- und sozialphilosophischen Interesses der Zeit stand. Auch Welty zollt Kaibach trotz des Vorwurfes, die aristotelische und thomasische Position oft verkannt zu haben bzw. überhaupt nicht zu kennen, Anerkennung für das „mit soviel Ernst geschriebene Buch" (vgl. Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 451).

2.1.5 Zur Grundlage der konkreten Gemeinwohlerfahrung: Aussagen zu den Gemeingütern

Edelbert Kurz räumt einer näheren Beschreibung der Gemeingüter als Grundlage des Gemeinwohls in seiner Behandlung des Themas keinen Raum ein, zu sehr konzentriert er sich auf Überlegungen zu Über- und Unterordnung von Individuum und Gemeinschaft.

Auch bei Rudolf Kaibach stehen normative Aussagen klar im Vordergrund, um „die Naturnotwendigkeit des Staates" zu erweisen und jede Legitimation staatlicher Macht zurückzuweisen, die der individualistischen Begründung „aus den Neigungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur"[582] verpflichtet bleibt. Denn es lassen sich aus Kaibachs Gemeinschaftstheorie, die in erster Linie „das dem physischen Organismus Analoge im sozialen Organismus aufdecken"[583] will, das von der verkürzenden moralischen Analogie verdeckt werde, Angaben über das Gemeinwohl entnehmen (die freilich sehr abstrakt bleiben). Während in dieser Arbeit die Gemeingüter als Grundlage der Erfahrung des Gemeinwohls beschrieben wurden, die Gemeinschaft begründen, betrachtet Kaibach Gemeinschaft in ontologischer Perspektive als „Seinsunterlage für das Gemeinwohl und dessen ethische Bedeutung".[584] Gemeinschaft ist für Kaibach wesentlich die aus der Vereinigung von „Gemeinschaftsmaterie" (v.a. von Individuen und einfachen Gemeinschaften) und der „Gemeinschaftsform" (einem einheitlichen Kräfte- und Wirkungssystem von sichtbarem Tätigkeitserfolg) sich ergebende *neue Wirklichkeit*.[585] Diese tritt in den drei Hauptformen „Ehe", „Staat" und „allumfassende Menschheit" auf, die als eigene Wesenheiten spezifische Eigenschaften bzw. Fähigkeiten haben und sich in einem spezifischen, einheitlichen Gemeinschaftsbewußtsein manifestieren, welches die „psychisch-physische Macht des Gemeinschaftsgefühls"[586] hervorbringt, „die in jeder Gemeinschaft wirksam ist, die den *Gemeinschaftswillen* zu *Gemeinschaftstaten* und *Gemeinschaftsleistungen* treibt und befähigt."[587] Gemeinschaft wird aufgrund dieser Eigenschaften auch als „soziale

[582] Ebd., S. 22.
[583] Ebd., S. 23.
[584] Ebd., S. 24.
[585] Vgl. hier und im folgenden ebd., S. 40-56.
[586] Ebd., S. 50 f.
[587] Ebd., S. 51. (Hervorhebung S.H.)

Person“[588] verstanden, die „in ihrem konkreten Sein ein Individuum, natürlich ein Kollektivindividuum“ ist.[589] Kaibach sieht in dieser 'sozialen Person' die Seinunterlage für das Gemeinwohl, die Taten und Leistungen dieser 'sozialen Person' machen für ihn das Gemeinwohl aus und rechtfertigen sich als solche (Kaibach spricht auch von „inneren Gemeinschaftsgüter[n]“[590]) selbst. Daß Kaibach weitgehend ohne jedes Beispiel arbeitet, mag an dieser Selbstwertigkeit der Gemeinschaft und ihrer Taten als Gemeinwohl liegen, die eine inhaltliche Unterscheidung von Gemeingütern überflüssig macht.

Was Welty als dem Gemeinwohl zugrundliegendes Gemeingut bestimmt, ist „die vollgute menschliche Person, die Entwicklung der Person zu den verborgenen sittlichen Tiefen des Menschtums“.[591] Was Welty damit im einzelnen meint, hat er selbst näher entfaltet und sich dabei auf die Voraussetzungen zur Erlangung der genannten „Tiefen des Menschtums“ konzentriert.[592] Diese geistig-sittliche Vollendung des Menschen setzt die „Beschaffung stofflicher Güter“ als „materielle Existenzgrundlage unseres Lebens“ voraus, die mittelbar der geistig-sittlichen Bildung dienen: „In sich schlechte und schädliche Dinge werden dadurch nicht gut und unschädlich, daß eine Gemeinschaft sie gutheißt und sich für ihre Brauchbarkeit oder Notwendigkeit einsetzt. Keine Gemeinschaft ist sodann befugt, wesentlich relative Dinge ihren Gliedern als letztentscheidenden Selbstzweck ‚aufzureden‘ oder aufzuzwingen.“[593] Somit aber entzieht sich „die Bestimmung des Gemeinwohles [...] dem Belieben und der Willkür der Menschen“, „das Gemeinwohl untersteht den Forderungen des Sittengesetzes“. Jede Gemeinschaft, die „irgendwelche entsittlichenden, menschenentwürdigenden Zwecke verfolgt“, wird innerlich sinnlos, denn für den Menschen ist das gut, was objektiv verdient, vom Menschen erstrebt zu werden, „was der Natur angemessen,

[588] Ebd., S. 56. Kaibach nimmt damit Versatzstücke verschiedener Phänomenologen auf (insbesondere von Th. Litt und G. Walter).
[589] Ebd. Kaibach versucht, seine Ergebnisse auch theologisch durch Hinweise auf die Beziehungseinheit in der Trinität und die Lehre von der Kirche als *corpus Christi mysticum* abzusichern. Der „katholische Gemeinschaftsgedanke“ wird dabei als „zu erstrebendes Ideal“ für die ganze Menschheit vorgestellt, zumal für ihn „die formale Übereinstimmung des aus der Natur genommenen Gemeinschaftsprinzips mit dem christlich übernatürlichen“ erwiesen ist.
[590] Ebd., S. 20.
[591] Ebd., S. 222.
[592] Damit stellt Welty die politischen Aspekte des Gemeinwohls in den Vordergrund, ohne dabei die umfassende Dimension des Gemeinwohls aus dem Auge zu verlieren, derzufolge das Gemeinwohl in der harmonischen Ordnung des Kosmos und der Eingliederung der Spezies (auch der menschlichen) in ihn besteht.
[593] Ebd.

‚bekömmlich' ist. [...] Letztes Ziel jeder Gemeinschaft ist Gott; nächstes Ziel irgend etwas, was – unmittelbar oder mittelbar – zu Gott hinführt. Alles objektive Gute kann zu Gott hinführen."[594] Die Frage, was als der Natur des Menschen entsprechend betrachtet werden kann bzw. welche Güter tatsächlich der Bedürfnisstruktur *aller* Menschen entsprechen, wird von Welty im naturrechtlichen Sinne mit Hinweisen auf die „Natur des Menschen",[595] „die vollgute menschliche Person", die „geistig-sittliche Vervollkommnung" bzw. „das gute Leben" beantwortet. Nähere Hinweise müßte man folglich der thomistischen Tugendlehre entnehmen, denn die Tugend dient ja direkt der menschlichen Vervollkommnung. Welty scheint jedoch auch auf die *Evidenz* eines guten Lebens zu vertrauen, wenn er mit Thomas darauf besteht, daß gerade bei im Namen des Gemeinwohls erhobenen Forderungen staatlicherseits dessen „unmittelbar sichtbarer Charakter" beachtet werden müsse, um die individuellen Belastungen genügend zu motivieren.[596]

Zu den das Gemeinwohl fundierenden Gemeingütern zählt Welty dann an erster Stelle die zur echten Gemeinschaft verbundenen Menschen selbst bzw. „Dasein, Weiterbestand und gesunde Entwicklung der Gemeinschaft selber",[597] näherhin die Bereitschaft zur Verwirklichung des Gemeinschaftszieles und deren Umsetzung oder den Gemeinsinn der Glieder einer Gemeinschaft (und zwar als Tugend-Disposition sowie *in actu).* Neben der Erziehung („die Sorge um die beruflich-fachliche Ausbildung und Ertüchtigung"), welche Voraussetzung und teilweise Erfüllung des Gemeinwohls sei,[598] setzte sich das Gemeinwohl zudem aus „der Gesamtheit jener Maßnahmen [zusammen], die zur Herstellung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaftsordnung notwendig und nützlich sind". Welty zählt zu diesen institutionellen Gütern, die er für rein instrumentell hält:[599] „Münzrecht; Wirtschaftsmonopole; Beaufsichtigungsrecht; Produktionsverfahren; technische Produktionsgeheimnisse; bei der religiösen Gemeinschaft die Dogmen und Sittengesetze, das Kirchenrecht; in der politischen Gemeinschaft die Verfassung, in der Familie die Hausordnung usw."[600] Darüber hinaus zählt er den materiellen Sonderbesitz

[594] Ebd., S. 218 f.
[595] Vgl. ebd., S. 220 ff.
[596] Vgl. ebd., S. 273.
[597] Vgl. Welty, E.: a.a.O., S. 233 ff.
[598] Vgl. ebd., S. 235.
[599] Ebd., S. 236.
[600] Ebd., S. 422 f.

der Gemeinschaft zum Gemeinwohl, der aus dem Wirken der Gemeinschaft hervorgegangen ist und der Nutzung der Gemeinschaftsglieder zur Verfügung steht: etwa das „Staatsgebiet, Küstengewässer, Staatsdomänen, verstaatlichte Eisenbahn, Regierungs- und andere öffentliche Gebäude, Wasserstraßen usw.“[601] Schließlich überhaupt alle Privatgüter, die neben den oben aufgeführten Gemeingütern besessen werden, da sie aufgrund der spezifischen Geordnetheit der Gemeinschaft eine eigentümlich Prägung erhielten, die somit selbst Folge des Besitzes der Gemeingüter und damit Teil des Gemeinwohls sei: Als Beispiel wird die Abhängigkeit der Einkommens- und Vermögensverhältnisse von den unterschiedlichen Eigentumsrechtsordnungen genannt.[602] Welty denkt offenbar an die Bereicherung individuellen Wirkens durch den institutionellen und sozialen Kontext: „Sowohl die innere Prägung der Menschen, ihre seelische Haltung wie die Verteilung der Sachgüter ändern sich grundlegend nach dem Charakter der Gemeinschaft.“[603] Teil des Gemeinwohls sind dann nicht nur die zuvor genannten Kollektivgüter auf die gemeinschaftliches Handeln direkt gerichtet ist, sondern überhaupt jedes Werk eines einzelnen und einzelner Gruppen, insofern er bzw. sie in ihrem Tun von der Gemeinschaft geprägt sind. Interessant ist, daß Welty den intermediären Gemeinschaften und deren Bereitstellung meritorischer Gemeingüter keine nähere Betrachtung widmet, in einem letzten Schritt jedoch Kultur als Ganze als Wert normiert.

[601] Ebd., S. 423.
[602] Vgl. hier und im folgenden ebd., S. 238 ff.
[603] Ebd., S. 237.

2.2 Gustav Gundlach

Gustav Gundlachs (1892-1963) solidaristische Sozialphilosophie in der Tradition Heinrich Peschs nimmt eine Schlüsselstellung in der (deutschen) Auseinandersetzung zum Thema Gemeinwohl ein. Dies nicht nur, weil er an der Verfassung der päpstlichen Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* beteiligt war, die für alle an der Diskussion beteiligten katholischen Sozialethiker Richtmaß war, sondern auch unmittelbar: Welty bezieht sich in seinem Werk mehrfach ablehnend auf den seiner Meinung nach zu individualistischen Solidarismus Gundlachs, wie ihn dieser 1931 in der 5. Auflage des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft dargelegt hatte. Die scharfe Erwiderung des Jesuiten Gundlach auf den Dominikaner Welty (die Gundlach 1936 von Rom aus veröffentlichte[604]) enthielt nicht nur z.T. harsche Kritik bezüglich der möglichen politischen Interpretationen des Textes von Welty, sondern auch fundamentale sozialphilosophische Kritik der Darlegungen, die für die gesamte weitere Debatte entscheidend werden sollte. Gundlachs Thesen sind im folgenden vorzustellen. Auch die Werke von Utz und Messner, der beiden großen Gemeinwohltheoretiker in bundesrepublikanischer Zeit, sind stets vor dem Hintergrund dieser Stellungnahme Gundlachs zu sehen, der das Thema 1959 noch einmal aufgriff und seine Gemeinwohlvorstellung in einem Artikel für die sechste Auflage des Staatslexikons zusammenfaßte.[605] In diesen Zeitraum fallen auch diejenigen Veröffentlichungen von Utz und Messner, die das Gemeinwohl am deutlichsten als Zentralthema ihres Schaffens erweisen.

2.2.1 Methodologie

Die grundlegendste Kritik Gundlachs an Welty betrifft die sozialontologische Herleitung des Seins der Gemeinschaft aus der seinsschwachen, akzidentiellen Beziehung. Gundlach bemüht sich nachzuweisen, daß die von Welty selbst aufgestellte Bedingung der Zulässigkeit, in der Sozialphilosophie vom Einzelmenschen auszugehen und seiner Verbundenheit mit der Gemeinschaft angemessen Rechnung zu tragen, auf diese Weise nicht eingehalten werden könne. Welty hatte festgestellt, daß die

[604] In: *Gregorianum* 17 (1936), S. 265-295.

[605] Vgl. Gundlach, G., Artikel „Gemeinwohl". In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 3, 6. Auflage. Freiburg i.Br. 1959, Sp. 737-740, auch in: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 158-161.

Sozialphilosophie vom Einzelmenschen ausgehen könne, wenn im Begriff des Individuums immer schon starke Bindungen enthalten seien und diese nur angemessen gewürdigt würden.[606] Gerade dies zu tun, gelänge Welty jedoch nicht, weil er die menschliche Individualnatur, gemäß dem thomistischen Individuationsprinzip, nur als von „außen bestimmbar“[607] und von „den anderen“ bestimmbar auffasse, eine Bestimmung, die der Einzelmensch letztlich passivisch empfange bzw. erleide. Gundlach weist nach, daß Welty die vom Einzelmenschen erlittene Beziehung als Befreiung aus der Verengung des Individuellen in der Seinsfülle der Art verstehe, in die der einzelne integriert werde. Integration bedeute Welty nichts anderes als Eingliederung in die Gattung Mensch. Menschliche Gemeinschaft werde bei Welty aufgrund derselben Bindungen möglich, die auch zwischen Tierindividuen bestünden.[608] Worauf die Menschen in der Beziehung ausschließlich ausgerichtet seien, sei „die Seinsfülle der *Art*naturen“ (das heißt auf die Gattung Mensch als solcher). Sie „soll eben durch ihre jeweiligen Besonderungen, die Individuen, dargestellt und *so* der ganze Kosmos in der Stufenfolge vom Allgemeinen zum Allgemeineren hin eine Nachahmung der göttlichen Seinsfülle werden.“[609] „Weiterhin entspricht es dem thomistischen Individuationsprinzip, wenn die ‚soziale Anlage‘ als ‚Beeinflußbarsein‘ und als ‚Geöffnetsein‘ nach den anderen Vertretern der Gattung hin über die leib-seelische Doppelnatur des Menschen geht und so an der naturnotwendigen Abhängigkeit von der Außenwelt teilnimmt. Dadurch wird ihr empfangender, passiver Charakter noch gesteigert und ihre Verwirklichung engstens an die körperlich-sinnlich-räumlichen Gegebenheiten und an die mit ihnen gegebenen Grade der Nähe oder Ferne zum Menschen gebunden.“[610]

---

[606] Vgl. Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 50.

[607] Gundlach, G.: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 179-201, hier S. 195.

[608] Ebd., S. 196. Gundlach macht Welty damit im Grunde zum Vorwurf, was Welty dem französischen Sozialphilosophen Jacques Maritain vorgeworfen hatte: zu sehr zwischen dem Menschen als Individuum und als Person zu unterscheiden, die innere Einheit im Menschen aufzuheben und letztlich auch die Person als Individuum ontisch von der Gemeinschaft abhängig zu machen (vgl. Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, S. 408 und S. 135 ff.).

[609] Gundlach, G.: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft, a.a.O., S. 195.

[610] Ebd., S. 193.

2.2.2 Gemeinschaft und Gemeinwohl

Gundlach entfaltet in deutlichem Kontrast dazu sein Gemeinschaftsverständnis, das in der „Ordnungseinheit von *Personen* auf das höchste Gut hin in der gegenseitigen Mitteilung ihrer Gutheit und Gottesebenbildlichkeit“[611] bestehe. Die Person ist für Gundlach und den Solidarismus Quelle und Ziel gesellschaftlichen Lebens, weil sie *intentional* auf ein letztes und absolutes Ziel hin ausgerichtet ist. Aufgrund dieses allgemeinen Sachverhaltes, der onto-teleologisch begründet wird und der die Würde der Person ausmacht, tritt sie mit anderen Personen in Verbindung, gleichsam aufgrund eines „Mitteilungsdrangs aus der personalen Wert*fülle* heraus“.[612] Aufgrund der umfassenden Zielordnung ergebe sich, so Gundlach, unmittelbar die Existenz einer „tiefsten und höchsten Gemeinschaft“: der Gemeinschaft der „Menschheit“[613]. Vor dem Hintergrund dieser absoluten Zielordnung habe *jeder* „Gemeinschaftsinhalt“ etwas „Objektiv-Werthaftes“ und *jeder* „Gemeinschaftsvorgang“ verbinde die Personen auf „dynamisch-integrierende“ Weise. Das heißt, *jede* Gemeinschaft gestaltet sich nach Art dieser fundamentalen, allen gemeinsamen, höchsten Beziehung zum höchsten Gut: „Die Personen sind aus innerer Wertfülle heraus an das Ganze gebunden, aber so, daß das Ganze seine eigene Wertfülle nur hat in seiner Gebundenheit an die persönliche Wertfülle der Glieder. Diese eigenartige Art der doppelgerichteten Bindung ist das

---

[611] Ebd., S. 195.

[612] Ebd., S. 196. (Hervorhebung S.H.) Gundlach entfaltet hier bereits einen Gedanken, den er später entfalten wird, wenn er dem Menschen aufgrund seines Personseins eine „Seinsmächtigkeit in und gegenüber dem konkreten Prozeß des Geschichtlichen und Gesellschaftlichen“ bescheinigt, die dem „wesentlich endlichen Menschen nur eigen“ ist, weil „er aus dem Innersten seines personal-geistigen Seins und seiner Fähigkeiten heraus sich selber übersteigt, und zwar auf den unendlichen Geist hin, der in absoluter Seinsmächtigkeit und Fülle an Wahrheit und Gutheit als Grundlegung alles absolut Wahren und Guten in der geschaffenen Welt nicht nur als Schöpfer Herr des geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozesses ist, sondern ihn auch souverän zur Ganzheit gestaltet, ihn durch die Wesensordnung der Menschen und Dinge an seine Gesetze bindet, Vorsehung übt. Diese Transzendenz [...] ist gemeint, wenn wir den Menschen als Bild Gottes bezeichnen. Vor allem: wenn nun der Mensch innerlich dieses Bild Gottes ist, dann ist sein Führen, mit dem er seinsmächtig im geschichtlichen Prozeß immer wieder das eigene konkrete Dasein zu Ganzheit gestaltet, innerlich dem Führen Gottes gegenüber der Welt verwandt. [...] Ehe, Familie, Privateigentum, Staat sind als gesellschaftliche Institutionen notwendige Ordnungsgefüge gemäß der Vorsehung Gottes, aber sie sind deshalb auch gleichzeitig innerlich verbunden mit dem eben entwickelten *Sein* des Menschen in Gesellschaft und Geschichte, also auch unablösbar Ordnungsformen *menschlicher* Vorsehung.“ Gundlach, G.: Konservative Haltung in der politischen Existenz (1956). In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Mönchengladbach 1964, hier S. 563-566.

[613] Ebd.

metaphysische Wesen *jeder* Gemeinschaftsverbundenheit, und sie heißt: die solidarische Verbundenheit."[614]

Mit dieser Gemeinschaftstheorie löst Gundlach bzw. der Solidarismus den Einzelmenschen aus jeder einseitigen Bindung an partikulare (biologisch oder historisch bestimmte) Gemeinschaften und postuliert die wesentliche Bindung des Menschen an die höchste und zugleich konkreteste Gemeinschaft aller Personen als Personen, das heißt der ganzen Menschheit, die ihn zugleich zur Mitgliedschaft in *unbestimmt vielen* Gemeinschaften freisetzt, die in ihrer Vielzahl und Vielfalt allein „der indefiniten Vervollkommnungsmöglichkeit der Natur des Menschen"[615] Entfaltungsraum geben. Eine Voraussetzung allerdings muß gegeben sein: Damit sich diese Gemeinschaften überhaupt bilden können, müssen die Menschen ihre jeweiligen „Zielgüter, die durch die Seele-Leibnatur des Menschen und seine räumlich-zeitlichen Daseinsbedingungen erforderlich sind, um das höhere und schließlich in ihm das höchste Gemeinschaftsleben, das ‚der Menschheit' leben zu können",[616] auch tatsächlich verwirklichen und nicht bloß ersehnen können. Die Voraussetzung dafür ist, daß die Gemeinschaften „organisiert und organisierend" sind, was soviel heißt wie: Es bedarf eines äußeren rechtlichen Rahmens, damit sich die Personen in den Gemeinschaften verläßlich entfalten können.[617] Diesen rechtlichen Rahmen bildet der Staat, der deswegen bei Gundlach (wie alle anderen Gemeinschaften auch) Dienstcharakter[618] hat. Dieser für die Entfaltung der Person nötige, sichernde äußere Rechtsrahmen ist in der Gundlachschen Diktion das Gemeinwohl, die Person selbst hingegen das Gemeingut. Versagt eine Gemeinschaft bei ihrer Entfaltungshilfe für die Individuen, dann erlöscht auch die solidarische Haftung oder Bindung ihrer Glieder an sie. Denn die Gemeinschaft besteht ja nur in ihren Trägern, die insofern Glieder einer partikularen Gemeinschaft sind, als die sie von ihr eine bestimmte Hilfe erlangen. Das heißt, partikulare Gemeinschaften (auch Staaten und Völker) können erlöschen.

[614] Gundlach, G.: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft, a.a.O., S. 197. Gundlach selbst stellt die Beziehung zur jesuitischen Herkunft dieses Denkens her (vgl. ebd.). Seine Gemeinschaftstheorie zufolge geschieht es zur Verherrlichung des höchsten Gutes, wann immer sich Menschen ihre Güte mitteilen (vgl. die jesuitischen Maximen „omnia ad maiorem Dei gloriam" und „Christus in allem finden").
[615] Ebd., S. 187.
[616] Ebd., S. 197.
[617] Offenbar fürchtet Gundlach, daß sich die einzelnen Gemeinschaften sonst in sich selbst verschließen und nach außen abkapseln könnten und so die Einordnung in den „Kosmos der Gemeinschaften" verloren ging und mithin auch die universale Verwiesenheit aller auf alle.
[618] Ebd., S. 187.

Gundlach veranschaulicht diesen Zusammenhang so: „Es darf doch z.B. sicher nicht ein, wenn auch gerecht begonnener Krieg fortgesetzt werden bis zur Vernichtung von neunzig Prozent der Männer, mit der Begründung, diese Opfer werden für etwas Höheres gebracht, für das soziale Ganze. Denn man sagt mit Recht, was ist denn dieses Ganze, wenn so viele Glieder vernichtet sind? Man sieht also ganz klar, daß die konkrete Ganzheit in und mit den realen Gliedern existiert und diesen in ihrer Organisation zu dienen hat.“[619]

2.2.3 Gemeinsinn und Staatlichkeit

Der Gundlachschen Gesellschafts- und Gemeinwohllehre zufolge haben Initiativen der Individuen stets Vortritt vor staatlichem Interventionshandeln.[620] Gundlach lehnt die Autorität, die Welty dem Staat einräumt, daher auch ab und weist die zugrundeliegende, von Welty gemachte Annahme zurück, daß „bei der vollrealen, vollkonkreten oder, besser, vollwirklichen Gesellschaft die Autorität die ‚Form‘“ der Gesellschaft sei. Vielmehr sei die Form der Gesellschaft eine „aus dem konkreten

[619] Ebd., S. 182. Von diesem von Gundlach als „unentbehrlich für praktische Entscheidungen“ bezeichnete Kriterium rückte er Ende der 1950er Jahre scheinbar ab, als er in einem Vortrag, der für großes Aufsehen sorgte, einen atomaren Verteidigungskrieg nicht notwendigerweise als unsittlich verurteilte, selbst wenn er den Untergang der Welt bedeuten würde: „Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg [eines atomaren Verteidigungskrieges] bliebe, ist Recht und Verpflichtung höchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.“ (Gundlach, G.: Die Lehre Pius’ XII. vom modernen Krieg. In: Stimmen der Zeit, Bd. 164, Heft 7 (April 1959), S. 13.) Hier kann nicht näher auf Einzelheiten eingegangen werden. Das oben angeführte Zitat von 1936, in dem Gundlach das Opfer von 90 Prozent der Männer zur Verteidigung des Ganzen ablehnte, hat bei der vehementen Kritik seiner Aussagen zum Atomkrieg meines Wissens keine Beachtung gefunden. (Zu dieser Kritik siehe: Böckenförde, E.-W. und Spaemann, R.: Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an P. Gustav Gundlach S.J. In: E.-W. Böckenförde: Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analysen und Orientierungen, Freiburg u.a. 1989, S. 15-44.) Man wird Böckenförde und Spaemann in ihrer Kritik recht geben müssen, wenn man nur den unmittelbaren Wortlaut der Gundlachschen Aussage zur Kritik heranzieht. Im Kontext der Gundlachschen Philosophie erscheint es sinnvoll davon auszugehen, er habe seine Aussage nicht mit den Worten „Sogar für den möglichen Fall“ eingeleitet, sondern mit „Nur in dem Fall, daß“. Denn würde der Weltuntergang aufgrund eines bereits begonnenen Atomkriegs bereits feststehen (Gundlach spricht ja vom Verteidigungsfall) und die Verteidigungshandlung nur noch den Charakter eines rein symbolischen Aktes haben, dann könnte man in der Aussage Gundlachs eine Art naturrechtliche Rechtfertigung der Abschreckungsstrategie erkennen, die aufgrund des sittlich verwerflichen Atomkriegs von vornherein ausgeschlossen sein sollte und nur für den Fall Gültigkeit beanspruchen kann, daß man von diesem absoluten Übel heimgesucht wird.

[620] Vgl. hierzu auch Utz, A.F.: Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie. Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft. In: Ders.: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 186-219, hier S. 215.

Wesen notwendig folgende Eigenschaft".[621] Das heißt, nach Gundlach besitzen sich bildende partikulare Gemeinschaften als solche ein Existenzrecht – *weil* sie entstehen, und nicht, weil ihre Bildung von der gesellschaftlichen Autorität (dem Staat) angeordnet wurde. Welty hatte erstere Auffassung als Ausdruck einer „wertfreien Gesellschaftslehre"[622] zurückgewiesen, weil bei ihr das Ergänzungsbedürfnis der Individuen bei der Legitimierung von Gemeinschaftsbildungen eine zu dominante Rolle spiele. Gundlach betont demgegenüber die reine Dienstfunktion von Gemeinschaft und Staat. Wenn er in späteren Texten immer wieder für eine konsequente Anwendung des Subsidiaritätsprinzips eintritt[623] und ein dynamisches, die „Doppelrichtung der Bindungsverhältnisse" im Gemeinschaftsleben adäquat berücksichtigendes Verständnis der sozialen Gerechtigkeit pflegt,[624] dann wird man darin die Fortentwicklung des Gedankens vom Dienstcharakter des Staates sehen müssen, den er bereits 1936 im Hinblick auf die kulturelle Identität einer Gesellschaft entfaltet hat: Für Gundlach besteht die sittliche Aufgabe der Rechts- und Wohlfahrtswahrung des Staates darin, die Entfaltung der personalen Würde der einzelnen und der Kultur sichernd zu umschließen. „Dadurch wird der Staat nicht zur bloßen Hülle und inhaltsleeren ‚Form', sondern ist auch selbst durch eine eigene inhaltlich bestimmte Aufgabe Gemeinschaft, eben als *politische* Gemeinschaft charakterisiert".[625] Damit wird die von Weltys Lehre nahegelegte und auch explizit geforderte Gesamtpolitisierung des öffentlichen Lebens zurückgewiesen und ein echter gesellschaftlicher Pluralismus ermöglicht: „[D]ie staatliche Rechts- und Wohlfahrtswahrung muß, um nicht formalistische Rechtssetzung oder bloße Machtausübung zu sein, sich den jeweiligen konkreten Besonderungen des Kulturgeschehens anpassen, das der Staat sichernd umschließt."[626] Daß der staatlich garantierte gesellschaftliche Pluralismus auch einen relativen kulturellen Pluralismus bedingt, war Gundlach bewußt. Denn er betont, daß der Staat den „Inhalt des Kulturlebens" nur insofern (und nicht unmittelbar) beeinflussen darf, als es sich um die Voraussetzungen seiner Funktionsweise handelt, nämlich „das Wirtschaftsleben und

[621] Gundlach, G.: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft, a.a.O., S. 184.
[622] Ebd., S. 185.
[623] Vgl. etwa Gundlach, G.: Subsidiarität. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 165-178, hier , S. 170 f.
[624] Ebd., S. 174.
[625] Gundlach, G.: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft, a.a.O., S. 187.
[626] Ebd., S. 188.

das geistig-sittlich-körperliche Leben der im Staatsraum wohnenden Menschen, insofern und insoweit dieses Leben zum Funktionieren des konkreten Staates und seiner Einrichtungen, z.B. Autoritätsträger, Polizei- und Heerwesen, Ausübung des Wahlrechts, gesichert sein muß. Ja sogar den an sich selbstverständlichen Beitrag der *Kirche* zu diesen Sicherungen kann sich der Staat durch konkordatäre Abmachungen garantieren lassen."[627] Gundlach tritt somit in dem Maße für eine Einschränkung des politischen Pluralismus ein, in dem dies zur Aufrechterhaltung der Vielfalt der Gemeinschaften notwendig ist.

2.3 Fazit und Ausblick: Zur Bedeutung der Weimarer Gemeinwohldebatte für den Pluralismusgedanken

Daran, wann, wie und warum ein Staat in die individuellen Präferenzen seiner Bürger eingreifen darf, zeigt sich der Charakter einer pluralistischen Gesellschaft, die von ihm zusammengehalten wird. Dieser Charakter ist einerseits in der Staatsverfassung grundgelegt, andererseits muß ihn sich die Gesellschaft jedoch kontinuierlich neu erwerben. In der kontroversen Debatte zum Gemeinwohl vor dem Zweiten Weltkrieg hat sich die Sozialphilosophie in Deutschland unter den Bedingungen eines sich abzeichnenden politischen *und* kulturell-ethischen Pluralismus – der zwischenzeitlich in die Katastrophe des Totalitarismus gestürzt war – erstmals systematisch dieser Frage zugewandt und anfängliche Antworten vorgezeichnet: Sie hat die Verantwortung der Politik bzw. des Staates für das Gemeinwohl bestätigt, Eigenwohl und Gemeinwohl jedoch als untrennbar miteinander verbunden dargestellt und erste mögliche Freiräume für kulturelle Selbsttransformation der Gesellschaft abgesteckt. Die sich daraus ergebenden Fragen bezüglich des instrumentellen und limitierten Charakters des politischen Gemeinwohls wurden zum Teil schon angedacht: etwa die Frage, ob der Staat prinzipiell für die Bereitstellung aller zum vollen Gemeinwohl nötigen Gemeingüter (oder nur einiger und dann welcher?) verantwortlich ist, ob er dazu überhaupt in der Lage ist, sowie die Rolle, die dabei der Eigeninitiative nicht-staatlicher Gemeinschaften zukommt. Erst während der naturrechtlichen Gemeinwohldebatte in der Bundesrepublik sollten diese Fragen eine zuverlässige, pluralismustaugliche Beantwortung erfahren. Während die von Katholiken in Weimar angestellten

[627] Ebd.

Überlegungen zu Gemeinschaft und Gemeinwohl vorwiegend Teil einer innerkatholischen Auseinandersetzung waren, die freilich vor dem Hintergrund einer allgemeinen Beschäftigung mit der Gemeinschaftsidee zu sehen sind, sind die naturrechtlichen Bestimmungen des Gemeinwohls, die Katholiken in der frühen Bundesrepublik vornahmen, als Beitrag zu einer allgemeinen Debatte zu verstehen, die zwar angesichts der gesellschaftlichen Neuordnung geführt werden mußte, aber generell doch eher von einer allgemeinen Ratlosigkeit bezüglich der Frage nach dem Wesen der Gemeinschaft bzw. einer aufkommendem Ablehnung des Gemeinschaftsgedankens geprägt war. Während die Debatte vor 1945 vornehmlich intellektuellen Charakter hatte, bemühten sich die Sozialethiker daher nach dem Zweiten Weltkrieg auf vielfältige Weise[628] darum, breite Bevölkerungsschichten in die Debatte einzubeziehen, und waren teilweise auch selbst als Politikberater tätig. Während das Erbe des phänomenologisch und hermeneutisch orientierten Gemeinschaftsdenkens[629] vor allem von deutschen Emigranten in den USA weiter gepflegt wurde und ab den 1980er Jahren über die neo-aristotelisch gefärbte Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte wieder nach Deutschland importiert wurde, bauten die christlich-naturrechtlichen Autoren direkt auf den Ergebnissen ihrer noch vornehmlich thomistisch geprägten Vorgänger auf und entwickelten deren Gedanken in eine Richtung fort, die – wie die sich nun anschließende Darstellung der großen Gemeinwohldenker Arthur Fridolin Utz und Johannes Messner zeigen wird – ebenfalls als kommunitaristische Sozial- und Politikphilosophie bezeichnet werden darf. Es ist zu bezweifeln, daß allein die Unzahl der Werke der beiden Autoren und ihr oft ungeheurer Umfang die wissenschaftliche Aufmerksamkeit bisher von ihnen abgelenkt hat – gerade da die Auseinandersetzungen um das Gemeinwohl seit einigen Jahren wieder einmal besonders lebendig sind. Vielleicht ist immer noch der in den 1960 und 1970er Jahren mit viel Einsatz vorgetragene ideologiekritische Vorbehalt gegen die Leerformelhaftigkeit der Naturrechtslehre dafür verantwortlich zu machen. Mit

[628] Durch Herausgabe von Zeitschriften (*Die neue Ordnung*; *Ordo Socialis*) und politischen Wörterbüchern (Nell-Breuning und Sacher: „Wörterbuch der Politik“) sowie die Schaffung von Bildungseinrichtungen (wie dem Wallberberger-Institut oder dem Franz-Hitze-Haus in Münster).

[629] Neben den hier behandelten Autoren (Max Scheler, Edith Stein und Romano Guardini) hatten sich in der Zwischenkriegszeit auch Hannah Arendt und Erik Voegelin mit dem Thema Gemeinwohl oder Gemeinschaft beschäftigt. Siehe hierzu Gutschker, Th.: Aristotelische Diskurse, a.a.O.

Rückgriff auf die in Teil A geleisteten Vorüberlegungen wollen wir nun versuchen, uns einen Blick auf das nicht immer unmittelbar frei zugängliche Gedankengut zum Gemeinwohl in der Nachkriegszeit zu verschaffen. Die in Teil A herausgearbeiteten Leitfragen und einige der dort eingeführten Termini werden uns dabei erneut helfen, insbesondere wenn es darum geht, von den Autoren behandelte Spezialfragen zur kirchlichen Soziallehre, zum Thomismus oder zum Verständnis des Naturrechts so wenig wie eben möglich ins Auge zu fassen und auch an der oft kompendienhaften Darstellung ganzer Denktraditionen und der Unzahl ideengeschichtlicher Erläuterungen zu den Hauptgedanken nicht zu verzweifeln, sondern nur die zentralen Aussagen zum Gemeinwohl zusammenzutragen.

Kapitel 3 – Die frühbundesrepublikanische Gemeinwohldebatte

3.1 Gemeinwohldenken bei Arthur Fridolin Utz

Arthur Fridolin Utz darf als der bedeutendste Vertreter der Walberberger-Schule betrachtet werden, des Kreises katholischer Sozialphilosophen aus dem Dominikanerorden, der insbesondere die frühe bundesrepublikanische Gemeinwohldebatte maßgeblich mitbestimmt hat. In die ersten beiden Jahrzehnte der Bundesrepublik Deutschland fällt auch die reichste Publikationstätigkeit von Utz, wenngleich festzuhalten ist, daß die letzten drei Bände seiner fünfbändigen Sozialethik, seines Hauptwerkes, erst ab 1985 erschienen sind (der letzte davon erst posthum im Jahre 2000). Eine Darstellung des Utzschen Gemeinwohlverständnisses kommt daher nicht umhin, auch die späteren Schriften miteinzubeziehen. Dies verdeutlicht erneut, daß die in diesem ideengeschichtlichen Teil der Arbeit angestrebte Unterscheidung von ‚Epochen der Gemeinwohlthematisierung' nur bedingt berechtigt ist, nämlich in dem Sinne, daß gewisse Traditionsstränge des Gemeinwohldenkens zwar als geschichtlich *vorherrschend*, aber danach nicht einfach als ‚erledigt' zu gelten haben. Um unterschiedliche Richtungen im christlich-naturrechtlichen Gemeinwohldenken voneinander abzuheben, ist gegebenenfalls darauf hinzuweisen, wann Utz im geschichtlichen Rückblick urteilt und angesichts der späteren allgemeinen Entwicklung der Sozialphilosophie die Äußerungen anderer christlicher Sozialphilosophen aus der Frühzeit der Bundesrepublik (insbesondere die Messners oder Nell-Breunings) in seinen sozialphilosophischen Gesamtansatz zu integrieren versucht bzw. darauf bedacht ist, das den christlichen Denkern Gemeinsame herauszuheben.

3.1.1 Zur Utzschen Methodologie

Zunächst ist, um den Vergleich der Utzschen Theorie mit anderen Strömungen des Gemeinwohldenkens zu vereinfachen, die wissenschaftliche Vorgehensweise unseres Autors darzulegen. Dafür wird erneut auf die in Kapitel 2 entworfene Klassifizierung sozialphilosophischer Methodologien zurückgegriffen. Sie unterscheidet, daran sei erinnert, nicht nur die Methode im engeren Sinn, sondern überhaupt das

sozialphilosophische Vorgehen, also wann und in Bezug auf welchen Gegenstand ein Autor welche Methode anwendet – eben seine Methodologie.

Die Utzsche Sozialphilosophie beruht auf einem Forschen, das einem non-exklusivistischen Individualismus verpflichtet ist: Utz nähert sich dem Sozialen von den konkreten Individuen aus, von ihrem Wirken und Streben und In-Beziehung-Stehen, und gelangt auf dem Wege der metaphysischen Abstraktion und Deduktion zunächst zur „allgemeinen Wesensnatur des Menschen" und dem in ihr beschlossenen allgemeinen Ziel. Im Hinblick auf dieses Ziel entwirft er einen normativen Holismus (dessen näherer Charakter weiter unten beschrieben wird). Erst von da aus zeichnet sich (beinahe nebenbei) die (ontische) Wirklichkeit des Sozialen ab, die als Entelechie der Individual- *und* Sozialnatur der Einzelmenschen erfaßt wird. Da nicht das Soziale Hauptgegenstand der Sozialphilosophie von Utz ist, sondern eher die Individual- und Sozialnatur der Einzelmenschen, aus der sich die Wirklichkeit des Sozialen ergibt, ist seine Sozialtheorie einem non-exklusiven Individualismus zuzurechnen.

Utz legt mehrfach selbst dar, wie er als Sozialphilosoph den Gegenstand seiner Wissenschaft in den Blick bekommt und abzusichern versucht.[630] Er legt großen Wert darauf, bei seiner Analyse der „gleichen Wesensnatur der Menschen" von etwas auszugehen, das zunächst in der Erfahrungswelt vorzufinden sei, und zwar „in ihrer individuellen Verschiedenheit",[631] und an dem die metaphysische Abstraktion anzusetzen habe. Nur die aus der Realität der Individuen gewonnene Abstraktion einer allgemeinen Menschennatur erlaube es, auf dem Weg einer „deduktiv-metaphysischen Argumentation"[632] normative Aussagen zu machen, die für alle Menschen gültig seien. Die allgemeinen Hinweise auf die Erfahrungsbezogenheit seiner Methode, bei denen es Utz in der Regel beläßt – auch wenn er seinen Ansatz von anderen Ansätzen, wie etwa dem von Johannes Messner, abhebt[633] –, finden nur an einer einzigen Stelle systematische Vertiefung: zu Beginn seiner *Prinzipien der Gesellschaftslehre,* dem ersten, 1958 erschienenen Band der *Sozialethik, näherhin* bei den Ausführungen zur

[630] Siehe hierzu etwa die Ausführungen in Utz, A.F.: Sozialethik: mit internationaler Biographie. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Sozialethik I. Teil. Heidelberg 1958 (fortan SEI) und in dem Aufsatz Utz, A.F.: Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie, a.a.O.
[631] Vgl. Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 191.
[632] Ebd., S. 192.
[633] Aus diesem Grund sieht sich Wolfgang Ockenfels letztlich auch veranlaßt, Utz zu bescheinigen, daß er „alles tut, um verkannt zu werden." (Ockenfels, W.: Einleitung. In: Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls 1999, S. 3-11.)

Beziehungslehre. Dort läßt sich nachvollziehen, wie Utz mit Blick auf die Wirklichkeit der Individuen die Sozialnatur des Menschen abstrahiert und diese zum Ausgangspunkt seiner zahlreichen, über Jahrzehnte entwickelten sozialethischen Argumentationen macht. Zwar muß hier auf eine eigentlich wissenschaftlich-kritische Darstellung der Utzschen Beziehungslehre verzichtet werden.[634] Sie muß aber wenigstens in ihren Grundzügen dargestellt werden: Utz will von der Wirklichkeit der Beziehung, wie sie alltäglich erfahrbar und Gegenstand der soziologischen Forschung ist, zur Bedingung der Möglichkeit der konkreten Ausformungen von Beziehungen überhaupt vorstoßen. Es geht ihm darum, das „Soziale der Soziologie" im „Sozialen der Sozialethik" zu fundieren, oder anders formuliert: Er will mit der Unterscheidung von „prädikamentaler" und „transzendentaler Relation" die überindividuelle Wirklichkeit des Sozialen aufweisen, in dem sich die (Sozial-) Natur des Menschen manifestiert und in dem sich alles menschliche Handeln immer schon bewegt.

Zunächst beschreibt Utz die prädikamentale soziale Relation als gegenseitiges, gemeinsames Bewußtsein und Handeln zweier Personen,[635] welche ihr Fundament in einem aktuellen Bewußtsein und einer aktuellen Handlung besitzt.[636] Utz führt als Beispiel für ein derartiges soziales Phänomen die unter Freunden herrschende Liebe an: „A liebt B mit der Liebe, mit der B den A liebt."[637] Was zum Anlaß dieser Liebe wird, wird nicht näher erörtert. Es kommt Utz darauf an, zu betonen, daß der prädikamentalen Beziehung, die er auch „empirisch wissenschaftlich erfaßbare"[638] Beziehung nennt, *ein* konkret und aktuell bestimmbares Fundament zugrunde liegt. Die in dieser Wechselwirkung sich vollziehende Beziehung stelle etwas Neues dar: ein „Sein, das in seiner eigenen Funktion als Beziehung über das Individuum hinausreicht" und gewissermaßen „etwas Überindividuelles, wenngleich natürlich stets ‚in' den Individuen Verbleibendes ist".[639] Zur „transzendentalen Relation" bzw. dem „Sozialen der Sozialethik" gelangt Utz nun durch die verallgemeinernde Abstraktion des Fundaments von sozialen Beziehungen. Er stellt sich die Frage, was als Fundament von

[634] Insbesondere der Anspruch von Utz, im Namen der scholastischen Relationalitätslehre zu sprechen, kann hier nicht geprüft werden. Es sei aber darauf verwiesen, daß Utz einen recht eigenwilligen Umgang mit der traditionellen Terminologie pflegt.
[635] Vgl. Utz, A.F.: SEI, S. 36 ff.
[636] Ebd., S. 38.
[637] Ebd., S. 25.
[638] Ebd., S. 38.
[639] Ebd.

Beziehung betrachtet werden kann, wenn nicht mehr ein konkret und zu einem bestimmten Zeitpunkt gerade in den Individuen vorherrschender intentionaler Gehalt ins Auge gefaßt wird, sondern das, was allen konkreten sozialen Beziehungen stets zugrunde liegt. Das in Frage kommende allgemeine Fundament von Beziehung, und damit die Bedingung der Möglichkeit von Beziehung überhaupt, kann nach Utz nicht irgendein „allgemeiner intentionaler Gehalt allein [sein], auf den das Erkenntnisvermögen aller irgendwie bezogen ist“,[640] wie etwa „die Allgemeinheit der Natur oder die gemeinsame Entelechie“.[641] Hinzukommen muß noch, daß dieser allgemeine intentionale Gehalt die Menschen auch wirksam „in Wechselwirkung bringt, vielleicht sogar zwingt, bevor sie aktuell ihr Bewußtsein in diesem Sinne betätigen“.[642] Derjenige intentionale Gehalt, der diese Eigenschaften in sich vereinigt, ist das „bonum commune“. Denn es ist der einzige gemeinsame Wert, der nicht nur die ontische Vollendung für jeden besagt, sondern einem jeden als gemeinsamer Inhalt *und* als gemeinsame Verpflichtung zu „gemeinschaftlichem, gegenseitig verkettetem Wirken aufgetragen ist.“[643] Die Tatsache, daß sich im Gemeinwohlwert ein Wert mit diesen Eigenschaften befindet, konstituiert nach Utz eine transzendentale (damit meint er eine naturhafte, notwendige, aus dem Wesen des Menschen sich ergebende, nicht zur Disposition stehende) Beziehung bzw. Ordnung, in die alle Menschen einbezogen sind, unabhängig davon, ob sie es sich bewußt machen oder nicht, und die besteht, noch bevor irgendwer handelt. Im Aufscheinen des Werts des Gemeinwohls sieht Utz gleichsam die menschliche Sozialnatur hervortreten, das heißt, es wird deutlich, daß es wesentlich zum Menschen gehört, daß ihm der Wert des Gemeinwohls im Gewissen als Pflicht[644] aufscheint. Utz bemüht sich, diese Sozialnatur dem „ethischen Bereich der Natur“ zuzuordnen, also nicht dem „ontischen Bereich der Natur“.[645] Was er mit dieser Formulierung wohl sicherstellen will, ist, daß nicht nur die Ausrichtung auf ein allgemeines Ziel, sondern eben auch die *gemeinsame Pflicht* zur Ausrichtung auf dieses allgemeine Ziel von der menschlichen Natur vorgegeben ist. Die Rede von der Pflicht hat daher nicht deontologischen Charakter, sondern kann im Sinne einer naturalistischen Ethik verstanden werden, da sie mit der menschlichen Natur immer

[640] Ebd., S. 39.
[641] Ebd.
[642] Ebd.
[643] Ebd. (Hervorhebung S.H.)
[644] Ebd.
[645] Ebd.

schon gegeben ist und nicht von außen an den Menschen herantritt. Sie ist ein in der Natur selbst liegender, „das Bewußtsein und das Wirken des Menschen unmittelbar ansprechender“[646] Appell, den Gemeinwohlwert „in bewußter Wechselwirkung“ zu verwirklichen. Weil diese Pflicht nicht von außen kommt, sondern aus der (Sozial-) Natur des Menschen stammt, kann man sagen, daß Utz mit der Betonung der Pflicht neben den sich aus der Natur ergebenden Werten zugleich die *Gemeinschaftlichkeit* der Wertverwirklichung in die menschliche Bedürfnisstruktur integriert. Wenn die Verwirklichung von Wert X zur Verwirklichung der menschlichen Natur gehört und der Mensch nicht umhinkommt, diesen Wert anzuerkennen, will er aktuieren, woraufhin er angelegt ist, dann muß er X gemeinsam mit anderen Menschen verwirklichen, weil dies – der Struktur des naturhaft erstrebten Wertes X gemäß – nur gemeinsam möglich ist.[647]

Als sehr bedeutsam muß hier vermerkt werden, daß Utz den aus der (Sozial-) Natur des Menschen stammenden Wert des Gemeinwohls, der sich ihm als Pflicht zu erkennen gibt, als eine Art naturhaft-gegenwärtige Fülle betrachtet, die den Menschen drängt, die soziale Wirklichkeit im gemeinschaftlichen Handeln hervorzubringen. Daher ist bei Utz stets von einer Aufgabe[648] (als etwas Aufgegebenem) die Rede, wenn die Notwendigkeit von Gemeinschaft bzw. naturrechtlichen Institutionen (Ehe, Familie und Staat) erörtert wird. Weiter unten wird näher auf die positive Gemeinschaftstheorie bei Utz eingegangen, der es stets abgelehnt hat, zur Begründung der Notwendigkeit von Gemeinschaft auf die auf einem Mangel beruhende Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen zu rekurrieren.

---

[646] Ebd.

[647] Man hat von solidaristischer Seite Utz vorgeworfen, eine ethizistische Sozialphilosophie zu betreiben (vgl. hierzu die Schrift von Wildmann, Georg: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Wien 1961, S. 59-71). Dieser Vorwurf scheint nach dem Gesagten letztlich nicht berechtigt zu sein. Utz konzipiert seine Gemeinwohlethik vornehmlich als Zweckethik, die sich als rationale Güterabwägung vollzieht (vgl. hierzu: Utz, A.F.: Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus. Eine sozialethische Würdigung der wissenschaftlichen Arbeiten von Joseph Kardinal Ratzinger. Bonn 1989, S. 24). Allerdings ist bei Utz die legitime (das heißt ethisch einwandfreie) Entfaltung der Vielfalt des Sozialen darauf beschränkt, innerhalb *bestimmter* Formen stattzufinden. In der Tat ging es Utz – darin bestand gewissermaßen seine geheime Absicht – in erster Linie um die Rettung der naturrechtlichen Institutionen von Ehe, Familie und Kirche (vgl. Ockenfels, W.: Einleitung. In: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 11). In der Tradition des Solidarismus scheint diese Entfaltung weniger an eine vorgegebene, traditionelle Form gebunden zu sein.

[648] Vgl. z.B. Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 199.

Die näheren Konsequenzen für die Sozialtheorie werden nun zu klären sein. Dafür wird vor allem zu ermitteln sein, wie bzw. wie sehr (gemeinschaftliche) Praxis bei Utz vom Wissen um die Natur des Menschen und die in ihr enthaltenen Gemeinwohlaufgaben beeinflußt und vorbestimmt wird. Mit einer Aufgabe ist ja bereits auch Wesentliches über die Form der Handlung gesagt, die zu ihrer Verwirklichung führt. Mit der systematischen Beantwortung der weiteren, im propädeutischen Teil formulierten Leitfragen ist zu klären, wie Utz das Verhältnis von normierter (gesellschaftlicher) Praxis und Poiesis (verstanden als die anzustrebende Sichtbarmachung gemeinschaftlicher Praxis in Werken) bestimmt. Dabei wird die politische Dimension der Utzschen Sozialtheorie aufgezeigt.

3.1.2 Gemeinschaft

3.1.2.1 Die soziale Referenz des Gemeinwohlbegriffs

Wenn nun die weiteren im propädeutischen Teil dieser Untersuchung erschlossenen Leitfragen an die Utzsche Sozialphilosophie gestellt werden, ist noch einmal daran zu erinnern, daß dies in erster Linie um der Herausarbeitung der politischen Dimension seines Gemeinwohlverständnisses geschieht. Der genaue Argumentationsweg von Utz kann hier freilich nicht nachgezeichnet werden.[649] Vielmehr soll erstmals eine systematische Darstellung der politikphilosophisch relevanten Aussagen dieses großen Naturrechtlers versucht werden. Es genügen daher gegebenenfalls einordnende werkgeschichtliche Hinweise darauf, in welchem Zusammenhang bei Utz nähere Auskünfte bezüglich einer Antwort auf unsere Leitfragen zu finden sind.

Auskünfte über die *Bezugsgröße* des Gemeinwohls als eine Antwort auf die zweite Leitfrage finden sich bei Utz insbesondere im Zusammenhang seiner Bestimmung von „Objekt und Aufbau sozialer Ordnung“ und dem Aufweis der Einheit aller gesellschaftlichen Handlungen im dritten Band seiner Sozialethik.[650] Dort legt Utz wohl am systematischsten sein Verständnis von Gemeinschaft als umfassender Ordnung dar

[649] Siehe hierzu Kettern, B.: a.a.O.

[650] Vgl. Utz, A.F.: Sozialethik: mit internationaler Biographie. Sozialethik III. Teil. Die soziale Ordnung. Bonn 1986 (fortan SEIII), S. 21 ff. und S. 55 ff.; hierzu auch Ders.: „Die Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung. In: Alfred Klose, Herbert Schambeck u.a. (Hrsg.): Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag. Berlin 1976. S. 173-198.

und hebt diese von der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnung ab, in welchen er nur sogenannte „pointierte Abstraktionen“ von der umfassenden Gemeinschaft sieht, das heißt verkürzende Betrachtungsweisen der umfassenden menschlichen Verbundenheit allein im Hinblick auf die ihr jeweils zugrundgelegten Motive (das Motiv der Macht für die politische Gemeinschaft, das Gewinnmotiv für die Wirtschaftsgemeinschaft und das Motiv der Anerkennung und Ehre für die Gesellschaft). Wenn bei Utz von einem 'Gemeinwohl' die Rede ist, so ist daher immer zu klären, ob vom Gemeinwohl der umfassenden menschlichen Gemeinschaft die Rede ist oder vom partikulären Gemeinwohl einer derjenigen Gesellschaften, von denen in pointierter Abstraktion die Rede ist, nämlich dem Gemeinwohl der politischen Gesellschaft oder der Wirtschaftsgesellschaft bzw. einer der freien Vergesellschaftungen innerhalb dieser Gesellschaften (z.B. dem Gemeinwohl einer Aktiengesellschaft).[651] Utz kommt es immer darauf an, die Verbindung dieser sozialen Gebilde mit ihrem je partikularen Gemeinwohl zum Gemeinwohl der umfassenden Gesellschaft herauszuarbeiten, um zu klären, ob eine konkrete Körperschaft die ihr in der Gesamtgesellschaft zukommende Aufgabe auch erfüllt und welche Rechte und Pflichten unter den Gesellschaftsgliedern im Hinblick auf den umfassenden Gemeinwohlwert zu verteilen sind.[652] Wenn also die wirtschaftliche oder politische Gemeinschaft behandelt wird, dann stets im Hinblick auf die ‚Urform‘ menschlicher Gemeinschaft. Um die Rolle der Politik bei der Verwirklichung des Gemeinwohls bzw. das politische Gemeinwohl näher zu bestimmen, ist zunächst eine eingehendere Analyse dessen erforderlich, was Utz unter der umfassenden menschlichen Gemeinschaft versteht.

3.1.2.2 Der umfassende Gemeinschaftsbegriff

Um den Blick auf die umfassende menschliche Gemeinschaft freizugeben, bemüht sich Utz, die politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung als „pointierte Abstraktionen“ dieser einen, umfassenden Ordnung zu kennzeichnen. Mit dem Begriff „pointierte Abstraktion“ kritisiert Utz den erkenntnistheoretischen Hintergrund der ausschließlich isolierten Betrachtung von politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnung,

[651] Vgl. SEI, S. 331.
[652] Vgl. ebd.

den er in einer empiristischen Haltung sieht, die anders als die „metaphysische Abstraktion“ nicht das Universale der Verbundenheit erkenne, sondern sie auf Teilaspekte verkürze. Utz bemüht sich, diese Teilaspekte der Verbundenheit anhand verschiedener Handlungstypen, die zur Ausbildung unterschiedlicher Ordnungen führen, auf ein einziges Motiv zurückzuführen: das menschliche Streben nach Vollkommenheit. Dieses Streben ist nach Utz allen Menschen gemein und das „einzige“ und „letzte“ Motiv aller menschlichen Handlungen. Es liegt auch jenen Handlungen zugrunde, die – von den empirischen Wissenschaften pointiert-abstrakt – als Ausdruck von Eigeninteresse, Macht-, Prestige- oder Gewinnstreben betrachtet werden und eine verkürzende Einteilung des gesellschaftlichen Handelns in die drei Bereiche Wirtschaft, Gesellschaft und Staat[653] etablieren.

Utz nennt dieses grundlegende Motiv gesellschaftsbegründenden Handelns auch die tiefste Struktur unserer Bedürfnisse, „die ontische Struktur unseres Willens“,[654] die „Anatomie des menschlichen Handelns“[655] bzw. die „von der menschlichen Naturanlage produzierten Aspirationen“.[656] Dieses Motiv eint letztlich alle Menschen und erlaubt eine ganzheitliche Sicht aller konkreten menschlichen Handlungsmotive und der nach ihnen unterschiedenen Ordnungen (Wirtschaft, Politik, Gesellschaft). Es kommt, so Utz, zur Gänze nur zur Wirkung im naturhaften Streben „nach jenem Ziel, das die Gesamtheit seiner [des Menschen] Potentialität ausmacht“, im Streben nach dem „vollmenschliche[n] Glück“, im „Streben nach Vollendung unseres ganzen Seins“.[657]

Was aus der Umfassendheit dieses Motivs für die primäre Bezugsgröße des Utzschen Gemeinwohlbegriffs folgt, ist die wirklich universale Dimension dieser Gemeinschaft. Sie stellt kein Gedankenkonstrukt dar, um bei politischen Entscheidungen den Blick auf den jeweils größeren Zusammenhang zu lenken und dazu anzuhalten, etwa nicht nur das Wohl der eigenen Region, sondern auch das der eigenen Nation u.s.f. mit zu

---

[653] Utz gebraucht das Wort 'Staat' im reduktiven Sinne. Eigentlich versteht er unter Staat gerade nicht den Handlungsraum des *homo politicus*, der einzig davon motiviert wird, die Macht über das Ganze zu erreichen, sondern die umfassende Gesellschaft (verstanden als *societas perfecta* im aristotelischen Sinn), von der aus erst die wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Ordnung als Ordnungseinheiten dieser umfassenden Gesellschaft begriffen werden können. Vgl. hierzu SEIII, S. 51 f. und SEI, S. 337.
[654] SEI, S. 36.
[655] Ebd.
[656] SEI, S. 37.
[657] SEI, S. 30. Vgl. auch Utz, A.F.: Ethik. Heidelberg 1970, S. 92 ff.

bedenken. Es geht Utz bei dieser Gemeinschaft vielmehr um eine Realität, die – unabhängig davon, ob sie wahrgenommen wird oder nicht – existiert und der als solcher Eigenwert zukommt.[658] Später, bei der Darstellung der Gemeingüter, wird noch deutlicher werden, daß Utz in der umfassenden menschlichen Gesellschaft, dem Gesamtprodukt menschlichen Handelns, weit mehr sieht, als ein bloßes Hilfsmittel oder einen Prozeß. Denn zu den Persönlichkeitswerten, die gemeinschaftlich zu verwirklichen sind, gehört u.a. auch das gemeinschaftliche Tun selbst. Deshalb kann Utz sagen: „Wir kommen immer wieder auf die Erkenntnis zurück, daß menschliches Glück und Wohlergehen, überhaupt das Menschliche, nur bestimmt werden kann im Hinblick auf die gesamte Menschheit."[659]

Wenn Utz den Menschen als immer schon in einer umfassenden menschlichen Gemeinschaft beheimatet sieht, die auf der allen gleichen und nach voller Entfaltung strebenden Natur des Menschen beruht, dann kann man darin durchaus einen universalistischen und perfektionistischen Hintergrund seiner Sozial- und Politikphilosophie erkennen. Dennoch wäre es ungerechtfertigt, in Utz einen Universalisten zu erblicken. Denn er trägt den lokalen Gemeinschaften und dem Stand der in ihnen erreichten Gemeinwohlverwirklichung voll Rechnung. Die spezifisch thomistische Erkenntnistheorie des metaphysischen Realismus gibt der Utzschen Sozialphilosophie ein eigentümlich ‚kommunitaristisches' Gepräge. Es ist für sie nicht vorstellbar, daß sich der Mensch aus dem Nichts zu einer immer umfassenderen Erkenntnis des Gemeinwohls aufschwingt (das letztlich in Gott als dem *bonum intrinsecum et extrinsecum universi* besteht). Er bedarf dafür stets des Ausgangs von der sichtbaren und im konkreten Gemeinwohl erfahrbaren Welt der Gemeinschaft: Auch hier gilt die scholastische Devise: *omne cognitio ab sensu partit*.

[658] Dieser Eigenwert wird von Utz nie relativiert, wenn er ihn auch gelegentlich in Beziehung setzt zum Eigenwohl der Individuen: „Wer die menschlichen Beziehungen nicht durch die Brille der pointierenden Abstraktion betrachtet, kommt zur Überzeugung, daß der Mensch im Grunde sozial angelegt ist, d.h. im Hinblick auf die kooperative Verwirklichung der Persönlichkeitswerte die Gemeinsamkeit sucht" (Utz, A.F.: SEIII, S. 55).
[659] SEI, S. 39.

3.1.2.3 Genese und Struktur von Gemeinschaft

Um nun die Rolle zu beschreiben, die Utz der Politik bei der Verwirklichung des Gemeinwohls zuerkennt, ist die Dynamik von Gemeinschaftsbildung zu klären. Denn die Bildung von Gemeinschaften geschieht um der Verwirklichung von Werten willen und bringt Güter hervor. Als solcher liegt ihr immer die Hinordnung aller auf das umfassende Gemeinwohl in der umfassenden Gemeinschaft aller Menschen zugrunde. Es ist daher zu klären, wie Utz die konkrete Ausbildung partikulärer Gemeinschaften erklärt, um Auskünfte über das dabei entstehende Sozialprodukt zu erhalten und im Hinblick auf dieses diejenigen Mittel zu bestimmen, die diese soziale Wertschöpfung begünstigen, für deren Bereitstellung die Politik Sorge zu tragen hat. Man wird das am besten mit Blick auf die Utzsche Beschreibung der Genese der wirtschaftlichen oder politischen Ordnung bzw. Gemeinschaft tun. Wenngleich die Rede von der politischen oder Wirtschaftsgemeinschaft nach Utz auf einer reduktiven Sicht menschlicher Motive beruht, so ist die Dynamik ihrer Entstehung doch die gleiche wie bei der umfassenden Gemeinschaft, weil die entsprechenden Motive (Macht- und Gewinnstreben) ihre Kraft aus dem menschlichen Vollkommenheitsstreben beziehen. Eine politische Gemeinschaft bildet sich immer nach folgendem Schema:[660] Zwei Menschen werden in einer bestimmten Situation von ein und demselben konkreten Bedürfnis (dem nach Erlangung der Macht) bestimmt. Sie lassen sich von ihm in ihrem Handeln leiten, stimmen es aufeinander ab und treten so aufgrund eines gleichartig motivierten Handelns in Wechselwirkung. Eine soziale Beziehung entsteht, in der das von jenem Bedürfnis bestimmte gegenseitige Handeln als Bedürfnisbefriedigung eine gewisse Konstanz erlangt (z.B. Spielregeln zur Machtgewinnung). Aufgrund ihrer Konstanz kann die konkrete soziale Beziehung bereits als institutionelles Gebilde (politisches System) betrachtet werden, als Organisationsform zur gegenseitigen Bedürfnisbefriedigung, dank der sich das Soziale (z.B. die Friedensordnung) ergibt und in der es seine äußerlich sichtbare Form erhält (z.B. Abwesenheit von Kampfhandlungen) und insofern faßbar wird. Wie genau sich die personale Vollkommenheit des einzelnen in einer friedlichen Gesellschaft entfaltet, wird von Utz nicht näher erläutert, weil dies Aufgabe der Personal- bzw. Individualethik ist (s.u.).

[660] SEIII, S. 36 ff.

Abstrahiert man von den konkreten Bedürfnissen der Handelnden, die jeweils zur Kooperation führen, und betrachtet die menschliche Bedürfnisstruktur an sich bzw. den Gemeinwohl*wert* als Movens zu koordinierten Handlungen, dann gelangt man zu den „naturrechtlichen Institutionen", also jenen „Organisationsformen und gesellschaftlichen Handlungsnormen, die sich dem menschlichen Gewissen aufdrängen im Hinblick auf die Schaffung eines befriedeten Zusammenlebens".[661] Sie machen die umfassende und tiefste Gemeinschaft unter Menschen teilweise und anfänglich sichtbar, auf welche die politische und die wirtschaftliche Gemeinschaft (als Mittel) immer hingeordnet sein müssen, und sind daher unaufgebbar. Utz zählt zu ihnen Kirche, Staat und Ehegemeinschaft. Die Eingliederung in sie kann sich jedoch nur schrittweise und in Freiheit vollziehen. Deswegen kommt auch anderen, gewissermaßen suboptimalen Institutionen eine positive Bedeutung zu. Ihnen, wie auch den „naturgegebenen und naturgeformten Institutionen"[662] schreibt Utz nur den „Charakter eines Mittels im Dienste des Gemeinwohls"[663] zu, insofern es ihre Funktion ist, „die Handlungsentscheidungen im Sinne der Natur des Menschen zu dirigieren".[664] Doch gerade da diese Institutionen auch als „ontische Gebilde" zu betrachten sind, wie Utz sich an anderer Stelle ausdrückt, welche der „tiefsten Bedürfnisstruktur" des Menschen zu entsprechen haben, das heißt, die die menschlichen Grundbedürfnisse besser zum Tragen kommen lassen, werden in ihnen bereits die *äußeren Strukturen* der umfassenden menschlichen Gemeinschaft, das Erscheinungsbild der idealen Gemeinschaft sichtbar. Innerhalb dieser Strukturen bzw. naturrechtlichen Institutionen gedeihen die menschlichen Tugenden als personale Vollkommenheiten, von Utz auch „Entelechie der Individual- und Sozialnatur" genannt. Wir können somit festhalten: Aus der Bedürfnisstruktur des Menschen ergeben sich Vorgaben bzw. Aufgaben für die wirksamste Verwirklichung dieser Bedürfnisse: die Institutionen. Sie sieht Utz gleichsam als Flußbett der Bedürfnisse der Menschen, das die Anstrengungen der vielen zu ihrer Befriedigung bündelt und so zur Verwirklichung der Gemeinwohlnorm (des Gemeinwohlwertes) leitet. In ihnen zeichnet sich die äußere Gestalt des konkreten Gemeinwohls ab. Nähere Hinweise zur vollverwirklichten umfassenden Gemeinschaft sind daher den Utzschen Ausführungen zu den naturrechtlichen Institutionen und den

[661] SEIII, S. 62.
[662] Ebd.
[663] SEI, S. 155 f.
[664] SEIII, S. 64.

„situationsbedingten und freien Organisationen“[665] zu entnehmen (dazu weiter unten unter Staatlichkeit).

Die volle Verwirklichung der umfassenden menschlichen Gemeinschaft heißt in der Utzschen Terminologie allerdings nicht Gemeinwohl, sondern *das Sozialgerechte*. Es ist der Inbegriff all jener Werte, die in der Gemeinschaft, die aus der Kooperation zur Befriedigung der Grundbedürfnisse aller Menschen hervorgeht, verwirklicht werden. Es „besteht in den vom Ziel, dem Gemeinwohl, hic et nunc geforderten wirtschaftlichen, kulturellen und sittlichen Zuständen der menschlichen Gesellschaft.“[666] Den Überlegungen im propädeutischen Teil dieser Arbeit zufolge wäre das Utzsche *Sozialgerechte* als Summe aller bereitgestellten Kollektiv- und Gemeingüter zu bezeichnen. Aufgrund der genuin ethischen Konzeption des Gemeinwohls bei Utz (das Gemeinwohl ist der in jedem menschlichen Bewußtsein aufscheinende intentionale Gehalt (Wert), der ausschließlich kooperativ zu verwirklichen ist), bedarf es eben eines anderen Namens für das *realisierte* Gemeinwohl.[667] Alle (institutionen-)ethischen Forderungen, die Utz im Namen des Gemeinwohls erhebt (und das heißt alle Elemente der Gestaltung menschlicher Gemeinschaft, die Utz normiert, wie etwa die einzelnen Maßnahmen zur Förderung der Familie), erhebt er um der Respektierung der Bedürfnisstruktur des Menschen willen, die zugleich Grundlage der gesamtmenschlichen Gemeinschaft ist. Im Zustand des Sozialgerechten konkretisiert sich diese im Bereich des Ethischen immer schon präsente Gemeinschaft. Sie ist das ontische Fundament aller ethischen Forderungen: Jede Maßnahme, die zur Verwirklichung des Gemeinwohls gefordert wird, wird letztlich von der Werthaftigkeit der Gemeinschaft her normiert, innerhalb derer der Wert des Gemeinwohls verwirklicht wird.[668]

---

[665] SEIII, S. 65.
[666] SEI, S. 178.
[667] Allerdings hält Utz selbst die Terminologie nicht immer durch, z.B. wenn er von Gemeinwohlarten spricht (vgl. Utz, A.F.: SEI, S. 331) und damit den Zustand meint, der sich innerhalb verschiedener Partikulargesellschaften einstellt, wenn alle kooperativ an ihrer Bedürfnisbefriedigung arbeiten.
[668] Man kann Utz daher kaum (wie G. Wildmann) den Vorwurf des Ethizismus machen, da seine ethischen Forderungen stets ein ontisches Fundament haben. Es stimmt aber, daß Utz die Aufgabe des Sozialethikers und des Politikers in erster Linie darin sieht, das nötige sozialethische Wissen bereitzustellen, nicht aber zu vermitteln, wie es erworben wird. Die Angabe (sozial-)ethischer Pflichten überwiegt daher Hinweise darauf, wie diese Pflichten jedermann einsichtig gemacht werden können (z.B. durch eine Anleitung zur existentiellen Selbsterforschung hinsichtlich der

Wir können bislang festhalten: Wie die Gesellschaft, die Utz verwirklicht sehen will, zumindest in ihren äußeren Umrissen aussieht, ist der näheren Beschreibung der naturrechtlichen Institutionen zu entnehmen. Daß soziales Handeln aber nicht nur Strukturen hervorbringt, sondern auch Tugenden, konnte ebenfalls bereits festgehalten werden. Die Umsetzung des Gemeinwohlwerts schließt daher eine gewisse sittliche Vervollkommnung der Personen unbedingt mit ein. Diese ist nach Utz aber allein aus der (sozialen) Situation heraus näher zu bestimmen (wenn sie überhaupt je adäquat benannt werden kann). Sie kann daher auch nur allgemein beschrieben werden.

menschlichen Grundbedürfnisse, wie sie bei Messner vorliegt, siehe hierzu weiter unten den Abschnitt zu Messners „existentiellen Zwecken“).

3.1.3 Die Gemeinwohlgüter nach Utz

Bei Utz finden sich allerdings auch Elemente einer Güterlehre, in der die für die Gemeinschaftsbildung konstitutiven Zielgüter nähere Betrachtung erfahren. Utz unterscheidet zwei Arten von Gütern, die als Produkt jener Handlungen zu betrachten sind, zu deren aufeinander abgestimmter Ausführung der Mensch aufgrund seiner Sozialnatur bzw. Sozialanlage gedrängt wird. Gemeinschaftshandeln bringt nach Utz *immer* sowohl „äußere Güter" als auch „immanente Güter der Gemeinschaftsglieder"[669] hervor. Ihre nähere Beschreibung ist nun einzeln vorzunehmen, wobei zu beachten ist, daß immer *sowohl* äußere *als auch* immanente Güter hervorgebracht werden. Dabei gilt es, die inhaltlichen Aussagen, die Utz an verschiedenen Stellen seines Werkes zu den konkreten Motiven menschlichen Gemeinschaftshandelns sowie zu dessen effizienter Verstetigung in naturrechtlichen Institutionen macht, zu berücksichtigen. Nur so wird die rein systematische und daher völlig unbestimmt wirkende Klassifizierung der Gemeingüter bei Utz nicht einfach wiederholt. Auf diese Weise läßt sich durchaus veranschaulichen, worin das Sozialgerechte eigentlich besteht, auch wenn Utz selbst immer wieder betont hat, daß die Bestimmung des Sozialgerechten nicht einfach sei. Wie sich zeigen wird, hängt dies vor allem mit der unvorhersehbaren *Fülle* der *in einer bestimmten Situation* bereitgestellten „immanenten Güter" zusammen und *nicht* mit einem zu hohen Allgemeinheitsgrad seiner Ausführungen. Dies ist im folgenden näher zu entfalten, insbesondere da man Utz in der Vergangenheit vorgeworfen hat, das Gemeinwohldenken zu einer reinen Katastrophenverwaltungstheorie gemacht zu haben, die nur in Grenzfällen negative Bescheide erteilt und sich ansonsten zur Legitimierung aller möglichen, zeitbedingten Ausdrucksformen sozialer Vorherrschaft anbietet, also als politisch-rhetorische Leerformel zur Verfügung steht.

Die äußeren Gemeinwohlgüter und das „gemeinsame objektive Geschehen"

Unter den äußeren Gemeinwohlgütern bzw. dem „Gemeinwohl als äußeres Gut"[670] versteht Utz alle Gegenstände, die gemeinsam besessen oder genossen werden (können), das heißt alles, was „Zielpunkt des Strebens mehrerer"[671] ist und die Bildung

[669] Hier und im folgenden: SEI, S. 127 ff.
[670] SEI, S. 130.
[671] SEI, S. 131.

einer Gemeinschaft verursacht wie z.B. Häuser, ein Stück Land oder auch „die Wirtschaftsprodukte".[672] Gemeingüter fungieren als soziale Bindeglieder. Zu ihnen zählt alles, das aufgrund seiner Attraktivität das Handeln mehrerer koordiniert[673] und sie Teilfunktion bei der Bereitstellung übernehmen läßt.

Von den substantiellen „äußeren Gütern" unterscheidet Utz nicht-substantielle *äußere* Güter bzw. Werte. Er meint damit jedes gemeinsame oder ganzheitliche Geschehen, das von mehreren zugleich als etwas Erstrebenswertes betrachtet wird (und insofern gegenständlich, objektiv, ‚äußerlich' ist), wie etwa das „Fußballwettspiel"[674]. Unter diese Kategorie fallen nach Utz „alle wirtschaftlichen und kulturellen Veranstaltungen", „das Verkehrswesen mit seinen Institutionen, alle sozialen Einrichtungen wie Krankenhäuser, Ausbildungs- und Forschungsstätten, die rechtliche Organisation in jeder Hinsicht (wirtschaftlich, gesellschaftlich, staatlich), die Armee, Polizei".[675]

Wenn Utz hier stets von *äußeren* Gütern bzw. Werten spricht, dann scheint er auch sagen zu wollen, daß diese Güter nicht um ihrer selbst willen erstrebt werden, sondern instrumentellen Charakter haben.[676] Sie stellen für ihn den „Inbegriff aller Voraussetzungen [dar], derer es bedarf, damit die einzelnen als Glieder der Gesellschaft ihre irdische Bestimmung zu erfüllen und durch Eigentätigkeit ihr irdisches Wohlergehen erfolgreich selbst zu schaffen vermögen."[677]

Da all dies gemeinsam erstrebt werden muß, gibt es für Utz – in thomistischer Denktradition – in gewisser Hinsicht nur Gemeingüter und keine Individualgüter (Privateigentum).[678] Da Utz auch nicht näher auf die von den einzelnen zu übernehmende Teilfunktion bei der Güterbereitstellung eingeht (gleiche oder ungleiche Funktion der einzelnen?) und sich auch nicht bei unterschiedlichen Modi des Genusses

---

[672] SEI, S. 130.
[673] Utz zitiert in diesem Zusammenhang Thomas, *Contra Gentiles III*, 117: „Oportet esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis."
[674] Ebd., S. 132.
[675] Ebd., S. 132.
[676] Sehen wir einmal von dem einen äußeren Gut, das Ziel und Sinn aller geschaffenen Dinge ist, nämlich Gott, ab, dann müssen wir sagen, daß das Gemeinwohl als äußere Unternehmung dem immanenten Gemeinwohl zu dienen hat. (...) Dieses immanente *bonum commune* ist Prinzip der Verteilung des Sozialproduktes. Ebd., S. 136 f.
[677] Ebd.
[678] Dies entspricht der thomistischen Lehre vom Privateigentum als sekundärem, das heißt abgeleitetem Naturrecht.

der Gemeingüter aufhält (individuell, alle zusammen oder gemeinschaftlich?), kann er auch keine unterschiedlichen Arten von Gemeingütern unterscheiden. Zu einer differenzierteren Aussage als der, daß jeder mögliche Besitz stets Besitz an einem Gemeingut sei und das Privateigentum nur ein abgeleitetes Recht und daher auch nicht „aus einem angeblich a priori geltenden individualrechtlichen Gesichtspunkt" zugeteilt werde kann, kommt Utz (zunächst) nicht. Zwischen arbeitsteilig bereitgestellten Individualgütern, Gemeingütern, Klubgütern und Kollektivgütern wird nicht unterschieden. So zählen etwa auch „Wirtschaftsgüter", also im Wirtschaftsprozeß hergestellte Güter, zum Gemeinbesitz. Erst im nachhinein und wegen der Teilfunktionen der einzelnen im Herstellungsprozeß wird eine „rechtliche Aufteilung"[679] nötig: „Es genügt, daß mehrere dasselbe Produkt zum Ziel der Handlung nehmen. Jeder übt dabei naturgemäß nur Teilfunktion aus. Daraus ergibt sich von selbst die gegenseitige Koordination unter den Handelnden, eine Koordination, die naturgemäß rechtlichen Charakter hat".[680] Der Zusammenhang zwischen spezifischer Teilfunktion und Anteilsrechten am Gemeingut wird aber nicht weiter ausgeführt. Daher kann Utz auch die (stets meritorischen, das heißt unter besonderem Einsatz einzelner bereitgestellten) Gemeingüter nicht genügend von den Kollektivgütern abheben. Die Bereitstellung dessen, was in dieser Arbeit Kollektivgüter und Gemeingüter genannt wird, erscheint *gleichermaßen* als Bedürfnis der menschlichen Sozialnatur, die Bereitstellung beider Güterarten wird gleichermaßen von der (politischen, wirtschaftlichen und kulturellen) Ordnung verlangt. Es wird später noch auf diese undifferenzierte Sichtweise einzugehen sein, wenn das Utzsche Verständnis von Subsidiarität beleuchtet wird.

Damit erhebt sich natürlich die Frage, ob Utz, wenn er insbesondere auch die politische Ordnung auf die Bereitstellung von *Gemeingütern* verpflichtet (deren Herstellung oder Erhaltung *spezifische Tugenden der Bürger* voraussetzen), mit dieser Forderung nicht notwendigerweise eine moralische Homogenisierung der Gesellschaft in Kauf nimmt. Man wird diese Frage nur klären können, wenn man berücksichtigt, daß Utz auch die von der politischen Ordnung bereitzustellenden Gemeingütern primär als äußere,

[679] SEI, S. 131.

[680] SEI, S. 130 f. Im propädeutischen Teil war von der Nähe arbeitsteilig produzierter Individualgüter (Güter, die immer nur einer nutzen kann, wie etwa ein Auto oder ein Fallschirm) zu Gemeingütern die Rede und davon, daß in den Herstellungsprozeß eingehende individuelle Sonderleistungen prämiert werden, um die mit den Sonderleistungen verbundenen Nutzungsrechte des Individuums zu erkaufen.

instrumentelle Güter charakterisiert und noch eine tiefere Schicht des Gemeinwohls sieht, für deren Verwirklichung die Politik (ebenso wie die Wirtschaft oder die Gesellschaft) dann keine Garantie mehr übernehmen kann und dementsprechend auch keinen Einfluß auf sie hat. Es hängt daher von dieser ‚tieferen Schicht' des Gemeinwohls (den immanenten Gemeinwohlgütern) ab, ob das Recht des Gesetzgebers, „überall dort, wo das Gemeinwohl sittliche Qualitäten der Gemeinschaftsglieder mit einschließt, mit Forderungen, die mit sittlichem Inhalt gefüllt sind, an die Gesellschaft heranzutreten"[681], noch eine plurale Entwicklung der Gesellschaft zuläßt und wie diese aussehen kann.

Die immanenten Gemeinwohlgüter der Gesellschaftsglieder

Wenn die äußeren Güter bzw. äußeren Werte instrumentellen Charakter haben, dann beschreibt Utz mit den sogenannten immanenten Gemeinwohlgütern die eigentliche Grundlage der Erfahrung des Gemeinwohls:[682] Er sieht sie in den einzelnen Menschen selbst vorliegen, in denen sich (dank der äußeren Gemeingüter, das heißt bei gegebenen Vorbedingungen und innerhalb der entsprechenden Einrichtungen) ein Sein verwirklicht, an dem sie als „Gesamtleistung"[683] eines geistigen Austausches teilhaben. Utz betont, daß dieses „Sein"[684] nicht etwas Distinktes, bei besonderer Anstrengung auch allein Erreichbares ist. Es handelt sich vielmehr um eine „geistige Wechselwirkung"[685], um das um seiner selbst willen erstrebte Produkt zwischenmenschlicher, geistiger Tätigkeit, dessen Träger der einzelne Mensch ist. Es geht also beim Gemeinwohl um eine „menschliche Vollkommenheit als gemeinsames, die einzelmenschlichen Vollkommenheiten als Teile umfassendes Ziel einer Vielheit von Menschen",[686] auf das alle politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung inhaltlich verpflichtet ist.

Inwiefern nun kann diese abstrakte Definition des Gemeinwohls für Politik, Wirtschaft und Kultur Maßstäbe setzen? Und steht es dem politischen, nicht nur einem kulturellen

[681] SEI, S. 164.
[682] Utz übt damit Kritik am Gemeinwohlverständnis von Oswald von Nell-Breuning, das Utz zu sehr auf die instrumentellen, äußeren Aspekte verkürzt sieht. Vgl. hierzu: Kettern, B.: a.a.O., S. 120.
[683] Ebd., S. 135.
[684] Ebd., S. 134.
[685] Ebd., S. 135.
[686] Ebd., S. 136.

Pluralismus nicht entgegen, *eine* „gemeinsame menschliche Vollkommenheit" zu normieren? Utz würde auf diese Frage zunächst mit einer Warnung antworten: Jeder Versuch, das immanente Gemeinwohl inhaltlich zu definieren, würde zu unlösbaren Widersprüchen führen, solange wir von unseren konkreten individuellen Interessen ausgehen und nicht zu den allgemeinen Interessen vordringen. Als „Tormann bei einem Fußballspiel" dürfen wir die Qualität des Spiels nicht in erster Linie nach unserer eigenen Leistung bemessen. Nicht die eigene gute Leistung an sich, sondern deren Integration in die Mannschaft macht ein Spiel zu einem gelungenen Spiel. In der Tat verliert jede noch so gute individuelle Leistung fast ganz ihren Wert, wenn sie nicht von vornherein in das Spiel als Ganzes paßt und der Erfolg der ganzen Mannschaft (der Sieg) am Ende ausbleibt.[687] Wie diese „Integration" im Einzelfall aussieht, kann nicht *ex ante* beschrieben werden. Die Utzsche Soziallehre kann sich gemäß ihrem ethischen Charakter damit begnügen, auf die Pflicht der Verwirklichung dieses immanenten Wertes zu verweisen.

Und doch kommt es Utz natürlich darauf an, auch inhaltliche Anhaltspunkte für die Gestaltung der drei Ordnungsbereiche Politik, Wirtschaft und Gesellschaft zu geben, die sich ja wie Mittel zum Ziel des Gemeinwohls zu verhalten haben. Denn die Gestaltung dieser Mittel setzt voraus, wenigstens in Grundzügen das Ziel angeben zu können, das heißt, wie die menschliche Vollkommenheit, deren Erreichbarkeit Ordnung sichern soll, aussieht oder aussehen könnte. Den Zustand, in dem diese Vollkommenheit – im Maße des Möglichen – erreicht ist, nennt Utz *das Sozialgerechte*. Das Sozialgerechte steht für alle „hic et nunc in concreto geforderten gesellschaftlichen Zustände der Außen- und Innenwelt des Menschen."[688] Zu den „geforderten gesellschaftlichen Zuständen" der Außenwelt des Menschen gehören die oben beschriebenen *äußeren* Gemeinwohlgüter, zu denen der Innenwelt diejenigen menschlichen Vollkommenheiten, die sich in den unterschiedlichsten Situationen ergeben, wenn Menschen ihrer im Gemeinwohlwert aufscheinenden Pflicht nachkommen und in Kooperation treten. Diese Vollkommenheiten stellen das immanente Gemeinwohl dar; deshalb verweist Utz auch auf die Personethik, bei der weitere Auskünfte zu erhalten seien bezüglich der Ideale, die „nur mit gemeinsamen

[687] Ebd., S. 136.
[688] Ebd., S. 179.

Mitteln erstrebt werden“ können.[689] Das heißt, die Einrichtung der äußeren Ordnung dient ganz der vollmenschlichen Entfaltung aller einzelnen in interpersoneller Praxis. In diesen Praxen bestehen die immanenten Gemeinwohlgüter. Deshalb erklärt Utz auch, die Verwirklichung des Gemeinwohlwertes werde in einem „Lebensgefühl“[690] erfahrbar, das sich innerhalb solcher Institutionen einstelle, die sich an der metaphysisch bestimmten menschlichen Natur ausrichten und das Leben der einzelnen entsprechend formen. Das „Wohlergehen aller einzelnen in proportionaler Ordnung“[691] entzieht sich nach Utz nicht nur als Lebensgefühl einer näheren Definition, sondern eben auch, weil es als solches Folge der Verwirklichung der menschlichen Natur (das heißt Entelechie) ist, die sich erst in der konkreten Situation und „nach vernünftiger Überlegung entsprechend der Natur der Sache“[692] ergibt. Man kann an dieser Stelle jedoch weiterfragen, um welcher nur gemeinsam zu erreichenden menschlichen Vollkommenheiten willen Utz denn nun den Menschen zur tätigen Anerkennung seiner naturhaften Integration ins Ganze verpflichtet? Welche immanenten Gemeinwohlgüter gilt es zu verwirklichen? Utz listet zwar nirgends einzelne Güter auf, spricht aber von drei Bereichen, denen sich diese Güter zuordnen lassen. Unterscheidungskriterium ist die Art des Drangs, der zur Kooperation führt. Es ist hier hervorzuheben, daß mit 'Drang' gerade nicht Bedürfnis im Sinne eines 'Mangels an' gemeint ist, sondern positive Beweggründe bzw. Aufgaben oder, wie Utz es nennt, „Aufträge“[693]. Die Gründe, weshalb der Mensch natürlicherweise Gemeinschaften bildet, liegen in den *Aufgaben*, die sich ihm *als Mensch unter Menschen* aufdrängen. Der Drang, solche nur gemeinsam zu verwirklichenden Aufgaben zu erfüllen, macht die Sozialnatur direkt erleb- bzw. erfahrbar. Sie entfaltet sich in Gemeinschaftsbildungen, die sich um der Verwirklichung eines gemeinsamen Zweckes willen gemäß eines deliberativ erarbeiteten Planes vollziehen, das heißt, denen Visionen des Gemeinwohlguts und seiner Verwirklichung zugrunde liegen: „Wie also der durstige Mensch nicht einfach zum Brunnen rennt, sondern auf seine Vernunft hört, so ist er auch nicht nur herdenmäßiger Mitläufer aus irgendeinem Gefühl der Behaglichkeit innerhalb der Menge, sondern verbindet sich vernunftgemäß mit den anderen zur gemeinsamen

[689] Ebd., S. 136.
[690] Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 168 ff.
[691] Ebd., S. 169.
[692] Ebd.
[693] Ebd., S. 168.

Leistung im Interesse der Erhöhung der Leistungskraft eines jeden.“[694] In diesem Fall also würde sich der Mensch nicht einfach deshalb mit anderen zusammentun, weil alle gleichermaßen bedürftig sind und vielleicht gemeinsam schneller an Wasser kommen, sondern weil jeder den ethischen Auftrag vernimmt, gemeinsam eine Lösung des Wasserproblems zu erarbeiten, etwa ein Aquädukt oder ähnliches zu entwerfen und gemeinsam zu konstruieren.

Den drei großen Aufgabenbereichen gemäß, die von diesem Drang zur gemeinsamen Wertverwirklichung konstituiert werden, lassen sich drei immanente Gemeinwohlgüter unterscheiden. Sie sind der verborgene Kern der ‚positiven Gemeinschaftslehre‘ von Arthur Fridolin Utz.

Materielle Wohlfahrt als immanentes Gemeinwohlgut

Als erstes Gemeinwohlgut, um dessentwillen Utz es als zur Natur des Menschen gehörig betrachtet, Gemeinschaften zu bilden, und weswegen er seine normative soziale Theorie (Sozialethik) auch als „echten Holismus“[695] bezeichnet, nennt Utz den „ruhigen und ungestörten Besitz der irdischen Güter“, nach dem sich alle sehnen und der nicht als Mittel bzw. Voraussetzung des individuellen Genusses aufzufassen ist, sondern als Basis gemeinsam erfahrenen Sinns:[696] „Tatsächlich hat die materielle Welt nur diesen kommunitären Sinn für den Menschen: alles mit allen für alle. Sie gehört dem Menschen überhaupt, nicht diesem oder jenem. Man hat darum die materielle Wohlfahrt in erster Linie als eine Gemeinwohlfahrt zu betrachten. Aus diesem Grunde ist Enteignung des ‚Privatbesitzes‘ zugunsten des Gemeinwohls sittlich nicht nur erlaubt, sondern sogar gefordert.“[697]

Kultur als immanentes Gemeinwohlgut

Ein weiteres Gemeinwohlgut, das den Menschen zur Integration in Gemeinschaft verpflichtet, ist die möglichst große Teilhabe an den Kulturwerten. Zwar wird ein möglichst großer individueller Besitz an Kulturgütern auch als erstrebenswerte

[694] SEI, S. 121.
[695] Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 168.
[696] SEI, S. 112.
[697] Ebd.

„beatitudo subjectiva“[698] bezeichnet, doch kann er nur erworben und voll genossen werden im gemeinsamen Aufbau jener Kulturwerte, bei denen der einzelne Teilfunktion ausübt. Unter Verweis auf Unterschiede in der anthropologischen Konzeption bemüht sich Utz, die naturrechtliche Rede von der Teilfunktion des einzelnen von der kommunistischen Auffassung abzugrenzen: „Jedoch wird der Mensch, der in der menschlichen Gesellschaft in Teilfunktion steht, vom christlichen Denken in ganz anderer Weise begriffen als im Kommunismus, d. h. es wird ein anderer ‚Mensch‘ eingesetzt.“ Auf die Unterschiede geht Utz leider nicht ein, vermutlich spielt er auf den Bedürfnisbegriff des dialektischem Materialismus an, demzufolge Anteilnehmen nur materialistisch und quantitativ konzipierbar ist, nicht aber als Eingebundensein in eine „geistige Wechselwirkung“. Die mangelnde Unterscheidung der vorwiegend materiellen Kollektiv- und der nicht notwendigerweise materiellen Gemeingüter erlaubt Utz hier keine konkreteren Aussagen.

Sittliche Vollendung als immanentes Gemeinwohlgut

Ein drittes immanentes, um seiner selbst willen von allen gemeinsam zu erstrebendes Gut sieht Utz schließlich in der sittlichen Vollendung *des Gemeinwesens*. Sie ist für ihn insofern ein von der menschlichen Natur erteilter Auftrag an alle, der nur gemeinsam erfüllt werden kann, da die Ein- und Ausübung der Tugend nur gemeinsam, das heißt im sozialen Raum erfolgen kann. Zwar ist es gerade die Tugend als personale Vollkommenheit bzw. „das Sittliche als Ausrichtung des Menschen auf sein letztes Ziel“, das den Menschen über alles Soziale hinaushebt (und eine letzte Unverfügbarkeit des einzelnen gegenüber den Ansprüchen des Menschen begründet).[699] Doch kann der einzelne sie nicht erwerben, es sei denn, er integriert seinen Wunsch nach eigener Vollkommenheit in das Streben nach der Vervollkommnung des „großen sittlichen ‚Organismus‘“.[700] Man wird erneut den Utzschen Gedanken vom immanenten Gemeinwohl als „geistige Wechselwirkung“ heranziehen müssen, um zu verstehen, was Utz hier als inneren Wert eines Lebens in Gemeinschaft beschreibt, weil sich nur dann die umfassende (hier: sittliche) Kooperation *als Synergieeffekt* deutlich abhebt

[698] SEI, S.112.
[699] Vgl. hierzu Thomas, „Das Gemeinwohl ist göttlich in eiusdem genere“ − eine Stelle, die von Utz auch häufig zitiert wird, im Gegensatz zu Welty.
[700] Ebd., S. 114.

von vereinzelten, singulären sittlichen Akten, mögen sie noch so sehr zur Vervollkommnung des einzelnen beitragen oder Vorbildfunktion für die anderen haben.[701] Die Anteilhabe am Synergieeffekt *öffentliche Sittlichkeit* führt den Einzelmenschen seiner eigenen Vollkommenheit entgegen.

Wie insbesondere das Gemeinwohlgut *allgemeine Sittlichkeit* zeigt, steht für Utz die Verwirklichung des immanenten Gemeinwohls in keinerlei Gegensatz zum Eigenwohl des einzelnen. Weil die Zwänge der Gesellschaft bzw. die Integration in eine Gemeinschaft nur aufgrund der durch sie ermöglichten Verwirklichung des immanenten Gemeinwohls legitim sind, wendet sich Utz gegen jede Art von Verkürzung, wie sie in Formulierungen zum Ausdruck kommt wie ‚Die Gemeinschaft/Gesellschaft ist für den Menschen da' oder ‚Der Mensch ist für die Gemeinschaft da'. Erstere mache die Gemeinschaft zum Instrument der bloß subjektiven Interessen einzelner oder eines Kollektivs. Letztere mache die Gemeinschaft zum Selbstzweck und entkoppele sie von ihrem alleinigen Zweck, der Verwirklichung des Gemeinwohlwertes zu dienen.[702] An erster Stelle sei daher weder der Mensch noch die Gesellschaft, sondern das immanente Gemeinwohl zu setzen. Es allein sei als „Selbstwert"[703] zu betrachten und anzustreben.[704] Nur es enthalte zugleich alle Einzelwohle[705] und sei daher vom Individuum als „Zwischenabsicht"[706] zu setzen, die es unbedingt gemeinsam zu verwirklichen gelte. Wie eng Utz hier den Zusammenhang von Einzelwohl und Gemeinwohl sieht, kommt in der Feststellung zum Ausdruck, der einzelne müsse seinen Beitrag zum Gemeinwohl als bloße Teilfunktion

---

[701] Vgl. S. 113: Im sozialen Raum gibt es kein soziales Gegenüber. Der sozial Verbundene steht *im* Ganzen. Die gegenseitige Aneiferung soll die Vollendung des *Ganzen* bewirken (und von da aus natürlich der vielen einzelnen).

[702] Mit der Betonung der *zweckhaften* Ausrichtung der Gemeinschaft auf das konstitutive Gemeingut hebt Utz den Unterschied der naturrechtlichen Lehre zum Gemeinschaftsverständnis von Tönnis hervor, der in der Ausrichtung einer Gemeinschaft auf einen bestimmten Zweck eine niedere Form der Gemeinschaft, nämlich die Gesellschaft sah und einer Selbstverzweckung der Gemeinschaft in der deutschen Sozialphilosophie Vorschub geleistet hatte.

[703] Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 259.

[704] Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 253 f.

[705] In thomasischer Tradition wird das *bonum commune* nie konträr als *bonum alienum* aufgefaßt; es gehört weder ausschließlich einem anderen (im Sinne von Privateigentum), noch gehört es einer abstrakt verstandenen Allgemeinheit und insofern allen gemeinsam, niemandem aber im besonderen (vgl. die Ausführungen zum Kollektivgut in Teil A). Vielmehr ist das *bonum commune* immer ein Ganzes, an dem mehrere einzelne ihren je spezifischen Anteil genießen, das daher *auch bonum suum* eines jeden einzelnen ist.

[706] SEI, S. 111.

zu dessen Verwirklichung beabsichtigen und bei „der leisesten Untreue den eigenen Tod“ vorziehen.[707]

Die Sicherung der Kontinuität in der Bereitstellung der immanenten Gemeinwohlgüter

Man wird bei der Utzschen Bestimmung des immanenten Gemeinwohls als des Ziels aller Ordnung noch folgenden Sachverhalt berücksichtigen müssen, der auch für seine Institutionenlehre (den Hauptteil des Utzschen Versuchs einer an den politischen Pluralismus angepaßten Gemeinwohllehre, s.u.) von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist: Wenn das immanente Gemeinwohl in der „geistigen Wechselwirkung“ eines Kollektivs besteht, an der die Einzelmenschen aufgrund ihrer Teilfunktion Anteil erhalten, dann ergibt sich daraus für die Individuen die Notwendigkeit, ihren individuellen Beitrag in Bereiche des immanenten Gemeinwohls einzubringen, in denen *immer schon ein gewisser Bestand* an bereitgestellten bzw. verwirklichten immanenten Gemeinwohlgütern (und das heißt tugendhaften Persönlichkeiten innerhalb von Gemeinschaften mit einer ganz bestimmten Kultur) vorliegt. Utz erläutert am Beispiel der Freundschaft, daß sich eine Gemeinschaft nicht einfach nur konstituiert und in der bloßen gegenseitigen Verbundenheit ihr Gemeinwohl genießen kann – das wäre eine pointiert abstrakte Betrachtung der Freundschaft. In der Regel finden diejenigen, die eine Gemeinschaft gründen bzw. in sie eintreten, bereits ein konkretes Gemeinwohl vor. Diesem Gemeinwohl ist die Gemeinschaft verpflichtet. Wer zu dieser Gemeinschaft gehört, hat die Pflicht, an ihrem spezifischen Gemeinwohl *mitzuarbeiten*. Das Gemeinwohl ist daher Rechtsnorm,[708] das heißt, das Gemeinwohl gibt den Inhalt einer „zwangsmäßig durchführbare[n] Friedensordnung zwischen mehreren Personen“ an.[709] Selbst dann, wenn eine Gemeinschaft vornehmlich nur die eigene Verbundenheit zum gemeinsamen Ziele haben sollte – wie bei der abstrakt betrachteten Freundschaft –, treten die Personen in eine Beziehung, die sie zur Treue verpflichtet: Die Freundschaft unter Personen „erledigt sich nicht in einem einzigen Augenblick wie die Überreichung von materiellen Gaben. Sie begründet vielmehr einen

[707] Ebd. An dieser Stelle kommt das im propädeutischen Teil zitierte Beispiel mit dem Rettungsboot. Vgl. Teil A, Kapitel 1.1.1.2.
[708] SEI, S. 161.
[709] Ebd.

Bund, in welchem die gegenseitige Hingabe ununterbrochen neu vollzogen wird.“[710] Als Freundschaftsbund ist nämlich die Wechselwirkung zwischen den Individuen etwas Personales und als solches überzeitlich, sie fordert „in der zeitlichen Verwirklichung Kontinuität, d.h. Treue“.[711] Wie Utz an der Ehegesetzgebung zeigt, kann der Staat in seinen Gesetzen die sittlichen Erfordernisse der Mitgliedschaft in Gemeinschaften (z.B. der Ehegemeinschaft) von seinen Bürgern verlangen (etwa Liebe, Vertrauen, gegenseitiges Ertragen und Treue[712]). Mitglieder einer Gemeinschaft (seien sie nun verbunden in einer Freundschaft, der Ehe, der Kirche oder dem Staat) sind dem materiellen, kulturellen und sittlichen *Erbe* ihrer Gemeinschaft verpflichtet.

Utz gibt allerdings zu erkennen, daß er die Anwendung der allgemeinen Normen, die sich ergeben, wenn eine (gemeinwohlförderliche) Gemeinschaft einmal konstituiert wurde, nicht für einfach rechtlich durchsetzbar hält: Die konkreten sozialethischen Forderungen lassen sich nicht einfach deduzieren und dann implementieren, sondern haben sich nach dem im Rahmen des Möglichen liegenden, konkreten Gemeinwohl (dem Sozialgerechten) zu richten. Das heißt, die *jeweils mögliche* Implementierung der normativen Ideale in einer Gesellschaft ist immer zu berücksichtigen. Dafür ist eine eingehende Konfrontierung der allgemeinen Normen mit der konkreten gesellschaftlichen Situation nötig, die ihre Kenntnisse aus soziologischen, wirtschaftlichen und politischen Erhebungen und Untersuchungen bezieht.[713] Utz erkennt also den Charakter des Rechts als *realer* Ordnungsmacht an. Hier liegt einer der Gründe, wieso politischer Pluralismus für ihn überhaupt möglich ist. Die Willensbildungsprozesse lassen sich als heuristische Instrumente verstehen, die das Maß der rechtlichen Durchsetzbarkeit der allgemeinen, idealen Normen abklären. Der Gesetzgeber muß die Ergebnisse dieses Willensbildungsprozesses um der (künftigen) Durchsetzbarkeit des Rechts willen berücksichtigen. Die nötige und geforderte Ausrichtung an dem in einer Gesellschaft vorhandenen Standard der Gemeinwohlgüterverwirklichung bedingt natürlich umgekehrt auch eine gewisse Konservierung des Wertekosmos einer Gesellschaft. Der Gesetzgeber darf beispielsweise die zur traditionellen Ehe gehörige Verpflichtung zum Kind und zur lebenslangen Treue der Partner nicht aushöhlen. Die inhaltlichen Vorgaben bezüglich

[710] SEI, S. 162.
[711] SEI, S. 162 f.
[712] SEIII, S. 89.
[713] SEI, S. 70 f.

des Zieles einer (Ehe-) Gemeinschaft, die sich ja nie allein in ihrem Vollzug erschöpft, sind zu wahren. Dies deshalb, weil die Ehe (wie jede naturrechtliche Institution) aufgrund ihrer Eigenschaft, der menschlichen Personnatur zu entsprechen, erste Quelle der gesellschaftlichen Wertschöpfung bzw. des kontinuierlichen Neuerwerbs der gesellschaftlichen Werte ist.[714] Gerade um der Durchführbarkeit der Sicherung des rechtlichen Status der Ehe willen kann der Gesetzgeber klugerweise die Ehescheidung gestatten: „Einer Gesellschaft, die sich soweit verirrt hat, daß sie gegen die gesetzlich statuierte Unauflöslichkeit der Ehe die Ausflucht im Konkubinat sucht, wird man klugerweise die prozessuale Ehescheidung zubilligen müssen, nur um überhaupt noch Ordnung im Eheleben zu erwirken. Ohne die Ehescheidung als solche zu billigen, nimmt man den Ehescheidungs*prozeß* als minus malum zur Abriegelung schlimmerer Ausschreitungen in Kauf.“[715]

Die kluge Billigung solcher Prozesse hat jedoch im Hinblick auf den Schutz der Ehe zu geschehen, darf keinesfalls zu einem Verlust des Bewußtseins der naturrechtlichen Dignität der Institution Ehe sowie der anderen naturrechtlichen Institutionen führen.[716] Mit den Folgen eines solchen Verlustes hat sich Utz natürlich auch befaßt: Die gesellschaftlichen Dilemmata (staatliche Anerkennung neuer eheähnlicher Institutionen, manchmal sogar gegen den Willen der „Konkubinatspartner“ zum Zwecke der Institutionalisierung der eheähnlichen Gemeinschaft als Ersatz für die Ehe), die sich infolge des Trends weg von der Institution Ehe ergeben, deutet er als Beweis dafür, „wie tief die echte Ehe in der Natur des Menschen verankert ist“.[717]

Die Utzsche Lehre von den immanenten Gemeingütern erweist sich als Kern seiner Ordnungslehre. Der innere Bezug der immanenten Gemeinwohlgüter zur metaphysisch bestimmten Natur des Menschen gibt ihr einen universalistisch-idealistischen Einschlag, die Notwendigkeit, bei der Gestaltung von Ordnung den jeweiligen Standard der Gemeingüterverwirklichung zu berücksichtigen, bindet die Umsetzung der universalistisch-naturrechtlichen Ordnungslehre an die jeweilige Kultur, in der sie angewendet wird. Deshalb läßt sich bei Utz eine gewisse „konservative“ Tendenz

[714] SEIII, S. 98 mit einer Aufführung der nur in der unauflöslichen Ehe effektiv geschaffenen sozialen Werte und Tugenden, die für eine nicht auf Zwangsmaßnahmen, sondern auf der sittlichen Verantwortung ihrer Glieder gründende, das heißt freiheitliche Ordnung unabdingbar sind.
[715] SEI, S. 69 f. und SEIII, S. 67-114, insbesondere S. 90 und 98.
[716] Vgl. *Die eheähnliche Gemeinschaft*. In: SEIII, S. 111-114.
[717] Ebd., S. 113. Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften im gleichen Passus.

beobachten, insofern lokale kulturelle Standards unbedingt zu berücksichtigen und wo möglich zu erhalten sind. Das Engagement von Utz gilt in erster Linie der Rettung der naturrechtlichen Institutionen Ehe, Familie und Staat. Wegen des metaphysischen Fundaments seiner Ordnungslehre (der allgemeinen Menschennatur) geht Utz jedoch prinzipiell davon aus, daß verschiedene Kulturen und die von ihnen (institutionell) geprägten Gemeinwesen miteinander kommunizieren können, das heißt, an den immanenten Gemeinwohlgütern anderer Gemeinwesen partizipieren können. Die Möglichkeit, Anteil zu nehmen an immanenten Gemeinwohlgütern liegt in der gemeinsamen Natur des Menschen[718] begründet, die sich auf analoge Weise entfaltet. Der zur Entdeckung dieser Analogie nötige Rückbezug auf die eigene Kultur, der erst einen Vergleich der jeweiligen Institutionen und ihrer Funktion zur Erleichterung der vollmenschlichen Verwirklichung erlaubt, zeigt, daß das Naturrechtsdenken nach Utz immer von der Erfahrung in konkreten Gemeinschaften ausgehen muß. Die Ausführungen zu den immanenten Gemeinwohlgütern kennzeichnen das Utzsche Ordnungsdenken als ein Integrationskonzept, das als naturrechtlich-institutioneller Kommunitarismus bezeichnet werden kann. Der Vorrang der Institutionen ist im folgenden noch zu vertiefen.

Der Vorrang der Institutionen im rechtsstaatlichen Bereich

Es ist entscheidend für die Gestaltung einer Ordnung, die berücksichtigt, daß sich der Mensch nur in interpersonalen Praxen voll verwirklicht, den inneren Zusammenhang von immanenten und äußeren Gemeinwohlgütern zu beachten. Dies wird jedoch dadurch erschwert, daß die immanenten Gemeinwohlgüter nicht *ex ante* präzise zu beschreiben sind[719] und die eher fixierbaren äußeren Gemeinwohlgüter, sind sie einmal

[718] Wenn Utz das verwirklichte Gemeinwohl als Verwirklichung der Natur bzw. als Entelechie *des Menschen* bezeichnet, dann meint er damit des „Menschen als solchem" (einer „Generalisierung der Person"), was prinzipiell alle Menschen mit einschließt. Vgl. Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 255.

[719] Die vollkommene Verwirklichung des immanenten Gemeinwohls, so Utz, sei nur „sehr schwer feststellbar" (SEI, S. 139), da „der Verteilungsschlüssel der innermenschlichen Leistungen ans Gemeinwohl" nur zu ermitteln sei, „wenn man die physischen und geistigen Qualitäten des einzelnen kennt. Wer könnte sich diese Allwissenheit zutrauen?" Da sich die metaphysische Verwirklichung des Gemeinwohls in dem innerhalb der naturentsprechenden Lebensform-Institute erfahrbaren Lebensgefühl manifestiert, das sich als solches einer philosophischen Definition entzieht, sieht Utz auch die Möglichkeiten der Bestimmung des konkreten Gemeinwohls *ex post* eingeschränkt.

bereitgestellt, von den Bürgern als willkommenes Mittel betrachtet werden, ihre individuellen Interessen individuell zu verwirklichen, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die Bereitstellung der äußeren nur um der Bereitstellung der immanenten Gemeinwohlgüter willen legitimiert werden kann. Die Vernachlässigung der Beschäftigung mit den immanenten Gemeingütern, ohne die keine innere Verbundenheit der Menschen zustande kommt, wirkt sich früher oder später auch negativ auf die Bereitschaft der Bürger aus, Maßnahmen zur Bereitstellung der äußeren Gemeinwohlgüter zu akzeptieren.[720] Für Utz scheint der bereits mehrfach erwähnte Begriff der „Institution" als „ontisches Gebilde" eine Schlüsselrolle zu spielen bei dem Versuch, die Verschränkung der Bereitstellung immanenter und äußerer Gemeingüter bewußt zu machen. Institutionen haben bei Utz den Status eines Gemeinguts *sui generis*, da sie unter *beide* Kategorien der Gemeingüter fallen:

Äußere Gemeinwohlgüter sieht Utz in den Institutionen, insofern man darunter „die organisierten Maßnahmen zur Verwirklichung des Gemeinwohls"[721] versteht. Zu ihnen zählt Utz *erstens* alle Veranstaltungen und Einrichtungen (naturgemäße Institutionen), „die aus dauernden und unabänderlichen anthropologisch-historischen Gegebenheiten erwachsen und ohne die der einzelne seine in Kooperation mit andern anzustrebende Vollkommenheit und Entfaltung nicht oder doch nur mit Überwindung erheblicher Schwierigkeiten finden würde",[722] und *zweites* die „situationsbedingten und freien Gruppenbildungen".[723] Als äußere Gemeinwohlgüter schlechthin betrachtet Utz die *naturrechtlichen Institutionen.* Sie sind organisierende Lebensformen, die für die Erkenntnis des Gemeinwohls (verstanden als menschliche Vollkommenheit) und dessen Verwirklichung unverzichtbar sind, weil sie natur-entsprechende interpersonelle

[720] Dies deshalb, weil der Mensch dem Faktum der sozialen Verbundenheit nicht entgehen kann und sich die Vernachlässigung der immanenten Gemeingüter daher früher oder später rächt und in einer Art erlebter Sinnlosigkeit der äußeren, instrumentellen Gemeinwohlgüter manifestiert.

[721] Ebd., S. 303. Das sind für Utz „die Verfassung der Wirtschaft, die kulturellen Verbände, die staatlichen und auch freien Unternehmungen zur Linderung von Notständen (Fürsorge, Wohlfahrtspflege) usw., aber auch jene organisierten, also rechtlichen Maßnahmen, welche auf die geistige Erneuerung abzielen (Verbot von Schund und Schmutz zum Schutz der Jugend, Unternehmungen zu Gunsten der Erwachsenenbildung usw." (SEI, S. 303 f.).

[722] Hier und im folgenden SEIII, S. 65. Zu diesen naturgemäßen Institutionen zählt Utz „die durch Abstammung und räumliche Begrenzung sich aufdrängenden Gruppenbildungen der Hausgemeinschaft, der Gemeinde, des Dorfes, der Stadt" sowie „Einheiten wie Stamm und Nation" (ebd.).

[723] Zu ihnen zählen „die kulturellen Organisationen, die Berufsverbände, die Interessensverbände, zu denen heute vor allem die Arbeitnehmer- und Arbeitgeberverbände gehören, ebenso die Organisationen von Minderheiten, die Hilfsorganisationen, die Freizeitbünde und viele andere" (ebd.).

Praxen ermöglichen: „Wo Menschen als Menschen zusammenfinden, da besteht für sie ein wirkliches, inhaltlich gefülltes Ideal gemeinsamer Verbundenheit. Es ist dies die allgemeine Idee des Staates. Und wo Mann und Frau sich zur Lebensgemeinschaft verbinden, da ergibt sich aus dem Wesen dieser Verbindung eine ganz bestimmte Form gemeinschaftlichen Lebens, die Ehe als unauflösliche Bindung des einen an den andern“.[724] Insofern von den „naturrechtlichen Institutionen“ menschliche Vollkommenheit als immanentes Gemeinwohlgut ermöglicht wird, das ja in interpersoneller Praxis besteht, können diese Institutionen als lebensformgebende Einrichtungen selbst (zumindest auch) als Teil der immanenten Gemeinwohlgüter betrachtet werden. Es sind dies die „in der Entelechie der Natur gelegene[n] Institutionen“.[725]

In der gesetzlichen Anerkennung naturgemäßer bzw. in der Schaffung (situationsbedingter, freier) Institutionen zum Schutz der naturrechtlichen Institutionen sieht Utz die Möglichkeit, die Gesellschaft so zu ordnen, daß sie der Verwirklichung des Menschen dient, ohne daß alle ihre Glieder immer den inneren Zusammenhang von äußeren und immanenten Gemeinwohlgütern (an-)erkennen müssen. Es ist für Utz die visionäre Aufgabe der Politiker und Sozialethiker, ein solches Arrangement naturgemäßer und freier Institutionen zum Schutz der naturrechtlichen Institutionen zu entwickeln, weil in diesen die Lebensform reproduziert wird, in der die Vollkommenheit entsteht, um derentwillen die äußeren Gemeinwohlgüter als Güter erlebt und akzeptiert werden.

Der *instrumentelle* Charakter der äußeren Gemeingüter (inklusive der situationsbedingten und freien Institutionen) wird von Utz nur im ersten Band seiner Sozialethik (1958) ausführlich dargelegt und in ihrer besonderen Bedeutung für den politischen Diskurs erläutert. Die Beschreibung der eigentlichen Zielgüter aller menschlichen Kooperation (der immanenten Gemeinwohlgüter) hat bei Utz regulativen Charakter. Sie müssen bei der Schaffung von Institutionen handlungsleitend sein, weil es „verhängnisvoll [wäre], wollte man z.B. die rechtliche Organisation völlig von der absolut geltenden ethischen Aufgabe der Gesellschaft trennen.“[726] Bereits in Band I der Sozialethik liegt somit der Schwerpunkt auf dem äußeren, instrumentellen

[724] SEI, S. 65.
[725] SEIII, S. 62
[726] SEI, S. 139.

Gemeinwohl, näherhin auf der Beschreibung nur eines Bestandteils des *justum sociale* (zu dem eigentlich äußere *und* immanente Gemeinwohlgüter gehören). Wie Utz darlegt, beschränkt er sich aufgrund „der Gegebenheiten im Rechtsstaat" auf die äußeren Institutionen: „Das Institutionelle nimmt darum in der Praxis einen vordringlichen Platz ein".[727] Er setzt sich in der Folge nur mit dem beschreibbaren (bzw. rechtlich faßbaren) Teil des *justum sociale* auseinander.

Utz ist sich bewußt, daß er sich dabei auf ein *etatistisches*, „ganz auf den Staat zugeschnittene[s]", instrumentelles Verständnis des Sozialgerechten als Ergebnis der Umsetzung des Gemeinwohlwerts beschränkt, das „im Hinblick auf die nur äußere Erkennbarkeit und vor allem auch im Hinblick auf das typisch rechtsstaatliche Denken unserer Zeit" nur „die äußeren wirtschaftlichen, kulturellen und sittlichen Zustände und Institutionen" bezeichnet, „aufgrund derer die Einzelnen durch Regen ihrer eigenen Kräfte ihr personal-gesellschaftliches Wesen frei zu vervollkommnen imstande sind".[728]

Damit rücken die äußeren Gemeinwohlgüter in pointierter Abstraktion in den Vordergrund, zu deren Bereitstellung Utz Politik, Wirtschaft und Gesellschaft verpflichtet sieht. Ohne daß er damit seine positive Gemeinschaftslehre (die drei ‚Aufträge' als Konstituens von Gemeinschaft) relativiert, gerät er damit in eine gewisse Nähe zu jenem Integrationskonzept, das den Mangel bzw. die konkrete Ergänzungsbedürftigkeit der Menschen zur Legitimierung von Gemeinschaft heranzieht. Wenn Menschen durch die Errichtung einer Ordnung in eine Gemeinschaft eingebunden werden, dann haben die Institutionen dieser Ordnung klar der Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen Rechnung zu tragen und so sein Eigeninteresse anzusprechen.

Utz unterscheidet demnach analog zu den drei ‚Aufträgen' drei Arten der Ergänzungsbedürftigkeit. In ihnen sieht er die ontische Grundlage von konkreten Gemeinschaftsbildungen. Zwar muß für Utz unbedingt der ethische Auftrag zur Gemeinschaftsbildung hinzukommen, um sie zu rechtfertigen. Wird dieser Auftrag jedoch einmal vorausgesetzt und von den „Projektoren und Konstruktoren"[729] der Ordnung institutionell berücksichtigt, dann ist es nach Utz gerechtfertigt, sich die

[727] Ebd., S. 183.
[728] Ebd., S. 183.
[729] Vgl. SEIII, S. 56.

Umsetzung der guten Ordnung in erster Linie vom Streben des Menschen zu erwarten, seine je individuell erlebte Ergänzungsbedürftigkeit zu überwinden. Auf diese Weise legitimiert der Naturrechtler Utz eine rechtsstaatlich-freiheitliche Politiktheorie. Gemäß den Hauptarten dieser Ergänzungsbedürftigkeit lassen sich drei Arten äußerer Gemeinwohlgüter (materielle, kulturelle und moralische) und mit ihr drei Politikfelder freiheitlicher Ordnungspolitik unterscheiden.

Utz bietet auch hier keine Auflistung solcher (nur im historischen Kontext zu beschreibender) Güter. Seiner Unterscheidung der Abhängigkeiten gemäß lassen sich jedoch allgemeine Merkmale dieser Güter entnehmen. Zu ihnen zählen alle Werke und Einrichtungen, die die gegenseitige Abhängigkeit des Menschen bewußt machen und so ihre kooperative Mangelbehebung fördern. Die Institutionen zur Produktion *materieller* Gemeinwohlgüter müssen daher berücksichtigen, so hält Utz fest, daß nicht die reine Konsumgüterproduktion im Vordergrund steht, da es beim Bedürfnis des materiellen Besitzes nicht darum gehe, die gerade notwendige Nahrung zu finden, „sondern den höchstmöglichen Lebensstandard zu erreichen", der auch eine Befreiung zu geistiger Tätigkeit bringen müsse.[730] Aus der *kulturellen* Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen ergibt sich nach Utz die Notwendigkeit, bei den das kulturelle Leben prägenden Einrichtungen darauf zu achten, daß *alle* intellektuellen Güter (das Wissen in den verschiedenen Wissensgebieten, inklusive der Weltanschauung, sowie die Kunstwerke) *arbeitsteilig bereitgestellt* und *verteilt* bzw. *zugänglich gemacht* werden. Dabei ist darauf zu achten, daß den Intellektuellen und insbesondere den Philosophen der Freiraum zur Verfügung steht, „um für die höchsten Dinge frei zu sein",[731] von den Handwerkern aber der rechtliche Anspruch geltend gemacht werden kann, „von den Erkennenden jene Wegweisung zu erhalten, die zu den Grundwahrheiten des Lebens führen".[732] Soll sich das immanente Gemeinwohl auch im *sittlichen* Bereich aus dem individuellen Handeln des Menschen zur Ergänzung seiner ontischen Bedürftigkeit durch freiheitliche Bereitstellung äußerer Gemeinwohlgüter ergeben, dann sieht Utz hierfür insbesondere einen Grundbedarf an gemeinsamen Sitten. Dies deshalb, weil das Werturteil des einzelnen nicht ausreicht, um den „Anstieg in der Vollkommenheit

[730] Vgl. SEI, S. 106 f.
[731] Ebd., S. 108.
[732] Ebd.

genügend zu beschleunigen“,[733] und weil die für den Fortschritt im sittlichen Leben nötige Gelehrigkeit „zu einem großen Teil ein von Sympathie getragenes Sich-anschmiegen“ an die Mitmenschen erfordert. Aufgrund des ununterbrochenen gegenseitigen Kräfteaustausches „zwischen sittlichem Verhalten und Werturteil“[734] hat daher die Rechtsordnung einen Grundbestand gemeinsamer Sitten zu schützen, insofern diese die Erreichung der natürlichen sittlichen Vollkommenheit des Menschen befördern. Utz begründet die Aufgabe des Rechts, die Sitten zu schützen, mit dem unwillkürlichen Einfluß des positiven Rechts auf die Sitten. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Einstellung der Römer zum Selbstmord oder einer Gesellschaft zur Blutrache und ihren engen Zusammenhang mit dem positiven Recht: „Wo die Blutrache zum rechtlich verankerten Denken der Gesellschaft gehört, wird sie einem jeden einzelnen Gesellschaftsglied zur gewohnten und so liebgewonnenen sittlichen Vorstellung, daß sich kaum einer zur sittlichen Erkenntnis aufschwingt, Töten aus privaten Gründen könnte verwerflich sein.“[735] Umgekehrt folgt die besondere Verpflichtung des Rechts zum Schutz der naturrechtlichen Institutionen wie Ehe, Familie, Kirche und Staat aus ihrer Eigenschaft, unverzichtbare Quelle auch der sittlichen, kulturellen und materiellen Wertschöpfung zu sein.

Will der Rechtsstaat die Verwirklichung der immanenten sittlichen Gemeinwohlgüter dem eigennützigen Streben der einzelnen überlassen, muß er durch stabile und zugleich „dem Lebensprozeß sich anpassende[n] Organisationsformen und gesellschaftliche[n] Handlungsnormen“[736] dafür sorgen, daß die Menschen ein Leben innerhalb der naturrechtlichen, naturgegebenen, ihre Entelechie befördernden Institutionen *bevorzugen*. Die Ausgestaltung dieser Institutionen sowie die sie stützenden Organisationsformen und Handlungsnormen (die naturgemäßen, freien und situationsbedingten Institutionen) stellen das äußere Gemeinwohl dar, auf das sich der Sozialethiker im Rechtsstaat konzentriert. In der rechtlichen Formulierung ihres Schutzes durch den Staat, also wenn der äußere gesellschaftliche Zwang greifbar wird, werden gleichsam die Konturen des immanentes Gemeinwohls einer Gesellschaft *sichtbar*. In ihnen liegen historische, aus den jeweiligen Situationen heraus entwickelte

[733] Ebd., S. 109.
[734] Ebd.
[735] Ebd., S. 109 f.
[736] SEIII, S. 61.

Konkretisierungen naturrechtlicher Vernunft vor, die das Leben aller einzelnen auf die Erfüllung im Genuß der immanenten Gemeinwohlgüter ausrichten.

Aufgrund ihrer naturrechtlich fundierten Konzentration auf eine *bestimmte, konkret ausgestaltete* Rechtsordnung kann man sagen, daß der Utzschen Ordnungslehre das Integrationskonzept eines ‚naturrechtlich-institutionellen Kommunitarismus' zugrunde liegt. Die in erster Linie erkenntnistheoretisch begründete Bindung an eine partikulare, auf spezifische Weise strukturierte Gemeinschaft scheint gerade im Rechtsstaat die angemessene Ordnungsform, zumal hier nicht der individuellen, auf vielerlei Wege voranschreitenden Gewissensbildung überlassen bleibt, wie sie zu der Erkenntnis kommt, daß die vollmenschliche Verwirklichung nur gemeinsam erreicht werden kann. Denn es sind ja in erster Linie die von den Politikern und Sozialethikern als „Projektoren und Konstruktoren" einer Ordnung eingerichteten Institutionen, welche die Funktion haben, die individuellen Handlungsentscheidungen im Sinne der Natur des Menschen zu dirigieren. Die Notwendigkeit, die freien und situationsbedingten Institutionen ständig den Gegebenheiten anzupassen, bedingt eine gewisse Dynamik des konkreten Ordnungssystems in der Zeit oder auch von Land zu Land und damit auch eine je partikulare Ausgestaltung. Und doch wird es dem in einer solchen Ordnung sozialisierten Menschen nicht schwer fallen, sich in verschiedenen Ländern zurechtzufinden, in denen dieser naturrechtlich-institutionelle Kommunitarismus zur Anwendung kommt: Die naturrechtliche Voraussetzung der *analogen* Natur des Menschen verleiht diesem Integrationskonzept einen universalistischen Einschlag.[737] Daß ein „strukturloses Sozialdenken" möglich sei, das darauf verzichten könne, von der Natur des Menschen her geforderte Institutionen als „zeitlich begrenzte, aber doch kontinuierlich sich entwickelnde gesellschaftliche Zwangssysteme" in die Welt zu tragen, an denen sich die einzelnen orientieren müssen, bezweifelt Utz daher grundsätzlich. Beispielsweise geht er davon aus, daß die menschliche Gesellschaft unter den Bedingungen einer „institutionalisierte[n] Revolution",[738] wie sie von der Theologie der Revolution (Richard Shaull und J.B. Metz) angestrebt werde, notwendigerweise auseinanderfalle. Er begründet diese Annahme nicht von einem

[737] Dieser universalistische Einschlag des naturrechtlich-institutionellen Kommunitarismus kann nur dann verkannt werden, wenn man das naturrechtliche Denken selbst und seine Abstraktionsmethode wieder einer partikularen Gemeinschaft zuordnet, nämlich der Gruppe der aristotelisch-thomistisch bzw. christlich geprägten politischen Denker und insbesondere deren Erkenntnistheorie für das Produkt einer partikularen Kultur hält.
[738] SEIII, S. 64.

universalistischen Standpunkt, sondern vom Standpunkt seiner Soziallehre aus, und zwar konsequent mit Blick auf die in einer Gesellschaft gegebene partikulare Ausformung der Kultur: Utz begründet seine Ablehnung „revolutionär kreativen Handeln[s]“[739] nicht mit Blick auf die gesellschaftliche Veränderung, sondern weil es – um bei unserem Beispiel zu beleiben – auf der Grundlage eines „eigenen Verständnisses von Gott und göttlicher Offenbarung“ basiere, das als Voraussetzung der Bereitschaft zu Risiko und Veränderung zu gelten hat, welche (zumindest in unserem Kulturraum) nicht allgemein voraussetzbar und daher nicht institutionell stabilisierbar sei.

Eine stets latente Gefahr, die Utz bei der Strategie, die Umsetzung der Ordnung direkt dem Streben des Menschen zur Verwirklichung seines Eigeninteresses anzuvertrauen, sieht, ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß die Fixierung auf das Eigeninteresse die Entwicklung des Gemeinsinns[740] verkümmern läßt und ein eigeninteressierter Subjektivismus sich überall dort negativ bemerkbar macht, wo keine institutionellen Maßnahmen zur Lenkung des Eigeninteresses auf das Gemeinwohl möglich sind. Die Verpflichtungen, die sich aus der Konstitution einer Gemeinschaft und durch die Teilhabe an den ihr hervorgebrachten Gütern ergeben, demonstriert Utz exemplarisch und bis ins Detail am Fortbestehen des Ehebands trotz Ehezerrüttung. Hier zeigt sich vielleicht am deutlichsten die Verbindlichkeit eingegangener Bindungen und ihre ontische Prägkraft, die laut Utz fortbesteht, selbst wenn die Lebensgemeinschaft gar nicht mehr existiert und *der Sinn* des Fortbestehens des Ehebands/der eingegangenen Verbindung rational nicht mehr zu klären ist.[741] Man muß die Utzschen Ausführungen zum Eheband auch auf die Zugehörigkeit des Individuums zu anderen naturrechtlichen Institutionen wie Familie oder Staat übertragen. Abgeschwächt gilt der hohe Grad der Verbindlichkeit der Verbundenheit von Individuum und Gemeinschaft auch bezüglich der Institutionen „Heimat“ und „Nation“.[742] Auch hier wieder wird die bleibende Verbundenheit von der Leistung des Individuums bei der Verwirklichung des Kulturauftrags einer geographisch und ethnisch definierten Gruppe und der vermittels der Wechselwirkung innerhalb der Gruppe empfangenen Gegenleistung bewirkt: „Wer beim Aufbau der Heimat mitgewirkt hat, kann daher eine Respektierung seiner

[739] Ebd.
[740] Siehe hierzu den folgenden Abschnitt.
[741] Vgl. SEIII, S. 90 ff.
[742] Vgl. SEIII, S. 140 ff.

Leistung und auch das Recht auf deren Weitergabe an die Nachkommenschaft fordern. Dieses Recht nennt man Recht auf Heimat“.[743] Gleiches gilt für die wesentlich komplexere Ebene der Nation als das gesellschaftliche Gebilde, „das bewußt seine geographisch umgrenzte kulturelle Tradition und vor allem seine Sprache pflegt mit der Tendenz, das soziale Einheitsbewußtsein auch rechtlich und politisch zu artikulieren“.[744] Die Berücksichtigung der Eingebundenheit in diese Gebilde folgt nach Utz aus dem Sachverhalt, „daß wir geschichtliche Wesen sind, deren Leben sich nicht im Raum- und Zeitlosen vollziehen kann“.[745] Dennoch folgt aus der universalen Natur des Menschen die Notwendigkeit, nicht bei der nationalen Geschlossenheit stehenzubleiben: „Die Einbindung nationaler Gemeinschaften in einen größeren politischen Verband ist ein vom Humanum gestelltes Postulat.“[746]

3.1.4 Gemeinsinn – Voraussetzungen und Bedingungen zum aktiven Vollzug sozialer und politischer Zugehörigkeit

Es würde zu weit führen, den gesamten geistigen Prozeß zu beschreiben, der laut Utz die Verpflichtung des einzelnen gegenüber Gemeinschaften begründet. Uns brauchen hier nur diejenigen Prozesse zu interessieren, die er im Rahmen der Zugehörigkeit eines Individuums zu einem pluralistisch verfaßten politischen System für wesentlich erachtet. Die von Utz beschriebenen Voraussetzungen und Bedingungen von Gemeinsinn, verstanden als freiwillige Bereitschaft zur Eingliederung und Kooperation in einem größeren Ganzen, lassen sich (vgl. die Ausführungen im propädeutischen Teil dieser Arbeit) in erkenntnismäßige und ethische unterteilen. Da es um die Voraussetzungen und Bedingungen *freiwilliger Bereitschaft* geht und nicht um erzwungene Fügung, soll im folgenden von dianoetischen (Verstandes-) und ethischen (Willens-) *Tugenden* gesprochen werden.

[743] Ebd. S. 140 f.
[744] Ebd., S. 142.
[745] Ebd., S. 143.
[746] Ebd.

Dianoetische Bürgertugenden nach Utz

Zu den Verstandestugenden, die der Vollbürger eines pluralistisch verfaßten Gemeinwesens nach Utz besitzen muß, gehört vor allem die aktive Gewissensbildung, verstanden als „habitus primorum principiorum practicorum“,[747] das heißt als Befähigung, die Seinsordnung zu erkennen und *zugleich* dem erkannten Sein, insbesondere der menschlichen (Individual- und Sozial-) Natur als Norm verpflichtet zu sein. „Die Seinsordnung theoretisch zu erfassen, nützt für das sittliche Handeln des Menschen nichts, wenn im Menschen nicht ein naturhaftes Bewußtsein lebt, dem Sein als Norm des Handelns verpflichtet zu sein.“[748] Im Grunde genommen setzt Utz nicht mehr und nicht weniger auf seiten des Individuums voraus als die Anerkennung der naturrechtlichen Argumentation, die darauf fußt, das Sollen aus dem Sein abzuleiten. Dies sei ohne einen „Schritt ins Metaphysische“[749] nicht möglich, dessen Plausibilität Utz aber nicht näher erläutert.[750] Vielmehr setzt er die natürliche und „spontane Umformung der Seinserkenntnis in die Sollerkenntnis“[751] im Gewissen einfach voraus. Für das normale Leben in einer naturrechtlich-institutionell durchstrukturierten Gemeinschaft wird dem Bürger diese „spontane Umformung“ ausreichen, um sich zu integrieren, das heißt, um den von den Institutionen vorgegebenen Weg freiwillig zu beschreiten. In dem Maße jedoch, wie die institutionelle Gestaltung des Gemeinwesens vom Eigeninteresse der Bürger abhängig gemacht wird, erhöhen sich die intellektuellen Ansprüche an den einzelnen: Ein *sachgerechter* Umgang mit dem Eigeninteresse wird verlangt.[752] Dieser sachgerechte Umgang mit dem Eigeninteresse verlangt in erster Linie ein Wissen um das eigene Wesen. Utz betont daher immer wieder die Wichtigkeit

[747] SEI, S. 67.
[748] Ebd.
[749] Ebd., S. 68.
[750] Utz scheint damit die Annahme einer natürlichen Theologie zu postulieren, woraus für freiheitlich verfaßte Gemeinwesen die Notwendigkeit einer *invocatio dei* in der Verfassung abzuleiten wäre.
[751] SEI, S. 68.
[752] Utz bewegt sich damit in gewisser Nähe zum aufklärerischen Konzept des „*wohlverstandenen* Egoismus“, ohne allerdings von vornherein nachträgliche Interventionen des Staates zur Regel zu erklären. In der Demokratie verlangt Utz von allen einzelnen daher die ständige Gewissensbildung zur möglichst umfassenden Vorwegnahme sozialer *trade-offs,* um die prästabilisierenden Wirkungen der allen gleichen menschlichen Wesensnatur zur Wirkung kommen zu lassen. Dies – wie im folgenden ausgeführt wird – ist nur dann möglich, wenn die Bürger bei der Entscheidung über die Gestaltung der Ordnung, in der sie leben wollen, die wesentlichen Aspekte ihrer Natur (er-)kennen, ihre Bedürfnisse mit der konkreten Sachlage konfrontieren und genügend Askese üben, um dem Erkannten und nicht momentanen, instinktiven Sehnsüchten in der Wahlentscheidung zu folgen. Vgl. hier und im folgenden SEIII, S. 43-48.

der metaphysisch-abstraktiven Erkenntnis der menschlichen Individual- und Sozialnatur. Dies erscheint geradezu als die dianoetische Grundtugend im politischen Pluralismus. Der Mensch, der die Umrisse seiner Entelechie erkannt hat und weiß, daß er nur in Kooperation zur Verwirklichung seines Wesens gelangt, ist nach Utz in der Lage zu beurteilen, wann Normen menschenunwürdig sind, das heißt, wann das ihnen gemäße Handeln im Hinblick auf die angestrebte Verwirklichung seines Wesens menschlich nicht mehr tragbar ist.[753] Ohne die Fähigkeit zur metaphysisch-abstraktiven Naturerkenntnis besteht nach Utz die beständige Gefahr, daß die eigenverantwortliche Selbstbestimmung in ihr Gegenteil umschlägt, was immer dann der Fall ist, wenn nicht sachgerecht entschieden bzw. nicht naturgerechte Kriterien zur Anwendung kommen. Autonom getroffene Entscheidungen, die die vorgegebene Natur nicht berücksichtigen, bedingen paradoxerweise Fremdbestimmung. Ein Wissen um die von der Natur vorgegebenen Ziele des Menschseins ist daher, wie Utz hervorhebt, unabdingbare Voraussetzung dafür, die von den gewählten (und abwählbaren) Autoritätsträgern getroffenen Entscheidungen als konstruktiv oder nicht-konstruktiv bewerten zu können. Ohne Wissen um die natureigenen gemeinsamen Ziele können sich die Vorteile einer Mitbestimmung bei der Gestaltung von Ordnung und der unmittelbaren Berücksichtigung des Eigeninteresses im Institutionenarrangement nicht entfalten.

Es ist an dieser Stelle noch einmal auf die Ausführungen zum immanenten Gemeinwohl zu verweisen. Denn sie sind ja der Ort, wo Utz die Entelechie des Menschen anhand der natürlichen ‚Aufträge' ein wenig näher beschreibt. Offenbar betrachtet Utz diese immer noch recht abstrakte Bestimmung aber als ausreichend, um „in Grenzfällen"[754] „gewisse bestehende gesellschaftliche Verhaltensnormen als mit der menschlichen Natur unvereinbar erkennen" zu können, „so daß man ohne Angriff auf die Gewissensfreiheit voraussetzen kann, daß derjenige, der gemäß diesen Normen handelt, verbrecherisch handelt. Man denke an den Nürnberger Prozeß, wo unterstellt wurde, daß jeder wissen konnte und mußte, daß die Ausrottung einer Rasse als ‚Rassenmord', d.h. als gegen die menschliche Natur verstoßend bezeichnet werden muß."[755] Daß der Inhalt der menschlichen Entelechie, abgesehen von evidenten Verkehrungen, die sich auf den gemeinsamen Nenner einer definitiven Verweigerung

[753] SEIII, S. 39.
[754] Ebd.
[755] Ebd., S. 40.

von Kooperation und geistigem Austausch bringen läßt, offen bleibt, ist als *direktes Ergebnis* der abstraktiven Erkenntnismethode zu werten: Nicht bestimmte, pointierte Vollkommenheiten werden erfaßt, sondern die wesentlich zur menschlichen Vernunft gehörige Ausrichtung auf ein höchstes gemeinsames, aber nie adäquat erreichbares Ziel.[756] Deswegen ist das auf der metaphysischen Wesensabstraktion beruhende Naturrecht keineswegs nur als „philosophia negativa" zu begreifen. Joachim Detjen weist daher zu Recht darauf hin, daß „eine solche negative Erkenntnis [...] nicht gering zu veranschlagen" ist und hält mit Arthur Kaufmann fest: „Von einem Ding zu wissen, was es *nicht* ist, bedeutet schon sehr viel, und wenn wir auch nur sagen können, was absolut *Un*-moral und absolut *Un*-recht ist, so war das Bemühen um allgemeingültige Maßstäbe nicht vergeblich." Utz geht noch weiter, wenn er immer wieder von einem *ontisch aufweisbaren* Gemeinwohlwert spricht und so die *Gegenwart* des Zielguts – freilich in Form einer ethischen Verpflichtung – konstatiert. In der beständigen Annäherung an dieses Ziel verwirklicht sich die menschliche Vollkommenheit, auf die alle Ordnung ausgerichtet sein muß. Gerade die Unausschöpfbarkeit des Gemeinwohlwertes scheint es Utz zu ermöglichen, „die Relativität der pluralistischen Meinungsbildung"[757] zu billigen. Weil also das „Gemeinwohl im Sinn seiner letztgültigen Inhaltlichkeit"[758] nicht bestimmbar ist, darf der Mensch, im Rahmen des menschlich Erträglichen, es wagen, einen Kompromiß zwischen dem „Ewigen in ihm" und dem „Zeitlichen in ihm und um ihn"[759] zu schließen. Damit wird politischer Pluralismus möglich, bei dem verschiedene Positionen nicht nur hinsichtlich des besten Weges zu einem vorgegebenen Ziele konkurrieren, sondern auch bezüglich der Ziele selbst – ausgenommen sind freilich Ziele, die evidente Beeinträchtigungen des bestehenden Gemeinwohls bewirken.

Für den Fall also, daß der einzelne Bürger einmal zur Mitwirkung bei der Bestimmung der *Wege* zur Verwirklichung politischer Ziele aufgefordert ist, wird von ihm, neben der Abstraktionsleistung zur Erkenntnis der Wesensnatur, noch eine eingehende Kenntnis der sozialen Umwelt verlangt, um den äußeren Bedingungen der Umsetzung des Ziels angemessen Rechnung zu tragen. Dies ist immer dann der Fall, wenn der Staat auf das Basiswissen seiner Bürger zurückgreift oder wenn Bürgerentscheide

[756] Gott als *bonum intrinsecum* und *extrinsecum* des Kosmos.
[757] SEIII, S. 40.
[758] Ebd.
[759] Ebd., S. 39.

stattfinden. Fehlt dem Bürger dann das nötige Wissen, dann verfehlt das auf die Selbstbestimmung seiner Glieder bauende Ordnungssystem seinen Sinn, da die Voraussetzungen effektiver Selbstbestimmung nicht gegeben sind.

Utz wird nicht müde, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, die soziale Wirklichkeit als konkrete Ordnungseinheit in den Blick zu nehmen, da wir in sie integriert sind, ob wir es wissen oder nicht und ob die Gestaltung der Ordnung naturentsprechend ist oder nicht. Die Wirklichkeitsbedeutung des Sozialen bzw. der Ordnungseinheit, deren Teil wir sind, bestätigt sich nach Utz u.a. dadurch, daß sie sich bei Nichtbeachtung „im Laufe der Geschichte rächt."[760]

Ethische Bürgertugenden nach Utz

Zu den menschlichen (Willens-) Akten, die zur Verwirklichung des Gemeinwohlwertes gefordert sind, gehört für Utz *erstens* die Respektierung der rechtlichen Gliederung, die die aufgetragene Gemeinwohlgüterverwirklichung unter den Menschen bewirkt, und darüber hinaus *zweitens* der Einsatz für das Gemeinwohl auch dort, wo die gerechte Verteilung der Lasten in der rechtlichen Gliederung nicht garantiert werden kann und wo man eventuell die Lasten anderer aus freier Bejahung des Gemeinwohlideals mit übernimmt. Diesen Akten entsprechen zwei unterschiedliche Tugenden, die den einzelnen in das rechte Verhältnis zum Ganzen der Gesellschaft bringen: die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe. Während ersterer in einem Rechtsstaat geringere Bedeutung zukommt, insofern die rechtsstaatlichen Institutionen Ordnung möglichst tugendunabhängig zu gewährleisten suchen, kommt der sozialen Liebe schon eher Bedeutung zu, da sie nicht-juridifizierbare Angelegenheiten ordnet bzw. einer Juridifizierung der gesamten Ordnung entgegenwirkt. Während diese Tugenden der Gemeinwohlgerechtigkeit in der Regel die Eingliederung in das Ganze erleichtern, benennt Utz auch die Umstände, in denen sie zum Widerstand motivieren. Beide Tugenden sind nun in ihrer „normalen" integrativen und eventuell auch disintegrativen Funktion zu beschreiben.

Die Tugend der sozialen Gerechtigkeit

[760] SEIII, S. 91. Siehe auch weiter unten.

Die Tugend der sozialen Gerechtigkeit liegt nach Utz vor, wenn „aus innerer sittlicher Haltung, aus echtem Charakter“[761] die Akte der sozialen Gerechtigkeit vollbracht werden, die – wie gesagt – in der Respektierung der rechtlichen Gliederung besteht, wie sie sich aus dem Gemeinwohlauftrag und seiner Erfüllung durch Übernahme von Teilbeiträgen ergibt. Soziale Gerechtigkeit als Zustand ergibt sich, wenn alle willig ihre Teilfunktion übernehmen bei der Herstellung aller hic et nunc in concreto geforderten gesellschaftlichen Zustände der Außenwelt des Menschen, die der interpersonellen Vervollkommnung aller förderlich sind. Von jedem Bürger ist daher gefordert, sich nach Kräften an der Bereitstellung der äußeren Gemeinwohlgüter zu beteiligen, was sich in einem geordneten Gemeinwesen mit der Erfüllung der gesetzlich geregelten Bürgerpflichten deckt.[762] Darüber hinaus gilt es jedoch auch, alle hic et nunc in concreto geforderten gesellschaftlichen Zustände der Innenwelt des Menschen herzustellen, die der interpersonellen Vervollkommnung aller förderlich sind, das heißt, er beteiligt sich nach Kräften an der Bereitstellung der inneren Gemeinwohlgüter, nämlich all der geistigen Vollkommenheiten oder Güter, die vom Gesetz nicht erfaßt werden können, auf die der Mitmensch aber trotzdem einen Anspruch hat, wie „eine freundliche Miene“ oder „geselliges, leutseliges Benehmen“[763] bis hinauf zu den höchsten menschlichen Vollkommenheiten. Im Erweis der gegenseitig geschuldeten Liebe erfüllt sich, so führt Utz mit Thomas von Aquin aus, die soziale Natur des Menschen: Die menschlichen Vollkommenheiten verwirklichen sich als universales Gemeinwohl. Da nun aber der Rechtsstaat den Erweis dieser sogenannten sozialen Liebe als Teil der Tugend der sozialen Gerechtigkeit nicht garantieren kann, weil er nicht erkennen kann, wann er vollzogen wurde und wann nicht, und ihn daher auch nicht belohnen oder bestrafen kann, bedarf es einer eigenen Tugend, der Tugend der sozialen Liebe, um den umfassenden Forderungen der sozialen Gerechtigkeit gerecht zu werden, auch dann, wenn die Sozialpartner ihr Soll nicht voll erfüllen.

---

[761] SEI, S. 192.

[762] Daß bereits der reine Gesetzesgehorsam nicht aus Furcht vor Strafe allein motiviert sein kann, betont Utz mehrfach, wenn er den Gehorsam des Menschen von dem der Tiere abhebt: „Die Verbindlichkeit einer obrigkeitlichen Forderung muß aber beim Menschen auf einer inneren Zusage zum Gesetz oder zumindest auf einem dem Gesetz gegenüber neutralen Gewissensurteil fußen. [...] Der Bürger muß aber dem Gesetzgeber gegenüber das Vertrauen haben, daß er das betreffende Gesetz mit Umsicht und mit Verantwortungsbewußtsein erarbeitet hat.“ Ebd., S. 158. Utz betont, daß der begründete Vertrauensverlust auch nur im Falle eines einzigen Gesetzes das Vertrauen in die Rechtsstaatlichkeit an sich verspielt. Vgl. ebd.

[763] Ebd., S. 193.

Die Tugend der sozialen Liebe

Erfüllt einer der Sozialpartner sein Soll nicht voll, was im Rechtsstaat insbesondere die geschuldete soziale Liebe sein wird, dann bedeutet dies eine ungerechte Mehrbelastung für alle anderen, die dann nach Utz einen doppelten Schaden ausgleichen müssen, der *erstens* dadurch entsteht, daß weniger Leistungskraft zur Verwirklichung des Gemeinwohls zur Verfügung steht, und *zweitens*, daß „der Beitrag des Gutwilligen seiner eigentlichen Wirksamkeit beraubt [wird], weil das Gemeinwohl nur in Zusammenarbeit verwirklicht wird."[764] Es werden also weniger verschiedene und/oder qualitativ weniger hochwertige Gemeinwohlgüter bereitgestellt. Für Utz ist klar, daß im Rechtsstaat, der nur solche Tugenden durch Institutionen ersetzen kann, die Akte erleichtern, die zum Aufbau der *äußeren* Gemeinwohlgüter nötig sind, ein Mangel an den kulturellen und sittlichen immanenten Gemeinwohlgütern vorprogrammiert ist.

Die Tugend der sozialen Gerechtigkeit kann unter Umständen auch zum Widerstand gegen die staatliche Autorität verpflichten. Weit entfernt davon, von einem Recht auf Widerstand zu sprechen, versteht Arthur Fridolin Utz hier unter Widerstand eine grundrechtsgedeckte „Äußerung der Gewissensfreiheit",[765] die sich jedoch in einer „begründete[n] Gehorsamsverweigerung gegenüber einem Gesetz oder einer obrigkeitlichen Anordnung"[766] äußern kann. Dies geschieht dann zur Recht, wenn ein Gesetz den „objektiven, der menschlichen Dispositionsbefugnis entzogenen", „inhaltlich bestimmten Moralnormen"[767] entgegensteht, die deshalb unverfügbar sind, weil ihre Mißachtung direkt den Bestand an 'Gemeinwohl' schmälert. Utz stellt klar heraus, daß aus dem Abweichen von diesen naturrechtlichen, inhaltlichen Ordnungsprinzipien unmittelbar „mit gleichsam naturgesetzlicher Notwendigkeit ein Verlust an Lebenswerten"[768] folgt. Utz veranschaulicht den Fall an der individuellen

[764] Ebd., S. 195.
[765] SEV, S. 157. Das Gewissen ist für Utz „ein am Sein orientiertes Kontrollorgan der praktischen Erkenntnis" (ebd., S. 163). Gewissensfreiheit hat für ihn daher nichts mit subjektivem Entscheidungsvermögen zu tun, das über die Einbindung des einzelnen in die Gesamtgesellschaft hinweggehen könnte.
[766] Ebd. S. 157.
[767] Utz, A.F.: Die moralische Verantwortung des Gesetzgebers. In: Ders.: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 89-94, hier S. 90.
[768] Ebd., S. 91. Hier verdeutlicht sich noch einmal, daß Utz keinen Ethizismus vertritt. Seine Argumentation ist ontisch fundiert (der Mensch erfährt die verpflichtende Gegenwart des Gemeinwohlideals), die Nichtberücksichtigung der sich daraus ergebenden und von der Naturrechtslehre formulierten Aufgaben zeitigt konkrete Konsequenzen. Die Naturrechtslehre ist „keine Lehre von Ideen oder Idealen, sondern von bestimmten Lebensinhalten mit dem Blick auf

Verantwortung des Parlamentariers gegenüber der Abtreibungsgesetzgebung,[769] aus der sich aber auch Rückschlüsse auf die Pflichten der Bürger ergeben. Die Frage, die sich Utz stellt, ist, ob dem Parlamentarier nur die rigorose Ablehnung einer moralisch unhaltbaren, gesellschaftlich aber weitgehend akzeptanzfähigen Gesetzesvorlage bleibt oder ob ein Kompromiß möglich ist, der Abtreibung zwar nicht rechtlich gestattet, aber unter bestimmten Umständen auch nicht bestraft. Es ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß Utz den Kompromiß nicht an schadensbegrenzende Gesetzesänderungen knüpft, was bei der sogenannten Beratungsregelung in Deutschland jedoch der Fall war. Utz unterscheidet hier nicht zwischen der Mitwirkung an mehr oder weniger Abtreibungen. Bereits die vom Gesetz nicht verhinderte Mitwirkung bei einer einzigen Abtreibung begründet nach Utz einen völligen Vertrauensverlust in die Rechtsstaatlichkeit und ihre Fähigkeit und Gewilltheit, das fundamentale Lebensrecht des einzelnen zu schützen. Aufgrund seines kohärenten normativen Holismus muß Utz den Schaden, den die Rechtsordnung dadurch leidet, als ausschlaggebend betrachten. Denn mit „der Preisgabe seiner unaufgebbaren und unvertretbaren Verantwortung, den effektiven Schutz der elementaren Rechte der seiner Gewalt unterworfenen Individuen auch gegen eine gesellschaftliche Mehrheit zu garantieren“,[770] macht sich der Staat zum Vollstrecker der gesellschaftlich gerade vorherrschenden Überzeugungen und gibt dadurch prinzipiell jedes menschliche Leben seiner Bürger der Willkür preis. Utz plädiert daher lieber unter Berufung auf Thomas dafür, gar kein Gesetz zur Regelung der Abtreibung zu erlassen. Er tut dies offenbar, weil der Gesetzgeber so „verschiedene Mißbräuche in seiner Gesetzgebung ignorieren kann“,[771] ohne sophistisch unterscheiden zu müssen zwischen „‚gestatten‘ und ‚nicht bestrafen‘“.[772] Weil diese Unterscheidung offenbar das Rechtsbewußtsein schwächt, kann Utz, der hier konsequent normativ-holistisch denkt, nicht anders, als die Rechtsordnung an sich als oberstes Gut zu verteidigen, da sie den einzig effizienten

---

die zu erwartenden Konsequenzen, die sich *real* ergeben, wenn man sich von diesen Lebensinhalten entfernt. Die Naturrechtslehre ist darum eine echte *Realwissenschaft* und damit zu einem beträchtlichen Teil eine typische *Erfahrungswissenschaft*.“ Werkgeschichtlich ist zu dieser Bemerkung aus dem Jahr 1998 zu sagen, daß Utz zuvor kaum je so deutlich auf die nachträgliche Überprüfbarkeit des Wirklichkeitsbezugs des Naturrechts hingewiesen hatte (sie war für ihn stets implizit) und sich offenbar erst angesichts des von ihm konstatierten „Verlusts jeglicher Metaphysik“ in der Gesellschaft zu dieser Deutlichkeit gedrängt sah.

[769] Vgl. ebd., S. 92 ff.

[770] Ebd., S. 93 f.

[771] Ebd., S. 93.

[772] Hier und im folgenden ebd.

Schutz des Lebensrechts *aller* gewähren kann. Solange eine solche nicht möglich ist, muß auf außergesetzlichem Wege für Schadensbegrenzung gesorgt werden, um später einmal die nötige Gesetzgebung zu erzwingen. Utz sieht hierfür die einzige Möglichkeit in einer „moralischen Aufrüstung", die staatlicherseits durch Unterstützung geeigneter „Kulturverbände", vor allem der Kirchen, voranzutreiben ist. Die Strategie, durch Gesetzes*änderung* den Schaden zu vermindern, den ein bereits bestehendes Gesetz auf dem Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral bewirkt,[773] bleibt Utz von der Warte seines naturrechtlich-institutionellen Standpunkts aus versperrt. Die eventuell durch ein solches verbessertes, aber noch nicht naturgesetzentsprechendes Gesetz bewirkte Schadensminderung würde er als geringer betrachten als die durch die möglichst baldige (und daher nicht durch Schwächung des Rechtsbewußtseins zu verzögernde) Schaffung einer adäquaten, die Rechte der (ungeborenen) Bürger effektiv schützenden Rechtsordnung bewirkte Schadensminderung.

Die rigorose Ablehnung jeglichen Kompromisses verdeutlicht die Grenzen der von Utz gelegentlich eingeforderten Rücksichtnahme auf das sittliche Niveau der Gesellschaft, die bei der *Sicherung* des Gemeinwohls zwar erforderlich sein kann, aber keine Berechtigung mehr hat, wenn das Gemeinwohl (d.i. der in Gemeinschaft lebende und sittlich sich entfaltende Mensch) in seiner Existenz *bedroht* ist bzw. *vernichtet* wird. Bedroht ist das Gemeinwohl im Fall des Zuwiderhandelns gegen die objektiven inhaltlich bestimmten Moralnormen (wie bei der Durchführung einer Abtreibung für Utz klar der Fall) aufgrund der mit ihr einhergehenden „Verrohung mit all den daraus für die nachwachsenden Generationen entstehenden Schäden und die von der ganzen Gesellschaft zu tragenden Belastungen bei Beseitigung der verheerenden Folgen mannigfaltiger Art"; teilweise vernichtet wird das Gemeinwohl durch den Entzug des Lebensrechts der Ungeborenen.[774] Widerstand zu leisten erscheint hier also als Erfordernis der sozialen Gerechtigkeit.

[773] Dies fordert etwa eine vatikanische *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben* aus dem Jahr 2002.
[774] Utz, A.F.: Die moralische Verantwortung des Gesetzgebers, a.a.O., S. 92.

3.1.5 Staatlichkeit

Die Auffassung vom Gemeinwohl, die Utz vertritt, prägt auch sein *Staatsdenken* auf vielfältige Weise. Um die ordnungspolitische Bedeutung seines Gemeinwohldenkens auf die konkrete Ausprägung von Staatlichkeit in der pluralistischen Demokratie sichtbar zu machen, ist zunächst darzustellen, unter welchen strukturellen Voraussetzungen und Bedingungen sich die Integration der vielen einzelnen Menschen und einzelnen Teilgesellschaften in die staatliche Gesamtgesellschaft nach Utz im allgemeinen vollzieht. Staatlichkeit oder die „lebende Verfassung" (die Verfassungswirklichkeit) ist für Utz der (sozialethisch zu bewertende) Kontext der konkreten Verwirklichung des Gemeinwohls. Um mit Utz die Aussichten auf eine erfolgreiche Verwirklichung des Gemeinwohls zu beurteilen, gilt es, die Verfaßtheit des Staates, das heißt das Arrangement an naturgemäßen, situationsbedingten und freien Institutionen daraufhin zu prüfen, ob es dem vollmenschlichen Lebensvollzug innerhalb der *naturgerechten* Institutionen dient oder es eher stört. Ob das Leben aller einzelnen so geformt und ihr Handeln so gelenkt wird, daß es „den einzelnen und den gesellschaftlichen Gruppen möglich ist, ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen."[775] Die Beurteilung der Zweckmäßigkeit der politisch-gesellschaftlich gestalteten Institutionen zur Gemeinwohlverwirklichung nimmt Utz nun aber gerade nicht dadurch vor, daß er das Ergebnis an einem a priori festgelegten Standard mißt. Ausschlaggebend ist vielmehr, ob bei der Errichtung der Institutionen erkenntnistheoretisch korrekt vorgegangen wurde. Denn um zu dem Wissen zu gelangen, welche Handlungen welche äußere institutionelle Verstetigung erhalten sollen, das heißt, was die rechten, dem Gemeinwohl dienenden Handlungen sind, bedarf es der Anwendung eines Erkenntnisverfahrens, das gleichsam „das Institutionelle in den erfahrbaren Dingen sucht"[776] und findet und sich nicht auf das gerade aktuelle subjektive Wertempfinden verläßt, dessen Durchschnitt (wahl- oder umfrage-)technisch ermittelt werden kann. Wenn nämlich in den Dingen und Menschen „natürliche Anlagen" und damit „natürliche Zwecke" liegen (die, wie Utz nahelegt, von einem „Institutor" in sie hineingelegt wurden) und diese für uns erkennbar sind, dann erkennen wir darin ein natürliches Funktionssystem. Verfassungsfragen (bis hinein in die Verfassungspolitik) stellen dann im Grunde erkenntnistheoretische

[775] Vergleiche die Enzyklika *Pacem in Terris* (1963).
[776] SEV, S. 11.

Auseinandersetzungen dar, nicht aber nur mehr oder weniger willkürliche bzw. von äußerer Notwendigkeit diktierte Setzungen von Zwecken und Staatszielen. Um etwa den Umweltschutz als Staatsziel zu entdecken, mußte Utz nicht auf die drohende Katastrophe warten; aus seiner metaphysischen Bestimmung der natürlichen Zwecke des Menschen hatte er dieses Staatsziel lange zuvor abgeleitet. Auch leitet Utz aus dem menschheitsumfassenden Gemeinwohlwert ab, daß übernationale Institutionen zur Verwirklichung eines „übernationalen Gemeinwohls“[777] nötig sind, ohne jedoch die geschichtlich bedingte, einzelstaatliche Organisation für überholt zu erklären.[778] Zwar kann hier nicht auf die Utzschen Ausführungen zum „Subjektivismus“ der soziologischen Institutionenlehre und dem damit für ihn verbundenen Mangel an Nachhaltigkeit eingegangen werden. Was sie aber zeigen, ist der intellektuelle Anspruch an die Gesetzgebung, zunächst das Naturrechte erkennen zu müssen und diese Erkenntnis dann mit den jeweils gegebenen Sachverhalten zu konfrontieren. Daß diese Fähigkeit und Fertigkeit unter den Umständen des permanenten Wahlkampfes von den Politikern nur allzu leicht mit dem im „macchiavelistischen Sinne Durchsetzbaren“ verwechselt wird, ist ein stets wiederkehrendes Argument der Utzschen politischen Philosophie.[779]

Utz läßt keinen Zweifel daran, daß die aus der Natur stammende Ordnung, wenn sie denn erkannt und institutionell umgesetzt wurde, mit der vollen Autorität der Natur ausgestattet ist und daß sie es ist, die staatliche Autorität begründet. Rechtsbrecher können prinzipiell von ihr zum Tode verurteilt werden. Aus erkenntnistheoretischen Gründen bezeichnet Utz den Gebrauch dieses Rechts jedoch für unverantwortbar.[780] Es fällt auch hier wieder auf, daß Utz unmittelbar im Kontext der Argumentation gegen die Todesstrafe das naturrechtliche Staatsdenken für die Verfahren der pluralistischen Willensbildung öffnet. Wenn Utz anerkennt, daß in einigen Bereichen die pluralistische Willensbildung die beste soziale Wertschöpfung gestattet, dann offenbar nicht deswegen, weil dies vom Gegenstand dieser Wertschöpfung (dem Gemeinwohl) her so erforderlich wäre, sondern wegen der Irrtumsanfälligkeit auch der kohärentesten, naturrechtlich argumentierenden Politiker. Neben denjenigen gesellschaftlichen

[777] SEV, S. 190.
[778] Ebd., S. 194.
[779] Die rechtssichernde Funktion der Gerichte sieht Utz ebenfalls bedroht, und zwar vom Einfluß der Medien. Vgl. SEV, S. 88.
[780] Vgl. SEV, S. 172.

Bereichen, die in evidentem Zusammenhang mit den naturrechtlichen Institutionen stehen und deren Gestaltung daher nicht dem Willen der Mehrheit überlassen werden kann, gibt es Bereiche, deren Gestaltung sich ganz dem Ergebnis des politischen Kampfes um Mehrheiten verdankt und die entsprechend der sich wandelnden Mehrheiten auch wandelnde Gestaltung erfahren. Wo also kein unmittelbarer Einfluß einer politischen Entscheidung auf naturrechtliche Institutionen besteht, da kann nach Utz politischer Pluralismus herrschen. Dieses Ergebnis entspricht weitgehend der Unterscheidung zwischen konsensuellem und non-konsensuellem Bereich, die Ernst Fraenkel, der Begründer des Neopluralismus, als Voraussetzung der pluralistischen Demokratie des Westens beschrieben hat. Utz sieht denn seine naturrechtliche Ordnungslehre auch als Grundlage eines „sozialorientierten und wertpluralistischen“[781] Staatsdenkens im Sinne Ernst Fraenkels und betrachtet es als seine Aufgabe, den für dieses Denken typischen Verzicht auf die apriorische Bestimmung des (konkreten) Gemeinwohls bei gleichzeitiger Anerkennung eines umfassenden Gemeinwohlwertes erkenntnistheoretisch zu fundieren und die Bereiche seiner möglichen Konkretisierung „als Rahmen, innerhalb dessen alle Kompromisse sich zu halten haben“,[782] zu beschreiben. Dem „Empiristen Fraenkel“[783] habe diese Leistung als politischem Soziologen nicht gelingen können. Zur erkenntnistheoretischen Fundierung einer begrenzt wertpluralistischen Staatsgemeinschaft gelange man nach Utz allein vom Boden des naturrechtlichen Gemeinwohldenkens aus. Utz charakterisiert damit sein eigenes Ordnungsdenken auch explizit als Basistheorie pluralistischer Staatlichkeit. Die sich innerhalb der wertpluralistischen Staatsgemeinschaft stellenden *sozialethischen Herausforderungen* und insbesondere die Anforderungen, die sie *an die Staatsdiener* stellt, sind daher im folgenden zu beschreiben.[784] Drei Aufgaben stellen sich einem Staat, der den Willen der Mehrheit in gewissen Bereichen bei der Durchführung seiner Aufgaben berücksichtigen muß. Sie werden zunächst vorgestellt, um dann die ethischen Herausforderungen zu benennen.

[781] Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 82.
[782] Ebd.
[783] Ebd.
[784] Die folgende Darstellung orientiert sich in ihrem Duktus grob an dem Utzschen Versuch einer Systematisierung der Argumente, die Joachim Detjen in seinem Werk *Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie* zur Begründung des relativen staatlichen Wertepluralismus anführt. Die Voraussetzungen einer freiheitlichen Ordnungspolitik des Staates im Pluralismus lassen sich freilich auch aus dem Utzschen Gesamtwerk rekonstruieren.

Erstens muß es ihm irgendwie gelingen, die allgemeine Anerkennung der individuellen Grundrechte, wie sie in den Menschenrechten formuliert sind, aufrechtzuerhalten. Ein Unterfangen, das nach Utz sehr davon erschwert wird, daß die Formulierung der Menschenrechte durch die UNO (aber auch durch das Grundgesetz) subjektivistisch gehalten ist (zuungunsten ihrer gesamtgesellschaftlichen Dimension[785]) und daß der Bürger, der „sein Glück im Wertpluralismus“[786] sucht, gerade nicht daran gewohnt ist, nach den *gemeinsamen* Werten zu fragen und sie zu berücksichtigen. Damit aber die Menschenrechte auch in der pluralistischen Demokratie objektive vorstaatliche Gültigkeit besitzen, müssen die individuellen Grundrechte aller Bürger von jedem einzelnen Bürger spontan bejaht werden, als seien sie ihnen angeboren.

Zweitens muß es dem Gesetzgeber gelingen, die allgemeinen Interessen auf die individuellen Interessen zurückzuführen, aber eben nicht im Sinne eines *Ausgleichs* der aktuell von den Menschen empfundenen Interessen und auch nicht in dem Sinne, daß die allgemeinen, vom Staat durchzusetzenden Interessen Sonderinteressen des Staatswesens wären, sondern indem der Gesetzgeber den inneren Zusammenhang der Verwirklichung der individuellen und der allgemeinen Interessen argumentativ aufzeigt. Utz sieht in einer am Eigeninteresse orientierten Gesellschaft vor allem die Schwierigkeiten, die ein Staat haben wird, die *langfristigen* Interessen aller wahrzunehmen, weil das Wahlvolk meist unter 'Gemeinwohl' nicht mehr als den Ausgleich der kurzfristigen Interessen versteht. Utz verkennt nicht, daß es selbst bei echter Gemeinwohlorientierung der Staatspolitik aufgrund der natürlichen „Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis“ und „einer gewissen Entartung menschlichen Verhaltens, welches das Werturteil beeinflußt“,[787] zu einem „unvermeidlichen Pluralismus“ kommt, der sich immer dann, wenn er das „objektiv Richtige für die Gesellschaft“ verfehlt, früher oder später leidvoll empirisch erfahrbar macht (Utz spricht von der „verkannten physischen Sanktion des Naturgesetzes!“).

---

[785] Nach Utz gerät die grundlegende soziale Dimension des Menschen aus dem Blick, wenn Menschenrechte einseitig als Freiheits-*rechte* des einzelnen gedeutet werden, was die aktuelle Schwierigkeit bedingt, neben den Rechten des Menschen auch dessen Pflichten zu begründen. „Keineswegs geht es darum, die Bedeutung oder die Geltung derjenigen Menschenrechte zu schmälern, die sich als Freiheitsrechte äußern, doch muß die Freiheit als Freiheit *aller* im Rahmen des Gemeinwohls verstanden werden.“ Schaberschinsky, Alexander: Menschenrechte und christliches Menschenbild. In: *Die neue Ordnung*, Heft 2 (2002). „Ohne [...] Bezug zum Gemeinwohl gibt es keine Einzelrechte.“ Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 38.

[786] Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 85.

[787] Ebd., S. 86.

Gerade wegen dieser Irrtumsanfälligkeit aber fordert Utz ganz entschieden, die Suche nach der objektiven Wahrheit bezüglich der gesellschaftlichen Normen nicht durch einen „modernen Autonomismus“ zu ersetzen, der auf einen Konstruktivismus hinausläuft, demgemäß die Menschen ihre Entelechie im sozialen Prozeß immer erst bzw. immer wieder neu entwerfen müßten.

Drittens sieht Utz die stets latente Gefahr der Unregierbarkeit im Pluralismus gegeben und daher die Pflicht, ihr entgegenzuwirken. Denn da die pluralistische Staatsgemeinschaft ihre Moral, soweit sie in Gesetzen zum Ausdruck kommt, „aus der Wahl- und Abstimmungsurne“[788] schöpft, hängt die Gültigkeit der Gesetze, das heißt ihre Dienlichkeit zur Förderung des Gemeinwohls davon ab, ob sich genügend *mündige* Bürger bei der Wahl bzw. Abgeordnete bei der Entscheidung über eine Gesetzesvorlage beteiligt haben. Aufgrund dieser prinzipiell fragwürdigen „Effizienz der pluralistischen Gesellschaft“[789] und wegen dem in ihr begünstigten Verlust der Befähigung zur echten Werterkenntnis und dem Einfluß der „durch die Medien aufgepeitschte[n] öffentliche[n] Meinung“[790] als vierter Macht prognostiziert Utz, daß der Staat infolge gehäufter Anwendung der Epikie seitens der Bürger nur noch bedingt mit Bürgergehorsam rechnen kann.

Wie nun nach Utz ein Staat, der sozialorientiert und wertpluralistisch zugleich sein will, diese Aufgaben meistern kann, läßt sich aus verschiedenen Aufsätzen des dominikanischen Sozialphilosophen rekonstruieren. Um *erstens* von allen Mitgliedern einer Gesellschaft die spontane Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere „das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, das Recht der freien Meinungsäußerung und der Teilhabe an den politischen Entscheidungen“ als bei allen Entscheidungen gegeben voraussetzen zu können, muß der Staat sein Handeln als gerecht erweisen. Dazu muß staatliches Handeln auch nur den Anschein vermeiden, der es selbst als Parteinahme für Gruppeninteressen erscheinen lassen könnte. Utz sieht in der mit Rawls neu aufgekommenen Diskussion über ein „vermeintliche[s] Urgewissen“[791] den Versuch, wieder zu einer „natürlichen“ Gerechtigkeitsvorstellung zu gelangen. Utz kritisiert zwar, daß Rawls davon spricht, man müsse sich auf diese natürliche

[788] Ebd., S. 87.
[789] Ebd., S. 87.
[790] Ebd., S. 88.
[791] Hier und im folgenden ebd., S. 85.

Gerechtigkeitsvorstellung „einigen", anstatt sie als „spontane Äußerung der praktischen Vernunft anzusehen". Die Rawlsche Vorstellung, daß „ein Wohlstandswachstum eines einzelnen oder einer Gruppe dann als sozial gerecht zu beurteilen sei, wenn es nicht nur wie bei *Pareto* niemandem schade, sondern zugleich auch dem am schlechtesten Gestellten noch nütze", scheint Utz aber grundsätzlich in die richtige Richtung zu gehen. Vom Gesetzgeber fordert er in vielen seiner Beiträge das Abrücken von einem „pareto-subjektivistischen Institutionenverständnis".[792] Der Staat darf sich bei der Gestaltung von Institutionen zur Verstetigung menschlicher Praxen nicht an einem rein sensualistisch bestimmten menschlichen Handlungsziel nach der Pareto-Regel orientieren, sondern muß sich bei der Bestimmung der allgemeinen Wohlfahrt an den objektiven in der natura humana liegenden Naturgesetzen" ausrichten.[793] Der pluralistische Gesetzgeber muß „wenigstens in groben Umrissen wissen, was wesentlich zum menschlichen Wohl gehört, um eine Diversifizierung der subjektiven Wohle zu akzeptieren".[794] Hier ist ein echter Ansatz zur Bewältigung der pluralistischen Herausforderung zu sehen, die Verwirklichung der Gemeinwohlgüter möglichst vom Eigeninteresse der Gesellschaftsglieder abhängig zu machen, ohne dabei den Wertkodex aufzugeben, was den Staat und mit ihm auch die freiheitliche Wertverwirklichung nachhaltig gefährden oder unmöglich machen würde. Die oft erhobene Forderung nach möglichst umfassender, öffentlicher Transparenz beim Zustandekommen staatlicher Entscheidungen[795] findet sich bei Utz hingegen nicht, da diese bestenfalls den Ausgleich der Interessen begünstigt, indem sie einseitige Interessensdurchsetzung verhindert, nicht aber die Findung und Sicherung der *gemeinsamen* Interessen vorantreibt. Wenn Utz der Transparenz keine besondere Aufmerksamkeit schenkt, dann spricht er damit auch der Kontrollfunktion der öffentlichen Meinung, die ja Transparenz voraussetzt, keine besondere Hochachtung aus. Zu sehr sieht er hier die Gefahr der Manipulation der öffentlichen Meinung und

[792] Vgl. etwa Utz, A.F.: Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt. In: Ders.: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 251-279, hier S. 255.
[793] Ebd., S. 276 f.
[794] Ebd., S. 276. Daß die Pareto-Regel zur Bestimmung gesellschaftlicher Wohlfahrt nicht ohne eine „geheime Implikation einer Übereinstimmung in einem objektiven Sachverhalt" auskommt, zeigt nach Utz, daß sie letztlich gar keine wertfreie Methode ist, sondern nur das momentane durchschnittliche Wertempfinden verallgemeinert. Institutionen, die es zum Maßstab nehmen, führen nicht zu einem „stabilen Glückempfinden" (ebd., S. 277).
[795] Vgl. hierzu Teil A, Kapitel 2.1.

versucht nicht wie Fraenkel, sie konstruktiv in den Willensbildungsprozeß einzubinden. Vielmehr setzt Utz ganz darauf, daß die Parteien[796] ihrer ethischen Verpflichtung nachkommen, als konkurrierende Vertreter konkreter Gemeinwohlkonzepte, die als Teilwahrheiten zu verstehen sind, zusammenzuarbeiten, um den Interessen aller gesellschaftlichen Gruppen gerecht zu werden. Eine Forderung, deren Erfüllung, so Utz, insbesondere im Wahlkampf zu erfüllen ist,[797] um zu erkennen zu geben, daß die Parteien, die um Zugang zur Staatsgewalt kämpfen und später mit den gegnerischen (Oppositions-) Parteien zusammenarbeiten müssen, in der Lage und bereit dazu sind, gemeinwohlverwirklichende *Teilfunktion* zu übernehmen. Zu diesem Zweck müssen nach Utz „sämtliche Karten auf den Tisch gelegt werden: das Programm mit allen seinen Details, die reellen Absichten hinsichtlich der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, wie auch der Außenpolitik, wobei auch die weltanschaulichen Hintergründe, soweit vorhanden, offengelegt werden. Dies besagt auch, daß keine Versprechungen gemacht werden, von denen man im vorhinein weiß, daß sie nie realisiert werden können. Das heißt aber auch, daß die Ansichten anderer Parteien mit sachlicher Kritik behandelt werden, daß vor allem Personen, wenn sie sachlich begründet zu kritisieren sind, respektvoll behandelt werden. [...] Es ist äußerst unklug, den Gegner vernichten zu wollen, den man nachher zur Zusammenarbeit braucht, um demokratisch selbst weiterzubestehen.“[798] Utz vertraut auch hier darauf, daß sachgerechte Auseinandersetzung letztlich effektiver ist. „Vor allem in Krisenzeiten, da der Wähler durch viele Wahlversprechen hellhörig geworden ist, nützen Wahrheit und Fairneß mehr.“[799]

Zweitens muß der Staat, um der zu befürchtenden konstruktivistischen Interpretation der bürgerlichen Mitbestimmung zu entgehen, dafür Sorge tragen, daß Orte, die erfahrungsgemäß zur Bereitstellung von Gemeinwohlgütern beitragen, staatliche Förderung erhalten. Insbesondere mit der Förderung der Institutionen von Familie und Kirche will Utz den auch erkenntnistheoretisch notwendigen Anschluß an bereits

[796] Die Partei ist ein den vorstaatlichen Gemeinwohlwerten verpflichteter Verband, der in Verantwortung gegenüber diesen Werten ein konkretes Gemeinwohlkonzept vorlegt und in Einhaltung der demokratischen Verhaltensnormen und in Respektierung der Verfassung und der Parteigesetze um den Zugang zur Staatsgewalt kämpft. SEV, S. 118.
[797] SEV, S. 118.
[798] Ebd.
[799] Utz, A.F.: Mit Gemeinwohlkonzepten um die Staatsgewalt. Die Ethik der Parteien. In: Ders.: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997, S. 566-573, hier S. 573.

vorhandene Gemeinschaften und ihre Güter sicherstellen. Utz spricht hier einmal von „Werkstätten“[800] der Gemeinwohlproduktion. Diese Strategie kann als Meritorialisierung gemeinwohlförderlicher Institutionen angesprochen werden.

Schließlich sind *drittens* noch Maßnahmen erforderlich, um das Vertrauen der Bürger in die Gültigkeit der Mehrheitsentscheidung zu stärken. Dies deshalb, weil sich die Mehrheitsentscheidung letztlich eben nicht als Mehrheitsentscheidung[801] legitimiert, sondern aufgrund des wahrscheinlicheren Wirklichkeitsbezugs der vielen Entscheidungsträger.[802] Neben dem Plädoyer für eine mündige Bürgerschaft argumentiert Utz besonders für einen starken Staat, der sich nicht von der sogenannten vierten Macht der Medien (über die öffentliche Meinung) oder der „fünften Macht“ (Demonstranten und Randalierern bzw. Terroristen) „einschüchtern“[803] läßt. Überlegungen zur *institutionellen* Einbindung dieser beiden Mächte finden sich bei Utz keine. Die Errichtung eines den Bezug zur Wirklichkeit garantierenden Sachverständigenparlaments würde Utz vielleicht schon eher für bedenkenswert halten.[804] Allerdings sieht er in der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips wohl die wichtigste Garantie für einen Wirklichkeitsbezug der Politik. Daß den individuellen Antriebskräften Priorität bei der Gemeinwohlverwirklichung zukommt, ergibt sich – so betont er immer wieder – aus der Erkenntnis, daß das Gemeinwohl nicht a priori in seiner ganzen Fülle bestimmt werden kann.[805]

---

[800] Vgl. SEV, S. 186.

[801] Zum Unterschied von pluralistischer Theorie der Mehrheitsentscheidung als reines Verfahren und Mehrheitsentscheidung in der klassischen Vorstellung als Methode der Wahrheitsfindung siehe SEV, S. 103.

[802] Utz kommt damit heutigen Forderungen nach mehr direkter Demokratie als Korrektiv für die repräsentative Demokratie nahe. Freilich leitet er diese Forderung aus einem gewissen Skeptizismus gegenüber der Aufrichtigkeit der Repräsentanten ab und hegt nicht das Vorurteil, daß das Volk grundsätzlich wisse, was gut für es ist. Deswegen gerät er aber auch nicht in Gefahr, repräsentative Demokratie als nur zweitbeste, weil einzig praktikable Form der Demokratie zu legitimieren. Diese Gefahr scheint bei stark ökonomisch denkenden Demokratietheoretikern bisweilen gegeben (vgl. Charles Blankart: Gemeinwohl durch direkte Demokratie und andere Formen unmittelbarer Bürgermitwirkung. Pro MS, S. 1-15, hier S. 15).

[803] Ebd., S. 88.

[804] Vgl. SEV, S. 105.

[805] Vgl. hierzu auch SEIII, S. 55 f. und die Aussage von Utz: „Im staatlichen Bereich hat die private Initiative den Vorrang. Der Staat kann das Glück seiner Bürger nicht bestimmen. Die staatliche Autorität sollte einzig die Grenzen erkennen können, die zur Wahrung der menschlichen Würde und der existentiellen Integration aller in die Gesellschaft zu beachten sind. Aus dieser Erkenntnis soll sie die Rahmenbedingungen schaffen, damit jeder sein eigenes Glück schmieden kann [...] Die Bedingungen, unter welchen jeder sein Glück finden können soll, müssen entsprechend dem Gewicht, das der Eigeninitiative zuerkannt wird, vielfach sein. Sie können nicht einfach als öffentliche Einrichtungen verstanden werden.“ (Utz, A.F.: Der Gemeinwohlbegriff der katholischen

Weil das Eigeninteresse der einzelnen bzw. der Teilgesellschaften von Natur aus besonders stark ausgeprägt ist, haben die einzelnen bzw. die Teilgesellschaften eine besondere Kompetenz zur Wertverwirklichung. Aus der Gemeinwohlrelevanz der Privatinitiative leitet Utz eine Pflicht des Staates ab, seine Interventionen zu limitieren und gezielt die intermediären Gesellschaften zu fördern. Diese Gemeinwohlrelevanz der Privatinitiative gründet letztlich darin, daß sich das Gemeinwohl in den einzelnen als Bestandteile des Ganzen verwirklicht und zur Vollkommenheit des immanenten Gemeinwohls die Freiheit des Menschen gehört.[806] Da der Mensch als soziales *und* politisches Wesen nicht einfach nur im Staat lebt, sondern auch in zahlreichen anderen ‚Gesellschaften' (angefangen von der Beziehung zwischen Mann und Frau über die Familie und die immer komplexeren, intermediären Gesellschaften[807]), in denen er bei der Verwirklichung des personalen Gemeinwohls mitwirkt, hat sich die staatliche Hilfe zunächst und vor allem auf die Zwischengesellschaften zu konzentrieren (und nur im Notfall direkt beim einzelnen anzusetzen), damit die Entfaltung der Freiheit des einzelnen möglichst wenig beeinträchtigt werde.[808]

Trotz dieser Richtungsweisungen für das *Wie* der staatlichen Eingriffe ist abschließend Utz' ausgeprägter Pessimismus bzgl. einer effizienten Gemeinwohlverwirklichung im Pluralismus festzuhalten. Dieser Pessimismus dominiert auch die Summe seiner politischen Ethik aus dem Jahr 2000, Band 5 seiner Sozialethik. Utz hält dort gewissermaßen als Fazit zur Entwicklung des politischen Pluralismus fest: „Zugestanden, einen verfassungsmäßig festgeschriebenen Weltanschauungsstaat gibt es nicht mehr. Aber den demokratisch entstandenen und wenigstens auf eine gewisse Zeit durch die Wähler gesicherten Weltanschauungsstaat kann keine Demokratie ausschließen."[809] Das Ziel, soziale Vielfalt durch politischen Pluralismus zu sichern und zu fördern, wurde nicht erreicht, weil – so scheint Utz nahezulegen – ein *kultureller* Pluralismus in Form wandelnder Vorherrschaften von Ideologien zum

---

Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt. In: J. Heinz Müller: Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl. Paderborn 1987, S. 83-118, hier S. 115.)

[806] Vgl. SEI, S. 288 f. und 294.

[807] SEI, S. 292.

[808] Utz lehnt daher eine Interpretation des Subsidiaritätsprinzips strikt ab, die sich auf die Formel bringen läßt: „[D]ie Gemeinschaft ist für den Menschen da, und zwar für die einzelnen Menschen einzeln genommen." Er nennt diesbezüglich auch entsprechende Urteile der staatlichen Fürsorgeverwaltung in Deutschland „haarsträubende[n] Unsinn". Utz, A.F.: Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips. In: *Die neue Ordnung* (ca. 1954), 21-31, hier S. 26.

[809] SEV, S. 12 f.

politischen Pluralismus gehört und daher als einzige Ethik der Fallibilismus bleibe, der nur aus ex post konstatierbaren evidenten Fehlentwicklungen lernt. Utz sieht den Plauralismus daher in einer permanenten Krise mit deutlichem Abwärtstrend: „Heute ist die Neufassung eines moralischen Gesetzes in den meisten Fällen ein Abstieg im Vergleich zum früheren Gesetz [...] Sobald die neuen rechtlichen Bestimmungen nicht mehr beachtet werden, sieht sich der Staat genötigt, eine weitere Lockerung vorzunehmen, um das soziale Geschehen in einem rechtlichen Rahmen zu halten. Die moralische Abwärtsbewegung vollzieht sich weiter.“[810] Deswegen versteht es Utz auch nicht als seine vordringlich Aufgabe, zu forschen, welche Elemente die aristotelische, umfassende Orientierung bietende Konzeption der politischen Wissenschaft auch in der modernen (geistigen) Welt funktionsfähig machen könnte.[811] Utz konzentriert sich vielmehr darauf, mit seiner Sozialethik eine Elite an „Projektoren“ des Sozialen hervorzubringen, die sachkompetent Visionen von der Verwirklichung des Gemeinwohlwertes entwerfen, um so in der Gesellschaft einen „Trendwechsel“ zu ermöglichen. Die Aufgabe des Politikers im pluralistischen System beschränkt Utz daher darauf, bei keinem *malum in se* (z.B. Gesetz zur Abtreibung) mitzuwirken, das heißt, sich bei Abstimmungen zu enthalten, auch bei kleineren Übeln und „faulen Kompromissen“ nicht mitzuwirken und vor allem „alles daran setzen, jene Institutionen und Strukturen zu stützen, die sich von alters her als Werkstatt der moralischen Erziehung ausgewiesen haben, das sind die Familien, die Schulen und die Kirchen.“[812]

[810] Ebd., S. 186.
[811] Vgl. SEV, S. 26.
[812] SEV, S. 186. Mit diesem Satz schließt Utz sein Gesamtwerk ab.

3.2 Gemeinwohldenken bei Johannes Messner

Johannes Messner ist neben Utz und Nell-Breuning der dritte große, christliche Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts, der weit über die Katholische Soziallehre hinaus Beachtung gefunden und die politische Debatte, insbesondere der Frühzeit der Bundesrepublik, entscheidend mitgeprägt hat. Mit seinen zahlreichen wissenschaftlichen Beiträgen[813] und Standardwerken, ebenso wie mit seinen aktuellen Stellungnahmen[814], hat Messner, der auch ein großer Kenner der angelsächsischen sozialwissenschaftlichen Debatte war,[815] zeitlebens versucht, die in thomistischer Tradition stehende Debatte in Deutschland zu beleben und weiterzuentwickeln. Der Nationalökonom, der unter anderem bei Max Weber studierte und sich als sein Schüler betrachtete,[816] wird heute zu den Pionieren der Institutionenethik gezählt.[817]

Messner hat in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohl das Zentrum seiner gesellschaftspolitischen Forschung gesehen. Beinahe zeitgleich mit dem Erscheinen der ersten Ausgabe seines immer wieder überarbeiteten Hauptwerks *Das Naturrecht* erschien 1951 in der Zeitschrift *The Modern Schoolman* ein Aufsatz mit dem Titel „Freedom as a Principle of Social Order. An Essay in the substance of subsidiary function". Der bisher wenig beachtete Aufsatz hat programmatischen Charakter angesichts des Prozesses der Neuordnung Europas nach dem Kriege und erklärt den Gemeinwohlbegriff zum Schlüsselkonzept der sozialphilosophischen und sozialethischen Fragen der Zeit. Der begründungstheoretische Rückgriff auf die menschliche Erfahrung und die besondere Rolle der Freiheit bei der Gestaltung

---

[813] Eine umfassende Bibliographie (nebst Einführung in das Werk Messners) findet sich bei Pytlik, A.: Diritto naturale ed etica sociale, a.a.O., S. 315-429. (Neben seinen z.T. sehr voluminösen Hauptwerken verfaßte Messner mehrere hundert Artikel zu Fragen der Sozialethik.)

[814] Vgl. etwa seine Beiträge zur Mitbestimmungsdebatte in Deutschland in: Messner, J.: ‚Grundlagen' des Biedenkopf-Gutachtens tragfähig? In: *Gesellschaftspolitische Kommentare*, Jg. 17, Heft 9/10 (1970), S. 107-114.

[815] Messner mußte 1938 vor den Nationalsozialisten ins Exil fliehen, zunächst in die Schweiz, dann nach Birmingham, wo er zehn Jahre mit der Vorbereitung und Abfassung seines Hauptwerkes *Das Naturrecht* (das zunächst in englischer Sprache veröffentlicht wurde) beschäftigt war. Nach seiner Rückkehr an die Universität Wien im Jahr 1949 kehrte er bis zu seinem Lebensende 1984 für jeweils sechs Monate dorthin zurück.

[816] Siehe Messner, J.: Atheismus und Naturrecht. Ein Streitgespräch. In: *Neues Forum*, Heft 13 (1966), S. 475-479, hier S. 475.

[817] Zur Bedeutung Messners für die heutige Sozialwissenschaft siehe Habisch, A.: Johannes Messners ‚Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik'. Ein Kursbuch christlicher Sozialethik auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. In: Ders und Wolfgang Schmitz (Hrsg.): Johannes Messner – ein Pionier der Institutionen- und Systemethik. Berlin 1999, S. 45-68 und Pytlik, A.: a.a.O. 2002.

gesellschaftlichen Lebens, von der der Artikel handelt, lassen bereits die spezifische Stoßrichtung des Sozialphilosophen Messner erkennen. In mehreren Artikeln und insbesondere in der Monographie *Das Gemeinwohl. Aufgaben, Idee, Wirklichkeit* ([1]1958 und [2]1962) erarbeitet er seine Konzeption des Gemeinwohls, die im folgenden anhand unserer fünf Leitfragen vorzustellen und in ihrer Bedeutung für die freiheitlich-pluralistische Demokratie zu erörtern ist.

3.2.1 Methodologie und Gemeinschaftsverständnis

Messners Zugang zur Erforschung des Sozialen ist phänomenologisch geprägt. Messner *beschreibt* in erster Linie, *wie* wir das Soziale *erfahren*. Das Messnersche Forschen nimmt seinen Ausgang bei den sogenannten „überindividuellen Wirklichkeiten", insbesondere auch beim Gemeinwohl als Wertbestand, wie er von den Individuen erfahren wird. Im Vordergrund steht zunächst die *Erfahrung* des Sozialen bzw. des Gemeinwohls. Deswegen kann das Forschungsprogramm von Messner als non-exklusiver phänomenologischer *Holismus* beschrieben werden. Erst im nachhinein wird nach den individuellen (ontischen) Bedingungen der Existenz des Überindividuellen gefragt und der kooperierende Einzelmensch näher betrachtet, der bei Messner jedoch stets als Individual- *und* Sozialwesen zur Darstellung kommt. Die Messnersche Sozialtheorie konzentriert sich somit auf den Einzelmenschen, ist also eher individualistisch, verschließt sich aber auch der überindividuellen Wirklichkeit nicht – eine „Ontologie des Gemeinwohls" wird zumindest als Desiderat bezeichnet.[818] In sozialtheoretischer Hinsicht ist Messner somit als Vertreter eines non-exklusiven Individualismus zu bezeichnen. Diesen Charakter hat auch seine *normative* Theorie, entfaltet im Naturrecht, das Messner als integralen Bestandteil des Rechts, nicht aber ethizistisch verstanden wissen wollte.[819] Zielpunkt ist die „vollmenschliche Verwirklichung" der einzelnen, wie sie in den individuell erfahrenen Daseins- oder Lebenszwecken (den existentiellen Zwecken) präfiguriert wird. Da die Umsetzung dieser existentiellen Zwecke jedoch nur in interpersoneller Kooperation zur Verwirklichung des Gemeinwohls und vermittels dieses Gemeinwohls zu erlangen ist,

[818] Messner, J.: Ontologie des Gemeinwohls. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. V (1961), S. 365-393.
[819] Vgl. Messner, J.: The Postwar Natural Law Revival and its Outcome. In: *Natural Law Forum*, 4,1 (1959), S. 101-105, hier S. 101.

beschränkt sich die normative Theorie von Johannes Messner nicht auf individualethische Fragen, sondern behandelt auch genuin sozialethische Fragestellungen.[820]

Der Methodologie von Johannes Messner läßt sich besonders gut im Vergleich mit derjenigen von Arthur Fridolin Utz auf die Spur kommen; dabei kommt es bereits zu einer Klärung der zweiten Leitfrage nach der sozialen Referenz des Gemeinwohlbegriffs. Da Messner nur verstreut Aussagen zum Sein der Gemeinschaft getroffen hat (im Vordergrund steht bei ihm der Gemeinwohlbestand, s.u.) empfiehlt es sich, anhand einer vertieften Betrachtung der Herangehensweise an das Phänomen des Sozialen auch die Auffassung Messners zu rekonstruieren, was Gemeinschaft denn eigentlich ist.

Im Abschnitt zur Utzschen Methodologie wurde bereits darauf verwiesen, daß auch Utz den Anspruch erhebt, bei seiner Erforschung des Sozialen von der Erfahrung auszugehen.[821] Auch seine, auf deduktivem Weg gewonnenen Ergebnisse könnten, so Utz, „jeweils mit dem Blick auf die Erfahrung bestätigt werden. Die Notwendigkeit, daß der einzelne um der wesengleichen Natur willen, die in ihm begrenzte Züge trägt, die Kooperation suchen muß, wird bestätigt durch das empirisch nachweisbare Streben des Menschen nach der sozialen Kommunikation, durch das Streben, mit den anderen am gemeinsamen Aufbau der Gesellschaft mitzuarbeiten".[822] Während Utz aber von der Bedingung der Möglichkeit von Relation ausgeht (die er im erfahrbaren Aufscheinen des ethischen Gemeinwohlwerts im individuellen Bewußtsein als Pflicht sieht) und von da aus *ableitet*, daß der Mensch sich immer schon im Bereich des Sozialen befinde, ‚*sieht*' Messner gleichsam im Wertbestand des Gemeinwohls eine überindividuelle Lebensform: die Wirklichkeit des Sozialen.[823] Das Soziale gibt sich ihm zu erkennen im Phänomen der Kultur, näherhin als koordinierte, zwischenmenschlich bewirkte, allen Beteiligten zur Verfügung stehende Hilfestellung zur Vervollkommnung der einzelmenschlichen Existenz, die in Lebensstilen tradiert wird. In diesem Sinne, so Messner, beruhe das Soziale auf „Vorstellungsweisen, Denkweisen (Sprache),

[820] Vgl. hierzu Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee - Wirklichkeit – Aufgaben, a.a.O., S. 111. Messner hat als erster, noch vor den Dominikanern, gegen Victor Cathrein S.J. die Sozialethik als eigenständiges Feld der Ethik neben der Individualethik bezeichnet.
[821] Siehe Teil B, Kapitel 3.1.
[822] Utz, A.F.: Johannes Messners Konzeption. Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 191.
[823] Vgl. hier und im folgenden Messner, J.: Das Gemeinwohl, Idee - Wirklichkeit – Aufgaben, a.a.O., S. 27 f.

Wahrheits-, Wert-, und Rechtsüberzeugungen, die alle zusammen die *Tradition* bilden, in die der Mensch hineinwächst.“[824] Diese Tradition, so bemüht sich Messner stets aufzuweisen, ist ein allgemeinmenschliches Phänomen und in allen Epochen und Lebensbereichen als innere[825] und äußere Erfahrungstatsache nachzuweisen. In diesem weiten Sinne kann man, wie A.F. Utz es getan hat, Messners Methode phänomenologisch nennen, weil sie das Soziale *in seiner Wirkung* auf den Menschen beschreibt. Utz bemüht sich jedoch zu zeigen, daß auch Messner den Bereich des empirisch Erfahrbaren verlasse und bezeichnet daher die Messnersche Methode als phänomenologisch-metaphysisch[826] bzw. als empirisch-metaphysisch[827]. Mit dieser beinahe paradoxen Methodenbezeichnung wirft Utz Messner vor, versteckte Anleihen bei der metaphysisch-deduktiven Methode zu machen[828] und seine Ergebnisse als auf empirischem Wege gewonnen zu „verkleiden“. Eine Klärung dieses Vorwurfs hilft, das Verständnis von Messners Methodologie zu vertiefen. Utz macht seinen Vorwurf an der gelegentlichen Rede Messners von einer „universalen Natur des Menschen“[829] fest, die in allen Menschen existiert und eine eigene Wirkkraft habe. Damit kann Utz jedoch keineswegs belegen, daß Messner diese Erkenntnis notwendigerweise der *metaphysisch-deduktiven* Methode verdankt. Nur weil Utz lediglich diese Methode anerkennt, um zur Gleichheit der Natur in allen Menschen zu gelangen,[830] folgt daraus nicht, daß Messner keinen anderen Weg gekannt haben kann. Wenn Utz Recht hat und Messners Sozialphilosophie ‚nur‘ auf einer metaphysisch *unzuverlässigen* Arbeitshypothese[831] aufbaut, der zufolge alle Menschen die gleiche Natur und somit

---

[824] Ebd., S. 27.

[825] Messners Erfahrungsbegriff ist weit genug, um auch Inhalte des Bewußtseins als Bewußtseinstatsachen zur Erfahrung (im empirischen Sinne) zu zählen. Vgl. Messner, J.: Das Naturrecht, Innsbruck, Wien, München [1]1950, S. 30ff. Die Weitung, die Messner dem Erfahrungsbegriff gibt, hat weitreichende Konsequenzen für sein Verständnis von Sozialwissenschaft. Es führt zu weit, hier eine Parallele zum Bestreben von Erik Voegelin aufzuzeigen, der ebenfalls für einen nicht empirisch verkürzten Erfahrungsbegriff bzw. ein umfassenderes Verständnis von Empirie eintritt, um *episteme politike* zu betreiben und dabei zu zeigen, „daß der Mensch voll und ganz Mensch ist kraft seiner Teilnahme an einem Ganzen, das über seine gesonderte Existenz hinausgreift“ (Voegelin, E.: Neue Wissenschaft von der Politik. München 1965, S. 53).

[826] Vgl. Utz, A.F.: Ethik des Gemeinwohls, a.a.O., S. 217.

[827] Vgl. ebd., S. 190.

[828] Vgl. ebd., S. 194 ff.

[829] Vgl. ebd., S. 201.

[830] Utz, ebd., S. 197.

[831] Unzuverlässig, weil keine vollständige Induktion möglich ist, da nicht alle möglichen Einzelfälle berücksichtigt werden können, und somit absolut notwendige, metaphysische Erkenntnis nicht gegeben sein kann.

auch die gleichen Grundbedürfnisse haben, dann läßt sich nicht verstehen, wieso Messner in seinem gesamten monumentalen Werk stets behauptet, die ontische (Sozial-) Natur des Menschen induktiv aufgewiesen zu haben. Für Messner ist der Mensch immer schon sozialisiert bzw. inkulturiert.[832] Die metaphysischen Aussagen Messners lassen jedenfalls keinen Zweifel, daß der Mensch für ihn von Natur aus gesellschaftliches *Wesen* ist und eine „dialogische Existenz" besitzt, deren Aktuierung für die Vollverwirklichung des Menschen unerläßlich sei. Tatsächlich stößt Messner in einen Bereich vor, der das nur Phänomenologische hinter sich läßt. Messner bezieht sich nur soweit auf die phänomenologische Wertethik Schelers[833], als sie die endliche Person aufgrund ihrer Endlichkeit immer schon in einer Solidargemeinschaft verortet sieht, in der apriorische Werte wie Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Selbstlosigkeit, Liebe etc. aufleuchten. Im Gegensatz zur Schelerschen phänomenologischen Wertlehre sieht Messner den einzelnen Menschen befähigt, zu beurteilen, ob die Solidargemeinschaft ihm die natürlicherweise ersehnte Ergänzung verschafft oder nicht. Um zu einem Vorzugsgesetz vorzustoßen, das allein es erlaubt, worauf Utz zu Recht hinweist, „aus den allgemeinen apriorischen Werteinsichten [...] die richtige Entscheidung im Hier und Jetzt der wirklichen Situation" herauszuholen, nimmt Messner aber nicht Zuflucht zu einer metaphysisch-deduktiven Abstraktion der menschlichen Natur, die dann als Kriterium eingesetzt wird. Nach Messner trägt der einzelne Mensch vielmehr das objektive Kriterium immer schon in sich, nach dem sich seine Verpflichtung gegenüber der Solidargemeinschaft in der konkreten Situation bemißt. Messner sieht den Menschen *in* der Erfahrung seiner Bedürfnisse immer schon in einer Beziehung zu seinem letzten Ziel stehen, wobei diese Beziehung allerdings im Modus der Defizienz erfahren wird, als noch nicht voll entfaltete Beziehung, die aber doch bereits vorliegt. Utz selbst scheint die Möglichkeit einer solchen Interpretation Messners geahnt zu haben, ist dem Gedanken aber nicht genügend nachgegangen: So heißt es bei Utz zur Verteidigung seiner ethischen Konzeption des Sozialen (das Soziale ist das Ergebnis pflichtgemäßen Handelns zur Erfüllung der durch die Existenz des Gemeinwohlwerts allen Menschen vorgegebenen gemeinsamen Aufgaben): „Die

[832] Vgl. hierzu Messner, J.: Ontologie des Gemeinwohls, a.a.O. Messner warnt allerdings davor, diese beiden Begriffe so zu verstehen, als sei die Person keine metaphysische Entität, sondern vielmehr das menschliche „Produkt eines sozialen Prozesses".

[833] Vgl. hierzu Messners Naturrecht und den Kommentar bei Utz, A.F.: Johannes Messners Konzeption, a.a.O., S. 195.

Definition, die die Einheit als naturhaft vorgegeben begreifen will, kann nicht bei der empirisch feststellbaren Kausalität beginnen. Auch genügt keine rein ontologisch-metaphysische Erklärung, denn dann müßte man die natura humana bereits als Gesellschaft betrachten."[834] Genau das scheint Messner jedoch zu tun, wenn er seine Methode als induktiv-ontologisch bezeichnet! Das kann nämlich nur heißen, daß er die soziale Natur des Menschen nicht abstraktiv ableitet, sondern in einer bereits bestehenden, wenn auch defizitären Beziehung aufweist: Von dieser Beziehung *in actu* zeugen die empirisch aufweisbaren, erlebbaren Zwecke oder existentiellen Bedürfnisse des Menschen. Wesenhaft steht der Mensch immer schon in Beziehung mit der von der Verwirklichung dieser Zwecke geforderten Fülle, denn ohne diese Beziehung gäbe es keine Erfahrung der Bedürftigkeit.

Nur aufgrund der bereits bestehenden Beziehung zum Ziel (erfahren im Modus der Defizienz als Bedürfnis) können die existentiellen Zwecke ihre Triebkraft entfalten und die Menschen in die Kooperation ‚treiben', um in der Kultur als dem Produkt der kooperativen Handlungen der defizitären Beziehung Entfaltungsraum zu geben, um sie historisch wirksam werden zu lassen. Daß Messner die überindividuelle Einheit „in der aktiven und passiven Teilnahme der Einzelmenschen am Prozeß sowie am Erfolg der gegenseitigen Ergänzung"[835] begründet sieht, scheint dies zu bestätigen. Das Soziale beruht demnach nicht auf einem *totalen* Mangel, sondern auf der Fähigkeit der Menschen, *einander zu ergänzen* aufgrund der Beziehung, in der sie alle mit der noch nicht entfalteten Fülle stehen und die dadurch, daß sie untereinander beim Prozeß der Kooperation an sich und ihrer wesenhaften Beziehung zum Ziel teilnehmen lassen, sichtbarer und damit wahrnehmbarer, auf vollere Weise und neu erfahren wird.[836]

Für die thomistische Sozialphilosophie, die Utz vertritt, ergibt sich das Soziale hingegen als Folge der Notwendigkeit, die ganze Potentialität der (abstraktiv erkannten) Natur des Menschen zu verwirklichen. Denn kein Individuum „kann von

---

[834] Ebd., S. 199.
[835] Ebd., S. 199, FN 39.
[836] Das hat Utz nicht gesehen, wenn er insbesondere den „individualistischen Charakter des Messnerschen Gemeinwohlbegriffs" kritisiert und Messner vorhält, daß sein Gedankengang „ganz in die Konzeption *Gundlachs* ein[mündet], wonach das Gemeinwohl in den Institutionen und Bedingungen besteht, mittels derer der einzelne mit eigenem Tun seine individuelle Vervollkommnung findet." Bezeichnenderweise sieht Utz die Ursache hierfür in Messners Kulturbegriff, „denn dieser ist geschichtlicher Natur. Die Kultur ist geworden, durch die gesellschaftliche Tätigkeit aller geschaffen. Der Gedankengang muß daher notwendigerweise wieder zum Individuum zurückführen." (Utz, A.F.: Wohlfahrt, a.a.O., S. 114.)

sich sagen, es erschöpfe die Potentialität, d.h. die Wirkkraft der menschlichen Natur. Denn sonst gäbe es nur einen einzigen Menschen. Um also die Wirkkraft der universalen Natur im einzelnen zu aktivieren, braucht es die Kommunikation. Daß diese Logik stimmt, davon zeugt der [...] natürlichste Trieb des Menschen in die Gemeinschaft.“ [837]

Daß Messner in dem Individual- und Sozialwesen Mensch ein Wesen sieht, das immer schon in einer wesentlichen Beziehung zu seinem existentiellen Ziel steht und zur Entfaltung der in dieser Beziehung im Modus der Defizienz erfahrenen Fülle mannigfache historisch-partikulare Gemeinschaften bildet, scheint auch die Entwicklung der Personenlehre im Umkreis Messners zu bestätigen. Anton Rauscher hat 1961 in einem bemerkenswerten Aufsatz mit dem Titel „Die Relation – Kategorie des Sozialen“ die Frage nach dem Wesen des Sozialen anhand einer Analyse des Begriffs der Relation seit Aristoteles aufgegriffen und nachgewiesen, daß das empirisch-materiell orientierte Denken des Aristoteles über Thomas bis in die jüngste Vergangenheit der Katholischen Soziallehre hinein zu einer Verkennung des geistig-personalen Seins und damit auch der gesellschaftlichen Realität als eines die Menschen innerlich einenden Relationengefüges geführt hat.[838] Ohne daß hier näher auf die Argumentation (insbesondere die Auseinandersetzung mit dem thomistischen Individuationsprinzip) eingegangen werden kann,[839] soll kurz das Ergebnis Rauschers in seiner sozialphilosophischen Dimension festgehalten werden: Geistiges Sein ist nur als „potentielle (bezogene) Totalität“ adäquat faßbar. Das heißt: Der endliche personale Geist ist nur adäquat zu denken in Analogie zum unendlichen personalen Geist. Einerseits ist der Geist (intentional) auf die Fülle des Seins ausgerichtet, andererseits ist dieser Geist als endlicher Geist auch begrenzt. Diese Begrenzung bedingt seinen Selbststand und seine individuelle Einmaligkeit, hebt seine Ausrichtung auf die Seinsfülle aber nicht auf, weshalb von einer individuell-einmaligen Ausrichtung auf die Seinsfülle gesprochen werden kann. Es ist also nicht so, daß der endliche Geist seine direkte Ausrichtung auf die Seinstotalität verliert und diese nur in einer Art Gesamtleistung der vielen individuellen, begrenzten intentionalen Vermögen erfaßt werden könnte. Vielmehr bedingt die „potentielle Totalität jedes geschaffenen Geistes“,

[837] Utz, A.F.: Johannes Messners Konzeption, a.a.O., S. 195.
[838] Vgl. Rauscher, A.: Die Relation – Kategorie des Sozialen, a.a.O., S. 50.
[839] Vgl. hierzu ebd., S. 54.

daß „der individuelle Selbstand ursprunghaft hingeordnet, bezogen und verbunden ist mit allem Seienden. Die Aktuierung dieser Potentialität erfolgt in der erkennenden und wollenden Verwirklichung und Aneignung der unendlichen vielen Seinswerte.“[840] Nach Rauscher kann nur von dieser Bestimmung der Person her auch das Soziale exakt erfaßt werden, ohne es entweder als seinsschwache Entität in den Bereich des Unwirklichen zu verweisen oder aber die Substantialität der Person von der übermächtigen Wirklichkeit des Sozialen aufheben zu lassen: Die Personalität des Menschen „begründet letztlich ein inneres Mitsein des geistig-personalen Seins, insofern es immer schon aufgrund seiner potentiellen Totalität mit allem Sein, vorab mit anderen Personen intentional verbunden ist, und die Aktuierung der Bezüge zu den allen gemeinsamen objektiven Zielen und Werten diese Gesellschaftlichkeit zur Gesellschaft werden läßt. Bei dem Mitsein handelt es sich nicht um eine neue Kategorie, die sich gleichsam zwischen Substanz und Akzidenz einschöbe. Vielmehr erweist sich eine Akzidenz des endlichen Geistes selbst, nämlich seine intentionale Relation, als dieses Mitsein. Hier liegt die Erklärung dafür, warum die Relation in vollem Sinne Kategorie des Sozialen ist. Demzufolge ist jedes endlich-geistige Sein einerseits aus seiner ontologischen Struktur heraus immer schon bei und mit allem Sein, bei und mit allen anderen geschaffenen Personen. Andererseits führt die Realisierung dieser fundamentalen Gesellschaftlichkeit notwendig zur immer reicheren Ausprägung der potentiellen Totalität.“[841] Dies geschieht in der gemeinsamen Wertverwirklichung.[842] Denn aus dem Wesen des Menschen, Kompositum zu sein „aus geschaffenem Geist, der durch seine Hinordnung auf die materia prima Seele ist, und reiner Seinsmöglichkeit“[843] folgt, daß seine Relationalität immer eine körperlich-raum-zeitliche Dimension hat.

Die Konvergenz der oben bereits geschilderten Auffassung von der Individual- und Sozialnatur des Menschen bei Messner[844] und dem Rauscherschen Konzept der Person als *totum potentiale et relationale* läßt die Divergenz mit dem Utzschen Ansatz

[840] Ebd., S. 51.
[841] Ebd.
[842] Ebd., S. 55.
[843] Ebd.
[844] Sie wäre durch zahlreiche andere Aussagen von Messner zum Menschen als Person zu ergänzen, die zeigen, daß Messner vom scholastischen Personbegriff abrückt, wie etwa in seiner anthropologischen Schrift *Du und der andere* (Messner J.: Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Köln 1969) oder in seiner Gemeinwohlmonographie, wo er eindeutig der augustinischen Anthropologie den Vorzug gibt. Vgl. Messner, J.: Das Gemeinwohl, a.a.O., S. 34.

anschaulich hervortreten: Utz weist die Messnersche Sozialkonzeption einmal als nur prädikamentale Beziehung von Mensch zu Mensch zurück.[845] Was er dabei nicht sehen kann oder will, ist, daß die prädikamentale Beziehung der frei gewählte Nachvollzug der (immer schon gegebenen) transzendentalen Beziehung ist, die Utz bei Messner vermißt und selbst in den Bereich des Ethischen verlagert, wo sie die unabdingbare Pflicht zur Kooperation des Gemeinwohlwertes begründet, das heißt, den Menschen zur Erfüllung der ihm in seinen Gemeinschaften gestellten materiellen, kulturellen, sittlichen Aufgaben verpflichtet. Während für Utz das Gemeinwohl als gemeinschaftsbegründender Wert, auf den jeder Mensch transzendental hingeordnet ist, zwingend soziales oder asoziales Verhalten schafft,[846] wofür die Mitarbeit in den Gemeinschaften vor Ort Kriterium ist, kann der Mensch als Person bei Messner prinzipiell überall mitwirken: Solange er nicht gegen seine eigenen existentiellen Zwecke verstößt, kann er überall, ohne an besondere Gemeinschaften gebunden zu sein, kulturstiftend wirken. Daß das Personsein allerdings einer Einübung bedarf, die eine vorgängige *pädagogische* Bindung an bestimmte Gemeinschaften erforderlich macht, wird im Abschnitt zum Gemeinsinn bei Messner erörtert. Gemeinschaft ist für Messner, so könnte man vielleicht sagen, Sichtbarmachung der inneren personalen Bezogenheit der Person auf das Unendliche durch Kooperation mit den anderen Personen. Sie manifestiert sich daher stets in der Hilfeleistung, die sich die Menschen gegenseitig leisten. Dies ist auch die Definition des Gemeinwohls bei Messner. Um hier zu differenzieren, läßt sich der Hinweis Messners heranziehen, daß sich die ontische Eigenständigkeit des Gemeinwohls, sein überindividueller Charakter in der *Tradierbarkeit* erweise. Man könnte demnach die Gemeinschaft als den Speicher der kooperativ erzeugten Hilfeleistung bzw. der Kultur betrachten, die ihre Tradierbarkeit ermöglicht. Gemeinschaft ist in dieser Perspektive, insbesondere in Form von Lebensformen und Institutionen, selbst als ein Teil des Gemeinwohls zu betrachten.[847]

An einem weiteren Unterschied zu Utz verdeutlicht sich das Messnersche Gemeinschaftsverständnis. Wie das Gemeinwohl nur in den Menschen ‚existiert' und im Beziehungsgefüge unter ihnen besteht, so auch die Gemeinschaft. Da das

[845] Utz, A.F.: Johannes Messners Konzeption, a.a.O., S. 195.
[846] Vgl. Utz, A.F.: SEI, S. 39.
[847] Vgl. hierzu auch: Messner, J.: Kulturethik. Innsbruck, Wien, München 1954, S. 311: „Der wohlgeordneten Gemeinschaft [gebührt] ein erster Platz unter den für das ‚gute Leben' des Menschen entscheidenden Gütern".

Gemeinwohl ganz real gefaßt wird, kann Messner es viel leichter akzeptieren, wenn sich eine konkrete Gemeinschaft einmal auflöst, das heißt, wenn ihr spezifisches Gemeinwohl verloren geht. Wenngleich auch bei Messner das Individuum nie ohne Gemeinschaft und das in ihr bereitgestellte Gemeinwohl zu seinem Glück gelangt, steht doch der Weg von einer Gemeinschaft in eine andere Gemeinschaft prinzipiell offen. Bei Utz finden sich keine diesbezüglichen Überlegungen. Vielmehr legt es seine Charakterisierung der präexistenten Gemeinschaft durch Gemeinwohlverpflichtung als „transzendentale Beziehung" zwischen dem einzelnen und dem ethischen Wert nahe, daß es überhaupt keinen Ausgang aus derjenigen Gemeinschaft gibt, in der die bewußt vollzogene ethische Eingliederung in die immer schon bestehende umfassende Menschheitsgemeinschaft zufällig zuerst erfolgte. Jedenfalls richtet Messner die kritische Frage an Utz, „wie weit sozialontologisch die Wirklichkeit des Sozialen aufhört zu bestehen, wenn es an den sittlichen Voraussetzungen fehlt."[848] Messner selbst behandelt die Frage im Naturrecht unter dem Stichwort „Das Gemeinwohl in seinen Umfangsverhältnissen":[849] So wie das Gemeinwohl zwar etwas Überindividuelles, aber nichts vom Wohl aller Glieder der Gesellschaft Verschiedenes ist, so hat auch das Gesellschaftsganze kein Sein außer in den Gliedern. Messner sieht gegenteilige Auffassungen vom Gemeinwohl, die seinen überindividuellen Charakter zu sehr betonen, insbesondere in Nationalismen wirksam werden. Er verurteilt in diesem Zusammenhang die im Namen des Gemeinwohls begründete Entscheidung, „bis zum letzten Mann zu kämpfen"[850] – auch wenn es sich um den Verteidigungsfall handelt. Das „wirkliche Wohl des Ganzen kann nicht auf Kosten der Preisgabe eines großen Teils der Gemeinschaft gewonnen werden, genauso wie es unlogisch wäre, eine Erhöhung des Wohlbefindens des menschlichen Organismus durch Zerstörung eines wesentlichen Teils desselben zu erlangen." Die Frage, ob eine Gemeinschaft infolge ihres Ungenügens bei der Bereitstellung der Gemeingüter aufhört *wirklich* zu sein, das heißt, verbindlich zu sein, hält Messner für nicht exakt beantwortbar. Solange die prinzipielle Bereitschaft der Glieder einer Gemeinschaft zur Bereitstellung des Gemeinwohls noch vorhanden sei, sei eine institutionelle Reform nicht ausgeschlossen und der Revolution vorzuziehen. Allerdings können die Ordnung und der Frieden einer

[848] Messner, J.: Zur sozialethischen Grundlagenforschung. (Besprechung des ersten Bandes der Sozialethik von Arthur F. Utz). In: *Theologie und Glaube*, 1959 (49), S. 172-187, hier S. 181.
[849] Vgl. hierzu Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 141 ff.
[850] Hier und im folgenden ebd.

staatlichen Gemeinschaft „durch innere Zerrissenheit und Kämpfe so beeinträchtigt sein, daß die Wiederherstellung ihrer Fähigkeit zur Erfüllung ihrer wesenhaften Funktionen nur durch eine vorübergehende Preisgabe ihrer Unabhängigkeit erreichbar sein kann.[851] [...] Wenn ein Staat sich in einem Bürgerkrieg desintegriert, fällt die Hauptaufgabe des Staates, Ordnung und Frieden zu sichern, den kleineren regionalen Gemeinschaften mit ihrer naturgemäß engeren Verbundenheit zu, bis sie wieder durch Zusammenschluß in einer größeren politischen Einheit an dem reicheren und gesicherteren Gemeinwohl teilhaben können, das der größeren staatlichen Gemeinschaft erreichbar ist.“[852] Da der Mensch bei Messner immer schon *Beziehung ist* (*totum relationale*), erscheint der Mensch bei ihm auch klar als Protagonist konkreter Gemeinschaftsbildung, der je nach Bedarf unterschiedlich umfassende und beständige Gemeinschaften bildet. Sein Eigeninteresse, das Gruppeninteresse und das Gesamtinteresse fallen zusammen.[853]

3.2.2 Das Gemeinwohl

Der Mensch ist wesentlich Beziehung mit der Fülle des Seins, die ihn zur Kooperation in Raum und Zeit treibt, damit sich diese Beziehung entfaltet. Insofern ist der Mensch auf die Kooperation mit anderen angewiesen, die Kooperation ist Hilfsmittel seiner vollmenschlichen Verwirklichung. Wie diese im historischen Einzelfall aussieht, ist nicht vorherzusagen, insofern die Hilfe, die der Mensch in der jeweiligen Situation erfährt, unvorhersehbar ist. Messner spricht vom *Neuen* als dem Ertrag sozialer Kooperation, der „quantitativ und qualitativ keineswegs nur der Summe dessen entspricht, was alle Einzelmenschen oder die Einzelfamilien zu leisten und zu erreichen vermögen“.[854] Das Gemeinwohl ist das Neue, das sich ergibt, wenn Menschen aus dem Trieb sich zu entfalten heraus in Kooperation treten. In diesem Neuen erfährt der Mensch bruchstückhaft, aber konkret die Potentialität seiner Personalität. Diese erste Definition des Messnerschen Gemeinwohlverständnisses wirkt sehr unbestimmt, insbesondere für einen Naturrechtsdenker. Messner gibt dieser Bestimmung des

[851] Messner denkt hier offenbar an den Souveränitätsverlust im Nachkriegsdeutschland.
[852] Ebd., S. 143.
[853] Vgl. hierzu Schmitz, Wolfgang: Eigeninteresse, Gruppeninteresse, Gesamtinteresse. Das Eigeninteresse durch Lebenssinn und Institutionen legitim, effizient und unersetzlich. In: Ders. und Rudolf Weiler (Hrsg.): Interesse und Moral: Gegenpole oder Bundesgenossen? Berlin 1994, S. 61-105, hier S. 85.
[854] Messner, J.: Das Gemeinwohl, a.a.O., S. 40 f.

Gehaltes des Gemeinwohls jedoch eine Richtung, ohne dabei aber ihre grundsätzliche Offenheit zu mindern: Es gibt einen Grundbestand an Gemeinwohl. Worin er besteht, läßt sich aus den Bedingungen der Möglichkeit von Kooperation erkennen. Denn daß der Mensch überhaupt kommunizieren und kooperieren kann, ist nach Messner nur durch *Anlagen* zu erklären, die als Ursache für den triebhaften Kooperationsdrang zu gelten haben. Diese Anlagen *dokumentieren* für Messner gewissermaßen die schon bestehende, aber nicht entfaltete Beziehung zur Fülle menschlicher Existenz.[855] Sie zeigen, worin die volle Hilfeleistung der Gemeinschaft für die einzelnen bei voller Kooperation aller einzelnen bestehen wird. Zugleich läßt sich an diesen Richtungsweisungen erkennen, wann menschliche Kooperation gemeinwohlschädlich ist: Nämlich wenn sie die Bedingungen der Möglichkeit zukünftiger Kooperation zerstört und damit auch den Bestand an den Grundwerten des Gemeinwohls verringert.

Vier Anlagen zur Kooperation nennt Messner, ihnen entsprechen vier Werte, die sich den Menschen bei umfassender Kooperation in der Gemeinschaft als Bedingungen vollmenschlicher Existenz erschließen:[856] *Erstens und zweitens* der Drang zur Wahrheitserkenntnis und das Streben nach Gerechtigkeit, wobei ersterer seine Erfüllung im Wissen bzw. im Wirklichkeitsbesitz findet, letzterer darin, alle Menschen an diesem Wirklichkeitsbesitz teilhaben zu lassen gemäß ihrer natürlichen und erworbenen Rechte dazu; *drittens* das Verlangen zu lieben, das seine Erfüllung findet im allseitigen Teilhabenlassen an den eigenen Gütern, insbesondere an den höchsten geistigen, sittlichen Werten, und auch die zwischenstaatlichen Beziehungen zu ergreifen bestimmt ist und schließlich *viertens* der Genuß der Freiheit. Diese Anlage versetzt den Menschen in die Lage, „*die Werte zu wählen*, in denen er seine Lebenserfüllung suchen und die ihm zur Lebenserfüllung dienende Gesellschaftsordnung begründet sehen will.“[857] Mehr als die anderen Gemeinwohlgrundwerte scheint der Wert der Freiheit das vollmenschliche Glück zu begründen, weil er gewissermaßen erlaubt, sich alle anderen Werte anzueignen. Die Hilfeleistung, die eine freie Gesellschaft dem einzelnen bietet, besteht darin, daß sie durch ihre eigene immer humanere Ausgestaltung es dem Menschen erleichtert, selbst

[855] Utz, dem aufgefallen ist, daß Messner bis zu den Bedingungen der Möglichkeit von Kooperation vorstößt, deutet die Messnerschen Anlagen im Sinne von a priori-Forderungen der Natur, analog zu seinen materiellen, kulturellen, sittlichen Aufträgen, die sich aus dem Gemeinwohlwert ergeben.
[856] Vgl. hierzu Messner, J.: Du und der andere, a.a.O., S. 266-271.
[857] Ebd., S. 270.

immer wieder die menschlichen Werte zu wählen, die Voraussetzung menschlicher Lebenserfüllung sind.[858]

Die Gemeinwohlgrundwerte Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und (Wesens-) Freiheit werden dem Menschen partiell in jeder Art von Kooperation zuteil, die Menschen zur Entfaltung ihrer Person unternehmen. Messner führt eine Unterscheidung menschlicher Grundzwecke ein (die sogenannten „existentiellen Zwecke"; sie werden im Abschnitt zum Gemeinsinn behandelt), die auch Grundtypen der Kooperation bedingen und letztlich ‚Bereiche' des Gemeinwohls abstecken, in denen die Gemeinwohlgrundwerte erfahrbar werden. Messner trifft eine ganze Reihe von Unterscheidungen bezüglich des Gemeinwohls, die im folgenden zu berücksichtigen sind.

Das Gemeinwohl ist, wie bereits erwähnt, eine neue Wirklichkeit[859], die in den Individuen existiert, „da die Wirkung der gesellschaftlichen Kooperation in der Erreichung der Existenzerfüllung der Individuen besteht."[860] Messner möchte mit dieser Aussage einen Kern des Gemeinwohls, der in der Lebenserfüllung der Glieder einer Gesellschaft besteht, „in ihrer geistigen, physischen und materiellen Wohlfahrt",[861] von einem instrumentellen Teil des Gemeinwohls unterscheiden, der in den „rechtlichen und sozialen Institutionen"[862] besteht, deren Wirkung die eben genannte Wohlfahrt der Gesellschaftsglieder ist. Das Gemeinwohl sei letztlich „nur in den Menschen verwirklicht",[863] wenngleich die instrumentellen Gemeinwohlgüter von Messner doch für eminent bedeutsam gehalten werden. Bei ihnen unterscheidet er zwischen solchen mit negativer und solchen mit positiver gesellschaftlicher Grundfunktion:[864] Erstere schaffen durch äußere Ordnung die Voraussetzung für das Zusammenleben der Menschen, „vor allem durch das Recht mit seiner Zwangsgewalt",

---

[858] Wie tief die Wertschätzung der Freiheit als oberstem Gemeinwohlwert und wichtigster Bedingung zur Verwirklichung der anderen Gemeinwohlwerte bzw. -güter ist, zeigt sich daran, daß Messner nicht nur wiederholt das mit dieser Freiheit verbundene Risiko anspricht, die erwünschte Lebenserfüllung zu verfehlen, sondern daß er sogar von der Pflicht zur Übernahme der Freiheit und ihrer Risiken spricht. Vgl. Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., S. 545 ff.

[859] Vgl. etwa Messner J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 132.

[860] Ebd.

[861] Ebd., S. 133.

[862] Ebd., S. 132 f. An erster Stelle zählt Messner das Rechtssystem auf, dann das öffentliche Erziehungswesen, das öffentliche Gesundheitswesen einschließlich der Krankenhäuser und Forschungsstätten, die sozialen Wohlfahrtseinrichtungen, die Armee für die äußere und die Polizei für die innere Sicherheit, die öffentlichen Versorgungsdienste für die Erstellung von Verkehrsmitteln, Wasser und Licht.

[863] Ebd., S. 133.

[864] Vgl. hierzu ebd., S. 130.

letztere dienen der Sicherung der wirtschaftlichen und kulturellen Wohlfahrt einer Gesellschaft durch Einrichtungen, deren Wirkung es ist, „die Bestrebungen und Tätigkeiten ihrer Glieder in ihrer gesellschaftlichen Kooperation bei der Erfüllung ihrer Lebensaufgaben so zu leiten, anzuspornen und zu fördern, daß sich diese Kooperation in der wirtschaftlichen und kulturellen Wohlfahrt aller auswirkt.“[865] Messner trifft mit der „institutionellen Seite des Gemeinwohls“ ziemlich genau die in Teil A beschriebene Kategorie der politischen Kollektivgüter, allerdings zählt er natürliche Ressourcen nicht eigens auf.

Messner hält bezüglich der institutionellen Seite des Gemeinwohls fest, daß ein Großteil der Vorteile aus gesellschaftlicher Kooperation institutionell vermittelt ist und den Institutionen daher besondere Bedeutung zukomme, weil sie die „Aufhäufung intellektueller und wirtschaftlicher Werte, von Arbeit und Erfahrung im Dienste des Wohles von allen“ auch intergenerationell ermöglichten. Daß der Mensch bei Messner der eigentliche Träger und Nutznießer des Gemeinwohls ist, muß man so verstehen, daß die zur Verwirklichung bestimmter existentieller Zwecke eingegangenen Beziehungen den Menschen prägen; durch sie wird er zum *Kulturwesen*, das einen gemeinschaftlichen Lebensstil pflegt und dabei auch materiellen und kulturellen Wohlstand erzeugt und genießt. Das materielle bzw. wirtschaftliche und das kulturelle Gemeinwohl sind für Messner engstens miteinander verbunden, so daß im Grunde auch die gemeinsam bereitgestellten Wirtschaftsgüter für ihn zu den Kulturgütern und damit zum Gemeinwohl zählen. An einem Beispiel lassen sich die verschiedenen ‚Bereiche‘ darstellen, in denen Menschen kooperieren müssen, um zur menschlichen Entfaltung zu kommen. Dabei zeigt sich die „vielschichtige Gemeinwohlwirklichkeit“ bzw. der Pluralismus des Gemeinwohls als Folge der „vielschichtigen gesellschaftlichen Verbundenheit“, derer der Mensch zur Entfaltung seines vollmenschlichen Seins bedarf. Das Beispiel stammt von Messner und soll – auch um den Vergleich mit dem Boot-Beispiel bei Utz[866] zu ermöglichen – in voller Länge zitiert werden: „Als Beispiel sei eine Beethoven-Sinfonie erwähnt. Die unerläßliche Voraussetzung für ihr Entstehen ist das Hineinwachsen der Gesellschaft über den Zwang zur Arbeit für die Befriedigung bloßer Lebensbedürfnisse. Die für das rein geistige Schaffen erforderliche Muße, die Freiheit auf seiten des schaffenden Geistes und des aufnehmenden Geistes, der dabei

[865] Ebd.
[866] Vgl. in dieser Arbeit Teil A, Kapitel 1.1.1.2.

selbst schöpferisch wird, muß wirtschaftlich erarbeitet werden und ist nur bei fortgeschrittener Produktivität der gesellschaftlichen Kooperation möglich. Man vergesse auch nicht, welche wirtschaftlichen Voraussetzungen allein für die Aufführung eines solchen Werkes gewährleistet sein müssen. Indessen wird noch eine ganz andere Seite der Kooperation und Vergesellschaftung am Beispiel der Beethoven-Sinfonie sichtbar. Ihr Entstehen setzt schöpferische Entfaltung eines Volks im geistig-seelischen Bereich voraus, schon allein aus dem Grund, weil der wahrhaft große schöpferische Geist aus dem seelischen Untergrund eines reifenden Volkstums wesentliche Antriebe und Anregungen empfängt. Darum ist die Sinfonie in Wien, nicht in einem der heutigen Entwicklungsländer geschrieben worden. Außerdem braucht aber der schöpferische Geist die ‚Resonanz' seiner gesellschaftlichen Umwelt. Eine in die *tieferen Schichten des Geistes reichende Vergesellschaftung* ist demnach Voraussetzung und zugleich Wirkung eines schöpferischen Ereignisses wie des Entstehens einer durch Beethoven gekennzeichneten Ausdrucks- und Stilepoche der Musik."[867]

Wenngleich das Gemeinwohl im ganzen Werk von Johannes Messner stets instrumentell gedeutet wird, das heißt als Hilfsmittel, das dem einzelnen aus der gesellschaftlichen Kooperation zur Verwirklichung seiner Zwecke zufließt, und die Gesellschaft selbst daher instrumentellen Charakter hat, bezeichnet sie Messner doch an einer Stelle auch als Eigenwert – allerdings nicht, weil es einen „letzten, selbständigen Zwecke verwirklichen würde".[868] Wenn Messner sagt, „das Individualwohl der Glieder als der Teile des Gesellschaftsganzen wird dann, da es mit Hilfe des Gemeinwohls zustande kommt, selbst Teil desselben", dann denkt er offenbar daran, daß die Vervollkommnung, die der einzelne mit Hilfe des in der Gesellschaft bereitgestellten Gemeinwohls erlangt, das Gemeinwohl selbst und sein Hilfspotential erhöht, zumal die entfaltetere Person ja weiterhin in der Gesellschaft bleibt und mehr Leistung in die künftige Kooperation einbringt. Damit stellt Messner den Anschluß an die thomistische Tradition her und interpretiert sie zugleich ganz neu: „Darum kann *Thomas von Aquin* sagen, daß das Gemeinwohl in seinem inneren Wert insoweit höher steht und verhältnismäßig ‚göttlicher' ist, als es eine große Zahl von Gütern in seinen

[867] Ebd., S. 41.
[868] Ebd., S. 149.

Wirkungen umfaßt und daher Gott, der letzten Ursache alles Guten, näher kommt.“[869] Messner beschreibt damit die in Teil A, Kapitel 2 beschriebene mehrwerterzeugende Dynamik der Gemeingüter: Gemeinsamer Erfolg ist die Basis noch größeren, gemeinsamen Erfolgs. Wenn er anschließend von der Schönheit des Universums als Folge der Verwirklichung der Gemeinwohlordnung spricht, dann ist das nicht als Relikt einer holistischen Sozialphilosophie zu deuten, sondern muß als Ausdruck der Attraktivität verstanden werden, die das Ordnungsganze auf das in es eingebundene, eigeninteressierte Individuum angesichts der in ihm stattfindenden, ‚sich aufschaukelnden‘ Wertschöpfung empfindet. Damit wäre Messner wieder bei seinem Ausgangspunkt angelangt: Der phänomenhaften Beschreibung der Wirkung des Gemeinwohls bzw. des Sozialen.

Nicht zuletzt dieser Perspektive verdankt Messner auch eine Sensibilität für die Geschichtlichkeit des Gemeinwohls in seiner konkreten Gestalt.[870] Mit Blick auf eine möglichst umfassende Verwirklichung des vielschichtigen Gemeinwohls hält Messner fest, daß die humanen Werte, also die Anerkennung der menschlichen Würde (Natur) und der menschlichen Bestimmung (Entelechie), zu den maßgebenden Werten für alle gesellschaftliche Lebensordnung und Kultur zu machen seien.[871] Den Grundanteil am Gemeinwohl, der dem einzelnen zukommt, definiert Messner als „einzelmenschliches Kulturminimum“: „Unter einzelmenschlichem Kulturminimum verstehen wir die Ermöglichung jenes Mindestmaßes von allseitiger Persönlichkeitsentfaltung durch die gesellschaftliche Kultur, das die Voraussetzung der Vollentfaltung der sittlichen Persönlichkeit bildet.“[872] Hier liegt nach Messner eine fundamentale Gerechtigkeitsaufgabe, denn „tatsächlich war und ist eine gesteigerte Anteilnahme an den materiellen und geistigen Kulturgütern dem größten Teil der bisherigen Menschheit versagt gewesen. Das hat seinen Grund nicht nur im Mangel der Veranlagung, zum Beispiel für eine intensive Hingabe an die geistigen Werte der Wissenschaft, Literatur, Kunst, sondern ebenso auch im Versagen der gesellschaftlich-kulturellen Lebensordnungen hinsichtlich der Möglichkeiten der Ausbildung vorhandener Veranlagungen. Vorausgesetzt jedoch, daß das kulturelle Minimum gesichert ist, verbleibt dem Menschen unabhängig von jenen Werten ‚höherer‘ geistiger Kultur die

[869] Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 151.
[870] Vgl. Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee – Wirklichkeit – Aufgabe, a.a.O., S. 70.
[871] Ebd., S. 37.
[872] Hier und im folgenden: Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., S. 450 ff.

Möglichkeit der Lebenserfüllung in der im Wesentlichen vollentfalteten Persönlichkeit. Diese Möglichkeit bildet die große Kulturchance des Einzelmenschen. Denn Kultur besteht [...] zuallererst in dem in seinen Grundwerten voll entfalteten Menschentum, keineswegs in der Pflege intellektualistischer Interessen oder im Besitz äußeren Komforts."[873] Von dieser Grundschicht des Gemeinwohls „fächern sich die Wertbereiche aus, in denen die gesellschaftliche Kultur ihre Lebens- und Wachstumskraft beweist. Diese Wertbereiche umschließen Sozialwerte wie Persönlichkeitswerte, Selbstwerte wie Instrumentalwerte, Lebenswerte wie Sachwerte."[874] In seinem vollen Umfang betrachtet stellt das Gemeinwohl das „gesellschaftliche Kulturmaximum" dar. „Das vorhin erörterte erste Wertziel des Kulturminimums betrifft die Einzelpersönlichkeit als Sinn und Ordnungsziel der Kultur; für die Gesellschaft ist das Wertziel das jeweilige Kulturmaximum in der Allseitigkeit der durch die Einheit der Kultur geforderten Wertverwirklichung unter Anteilnahme aller Berufsgruppen an den mit den zu erfüllenden Aufgaben erwachsenden Verantwortlichkeiten sowie ihrer verhältnismäßigen Anteilnahme an den daraus erwachsenden materiellen und geistigen Kulturgütern. Die Begründung dieses Wertzieles liegt im Zweck der Gesellschaft, allseitig die Voraussetzungen für die Entfaltung des Vollmenschentums zu schaffen."[875] Die vollkommene Verwirklichung des Gemeinwohls besteht demnach für Johannes Messner in der Entfaltung aller einzelnen menschlichen Personen, also idealiter der vollen Ausbildung der Pluralität der menschlichen Persönlichkeiten[876], die sich insbesondere dank funktionaler Eliten (Berufsstände als Mittel) einstellt. Zum Gemeinwohl der freiheitlichen Gesellschaft gehört daher auch ein Pluriversum an Gemeinschaften, das heißt, sozialer Pluralismus[877] ist zugleich Indikator und Voraussetzung der Freiheitlichkeit einer Gesellschaft.

---

[873] Für Messner ist daher Arbeit ebenso Pflicht wie Bedingung der Anteilnahme am Gemeinwohl, das eben zu einem Teil nur im Vollzug (als immanentes, wiewohl tradierbares Gemeinwohl) erfahrbar ist. Vgl. Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., S. 480.

[874] Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee – Wirklichkeit – Aufgabe, a.a.O., S. 70.

[875] Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., S. 456 ff.

[876] Zu Messners Bestimmung der Vollendung der menschlichen Person in der gegenseitigen Liebe als Person (Freundschaft) und der kreativen Dynamik der Teilhabe am Gemeinwohl (paradigmatisch versinnbildlicht im Zeugungsakt) siehe: ebd., S. 304.

[877] Es ist bemerkenswert, daß Messner bereits 1936 in seinem Werk *Die Berufsständische Ordnung* feststellt, daß allein ein „sozialer Pluralismus" der totalitären Auffassung von der Gesellschaft entgegenwirken könne. So heißt es bei Messner: „Man kann die Vielheit der kleineren Gemeinschaften und ihrer Eigenrechte, in die sich die staatliche Gesamtgesellschaft gliedert, als

Messner hat bei der Formulierung dieses Idealziels nie den Blick auf die Verwirklichungsbedingungen und damit auf die Geschichtlichkeit des Gemeinwohls verloren:[878] In dem Maße, wie bei der historischen Gestaltung der Gesellschaft ein weniger umfassender Werthorizont maßgeblich ist bzw. – in der Diktion Messners – in dem Maße, wie ‚Selbstwerte' und ‚Instrumentalwerte' sowie ‚Lebenswerte' und ‚Sachwerte' nicht aufeinander bezogen werden, fällt der Gemeinwohlertrag geringer aus.[879] Das umfassende Gemeinwohl, bzw. das Kulturmaximum, ist daher für Messner „keine absolute, sondern eine relative Größe, weil entwicklungsbedingt, nämlich abhängig von geschichtlich gegebenen Voraussetzungen, wozu auch die natürliche Umwelt mit ihren reicheren oder knapperen Möglichkeiten sowie der Stand ihrer schon erzielten Ausnützung gehört, eine relative aber auch deshalb, weil [...] eine aus sich selbst nach Ausweitung und Wachstum drängende und damit auch die sittliche Verantwortung ständig auf höhere Ziele hinweisende Größe."[880] Von der Geschichtlichkeit des Gemeinwohls besonders deutlich geprägt werden insbesondere die rechtlichen und – hiervon abhängig – die sozialen Institutionen. Messner bringt hierfür das Beispiel der Institutionalisierung der Sklaverei. Die antikem Rechtsbewußtsein zugrundeliegenden Wertüberzeugungen über den Wert der menschlichen Person prägten die äußere gesellschaftliche Ordnung nach Messner so sehr, daß die unmittelbare Beseitigung der Sklaverei lebenswichtige gesellschaftliche Grundfunktionen in Frage gestellt hätten. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Gemeinwohlbestandes hat, wie später zu zeigen sein wird, unmittelbare Bedeutung

---

‚sozialen Pluralismus' bezeichnen [...], wenn auch der Ausdruck ‚sozialer Föderalismus' treffender ist, weil er eine Gesamtordnung der sozialen Gliedkörper erkennen läßt; dagegen kann der Ausdruck ‚politischer Pluralismus' (Carl Schmitt, Der Hüter der Verfassung, 1931) nur zur Umschreibung tatsächlicher Verhältnisse, nicht zur Bezeichnung eines Wesensbefundes staatlichen Seins dienen, soll nicht der Boden des Rechts überhaupt verlassen oder das Recht zur Funktion tatsächlicher Machtverhältnisse herabgewürdigt werden.", Messner, J.: Die berufsständische Ordnung. München, Innsbruck, Wien 1936, S. 236, FN 27. (Vgl. hierzu: Pytlik, A.: Berufsständische Ordnung – Entwicklung bei Johannes Messner, am 30.08.2004 unter: http://padre.at/messner_johannes_sozialpartner_nach1945.htm).

[878] Deswegen hat auch seine ganze Naturrechtslehre dynamischen bzw. evolutiven Charakter. Vgl. hierzu: Messner, J.: Naturrecht in Evolution. In: P. Fischer und H.F. Köck (Hrsg.): Völkerrecht und Rechtsphilosophie. Internationale Festschrift für Stephan Verosta zum 70. Geburtstag. Berlin 1980, S. 467-477, hier S. 471 ff.

[879] Man hat der Gemeinwohldefinition des II. Vatikanums gelegentlich vorgeworfen, das Gemeinwohl auf einen reinen Instrumentalwert zu verkürzen und in ihm nur noch die Voraussetzungen für die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit zu sehen (vgl. Isensee, J.: a.a.O.). Für Messner gehört die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit in tugendhaften Gemeinschaften als Selbstwert zugleich auch zu den Voraussetzungen weiterer und künftiger Gemeinwohlverwirklichung.

[880] Ebd.

dafür, was Messner unter gemeinwohlförderlichem Regierungshandeln in der pluralistischen Demokratie versteht (s.u. Staatlichkeit).

3.2.3 Gemeinsinn

Zunächst ist jedoch der Frage nachzugehen, was aus diesem Gemeinwohlverständnis für die (politische) Integration der einzelnen und der einzelnen Teilgesellschaften folgt. Welche Pflichten ergeben sich für sie? Da die kooperative Integration in eine Gemeinschaft, insbesondere in die politische Gemeinschaft mit ihren den Gemeinwohlertrag tradierenden Institutionen, ganz auf das Wohl der Person gerichtet ist, besteht Gemeinsinn in der Kenntnis der eigenen Interessen als Person und der gesellschaftlichen Organisationen in ihrer Funktionalität für die Verwirklichung dieser Interessen. Damit ergibt sich die entscheidende Frage, welche kooperativ zu verwirklichenden personalen Güter in einer Gesellschaft Vorrang haben sollen. Da das eigentliche Gemeinwohl in den Menschen verwirklicht wird, kann Messner auf die Rangordnung der Zwecke als Vorzugsgesetz verweisen, die der Mensch in seiner Natur selbst vorgezeichnet findet.[881] Die Rangordnung, von der Messner spricht, erkennt der Mensch in der Erfahrung der sogenannten existentiellen Zwecke. Unter diesen Zwecken versteht Messner die Zielpunkte, auf die das menschliche Verlangen nach Entfaltung der eigenen Person hinauslaufen und in denen menschliche Kooperation ihren Höhepunkt erreicht. In diesem Sinne sind es ‚natürliche Ziele', auf die menschliches Handeln in der Kooperation natürlicherweise ‚getrieben' wird. Messner spricht daher von der treibenden Kraft dieser Zwecke und nennt sie auch Naturtriebe oder eben Ziele, zu deren Verwirklichung der Mensch als Person neigt: *inclinationes naturales*[882]. Die *inclinationes* benennen im Kontext der ganzen Messnerschen Sozialphilosophie diejenigen Handlungsziele, bei deren (nur gemeinsam mit anderen möglichen) Erreichung der Mensch jene Fülle (in Gestalt der Gemeinwohlgrundwerte,

[881] Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee – Wirklichkeit – Aufgabe, a.a.O., S. 103.

[882] Die *inclinationes naturales* bilden den erfahrungsbezogenen Zugang zur Naturrechtsethik. Die existentiellen Zwecke „geben dem Menschen Rechte und Pflichten, auf der Grundlage der einzelmenschlichen und gesellschaftlichen Lebenswirklichkeiten die ihnen entsprechenden Ziele gemäß ihrer Bedürfnisse zu verfolgen. Damit ist ein unveräußerlicher Seinsbestand menschlicher Kultur einerseits und eine Wertebasis für die Güterabwägung in der gesellschaftlichen Kultur andererseits gewonnen." (Rauscher, A.: Geleitwort der Herausgeber zu den ausgewählten Werken. In: Ders. und Rudolf Weiler: Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Zwei Spätwerke Messners, S. VII-XIV, hier S. XII.

s.o.) erfährt, auf die er als Person immer schon ausgerichtet ist. Aus der Auflistung von existentiellen Zwecken läßt sich daher ohne weiteres eine Liste von Grundgütern herausbilden,[883] zu denen eine Gesellschaft allen ihren Gliedern gleichermaßen Zugang bieten muß, wobei die Klimax der aufgezählten Werte eine Hierarchie der Güter zum Ausdruck bringt.

Soziale Gerechtigkeit bedeutet für Messner daher, den sozialen Pluralismus aufrechtzuerhalten, der die Versorgung mit allen diesen Gütern gewährleisten kann: „Da die verschiedenen Lebensaufgaben, zu deren Verwirklichung der Mensch der gesellschaftlichen Ergänzung bedarf, verschiedene Formen der Kooperation und daher Arten von Sozialzwecken bedingen, ist das Gemeinwohl seinem Wesen nach pluralistisch“[884] und bedingt zugleich „eine Hierarchie von Gemeinschaften“, die im Bereich ihrer Zwecke autonom sind.

Messner baut seine Gemeinwohllehre zu einer Lehre umfassender Gerechtigkeit aus. Aus der ontologischen Bestimmung des Gemeinwohls als Kooperationsertrag folgt bereits, daß eine gerechte Ordnung durchaus ungleiche Lebensstandards miteinschließen kann (Gegensätze von Reich und Arm, privilegierte Gruppen), wenn die Unterschiede gemäß der politischen und kulturellen Entwicklungen einer Gesellschaft in Zusammenhang mit der Erfüllung besonderer Leistungen für die Gemeinschaft verbunden sind und deswegen Gruppen mit besonderen Leistungen ausgestattet wurden/werden. Allen Gruppen muß jedoch eine verhältnismäßige Anteilnahme an den Früchten der gesellschaftlichen Kooperation[885] möglich sein, um eine immer intensivere Beteiligung an der gesellschaftlichen Kooperation und über die

[883] Die existentiellen Zwecke nach Messner sind: Die Selbsterhaltung, einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre); die Selbstvervollkommnung des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht, einschließlich der Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommen; die Ausweitung der Erfahrung des Wissens und der Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen; die Fortpflanzung durch Paarung und die Erziehung der daraus entspringenden Kinder; die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertiger menschlicher Wesen; gesellschaftliche Verbindung zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht; die Kenntnis und Verehrung Gottes und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch die Vereinigung mit ihm.

[884] Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 147 und Messner, J.: Das Gemeinwohl. Idee – Wirklichkeit – Aufgabe, a.a.O. Vgl. hierzu auch Schmitz, W., a.a.O., S. 93 f.

[885] Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 139.

so erreichte Steigerung des Gemeinwohlbestands auch einen Ausgleich zu ermöglichen. Der dynamische Charakter des Gemeinwohls erlaubt nach Messner die Einbindung immer neuer, kreativer Kräfte, solange die Erfüllung der wesenhaften Lebensaufgaben durch Vorteile anderer Teile der Gesellschaft nicht erschwert wird.[886] Chronische Massenarbeitslosigkeit blockiert diese Dynamik beispielsweise und beeinträchtigt die gesamte Kooperation sehr. Die Gestaltung sozialer Gerechtigkeit erfordert es daher, jede Art „monopolistischer Produktionseinschränkungen oder monopolistischer Aneignung von gesellschaftlichen Funktionen durch einzelne Gruppen“[887] zu unterbinden. Für die Politik folgt aus dem „komplizierten Mechanismus ineinandergreifender und voneinander abhängiger organisatorischer Verhältnisse in der gesellschaftlichen Kooperation“[888] das Erfordernis finanzpolitischer Zurückhaltung, was Eingriffe in die Einkommensverteilung betrifft (Eingriffe in die Eigentumsverteilung werden gänzlich abgelehnt), da die Steigerung der Produktivität der Leistungen von innen heraus, das heißt, von den Kooperationspartnern in ihrer Unterschiedlichkeit erreicht werden muß. So wie das Gemeinwohl subsidiären Charakter hat, Hilfestellung ist, so müssen auch gemeinwohlförderliche Maßnahmen subsidiären Charakter haben. Sich das Wissen um diese Zusammenhänge, nicht unbedingt Expertenwissen, anzueignen, bezeichnet Messner als Aufgabe der Bürger einer freiheitlichen Demokratie, da er als Wahlberechtigter beurteilen können muß, ob ein Regierungskonzept dem sozialen bzw. politischen Pluralismus der organischen Gesellschaft gerecht wird oder diesen durch den „staatlichen Zentralismus der mechanistischen Gesellschaft verdrängt,“[889] was sowohl durch die Anwendung einer individualistischen als auch einer kollektivistischen Sozialtheorie bewirkt werde. Weil bei Messner Gemeinwohl nie Selbstzweck ist,[890] sondern an den Menschen und die mit seinen existentiellen Lebenszwecken gegebene Zweck- und Wertordnung gebunden ist, kann soziale Gerechtigkeit bei Messner auch nicht auf wirtschaftliche Gerechtigkeit beschränkt bleiben. Selbst wenn die Versorgung aller mit gewissen Güterarten, etwa den Wirtschaftsgütern, erreicht sein sollte, bestünde darin noch nicht das

[886] Vgl. ebd.
[887] Ebd., S. 140.
[888] Ebd., S. 141.
[889] Ebd., S. 150.
[890] Vgl. die Charakterisierung des Gemeinwohls als Selbstzweck bei Utz.

Gemeinwohl.[891] Es kommt vielmehr auf die Versorgung mit allen Güter(-arten) an, die eine immer umfassendere Verwirklichung aller existentiellen Zwecke ermöglichen.[892] Deswegen nennt Messner das Gemeinwohl auch den Kern einer umfassenden Gerechtigkeitstheorie. Die dynamische Entfaltung des Gemeinwohlbestandes bedingt die Unterscheidung zwischen Idealgemeinwohlordnung und Realgemeinwohlordnung,[893] und es ist Pflicht der Bürger, diesen Unterschied zu kennen, um die je gegebenen Abweichungen bewerten zu können. Für Messner ist die Aneignung politischer Bildung ein Gemeinsinnerfordernis, das den (ethisch anspruchsvollen) Einsatz der Bürger fordert, a) bei der Bewußtmachung der eigenen existentiellen Zwecke, b) bei der Erkenntnis der Sachlage und der Möglichkeiten der Durchsetzung dessen, was nach der Natur der Sache gefordert wäre",[894] (im Sinne der Ermöglichung eines echten, effizienten Interessenkalküls) und c) bei dem notwendigen Erwerb des dazu nötigen Grundwissens über die Funktionsweise des gesellschaftlich-politischen Systems (zumindest über Sachgesetze der Politik und Wirtschaft). Gemeinsinn beweist ein Bürger in der freiheitlich-pluralistischen Demokratie durch die eigeninteressierte, kooperative Verwirklichung der existentiellen Zwecke und im Kampf um die Änderung hinderlicher Rahmenbedingungen.

3.2.4 Staatlichkeit

Das Leben im Staat und die vom Staat bzw. von den Regierenden zu erfüllenden Bedingungen erfolgreicher Integration der einzelnen bzw. der einzelnen Gliedgesellschaften der Gesamtgesellschaft ist in der Beschreibung Messners zutiefst von der Geschichtlichkeit des Gemeinwohls geprägt. Messner beschränkt sich bei seiner Beschreibung ausschließlich auf den freiheitlich-demokratischen Staat. Die unterschiedliche Entwicklung des Rechtsbewußtseins sowie der Fähigkeit, die Institutionen des pluralistischen Staates sinnvoll zu nutzen und zu verbessern, bestimmen, wie sehr oder wie wenig das Gemeinwohl verwirklicht und die Integration

[891] Ebd., S. 145.
[892] An erster Stelle mit dem Gut einer Rechtsordnung als Friedensordnung, die auch als nicht vollkommene Ordnung die Voraussetzung der Befriedigung der anderen Grundbedürfnisse des Lebens ist. Vgl. Messner, J.: Das Gemeinwohl in der freiheitlich demokratischen Gesellschaft. In: Lothar Bossle und K. Bonkosch (Hrsg.): Kreativität des Handelns. Vom Ingenium des Unternehmers. Festschrift für L. Eckes. Würzburg 1978, S. 32.
[893] Messner, J.: Du und der Andere, a.a.O., S. 71.
[894] Vgl. Messner, J.: Der Funktionär. Innsbruck, Wien, München 1961, S. 265 f.

in die Gesamtgesellschaft als legitim empfunden wird. Für Messner entspricht das Leben im freiheitlichen Pluralismus einem ständigen Lernprozeß aller als mitregierende Bürger. Einige Lernziele und Bedingungen erfolgreichen Lernens hebt Messner im Blick auf sein Gemeinwohlverständnis immer wieder hervor:

Messner insistiert darauf, daß das Gemeinwohl nicht die Resultante der Parteien- und Interessenspolitik ist,[895] sondern die Resultante von Realfaktoren, „deren richtige Abschätzung hinsichtlich ihrer Wirkung im einzelnen eben der sachlichen Diskussion bedarf, wenn dem Volk gedient sein soll".[896] Messner führt dies immer wieder an verschiedenen Analysen von Interessenskonflikten oder von Oppositionshandeln vor Augen. Die Parteien und Verbände haben die Funktion, unter Berücksichtigung der Sachgesetze, in Toleranz und wohlwollender Gesprächsbereitschaft sowie im Glauben an die Würde der menschlichen Person,[897] die aus ihrer Perspektive besten Konzepte zur Erreichung des größten allgemeinen Nutzens zu entwickeln. Keineswegs haben sie nur die Funktion, Interessen zu bündeln (worin allerdings auch eine wichtige Funktion gesehen wird) und darzustellen und so indirekt den Prozeß der öffentlichen (von den Medien unterstützten) Meinungsbildung zu katalysieren. Die größte Gefahr sieht Messner im Verlust der Sachlichkeit. Hier macht er daher auch das bedeutendste Lernziel der Demokraten aus. Die beiden prinzipiellen Bedrohungen der Sachlichkeit, die Messner in der pluralistischen Demokratie sieht, sind: Ideologien und verselbständigtes Machtstreben. Beide treffen nach Messner die Demokratie in ihrem Lebensnerv.[898] Da Ideologien „ja gerade in Anschauungen über die Gestaltung des Gemeinwohls, die nach Denkansätzen und Zielsetzungen" bestünden, „die mit den für die Entwicklung der Gesellschaft und ihres Gemeinwohls maßgeblichen Realfaktoren nicht in Einklang zu bringen sind",[899] und sich kaum eine Partei ohne solch ideologisches Programm findet, werden nach Messner von Parteien oft sachwidrige

[895] Die Anspielung auf das oft verkürzte und vor allem aus dem Zusammenhang gerissene Diktum von Ernst Fraenkel ist offensichtlich.
[896] Messner, J.: Das Gemeinwohl in der freiheitlich demokratischen Gesellschaft, a.a.O., S. 38. Vgl. Auch Messner, J: Der Staat. Die Natur des Staates. Die Souveränität des Staates. Die Funktion des Staates. Die Dynamik des Staates, hrsg. von L. Schütze und K. Bonkosch. Bonn 1978, S. 44 ff.
[897] Vgl. hierzu ebd.: „So bedeutungsvoll die das Tatsächliche ermittelnde und ordnende empirische Soziologie für Staatstheorie und Staatsphilosophie wie für die Staats- und Parteienpolitik sein kann, die neue Staatssoziologie [gemeint ist eine „den politischen Pluralismus verselbständigende Staatstheorie", vgl. ebd., S. 46 SH] verengt ihren Blick gegenüber einer so starken Realität in der freiheitlichen Demokratie wie dem Glauben an die Würde der menschlichen Person" (ebd., S. 47).
[898] Vgl. Messner, J.: Das Gemeinwohl in der freiheitlich demokratischen Gesellschaft, a.a.O., S. 39.
[899] Ebd.

Haltungen und Ziele vertreten. Wissenschaftlicher Aufklärung der Bürger mißt Messner als Heilmittel hier nur eine gewisse Bedeutung zu: „Die wissenschaftliche Ideologie kann manches zur Klärung wirklichkeitswidriger Voraussetzungen der parteipolitischen und interessenspolitischen Programmatik beitragen, namentlich, wenn sie erreicht, daß ein ganz großer Teil der Staatsbürger zur Selbstkritik hinsichtlich der eigenen ideologischen Denkschichten erzogen wird.“[900] Messner schätzt den Erfolg einer solchen Erziehung jedoch gering ein, solange sie keine Öffentlichkeitswirkung durch Minderung der Aussichten auf Wahlerfolg für eine Partei bedeutet. Messner konzentriert sich daher auf die Darstellung des zweiten, oft nicht genügend beachteten Hindernisses für das „Prinzip Sachlichkeit“:[901] sich verselbständigendes Machtstreben. Damit wendet er sich bewußt gegen eine Politologie, „die Politik ganz allgemein als die Ausbalancierung der Machtverhältnisse in der Gesellschaft“ ansieht. Messners Ziel ist es, die Realfaktoren des Gemeinwohls in Betracht zu ziehen, um die Spannungen bei der Ausbalancierung der Machtverhältnisse zu einer Ausrichtung auf die Sachgesetze zu nutzen. Messner ist sich bewußt, das der Lerneffekt zumeist nur durch „unerbittliche Tatsachen“[902] bzw. durch das zu zahlende „Lehrgeld“[903] eintritt, weil meist erst dann auch das kurzfristige Eigeninteresse der Mehrheit betroffen ist. Vernünftige Entscheidung beruht nach Messner auf einem möglichst umfassenden Interessenskalkül, das der Sozialethiker zu berücksichtigen hat, indem er in der Wirklichkeit die Faktoren aufsucht, die die Hoffnung auf eine solch vernünftige Entscheidung begründen. Damit verwirft Messner alles bloße Moralisieren.[904] „Die Erfahrung, besonders die hinsichtlich der Auswirkungen politischer und wirtschaftlicher Aktionen auf die realen Interessen der betroffenen Gruppen, war immer die Lehrmeisterin des Menschen und der Gesellschaft.“[905] Ferner ist noch zu berücksichtigen, daß sich diese Vernünftigkeit nur allmählich durchsetzen wird. Denn die Menschen lernen „durch Ausprobieren (by trial and error, wie der empirisch denkende Engländer sich ausdrückt), was ihren unmittelbaren und ihren tieferen

[900] Ebd.
[901] Ebd.
[902] Ebd.
[903] Messner, J.: Das Gemeinwohl im Laissez-faire-Pluralismus. In: J. Broermann und Ph. Herder-Dorneich (Hrsg.): Soziale Verantwortung. Festschrift für Götz Briefs zum 80. Geburtstag. Berlin 1968, S. 3-21, hier S. 16.
[904] Ebd., S. 14.
[905] Ebd., S. 10.

Interessen oder, was das gleiche ist, den Grundbedürfnissen ihrer Natur entspricht.“[906] Dieser Lernprozeß ist permanent mit den „sich komplizierenden Verhältnissen“ zu durchlaufen. Messner mahnt davor, frühzeitig die Dekadenz des pluralistischen Systems zu beklagen.[907] So verweist er in Bezug auf die von den Interessensverbänden mitbedingte Wirtschaftskrise von 1966/67 darauf, die Umstände des Lernprozesses zu beachten: „Daß noch Unklarheit und Unsicherheit bei den Interessensverbänden besteht, kann nicht überraschen, wenn man bedenkt, daß der Laissez-faire-Pluralismus erst seit dem letzten Weltkrieg in seine volle Dynamik trat, also zur Gewinnung von Erfahrung verhältnismäßig kurze Zeit, und dies unter keineswegs normalen wirtschaftlichen Bedingungen zur Verfügung stand (Verkäufermarkt wegen des riesigen Nachholbedarfs nach dem Kriege).“[908]

Wie präzise Messner in seiner Gemeinwohllehre die Lernziele in der pluralistischen Demokratie formuliert, läßt sich am Beispiel seiner Analyse der Wirtschaftskrise von 1966/67 erläutern. Als Götz Briefs, der sicher kein Feind des Pluralismus war, 1968 meinte, der Verbandspluralismus oder – um es mit einem von ihm geprägten Wort zu sagen – der „Laissez-faire-Pluralismus“ habe das Funktionsgefüge des politischen und sozialen Pluralismus ad absurdum geführt, machte sich Johannes Messner (zumindest im deutschen Sozialkatholizismus) zum bis dato entschiedensten Verteidiger des freiheitlichen Pluralismus, da dieser „in den freiheitlichen Demokratien das Gemeinwohl in einem Ausmaß verwirklicht [habe], wie nie früher in der Geschichte.“[909] Angesichts der Ratlosigkeit von Briefs fordert Messner gerade nicht die Abkehr vom pluralistischen Ansatz, sondern vielmehr, die im System mögliche „potenzierte Dynamik des Interesses“ voll zur Entfaltung kommen zu lassen. Messner war sich sicher, daß die im Pluralismus sehr erfolgreichen Gruppen auch ein Interesse an der Erhaltung der Voraussetzungen für ihr weiteres Engagement haben würden. Am Beispiel der Einkommensforderungen der Arbeitnehmerverbände und einer ihnen nachgebenden Konjunkturpolitik machte Messner mangelnden ökonomischen bzw. fiskalpolitischen Sachverstand der Verbände für die Dysfunktionen verantwortlich, die in erster Linie die Verbände zu spüren bekommen. Messner stellt in seiner Analyse klar

[906] Ebd.
[907] Vgl. auch seine Antwort auf den resignierten Vorwurf von Götz Briefs, die Lernfähigkeit des pluralistischen Systems zu optimistisch zu veranschlagen. Ebd., S. 14.
[908] Vgl. ebd., S. 10.
[909] Messner, J.: Das Gemeinwohl im Laissez-faire-Pluralismus, a.a.O., S. 6. Siehe dort auch seine Darstellung der Erfolgsgeschichte des Interesses in Westdeutschland.

den Zusammenhang zwischen überzogenen Einkommensforderungen und Verlangsamung des Einkommenswachstums samt allen negativen Folgen für die Arbeitnehmer heraus. Messner zeigt, wie die Berufung auf die Keynesianische Theorie (die von vielen Verantwortlichen fälschlicherweise als Wachstumstheorie und nicht als provisorische korrektive Vollbeschäftigungstheorie betrachtet wurde) die Interessensausweitung zur Förderung des Wirtschaftswachstums unsachgemäß gesteuert hat:[910] Nicht die „Nachfrageausweitung durch Steigerung der Masseneinkommen", die über Staatsverschuldung zur Geldentwertung führt, sondern die kapitalgestützte Investition in die Produktion und damit in bessere bzw. neue Güter, so läßt sich Messners Ausführungen entnehmen, und die mit den qualitativ neuen Gütern verbundene Neuschaffung von Nachfrage bringe wirtschaftliches Wachstum. Messner spricht von einer „Überschätzung der Geldseite im Wirtschafts- und Wachstumsprozeß", die auf der Annahme beruht, „daß die Vermehrung der Geldmenge der Produktionsausweitung vorangehen müsse, weil „die Produktion überhaupt nicht erweitert werden kann, wenn nicht vorher die Geldmenge vermehrt und damit auch schon neues Nominaleinkommen geschaffen wird." Die Analogie der von Messner mit dem Überblick eines Experten vorgetragenen Gedankengänge zu seinem Gemeinwohldenken drängt sich auf: Messners Lehre von den existentiellen Zwecken zeigt, wie vielgestaltig sich das menschliche Interesse entfalten will. Die volle Entfaltung des Menschen setzt die Bereitstellung des ganzen Spektrums möglicher Gemeingüter voraus. Zwar ist die interessengestützte Kooperation zur Verwirklichung eines Zweckes die beste Art, die Hervorbringung des Eigen- und Gemeinwohls zu fördern. Das Gemeinwohl wird sich jedoch nur dann dynamisch in der ganzen Gesellschaft entfalten, wenn alle Arten von Gemeingütern bereitgestellt werden und entsprechend nicht nur ein oder mehrere Grundinteressen bedient werden. Die Konzentration auf einige bestimmte Grundgüter führt zu Ungleichgewichten. Analog dazu läßt sich der Gedanke, die nachlassende Nachfrage an Wirtschaftsprodukten durch indirekte Herabsetzungen der Preise als der Versuch beschreiben, das Interesse an dem Produkt aufzufrischen. Hingegen kommt es nach Messner darauf an, durch echte Investitionen eine verbreiterte, verbesserte bzw. bessere oder ganz neue Produktpalette auf den Markt zu bringen, um so das entsprechende Grundinteresse der Menschen zu erneuern bzw. zu vertiefen oder eventuell sogar weitere Grundbedürfnisse zu

[910] Hier und im folgenden ebd., S. 8.

aktivieren, wie es sicher der Fall ist, wenn immer mehr und neue Dienstleistungen auf den Markt gebracht werden, die teilweise auf Bedürfnisse zu antworten beanspruchen, die traditionell nicht vom Markt bedient wurden. Messner selbst spricht davon, daß nicht die Produktivitätskapazitäten ausschlaggebend sind, sondern die Produktivitätsstufen. „Hohe Produktivitätsstufen beruhen auf einer Kombination der Produktionsfaktoren, die im Verhältnis zum Aufwand höhere Erträge ergibt, daher bessere und billigere Güter und Dienstleistungen zur Folge hat. Das hat eine Nachfrageausweitung zur Folge und genau das, was das eigentlichste Wesen des Wirtschaftens ist: die Deckung des Bedarfes nach dem Rationalitätsprinzip.“[911] Betrachtet man die letztlich unerschöpfbaren existentiellen Zwecke des Menschen als das, was sie sind, nämlich die Quelle menschlicher Rationalität, dann erscheint der Zusammenhang von sozialphilosophischer Gemeinwohllehre und Potenzierung des Interesses als Lernziel in der pluralistischen Demokratie noch enger.

Die an die Bürger allgemein gestellten hohen Anforderungen, insbesondere bezüglich der Sachkompetenz, gelten in verstärktem Maße für Politiker und Verbandsfunktionäre,[912] die der Idee der Demokratie nach „eine Elite des Geistes und des Charakters sein“ müßten.[913] Als solche verpflichtet Messner die Politiker und Beamten auch zu ‚Bürgernähe‘. Fehle sie, blockiere dies den Bürger: „Sobald er mit dem Staate selbst in Berührung kommt, sieht sich der Staatsbürger Vorschriften und Ansprüchen gegenüber, die ihm nicht das Bewußtsein der Freiheit geben, so einem ausgedehnten Billigungszwang, einem Zeugnis-, Formular-, Legitimationszwang, nicht zu vergessen das Steueramt. Von den Forderungen des letzteren weiß jeder, daß sie weit über das hinausgehen, was im wirklichen Interesse des Gemeinwohls gelegen ist. Auf diese Weise wird ein beträchtlicher Teil des Volkseinkommens der volkswirtschaftlich zweckmäßigsten Verwendung entzogen.“[914] Doch es sind weniger Appelle an die Politiker, die sich bei Messner finden, eher dominieren Hinweise auf die „Mitverantwortung der Staatsbürger“ in der pluralistischen Demokratie, die nicht nur

[911] Ebd.
[912] Messner hat sich 1961, also zeitgleich zu seiner Gemeinwohlmonographie, in einer soziologischen Studie mit dem Funktionär im Verbändepluralismus beschäftigt. Messner, J.: Der Funktionär, a.a.O. Vgl. zu den moralischen Anforderungen an Politiker und Funktionär S. 270 ff., zum Elitegedanken S. 275. Vgl. auch Messner, J.: Die Ablösung des Bürgers durch den Funktionär. In: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.): Kapitulation des Bürgers. Vom Nutzen und Nachteil der versorgten Gesellschaft. München 1977, S. 59-74.
[913] Messner J.: Das Gemeinwohl in der freiheitlich demokratischen Gesellschaft, a.a.O., S. 43.
[914] Ebd., S. 43f.

ihre politischen Repräsentanten wählen, sondern auch Mitglieder der Verbände sind. Als solchen obliegt es ihnen, „auch auf die Vereinbarkeit des im Gruppeninteresse Erstrebten mit dem Allgemeininteresse [zu] sehen und ihrem Gemeinwohlgewissen im Rahmen der verbandsinternen Demokratie Gehör [zu] verschaffen." Dafür entwirft Messner mehrere Strategien, die ihn, auch wenn er sie nicht bis ins Detail ausarbeitet, sondern eher nur andeutet, vor allen anderen Sozialethikern als den größten Realisten ausweisen.

Drei gemeinwohlsichernde Strategien lassen sich unterscheiden: Erstens die Aktivierung der Kritikfunktion des Bürgers in einer Öffentlichkeitsstrategie, zweitens die Förderung innergesellschaftlicher Gemeinsinn-Institute und drittens die Institutionalisierung von Sachkompetenz auf Regierungsebene.

Erstens. Daß Messner moralisierende Appelle für wenig effektiv hält, wurde schon angesprochen, auch daß politische Bildung relativ wirkungslos bleibt, wenn es den gebildeten Bürgern nicht gelingt, sich als Wahlfaktor bemerkbar zu machen. Deswegen müsse man die Interessensverbände über die öffentliche Meinung kontrollieren. Die öffentliche Meinung ist nämlich der „Anwalt, durch den sich das Interessenkalkül der vielen, deren soziale Rollen in ihrem Zusammenspiel den Gesellschaftsprozeß ausmachen, in der Demokratie sehr kräftig zu Wort melden kann. [...] Eine gewitzte, noch mehr, eine zunehmend auf bessere Information bedachte öffentliche Meinung dürfte eine nicht gering einzuschätzende Kontrollfunktion gegenüber der Interessenpolitik der Verbände ausüben. Weil sich in ihr das Interessenkalkül der vielen kristallisiert, spiegelt die öffentliche Meinung im eigentlichsten Sinne das, was im Interesse aller gelegen ist, die Forderungen des Gemeinwohls."[915]

Zweitens. Mit der Herausstellung der Funktionen der beiden Institutionen Familie und Heimat für die Befähigung, Interessen wahrzunehmen und zu vermitteln, beschreibt Messner die Funktionen dessen, was in Teil I als das Hypergemeingut 'Gemeinsinn-Institution' bezeichnet wurde. Sowohl Familie als auch Heimat werden von Messner in erkenntnistheoretischer Perspektive als unverzichtbare und daher zu fördernde ‚Lebensräume' beschrieben: In der Familie lernt der Mensch freie Kooperation. Denn zum einen lernt der Mensch in ihr alle im Sinne der existentiellen Zwecke kooperationsermöglichenden und -fördernden „Haltungen und Verhaltensweisen" und

[915] Messner, J.: Das Gemeinwohl im Laissez-faire-Pluralismus, a.a.O., S. 15.

zum anderen lernt er, wenn er aus der Familie herauswächst, sie auch im gesellschaftlichen Leben anzuwenden, eine nicht zu überschätzende Transferleistung.[916] Neben der Familie sieht Messner die Heimat als ein eminentes Gemeinwohlgut an, das zusammen mit den Gemeinwohlgütern ‚Verfassung' und ‚Rechtsgewissen' die Achtung der Menschenwürde gewährleistet.[917] Von einem reinen Verfassungspatriotismus wird man daher bei Messner nicht sprechen können. Der trotzdem bei ihm überall anzutreffende Vorrang von Institutionen aller Art und dessen erkenntnistheoretische Begründung macht ihn zu einem liberalen Kommunitaristen: „Heimat bedeutet den Erlebnisbestand, mit dem sich eines der tiefsten Gefühle des Menschen verbindet. Es ist die Erlebniswelt, die sich aus der Umwelt seiner äußeren Natur, der ererbten Lebensformen, der geschichtlichen Tradition, der Art des Wohnens, Wirtschaftens und Kulturschaffens mit seiner Landschaft, ihren Horizonten, ihren Stimmungen, ihrem Wandel in der Tages- und Jahreszeit ergibt." Die von Messner aufgezählten Güter fallen zum Teil in die in Teil I bestimmte Klasse der natürlichen Ressourcen, zum Teil aber auch in die Klasse der ganz als Praxen aufgefaßten Gemeingüter.

Drittens. Die dritte und wohl die wichtigste gemeinwohlsichernde Strategie im Pluralismus zeigt Messner auf, wenn er der Frage nachgeht, wie der Staat von Anfang an ein Mindestmaß an Sachkompetenz in den Entscheidungsprozeß einbauen kann. Offenbar sieht Messner ein Mindestmaß an Sachkompetenz als Voraussetzung dafür, daß die im pluralistischen System ganz vom Interesse der Bürger abhängige und über die öffentliche Meinung zu organisierende „Mobilisierung der Vernunft"[918] möglich ist. Da Messner in diesem Zusammenhang das Volk im Hinblick auf den pluralistischen Willensbildungsprozeß als Einheit von unvertretenen Verbrauchern betrachtet, liegt es nahe, seine Vorschläge im Sinne eines zur Aufrechterhaltung der Konsumentensouveränität nötigen Verbraucherschutzes zu betrachten. Denn ein übermäßig geschädigter Verbraucher kann seine veränderte Präferenz unter Umständen nicht mehr kundtun. Die drei Forderungen, die Messner stellt, gelten dem Schutz bzw.

[916] Immer wieder hat Messner die gesellschaftliche Bedeutung der Familie in diesem Sinne dargestellt. In der Familie lerne der Mensch Ordnung und Freiheit miteinander zu verbinden. Messner hat den Menschen als familiales Wesen bezeichnet. Ansätze seiner familialen Anthropologie finden sich überall in *Das Naturrecht* (besonders in den Kapiteln 70-80 zur Familie) und in der anthropologischen Schrift *Du und der Andere*, a.a.O., S. 33 und 93.
[917] Vgl. Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., Kapitel 93: Die Nation: Bodenverbundenheit, S. 366.
[918] Hier und im folgenden Messner, J.: Das Gemeinwohl im Laissez-faire-Pluralismus, a.a.O., S. 17-21.

der Bereitstellung von drei kollektiven Hypergütern: der Währung, der Information und der Zweckrationalität der Gesetze. Den Schutz vor „inflationistische[n] Auswirkungen der Interessenpolitik“ fordert Messner, weil diese unsozialste Auswirkung des Laissez-faire-Pluralismus sich flächendeckend auswirkt und da letztlich mit schwindender finanzieller Unabhängigkeit auch die Freiheit der Meinungsbildung und -äußerung abnimmt. Mit dem Eintreten für eine gesetzlich geregelte, erweiterte „Publizitätspflicht für alle Bestrebungen der Interessensvertreter“ unterstützt Messner von Anfang an Pläne zur verpflichtenden Offenlegung verbandlicher Einflußnahme, deren Wirksamkeit er jedoch nur in Verbindung mit einer Öffentlichkeitsstrategie gegeben sieht, da „ein so großer Teil der gewählten Volksvertreter Beauftragte von Interessensverbänden ist.“ Publizität würde erst soweit voll bestehen und wirksam sein, als die öffentliche Meinung über Tun und Lassen der Lobby und der interessengebundenen Volksvertreter allseitig informiert wird und sie sich durch Aktionen, die im Dienst der Verbandsinteressen und zum Nachteil des Allgemeininteresses unternommen werden, herausgefordert sieht und darauf mit Entschiedenheit zu reagieren weiß. Daß solche allseitige Information nicht von oben verordnet als Kollektivgut bereitgestellt werden kann (nur die Information kann als Kollektivgut bereitgestellt werden, nicht die effektive Aufbereitung und Nutzung derselben), sieht Messner sehr klar und vernachlässigt daher den Beitrag der Medien und der einzelnen nicht: „Der Wille sich richtig zu informieren, bildet geradezu die Voraussetzung für das kritische Urteil in Fragen des Gemeinwohls. Maßgebend für diesen Willen muß das Bewußtsein sein, daß die wohlinformierte, verantwortungsbewußte öffentliche Meinung eines der wichtigsten Gemeinwohlgüter der freiheitlichen Demokratie ist, weil sich in ihr das Interessenskalkül aller, das mehr den geistigen und sittlichen Werten wie das mehr den wirtschaftlich- und wohlfahrtsbezogenen Werten zugewendete, kristallisiert.“[919] Schließlich fordert Messner die institutionelle Sicherung der Ausrichtung an der konkreten Sachlage durch Schaffung von Abstimmungsgremien, die die Sozialpartner dazu bewegen sollen, in ihren Entscheidungen den gesamtwirtschaftlichen Zielen Rechnung zu tragen. Man muß diesen Vorschlag Messners, der in diesem Zusammenhang auch von einem

[919] Ebd., S. 19.

„Bundeswirtschaftsrat“ spricht, keineswegs korporatistisch[920] interpretieren, zumal er selbst festhält: „Keineswegs dürfte ein solches Gremium nur mit der Beratung der Regierung in Sachen der Wirtschafts- und Sozialpolitik beauftragt sein, denn diese Funktion wird heute weitgehend bereits von den Organisationen und Institutionen der Interessensverbände ausgeübt. Seine Hauptfunktion wäre in der Abstimmung der Einkommensansprüche der Verbände nach den gesamtwirtschaftlichen Möglichkeiten zu suchen unter Einkalkulierung der zur Vorsorge für die Zukunft sehr beträchtlichen Mittel für Sozialinvestitionen“.[921] Der Bedeutung gemäß, die der interessengestützte Ansatz bei Messner spielt, ist hierin die Forderung nach dem Versuch einer Implementierung von Sachwissen im Sinne von ‚Wissen um die Natur der Sache‘ und ‚Wissen um die Sachlage‘ auf beiden Seiten (Regierung und Verbände) zu erblicken, nicht aber ein Plädoyer für eine einseitige Vereinnahmung der Verbände staatlicherseits. Dies wird außerdem dadurch deutlich, daß Messner auch diese Forderung wiederum mit einer Öffentlichkeitsstrategie verbindet: Messner fordert, daß die Abstimmung der Sozialpartner zu relativ gleichgerichtetem Verhalten, ohne die die gesamtwirtschaftlichen Ziele nicht erreicht werden können, unter den Augen der Öffentlichkeit stattfinden. Der dadurch insbesondere auch auf die Verbandsfunktionäre ausgeübte Druck könnte der Überforderung der Sozialpartner entgegenwirken, die sich in der Praxis oft einstellt, weil sie die im Gremium gewonnene ‚Einsicht‘ nur schwer gegenüber ihren Mitgliedern verständlich machen können. Was die bei Messner stets wiederkehrenden Hinweise auf die Bedeutung der öffentlichen Meinung und ihre Berücksichtigung beim politischen Handeln zeigen, ist, wie sehr Messner den politischen Pluralismus verinnerlicht hat. Auch und gerade für den Bereich der geistigen Kulturwerte hält er daher nichts davon, staatlicherseits oder von seiten der Presse aus „gegen die öffentliche Meinung Verfallserscheinungen der Kultur entgegenzutreten und den sittlichen Prinzipien in Presse, Film und Rundfunk

[920] Korporatistisches Denken liegt Messner fern. Gleichwohl bezeichnet er die ideale, pluralistische Gesellschaft föderativ und korporativ (Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 148). Zu Messners Eintreten für eine „soziale Demokratie aufgrund der Selbstverwaltung der Berufsgemeinschaften“ als Mittelweg zwischen Laissez-faire und „staatlicher Allzuständigkeit“ siehe ebd., S. 322. Auf Entwicklungen dieser Forderung im Werk Messners kann hier nicht eingegangen werden. Es scheint jedoch, daß die immer konsequentere Vertretung des Interessenansatzes durch Messner und der damit geforderte engere Kontakt des Bürgers mit dem Staat bzw. der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit ein Abkommen vom Ideal der „organischen Gesellschaft“ ohne ausgeprägtes „Staatsbewußtsein“ (ebd., S. 150) der Bürger impliziert.

[921] Ebd., S. 20.

vollwirksame Geltung zu verschaffen sowie die im Dienste der geistigen Kulturwerte stehenden Institutionen zu fördern“.[922]

Wenn eingangs betont wurde, daß für Johannes Messner die Bestimmung der Bedingungen erfolgreicher Integration auf seiten des Staates zutiefst von der Geschichtlichkeit des Gemeinwohlbestands (der Kulturwerte) abhängt, dann ist abschließend darzulegen, auf welchem Entwicklungsstand Messner das Gemeinwohl in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sieht. Denn Messner konstatiert hier in mehrfacher Hinsicht eine qualitative Wandlung bzw. Hebung des Gemeinwohlbestands, aufgrund derer es dem Staat zukommt, Kulturpflege *rein subsidiär* zu betreiben.

Aufgrund geschichtlicher Entwicklungen (insbesondere der Bedrohung der ‚freien Welt‘ und ihrer Anthropologie durch das sowjetische System) und mit ihnen verbundener Erkenntnisprozesse, so Messner, sei die Freiheit zum grundlegenden geistigen Gemeinwohlwert geworden.[923] Für die Verwirklichung des Gemeinwohls gilt daher: „In der freien Gesellschaft mit der für alle bestehenden Möglichkeit des Zugangs zu den Kulturgütern und zur Beteiligung am Kulturschaffen gilt für kein anderes *wie für das geistig-kulturelle Gebiet so unbedingt das allgemeine Prinzip des größtmöglichen Ausmaßes von Freiheit, das mit dem Gemeinwohl vereinbar ist* (Subsidiaritätsprinzip). [...] Die menschliche Persönlichkeit und die gesellschaftliche Kultur entfalten sich in schöpferischem Wertstreben und in gegenseitiger Befruchtung daher nur in Freiheit. Die Aufgabe des Staates als Hüter des Gemeinwohls [...] wird geradezu die Wahrung und Sicherung des größten Ausmaßes von Freiheit, weil davon die Zukunft der Freiheit und der Kultur abhängt.“[924] Für Messner folgt daraus eine weitgehende Zurückhaltung des Staates auch in Fragen der ‚öffentlichen Sittlichkeit‘. „In der heutigen freiheitlichen Demokratie ist nach dem Subsidiaritätsprinzip in erster Linie *die ‚Gesellschaft‘ selbst berufen, Gegenkräfte zu entfalten* gegen destruktive Entwicklungen im geistigen Bereich. Tatsächlich können nur auf diese Weise die

[922] Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., S. 544.
[923] Vgl. hierzu Messner, J.: Der Staat, a.a.O., S. 169 f. Dies hängt insbesondere damit zusammen, „daß im Mittelpunkt des weltweiten, die kulturelle Zukunft der Menschheit entscheidenden ideologischen Kampfes die Deutung der Natur des Menschen und damit vor allem die Geltung seiner Freiheitsrechte“ stehe (vgl. ebd., S. 169). Zur Bedeutung der Integration der Freiheit in das Gemeinwohl bei Messner siehe auch Sutor, B.: Traditionelles Gemeinwohl, a.a.O., S. 170.
[924] Messner, J.: Der Staat, a.a.O., S. 169 f.

gesunden Kräfte selbst erstarken."[925] Staatliches Eingreifen kann für Messner daher keinen „produktiven", sondern lediglich einen „protektiven Charakter" haben[926] – und ist nur zulässig, „wenn dem Gemeinwohl, der Ordnung und dem Frieden der Gesellschaft unmittelbar Gefahren drohen",[927] und das heißt, wenn der in der Wertschätzung der menschlichen Freiheit erreichte Bestand des Gemeinwohls von der Vernichtung bedroht ist. Eine Aussage, die, wie Messner eigens festhält, von entscheidender Bedeutung für die Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kultur sowie von Staat und Religion ist[928] und das Messnersche Verständnis von politischem Pluralismus effizient beschreibt.

[925] Ebd., S. 170.
[926] Vgl. ebd., S. 168.
[927] Ebd., S. 170.
[928] Vgl. ebd., S. 169.

Kapitel 4 – Ordnungspolitischer Vergleich

Die in den vorangegangenen Kapiteln herauspräparierten Gemeinwohlkonzepte der Naturrechtler Welty, Utz und Messner sind nun mit Blick auf die ihnen korrespondierende ordnungspolitische Praxis zu vergleichen. Dazu gilt es, die Stellungnahmen unserer Autoren zu einem spezifischen ordnungspolitischen Thema miteinander zu vergleichen und sich die im Gemeinwohlkonzept begründeten Differenzen im Verständnis von Integrationspolitik konkret vor Augen zu führen (Kap. 1). Vergleichskriterium wird die vom deutschen Grundgesetz normativ fixierte und sanktionierte freiheitlich-pluralistische Ordnung sein (Kap. 2). Bei diesem Vergleich werden auch die Grenzen von freiheitlicher Integrationspolitik überhaupt deutlich. Die christlich-naturrechtlichen Theoretiker erfahren dabei eine kritische Würdigung als Kommunitaristen[929], deren Gemeinwohldenken sich in unterschiedlichem Maße als Basistheorie[930] des Grundgesetzes eignet (Kap. 3).

4.1 Anforderungen an einen ‚Lackmustest' zum Vergleich ordnungspolitischer Positionen

Sozial- und politikphilosophische Texte befassen sich in der Regel über weite Strecken auf sehr hohem Reflexionsniveau mit dem Gemeinwohl und führen nur gelegentlich und dann zumeist sehr allgemeine Beispiele an. Im Hintergrund stehende konkrete Ordnungsfragen lassen sich nur durch vereinzelte praktische Stellungnahmen erschließen. Meist handelt es sich aber um komplexe Probleme (wie Bevölkerungspolitik,

[929] Die frühbundesrepublikanischen Vertreter des christlich-katholischen Naturrechtsdenkens als Kommunitaristen zu bezeichnen, mag ein wenig anachronistisch erscheinen. Dennoch eignet sich die Bezeichnung 'kommunitaristisch' wohl am besten zur Kennzeichnung der von diesen Autoren vertretenen Auffassung über Politik und Gesellschaft, weil diese Autoren – bei aller Verschiedenheit – das Bestreben eint, der Eingebundenheit des einzelnen in Gemeinschaften angemessen Rechnung zu tragen und einen ‚dritten Weg' zwischen den Extremen des Kommunismus und des Liberalismus bzw. des Totalitarismus und Individualismus zu finden. Ebenso wie die Vertreter der kommunitaristischen Bewegung des ausgehenden 20. Jahrhunderts würden sie sich selbst aber nicht als 'Kommunitaristen' bezeichnen, sondern etwa als Vertreter einer thomistischen Sozialphilosophie (Welty), einer realistischen Sozialphilosophie (Utz), des Solidarismus (Gundlach) oder einer den Thomismus weiterentwickelnden Sozialphilosophie (Messner). Bei allen Unterschieden im Denken verbindet sie aber mehr als sie trennt, vornehmlich die Bemühung, innerhalb des Rahmens der Katholischen Soziallehre und zumindest ausgehend von der naturrechtlichen Tradition zu argumentieren. Sie als 'Kommunitaristen' zu bezeichnen liegt auch nahe, weil der Begriff 'Kommunitarismus' aus einer Debatte katholischer Sozialphilosophen zum Gemeinwohl stammt, die in den 1940er Jahren in Nordamerika geführt wurde. Vgl. hierzu Remele, K., a.a.O., S. 392 ff.

[930] Vgl. hierzu Teil A, Kapitel 2.4.3.3.

Rentenpolitik, Arbeitsmarktpolitik, Wirtschaftspolitik etc.), die den Autor über längere Zeit seines Wirkens beschäftigt haben. Um etwa den unterschiedlichen Einfluß der Gemeinwohlkonzeptionen verschiedener naturrechtlicher Denker auf die frühe verfassungspolitische Debatte zur Ausgestaltung des ‚Sozialen Rechtsstaats' aufzuweisen,[931] müßte man daher die konkrete *wechselseitige* Einflußnahme von Theorie und Praxis rekonstruieren.[932] Gleiches gilt, wenn man die unterschiedlichen Gemeinwohlbelange, die in der Geschichte der BRD thematisiert wurden, in Beziehung setzen wollte zum Wandel der Gemeinwohltheorien im Laufe der Zeit. Dies kann aber nicht Aufgabe eines Lackmustests sein, bei dem es schlicht und einfach darum geht, anhand der von einem Autor gemachten konkreten ordnungspolitischen Vorschläge die Leistungsfähigkeit seines Gemeinwohlkonzepts zu testen. Andernfalls geht die Anschaulichkeit des Vergleichs und der unmittelbare Bezug zum theoretischen Hintergrund verloren.

Es bietet sich daher an, unseren Vergleich auf einige der in Kapitel 3 behandelten Autoren zu beschränken, um möglichst sicherzustellen, daß Unterschiede in der ordnungspolitischen Position aus der theoretischen Stellungnahme zum Gemeinwohl und nicht aus einer gewandelten Zeitperspektive zu erklären sind. Zudem muß es sich um eine

---

[931] Eine historische Dokumentation der Einflußnahme der in Kapitel III vorgestellten Autoren auf die konkrete Ausgestaltung des Sozialen Rechtsstaats wäre Aufgabe einer eigenen Arbeit. Hingewiesen sei hier auf den Einfluß Weltys (in der unmittelbaren Nachkriegszeit), Nell-Breunings (bis über die 1960er Jahre hinaus) sowie Messners (z.B. Stellungnahme zum Biedenkopf-Gutachten, vgl. Messner, J.: Grundlagen des Biedenkopf-Gutachtens tragfähig? In: Gesellschaftspolitische Kommentare, Heft 9/10, 17. Jg. (1970). Hinweise geben auch einzelne Schriften, wie die vom Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken herausgegebene Schrift „Sozialer Rechtsstaat, Wohlfahrtsstaat, Versorgungsstaat" (mit Beiträgen des Senatspräsidenten am Bundesverfassungsgericht Willi Geiger und der Sozialethiker Edgar Nawroth OP und Oswald von Nell-Breuning SJ).

[932] Einerseits bestimmt die (Gemeinwohl-)Theorie, welche ordnungspolitischen Themen von ihr thematisiert werden können, andererseits wird (politische) Theorie immer angesichts gerade aktueller Probleme betrieben, das heißt vor dem Hintergrund einer gerade gängigen politischen Praxis. Das bedeutet: Das Nachdenken über das Gemeinwohl findet vor jeweils anderem ordnungspolitischen Hintergrund statt. So sind naturrechtliche Gemeinwohltheorien insbesondere vor dem Hintergrund des Scheiterns von Weimar, der Katastrophe des Dritten Reiches und der empfundenen Bedrohung durch den Kommunismus zu sehen und lassen daher alle deutliche Bezüge zur (damals besonders aktuellen) Debatte um das Wesen des ‚Sozialen Rechtsstaates' erkennen, alle verstehen sich daher irgendwie auf der Suche nach einem dritten Weg zwischen Kommunismus und Liberalismus. Umgekehrt finden sich in der damaligen Zeit besonders viele Politiker und Analytiker des Sozialen Rechtsstaats, die mit dem Gemeinwohlbegriff operieren. Ähnliches ließe sich für die Zeit der Prozeduralisierung der naturrechtlichen Gemeinwohltheorie sagen, in welcher der Verbändepluralismus als ordnungspolitisches Gemeinwohlproblem im Vordergrund steht, oder für die Zeit einer (teilweisen) Resubstantialisierung, in der die Umweltzerstörung oder die politische Korruption als Bedrohungen von Ordnung thematisiert werden.

relativ überschaubare Frage handeln. Eine solche Frage, die alle Naturrechtler in ihrem Werk stellen, betrifft die Ausgestaltung der Religionsfreiheit.

4.2 Zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit nach dem Grundgesetz

Zunächst ist die Religionsfreiheit im Bonner Grundgesetz kurz als die verfassungsrechtliche Vorgabe für die Gestaltung freiheitlicher Ordnungspolitik gegenüber den Religionsgemeinschaften zu charakterisieren. In einer Vorüberlegung sind dafür Grundformen der Ausgestaltung von Religionsfreiheit zu beschreiben, um den bundesrepublikanischen Ansatz in einem Spektrum an möglichen ordnungspolitischen Ansätzen zu verorten. Drei unterschiedliche ordnungspolitische Stellungnahmen *des Staates* zur Frage der Religionsfreiheit lassen sich idealtypisch beschreiben.

4.2.1 Vorüberlegungen

Erstens. Eine ‚autoritaristische' Stellungnahme (*cuius regio, eius religio*-Prinzip), der zufolge es keine (negative) Religionsfreiheit gibt. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft bedingt zugleich die Zugehörigkeit zur ‚offiziellen' Religion.[933] Ist nur die öffentliche Stellung anderer Religionen bzw. deren Ausübung eingeschränkt, kann von einer autoritaristischen Lösung gesprochen werden. Wird hingegen auch die aktive öffentliche Ausübung der Religion verlangt, kann von einer tendenziell totalitaristischen Lösung gesprochen werden.

Zweitens. Eine ‚laizistische' Stellungnahme: Religionsfreiheit wird ausschließlich im Sinne der negativen Religionsfreiheit verstanden. *„Jeder werde nach seiner Facon selig"*, das heißt, die Ausübung jedweder Religion wird staatlicherseits weder behindert noch gefördert (rein negative Religionsfreiheit). Werden dabei jedoch „säkularisierte Religionen" wie Atheismus, Säkularismus und andere Ideologien *prinzipiell* von dem Neutralitätsgebot ausgenommen, wie es Vertreter des Laizismus gerne annehmen und fordern, dann läuft diese Stellungnahme auf die zuvor beschriebene hinaus:

[933] Historisch steht das *ius emigrandi* für eine im Ansatz vorhandene, freilich äußerst eingeschränkte, negative Religionsfreiheit. Vgl. Campenhausen, Axel, Frh. v.: Religionsfreiheit. In: HStR VI, § 136, Nr. 94, S. 376: „In Ansätzen lassen die Bestimmungen des Religionsfriedens aber dennoch Raum für die persönliche Entscheidung des einzelnen. § 24 gibt den Angehörigen der jeweils anderen Konfession die Möglichkeit, gegen Bezahlung einer Nachsteuer mit ihren Familien unter Mitnahme ihres Eigentums auszuwandern."

„Irrtümlicherweise ist die Anschauung verbreitet, daß die negative Religionsfreiheit darüber hinaus auch das Recht umfasse, die positive religiöse Betätigung anderer zu unterbinden.“[934] Damit wird den säkularisierten ‚Religionen‘ der Vorzug gegeben.

Drittens. Eine ‚religionsfreundliche‘ Stellungnahme: Es wird sowohl negative als auch positive Religionsfreiheit gewährt. Der Staat sorgt dafür, daß Religionsgemeinschaften ihren Glauben öffentlich ausüben können, zugleich wird allen Bürgern negative Religionsfreiheit als Abwehrecht vor staatlichem Zwang zugestanden. Davon, wie positive und negative Religionsfreiheit aufeinander bezogen sind, hängt diese Stellungnahme im einzelnen ab. Es ergeben sich mehrere Möglichkeiten:

a) Wenn die Gründe für die staatliche Förderung einer Religionsgemeinschaft aus der Religion selbst genommen werden (Förderung aufgrund des vom Autor oder der Bevölkerung (einst) anerkannten Wahrheitsanspruchs oder aufgrund ihrer aktuellen Verbreitung in der Bevölkerung), wird diese Gemeinschaft besonderen Schutz beanspruchen. Dieser kann ihr gewährt werden durch besondere Förderung staatlicherseits, ohne daß dabei die positive und negative Religionsfreiheit anderer Religionsgemeinschaften aktiv eingeschränkt wird: Das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit ist *in geregelten Sonderfällen* asymmetrisch, der positiven Religionsfreiheit bestimmter Gemeinschaften kommt konstant ein relativer und qualitativer Vorrang zu (prinzipielle Präferenz des Status quo bei ‚aktiver Toleranz‘ gegenüber nicht-präferierten Religionsgemeinschaften).

b) Wenn die Gründe für die Förderung einer Religionsgemeinschaft nicht aus der Religion selbst genommen werden, sondern aus der Kultur, die sie hervorbringt (Förderung aufgrund ihrer Kulturleistung, aufgrund ihrer gesellschaftlichen Prägekraft als Kulturfaktor oder wegen der Hervorbringung bestimmter Tugenden), dann kann Förderung de facto nur die Zurückdrängung anderer Überzeugungen (die nicht dieselbe Kulturleistung erbringen können) ins Private bedeuten: Bestimmten Religionsgemeinschaften muß ein konstanter, absoluter Vorrang bei der Gewährung der positiven Religionsfreiheit gewährt werden – bei gleichzeitiger formeller Gewährung allgemeiner negativer Religionsfreiheit. Hier besteht die Gefahr eines Rückfalls in die autoritaristische Stellungnahme. Das *exercitium religionis* ist jedenfalls gestuft und steht

[934] Ebd., Nr. 13, S. 427.

nicht allen gleichermaßen zu[935] (kulturpolitisches Präferenzprinzip bei ‚gestufter passiver Toleranz' gegenüber nicht-präferierten Religionsgemeinschaften).

c) In dem Sonderfall, daß eine Religionsgemeinschaft aufgrund ihrer kulturellen und moralischen Leistungen gefördert wird, *weil* diese als direkter Beitrag zur Erhaltung der sozial-moralischen Grundlagen des *freiheitlichen* Rechtsstaates betrachtet werden, folgt für die Ausgestaltung der Religionsfreiheit, daß neben die allgemeine Gewährung von positiver und negativer Religionsfreiheit die besondere Förderung bestimmter Religionsgemeinschaften treten kann, die nachweislich einen positiven Beitrag zur Erhaltung der Grundlagenkultur des politischen Systems leisten (sozialpädagogisches Präferenzprinzip bei ‚aktiver Toleranz' gegenüber nicht-präferierten Religionsgemeinschaften).

4.2.2 Die Vorgaben des Grundgesetzes zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit

Die Position des Bonner Grundgesetzes entspricht, wie nun zu zeigen sein wird, weitgehend der in 3c) beschriebenen. Es enthält in Artikel 4, Absatz 1 und 2 nicht nur ein Abwehrrecht gegen staatliche Eingriffe in die Freiheit des einzelnen, seine Religionsgemeinschaft frei zu bestimmen (negative Religionsfreiheit), sondern auch das Recht, seine Religion oder Weltanschauung im sozialen und politischen Prozeß wirksam werden zu lassen (positive Religionsfreiheit). Dieses Recht entfaltet sich in der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, dem Recht auf individuelle und kollektive Religionsausübung sowie dem Recht auf religiöse Vereinigungsfreiheit. Unter Umständen ergeben sich daraus sogar positive Gewährleistungsansprüche gegen den Staat, etwa wenn strukturelle Gegebenheiten einem Bürger die Ausübung seiner Religion unmöglich machen: Der Staat kommt diesen Ansprüchen zuvor, indem er Krankenhaus-, Gefängnis- und Militärseelsorge organisiert.[936] Diese positive Religionspflege und die mit ihr gegebene Förderung einzelner Religionsgemeinschaften ist aber im Rahmen der allgemeinen Gewährleistung allgemeiner positiver Religionsfreiheit zu verstehen, welche die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates unbeschadet läßt, da auf andere keinerlei Zwang ausgeübt wird.

[935] Vgl. hierzu ebd., § 20 und § 36.
[936] Vgl. ebd., § 40.

Darüber hinaus erkennt das deutsche Grundgesetz jedoch *bestimmten* Religionsgemeinschaften besonderen Schutz bzw. besondere Förderungswürdigkeit zu, die über die Gewährung der allgemeinen positiven Religionsfreiheit hinausgeht, wenn es diese als „Körperschaften öffentlichen Rechts" anerkennt. Auch hier gibt der Staat nicht seine weltanschaulich-religiöse Neutralität auf, wohl aber aus ordnungspolitischen Gründen seine politische Neutralität, indem er aktiv Religionspolitik bzw. Religionspflege betreibt.[937] Denn mit der Zuerkennung des Körperschaftsstatus ist verbunden a) *Finanzhilfe* etwa in Form möglicher Steuerentlastungen und/oder b) *Rechtshilfe*, die einer Religionsgemeinschaft zuteil wird, etwa wenn ihre Feiertage oder ihre Kleiderordnung bei der Erfüllung öffentlich-rechtlicher Pflichten oder Tätigkeiten respektiert werden und ihr damit öffentliche Anerkennung ausgesprochen wird. Daß es sich bei der Zuerkennung des Körperschaftsstatus tatsächlich um effektive Förderung handelt, ist unbestritten.[938] Um diesen staatlichen Umgang mit den Religionsgemeinschaften zu bewerten, ist auf die Begründung für die Einrichtung der Institution einer ‚Körperschaft öffentlichen Rechts' zu rekurrieren. Sie wird in der *Funktion* dieser Körperschaften für die öffentliche Gesamtordnung gesehen: Die Religionsgemeinschaften haben, so heißt es in Kommentaren, „gesteigerte Bedeutsamkeit für das überindividuelle Gesamtleben einer politischen Gemeinschaft", weil sie „im Prozeß der Entfaltung und Gestaltwerdung des Gemeinwesens und dabei insbesondere im Prozeß der geistigen Auseinandersetzung über

[937] Wie etwa der sogenannte ‚Kopftuchstreit' gezeigt hat, stehen bei konkreten Problemen der Ausgestaltung der Religionsfreiheit stets drei Rechtsgüter zur Abwägung: die negative Religionsfreiheit (hier etwa der Eltern, die ihre Kinder vor religiöser Beeinflussung durch eine im Staatsdienst stehende Lehrkraft geschützt wissen wollen), die positive Religionsfreiheit (hier der muslimischen Lehrerin) und die „Erhaltung der Verfassungsvoraussetzungen, die im Verfassungstext, insbesondere in der Präambel und in Eidesformeln meist zwar nur angedeutet, damit aber zum mitbedachten Inhalt des Verfassungsrechts und zu einem Bildungsauftrag gemacht" werden. (Kirchhof). Offenbar lassen sich aufgrund der Gegenwart des drittgenannten Rechtsguts die beiden erstgenannten Rechtsgüter nicht als gleichrangig betrachten; vielmehr ist mit Blick auf das Rechtsgut ‚Verfassungsvoraussetzungen' (als Hyperkollektivgut, von dem der Bestand der beiden anderen Rechts- bzw. Kollektivgüter abhängt) der Vorrang des einen vor dem anderen in der konkreten Situation zu bestimmen (bedingte Asymmetrie positiver und negativer Religionsfreiheit). Nach Paul Kirchhof wird der mit dem Verfassungsauftrag zur Erhaltung der Verfassungsvoraussetzungen verbundene Bildungsauftrag erst allmählich in seinen spezifischen Aspekten entdeckt. An ihm zeichnen sich die Grenzen des kulturellen Pluralismus ab, den eine freiheitliche Demokratie verträgt. Wo die christlichen Naturrechtler die Grenzlinien sahen, wird im folgenden Abschnitt geklärt (Kirchhof, P.: ‚Ungestörte' Rechtsausübung, a.a.O., S. 9).

[938] „Die öffentliche Präsenz und Wirksamkeit [der Religions-Körperschaften] wird damit nicht unwesentlich unterstützt." (Hollerbach, Alexander: Grundlagen des Staatskirchenrechts. In HStR, § 130, S. 540.) Historisch wurde der Körperschaftsstatus als Schutz konzipiert: Die Kirchen und Religionsgemeinschaften sollten vor der Preisgabe „an das Kampffeld ‚liberaler Selbstbehauptung'" bewahrt werden. Siehe hierzu ebd., § 138, Nr. 128 ff., S. 540 ff.

die Lebensfragen des Volkes eine Rolle spielen, die nicht hinweggedacht werden kann, ohne daß damit die Wirklichkeit des konkreten Gemeinwesens in seiner gesamtgesellschaftlichen Gestalt wesentlich verkürzt würde.[939]

Offenbar steht dem Staat mit der Anerkennung des Körperschaftsstatus ein Steuerungsinstrument zur Verfügung, um den Beitrag einer Gemeinschaft für das Ganze zu verstetigen bzw. zu institutionalisieren, ohne prinzipiell den Primat der prozeduralen Willensbildung anzutasten. Einem reinen Prozeduralismus wird damit freilich vorgebeugt, weil über den Körperschaftsstatus unterschieden wird zwischen gesellschaftlich relevanten Kräften und weniger relevanten Kräften: Es sind „grundsätzlich nur Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus, die in staatlichen Gremien repräsentiert sind oder in Organisationen mitwirken, in denen die gesellschaftlich relevanten Kräfte vertreten sind."[940] Die Zuerkennung des Körperschaftsstatus wirkt somit wie ein Filter für den Input bei der gesellschaftlichen Willensbildung. Es ist daher weiter zu fragen, nach welchen Kriterien die Funktionalität der Körperschaften bemessen wird.

Nach Artikel 137, Absatz 5 der Weimarer Reichsverfassung (geltendes Recht des GG) zählen zu den Religions-Körperschaften a) die *traditionellen* Religionsgemeinschaften und b) auf Antrag solche, die durch ihre „Mitgliederzahl" sowie durch ihre „Verfassung" die „Gewähr der Dauer" bieten. Alexander Hollerbach hat herausgestellt, daß mit „Verfassung" nicht „organisatorische Stabilität" gemeint sein kann, sondern Amtlichkeit und klare Verfahren der Willensbildung mit „Organen und nicht zuletzt mit Instanzen [...], die authentisch und verbindlich über Lehre und Ordnung zu entscheiden haben".[941] Sicherlich ist hierin eine notwendige Voraussetzung für die Kooperation der Religionsgemeinschaft mit dem Staat angesprochen, da ohne einen mit Autorität ausgestatteten Ansprechpartner keine geregelte und regelmäßige Kooperation möglich ist. Aber eine *hinreichende* Begründung für die gesamtgesellschaftliche Relevanz der Religionsgemeinschaft, ohne die „die Wirklichkeit des konkreten Gemeinwesens in wesentlicher Gestalt verkürzt" würde, ist darin nur schwer zu erkennen. Worauf stützt sich also die Erwartung, daß eine bestimmte Religionsgemeinschaft besonders gemeinwohlförderliche Beiträge liefert? Die Vermutung liegt nahe, daß die institutionelle

[939] Ebd., Nr. 129, S. 540.
[940] Ebd., Nr. 134, S. 542 f. Zu den weiteren an den Körperschaftsstatus geknüpften Vergünstigungen siehe ebd.
[941] Ebd.

Verfaßtheit, wie sie in der geforderten Amtlichkeit zum Ausdruck kommt, nicht nur aus pragmatischen Gründen (Ansprechpartner) Voraussetzung der Kooperation ist, sondern auch als Indikator dafür gelten kann, daß die Religionsgemeinschaft geistig so verfaßt ist, daß ihre Ziele denjenigen der staatlich verfaßten Rechtsgemeinschaft nicht entgegengesetzt sind. Aus diesem Grunde jedenfalls scheint es unstrittig zu sein, daß Religionsgemeinschaften, die den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat prinzipiell ablehnen oder ein anderes Staats-Kirchen-Verhältnis implementieren wollen als das im GG normierte, auch nicht als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt werden können.[942]

Offenbar ist der Körperschaftsstatus an eine Funktion der Körperschaft für die Gesamtgesellschaft gebunden, die im Staatsrecht benannt, aber nicht näher bestimmt wird und sich in relativ formalen Bedingungen der Anerkennung niederschlägt. Da der Zusammenhang zwischen Bedingungen der Anerkennung und Funktionalität nicht näher expliziert wird, gewinnt die erste Bedingung aus WRV Art. 137, Abs. 5 (Tradition) de facto an Bedeutung, zumal auch die gesamtgesellschaftliche Funktion der Körperschaft, soweit sie spezifiziert wird, der Bildung von Konstanten im Willensbildungsprozeß dient (nicht wegzudenkende Rolle im gesellschaftlichen Gestaltgebungsprozeß).[943]

Damit verbunden ist eine fortschreitende Schwächung der funktionalen Argumentation. Denn angesichts der seit Gründung der BRD zu beobachtenden säkularen Zurückdrängung der christlichen Kirchen ins Private, der steigenden Präsenz muslimischer Menschen bzw. Bürger und der Verbreitung neuer Minderheitenreligionen (der sogenannten „Neuen religiösen und ideologischen Gemeinschaften und Psychogruppen“) geht der sichtbare Beitrag der als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannten Gemeinschaften notwendigerweise zurück, und an die Stelle des Arguments der Funktion tritt in Ermangelung der funktionalen Bewährung anderer Gemeinschaften (z.B. der Muslime) das Argument der Tradition.

Es bleibt daher festzuhalten, daß die ordnungspolitische Position des Grundgesetzes zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit prinzipiell Position 3c) entspricht, wobei sich aber de

---

[942] Vgl. ebd.

[943] Aus diesem Grund scheint das Bundesverfassungsgericht auch in der Frage nach der Berechtigung christlicher Symbole in staatlichen Schulen festgehalten zu haben, „die Länder dürften bei der Entscheidungsfindung ihre ‚Schultraditionen‘, die ‚konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung‘ und ihre ‚religiöse Verwurzelung‘ berücksichtigen.“ (Kirchhof, P.: ‚Ungestörte‘ Rechtsausübung im freiheitlichen Rechtsstaat. In: Pro MS 2004, S. 1-16.)

facto eine gewisse Tendenz zu Position 3a) bemerkbar macht. Mittelfristig könnte mit Bestrebungen etwa von muslimischer Seite, eine positive Funktion des Islam für das politische System der Bundesrepublik Deutschland zu belegen (etwa durch die Errichtung einer muslimischen Akademie in Deutschland analog zu Katholischen oder Evangelischen Akademien), die Position 3c) in der ordnungspolitischen Debatte an Bedeutung gewinnen.

4.3 Zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit gemäß dem Gemeinwohldenken ausgewählter christlicher Naturrechtler

Wenn nun die ordnungspolitischen Stellungnahmen zur Religionsfreiheit einzelner Autoren vorgestellt und bewertet werden, dann ist besonders hervorzuheben, daß nur die Empfehlungen zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit durch *den Staat* betrachtet werden und auf – durchaus vorhandene – Bemerkungen der Autoren, die das spezifische Verständnis *der Religionsgemeinschaften* zum Thema Religionsfreiheit bzw. die Ausgestaltung ihrer Beziehungen zum Staat betreffen, nicht eingegangen wird.[944]

4.3.1 Eberhard Welty

In einer von Welty 1946, kurz nach Kriegsende herausgegebenen Schrift, die sich als Beitrag zur Neuordnung Deutschlands verstand und in erster Linie der Vorbereitung „auf die entscheidende Stunde der Selbstbestimmung“[945] galt, werden neben Grundthesen zu einer christlichen Gemeinschaftsordnung auch Grundrechte aufgezählt, die einerseits der Gemeinschaft, andererseits den in ihr lebenden Einzelmenschen zukommen sollen. Aus der Darstellung der dort beschriebenen Grundrechte läßt sich bereits an konkreten Beispielen die angestrebte Ausformung des politischen Pluralismus im Rahmen eines nur bedingt pluralistischen Kulturverständnisses ablesen. Welty gibt in dieser Schrift seinem Ordensbruder Arthur Fridolin Utz viele der Themen vor,[946] die dieser in sozialphilosophisch fundierten Beiträgen und in Auseinandersetzung mit seinen Kollegen behandeln und teilweise auch anders beantworten wird als Welty, wie es bei der Frage der Ausgestaltung der Religionsfreiheit der Fall ist.

Freilich ist die nun folgende Stellungnahme zu einem sehr frühen Zeitpunkt erfolgt, Welty entwarf sie noch in den letzten Kriegsmonaten. Sie entspricht jedoch auch der

---

[944] Siehe hierzu ausführlich: Utz, A.F.: Die Religionsfreiheit aus katholischer Sicht. In: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift*. Freiburg 1990 (19), S. 155-175 und Ders.: Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus. Eine sozialethische Würdigung der wissenschaftlichen Arbeiten von Joseph Kardinal Ratzinger. Bonn 1989.

[945] Welty, E.: Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. Köln 1946, S. 8. Die Schrift basiert auf den 1945 von Welty verfaßten „Kölner Leitsätzen“, die maßgeblichen Einfluß auf die frühe rheinische CDU hatten. Siehe hierzu: Ockenfels, Wolfgang: Welty. In: Jürgen Aretz und Rudolf Morsey (Hrsg.): Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. 1980, S. 240-249, hier S. 244 ff.

[946] Insbesondere die Bedarfdeckungswirtschaft lag Welty am Herzen, aber auch Themen griff er in dem Werk bereits auf wie Bevölkerungspolitik, Sozial- und Versorgungsstaat, Religionsfreiheit.

Position, die Welty später, etwa in seinen drei Bänden eines Sozialkatechismus, vertreten hat – freilich in Inhalt und Diktion dem Fortgang der staatskirchenrechtlichen Entwicklung und auch der Entwicklung der kirchlich-lehramtlichen Äußerungen zum Thema angepaßt. Darauf soll im folgenden jedoch keine Rücksicht genommen werden, um die Verbindungslinien von Weltys Sozialtheorie zu seiner praktischen, ordnungspolitischen Stellungnahme besonders deutlich zeichnen zu können und auch um die Unterschiede zu den ordnungspolitischen Stellungnahmen der anderen Autoren deutlich hervortreten zu lassen.

Welty sieht auch 1946 weiterhin seine „vornehmste Aufgabe" darin, „klug abzuwägen, wo und wieweit die Gemeinschaft befugt und sogar gehalten ist, normgebend und damit bindend vor die Menschen hinzutreten"[947]. Wenn Welty davon spricht, daß die menschliche Natur „zur Freiheit verfaßt" sei, dann tut er das nicht ohne unmißverständlich hervorzuheben, daß daraus auch die Pflicht folgt, „die gegenständlich-inhaltliche Seite der menschlichen Freiheit zu beachten.[948] Wie schon in *Gemeinschaft und Einzelmensch* ist für ihn Freiheit in erster Linie „das Wahlvermögen über die Mittel unter Wahrung der Ordnung zum Ziel."[949] In der Ausrichtung des eigenen Willens auf das höchste Gut verfolge die Person ihre eigene Selbstvervollkommnung. Die Person ist sich Selbstziel, aber „Selbstziel bedeutet keine Autonomie".[950] Selbstvervollkommnung in Freiheit bedeute nicht mehr und nicht weniger als die freie Ergreifung der rechten Mittel, die mit dem in der eigenen Natur liegenden Ziel vorgegeben sind. Während Welty in seiner Dissertation bei der Bestimmung des Gemeinwohls die Bedeutung der (politischen) Autorität für den Erfolg der Gemeingutbereitstellung und damit für gelingende Freiheit besonders herausgestellt, betont er in seinem ersten Werk nach dem Kriege, daß echte Gemeinschaft „kein Machwerk etwa staatsmännischer Erziehungskunst, kein Erzeugnis des leidigen oder gar mörderischen ‚Kampfes ums Dasein'"[951] sein könne. Vielmehr sei es eine Tatsache, daß wir in der „christlichen Gesamtlebensordnung" stünden, worauf auch die Päpste bzw. die Kirche hingewiesen hätten „mit einer Häufigkeit, die fast ermüdet und gar verdrießt"[952]. Das heißt, die Rolle der handlungsleitenden Autorität beim Aufbau der Gesellschaft kommt jetzt den *Forderungen der christlichen Gesamtlebensordnung* bzw.

[947] Ebd., S. 172.
[948] Ebd.
[949] Ebd., S. 173, FN 19 und Welty, E.: Gemeinschaft und Einzelmensch, a.a.O., S. 97.
[950] Ebd., S. 99
[951] Welty, E.: Entscheidung, a.a.O., S. 22.
[952] Ebd., S. 30.

der christlichen Ethik zu, und nicht mehr den Weisungen der politischen Machthaber: Unter Leitung der christlichen Ethik hat für Welty der Aufbau der vielen Gemeinschaften zur Vervollkommnung des einzelnen bei der Einordnung in den Stufenbau der menschlichen Gesellschaft bis hin zur umfassendsten im Staat zu erfolgen. Deshalb betont Welty, wo immer möglich, wie notwendig es sei, sich die eigene Angewiesenheit auf die Gemeinschaften, insbesondere die *religiösen* Gemeinschaften, bewußt zu machen. In ihnen sieht er das Fundament für einen Neubeginn staatlichen Lebens. Davon ist auch sein Verständnis der Religionsfreiheit durchgängig geprägt. Welty spricht sich in seiner Grundsatzschrift für die allgemeine Gewährung der negativen Religionsfreiheit aus: „Zwang und Zwangsmaßnahmen sind völlig unberechtigte Mittel der religiösen Beeinflussung“.[953] Doch volle positive Religionsfreiheit sieht er nur für die katholische und evangelische Kirche vor. Zur Begründung beruft er sich auf die umfassende Funktion dieser Religionsgemeinschaften für die gesunde Entwicklung des deutschen Volkes,[954] das „als christliches Volk [...] seinen Weg durch die Jahrtausende gegangen“ sei und kulturell vom Christentum abhinge. Welty beruft sich bewußt nicht auf die Erhaltung des Status quo zur Begründung der Gewährung der positiven Religionsfreiheit: „Auch mit der bloßen Forderung, der Staat solle den bestehenden Religionsgemeinschaften Freiheit gewähren, kommen wir der Frage nicht bei“.[955] Mit Blick auf die historische und aktuelle umfassende Bedeutung des Kulturwirkens der christlichen Religionsgemeinschaft möchte er positive Religionsfreiheit nur den christlichen Gemeinschaften gewährt wissen. Offenbar steht ihm der Kampf gegen die christliche Religion durch das nationalsozialistische Regime noch so deutlich vor Augen, daß er es als untragbar bezeichnet, wenn „christliche Grundbegriffe wie z.B. Erbschuld, Gnade, Erlösung, Geheimnis, Vorsehung, Wunder, Unsterblichkeit, Auferstehung und andere mehr, mit völlig unchristlichem Inhalt erfüllt und in solcher Mißgestalt dem deutschen Menschen vorgesetzt bzw. aufgeschwätzt“[956] würden. Aus diesem Grund will Welty die negative Religionsfreiheit aller nicht-christlichen Religionen bis auf den äußersten Bereich des Privaten beschränkt wissen, das heißt, die öffentliche[957] Bekundung einer Meinung oder

[953] Ebd., S. 185.
[954] Vgl. ebd., S. 187.
[955] Ebd.
[956] Ebd., S. 190.
[957] Außerhalb des öffentlichen Bereichs liegt für Welty „nicht etwa nur das [...], was die moderne Rechtslehre i.e.S. ‚öffentliches‘ Recht nennt, sondern überhaupt das gesamte äußere menschliche

eines Bekenntnisses, das dem christlichen widerspricht, soll bereits unzulässig sein:[958] „Im höchsten Sinne strafbar macht sich, wer es wagt, die naturrechtlich-christliche Grundlage des Staatswesens öffentlich anzuprangern oder anzugreifen. Wohlgemerkt, es handelt sich diesmal nicht um eine religiöse, sondern um eine durchaus staatliche Angelegenheit, d.h. darum, daß die Bescheide der christlichen Ethik in ihrer Bewandtnis und in ihrer verfassungsgemäß anerkannten Geltung als staatstragende Grund- und Eckpfeiler betrachtet werden; ein Angriff auf sie bedeutet deshalb Landfriedensbruch. Wer z.B. vor der deutschen Umwelt dagegen mault, daß den christlichen Kirchen Freiheit gewährt wird, daß jede Gottlosenbewegung unterdrückt wird, daß der Staat die Sterbehilfe strengstens verbietet, daß Eid auf den Namen Gottes geleistet wird, daß es kein Recht gibt auf die Vielehe, daß die Eltern ihre Kinder selbst erziehen, der muß von Staats wegen mundtot gemacht und für solchen Frevel gehörig bestraft werden.“[959] Daß Welty daher die alleinige Zuerkennung „aller Rechte einer öffentlichen Körperschaft für die christlichen Kirchen“[960] fordert (kulturpolitisches Präferenzprinzip), entspricht seiner Konzeption eines Staates auf der Basis der christlichen Ethik, der anderen Religionsgemeinschaften nur in engen Grenzen negative Religionsfreiheit gewährt (gestufte passive Toleranz).

Handeln, insoweit es für die Gemeinschaft belangvoll ist bzw. sich innerhalb der Gemeinschaft zum Segen oder Unsegen auswirkt“. Vgl. ebd., S. 177.

[958] Vgl. ebd.

[959] Ebd., S. 218 f.

[960] Ebd., S. 191. Zu den damit verbundenen weitgehenden Rechten siehe dort. Zu ihnen gehört für Welty auch, daß „der Staat den Kirchen den Rundfunk zur Verfügung“ stellt. Vgl. ebd., S. 192.

4.3.2 Arthur Fridolin Utz

Inwiefern darf der Staat nach Arthur Fridolin Utz Religionspflege betreiben und damit die Freiheit seiner Bürger lenken? Was versteht er unter Religionsfreiheit als Bürgerrecht?[961] Eine Zuordnung der Utzschen Empfehlungen zum staatlichen Umgang mit den Religionsgemeinschaften ist nicht einfach, da sie sich nicht eindeutig einer der oben unter 3) beschriebenen Haltungen zuordnen lassen. Dennoch wird die Tendenz klar. Zunächst muß man sich aber vor Augen halten, daß Utz in seiner politischen Ethik die Ausgestaltung der Religionsfreiheit so beschreibt, „wie sie heute als Menschenrecht definiert wird".[962] Seine eigene Position wird erst anhand anderswo vorgetragener Kritik deutlich. Grundlegend für das heutige Verständnis von Religionsfreiheit, das Utz in der UNO-Menschenrechtserklärung grundgelegt und als allgemein vorherrschend betrachtet, ist die Gleichsetzung von Glaubensfreiheit mit Gewissensfreiheit.[963] Diese Gleichsetzung wird als Folge eines demokratischen „Abschieds von der Wahrheit"[964] verstanden, aufgrund dessen „der Begriff des Glaubens auf das Niveau des inhaltsleeren Begriffs des formalen Gewissensentscheids" absinkt. „Der Glaube ist darum für den Staatsrechtler ebenso wie das Gewissensurteil einzig ein Akt der praktischen Vernunft, der mit der theoretischen Vernunft nichts zu tun hat. [...] Der Gewissensentscheid und mit ihm die Entscheidung für eine Religion ist durch und durch individualisiert worden, so daß jede Kontrolle nach Wahrheit illusorisch ist." In der Folge, so Utz, wurde die umfassende „kulturschaffende Bewandtnis" der Religion auf die Gewissensfreiheit übertragen, weshalb letztlich den verschiedensten religiösen Bekenntnissen nur die eine, gleiche Kulturfunktion zugesprochen werden kann.[965] Herrscht diese Auffassung vor, kann

[961] Grundlegend für die folgenden Ausführungen das Kapitel „Die Religionsfreiheit als Bürgerfreiheit" in SEV, S. 141-149.
[962] Vgl. ebd., S. 142 f.
[963] Ebd., S. 144.
[964] Hier und im folgenden ebd., S. 145 f.
[965] Ebd., S. 143. An anderer Stelle hält Utz kritisch fest, daß ein Konsens über Grundwerte wie der in der UNO-Erklärung der Menschenrechte (der auch von Sowjetrußland unterschrieben wurde) aufgrund der unterschiedlichen Interpretierbarkeit der Werte ‚Freiheit', ‚Gerechtigkeit', ‚Würde des Menschen' nicht ausreiche. „Mit Absicht wurde der Begriff der menschlichen Natur als Norm durch Abstimmung gestrichen und nur das Faktum der Geburt als Begründung angegeben." (Utz, A.F.: Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus, a.a.O., S. 33.) Utz hält damit fest, daß es entscheidend auf die Methode der Interpretation ankomme, um zu echter Übereinstimmung zu gelangen. Aber gerade hinsichtlich der Methode unterscheiden sich verschiedene Religionen und Kulturen. Diesen Unterschied betont vor allem die Katholische Kirche – nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ebenso wie davor. Utz bezeichnet es daher als Skandal, daß in der von den deutschen Bischöfen herausgegebenen Übersetzung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen

negative und positive Religionsfreiheit nur symmetrisch gewährt werden: Die Entscheidung für eine Religion muß einerseits „gegen jeden Eingriff von seiten jedes anderen, sei er Mitmensch, sei es der Staat, abgesichert“[966] werden. Andererseits muß sich der Glaube dank der Bekenntnisfreiheit auch öffentlich manifestieren und rechtlich sowie kulturell umsetzen können.[967] Diese positive Religionsfreiheit findet ihre Grenzen jedoch da, wo dadurch ein einzelner zur Annahme des Glaubens gezwungen wäre.

Utz' eigene Position zeichnet sich nun ab, wenn man seiner Bemerkung zur „kulturschaffenden Bewandtnis“ der Religion ein wenig nachgeht. Die Ursachen der relativistischen Auffassung von der gleichen Kulturfunktion aller Religionen sieht er nämlich in einer Fehldeutung des Phänomens des Gewissens begründet: Da im Gewissen nicht mehr eine „Kontrollinstanz unserer praktischen Vernunft“ gesehen wird, welche die Orientierung an „sachgerechten, d.h. an objektiven Seinsinhalten“ [968] anmahnt, könne Freiheit nicht als Prinzip der Ordnung wirksam werden,[969] weil die Korrektheit des Gewissensspruchs, insbesondere in moralischen Angelegenheiten, von Dritten kaum mehr kontrolliert und kaum rechtlich überprüfbar gemacht werden könne. Handlungsabstimmung auf Grundlage der Religion wird damit unwahrscheinlich, die formal gewährte positive Religionsfreiheit kann nicht oder nicht mehr ausreichend genutzt werden. Das heißt, de facto ist das konstruktive Potential der Religion sowohl im zwischenmenschlichen wie im gesellschaftlichen (rechtlichen) Bereich erheblich eingeschränkt, die positive Religionsfreiheit kann nicht genutzt werden. Utz sieht hierin bzw. in dem dieser Einschränkung der Religionsfreiheit zugrundeliegenden Verständnis der Gewissensfreiheit die Ursache gesellschaftlichen Niedergangs. Sie dokumentiert sich für ihn im Verlust grundlegender „sozialmoralischer Normen“.[970]

Vor diesem Hintergrund liegt es für den an Stabilität interessierten Staat nach Utz daher nahe – und darin kommt seine eigene Stellungnahme zum Ausdruck –, „jedes Bekenntnis, das sich in seinem [des Staates] Hoheitsgebiet einnisten will, nach seiner Kompatibilität

---

Konzils über die Religionsfreiheit Ernst Wolfgang Böckenförde 1968 von einem dogmatischen Wandel spricht. Vgl. Utz, A.F.: SEV, S. 146.

[966] Ebd., S. 141.

[967] Eine finanzielle Förderung für irgendeine Religionsgemeinschaft scheint Utz nicht vorzusehen. Vgl. hierzu Utz, A.F.: SEV, S.149.

[968] Utz, A.F.: Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang. In: Ders. (Hrsg.): Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 101-104, hier S. 101.

[969] Ebd., S. 103.

[970] Utz spricht vom „Verlust grundsätzlicher sozialmoralischer Normen“ und verweist auf „die Anerkennung der Ehe zwischen Homosexuellen und Lesben in verschiedenen Ländern“ (ebd., S. 104).

mit der Kulturverfassung der Gesellschaft zu überprüfen, denn die Religion gehört in die Kategorie der Kultur".[971] Daraus läßt sich ohne weiteres ein Schutzanspruch für die kulturkompatiblen Religionsgemeinschaften ableiten, denn eine Kultur unterscheidet sich von der anderen durch „sachliche Differenzen"[972], die so bedeutend sein können, „daß sie in einem anderen Kulturkreis nur unter bestimmten Bedingungen akzeptiert werden"[973] können. Utz nähert sich damit dem kulturpolitischen Präferenzprinzip bei passiver Toleranz gegenüber solchen Religionsgemeinschaften an, die wegen ihrer „Kulturdefekte"[974] nicht präferierbar sind (3b). Die Präferenz bestimmter Religionsgemeinschaften wird allgemein mit den Auswirkungen der fremden Kultur der (noch) nicht etablierten Religionsgemeinschaften Einfluß auf die „bereits verwurzelte[n] Bekenntnisgemeinschaften" haben.[975] Deswegen kann Utz *zum einen* auch festhalten: „Es mag jeder innerlich glauben, was er will, und im Kollektiv privat den Kult feiern. Er darf aber deswegen nicht alles öffentlich äußern, was er will, erst recht nicht nach seinem Glauben öffentlich auftreten, wie er es für gut hält". *Zum anderen* kann Utz gleichzeitig tadeln, wenn ein Staat wie die „Türkei mit der Europäischen Menschenrechtskonvention die Achtung der Religionsfreiheit allen ihrer Herrschaftsgewalt unterstehenden Personen, also auch den bloß ihrer Territorialhoheit unterstehenden Ausländern grundsätzlich zu[ge]sichert".[976] Utz beruft sich zwar gelegentlich auf die Bedeutung der Präsenz von unterschiedlichen Religionsgemeinschaften für das *rechtliche* Kulturverständnis[977], was seine ordnungspolitischen Empfehlungen zur Religionspolitik interpretierbar machen würde im Sinne einer Förderung von Religionsgemeinschaften (hier: der christlichen Kirchen) aufgrund ihres spezifischen Beitrags *zur Aufrechterhaltung der Verfassungsvoraussetzungen* des deutschen Grundgesetzes. Allerdings tendiert Utz dazu,

[971] Utz, A.F.: SEV, S. 148.
[972] Ebd.
[973] Ebd. Utz erläutert dies mit dem Beispiel „der massenhaften Immigration von Muslimen in den aus christlichen Wurzeln entstandenen europäischen Kulturkreis."
[974] Ebd.
[975] Auch der kulturelle Pluralismus wird von Utz primär mit Blick auf seine „sozialmoralischen" Auswirkungen zurückgewiesen.
[976] Ebd., S. 148-149.
[977] Daß Utz die Bedeutung von Religionsgemeinschaften für das *Rechtsverständnis* sehr wohl bekannt ist, wird an seiner Bewertung rechtspolitischer Fragen deutlich. So hält er beispielsweise fest, daß Muslimen in Deutschland zwar ein eigenes Ehegesetz zuzugestehen sei, gewisse rechtliche Sanktionen jedoch nicht übernommen werden könnten, wie etwa die, Elternteilen den Zugang zu ihren Kindern zu verwehren. Dies sei ebenso undenkbar für „unser rechtliches Kulturverständnis" wie die Gewohnheit, einem Familienmitglied, das den muslimischen Glauben gegen den christlichen eintauscht, den Ausschluß aus der Familie oder gar den Tod anzudrohen (vgl. ebd., S. 149).

„Subsidiarität des Staates zugunsten von Religionsgemeinschaften“[978] eher mit der *historischen* Leistung dieser Gemeinschaften[979] bzw. der Aufrechterhaltung des kulturellen *Status quo*[980] zu begründen. Der Grund für diese Tendenz in Richtung Position 3a) liegt wiederum in der verbreiteten und von Utz als empirisches Faktum zur Kenntnis genommenen Ineinssetzung von Glaubens- und Gewissensfreiheit: Utz scheint unter diesen Bedingungen keine Möglichkeiten mehr zu sehen, die Kulturleistungen verschiedener Gemeinschaften zu vergleichen und so der spezifischen Kulturleistung der christlichen Religionsgemeinschaften besondere Anerkennung zukommen zu lassen. Wenn Utz daher zu einer den Status quo wahrenden Religionspflege tendiert, so ist er doch Realist genug, um dem ‚quantitativen Faktor‘ Rechnung zu tragen, auf den er – beinahe resigniert – immer wieder hinweist, wenn er die Bevölkerungsentwicklung der islamischen Völker anspricht[981] und die Zukunft ganz in dieser Perspektive sieht: „Der wertneutrale Staat ist Massenbewegungen wehrlos ausgeliefert. [...] Nachdem sich aber der pluralistische Staat religiös als neutral erklärt und dazu noch im Zug der totalen Demokratisierung die Kraft zur sittlichen Indoktrination verloren hat, muß er, wenn er nicht verwildern will – und das würde er ohne Religion in der Gesellschaft –, jede religiöse Gemeinschaft schützen, die gemäß ihrer Lehre und ihrer Moral ein friedliches Zusammenleben garantiert. Er kann allerdings nur nach dem Prinzip der quantitativen Repräsentanz urteilen. Konsequenterweise gilt in der Demokratie der Grundsatz: ‚Auch der (in den Augen der Mehrheit) größte Unfug ist grundrechtlich geschützt‘: In der pluralistischen Demokratie richtet sich der Verteilungsschlüssel staatlicher Mittel zugunsten der Kirchen darum nicht mehr nach dem Wahrheitsgehalt, sondern nach der Zahl der Gläubigen und dem von diesen zu erwartenden politischen Druck.“[982] Die Verleihung des Körperschaftsstatus an eine nicht-christliche Religionsgemeinschaft, die zahlenmäßig ins Gewicht fällt und (erwiesenermaßen!) positiven Einfluß auf die Verfassungsvoraussetzungen hat, liegt für Utz offenbar im Bereich des Vorstellbaren.

---

[978] Vgl. Utz, A.F.: SEIII, S. 204 f.
[979] Utz, A.F.: Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus, a.a.O., S. 34.
[980] „Der Staat kann um der Wahrung seiner geschichtlich gewordenen Strukturen willen nicht darauf verzichten, die sein geistiges Fundament ausmachenden Bekenntnisse als öffentlich-rechtliche Institutionen anzuerkennen. [...] Es geht lediglich um die Wahrung des geistigen Einflusses jener Bekenntnisse, welche die abendländische Kultur geprägt haben.“ (Ebd., S. 205.)
[981] Vgl. stellvertretend: ebd., S. 42 f.
[982] Utz, A.F.: Der christliche Glaube als Voraussetzung der pluralistischen Demokratie. 1989. (Das Zitat im Zitat stammt von Ralf Bernd Abel: Grenzen der Religionsfreiheit, Evang. Presseverband für Bayern e.V. München o.J., S. 43.

Insbesondere der Fixierung des Utzschen Gemeinwohldenkens auf die vorrangige Normierung der naturrechtlichen Institutionen (Ehe, Familie, der christlichen Kirche und des Staates) als klar umrissene und geschützte Orte der Hervorbringung des immanenten Gemeinwohls in Form von materiellem, kulturellem und sittlichem Gemeinbesitz ist es zuzuschreiben, daß Utz andere Orte, an denen auch Gemeingüter bereitgestellt werden, kaum je in ihrer Bedeutung näher in Betracht gezogen hat. Wie seine Stellungnahme zum Recht anderer Religionsgemeinschaften in Deutschland paradigmatisch zeigt, führt die vorrangige Bewahrung der institutionalisierten Höchstformen des sozialen Lebens gleichsam unbeabsichtigt zu einer nur schwer vermittelbaren Verteidigung von *bona particularia,* der es nicht mehr gelingt, neue, unkonventionelle Formen des Zusammenlebens und der Gemeingüterbereitstellung wahrzunehmen, in ihrem Wert anzuerkennen und schrittweise hinzuführen zu einer noch größeren Wertverwirklichung innerhalb der Formen, die von den naturrechtlichen Institutionen vorgegeben werden. Nicht zufällig verteidigt Utz hartnäckig den Status quo der Stellung der christlichen Kirchen in Deutschland und nicht zufällig scheint diese Verteidigung angesichts einer Vergegenwärtigung der Sachlage plötzlich in sich zusammenzubrechen. Darüber, wo das Gemeinwohl in Zukunft hervorgebracht wird (was mitunter heißen kann, ob es überhaupt noch ausreichend hervorgebracht werden kann), entscheiden externe Faktoren,[983] wie die zahlenmäßige Stärke einer neuen Religionsgemeinschaft oder die kulturelle Schwäche der alten.

[983] Dann aber verfehlt der Naturrechtler seine Aufgabe, Visionär, Projektor und Konstruktor zu sein, die naturrechtlichen Orte der Gemeingüterbereitstellung verwaisen, und eine akute Gefahr der ‚Gemeinwohlverarmung' droht.

4.3.3 Johannes Messner

Anders stellt sich die Lage für Johannes Messner dar. Sein Gemeinwohldenken befähigt ihn dazu, neuen Formen des Sozialen grundsätzlich offen gegenüberzustehen und ihr Potential zu nutzen. Zwar beharrt auch Messner auf der umfassenden Verwirklichung des Gemeinwohls im Kulturmaximum und weist auch den Weg dorthin, wenn er den besonderen Wert der geistigen Kulturgüter oder die Bedeutung der Berufsstände für die kooperative Verwirklichung der existentiellen Zwecke des Menschen betont. Weil für ihn aber die Freiheitlichkeit die wesentliche Bedingung für die Verwirklichung des Gemeinwohls ausmacht, da ohne sie der existentielle Bezug der gesellschaftlichen Kooperation zum individuellen Ich verloren geht und der einzelne den Ertrag gesellschaftlicher Kooperation nicht mehr als Hilfe auf dem Weg zu seiner persönlichen Vervollkommnung erfahren kann, trägt er den *Bedingungen der Entfaltung* von Kultur voll Rechnung. Messners Kulturethik ist daher von besonderer Bedeutung auch für die ordnungspolitische Frage, welchen Status der Staat den Religionsgemeinschaften einräumen soll. Messner sieht in den Kulturgütern Speicher des Bewußtseins gemeinsamer Ziele und Zielverwirklichungen (Werte).[984] Er kennt im wesentlichen zwei Arten von Speichern: Lebensformen (Tradition, Ethos, Recht und Religion)[985] und Institutionen (Familie, Staat, Kirche)[986]. Beiden kommt es zu, das Gemeinwohl in Kulturgütern sichtbar zu machen und den Weg zu ihrer Bereitstellung zu vermitteln. Allerdings ist ihr jeweiliger Stellenwert in der Gesellschaft (auch der einer Religionsgemeinschaft) geschichtlichen Schwankungen unterworfen, die unvermeidlich sind, weil nicht von den Präferenzen der Individuen als Kulturschaffende und -tragende abgesehen werden kann. Messner geht es daher bei Gemeinwohlfindung und -sicherung besonders um die Förderung von Kulturvermittlern. Besonderen staatlichen Schutz und Förderung verdienen daher für Messner weniger Religionsgemeinschaften an sich als

[984] Ähnlich auch Klose, Alfred und Weiler, Rudolf in ihrer Einleitung zu Messners Kulturethik. Vgl. Dies.: Die Stellung der Kulturethik im Werk von Johannes Messner. In: Johannes Messner: Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Nachdruck der Ausgabe von 1954. Wien und München 2004, S. I-XIX, hier S. XVI-XIX.

[985] Vgl. Messner, J.: Kulturethik. Wien, München 2004, S. 355: „Die traditionsgebundene Sittlichkeit einer Gesellschaft bildet das ihrer Kultur als Lebensform zugrunde liegende E t h o s; die besondere einer Gesellschaftsform eigene E t h o s f o r m besteht in den durch die Tradition verbürgten sittlichen Gefühls-, Denk- und Wertungsweisen und den darauf beruhenden Haltungen und Rechtsregelungen."

[986] Vgl. hierzu ebd.

vielmehr diejenigen Institutionen, in denen die Individuen zur Erkenntnis gemeinsamer Ziele und Wege zu deren Verwirklichung befähigt werden.[987]

In diesem Zusammenhang sind die im folgenden Abschnitt zusammengetragenen bzw. rekonstruierten Stellungnahmen Messners zum Thema Religionsfreiheit zu lesen:

Die Freiheit der privaten Religionsausübung ist für Messner unbedingtes Menschenrecht (negative Religionsfreiheit), das Recht der öffentlichen Religionsausübung ist bedingt, und zwar da einerseits keine Beeinträchtigung der Rechte anderer und andererseits keine Beeinträchtigung der öffentlichen Ordnung damit verbunden sein darf.[988] Da Messner in den Menschenrechten, dem Wortsinn gemäß, „sehr wohl zum Ausdruck [gebracht sieht], daß es sich um Rechte handelt, die in der menschlichen Natur selbst begründet"[989], also auf eine ideale Vorgabe bezogen sind, kann er die staatlicherseits vorzunehmende Ausgestaltung der Religionsfreiheit von vornherein als Ausgleich dreier Rechtsgüter betrachten: der Intimität des Glaubenden, der kulturellen Dignität des Glaubens und der Integrität der (Natur-) Rechtsordnung. Eine strikte Symmetrie von negativer und positiver Religionsfreiheit ist bei ihm daher auch nicht zu finden. Gemäß dem von ihm naturrechtlich begründeten Pluralismus der autonomen Rechte von Gemeinschaften, demzufolge nur in der Vielfalt der gesellschaftlichen Gebilde die vielfältigen Gemeingüter und somit der volle Wertbestand des Gemeinwohls erreicht werden kann, faßt Messner die positive Religionsfreiheit aber sehr weit: Gerade (religiösen) Minderheiten wird das Recht auf öffentliche Religionsausübung vorbehaltlos zugestanden (positive Religionsfreiheit), inklusive eventueller finanzieller Gewährleistung dieser Freiheit durch den Staat.[990] Messner begründet dies mit der „Kulturautonomie"[991], die für Minderheiten in einem Land ebenso gilt wie für alle menschlichen Gemeinschaften. Das heißt, um den einzelnen Menschen möglichst umfassende Hilfe aus dem Gemeinwohl zuzusichern, das im Phänomen der Kultur als zwischenmenschlich bewirkte Hilfe zur Vervollkommnung der einzelmenschlichen Existenz zur Verfügung

[987] Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß für Messner die entscheidende kulturvermittelnde Instanz die Familie ist. Vgl. hierzu besonders: Messner, J.: ebd., S. 487 ff.
[988] Vgl. Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 224 und 562 ff.
[989] Ebd., S. 223.
[990] Vgl. ebd., S. 321.
[991] Vgl. ebd.

steht, darf die Entfaltung ‚der Kultur' in ihren vielen Formen nicht behindert werden.[992] Inwiefern Messner dem Staat vor diesem Hintergrund empfiehlt, eine Bewertung und entsprechende Förderung der Religionen vorzunehmen, und nach welchen Kriterien diese erfolgen kann, ist aus seinen allgemeinen ordnungspolitischen Stellungnahmen zu klären.

Für eine direkte Förderung einer bestimmten Religionsgemeinschaft durch den Staat aufgrund einer von ihr erbrachten Kulturleistung tritt Messner grundsätzlich nur für den Fall ein, daß in diesem Staat „der größere Teil der Bürger eine gemeinsame Substanz religiöser und sittlicher Überzeugung besitzt"[993] (Fall 3b): kulturelles Präferenzprinzip bei ‚gestufter passiver Toleranz' gegenüber nicht-präferierten Religionsgemeinschaften). Dabei ist anzumerken, daß die *weite Verbreitung* dieser Religionsgemeinschaft für Messner deswegen ein Kriterium ist, weil er in ihr eine Garantie dafür sieht, daß der Staat mit seiner Förderpolitik nicht „das Gewissen der Mehrheit seiner Bürger in ernste Konflikte" bringt. Die positive Religionsfreiheit der verbleibenden Minderheit ist durch deren Kulturautonomie gesichert. Die besondere Förderungswürdigkeit einer religiösen Gemeinschaft ist für Messner kaum Thema. Dennoch rechtfertigt er eine gewisse Asymmetrie im Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit. Legitimer Grund hierfür kann die Einschränkung der positiven Freiheit solcher religiöser Gruppen sein, deren öffentliches Wirken direkt die Entfaltung der Kultur, insbesondere der *politischen* Kultur, behindert.[994] Gelegentlich stellt Messner auch den funktionalen Zusammenhang zwischen westlichem Christentum und der Herausbildung der abendländischen Kultur heraus,[995] leitet daraus jedoch keine besondere Förderungswürdigkeit der christlichen

[992] Vgl. hierzu Messner, J.: Kulturethik, S. 419-423. „Das sittliche Wertgesetz der Kultur (dessen Kriterium die Selbstverwirklichung und Vollentfaltung der menschlichen Persönlichkeit ist, in deren Richtung die existentiellen Zwecke des Menschen weisen, SH) fordert die Sicherung der Einordnung alles Kulturstrebens in den auf den *Dienst am Menschen* bezogenen Wesenssinn aller Kultur: damit ist das sittliche Wertgesetz auch die sittlich-rechtliche Sicherung des unermeßlichen Bereiches der schöpferischen Freiheit des Menschen als Lebensgrund aller Kultur. Das Wertgesetz selbst schützt somit das Eigensein und Eigenrecht, die Eigengesetzlichkeit (Autonomie) der Kultur." Messner entwickelt hier den (von ihm nicht so benannten) Gedanken einer ‚theonomen Autonomie' des Menschen. Vgl. ebd., S. 169 ff., 407 ff. und 312: „Der Mensch trägt aber das Gesetz seiner Selbsterfüllung, des ‚guten Lebens', in sich selbst, in der ihm auferlegten Selbstverantwortlichkeit". Zum aristotelisch-thomasischen Hintergrund: Böckenförde, E.-W., Geschichte, a.a.O., S. 228.

[993] Vgl. Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 563.

[994] Vgl. ebd., S. 214. Messner kommt darauf eher indirekt zu sprechen. Vgl. seine Ausführungen zur besonderen Bedeutung des Christentums für die Erhaltung des „für die demokratische Lebensform wesentlichen Rechtsgeists" und zu den für das freiheitlich-demokratische Gemeinwesen unerläßlichen sittlich-rechtlichen Prinzipien. Messner, J.: Die Soziale Frage, a.a.O. S. 635 f. und Messner, J.: Atheismus und Naturrecht. Sie legen den Schluß nahe, daß nicht alle Weltanschauungen die gleiche, eine freiheitliche Demokratie stützende Kulturfunktion besitzen.

[995] Vgl. etwa Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., a.a.O., S. 376 ff.

Kirchen ab.[996] Vielmehr kommt es ihm darauf an, daß der Gesetzgeber mit der Verwirklichung der positiven Religionsfreiheit seiner sozialpädagogischen Verpflichtung zur „Hebung des sittlichen Bewußtseins des Volkes" nachkommt, wobei zwar konstante oder punktuelle Maßnahmen zur Förderung einzelner Religionsgemeinschaften als Mittel in Frage kommen, in erster Linie aber als Maßnahme empfohlen werden: „Stärkung eines gesunden Familienlebens, Erziehung und soziale[n] Wohlfahrtsmaßnahmen".[997] Nicht zufällig begründet Messner auch seine persönliche Präferenz der christlichen Kultur damit, daß sie „zeitungebunden die Hoffnung auf ein universales Wertziel sichert",[998] also das Vertrauen darin bestärkt, daß Einheit unter Menschen überhaupt möglich ist. Messner folgt bei der Ausgestaltung der Religionsfreiheit einem *funktionalen* Präferenzprinzip bei ‚aktiver Toleranz' gegenüber nicht-präferierten Religionsgemeinschaften.

4.4 Synthese

Das konservativ-substantialistische Gemeinwohldenken WELTYS eignet sich nicht oder nur bedingt zur Legitimierung der grundgesetzlichen Vorgaben zur Religionspolitik. Als Basistheorie zur grundgesetzlich vorgesehenen Regelung der Religionsfreiheit kann die konservativ-substantialistische Variante des Kommunitarismus nur bedingt herangezogen werden.

Bereits angesichts praktizierter Gleichgültigkeit gegenüber der Grundlagenkultur wird eine direkte und aktive Förderung (z.B. Aufhängen von Kreuzen in den Schulen und Erziehung zu christlichen Werten) gefordert. Generell sind Abwehrmaßnahmen vorgesehen, wenn die Kombination der Glaubensfreiheit etwa mit Meinungs- oder

[996] Einerseits geht er noch von der Existenz einer Volkskirche aus, andererseits entspricht es Messnerschem Denken, davon auszugehen, daß die christliche Kirche die Institution ist, in der die Vollentfaltung der Menschlichkeit am ehesten möglich ist und der aus diesem Grunde kaum Konkurrenz zu machen ist. Darauf wettet Messner gewissermaßen. Sollte aber tatsächlich eine konkurrierende Religionsgemeinschaft die Entfaltung des Menschen in seinen natürlichen Zwecken gleich gut oder besser ermöglichen, wäre Messner an ihr sehr interessiert und hätte gegen eine staatliche Förderung nichts einzuwenden.

[997] Messner, J.: Das Naturrecht, a.a.O., S. 214.

[998] Vgl. hierzu Messner, J.: Kulturethik, a.a.O., S. 627 ff. Diese vom Christentum vermittelte Hoffnung besteht nach Messner in der geschichtlich einmaligen Auffassung, daß sich der Wert einer Generation letztlich nicht danach bemißt, welche Kulturleistung sie erbracht hat (das heißt, wie sehr sie das Gemeinwohl verwirklicht hat), sondern vielmehr darin, sich aufgrund der individuellen Beziehung zu einem transzendenten Urgrund des Seins als Eigenzweck, als „eine Welt von Menschen mit einem Dasein zu eigenem Recht verstehen zu dürfen". Damit aber wird unabhängig vom Erfolg der geschichtlichen Integrationsbemühungen der Politik das Vertrauen in die Möglichkeit von Einheit in der Vielfalt überhaupt erst ermöglicht.

Bekenntnisfreiheit und Versammlungsfreiheit die Grundlagenkultur gefährdet (ein generelles Kopftuchverbot, nicht nur für Lehrer, sondern auch für islamische Schülerinnen wäre hier denkbar). Allgemein könnte dann nur negative Religionsfreiheit als Abwehrrecht gewährt werden. Die Einschränkungen werden zwar stets als rein „äußerliche Beschränkung" von Grundrechten verstanden. Die Gefahr eines Rückfalls in autoritäre Identitätspolitik liegt jedoch nicht fern.

Das naturrechtlich-institutionelle Gemeinwohldenken von UTZ eignet sich unter gewissen Umständen zur Legitimierung der grundgesetzlichen Vorgaben zur Religionspolitik. Die naturrechtlich-institutionelle Variante des Kommunitarismus kann als Basistheorie des Grundgesetzes herangezogen werden, solange ein Großteil der Bevölkerung innerhalb der naturrechtlich normierten Institutionen lebt.

Erst angesichts religiöser Hegemonisierungstendenzen bzw. der Aufhebung der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche (wie sie z.B. bei islamistischen Gruppen, aber auch bei Vertretern des Laizismus vorliegen), die kulturelle Veränderungen in der Gesellschaft erwarten lassen, werden identitätspolitische Abwehrmaßnahmen gefordert (ein Kopftuchverbot *für Staatsbeamtinnen* in öffentlichen Einrichtungen kommt hier in Frage), um so die Religionsgemeinschaft als Kulturfaktor in dem (ursprünglich von ihr geprägten) Staat zu erhalten. Eine Förderung von bestimmten Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum (finanzielle Unterstützung, in öffentlichen Einrichtungen erteilter Religionsunterricht) kann zum Zwecke der Erhaltung des kulturellen Status quo ebenfalls gerechtfertigt werden. Das naturrechtlich-institutionelle Gemeinwohldenken von Utz kann als spezifische Begründungstheorie der ersten Bedingung zur Verleihung des Körperschaftsstatus an Religionsgemeinschaften herangezogen werden, denn es begünstigt die traditionelle bzw. de facto die stärkste Religion.

Das liberal-sozialpädagogische Gemeinwohldenken von MESSNER eignet sich bedingungslos zur Legitimierung der grundgesetzlichen Vorgaben zur Religionspolitik. Als Basistheorie des Grundgesetzes kann die liberal-sozialpädagogische Variante des Kommunitarismus empfohlen werden.

Messner rät nicht zu religionspolitischen Steuerungsmaßnahmen, solange diese nicht zwingend geboten erscheinen angesichts einer bedrohlichen Schwächung des allgemeinen sittlichen Bewußtseins und mit ihm der Verfassungsvoraussetzungen. Fördermaßnahmen

für bestimmte Religionsgemeinschaften haben bei Messner denselben Status wie andere Fördermaßnahmen zur Stabilisierung der Gemeingut- und Kollektivgutbereitstellung und legitimieren sich als ‚heuristisches Angebot'; sie verstehen sich als Hinweis auf eine besonders bewährte Form der Gemeinwohlverwirklichung. Messners liberal-sozialpädagogisches Gemeinwohldenken kann als spezifische Begründungstheorie der zweiten Bedingung zur Verleihung des Körperschaftsstatus an Religionsgemeinschaften herangezogen werden, denn die Konzeption des Gemeinwohls als durch spezifische Gemeinschaften vermittelte Hilfestellung für den einzelnen (Bürger) rückt die *Funktion* von Gemeinschaften und damit den Wettbewerb der besten Gemeinschaften ins Zentrum, wobei freilich eine oberste Instanz (hier: das Bundesverfassungsgericht) über die tatsächliche Funktionalität befinden muß.

Ergebnisse und Schlußbemerkungen

Eines wurde beim Abschreiten des Weges, den der Gemeinwohlbegriff auf seiner Wanderschaft aus der klassischen politischen Theorie hinein in ein modernes, pluralistisches Politikverständnis zurückgelegt hat, klar: Im Gemeinwohlbegriff steht dem politischen Denken ein Mittel zur Verfügung, Identitätserwartungen und Entwicklungsbedingungen einer Gesellschaft zu formulieren und in der Folge zu normieren, zu verwerfen oder zu adaptieren. Denn wo die gesellschaftliche Entwicklung ihren Ausgang nimmt und wohin sie führt, das hängt ebenso von der allmählichen Fixierung fester Formen und Strukturen der Bereitstellung und Sicherung der Grundbestandteile des Gemeinwohls ab wie von der Lebensgeschichte, dem Temperament, den Fähigkeiten und der geistigen Offenheit eines jeden Mitbürgers im Prozeß dieser Gemeinwohlbereitstellung und -sicherung.

Damit kann erklärt werden, weshalb gerade in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels das Gemeinwohl immer wieder thematisiert wird und wurde: Seine Thematisierung erlaubt eine ‚offen konservative' Ausrichtung auf die *Entfaltung* des konkreten Gemeinwohlbestands und damit eine schrittweise, vor Traditionsbrüchen gesicherte Entwicklung eines Gemeinwesens und damit auch den Erhalt seiner Identität. Eine freiheitliche Demokratie, die sich zudem als wehrhafte versteht, kann ohne den Gemeinwohlbegriff und ein klares Gemeinwohlverständnis bzw. ohne ein liberal-kommunitaristisches Politikverständnis nicht auskommen. Auch eine nicht aristotelisch politische Theorie kommt daher nicht umhin, Reflexionen über das Gemeinwohl anzustellen: Mit der Verpflichtung aller Politik auf das Gemeinwohl wird das Recht auf politischen Irrtum nicht verworfen, ein vorgängiges Recht auf Fehler hingegen schon. Politischer Irrtum liegt vor, wenn das Gemeinwohl durch eine Entscheidung nicht vorangebracht werden konnte, ein vorsätzlicher Fehler, wenn ein vorhersehbarer Abbruch der Gemeinwohlbereitstellung bewußt in Kauf genommen wird und es zu einem Gemeingüterverlust kommt.

Im Deutschland des 20. Jahrhunderts hat und hatte die gemeinwohlzentrierte Reflexion über die Zukunft von Gemeinwesen eine besondere Tradition. Sie hatte gewissermaßen Hochkonjunktur, da das 20. Jahrhundert von einer ganzen Reihe von Krisenzeiten geprägt wurde, in denen jeweils die Identität des Gemeinwesens auf dem Spiel stand. So kann, wie in dieser Arbeit gezeigt werden konnte, für die Zeit unmittelbar vor der ersten

deutschen Demokratie, für die Zeit ihres bevorstehenden Scheiterns und für die Zeit ihres Neuaufbaus nach der totalitären Katastrophe dem Gemeinwohlbegriff eine besondere Konjunktur in politischer Theorie und Praxis bescheinigt werden. Auch in der gegenwärtigen innen- und außenpolitischen Transformationszeit ist dies wieder der Fall.

Was in den Reflexionen über das Gemeinwohl als Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen von Gemeinwesen im Laufe der verschiedenen Debatten an grundlegenden Einsichten festgehalten wurde, das wurde im ersten Teil dieser Arbeit in Form einer systematischen Bedeutungsanalyse des Gemeinwohlbegriffs verarbeitet, um die politischen Funktionen dieses Begriffs zu erschließen. Im Verlauf dieser Analyse klärte sich der Zusammenhang zwischen historischen Akzentverschiebungen in den Gemeinwohlvorstellungen und unterschiedlichen Annahmen über die geistigen, sittlichen und erkenntnistheoretischen Vorbedingungen zur Konzeptualisierung von Ordnung, die sich in den unterschiedlichen Ausprägungen politischen Denkens wiederfinden. Ausgehend von den gewonnenen Einsichten wurde es möglich, auch die (vorpolitischen, geistigen bzw. philosophischen) Bedingungen für den Erhalt eines pluralistischen Gemeinwesens zu formulieren. Diese wurden im Verlauf der Rezeption der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte in Deutschland zwar oft beschworen. Doch erst vermittels der Aufschlüsselung der (sozial-)ontologischen und ethischen Implikationen des Gemeinwohlbegriffs wurden sie in ihrem Zusammenhang sicht- und faßbar.

Im Licht der Ergebnisse des ersten propädeutischen Kapitels und unter Berücksichtigung des im zweiten, propädeutischen Teil geschilderten Problembewußtseins von politischen Denkern, die sich angesichts ihrer *Erfahrung* mit dem prozedural-pluralistischen Politiksystem mit dem Pluralismus befaßten (allen voran Ernst Fraenkel), kristallisierte sich das Desiderat einer handlungsleitenden Gemeinwohltheorie heraus, die bei der Entfaltung der Formenvielfalt des Sozialen möglichst wenig Grenzen setzt – so wie es grundgesetzlich vorgegebenes Ziel der Politik in Deutschland ist. In Form von Grundzügen einer politischen Güterlehre wurde dieses Desiderat näher beschrieben und entfaltet (Teil A, Kapitel 2.4). Es wurde deutlich, daß insbesondere der Güterbegriff dem politiktheoretischen Diskurs Chancen eröffnet, die in Teil A, Kapitel 1 aus verschiedenen sozialwissenschaftlichen Teildisziplinen zusammengetragene Einsichten zum Gemeinwohl interessengestützt in den ordnungspolitischen Diskurs einzubringen.

Mit den sich dabei abzeichnenden Zügen eines pluralismustauglichen Gemeinwohldenkens kommen freilich auch die Konturen des ordnungspolitischen Zieles der pluralistischen Gesellschaft, ihre ‚Natur' deutlicher zum Vorschein. Dabei erfuhren sowohl der oftmals stark auf das Staatspolitische verengte Begriff des Politischen sowie der oftmals nur im prozeduralen Sinne verstandene Begriff des Pluralismus eine Weitung. Politik im weiteren Sinne bezeichnet jedwede Form von Gemeinschaftshandeln zur Bereitstellung von Gemeingütern, Politik im engeren Sinne die Koordination dieses politischen Handelns der Bürger mit Blick auf die Erhaltung der Vielfalt des Sozialen. Ihr kommt in erster Linie die Aufgabe zu, den gesellschaftlichen Pluralismus aufrechtzuerhalten. Die verfassungsmäßige und im politischen Prozeß erfolgende Meritorialisierung bestimmter Güter wurde als freiheitskonformes Mittel bei der Umsetzung dieser Aufgabe beschrieben und postuliert (erstes Corollarium). Mit Blick auf die favorisierbaren Güter erfuhr der Pluralismusbegriff dabei eine innere Differenzierung; unterschiedliche Grade bzw. Arten eines freiheitlichen Pluralismus lassen sich voneinander abheben, weil Vielfalt nicht gleich Vielfalt ist: Es können mit Vielfalt die vielen Formen des Austausches im Rahmen einiger weniger Grundformen gemeint sein (begrenzte Vielfalt; konservativer Pluralismus), oder aber auch unendlich viele verschiedene Formen des sozialen Austausches (Vielfalt als Maximum, progressiver Pluralismus), oder aber möglichst viele Formen, in denen wiederum soviel Austausch wie möglich stattfinden kann (Vielfalt als Optimum; liberaler Pluralismus). Da das ‚Wesen' und der Wert gesellschaftlicher Vielfalt von dem je vorherrschenden, spezifischen Gemeinwohlverständnis bzw. der spezifischen Favorisierung von Gütern bestimmt wird, ist festzuhalten, daß eine Gesellschaft, die freiheitlich-pluralistisch sein will, nicht ohne ein kommunitaristisches Integrationskonzept auskommt. Der Rückbezug auf eine gemeinsame kulturelle Grundlage, aus der sich die gemeinsamen Ansichten über die zu präferierenden Güter und über die Art der angestrebten ‚Vielfalt' speisen, ist unumgänglich (zweites Corollarium). Mit Blick auf die Bereitstellungsbedingungen der verschiedenen Gemeingüter und im Hinblick auf das Ideal einer immer weitergehenden pluralen Ausgestaltung der Gesellschaft wurden schließlich die Implikationen für das Gerechtigkeitsverständnis aufgezeigt, das einem freiheitlich-pluralistischen Politikverständnis voll entspricht: Gemeinwohlorientiertes Gerechtigkeitsdenken hat gleichermaßen eine lokale und eine internationale Dimension, die Vollendung des gesellschaftlichen Pluralismus besteht in der Vielheit aller einzelnen Menschen weltweit,

die sich in gegenseitigem Austausch entfalten und anderen Raum zur Entfaltung geben. Dieser umfassende gegenseitige Austausch verdankt sich jedoch dem vorgängigen Engagement einzelner Gruppen vor Ort, die bestimmte Güter bereitstellen und Anteil an ihnen gewähren. In dem Maße, wie eine Gesellschaft darauf bedacht ist, den ganzen Formenreichtum menschlicher Gemeinschaftsbildung zur Entfaltung zu bringen, zu erhalten und der Vereinnahmung des Menschen durch die Gesamtgesellschaft oder der Perpetuierung seiner Vereinzelung durch Einbindung in bloß virtuelle Formen der Gemeinschaft entgegenzuwirken, nähert sie sich dem Gerechtigkeitsideal eines freiheitlich-pluralistischen Gemeinwesens. Da Freiheit und Gerechtigkeit nicht ohne Zugehörigkeit möglich sind bzw. nicht ohne sie aufrechterhalten werden können, kommt es darauf an, die Vielfalt der Gemeinschaftsformen zu sichern bzw. sicherzustellen, daß sie schrittweise und für alle nachvollziehbar transformiert werden. Gemeinwohlförderliche Gemeinschaftsformen dürfen sich nicht gegenseitig verdrängen, schroffe Traditionsbrüche sind zu vermeiden (drittes Corollarium). Andernfalls besteht die latente Gefahr, sich bei der Gestaltung des Lebens *inter homines* einem staatlichen Totalitarismus bzw. einem gesellschaftlichen, letztlich antistaatlichem Nihilismus anzunähern, der die mögliche Vielfalt unzulässigerweise begrenzt bzw. auslöscht. Eine freiheitlich-pluralistische Gesellschaft ist auf ein Substrat an Gemeinwohlerfahrung angewiesen, das die Staatsorganisation sowie die Selbstorganisation der einzelnen Individuen und der gesellschaftlichen Gruppen aufeinander abstimmt und dafür sorgt, daß deren ungehinderte Entfaltung nicht nur möglich wird, sondern aus staatlicher, gesellschaftlicher und individueller Sicht auch dauerhaft attraktiv erscheint. Ein pluralismustauglicher Gemeinwohlbegriff muß daher in irgendeiner Form ein Konzept positiver Freiheit im Sinne Isaiah Berlins vermitteln. Das heißt, eine pluralismustaugliche Gemeinwohltheorie muß in der Lage sein, die rechtliche und politische Meritorialisierung einer Reihe von Gemeingütern mit Bezug auf die gemeinsam erfahrene Freiheit der Gesellschaftsglieder zu rechtfertigen. Ein ausgeprägter *liberaler Kommunitarismus* ist demnach erforderlicher Bestandteil der politischen Kultur eines freiheitlichen Pluralismus.

Im zweiten, vornehmlich ideengeschichtlichen Teil (Teil B) wurde eine Reihe von Autoren behandelt, deren Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohlbegriff hauptsächlich in eine Zeit fällt, für die politischer Pluralismus noch keine Selbstverständlichkeit war. Dadurch konnte die Bedeutung des Gemeinwohldenkens für die Entwicklung eines freiheitlich-pluralistischen politischen Denkens gewissermaßen im Vollzug und erstmals

im Überblick dargestellt werden. Es wurde versucht zu zeigen, welche Gemeinwohlverständnisse in Deutschland vertreten und welche Formen gemeinschaftlicher Freiheitserfahrung mit ihrer politischen Umsetzung angestrebt wurden. Dabei zeigte sich, daß das in einer Gesellschaft vorherrschende Verständnis von Freiheit stets in unmittelbarem Bezug zu den Gütern steht, deren Erwerb und Genuß in einer Gesellschaft als vorrangig betrachtet wird. Die beobachteten Wandlungen in den Auffassungen können als Wegstationen auf dem Weg zu einem pluralismustauglichen, freiheitskonformen Gemeinwohlbegriff und mit ihm als Stationen auf dem Weg zu einem freiheitlichen Pluralismus betrachtet werden. Denn die „Freiheit ist die verfassungsrechtliche Grundlage, aus der die gute Ordnung des Gemeinwesens hervorgeht; zugleich macht sie die Güte dieser Ordnung aus, ist wesentlicher Bestandteil ihres Inhalts.“[999] Erst in dem Maße, wie geschichtliche Erfahrungen (sei es der Philosophen, sei es ganzer Völker) die politische Philosophie dazu brachten, den Einzelmenschen als das gemeinsame Ziel aller Gesellschaftsglieder zu erkennen, bekam auch der freiheitliche Pluralismus ein tragfähiges philosophisches Fundament.

Beim Durchgehen des Gemeinwohldenkens in Deutschland wurden verschiedene theoretische Stellungnahmen im Hinblick auf ihre Implikationen für das Verständnis von Gemeinschaft, von sozialer Zugehörigkeit und Staatlichkeit beschrieben. Dabei trat der Entfaltungsspielraum zu Tage, den die Politik den einzelnen Menschen nach Ansicht der Autoren jeweils lassen kann, das heißt, wieviel Freiheitlichkeit bzw. gesellschaftliche Pluralität sie für den Menschen als zuträglich betrachten. Die zum Teil ganz unterschiedlichen Forschungsansätze und die Differenzen in der Konzeption von Gemeinschaft, von den Gütern dieser Gemeinschaft, von sozialer Zugehörigkeit und vom staatlichen Eingreifen in die Gesellschaft, die dabei vertreten wurden, belegen die allgemeine Bedeutung eines vorgängigen Verständnisses von Gemeinwohl auch für die Ausgestaltung von freiheitlich-pluralistischen Verfassungsnormen und damit für die konkrete Wirklichkeit des Pluralismus, in dem wir heute leben. Beim Nachdenken über das Gemeinwohl besinnen sich Politik und Gesellschaft jeweils neu darauf, wie pluralistisch sie sein wollen.

Daß dabei vom Grundgesetz Grenzen gezogen sind, aber innerhalb dieser Grenzen Spielräume bestehen, konnte abschließend anhand eines praktischen ordnungspolitischen

[999] Isensee, J.: Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat. In: HStR, §. 35.

Beispiels erläutert werden: der Ausgestaltung der Religionsfreiheit nach den Maßgaben des Grundgesetzes und gemäß den Empfehlungen der bedeutendsten, in Teil B behandelten Autoren christlich-naturrechtlicher Provenienz (Welty, Utz, Messner). Die Analyse der grundgesetzlichen Vorgaben zur Ausgestaltung der Religionsfreiheit ergab, daß die ‚Verfassungsväter' offensichtlich einem Ansatz folgten, der das Freiheitsrecht des einzelnen und die Rechte der Gemeinschaft möglichst weitgehend zusammen denkt (liberal-kommunitaristischer Ansatz). Die Verfasser des deutschen Grundgesetzes gingen davon aus, daß die Sicherung der freien Entfaltung der Gesellschaftsglieder an die Präsenz partikularer Gemeinschaften gebunden ist (näherhin: einer bestimmten Kultur und bestimmter Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als deren Träger). Der Vergleich der ordnungspolitischen Stellungnahmen der drei Gemeinwohldenker erwies deren Politikverständnis als in unterschiedlichem (das heißt steigendem) Maße geeignete sozial- und politikphilosophische Basistheorie zu den Vorgaben des Grundgesetzes. Es wurde deutlich, daß das Naturrecht in der relativ kurzen Zeit der naturrechtlichen Nachkriegsdebatte doch weitreichender umgebaut wurde als etwa Ernst-Wolfgang Böckenförde zumindest 1973 noch behauptete, als er mahnte: „[U]m das Naturrecht [wir könnten auch sagen: das Gemeinwohldenken] für politisches Handeln fruchtbar zu machen", sind die „im Hinblick auf die Wesensnatur des Menschen gemachten normativen Aussagen nicht als imperative Normen, sondern im eigentlichen Sinn als Prinzipien und Richtungsanzeiger" zu verstehen, „die nicht im Wege angeblich strikt rationaler Schlußfolgerungen oder (situationsbezogener) Anwendungen Imperative aus sich heraus setzen, sondern den Ausgangspunkt bzw. die Grundlage für schöpferische, je nach Lage und Verhältnissen verschiedenartige Konkretisierungen bilden, Konkretisierungen, die diese Prinzipien als Bau- und Konstruktionselement sozusagen in sich enthalten, aber nicht aus ihnen abgeleitet sind. Scholastisch formuliert: An die Stelle (vorgeblicher) conclusiones und derivationes müssen inventiones treten."[1000] Daß die frühbundesrepublikanische Gemeinwohldebatte an ihrem Ende zumindest nicht mehr prinzipiell gegen diese *inventiones* war, läßt sich daraus ableiten, daß bei Utz und Messner das ‚funktionalistische Argument' eine Rolle spielt. Dies läßt die naturrechtliche Gemeinwohldebatte der frühen Bundesrepublik in weniger konservativem Licht erscheinen, als gemeinhin angenommen wird. Daß für alle Naturrechtler jedoch die Freisetzung der Kreativität sozialer Kooperation an soziale Bedingungen gebunden ist,

[1000] Böckenförde, E.-W.: Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln, a.a.O., S. 123 f.

das kennzeichnet sie definitiv als Kommunitaristen: Die Orientierung an einem vor Augen stehenden, in einer Gemeinschaft realisierten Ideal von konkreter Menschlichkeit beim Umbau des Gemeinwesens und nicht der Neubau ausgehend allein von Überlegung und Argumentation ist ihr Markenzeichen.

Hier liegt die Bedeutung der frühbundesrepublikanischen Naturrechtler auch für unsere Zeit. Denn sie stellen uns vor die Herausforderung, nach solchen Gemeinschaften Ausschau zu halten, die dieses Reformpotential besitzen, die bereits modellhaft leben, wofür sie Gruppen aller Art gewinnen könnten. Nicht Gemeinwohlutopien, sondern konkrete Gemeinwohlerfahrungen sind erforderlich. Für die Politikwissenschaft heißt das letztlich, nach sozialen Praxen zu suchen, an denen klar wird, daß soziale Zugehörigkeit im Eigeninteresse steht, und Wege zu finden, die Gruppen dabei zu unterstützen, sich selbst zu empfehlen. Andernfalls vereinnahmt das ‚funktionalistische Argument' den einzelnen, das darin besteht, den Wert seiner Zugehörigkeit zu einer partikularen Gruppe allein an den Auswirkungen für die Gesamtgesellschaft zu messen. Dann aber wird der Grunderfahrung nicht Rechnung getragen, daß Menschen nur dort gerne mit ihresgleichen zusammenleben, wo sich dies für sie persönlich auszahlt.

Der stärkste Grund für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft ist immer noch der Gewinn, der aus persönlicher Freundschaft gezogen wird, in der der Freund dem Freunde höchstes Gut ist (vgl. Aristoteles' Freundschaft der guten Männer). Es ist daher anbracht, diese Arbeit mit einer ‚Definition' des Gemeinwohls zu beschließen, die sich ebenfalls im 20. Jahrhundert in einer lebhaften Debatte herauskristallisiert hat und die den Sinn politischen Gemeinschaftshandelns folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Das Gemeinwohl der gesamten Gesellschaft liegt im Menschen. [...] Der Mensch ist ein gemeinsames Gut: gemeinsames Gut der Familie und der Menschheit, der einzelnen Gruppen und der vielfältigen sozialen Strukturen. Es bedarf jedoch einer bedeutsamen Unterscheidung nach Grad und Modalität. Der Mensch ist zum Beispiel gemeinsames Gut der Nation, der er angehört, oder des Staates, dessen Bürger er ist; aber er ist es auf konkretere, einzigartige und unwiederholbare Weise für seine Familie; er ist es nicht nur als zur Masse der Menschen gehörendes Individuum, sondern als ‚dieser Mensch'."[1001]

[1001] Johannes Paul II.: Brief des Papstes an die Familien. In: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 112, Bonn ^{3}1995, S. 23 f.

Im Text verwendete Literatur

ABEL, Ralf Bernd: Grenzen der Religionsfreiheit, Evang. Presseverband für Bayern e.V. München o.J.,

ALLAN, Donald J.: Individuum und Staat in der Ethik und Politik des Aristoteles, In. Fritz-Peter Hager (Hrsg.): Ethik und Politik des Aristoteles. Darmstadt 1972 , S. 403-432.

ANDERHEIDEN, Michael: Gemeinwohlförderung durch die Bereitstellung kollektiver Güter. In: Winfried Brugger, Stephan Kirste, Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. Baden-Baden 2002, S. 391-450.

ANZENBACHER, Arno: Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien. Paderborn 1998.

AQUIN, Thomas v.: Summa theologiae. Deutsche Thomasausgabe. Heidelberg ab 1935.

AQUIN, Thomas v.:: De regimine principum. Hrsg. v. Ulrich Matz 1981.

ARENDT, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben. Stuttgart 1962.

ARISTOTELES: Politik. Übers. und mit erkl. Anm. vers. von Günther Bien. Hamburg 1981.

ARNIM, Hans Herbert von: Gemeinwohl im modernen Verfassungsstaat am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland. Pro MS 2003, 18 S.

ARNIM, Hans Herbert von: Gemeinwohl und Gruppeninteressen. Die Durchsetzungsschwäche allgemeiner Interessen in der pluralistischen Demokratie. Ein Beitrag zu verfassungsrechtlichen Grundfragen der Wirtschaftsordnung. Frankfurt a.M. 1977.

Arnold, Volker: Theorie der Kollektivgüter. München 1992.

BALLESTREM, Karl Graf.: Die sowjetische Erkenntnismetaphysik und ihr Verhältnis zu Hegel. Dordrecht 1968.

BALLESTREM, Karl Graf: Liberalismus und Demokratie. In: Ders., Henning Ottmann (Hrsg.): Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz. Berlin 1996.

BALLESTREM, Karl Graf: Naturrecht und Politik. Berlin 1993.

BALLESTREM, Karl Graf: Ordnungskonzeptionen in historischer Sicht. In: *Liberal*, Jg. 22, Heft 7/8 (1980), S. 574-579.

BALLESTREM, Karl Graf: Wieviel Pluralismus verträgt der Mensch? Zu den kommunitären Herausforderungen des Liberalismus. In: *Die politische Meinung*, Nr. 409 (2003), S. 37-46.

BALTZER, Ulrich: Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns. Freiburg 1999.

BARTH, Hans: Das geschichtliche und das natürliche Recht und die Idee der Ordnung als Problem der politischen Philosophie. In: Ders. (Hrsg.): Die Idee der Ordnung. Beiträge zu einer politischen Philosophie, S. 196-254.

BARUZZI, Arno.: Freiheit, Recht und Gemeinwohl. Grundfragen einer Rechtsphilosophie. Darmstadt 1990.

BAUMGARTNER, Alois: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. München 1977.

BECKER, Gary S.: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens. Tübingen 1982.

BECKER, Hartmuth: Die Kategorie öffentlicher Güter als Grundlage von Staatstheorie und Staatswissenschaft. Berlin 2002.

BECKER, Jörg: Neue Medien und Internet. Herausforderungen an die Pädagogik. In: http://www.bpb.de/publikationen/GIL5IX,0,0,Neue_Medien_und_Internet_Herausforderungen_an_die_Paedagogik.html. vom 01.10.2003.

BERG, Ludwig: Gemeinwohl in methodischer Sicht. In: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. Münster, Westfalen. Bd. 11 (1970), S. 291-98.

BERLIN, Isaiah: Zwei Freiheitsbegriffe. In: Ders.: Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt a.M. 1995, S. 197-256.

BIEN, Günther: Artikel „Praxis, praktisch". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7 (1989), Sp. 1277-1289.

BLANKART, Charles: Gemeinwohl durch direkte Demokratie und andere Formen unmittelbarer Bürgermitwirkung. Pro MS, 15 S.

BLECKMANN, Albert: Vom Sinn und Zweck des Demokratieprinzips. Ein Beitrag zur teleologischen Auslegung des Staatsorganisationsrechts. Berlin 1998.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang und Spaemann, Robert: Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an P. Gustav Gundlach S.J. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.): Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analysen und Orientierungen, Freiburg u.a. 1989, S. 15-44.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Gemeinwohlvorstellungen bei Klassikern der Rechts- und Staatsphilosophie. In: H. Münkler, K. Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Bd. 3. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen. Berlin 2002, S. 43-63.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. Tübingen 2002.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln. In: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, S. 96-125.

BOTTURI, Francesco: Soggetto e politica della sussidiarietà. Mailand Pro MS 2002, 12 S.

BRUGGER, Winfried (Hrsg.): Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. Baden-Baden 1999.

BRUGGER, Winfried: Liberaler Kommunitarismus. Unter http://www.uni-erfurt.de/maxwe/personen/brugger/brugger_forsch.html (vom 01.09.2004).

BRUGGER, Winfried: Theorie und Verfassung des Pluralismus. Zur Legitimation des Grundgesetzes im Anschluß an Ernst Fraenkel. In : Ders. (Hrsg.): Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. Baden-Baden 1999, S. 220-252.

BRUGGER, Winfried; Kirste, Stephan, Anderheiden, Michael (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. Baden-Baden 2002.

BRUNI, Luigino.: L'economia e i paradossi della felicità. In. P.L. Sacco, S. Zamagni (Hrsg.): Complessità relazionale e comportamento economico. Materiali per un nuovo paradigma della razionalità. Bologna 2002.

BRUNNER, Otto: Das „ganze Haus" und die alteuropäische „Ökonomik". In: Ders. (Hrsg.): Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze. Göttingen 1956, S. 33-62.

CAMPENHAUSEN, Axel, Frh. v.: Religionsfreiheit. In: Handbuch des Staatsrechts VI, § 136.

CATHREIN, Victor: Moralphilosophie. 2. Bände. Leipzig ^{6}1924.

CATHREIN, Victor: Sozialethik und Individualethik. Philosophisches Jahrbuch V (1892).

CLAUßEN, Bernhard: Sozialpsychologische Theorien der Politik. In: Dieter Nohlen, Rainer-Olaf Schutze (Hrsg.): Lexikon der Politik. Band 1. Politische Theorien, S. 569-577.

DAHL, Robert: A Preface to Economic Democracy. Berkeley u.a. 1985.

DETJEN, Joachim: Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie. Paderborn u.a. 1988.

DIGGS, B.J.: The Common Good as Reason for Political Action. In: *Ethics*, 83 (1973), S. 283-293.

DRECHSLER, Hanno.; HILLIGEN, Wolfgang; NEUMANN, Franz. (Hrsg.): Gesellschaft und Staat. Lexikon der Politik. München 1992, S. 294.

DRIESCH, Hans: Das Ganze und die Summe. Leipzig 1921.

EHLEITER, Thomas: Die Kategorie des bonum commune bei Karl Marx in Beziehung zu Aristoteles und Thomas von Aquin. Dissertation. Berlin 1971.

EHLEN, P.: Artikel „Praxis". In: W. Brugger (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch 1996, S. 304.

EILFORT, Michael: Politische Partizipation und politische Kultur in Deutschland und in seinen Regionen: Wandel und Kontinuität. In: Andreas Dornheim, Sylvia Greiffenhagen (Hrsg.): Identität und politische Kultur. Stuttgart 2003, S. 195-202.

ELDERS, Leo: Das Gemeinwohl als Ziel und Ordnungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens. Deutungen und Bedeutung. In: Forum Katholische Theologie (1995)

ENDRES, Josef: Einleitung. In: Summa Theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe, Band 20. Tugenden des Gemeinschaftslebens. München-Heidelberg 1943.

ENGELS, Friedrich: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Zürich 1886.

ETZIONI, Amitai: Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus. Stuttgart 1996.

FEHL, Ulrich: Konzertierte Aktionen, Runde Tische, Aktionsbündnisse. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Politik in der Globalisierung. Frankfurt a.M. 1998, S. 138-161.

FETZ, Reto Luzius: Whitehead. Prozeßdenken und Substanzmetaphysik. Freiburg und München 1981.

FINNIS, John: Aquinas. Moral, political, and legal theory. Oxford 1998.

FISCHER, Karsten: Das öffentliche Interesse am Privatinteresse. In: Gunnar Folke Schuppert, Friedhelm Neidhardt (Hrsg.): Gemeinwohl − Auf der Suche nach Substanz. Berlin 2002, S. 65-87.

FORST, Rainer: Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt a.M. 1996.

FORSTHOFF, Ernst: Die Verwaltung als Leistungsträger. Stuttgart 1938.

FRAENKEL, Ernst. : Die ordnungspolitische Bedeutung der Verbände im demokratischen Rechtsstaat. In: Bundesvorstand des deutschen Gewerkschaftsbundes. Abteilung Beamte (Hrsg.): Die Stellung der Verbände im demokratischen Rechtsstaat. Düsseldorf 1968, S. 11-28.

FRAENKEL, Ernst.: Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtstaatlichen Demokratie. In: Franz Nuscheler und Winfried Steffani (Hrsg.): Pluralismus. Konzeptionen und Kontroversen. 1972, S. 161-189.

FRAENKEL, Ernst.: Strukturdefekte der Demokratie und deren Überwindung. In: Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart u.a. 1968, S. 48-68.

FRAENKEL, Ernst: Deutschland und die westlichen Demokratien. Stuttgart u.a. Stuttgart 1960, 1968 und 1974.

FREISTETTER, Werner; WEILER, Rudolf (Hrsg.): Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen. Berlin 1993.

GEIGER, Willi; NAWROTH, Edgar; NELL-BREUNING, Oswald: Sozialer Rechtsstaat, Wohlfahrtsstaat, Versorgungsstaat. Paderborn 1962.

GIERKE, Otto v.: Das Wesen der menschlichen Verbände. Berlin 1902. Nachdruck Darmstadt 1954.

GIERKE, Otto v.: Recht und Sittlichkeit. In: Logos VI (1916/1917).

GIL, Thomas: Moralische Kontexte – die Individualismuskritik des Kommunitarismus. In: Die Neue Ordnung 1993 (47), S. 462-467.

GONELLA, Guido: La nozione di bene comune. Rom 1938.

GRÜNEPÜTT, K.: Artikel „Sensus Communis“ (IV. 20. Jh., 1. Politisch-praktische Philosophie). In: HistWbPhilos, Bd. IX, Sp. 661-667.

GUARDINI, Romano: Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft. In: *Die Musikpflege. Monatsschrift für Musikerziehung, Musikorganisation und Chorgesangswesen*, Heft 4. Leizpig 1930, S. 177-190.

GUARDINI, Romano: Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Der katholischen Jugend zu eigen. Mainz [1]1922, Wiesbaden [3]1933.

GUNDLACH, Gustav: Die Lehre Pius’ XII. vom modernen Krieg. In : *Stimmen der Zeit*, Bd. 164, Heft 7 (1959).

GUNDLACH, Gustav: Gemeinwohl. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 158-161.

GUNDLACH, Gustav: Institution. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 161-164.

GUNDLACH, Gustav: Konservative Haltung in der politischen Existenz (1956). In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Mönchengladbach 1964.

GUNDLACH, Gustav: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft. In: *Gregorianum* 17, Rom (1936), S. 265-295.

GUNDLACH, Gustav: Solidarismus, Einzelmensch, Gesellschaft. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 179-201.

GUNDLACH, Gustav: Staat, Gesellschaft und Wirtschaft in der individualistischen Ära unter katholischer Sicht. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2. Köln 1964, S. 102-116.

GUNDLACH, Gustav: Subsidiarität. In: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hrsg.): Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1. Köln 1964, S. 165-178.

GUTJAHR-LÖSER, Peter; HORNUNG, Klaus: Politisch-pädagogisches Handwörterbuch. München 1980.

GUTSCHKER, Thomas: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2002.

HABISCH, A.: Johannes Messners ‚Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik'. Ein Kursbuch christlicher Sozialethik auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. In: Ders und Wolfgang Schmitz (Hrsg.): Johannes Messner – ein Pionier der Institutionen- und Systemethik. Berlin 1999, S. 45-68.

HEINE, Wolfgang: Methodologischer Individualismus. Zur geschichtsphilosophischen Begründung eines sozialwissenschaftlichen Konzepts. Würzburg 1983.

HELLER, Hermann: Staatslehre. Hrsg. von Gerhart Niemeyer. Tübingen 1983.

HENNIS, Wilhelm.: Die teleologische Orientierung der politischen Wissenschaft. In: Ders. (Hrsg.): Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 56-80.

HENNIS, Wilhelm: Die Auflösung der Politischen Wissenschaft. In: Ders. (Hrsg.): Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 116-127.

HENNIS, Wilhelm: Praktische Philosophie und politische Wissenschaft. In: Ders. (Hrsg.): Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 35-55.

HENNIS, Wilhem: Topik und Politik. In: Ders. (Hrsg.): Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied am Rhein 1963, S. 89-115.

HERDER, Johann Gottfried: Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit. In: Bernhard Suphan (Hrsg.): Sämtliche Werke. 33 Bände. Berlin 1877-1913 (Neudruck 1967/68), Band 9.

HERZOG, Roman.: Ziele, Vorbehalte und Grenzen der Staatstätigkeit. In: *Handbuch des Staatsrechts* III, S. 83-121.

HILDEBRAND, Dietrich: Metaphysik der Gemeinschaft. 1930.

HIRSCH, E.H.: Artikel „Gemeinwohl“. In: W. Bernsdorff, F. Bülow (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1955, S. 154.

HOERSCHELMANN, Harald v.: Person und Gemeinschaft. Die Grundprobleme des Bolschewismus. Jena 1919.

HÖFFE, Otfried.: Artikel „Gerechtigkeit“. In: Dieter Nohlen (Hrsg.): Lexikon der Politik. Bd. 1. Politische Theorien. 1995, S. 144-152.

HOLLERBACH, Alexander: Grundlagen des Staatskirchenrechts. In Handbuch des Staatsrechts. § 130.

HOLLSTEIN, o. Vn.: Von Aufgaben und Zielen heutiger Staatsrechtswissenschaft, *AöF*, NF 11 (1926).

HORN, Christoph: Zum Begriff der Gerechtigkeit. Die philosophischen Hintergründe der aktuellen Debatte. In: Die politische Meinung 409 (2003), S. 25-36.

HOYE, William: Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien. Münster 1999.

HÜBENTHAL, Chr.: Teleologische Ansätze. In: Marcus Düwell (Hrsg.): Handbuch Ethik. Heidelberg 2002.

HÜGEL, Sebastian: „Rezension. Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung.“ In: Karl Graf Ballestrem u.a. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens. Stuttgart 2002, S. 261-266.

ISENSEE, Josef: Gemeinwohl und Staatsaufgaben im Verfassungsstaat. In: Handbuch des Staatsrechts, Bd. III. ^{2}1996, §57.

JELLINEK, Georg: Allgemeine Staatslehre. ^{1}1900.

JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung. Eine Ethik für die technische Zivilisation. Frankfurt a.M. 1979.

KAIBACH, Rudolf: Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Ein Versuch zur Grundlegung der Sozialethik. Düsseldorf 1928.

KAUFMANN, Arthur: Die Naturrechtsdiskussion in der Rechts- und Staatsphilosophie der Nachkriegszeit. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft 33 (1991), S. 3-17.

KELSEN, Hans: Allgemeine Staatslehre. Berlin 1925.

KERBER, Walter: Artikel „Gemeinwohl – Sozialphilosophische Grundlagen“. In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 2. Freiburg, Basel, Wien ^{7}1986, S. 857-859.

KERBER, Walter: Sozialethik. München 1998.

KERBER, Walter; Ertl, Heimo; Hainz, Michael (Hrsg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Frankfurt a.M. 1991.

KERSTING, Wolfgang: Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Berlin 1996.

KETTERN, Bernd: Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Utz. Berlin 1992.

KIRCHGÄSSNER, Günther: Gemeinwohl in der Spannung von Wirtschaft und politischer Organisation: Bemerkungen aus ökonomischer Perspektive. In: Winfried Brugger,

Stephan Kirste, Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. 2002, S. 319.

KIRCHHOF, Paul: ‚Ungestörte' Rechtsausübung im freiheitlichen Rechtsstaat. In: Pro MS 2004, 16 S.

KIRCHHOF, Paul: Grundrechtsinhalte und Grundrechtsvoraussetzungen. In: Detlef Merten, Hans-Jürgen Papier (Hrsg.): Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa. Entwicklung und Grundlagen. Band 1, S. 807-852.

KLEMPERER, Victor: LTI. Die unbewältigte Sprache. München 1969 (1. Auflage 1949).

KLOSE, Alfred (Hrsg.): Johannes Messner. 1891-1984. Paderborn 1991.

KLOSE, Alfred; WEILER, Rudolf : Die Stellung der Kulturethik im Werk von Johannes Messner. In : Johannes Messner: Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik. Nachdruck der Ausgabe von 1954. Wien und München 2004. S. I-XIX.

KNOLL, August: Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit. Neuwied 1968.

KURZ, Edelbert.: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin. München 1932.

LADEUR, Karl-Heinz : Die Prozeduralisierung der Bestimmung des Gemeinwohls. Zur Anpassung der liberalen Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Interessen an die Bedingungen der postmodernen Gesellschaft. In: Winfried Brugger, Stephan Kirste, Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. Baden-Baden 2002, S. 257-288.

LADWIG, Bernd: Gemeinwohl und Eigensinn. Eine Auseinandersetzung mit Winfried Brugger und Peter Koller. In: Winfried Brugger, Stephan Kirste, Michael Anderheiden (Hrsg.): Gemeinwohl in Deutschland, Europa und der Welt. Baden-Baden 2002, S. 71-101.

LADWIG, Bernd: Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit. In: Herfried Münkler und Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn, Bd. 4. Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin 2002, S. 85-112.

LECHELER, Helmut: Schutz von Ehe und Familie. Handbuch des Staatsrechts VI, § 133, S. 211-264.

Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben. 2002.

LINHARDt, Robert: Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Freiburg i.Br. 1932.

LITT, Theodor: Individuum und Gemeinschaft, Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik. Leipzig [1]1919.

LOBKOWICZ, Nikolaus: Historische Notizen zum Rätsel „Beziehung", Pro MS 2002.

LOBKOWICZ, Nikolaus: Praxis und Akribie. In: Herbert Schambeck (Hrsg.): Pro fide et iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag. Berlin 1984, S. 629-639.

LOTZ, Johannes Baptist: Artikel „Beziehung“. In: Walter Brugger (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1996, S. 48 f.

LÜBBE, Hermann: Gemeinwohl als Aufgabe der Ordnungspolitik. In: Herfried Münkler, Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin 2002, S. 293-303.

LUHMANN, Niklas.: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt 1991.

MAIER, Hans: Christliche Demokratie als politische und soziale Bewegung. In: Ders.: Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München 1975.

MALOWITZ, Karsten.: Freiheit in Gemeinschaft. In: Herfried Münkler, Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht, Bd. 3. Konkretisierungen und Realisierung öffentlicher Interessen. Berlin 2002, S. 141-164.

MESSNER, Johannes: ‚Grundlagen‘ des Biedenkopf-Gutachtens tragfähig? In: *Gesellschaftspolitische Kommentare*, 17 Jg., Heft 9/10 (1970), S. 107-114.

MESSNER, Johannes: Atheismus und Naturrecht. Ein Streitgespräch. In: *Neues Forum*, Heft 13 (1966), S. 475-479.

MESSNER, Johannes: Das Gemeinwohl im Laissez-faire-Pluralismus. In: J. Broermann, Ph. Herder-Dorneich (Hrsg.): Soziale Verantwortung. Festschrift für Götz Briefs zum 80. Geburtstag. Berlin 1968, S. 3-21.

MESSNER, Johannes: Das Gemeinwohl in der freiheitlich demokratischen Gesellschaft. In: Lothar Bossle, K. Bonkosch (Hrsg.): Kreativität des Handelns. Vom Ingenium des Unternehmers. Festschrift für L. Eckes. Würzburg 1978, S. 30-46.

MESSNER, Johannes: Das Gemeinwohl in unserer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft. In: R.H. Klecatsky (Hrsg.): Die Republik Österreich. Gestalt und Funktion ihrer Verfassung. Wien 1968, S. 301-328.

MESSNER, Johannes: Das Gemeinwohl. Idee − Wirklichkeit − Aufgaben. In: A. Rauscher, R. Weiler (Hrsg.): Johannes Messner. Ausgewählte Werke, Band 5. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Zwei Spätwerke Messners, S. 1-189.

MESSNER, Johannes: Das Naturrecht. Innsbruck, Wien, München [1]1950.

MESSNER, Johannes: Der Funktionär. Innsbruck, Wien, München 1961.

MESSNER, Johannes: Der Staat. Die Natur des Staates. Die Souveränität des Staates. Die Funktion des Staates. Die Dynamik des Staates, hrsg. von L. Schütze und K. Bonkosch. Bonn 1978.

MESSNER, Johannes: Die Ablösung des Bürgers durch den Funktionär. In: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.): Kapitulation des Bürgers. Vom Nutzen und Nachteil der versorgten Gesellschaft. München 1977, S. 59-74.

MESSNER, Johannes: Die berufsständische Ordnung. München, Innsbruck, Wien 1936.

MESSNER, Johannes: Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft. In: G. Leibholz (Hrsg.): Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung. Festschrift für Willi Geiger zum 65. Geburtstag. Tübingen 1974, S. 221-241.

MESSNER, Johannes: Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen. Innsbruck [6]1956.

MESSNER, Johannes: Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Köln 1969.

MESSNER, Johannes: Freedom as Principle of Social Order. An Essay in the Substance of Subsidiary Function. In: *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy*, Vol. XXVIII, No. 2 (1951), S. 97-110.

MESSNER, Johannes: Kulturethik. Innsbruck, Wien, München 1954.

MESSNER, Johannes: Modernes in der vormodernen christlichen Sozialethik. In: Herma v. Bonin (Hrsg.): Festschrift für Ernst Kolb zum sechzigsten Geburtstag. Innsbruck 1971, S. 257-270.

MESSNER, Johannes: Naturrecht in Evolution. In: P. Fischer, H.F. Köck (Hrsg.): Völkerrecht und Rechtsphilosophie. Internationale Festschrift für Stephan Verosta zum 70. Geburtstag. Berlin 1980, S. 467-477.

MESSNER, Johannes: Ontologie des Gemeinwohls. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Bd. V (1961), S. 365-393.

MESSNER, Johannes: Sind die Naturrechtsformeln Leerformeln? In: Franz Böckle, Franz Groner (Hrsg.): Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für Werner Schöllgen. Düsseldorf 1964, S. 318-336.

MESSNER, Johannes: The Postwar Natural Law Revival and its Outcome. In: *Natural Law Forum*, 4,1 (1959), S. 101-105.

MESSNER, Johannes: Zur sozialethischen Grundlagenforschung. In: *Theologie und Glaube*, 49 (1959), S. 172-187.

MIETH, Dietmar: Sozialethik. In: Marcus Düwell (Hrsg.): Handbuch Ethik Metzler 2002.

MÜLLER, Johann Baptist.: Bedürfnis und Gesellschaft. Bedürfnis als Grundkategorie im Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus. Stuttgart 1971.

MÜNKLER, Herfried; Fischer Karsten; Bluhm Harald: Das Ende einer politischen Karriere? Zur Gegenbegrifflichkeit von Gemeinwohl und politischer Korruption. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Berichte und Abhandlungen, Bd. 8. Berlin 2000, S. 425-440.

MÜNKLER, Herfried; FISCHER, Karsten (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 2. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002.

MÜNKLER, Herfried; FISCHER, Karsten (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 4. Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin 2002.

MÜNKLER, Herfried; Fischer, Karsten (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 1. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe. Berlin 2001.

MÜNKLER, Herfried; Fischer, Karsten: Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen, Bd. 3. Berlin 2002.

MÜNKLER, Herfried; FISCHER, Karsten: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Thematisierung und Verbrauch soziomoralischer Ressourcen in der modernen Gesellschaft. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Berichte und Abhandlungen, Band 7. Berlin 1999, S. 237-265

MUSGRAVE, Richard A.: Finanztheorie. Tübingen 1969.

NATORP, Paul: Individuum und Gemeinschaft. Jena 1921.

NEIDHARDT, Friedhelm: Zur Einführung: Fragen zum Gemeinwohl. In: Gunnar Folke Schuppert, Friedhelm Neidhardt (Hrsg.): Gemeinwohl − Auf der Suche nach Substanz. Berlin 2002.

NELL-BREUNING, Oswald v.: Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ‚Quadragesimo anno'. In: J. Broermann, Ph. Herder-Dorneich: Soziale Verantwortung. Festschrift für Goetz Briefs zum 80. Geburtstag. Berlin 1968.

NELL-BREUNING, Oswald v.; SACHER, Hermann (Hrsg.): Wörterbuch der Politik. Freiburg i.Br. 1957.

NEUMÄRKER, Karl Justus Bernhard: Die politische Ökonomie der privaten Bereitstellung öffentlicher Güter. Frankfurt 2002.

NIDA-RÜMELIN, Julian: Soziale Demokratie und Kommunitarismus. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Politik in der Globalisierung. Frankfurt a.M. 1998, S. 279-289.

NÖTH, Winfried: Handbuch der Semiotik. Stuttgart ^{2}2002.

OCKENFELS, Wolfgang: Einleitung. In: Utz, Arthur Fridolin: Ethik des Gemeinwohls. 1999, S. 3-11.

OCKENFELS, Wolfgang: Welty. In: Jürgen Aretz und Rudolf Morsey (Hrsg.): Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. 1980, S. 240-249.

OFFE, Claus: Unregierbarkeit. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien. In: Jürgen Habermas (Hrsg.): Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit', Bd. 1, S. 294-318.

OFFE, Claus: Wessen Wohl ist das Gemeinwohl? In: Münkler, Herfried; Fischer, Karsten (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 2. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 55-77.

ORNAGHI, Lorenzo: Artikel Bene Comune. In: Università Cattolica del Sacro Cuore (Hrsg.): Dizionario di dottrina sociale della chiesa. Scienze sociali e magistero. Mailand 2004, S. 69-76.

OSER, Fritz; ULLRICH, Manuela; BIEDERMANN, Horst: Partizipationserfahrungen und individuelle Kompetenzen. Literaturbericht und Vorschläge für eine empirische Untersuchung im Rahmen des Projekts ‚Education à la Citoyenneté Democratique (ECD)' des Europarats. Bundesamt für Bildung und Wissenschaft. Fribourg 2000.

OTTMANN, Henning.: Artikel „Ordnung". In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 4. Freiburg, Basel, Wien ^{5}1988, S. 189-192.

PAHLKE, Arnim und KOENIG, Ulrich (Hrsg.): Abgabenordnung. Kommentar. München 2004.

PAKALUK, Michael: Is the Common Good of Political Society limited and instrumental? In: *The Review of Metaphysics*, 55 (2001), S. 57-94.

PESCH, Heinrich: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bd. Freiburg i.Br. ab 1904.

PESCH, Heinrich: Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftslehre. Freiburg 1898-1901.

PLESSNER, Helmut: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Bonn 1924.

POPPER, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1 und 2. Tübingen 2003.

PRIMBAM, K.: Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. Leipzig 1912.

PRZYWARA, Rudolf: Die Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft. In: Rudolf Kohler (Hrsg.): Adam Müller. Schriften zur Staatsphilosophie. München 1923.

PULCINI, Elena: Das Individuum ohne Leidenschaften. Berlin 2004.

PYTLIK, Alexander: Diritto naturale secondo Johannes Messner. Rom 2002.

RAU, Johannes: „Vertrauen in Deutschland – Eine Ermutigung." Berliner Rede vom 12. Mai 2004. (unter: http://www.bundespraesident.de/dokumente/-,2.621940/Artikel/dokument.htm vom 5. Juni 2004).

RAUSCHER, Anton: Die Relation – Kategorie des Sozialen. Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 3 (1962), S. 47-58.

RAUSCHER, Anton: Geleitwort der Herausgeber zu den ausgewählten Werken. In: Ders., Rudolf Weiler (Hrsg.): Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft. Zwei Spätwerke Messners, S. VII-XIV.

REMELE, Kurt: Der Tanz um das goldene Selbst. Graz 2001.

RIFKIN, John: Access. Das Verschwinden des Eigentums. Warum wir weniger besitzen und mehr ausgeben werden. Frankfurt und New York 2000.

RITSERT Jürgen: Soziologie des Individuums. Eine Einführung. Darmstadt 2001.

ROLFES, Eugen: Anmerkungen zum 7. Buch der Politik des Aristoteles. FN 20. In: Aristoteles: Politik. Hamburg 1981.

RUNCIMAN, W.G.; SEN, Amartya K.: Spiele, Gerechtigkeit und der allgemeine Wille. In: Herfried Münkler, Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 2. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 127-135.

RUPPERT, Karsten: Die deutsche Zentrumspartei in der Mitverantwortung für die Weimarer Republik: Selbstverständnis und politische Leitideen einer konfessionellen Mittelpartei. In: Winfried Becker (Hrsg.): Die Minderheit als Mitte. Die deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933. Paderborn u.a. 1986, S. 71-88.

RÜTHER, J.: Gesellschaft und Gemeinschaft. In: *Hochland* XX (1924), S. 1 ff.

SCHABERSCHINSKY, Alexander: Menschenrechte und christliches Menschenbild. In: *Die neue Ordnung*, Heft 2 (2002).

SCHAMBECK, Helmut: Demokratie, Rechts- und Verfassungsstaat. Werte, ihr Konflikt und Schutz. In: Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium Acta 4: Democracy. Some acute questions, S. 145-172.

SCHARPF, Fritz W.: Demokratie in der transnationalen Politik. In: Ulrich Beck (Hrsg.): Politik in der Globalisierung. Frankfurt a.M. 1998, S. 228-253.

SCHARPF, Fritz W.: Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung. Konstanz 1970.

SCHELER, Max: Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus. In: Gesammelte Werke, Bd. 4. Politisch-pädagogische Schriften. Bern und München, S. 615-675.

SCHELER, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch einer Grundlegung eines ethischen Personalismus. In. Gesammelte Werke, Bd. 2. Bern [4]1954 und [6]1980.

SCHELER, Max: Politisch-pädagogische Schriften, Bd. 4. Bern und München 1982.

SCHICKLING, Hans: Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: ‚Das Ganze ist vor dem Teil'. München 1936.

SCHLECHT, Otto: Schlußwort. In: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hrsg.): Der Sozialstaat vor dem Offenbarungseid? Krefeld 1996, S. 69-73.

Schmidt, Kurt: Zur Substitution der Lehre von den öffentlichen Gütern. In: Thomas Ellwein, Joachim Jens Hesse (Hrsg.): Staatswissenschaften: Vergessene Disziplin oder neue Herausforderung? Baden-Baden 1990, S. 219-229.

SCHMIDT, Wolfgang: Stiftungen als Innovationsagenturen und Wohltäter der Gesellschaft. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Handbuch Stiftungen. Ziele – Projekte – Management – Rechtliche Gestaltung. Wiesbaden [2]2003, S. 89-125.

SCHMITT GLAESER, Walter: Ethik und Wirklichkeitsbezug des freiheitlichen Verfassungsstaates. Berlin 1999, S. 21 f.

SCHMITT, Carl.: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Hellerau 1917.

SCHMITT, Carl: Der Begriff des Politischen. In: Ders. (Hrsg.): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939. Berlin 1988.

SCHMITT, Carl: Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie. In: Ders. (Hrsg.): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939. Berlin 1988, S. 52-66

SCHMITT, Carl: Staatsethik und pluralistischer Staat. In: Ders. (Hrsg.): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles, 1923-1939. Berlin 1988.

SCHMITZ, Wolfgang: Eigeninteresse, Gruppeninteresse, Gesamtinteresse. Das Eigeninteresse durch Lebenssinn und Institutionen legitim, effizient und unersetzlich. In: Ders., Rudolf Weiler (Hrsg.): Interesse und Moral: Gegenpole oder Bundesgenossen? Berlin 1994, S. 61-105.

SCHMITZ, Wolfgang; Weiler, Rudolf (Hrsg.): Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen? Berlin 1994.

SCHMUCKER-VON KOCH, Joseph: Der Utilitarismus als falsche Versöhnung zwischen dem ‚bonum commune' und dem ‚bonum privatum'. Zur Frage der Neuorientierung Europas am Ende der Postmoderne. In: Danilo Castellano (Hrsg.): Europa e bene comune. Oltre moderno e postmoderno. Napoli 1997.

SCHÖNBORN, Christoph: Christologie. Paderborn 2002.

SCHREY, Heinz-Horst: Art. Gemeinnutz/Gemeinwohl. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 12, S. 339-346.

SCHREY, Heinz-Horst: Artikel „Gemeinnutz/Gemeinwohl". In: TRE, Bd. 12, S. 339-346.

SCHUBERT, Klaus: Artikel „Pluralismus versus Korporatismus". In: Dieter Nohlen, Rainer-Olaf Schultze (Hrsg.): Lexikon der Politik. Politische Theorien, Bd. 1. München 1995, S. 407-423.

SCHUMPETER, Joseph A.: Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie. Leipzig 1908.

SCHUPPERT, Gunnar Folke: Gemeinwohl – ein schwieriger Begriff. In: *Universitas. Orientierung in der Wissenschaft*, Nr. 675 (2002), S. 910-927.

SCHUSTER, Johann Baptist: Die Soziallehre. Nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gesellschaft. Freiburg i.Br. 1935.

SCHÜTT-WETSCHKY, Eberhard: Interessenverbände und Staat. Darmstadt 1997.

SCHWAN, Alexander: Artikel „Gemeinwohl aus politikwissenschaftlicher Sicht". In: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 2. Freiburg, Basel, Wien ^{7}1986, S. 859-861.

SMITH, Adam: Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. Übers. und hrsg. von Horst Claus Recktenwald. München 1994.

SMITH, Michael: Human Dignity and the common good in the Aristotelian-Thomistic tradition. Lewiston, Queenstone, Lampeter 1995.

SPANN, Othmar: Gesellschaftslehre. Leipzig ^{2}1924.

SPANN, Othmar: Gesellschaftsphilosophie. Mit einem Anhange über die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften. In: Handbuch der Philosophie. München 1928, S. 1-188.

SPANN, Othmar: Kategorienlehre. Jena ^{1}1924.

SPIAZZI, Raimondo: La metafisica del bene comune e l'etica della solidarietà. In: Contratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea. Heft 1-2 (1994), S. 97-117.

SPIEKER, Manfred: Notwendigkeit und Grenzen des Sozialstaats. Der Beitrag der christlichen Gesellschaftslehre. In: Politische Philosophie des Sozialstaats. Weilerwist 2000, S. 293-330.

SPRANGLER, Eduard: Gedanken zur staatsbürgerlichen Erziehung. Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst, Heft 26. Bonn 1959.

STEIN, Edith: Eine Untersuchung über den Staat. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 7 (1925), S. 1-123.

STEIN, Edith: Individuum und Gemeinschaft. Beiträge zur philosophischen und phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 5 (1922), S. 1-283.

STEINER, Ulrich: Kulturpflege. In: Handbuch des Staatsrechts, Bd. 3, S. 1235-1264.

STERNBERGER, Dolf: Das allgemeine Beste. In: Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat. Frankfurt a.M. 1967.

STOLLEIS, Michael: Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht. Berlin 1974.

SÜSTERHENN, Adolf: Das Gemeinwohlprinzip als oberste Verfassungsnorm des Verfassungsgerichtshofes. 1969.

SÜSTERHENN, Adolf: Der Durchbruch des Naturrechts in der deutschen Verfassungsgebung nach 1945. In: H. Conrad, H. Kipp (Hrsg.): Gegenwartsprobleme des Rechts I (1950).

SÜSTERHENN, Adolf: Schriften zum Natur-, Staats- und Verfassungsrecht. Hrsg. von Peter Bucher. Mainz 1991.

SUTOR, Bernhard: „Rezension. Herfried Münkler/Harald Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe." In: Karl Graf Ballestrem u.a. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung des Politischen Denkens. Stuttgart 2002, S. 257-261.

SUTOR, Bernhard: Restauration oder Neubeginn? Politische Bildung 1945-1960. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft 7/8 (1999), S. 3-12.

SUTOR, Bernhard: Traditionelles Gemeinwohl und liberale politische Theorie. In: Karl Graf Ballestrem, Henning Ottmann (Hrsg.): Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz zum 65. Geburtstag. Berlin 1996, S. 155-177.

SUTOR, Bernhard: Zwischen moralischer Gesinnung und politischer Urteilskraft − Ethik als Dimension politischer Bildung. In: Gotthard Breit (Hrsg.): Werte in der politischen Bildung. Schwalbach 2000, S. 108-120.

TAYLOR, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In: Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt 1993.

The Aquinas Review, Vol. 4, No. I. 1997.

UDOIDEM, S. Iniobong: Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy. Lanham 1988.

UTZ, Arthur Fridolin (Hrsg.): Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger. Zur Verleihung des Augustin-Bea-Preises 1989. Bonn 1989.

UTZ, Arthur Fridolin: Johannes Messners Konzeption der Sozialphilosophie. Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft. In: Ders. (Hrsg.): Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 186-219. (Zuerst veröffentlicht in: Klose, A.; Schambeck, R.; Weiler, R. (Hrsg): Das Neue Naturrecht. Die Erneuerung der Naturrechtslehre durch Johannes Messner. Gedächtnisschrift für Johannes Messner. Berlin 1985, S. 21-62.)

UTZ, Arthur Fridolin: Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt. In: Ders. (Hrsg.): Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 251-279. (Zuerst veröffentlicht in: J. Heinz Müller: Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl. Paderborn 1987, S. 83-117.)

UTZ, Arthur Fridolin: Der Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre und seine Anwendung auf die Bestimmung der Wohlfahrt. In: J. Heinz Müller: Wohlfahrtsökonomik und Gemeinwohl. Paderborn 1987, S. 83-117.

UTZ, Arthur Fridolin: Der Mythos des Subsidiaritätsprinzips. In: *Die neue Ordnung* (ca. 1954), S. 21-31.

UTZ, Arthur Fridolin: Die moralische Verantwortung des Gesetzgebers. In: Ders.: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 89-94. (Zuerst veröffentlicht in: *Gesellschaftspolitische Kommentare*, Jg. 32. Bonn 1991, S. 42-46.)

UTZ, Arthur Fridolin: Die Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung. In: Alfred Klose, Herbert Schambeck u.a. (Hrsg.): Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag. Berlin 1976

UTZ, Arthur Fridolin: Ethik. Heidelberg 1970.

UTZ, Arthur Fridolin: Gerechtigkeit. Einleitung, Anmerkungen, Kommentar und Exkurse. Heidelberg-Graz 1953 (Die deutsche Thomas-Ausgabe, 18).

UTZ, Arthur Fridolin: Gewissensfreiheit und gesellschaftlicher Niedergang. In: Ders. (Hrsg.): Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 101-104.

UTZ, Arthur Fridolin: Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie, Bd. 2 (1959-1961). Freiburg i.Br. 1962.

UTZ, Arthur Fridolin: Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens. Bibliographie, Bd. 1 (1956-1959). Freiburg i.Br. 1960.

UTZ, Arthur Fridolin: Mit Gemeinwohlkonzepten um die Staatsgewalt. Die Ethik der Parteien. In: Ders.: Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 566- 573. (Zuerst veröffentlicht in: *Die Neue Ordnung*, Jg. 37 (1983), S. 244-252.)

UTZ, Arthur Fridolin: Neopluralimus und Naturrecht. In: Ders. (Hrsg.): Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997. Paderborn u.a. 1998, S. 80-88. (zuerst veröffentlicht in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 75 (1989), S. 389-396.)

UTZ, Arthur Fridolin: Sozialethik: mit internationaler Biographie. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Sozialethik I. Teil. Heidelberg 1958. (SEI)

UTZ, Arthur Fridolin: Sozialethik: mit internationaler Biographie. II. Teil. Rechtsphilosophie. Bonn 1963. (SEII)

UTZ, Arthur Fridolin: Sozialethik: mit internationaler Biographie. Sozialethik III. Teil. Die soziale Ordnung. Bonn 1986. (SEIII)

UTZ, Arthur Fridolin: Sozialethik: mit internationaler Biographie. V. Teil. Politische Ethik. Bonn 2000. (SEV)

VERPAALEN, Antonie: Das Gemeinwohl bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Heidelberg 1954.

VILMAIN, Josef: Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsaufassung. Leipzig 1910.

VOBRUBA, Georg: Interessenskonflikte und Gemeinwohl. In: Renate Mayntz: Verbände zwischen Mitgliederinteressen und Gemeinwohl. Gütersloh 1992, S. 80-121.

VOEGELIN, Erik: Neue Wissenschaft von der Politik. München 1965.

VOLLRATH, Ernst: Artikel „Gemeinwohl“. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 3. Tübingen 1996. S. 689-697.

WAGNER, Michael: Der Zusammenhang von Naturrechtsdenken und soziologischer Anthropologie in der christlichen Soziallehre bei Johannes Messner. Dissertation. Würzburg 1997.

WALDSTEIN, Wolfgang: Zur Frage des Naturrechts im Grundgesetz und in der Europäischen Menschenrechtskonvention. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 33 (1991), S. 31-37.

WALTER, Gerda: Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaft. Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung, Band 6. Halle 1923.

WALZER, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt a.M. 1992. (engl. Walzer, Michael: Spheres of Justice. 1983.)

WEBER, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen 1972.

WEBER, Norbert: Zehntausend Klafter Holz oder grüne Menschenfreude. Zur Gemeinwohldiskussion in der Forstwirtschaft. In: Herfried Münkler, Karsten Fischer (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 2. Rhetoriken und Perspektiven sozial-moralischer Orientierung. Berlin 2002, S. 243-263.

WELTY, Eberhard: Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum. Köln 1946.

WELTY, Eberhard: Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin. Salzburg, Leipzig ^{2}1935.

WEUSTENFELD, Wilfried: Die Bedeutung des ‚Gemeinwohls' im Rechts- und Staatsdenken der Gegenwart. Regensburg 1962.

WIDDER, Helmut: Grundbegriffe eines modernen Politikverständnisses. In: Alfred Klose, Herbert Schambeck u.a. (Hrsg.): Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner zum 85. Geburtstag. Berlin 1976.

WIESE, Leopold v.: Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen. 1. Teil: Beziehungslehre. München 1924.

WILDMANN, Georg: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Wien 1961.

WIRTZ, Hans-Gerd: Natur und menschliches Handeln. Zum Naturverständnis in der gegenwärtigen Umweltdiskussion. Trier 1988.

ZIMMER, Matthias: Darf der Staat eine Leitkultur fördern? In: *Politische Studien*, Heft 356 (2004), S. 57-65.

Hiermit erkläre ich an Eides Statt, daß ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Schriften und Hilfsmittel angefertigt und die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen kenntlich gemacht habe. Insbesondere habe ich für die Erstellung der Dissertation keine entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- beziehungsweise von Beratungsdiensten (Promotionsberatern oder anderen Personen) in Anspruch genommen.

Sebastian G. Hügel

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name	Sebastian Georg Hartmut Hügel
geboren am	14. Januar 1976 in Alzenau in Unterfranken
Familienstand	verheiratet

Schulbildung

1982-1986	Volksschule Haibach
1986-1995	Willibald-Gymnasium, Eichstätt
	30. Juni 1995 Allgemeine Hochschulreife

Zivildienst

Oktober 1995 bis Oktober 1996	Bayerisches Rotes Kreuz, Kreisverband Eichstätt

Studium

ab Wintersemester 1996	Katholische Universität Eichstätt Magisterstudiengang Philosophie (HF), Politikwissenschaft, Philosophische Grundfragen der Theologie
Oktober 1998 bis Juli 1999	Erasmus-Studienaufenthalt an der Università Cattolica del Sacro Cuore, Mailand
Sommersemester 2000	Magisterarbeit am Lehrstuhl für Philosophie Prof. Dr. Reto Luzius Fetz, Katholische Universität Eichstätt, mit dem Titel: „Zu den Voraussetzungen von Verantwortung im Vergleich mit dem Verantwortungsdenken von Hans Jonas“
August 2000 bis Januar 2001	Graduate-Exchange-Scholarship, Boston College, USA
12. Februar 2001	Magister Artium
Sommersemester 2001	Promotionsstudiengang. Beginn der Anfertigung vorliegender Arbeit bei Prof. Dr. Karl Graf Ballestrem, Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Seit 2004 tätig beim Bayerischen Rundfunk in der Abteilung Bildungsprojekte Hörfunk
19. Juli 2005	Tag der mündlichen Prüfung (Rigorosum); Abschlussnote: *magna cum laude*

Anschrift: Sebastian Hügel, Mechthildenstraße 34, 80639 München