

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung des Titels „Socialwohl“ und „Socialgerechtigkeit“. Zum Einfluß von Luigi Taparellis "Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts" auf die katholische Sozialverkündigung“ von Gunter Prüller-Jagenteufel in der Buchreihe „Schriftenreihe des Erzbischof-Rohracher-Studienfonds“ (<https://www.peterlang.com/document/1088816>)

© Peter Lang, 1999

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

## "SOCIALWOHL" UND "SOCIALGERECHTIGKEIT" ZUM EINFLUSS VON LUIGI TAPARELLIS "VERSUCH EINES AUF ERFAHRUNG BEGRÜNDETEN NATURRECHTS" AUF DIE KATHOLISCHE SOZIALVERKÜNDIGUNG

Die katholische Soziallehre, bis in die fünfziger Jahre noch der Stolz der fortschrittlicheren kirchlichen Kräfte, insbesondere der Laienbewegungen, hat in den letzten Jahrzehnten stark an Glanz verloren. Angefangen mit ersten Korrekturen in den frühen sechziger Jahren über die schonungslos geführte Naturrechtsdebatte bis hin zur Positionierung namhafter katholischer SozialethikerInnen "jenseits katholischer Soziallehre": Kritik am traditionellen Bild der katholischen Soziallehre wurde und wird geübt, Alternativen wurden und werden erarbeitet. Die dabei vorgebrachten zentralen Kritikpunkte an der "klassischen" Soziallehre lassen sich in drei Thesen bündeln: Das System der Soziallehre argumentiere theologievergessen und geschichtslos-essentialistisch; einer abstrakten Prinzipienebene verhaftet sei sie zu statisch und zu wenig konkret, um die nötigen Impulse zu konkreter Gesellschaftsveränderung zu geben; die Gesellschaft werde auf bloße Hilfe für die Einzelperson reduziert und damit instrumentalisiert; die metaphysische Argumentation sei daher so sehr auf das Individuum zentriert, daß eine systemische Betrachtung sozialer Realitäten verunmöglicht werde und das Gesellschaftsmodell sei von harmonistischem Einheitsdenken geprägt, was eine positive Bewertung von Konflikten und damit echte Solidarisierung verhindere.

Als die "Schuldigen" werden häufig "die" Neuscholastik und/oder "der" Solidarismus ausgemacht, es wird also ein Denksystem als Antipode angenommen ohne nähere Rückfrage nach dessen Quellen und Genese. Eine solche Auseinandersetzung erweist sich jedoch als durchaus lohnend: So zeigt sich gerade für die Frage nach der Naturrechtstradition des ethischen Denkens, die ja sowohl in der *theologia moralis* als auch im *ius canonicum* deutliche Spuren hinterlassen hat, der starke Einfluß einzelner Theologen, die ihrerseits in den zeitlichen Konnex von gesellschaftlichen Entwicklungen und philosophischen Strömungen eingebunden sind. Mit dieser Hinwendung zu den Wurzeln wird zugleich auch das Lehramt jenes Nimbus entkleidet, mit dem es sich selbst als allen Zeitströmungen enthobene Lehrmeisterin des Unveränderlich-Gültigen vorstellt, eine Lehrmeisterin, so scheint es, die selbst der Theologie nicht nur nicht bedarf, sondern im Gegenteil diese auf eine reine Interpretationswissenschaft von dogmatischen Lehraussagen reduziert. Dagegen läßt sich am Beispiel eines maßgeblichen Begründers der Neuscholastik, *Luigi Taparelli d'Azeglio SJ* (1793-1862), sehr gut aufweisen, in welcher starker Abhängigkeit von der zeitgenössischen Philosophie er selbst stand, aber zugleich auch, welchen mächtigen Einfluß sein Denken auf Leo XIII. und die folgenden Päpste ausgeübt hat. So zeigt sich deutlich, wie sehr das Lehramt von der (Sozial-)Philosophie eines einzelnen Theologen, die in positiver wie negativer Abhängigkeit von konkreten Zeitströmungen entwickelt wurde, geprägt ist; jedenfalls stärker, als Verfechter einer "sich stets gleichbleibenden Lehre der Kirche" gerne einräumen möchten.

### 1. Zu den Wurzeln katholischer Soziallehre

Daß die katholische Soziallehre nicht primär auf theoretischen Überlegungen aufbaut, sondern aus der Praxis entwickelt wurde, kann als bekannt vorausgesetzt werden: Mit der Entwicklung des Industrie-Proletariats in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tauchte die "sozialen Frage" auf und erste Reaktionen von kirchlicher Seite gab es

bereits lange vor dem dem Erscheinen von *Rerum novarum*. In den katholischen Industrieländern Europas nahmen sich alsbald katholische Amtsträger und einflußreiche Laien um diese Problematik an, sodaß der Sozialkatholizismus zu einem mitunter als Nebensache belächelten, mitunter als subversiv und sozialistisch verdächtigten, jedenfalls aber nicht zu vernachlässigenden Faktor in der katholischen Kirche heranwuchs. Ohne diese praktische Bereitung des Bodens durch die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts wäre *Rerum novarum* und die darauffolgende Entwicklung einer katholischen Soziallehre undenkbar gewesen, und so bezeichnete sogar Leo XIII., der als Priester und Bischof selbst sozial engagiert gewesen war, Bischof Ketteler als "Vorbild und Wegbereiter". Dementsprechend ist *Rerum novarum* als anlaßbezogene Schrift zu sehen, der es weniger um die systematische Entfaltung einer Sozial-*Lehre* ging als um konkrete Bemühungen, das Los der Industriearbeiterschaft zu verbessern. Während jedoch der Einfluß des Sozialkatholizismus über die "Union de Fribourg" auf die Entstehung von *Rerum novarum* und deren literarische Entstehungsgeschichte hervorragend dokumentiert ist, ist die Aufhellung der theologischen Basis noch nicht ganz so weit gediehen. Die Entwürfe für die erste Sozialenzyklika wurden maßgeblich von zwei hervorragenden Vertretern der Neuscholastik, *Matteo Liberatore SJ* (1810-1892) und *Tommaso Kardinal Zigliara* (1833-1893), erarbeitet. Dies zweifelsohne ganz im Sinne des Papstes, der selbst den Neothomismus an der Gregoriana studiert und mit der Enzyklika *Aeterni patris* die theologische Priesterbildung auf dieses System verpflichtet hatte. Für die erste naturrechtliche Konzeption der Sozialmoral zeichnet der Jesuit Luigi Taparelli mit seinem "Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto" verantwortlich. Taparelli war an der Gregoriana einer der Lehrer Leos XIII. gewesen und prägte zudem durch die von ihm begründete Zeitschrift *Civiltà cattolica* und vor allem über seinen Schüler und Mitarbeiter Liberatore, den langjährigen Thomasinterpreten an der *Accademia di S. Tommaso* in Rom, die Theologie bis weit ins 20. Jahrhundert. Die folgenden Überlegungen gelten also der Basis des neuscholastischen Naturrechtsdenkens, dem sozialphilosophischen und -ethischen Entwurf Luigi Taparellis, wobei ich mich auf seinen Einfluß auf die katholische Soziallehre konzentrieren will. Es geht also nicht um die Frage, inwieweit der Rückgriff auf Thomas von Aquin tatsächlich berechtigt und gelungen ist und auf welcher philosophischen Basis sich Taparelli bewegt, sondern wie sich die Grundgedanken seines Entwurfs in der Soziallehre weiter fortpflanzen.

Taparellis Hauptaugenmerk gilt der Sozial- und Staatstheorie, insbesondere Fragen des Völkerrechts, die er auf naturrechtlicher Basis ohne expliziten Rückgriff auf spezifisch theologische Aussagen entwickelt. In seinem metaphysischen System trachtet er "den englischen und französischen Empirismus mit dem deutschen Spiritualismus" [I,XIV] zu verbinden, wobei er sich über *Victor Cousin* (1792-1867) [vgl. I,XIV] indirekt auf die Philosophie *Christian Wolffs* (1679-1754) bezieht. Dem Ideal einer allgemeinen rationalistisch-essentialistischen Philosophie verpflichtet versteht sich sein Entwurf als geschlossenes System übergeschichtlicher Wesensaussagen, den historischen Zufälligkeiten enthoben und allein der rational einsichtigen und vermittelbaren Wahrheit verpflichtet. Es geht Taparelli darum, die "Gesellschaft in ihrem allgemeinsten Sein" zu betrachten, eine Theorie, die "auf jede Art von Gesellschaft paßt" [595], kurz: das metaphysische Wesen der Gesellschaft als Basis der Sozial- und Rechtswissenschaft zu erhellen. In dieser (Selbst-)Verpflichtung auf den aufgeklärten Rationalismus des 19. Jahrhunderts liegen bereits die Ursachen für die spätere Kritik an der katholischen Soziallehre begründet, nämlich daß sie ein in sich geschlossenes, rationalistisch-

essentialistisches System von Wesensaussagen darstelle, geschichtslos und ohne expliziten Rückbezug auf theologische Einsichten. Wer nun meint, diese Kritikpunkte entkräften zu können, argumentiert ins Leere: Die Vorwürfe stimmen, müssen stimmen, weil sie genau das treffen, was Taparelli selbst als Ideal vorgeschwebt war. Eben daran läßt sich die Notwendigkeit jener Mühen aufweisen, der sich die jüngere Generation von katholischen SozialethikerInnen unterzieht, nämlich die Einseitigkeiten des "klassischen" Systems der katholischen Soziallehre zu überwinden und Geschichte und Theologie in ihrem Stellenwert in der Sozialethik neu zu berücksichtigen.

### 2.1. Das "moralische Individuum" als Ausgangspunkt

Den Ausgangspunkt aller Überlegungen Taparellis bildet "Das moralische Individuum" [I, 1] – eine Vorentscheidung, die den gesamten Entwurf prägt. Dabei verhindert zum einen die Konzentration auf das Individuum als Ausgangs- und Zielpunkt der Sozialphilosophie wirkmächtig einen Ansatz im sozialen Miteinandersein, zum anderen zeigt das Verständnis von Moralität eine deutliche Tendenz zur rationalistischen Reduktion. Taparelli entwickelt seine Gedanken zur Moral des Individuums in den großen Linien der aristotelisch-thomanischen Teleologie: Der Mensch strebt nach dem Guten, und das letzte Ziel, das er entsprechend seiner unbeschränkten Strebenfähigkeit zu erreichen sucht, der "Endzweck", ist das unendliche Gut im Sein Gottes selbst [vgl. 36]. Für den Menschen *in statu viatoris* heißt das, daß sein natürliches Streben mit logischer – nicht physischer – Notwendigkeit das Sich-Ausstrecken des freien Willens nach diesem höchsten Gut darstellt. Dies vollzieht sich in einem logischen Dreischritt: das Gute ist zunächst zu erkennen, hierauf zu wählen und schließlich zu tun [vgl. 100]; das moralische Urteil "setzt also ein Bekanntsein mit der Absicht des Schöpfers voraus" [105]. Die Absicht Gottes wiederum ist entweder aus der Offenbarung oder aus der Natur (will heißen: der metaphysischen Wesensnatur), jedenfalls aber mit logischer Notwendigkeit, herzuleiten. Da auf diese Weise das moralische Sollen im "vernunftgemäßen Sollen als Resultat einer durch den Endzweck bedingten Nothwendigkeit" [98] besteht, wird die praktische Vernunft auf die theoretische reduziert und die sittliche Freiheit auf die Entscheidung zwischen vernunftgemäßem oder "unvernünftigem" Handeln beschränkt: "diese durch den Endzweck begründete Nothwendigkeit fesselt die Freiheit vermittelt der Vernunft" [97].

### 2.2 Das Wesen der Gesellschaft

Aus dieser Bestimmung des menschlichen Wesens als *individuum morale* leitet Taparelli seine Gesellschaftstheorie ab. Wenn menschliches Handeln im Sinne des *actus humanus* stets vernünftig zielgerichtet und somit vom Wesen der Dinge her determiniert ist, so ist eine bloße Vertragstheorie der Gesellschaft für Taparelli nicht hinreichend. Da nicht der menschliche Wille an sich, sondern nur der vernünftige, d.h. am naturgemäßen Ziel orientierte Wille relevant ist, ist der Ansatz für die Gesellschaft im naturgemäßen Ziel der Menschen zu suchen: "Die menschliche Gesellschaft, das Zusammenwirken der Menschen zum Gemeinwohl, muß zum höchsten Gute in Beziehung stehen, als dem natürlichen Objekte des menschlichen Willens; die Menschen können aber nicht zusammenwirken in Beziehung auf das höchste Gut, als dadurch, daß sie die ganze Gesellschaft zur Erreichung desselben in Bewegung setzen." [224] Dementsprechend sieht er Wesen und Aufgabe der Gesellschaft in der "Vereinigung vieler Menschen zur gemeinschaftlichen Erreichung des Gutes, was alle erkennen und wollen" [507].

Daraus geht bereits eindeutig hervor, daß es Taparelli fernliegt, die Gesellschaft auf eine bloße Summe von Individuen zu reduzieren. Der Gesellschaft geht es vielmehr um einen gemeinsamen Zweck, das Gemeinwohl, das mehr ist als ein bloßer Ausgleich der verschiedenen individuellen Interessen – das wäre für Taparelli eine Reduktion auf das *utile* bzw. *delectabile* –, sondern der Gesellschaft wie dem Individuum muß es um das *bonum honestum* gehen. Da diese Ausrichtung naturgemäß allen Menschen zu eigen (und für alle Menschen die selbe) ist, befindet man sich "in der allgemeinen Gesellschaft mit allen Menschen verbunden durch nichts anderes, als weil man Mensch ist wie sie" [319] – eben mit *einem* bestimmten Ziel.

In einer Gesellschaft, die nicht auf – zwangsläufig unterschiedlichen – Interessen, sondern "auf die Natur und auf die Wahrheit" [322] gründet, die nur eine ist, kann es im Grunde keine Konflikte geben, die nicht zugleich auf schuldhaftes Verhalten in dem Sinne zurückzuführen wären, daß mindestens ein Glied seine in Natur und Wahrheit begründete Zielrichtung mißachtet und so das Gemeinwohl verletzt hätte. Im Grunde ihres Wesens ist die Gesellschaft harmonisch vorgestellt als Vereinigung, die "der beständigen Auswechslung von Bedürfnissen und Hilfsleistungen" [323] dient. Die soziale Einheit gründet für Taparelli also auf der arbeitsteiligen Vereinigung als Mittel zur "Erreichung eines Zweckes" im Hinblick auf den "Universalzweck" [442], oder in der Terminologie Emile Durkheims gesprochen, auf *organischer* Solidarität. Als wesentliche Elemente der inneren Ordnungsstruktur der Gesamtgesellschaft betrachtet Taparelli in diesem Zusammenhang die untergeordneten Gesellschaften, vor allem "Genossenschaften zum gegenseitigen Beistand" [vgl. 701-714]. Insofern diese auf das Gemeinwohl hin ausgerichtet sind und ihm dienen [vgl. 703] besteht ein natürliches Anrecht auf Bildung solcher Teilgesellschaften und auf Freiheit derselben vor Eingriffen von außen. Allerdings gilt das nur so lange, als sie tatsächlich das Gemeinwohl der Gesamtgesellschaft im Auge und zum Ziel haben: "Der Theil diene dem Ganzen, das Ganze dem Theil" [694]. Diese Grundforderung der wechselseitigen Solidarität ist insofern eine universale, als sie sich an jedes einzelne Glied einer Gesellschaft richtet: "Es ist die Pflicht des in der Gesellschaft existirenden Menschen, zum Wohl aller mit ihm Vereinigten mitzuwirken" [715]. Die so verstandene wechselseitige Verwiesenheit aller Menschen als Ursprung der Gesellschaft, die grundlegende Harmonie in grundsätzlicher Unterschiedenheit in Aufgaben und sozialem Status, vermochte allerdings auch sehr große soziale Unterschiede zu rechtfertigen. Dieser Grundzug findet sich denn auch von *Rerum novarum* [RN 14-15] bis zu den Sozialaussagen Pius' XII. in fast allen kirchlichen Sozialdokumenten. Am schärfsten vertrat diese Ansicht – unter bemerkenswerter Verkennung der sozialen Situation – Pius X. in einem Schreiben an die katholische Aktion Italiens aus dem Jahr 1903, worin er betont, "daß es den Anordnungen Gottes entspricht, wenn es in der menschlichen Gesellschaft Herrscher und Untertanen, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Reiche und Arme, Gelehrte und Unwissende, Adelige und Nichtadelige gibt, die alle, durch das Band der Liebe geeint, einander beistehen, ihr letztes Ziel im Himmel und ihr leibliches und seelisches Wohlergehen hier auf Erden zu erlangen." Zwar waren sich die Päpste grundsätzlich darin einig, daß das Elend des Proletariats bekämpft werden mußte, zugleich wurde aber jeder "Gleichmacherei" gewehrt. Noch Pius XII. betonte in diesem Zusammenhang die hervorragende Aufgabe der Eliten, die aufgrund ihrer privilegierten Stellung umso mehr für das Gemeinwohl und die Niedrigen leisten könnten und sollten. Allerdings äußerte sich Pius XII. auch

eindeutig dahingehend, daß die sozialen Unterschiede nicht ein bestimmtes Maß nicht überschreiten sollten, womit bereits der Startschuß für einen Wandel in der bis dahin eher ambivalenten Haltung der kirchlichen Sozialverkündigung gegeben war. In aller Klarheit bekannte dann das Zweite Vatikanum den "Abbau übergroßer sozialökonomischer Unterschiede" als unzweideutige Forderung von "Gerechtigkeit und Billigkeit".

### 2.3 "Socialwohl" und "Socialgerechtigkeit"

Als Ziele der so organisch verstandenen Gesellschaft nennt Taparelli die

*Socialgerechtigkeit* und das *Socialwohl*, wobei sich letzteres mit Notwendigkeit "aus der Idee des letzten Endzweckes" [723] konstituiert. Friede, Gerechtigkeit und Sicherheit – die von Platon bis Thomas Hobbes wesentlichen inhaltlichen Grundbestimmungen des *bonum commune* – konnte er nur als bloß vorletzte Bestimmungen des Gemeinwohls verstehen, d.h. als bloßen *Dienstwert* insofern sie auf den letzten Endzweck hin ausgerichtet und zur Erreichung desselben nützlich sind, nicht aber als Selbstwert. Das Socialwohl umfaßt in diesem Sinne nur die Rahmenbedingungen für das Individuum, die das Erreichen des Endzwecks ermöglichen oder erleichtern. Dies kann durch "sichernden Schutz" (Recht, Polizei- und Militärgewalt etc.) und "mitwirkende Thätigkeit" (Lebensmittelunterstützung in Notzeiten, Waisen- und Krankenhäuser, organisierte Verteidigung etc.) geschehen, beides aber subsidiär zur Eigenverantwortung des Individuums [vgl. 721-737].

Das so umschriebene Gemeinwohl stellt die inhaltliche Bestimmung der *Socialgerechtigkeit* dar [vgl. 341-364], die Taparelli in ein System von *Socialrechten* und *Socialpflichten* entwickelt. In bezug auf die Socialgerechtigkeit konstatiert Taparelli eine natürliche Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer Gattung, die allerdings in die natürliche Ungleichheit hinsichtlich ihrer Individualität aufgehoben wird [vgl. 355-357]. Dementsprechend lassen sich mit Berufung auf die grundlegende Gleichheit aller keinerlei individuellen Ansprüche erheben, sondern nur Allgemeinaussagen treffen. So hätte z.B. jeder das gleiche Recht auf gerechten Lohn und Privatbesitz, allerdings nicht auf gleichen Lohn oder gleichen Besitz. Zu den konkreten Socialpflichten [vgl. 365-420] rechnet Taparelli neben den sittlichen Verpflichtungen zur Wahrhaftigkeit [vgl. 366-372] und zur Nächstenliebe [vgl. 373-378] die Pflichten der Lebenserhaltung und -förderung [vgl. 379-420]. Letzteres umfaßt unter anderem das Recht auf Besitz und gerechten Lohn – zentrale Forderungen der katholischen Soziallehre.

#### 2.3.1 Das Recht auf Privateigentum

Aus dieser Pflicht der Lebenserhaltung folgert Taparelli das Recht jedes Menschen auf die lebensnotwendigen Güter, allen voran die Nahrung, woraus sich direkt das Eigentumsrecht (*Dominium*) herleitet: "Ist die Selbsterhaltung eine Pflicht, so hat der Mensch das Recht, gewisse Mittel derart zu gebrauchen, daß diese zu gleicher Zeit nicht einem Andern dienen können. [...] Es ist, wie Jeder sieht, zuerst eine Nothwendigkeit, ehe es ein Recht wird, und eine so natürliche Nothwendigkeit, daß wir uns im gegenwärtigen Zustande keinen Menschen denken, der nicht mit ihr behaftet wäre." [399] Da also das Eigentumsrecht eine naturgegebene Grundvoraussetzung für die Selbsterhaltung darstellt, wendet sich Taparelli explizit gegen Entwürfe, die das Eigentum im bloß positiven Recht begründet sehen wollen als eine unter mehreren möglichen Arten, auf die die Gesellschaft die Güter unter ihre Mitglieder verteilt [vgl.

404], besonders gegen die Auffassung vom primären Gemeinschaftseigentum, weil dabei "das was Allen gehört, eigentlich Niemandem" [405] gehört. Aus Verantwortung für die eigene Zukunft und ebenso für die der Nachkommen folgt weiters das Recht, das Privateigentum nach eigenem Gutdünken zu verwalten und an die Nachkommen weiterzugeben. Besonderes Augenmerk widmet Taparelli in diesem Zusammenhang der Frage nach dem Besitz an den Früchten der Arbeit sowie an Grund und Boden [vgl. 406-411]. In beiden Fällen erachtet Taparelli die Aneignung durch Arbeit als rechtmäßig, da jedem grundsätzlich die Früchte der eigenen Anstrengung zustehen, was insbesondere den kultivierten Boden einschließt. Das grundsätzliche Recht auf die Früchte eigener Arbeit schließt allerdings Pacht- und Lohnverhältnisse, in denen ein Partner die (rechtmäßig erworbenen) Produktionsmittel besitzt, der andere die Arbeit leistet, nicht aus, solange nur ein Äquivalent zwischen den Gütern, d.h. "eine gewisse Parität zwischen Geben und Haben" [416] herrscht. Wenn aber "entweder durch Betrug oder durch Gewalt oder durch Einschüchterung die Freiheit des einen Theils entweder ganz aufgehoben, oder wenigstens vermindert worden ist, wenn ihm mehr entrisen wird, als er zu cedieren im Sinne hatte, so ist diese Uebersteigerung des Aequivalents eine ebenso ungerechte Acquisition, wie die gestohlene Börse des Räubers, die ihm der Wanderer gab, um sein Leben zu retten." [950] Das Äquivalent liegt dabei für Taparelli nicht allein in der freien Übereinkunft, sondern bemißt sich letztlich nach Nützlichkeit und Notwendigkeit; und wer "die Noth eines Dritten dazu mißbraucht, um den durch besagte Umstände bestimmten Werth eines Gegenstandes zu erhöhen" [953], setzt sich ins Unrecht – eine fundamentale Aussage, die nicht nur den Wucher betrifft [vgl. 954-977], sondern auch auf Lohnarbeitsverhältnisse anzuwenden ist.

Hinsichtlich der Begründung und Gestaltung des Privateigentums springt förmlich ins Auge, daß Leo XIII. in *Rerum novarum* (und in der Folge die gesamte katholische Soziallehre) völlig analog argumentiert [vgl. RN 7-8;19] und dabei zwar auf Thomas von Aquin [STh II-II 66,1-2] verweist, die deutlichen Unterschiede zwischen Taparelli bzw. *Rerum novarum* und der *Summa theologiae* aber übersieht. Thomas erachtet nämlich das Privateigentum an Grund und Boden als "erlaubt", vornehmlich aufgrund der Effizienz der Verwaltung, während Leo XIII. mit Taparelli von einer Naturnotwendigkeit spricht. Taparelli ist sich dessen so weit bewußt, daß er gegen Suarez die Naturrechtheit des Privateigentums behauptet und verteidigt mit der Begründung, daß dem Menschen die individuelle Natur ursprünglich, die soziale dagegen sekundär sei [vgl. 410], womit sich Taparelli als ein typisches Kind der Moderne erweist. Es ist das ein hervorragendes Beispiel für die bis an die Fundamente reichenden Differenzen zwischen mittelalterlicher Scholastik und einer Neu-Scholastik, die im Grunde dem Rationalismus und Individualismus der Aufklärung verhaftet ist.

### 2.3.2 Sozialer Gebrauch des Eigentums: Almosen

Die Begründung des Privateigentums im Naturrecht und nicht im positiven Recht hat allerdings auch zur Folge, daß dessen Gebrauch nicht beliebig, sondern naturrechtlich bestimmt ist. Aus dem Sinnziel der irdischen Güter folgert Taparelli in aller Schärfe, daß der Luxus sowohl dem Individual- wie dem Gemeinwohl entgegengesetzt sei und daher bekämpft werden müsse [vgl. 754-757]. Vielmehr betont Taparelli die Pflicht, die Armen, d.h. jene, die ohne eigene Schuld ihr Auskommen nicht finden, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu unterstützen: sowohl durch Sicherstellung ihrer Rechte, d.h. unter anderem Schutz vor erpresserischem Wucher oder ausbeuterischen Arbeitsverträgen, als auch durch Ausstattung mit dem Lebensnotwendigen durch Almosen. Ersteres sei

Aufgabe der staatlichen Autorität, letzteres müsse jedoch freiwillig und in privater bzw. kirchlicher Hand bleiben [vgl. 761]. Auch in diesen Bereichen weist Rerum novarum deutliche Anklänge an Taparelli und nicht geringe Unterschiede zu Thomas v. Aquin auf: Für Thomas ist der soziale Gebrauch des Eigentums notwendig, für Leo XIII jedoch freiwillige Liebesgabe [vgl. RN 19 im Unterschied zu STh II-II, 66, 1-2].

#### 2.4 Die Verantwortung der Autorität

Die konkrete Verantwortung für die Gesellschaft hinsichtlich des Sozialwohles und der Sozialgerechtigkeit obliegt nach Taparelli der jeweiligen *Autorität, der der Dienst an der Gesamtheit aufgetragen ist. So verwundert es auch nicht, daß den Aufgaben der Autorität, insbesondere der Regierung, im gesamten Werk breiter Raum gewidmet ist. Diese zentrale Stellung spiegelt sich in der Folge ebenfalls in den kirchlichen Sozialdokumenten wider.*

Obwohl die Autorität im Dienst der Gesellschaft steht, entspringt sie nach Taparelli nicht dem freien Willen ihrer Glieder (d.h. einem Gesellschaftsvertrag), sondern der menschlichen Natur selbst und ist somit Gegenstand des Naturrechts. Von daher bestimmt nicht die Gleichheit, sondern vielmehr die Ungleichheit der Menschen (im Urbild der Vater-Sohn-Beziehung) grundlegend die Gesellschaft. Als Modell aller gesellschaftlichen Autorität dient Taparelli die Herrschaft des *pater familias* über die Familie, jede staatliche Gewalt leitet er *per analogiam* von dieser her [vgl. 511-519]; und so wie die väterliche Autorität für die Familie stellt die staatliche Autorität das Prinzip der Einheit im "soziellen Organismus" [1131] dar. Aufgrund dieser Begründung jeder weltlichen Autorität in der patriarchalen Familie sieht Taparelli allein in der Monarchie die "natürliche" Staatsform [vgl. 555-556.561]. Auf welche Weise dabei der jeweilige Fürst bestellt wird, ob durch Erbfolge oder Wahl, und welche Unterordnungen im Staat geschaffen werden, bleibt der freien Gestaltung der Gesellschaften überlassen.

##### 2.4.2 Aufgaben und Grenzen der Autorität

Nach dem Grundprinzip "salus populi suprema lex" [630 Anm.] hat die Autorität für das Gemeinwohl Sorge zu tragen, indem sie die legale Gerechtigkeit durchsetzt, die kommutative durch gesetzliche Rahmenbedingungen sichert und die distributive fördert. "Die Auktorität [...] hat also zu ihrem Zweck das Socialwohl" [660], was sowohl Schutzaufgaben [vgl. 752-855] als auch aktive "Socialthätigkeit" [vgl. 856-979] erfordert. Da in Taparellis Konzept das Gemeinwohl wesentlich als naturrechtliche Größe verstanden wird, bestimmt das Naturrecht auch die Grenze des verantwortlichen Gehorsams: Wo die Autorität den Boden des natürlichen Sittengesetzes verläßt, ist der Christ zum Widerstand berechtigt und auch aufgerufen, darin jedoch stets wieder an eben dieses Sittengesetz und damit an das Gemeinwohl gebunden [vgl. 1654]. Die Fülle der Einzelaufgaben, die der staatlichen Autorität im Hinblick auf das Gemeinwohl zukommt, ist hier nicht zu referieren [vgl. 750-1409]. Wohl aber muß darauf hingewiesen werden, daß Leo XIII. – und mit ihm die gesamte katholische Soziallehre – die zentrale Stellung der staatlichen Autorität aufgenommen hat. Ihr wird der größte Teil der sozialen Verantwortung zugemutet, und zwar sowohl die Pflicht einer "Gesetzgebung und Verwaltung, daß daraus von selbst das Wohlergehen der Gemeinschaft wie der einzelnen emporblüht", wie auch die "Pflicht, das Gemeinwohl zu fördern". Dies bedeutet konkret die "Pflege von Rechtschaffenheit und Tugend" ebenso wie die "Beschaffung der irdischen Mittel, deren Vorhandensein und Gebrauch zur Ausübung der Tugend unerläßlich ist" [RN 26-27]. Ebenso betonen Quadregesimo anno und vor allem Pius XII. die hervorragende Aufgabe der staatlichen Autoritäten und der

gesellschaftlichen Eliten für das Gemeinwohl; seit Johannes XXIII. wird diese Aufgabe darüber hinaus auch den internationalen Gemeinschaften als – zumindest moralische – Autoritäten zugedacht. Demgegenüber wird der Zivilgesellschaft, vor allem den nichtstaatlichen Organisationen, bis in die jüngsten Aussagen des Lehramtes eine bemerkenswert geringe Bedeutung beigemessen.

### 2.5 Ursprung und Abschluß: Die "socielle Liebe"

Das Streben des einzelnen wie der Gemeinschaften nach dem Gemeinwohl nennt Taparelli die "socielle Liebe" [1055]. Dieses "Gesetz der universellen Liebe" besagt, daß alle Menschen, auch wenn sie nur zufällig miteinander zu tun haben, "durch ein universelles Gesetz verpflichtet sind, gegenseitig zur Erreichung des unendlichen Gutes sich zu unterstützen, und daher alle Mittel zu gebrauchen, welche hiezu notwendig sind." [1507] Die soziale Liebe durchwirkt alle Verhältnisse, von der Freundschaft über die religiöse oder profane Interessengemeinschaft bis hin zum Dienstverhältnis von Herr und Knecht. Somit bildet für Taparelli die Goldene Regel die grundlegende Basis aller Gesellschaft. Mit dieser Feststellung schließt sich das Gedenkengebäude Taparellis: Es ist die "Idee der Socialität, d.h. jener Pflicht, welche uns verbindet, Anderen dasjenige, was wir uns selbst Gutes wünschen, ebenfalls zu wünschen und zu verschaffen" [1676].

### 3. Konsequenzen für das Verhältnis von Theologie und Lehramt

Das Moralverständnis Taparellis, der Gut und Böse aus der jeweils gegebenen oder fehlenden "Beziehung der menschlichen Akte zu ihrem natürlichen Zwecke" [178] bestimmt, findet sich in der gesamten neuscholastischen Moral- und Soziallehre. In dem Versuch, die Ethik gleichsam wie eine Naturwissenschaft zu betreiben, erlag sie selbst jedoch eben jener rationalistischen Engführung der zeitgenössischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, die sie eben dadurch zu überwinden meinte. Abgesehen von stets neu auftretenden ontologischen und naturalistischen Fehlschlüssen – man denke z.B. an die Monarchie als "natürliche" Staatsform, das Patriarchat als die "natürliche" Ordnung der Gesellschaft usw. – erwiesen sich bereits im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts die aus einer längst nicht mehr zeitgemäßen Staats- und Gesellschaftstheorie gewonnenen Lösungsansätze als nicht mehr praktikabel. Man denke z.B. an das Fiasko des Ständestaates, der sich selbst als Staat nach dem Modell von Quadragesimo anno verstand. Daß sich Oswald v. Nell-Breuning, der im Auftrag Pius' XI. diese Enzyklika entworfen hatte, "völlig bestürzt" über diesen Versuch äußerte, da nach seinem Verständnis ein "'Quadragesimo-anno-Staat' geradezu ein Widerspruch in sich, auf jeden Fall ein Unbegriff" war, bestätigt nur die Praxisferne des nach eigenem Ermessen zeitlos-gültigen Entwurfs.

Zu einem fundamentalen Neuansatz kam es erst mit Johannes XXIII., der für seine sozialen Enzykliken nicht mehr auf die dem 19. Jahrhundert verhaftete Neuscholastik, sondern auf zeitgemäße Entwürfe, vor allem der französischen Sozialphilosophie, zurückgriff. Basierend auf den theologischen Arbeiten *Marie-Dominique Chenu* (1895-1990), der auf eine lange Konfliktgeschichte mit dem HI. Offizium zurückzublicken hatte, *Louis J. Lebreys* (1897-1966) und anderen wurden Welt und Geschichte, eben die "Zeichen der Zeit" neu als theologischer Ort der Selbstoffenbarung Gottes begriffen, wodurch der Zusammenhang von Mensch, Welt und Geschichte mithilfe der Human- und Sozialwissenschaften deutlicher in den Blick genommen werden konnte. Da es also nicht mehr darum ging, die Zeitläufte mithilfe des Maßstabs einer ewig-unveränderlichen Ordnung zu be- respektive verurteilen, sondern in diesen selbst den Willen Gottes für

die konkrete geschichtliche Situation zu entdecken, wählte man von da an bis einschließlich Paul VI. in der kirchlichen Sozialverkündigung vornehmlich eine induktive Methodik: eine "Hermeneutik des Suchens" nach adäquaten Lösungen für aktuelle Fragen und konkrete Probleme. Den lokalen Kirchen und der theologischen Reflexion vor Ort wurde zugemutet und auch zugetraut, "mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen".

Gerade dieser Wandel in der kirchlichen Sozialverkündigung bestätigt genau das, was der Theologe Luigi Taparelli versucht und für sich beansprucht hat: Angesichts der "Umwälzungen auf dem Gebiet der Metaphysik", die er als "Universalumänderung" begriffen hatte, bemerkte er, daß "nothwendig auch jede andere Wissenschaft [...] sich neu gestalten müsse" [I,XII]. So sah er sich gedrängt, "auf die Moraltheorie die neue Metaphysik anzuwenden" [I,XIII] und auf diese Weise eine zeitgemäße Moral- und Sozialtheorie zu entwickeln. Nach bestem Wissen setzte er sich daher mit allen zeitgenössisch relevanten philosophischen Strömungen auseinander "in der Ueberzeugung, daß kein Irrthum ohne einen Nebenschein von Wahrheit ist – denn purer Irrthum ist ein Unding" [I,XV].

Inwieweit und ob überhaupt sein Versuch weitreichend genug war, oder aber nicht doch einem schon zur Mitte des 19. Jahrhunderts veralteten System folgte, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Wesentlich ist, daß Taparelli für sich selbst diesen Anspruch erhoben hatte und daß sein Versuch von Leo XIII. akzeptiert, geschätzt und aufgegriffen wurde. Offensichtlich hatten beide – im Rahmen ihrer Möglichkeiten – erkannt, daß die Herausforderung nicht lautete, gegen die Zeitströmungen auf alten theologischen Denksystemen zu beharren, sondern den "rebus novis" insofern Rechnung zu tragen, als sie ehrlich versuchten, auf der Basis des christlichen Glaubens und zugleich auf der Höhe der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion zeitgemäße Antworten auf aktuelle Fragen zu geben. Taparellis Entwurf prägte dann jedoch weit über die ihm angemessene Zeitspanne hinaus die Soziallehre, wodurch ein gebotenes Aggiornamento lange Zeit verhindert wurde. Doch läßt sich anhand der Entwicklung und des Schicksals der "klassischen" katholischen Soziallehre aufweisen, daß es für das Lehramt zu allen Zeiten nützlich und notwendig war, in ihren Aussagen ohne mißtrauisches Vorurteil auf die aktuelle theologische Diskussion zurückzugreifen, um so in einem konstruktiven Miteinander die theologische Forschung, die Kirche und die menschliche Gesellschaft zu fördern. Angesichts einer zunehmenden Rückwendung des Lehramtes zur "unveränderlichen Doktrin" und einem wachsenden Mißtrauen gegenüber dem "Zeitgeist", vor allem auch in der (Moral-)Theologie, stellt sich heute die Herausforderung zum konstruktiven Dialog an beide Seiten mit umso größerer Dringlichkeit. Nur so kann verhindert werden, daß sich das Lehramt immer mehr von der Theologie der Zeit entfernt und sich zunehmend des Kirchenrechts bedient, um die theologische Forschung zu disziplinieren – zum Schaden nicht nur der Theologie, sondern ebenso des Lehramts, der Pastoral und der gesamten Kirche.

#### **Zum Autor:**

Dr. Gunter M. Prüller-Jagenteufel ist Assistent am Institut für Moralthologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.