

Katholische Soziallehre und praktische Politik

Von *Lothar Roos*

I. VORÜBERLEGUNGEN

Was kann die katholische Soziallehre leisten? Kann sie dem heute viel geplagten Politiker wirklich helfen? Das Zweite Vatikanische Konzil ist ja in seiner »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« sehr vorsichtig vorgegangen. Es hat überaus deutlich gemacht, daß auch die Kirche kein Totalrezept anzubieten hat. Es gibt keine von Gott geoffenbarte Wirtschafts- oder Gesellschaftsordnung.

Die kirchliche Sozialverkündigung kann zunächst feststellen, diese oder jene Ordnung der Dinge widerspreche der von Gott verliehenen Würde des Menschen. Sie kann und muß Werte vermitteln, die für eine Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit unverzichtbar sind. Sie verkündet »Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit«¹, die sich aus dem Wort der Schrift und aus einer oft langen geschichtlichen Erfahrung im Umgang mit bestimmten irdischen Wirklichkeiten gewinnen lassen. Das Konzil hält diese Grundsätze für so wichtig, daß es ausdrücklich erklärt, die Kirche könne zwar auf vieles verzichten, aber nie darauf, »den Glauben zu verkünden« und »ihre Soziallehre kundzumachen«².

Aber Grundsätze sind noch kein Aktionsprogramm. Aus ihnen kann man oft unterschiedliche praktische Konsequenzen ziehen, wie die innerkirchliche Diskussion zum Thema »Mitbestimmung« zeigt. Zwischen den Grundsätzen und dem, was konkret zu tun ist, steht das, was das Konzil die »rechte Eigengesetzlichkeit« der Kultursachbereiche nennt³. Um unsere Wirtschaftsgesellschaft menschenwürdig zu gestalten, genügt es nicht, die Bibel zu lesen. Man muß dazu auch etwas, und zwar nicht wenig, von Wirtschaftswissenschaft verstehen. Es ist also nicht nur die Welt, welche das Wort der Kirche nötig hat. Auch die Kirche braucht die Welt – wir sagen heute: die Humanwissenschaft –, um sagen zu können, was wirklich des Menschen wert und würdig ist⁴.

Aber wenn die Kirche schon kein umfassendes Ordnungsmodell anzubieten hat, sollte sie dann nicht lieber schweigen? Wozu brauchen wir Sozialenzykliken, in denen doch nichts Genaues steht? Wozu eine »christliche Sozialwissenschaft«, wo doch genug Wirtschaftswissenschaftler und Soziologen herumlaufen? Wozu eine christlich-soziale Bewegung, wenn doch die Ge-

¹ Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution, Nr. 63,5.

² Ebd., Nr. 76,5.

³ Vgl. ebd., Nr. 41,2.

⁴ Vgl. ebd., Nr. 43 und 44.

werkschaften dieses Geschäft viel besser verstehen? Solche Einwände und Vorbehalte, die oft gar nicht böse gemeint sind, kommen auf der einen Seite von jenen, die meinen, ihrerseits eine allumfassende Theorie zu besitzen. Ihnen erscheint die katholische Soziallehre als ein lästiger Konkurrent auf dem Weg zum neuen Menschen und zur neuen Gesellschaft.

Dabei liegt die Versuchung nahe, sich miteinander zu arrangieren, also gewissermaßen die eine Ideologie mit der vermeintlich anderen zu verbinden. Dazu muß die katholische Soziallehre allerdings entsprechend ideologisch umgebogen werden. Sie wird dann zum Schmieröl, das den Transmissionsriemen zum Beispiel in die angeblich sozialistische Zukunft reibungslos laufen läßt. »Christen für den Sozialismus« oder »Theologie der Befreiung« nennt sich dann solches.

Bietet die katholische Soziallehre den neomarxistischen Ideologen nach deren Meinung zu *wenig* Konsequenz bei der Lösung des Theorie-Praxis-Problems, so enthält sie auf der anderen Seite den neopositivistischen Pragmatikern und Verkündern der absolut »offenen Gesellschaft« zu *viel* an »ideologischem Ballast«. Ihnen graust, wenn sie von »absoluten Werten« hören. Sie halten das Bekenntnis des Bonner Grundgesetzes zu vorstaatlichen und unveräußerlichen Grund- und Menschenrechten für ein aus der historischen Situation zwar verständliches, heute aber überholtes Festschreiben eines vergangenen Zustandes. Da man nichts Genaues weiß, muß die Gesellschaft für alles offenbleiben.

Solange es sich bei solchen Überlegungen um Sandkastenspiele von Intellektuellen handelt, während die anderen die Arbeit tun (vgl. H. Schelsky), mag dies gutgehen. Die Verwechslung von Freiheit mit Beliebigkeit geht aber dann ins Auge, wenn das allgemeine Herumexperimentieren ein bestimmtes Maß erreicht hat.

Arnold Gehlen hat diesen kritischen Punkt schon vor Jahren beschrieben: »Wenn die äußeren Sicherungen und Stabilisierungen, die in den festen Traditionen liegen, entfallen und mitabgebaut werden, dann wird unser Verhalten entformt, triebhaft, unberechenbar, unzuverlässig . . . Die Kultur ist das Unwahrscheinliche, nämlich das Recht, die Gesittung, die Disziplin, die Hegemonie des Moralischen. Aber die zu reich, zu differenziert gewordene Kultur bringt eine Entlastung mit sich, die zu weit getrieben ist und die der Mensch nicht erträgt. Wenn sich die Gaukler, die Dilettanten, die leichtfüßigen Intellektuellen vordrängen, wenn sich der Wind allgemeiner Hanswursterei erhebt, dann lockern sich auch die uralten Institutionen und die strengen professionellen Körperschaften: Das Recht wird elastisch, die Kunst nervös, die Religion sentimental. Dann erblickt unter dem Schaum das erfahrene Auge schon das Medusenhaupt, der Mensch wird *natürlich*, und alles wird möglich. Es muß heißen: Zurück zur Kultur! Denn vorwärts geht es offenbar mit schnellen Schritten der Natur entgegen, da die fortschreitende

Zivilisation uns die ganze Schwäche der durch strenge Formen nicht geschützten menschlichen Natur demonstriert.«⁵

Daß die katholische Soziallehre, bei aller Kritik, die man gegen die Institutionenlehre Arnold Gehlens vorbringen kann, solche Äußerungen aufmerksam registriert, dürfte klar sein. Daß man mit solchen Warnungen inmitten der Höhenflüge der »zweiten Aufklärung« nichts anzufangen wußte, liegt nahe. Genauso interessant dürfte sein, daß wir heute plötzlich wieder merken, wie richtig sie sind.

Damit ist bereits ein Rahmen abgesteckt, der uns angibt, was die katholische Soziallehre der praktischen Politik *nicht* zur Hand gibt: Sie hat nicht den »Großen Plan« in der Tasche, den man nur konsequent anzuwenden bräuchte, um so die Geschichte der Unmenschlichkeit zu beenden. Sie kann auch nicht dem Politiker sagen: Sieh zu, was sich machen läßt, versuche, was geht, wenn du es nur gut meinst, wird es am Ende auch gut werden. Gerade solcher reinen Situations- und Gesinnungsethik müßte man entgegenhalten: Das Gegenteil von »gut« heißt oft nicht böse, sondern »gutgemeint«.

II. GRUNDÜBERZEUGUNGEN DES POLITISCH HANDELNDEN CHRISTEN

Wie aber könnte der Weg zwischen diesen beiden Übeln aussehen? Dazu gibt es verschiedene Antworten. Für die Entscheidung der Frage, inwieweit die Brücke zwischen der katholischen Soziallehre und den Entscheidungen des politisch-praktischen Handelnden tatsächlich gangbar ist, und was hier herüber- und hinübergetragen werden kann, sind vor allem die Stellungen derjenigen von Bedeutung, die sich auf Grund ihrer eigenen politischen Erfahrung und Verantwortung täglich diesen Fragen stellen müssen.

Für genauso wichtig halte ich es aber, darüber nachzudenken, was an grundlegenden, vielleicht oft unbewußt prägenden Überzeugungen hinter all dem steht. Vielleicht besteht die eigentliche Bedeutung der katholischen Soziallehre für die praktische Politik weniger in dem, was sie an unmittelbar anwendbaren Handlungsmodellen vorschlägt, als vielmehr in bestimmten Überzeugungen und Haltungen, die politische Verantwortung und politisches Handeln in einer bestimmten und unverwechselbaren Weise vorprägen. Ich möchte einige dieser Grundüberzeugungen beschreiben.

1. *Vertrauen in den Sinn der Freiheit*

Eine erste fundamentale Grundüberzeugung, welche die katholische Soziallehre dem politisch Handelnden vermittelt, ist das Vertrauen in den Sinn der Freiheit. Die katholische Soziallehre konnte trotz ihrer eigenen Irrtums-

⁵ Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, S. 59 f.

geschichte nur bestehen und bei allen partikulären Ideologisierung einen wesentlichen Kern an Richtigkeit bewahren, weil sie aus der christlichen Botschaft einen unerschütterlichen Grund des Vertrauens gewinnt. Dieses Vertrauen ist eine sehr praktische Angelegenheit. Im Unterschied zur Utopie hat solches Vertrauen nicht nur etwas vor sich, sondern auch etwas hinter sich, nämlich die Überzeugung: die Welt ist nicht gottverlassen. Gott hat zu dieser Welt ja gesagt, im Wort der Schöpfung und noch mehr im »Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat«.

Folglich hat es für den Menschen einen Sinn, ebenfalls ja zu sagen zur Wirklichkeit (vgl. Karl Steinbuch); zu unserem Leben – mag es noch so bedroht und vergeblich erscheinen; zu dem, was wir unsere Arbeit nennen; zum ständigen Kampf, den der wirtschaftlich Tätige mit stets zu verbessernden Instrumenten gegen die Knappheit der Güter führt; zu dem dauernd mühsamen Prozeß eines gerechten Ausgleichs der Chancen und Lasten in unserer Gesellschaft, auch wenn solches nicht immer honoriert wird; zu dem nervenaufreibenden Geschäft des Politikers, im Kontext einander widerstreitender Interessen, unvermeidlicher Polemik, mit viel Unwissen, Halbwissen und Bosheit ringend, doch so etwas wie ein Stück Ordnung und Recht zu schaffen, das dem Menschen ein Leben in Würde ermöglicht.

Das alles bedeutet: der christliche Politiker hat Vertrauen in den Sinn der menschlichen Freiheit. Freiheit hat aber nur dann einen anthropologischen Sinn, wenn sie auf Sittlichkeit bezogen ist, wenn meine Wahl Folgen für mich, für mein Menschsein, für das Menschsein des anderen hat. Gott ist nicht so grausam, daß er uns nur die Wahl zwischen einer roten oder einer grünen Eintrittskarte in die Hölle läßt. Es ist wohl die zentrale Aussage des christlichen Schöpfungsglaubens, daß Gott den Menschen »gemäß seinem Bild«, das heißt, aber wesentlich mit einer sinnvollen Freiheit geschaffen hat: als Person, in der Gottes freies Wort eine freigewollte, verantwortete, mit Folgen behaftete Resonanz findet. Der Mensch kann sich in seiner Freiheit und durch sie finden oder verfehlen. Sinn ist nur zu gewinnen im Ja oder im Nein, in der sittlichen Entscheidung.

Eine der fundamentalen Versuchungen des Menschen besteht darin, solche Entscheidungen abzuwälzen. Aber hier ist es wie mit den Preisen: Sie können immer nur vom einen auf den anderen abgewälzt werden. Irgendeiner behält schließlich den »Schwarzen Peter«. Bilanzen kann man frisieren, aber in der Sache müssen sich Soll und Haben die Waage halten. Irgend jemand muß schließlich die Verantwortung tragen. Politiker – besser: wir alle – sind dauernd auf der Suche nach irgendwelchen Wunderdrogen, die es ermöglichen sollen, die Verantwortung abzuwälzen, zu verteilen, zu sozialisieren. Das gilt genauso in der Wirtschaft. Wir drücken uns gern vor den Folgen der Freiheit: Möglichst viel Verantwortung wird abgewälzt auf »Sachgesetze«,

auf anonyme Kollektive, auf angeblich unaufhaltsame Trends der Geschichte. Warum ist das so? Nicht nur aus Bosheit, Faulheit, Bequemlichkeit. Wir möchten das Risiko der falschen Entscheidung vermeiden, oder wir scheuen den Kampf, der oft sehr aufreibend sein kann, für die Ziele, die wir als richtig erkannt haben, denen aber andere widersprechen. Wer sagt uns denn, wann wir einen richtigen Gebrauch von unserer Freiheit machen, welche die »richtige« Wirtschaftsordnung ist, ob wir nicht doch lieber die gleichgewichtige Mitbestimmung der Arbeitnehmer bei den unternehmerischen Entscheidungen einführen sollten, ob die Investitionslenkung nicht besser in den Händen des Staates liegen sollte, ob man ein neues Weltwirtschaftssystem nach den Vorstellungen mancher Entwicklungsländer akzeptieren sollte usw.

Für viele solcher Fragen der täglichen politischen Entscheidung mag es verschiedene mögliche Lösungen geben. Aber wir kommen immer wieder in Situationen, in denen die Methode des Ausklammersns, der *beliebigen* Wahl, nicht mehr praktiziert werden kann, in denen unsere Freiheit zu einer sittlichen, das heißt den Kern der menschlichen Existenz betreffenden Entscheidung herausgefordert wird, in denen es um eine Entscheidung nicht zwischen beliebigen Möglichkeiten, sondern zwischen Gut und Böse geht. In diesen Situationen weiß sich der christliche Politiker getragen vom Vertrauen in den Sinn der Freiheit: Freiheit hat einen Sinn, weil das Gute zwar unter viel Mühen, oft recht bruchstückhaft, vermischt mit manchem Irrtum, vorläufig, aber doch in einem echten und wirklichen Sinn erkennbar ist.

Aus solcher Überzeugung handelt der Betriebsrat, der, zwischen den Fronten stehend, seine Tätigkeit nicht in einen simplen Klassenkampfrahmen pressen läßt. Daraus handelt der Unternehmer – ob Manager oder Eigentümer –, der über momentane Taktiken hinaus langfristig für eine Wirtschaftsordnung arbeitet, zu der alle in ihr Stehenden grundsätzlich ja sagen können. Aus dieser Überzeugung handeln Politiker, die ihren Beruf nicht an einer einseitigen Konflikttheorie orientieren, sondern ihre Anstrengungen darauf gründen, daß sich die Menschen nicht nur miteinander auseinandersetzen können, sondern auch bereit sind, miteinander zusammenzuarbeiten auf der Basis eines gemeinsamen Grundbestandes ethischer Überzeugungen.

Für sie alle erschöpft sich Politik nicht im Pragmatismus, in der Kunst des Möglichen, der Kanalisierung von Konflikten, der Schaffung eines labilen Gleichgewichts der Interessen. Vielmehr steht hinter all dem die Überzeugung: »Der Mensch hat Recht« (Albert Auer)⁶. Es gibt Ordnungen, in denen sich Gottes erhaltender Wille gegenüber dem Menschen zeigt. Politik ist mehr als Sich-an-der-Macht-Halten, mehr als Vermeidung des Bürgerkrieges, sie beruht nicht nur auf einem »formalen Ethos«⁷. Es gibt unveräußerliches,

⁶ Vgl. Albert Auer, *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute*. Graz/Wien/Köln 1956.

unverzichtbares Recht des Menschen. Es institutionell zu sichern ist der eigentliche Dienst, den der Politiker dem Menschen zu leisten hat.

Es ist nicht gleichgültig, wie der Mensch lebt. Ordnungspolitik kann dieses Wie zwar nicht inhaltlich ausfüllen, aber sie ist ein Stück Ermöglichung des Guten. Es hat einen Sinn, nach der Würde des Menschen, nach Gerechtigkeit, nach Freiheit zu fragen, denn es gibt diese Würde. Der Wert des Menschen, der Sinn seiner Freiheit hängen davon ab, ob er sich der Unterscheidung zwischen Gut und Böse stellt. So sehr Politik für diese Unterscheidung und Entscheidung lediglich Rahmenbedingungen, Voraussetzungen zu liefern hat, so wenig kann sie sich völlig dieser Entscheidung entziehen. Sie würde dann zur bloßen Machtpolitik. Die Unterscheidung von Macht und Gewalt würde überflüssig. Heute wird solches gern unter der Etikette verkauft: »Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten fremder Staaten.«

Gegen eine unsittliche, die Freiheit und damit den Menschen letztlich veratende Überdehnung dieses in gewissen Grenzen sinnvollen Prinzips hat sich Alexander Solschenizyn kürzlich in den Vereinigten Staaten leidenschaftlich gewandt. Freilich, Politik scheint leichter vonstatten zu gehen, wenn man die Frage nach dem Guten ausklammert. Sie reduziert sich dann auf das Geschäft: Wie komme ich an die Macht, wie bleibe ich an der Macht. Das »Wofür« der Macht bleibt dann gleichgültig. Im anderen Fall wird die Frage nach dem »Wofür« der Macht zur entscheidenden Frage: der Sinn staatlicher Macht besteht darin, dem Menschen jenes Stück Recht zu gewährleisten, ohne das der Staat zum Ameisenstaat wird.

2. Glaube an die Verbindlichkeit der Geschichte

Der christliche Politiker, so sagten wir, hat Vertrauen zum Sinn der Freiheit. Freiheit hat aber nur einen Sinn in bezug auf Sittlichkeit, wenn es also eine erkennbare Unterscheidung zwischen Gut und Böse gibt. Damit stehen wir vor der Frage: wie läßt sich das Gute erkennen? Die Antwort ergibt sich aus einer zweiten Grundüberzeugung, die den politisch handelnden Christen trägt: der Glaube an die Verbindlichkeit der Geschichte. Der christliche Politiker glaubt an einen sich durchhaltenden Sinn der Geschichte.

Auch im Marxismus gibt es einen Sinn der Geschichte: Er besteht darin, alle bisherige Geschichte als Geschichte der Entfremdung zu entlarven und diese zu überwinden. Sie beruht auf der Ursünde der Entstehung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, sie ist eine Geschichte der Klassenkämpfe und des auf dieser Basis erzeugten ideologischen Überbaus. Die eigentliche, des Menschen erst würdige Geschichte, beginnt mit dem Weg in den Sozialismus, der im Kommunismus seinen Abschluß findet. Dann hört es

⁷ Vgl. Lothar Roos, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit / Formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie. In: Jb. f. Christl. Sozialwissenschaften 10 (1969), S. 9–43.

bekanntlich mit der Geschichte auf. Geschichte wird eindimensional verengt: Über die Vergangenheit werden nur Horrorgeschichten erzählt, die Gegenwart ist lediglich Bauplatz für das Eigentliche, die Zukunft.

Demgegenüber beruht die christliche Hoffnung auf dem Glauben an einen sich durchhaltenden Sinn der Geschichte, der die gesamte Menschheitsgeschichte umfaßt, und in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine je eigene, unverzichtbare Qualität besitzen. Die Kurzformel solcher Geschichtstheologie lautet: Geschichte ist Heilsgeschichte. Gott wirkt das Heil der Menschheit nicht »jenseitig«, sondern »inmitten« der menschlichen Geschichte, durch sie hindurch. Und dabei handelt es sich nicht nur um eine »negative Vermittlung«, in der Heil immer nur und ausschließlich gegen und trotz menschlicher Weltgestaltung bzw. Weltzerstörung gewirkt wird. Zwar lassen sich – und das muß den christlichen Utopisten und Revolutionären der Gesellschaft ständig neu gesagt werden – Weltgeschichte und Heilsprozeß in kein innerweltlich verfügbares System bringen. Aber Gott hat der Welt – so könnte man sagen – bei all ihrer Verwobenheit in Sünde und Unrecht – einen Rest an Einsicht und Möglichkeit belassen, durch deren verantwortungsvollen Gebrauch »schon jetzt« – wie das Konzil sagt – zumindest so etwas wie ein »Entwurf« einer des Menschen würdigen Ordnung der Gesellschaft zustandegebracht werden kann⁸.

Freilich darf solche Hoffnung in den Sinn der Geschichte nicht mit der naiven Vorstellung verwechselt werden: Es wird schon alles gutgehen. Es gibt kein Stück einer menschenwürdigen Ordnung in dieser Welt, das nicht durch die Freiheit des Menschen vermittelt wäre. Der christliche Glaube an den Sinn der Geschichte beruht nicht auf dem Vertrauen in einen automatisch sich entfaltenden Geschichtsprozeß, dem man sich nur zu überlassen bräuchte, um schließlich wie von einer Tiefenströmung an die Gestade der »heilen Welt« getrieben zu werden. Nein, der Mensch kann den Sinn der Geschichte nur als »Partner Gottes« ergreifen und in geschichtlich-konkrete Elemente einer Ordnung des Friedens, der Freiheit, der Gerechtigkeit ummünzen. Hier steht Treue gegen Treue. Die christliche Hoffnung in den Sinn der Geschichte ist gebunden an die Treue gegenüber den anthropologisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte.

Vor wenigen Jahren, auf dem Höhepunkt der zweiten Welle der Aufklärung und des Fortschrittsglaubens⁹, fanden solche Überlegungen wenig Gehör. Was war schon von »Erfahrung« zu gewinnen, vorwärts war der Blick gerichtet. Die beispiellose Rasanz der technologischen und ökonomischen Fortschritte der Nachkriegszeit wurde von einer sprunghaften Ent-

⁸ Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution, Nr. 39,2.

⁹ Vgl. dazu die weiterführenden Ausführungen: Lothar Roos, Die Erfahrung der Grenze / Sozialethische Überlegungen zur Krise des Fortschrittsdenkens. In dieser Zeitschrift 4/75, S. 308–322.

wicklung der Human- und Sozialwissenschaft begleitet. Nach der Welt aus der Retorte schien vielen der Mensch aus der Retorte nur noch eine Frage der Zeit zu sein. Und da dies vielleicht doch noch etwas länger dauern würde, galt es zunächst die Gesellschaft aus der Retorte zu schaffen, womit – zumindest nach Marx – das Problem Mensch ja ohnehin gelöst wäre.

Für solches Denken gibt es selbstverständlich keine Verbindlichkeit der Geschichte. Deshalb lautete auch das entsprechende pädagogische Programm: Emanzipation. Emanzipation von den zu Institutionen gewordenen Fesseln der Vergangenheit, im einzelnen: von der »bürgerlichen Demokratie«, mit ihrer »repressiven Toleranz«, von dem »soziale Marktwirtschaft« genannten System des »Konsumterrors«, das uns nur deshalb als frei erscheinen würde, weil die ihm Unterworfenen um ihre »wahren Bedürfnisse« nicht wüßten. Emanzipation selbstverständlich von jenen Mächten, die das traditionelle Wertesystem der »bürgerlichen Gesellschaft« vermitteln: der Familie, der Kirche, dem an Leistungsdifferenzierung und Anpassung an die »bestehende Ordnung« orientierten Bildungssystem¹⁰. So entstand, wie Robert Spaemann formuliert, die »Schule des Verdachts«: »Ehe man weiß, *was* etwas ist, erfährt man, daß es *anders* sein müßte.«¹¹

Wie solches Denken und der Versuch, aus ihm politische Praxis abzuleiten, vielen, die konkret in dieser Gesellschaft Verantwortung tragen – in Politik, Wirtschaft, Schule, Kirche – in den hinter uns liegenden zehn Jahren zu schaffen gemacht haben, braucht hier nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden. Daß man heute zumindest wiederinhört, wenn von Treue gegenüber den anthropologisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte gesprochen wird, ist bereits in sich ein Zeichen, das hoffen läßt. Hoffen läßt vor allem, daß solches nicht nur aus dem Munde derer kommt, die es eigentlich nie hätten vergessen dürfen. Es sind nicht in erster Linie Theologen, sondern Physiker, Verhaltensforscher, Juristen, die heute unserer Gesellschaft wieder klarzumachen versuchen, daß die Geschichte einer menschenwürdigen Gesellschaft nicht mit Marx oder gar erst mit Marcuse begonnen hat. Karl Steinbuch scheut sich nicht, nach seiner eigenen »Kurskorrektur«, das, was wir summarisch »Tradition« nennen, als das Ergebnis eines »unermesslichen historischen Optimierungprozesses«¹² zu bezeichnen. Konrad Lorenz warnt vor dem »Abreißen der Tradition«, vor dem »verderblichen Irrtum . . ., Wissenschaft könne wie selbstverständlich eine ganze Kultur mit allem Drum und Dran auf rationalem Wege und aus dem Nichts erzeugen«¹³.

¹⁰ Eine gut verständliche Auseinandersetzung mit den skizzierten Tendenzen bieten die Bde. 2 und 6 der von Gerd-Klaus Kaltenbrunner seit 1974 hrsg. Reihe »Herderbücherei Initiative«.

¹¹ Robert Spaemann, Emanzipation – ein Bildungsziel? In: Tendenzwende? / Zur geistigen Situation der Bundesrepublik, hrsg. von Clemens Graf Podewils. Stuttgart 1975, S. 87 f.

¹² Karl Steinbuch, Kurskorrektur. Stuttgart 1973 (3. Aufl.), S. 154.

¹³ Konrad Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München 1973, S. 70.

Nachdem die Faszinationskraft der spätmarxistischen Renaissance wenigstens bei uns ihren Höhepunkt überschritten haben dürfte, stellt man wieder die Frage nach dem Unverfügbaren im kulturellen Zusammenhang der Menschheit und ihrer Geschichte. Der Mensch ist kein »Naturwesen«, sondern ein »Kulturwesen«, wie uns Arnold Gehlen sagt¹⁴. Er kann nur überleben, wenn er sich auf seine in Jahrtausenden gereiften Erfahrungen mit sich selbst besinnt. »Fortschritt hängt wesentlich davon ab« – so formulierte dies kürzlich Robert Spaemann –, »daß wir nicht einfach vergessen, was man schon einmal wußte.«¹⁵

Dies und nichts anderes ist der Sinn dessen, was man in der katholischen Soziallehre vielleicht etwas mißverständlich »Naturrecht« nennt. Hier wird kein vom Himmel gefallenes statisches Menschenbild wie ein altes Möbelstück durch die Jahrhunderte transportiert. Gewiß hält die katholische Soziallehre an einigen grundlegenden Aussagen über den Menschen, die Gesellschaft, den Sinn seines Daseins fest, die immer und überall gelten. Aber diese Austragungen sind entweder formaler Natur, wie zum Beispiel: Der Mensch ist stets seinem Gewissen verpflichtet – er kann grundsätzlich zwischen Gut und Böse unterscheiden und ist deshalb für sein Tun verantwortlich; oder diese immer gültigen Aussagen sind in ihrem materialen Gehalt so allgemein, daß zu ihrer praktisch sinnvollen Anwendung immer noch weitere Erkenntnisse hinzukommen müssen, die sich nur aus der geschichtlichen Erfahrung gewinnen lassen.

Und selbst das, was im Rückblick als »übergeschichtlich« gilt, konnte ja nur aus der geschichtlich gewordenen Selbst- und Welterkenntnis der Menschheit als eben solches unverzichtbar Gültiges erkannt werden. Die »Natur« des Menschen erschließt sich ihm aus seiner Geschichte. Aber diese Geschichte ist keine Spielwiese beliebiger oder gar unendlich austauschbarer Möglichkeiten. In ihr gelten »eherne Gesetze«, die man nicht ungestraft übertreten darf. Das ist gemeint mit Treue gegenüber den anthropologisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte.

Kann man solche Erfahrungen so konkret formulieren, daß der Politiker etwas damit anfangen kann? Ich will dies an einem Beispiel versuchen:

Die Eigentumsethik der katholischen Soziallehre beruht auf dem immer gültigen fundamentalen Satz: »Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter allen zustatten kommen . . . Wie immer das Eigentum und seine nähere Ausgestaltung entsprechend den verschiedenartigen und wandelbaren Umständen in die rechtlichen Institutionen der Völker eingebaut

¹⁴ Vgl. Arnold Gehlen, a. a. O., passim, besonders S. 78–92.

¹⁵ Robert Spaemann, a. a. O., S. 93.

sein mag, immer gilt es, achtzuhaben auf diese allgemeine Bestimmung der Güter.«¹⁶

Mit diesem Prinzip des »usus communis«, des gemeinwohlgerechten Gebrauchs des Eigentums, ist jedoch noch kein Wort darüber gesagt, *wie* dieses Ziel konkret zu erreichen ist. Es wäre ein grobes Mißverständnis, aus der universellen Bestimmung der Güter die These ableiten zu wollen: Also ist die Institution des Gemeineigentums die einzige mit der christlichen Sozialethik zu vereinbarende oder eine von ihr empfohlene Eigentumsform.

Ob im Einzelfall eine bestimmte Eigentumsart in der Form des Privateigentums oder des Gemeineigentums (oder in einer »Zwischenform«) organisiert werden soll, das richtet sich zunächst einmal nach dem Subsidiaritätsprinzip. Das Subsidiaritätsprinzip regelt die Kompetenzverteilung zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft. Seine Hauptaussage lautet: »Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach subsidiär (unterstützend); sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.«¹⁷ Daraus folgt die Eigentumsordnung: Wo immer die Institution des Privateigentums imstande ist, eine gemeinwohlgerechte Nutzung der Güter zu bewirken, darf sie nicht durch eine »Sozialisierung« des Eigentums abgeschafft werden¹⁸.

Warum hält die katholische Soziallehre am Subsidiaritätsprinzip so stur – wie manche meinen – fest? Der Grund: weil sie darin eine anthropologisch verbindliche Erfahrung der Geschichte erblickt. Das Subsidiaritätsprinzip dient letztlich der Freiheit und personalen Selbstentfaltung des Menschen. Daß solche Selbstentfaltung nicht auf Kosten anderer geschehen darf, folgt aus der Anthropologie des Subsidiaritätsprinzips, wird aber im Solidaritätsprinzip nochmals eigens ausgesagt. Wer der Person Freiheiten nimmt mit der Behauptung, nur so könne ein Höchstmaß an Freiheit für alle gewonnen werden, der muß erst beweisen, daß dies so ist. Im Fall des Eigentums – auch des Privateigentums an Produktionsmitteln – konnte dieser Beweis bisher nicht erbracht werden. Im Gegenteil: die Erfahrung lehrt: »Wo das politische Regime dem einzelnen das Privateigentum auch an Produktionsmitteln nicht gestattet, dort wird auch die Ausübung der menschlichen Freiheit in wesentlichen Dingen eingeschränkt oder ganz aufgehoben.«¹⁹

Treue gegenüber den anthropologisch und sozialetisch verbindlichen Erfahrungen der Geschichte führt grundsätzlich zu einer politischen Haltung, die Hermann Lübke unter Verweis auf Martin Kriele vor einem Jahr folgendermaßen beschrieb: »Man halte sich unter historischen Bedingungen statt-

¹⁶ Vaticanum II, Pastoralkonstitution, Nr. 69.

¹⁷ Pius XI., Enzyklika »Quadragesimo anno« vom 15. 5. 1931, Nr. 79.

¹⁸ Zur weiterführenden Begründung vgl. Lothar Roos, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft*. Köln 1971, S. 102–138.

¹⁹ Johannes XXIII., Enzyklika »Mater et magistra« vom 15. 5. 1961, Nr. 109.

findenden und sich noch ständig beschleunigenden sozialen Wandels an eine Regel der Beweislastverteilung, nach der die Begründungspflicht in erster Linie bei denjenigen liegt, die ihn vollbringen. Eine solche Verteilung der Begründungspflichten hat mit einer Präokkupation fürs Alte nichts zu tun. Sie ist eine Verfahrenskonsequenz aus der Einsicht, daß die Totalität der Zustände und Normen, unter deren Bedingung wir existieren, viel zu komplex ist, als daß ein ausdrücklicher Nachweis oder eine Widerlegung ihrer Vernünftigkeit auch nur denkbar wäre. Daher bleibt gar nichts anderes übrig, als bis zum Beweis des Gegenteils in die Vernünftigkeit gegebener Zustände und geltender Normen zu vertrauen. Den Beweis des Gegenteils kann man natürlich führen, aber stets nur im Detail. Wer etwas ändern will, kann ihn aber auch tatsächlich führen, das heißt: Ihm ist die Beweislast zuzumuten. Trägt er sie leicht, ist entsprechend die konservierende Wirkung der skizzierten Beweislastverteilungsregel gering, das heißt: Sie hindert nicht fällige Änderungen. Ist sie aber schwer zu tragen, so ist die von ihr ausgehende Hinderungswirkung gerade das, was jeder Vernünftige wollen muß.«²⁰

3. Orientierung an der Idee der Grenze

Eine dritte Grundüberzeugung, welche die katholische Soziallehre der praktischen Politik zur Verfügung stellen kann, ist die Orientierung allen menschlichen Handelns, so auch der Politik, an der »Idee der Grenze«²¹. Die am tiefsten sitzende Versuchung des Menschen besteht darin, seine Grenzen zu leugnen. Diese Versuchung ist dem Menschen gewissermaßen auf den Leib zugeschnitten. Er lebt zwischen der Sehnsucht nach dem Unendlichen und der Erfahrung, das Unendliche niemals zu erreichen. Seine eigentliche Sünde besteht nach dem Zeugnis der Bibel darin, diese Diskrepanz zu leugnen, sie in einem Kraft- und Gewaltakt überspringen zu wollen.

Umgekehrt gilt: Diese Spannung auszuhalten, mit ihr zu leben, ja gut mit ihr zu leben, das ist eine wesentliche Frucht des christlichen Glaubens. Das Ganze des Menschen und seiner Geschichte in die Hand zu bekommen, ist uns nicht gegeben, wohl aber der Glaube, daß es dieses sinnvolle Ganze dennoch gibt, nämlich in Gottes für uns unergründlicher Weisheit.

Aber gegen diese Lösung lehnen wir uns auf. Der neuzeitliche Fortschrittsglaube erzeugt unaufhörlich neue Versionen solcher Auflehnung, die bereits im Prometheus-Mythos ihren klassischen Ausdruck fand. Das Ganze in den Griff zu bekommen, über es zu verfügen, es zu »machen« – wer wäre dazu nicht mehr versucht als gerade der Politiker? Er verfügt ja über die »letzte

²⁰ Hermann Lübke, Fortschritt als Orientierungsproblem im Spiegel politischer Gegenwartssprache. In: Tendenzwende? (s. Anm. 11), S. 24.

²¹ Ich knüpfe damit an eine Formulierung an, die Klaus Scholder in seinem Buch: Grenzen der Zukunft. Aporien von Planung und Prognose. Stuttgart 1973, verwendet (vgl. S. 83).

Kompetenz«, die Entscheidung über Krieg, Friede, über Recht und Unrecht in den Beziehungen zwischen den Bürgern und den Staaten. Wenn überhaupt einer, dann ist doch der Politiker berufen, endlich Ordnung zu schaffen, *die* Ordnung, nicht irgendeine, billige, unvollkommene, vorübergehende, mit faulen Kompromissen behaftete.

Vladimir Solowjew »Erzählung vom Antichrist« ist wohl das eindrucksvollste literarische Dokument solchen Wollens: Solowjew's Antichrist bringt zunächst den ewigen und endgültigen Frieden. Er beseitigt den Pluralismus als Quelle des Streites, die Freiheit zu denken, was man für richtig hält. Danach löst er die Leib- und Magenfrage, er beseitigt endgültig den Hunger. Schließlich beseitigt er die Langeweile, indem er den Völkern der Welt mit Hilfe des Apolonius nach den »panes« auch noch »circenses« verschafft. Wer wollte solcher Weisheit widerstehen, die endlich den Lauf der Geschichte vollendet, die Entfremdung aufhebt, die Menschheit vereint, der Vernunft endgültig Bahn bricht, die Wahrheit ohne Widerspruch verwirklicht? Bei Solowjew sind es ein paar uneinsichtige Christen aus den drei großen christlichen Konfessionen – Georg Orwell würde sagen: »Gedankenverbrecher« –, deren ohnmächtiger Widerstand folgerichtig zu ihrer Liquidierung führt, weil der große Weltbeglückter keinen Widerspruch duldet; wer wollte auch Widerstand leisten gegen die Aufrichtung des endgültigen Reiches der Freiheit? So kann nur die Wiederkunft des Herrn die Handvoll Christen retten, die nicht an das Paradies des Antichrist glauben wollen²².

Alexander Solschenizyn hat seinen Brief an den Patriarchen von Moskau²³ sicher nicht ohne bewußten Bezug zu Solowjew's »Erzählung vom Antichrist« geschrieben. Immer dort, wo die Politik das Ganze des Menschen und seiner Geschichte in den Griff bekommen will, darf der Christ sich dem nicht anpassen, sondern muß Widerstand leisten, muß auf eine unübersteigbare Grenze hinweisen.

Jesus zieht diese Grenze in dem vielleicht politisch brisantesten Wort des Neuen Testaments: »Gebt also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.« Kann man damit »praktisch« etwas anfangen? Ist dem Politiker damit geholfen? Ich glaube, es ist heute wichtiger denn je, dieses Wort zu bedenken, und es gibt eine neue Chance, es zu begreifen. Was könnte im einzelnen aus einer solchen Orientierung der Politik an der Idee der Grenze folgen?

Die Orientierung der Politik an der Idee der Grenze bedeutet zunächst eine Absage an die politische und gesellschaftliche Utopie. Niemand wird bestreiten, daß Utopien auch ihre positive Seite haben können. Als »Form der Kritik der bestehenden Gesellschaft« fordert die Utopie die menschliche

²² Vgl. Vladimir Solowjew, Kurze Erzählung vom Antichrist, Freiburg 1968.

²³ In: »Herder-Korrespondenz« 26 (1972), S. 233–235.

Einbildungskraft dazu heraus, »die in der Gegenwart bereits vorhandenen, verborgenen Möglichkeiten zu entdecken und sie auf eine neue Zukunft hin zu orientieren«²⁴. Utopien können »zu geschichtsschöpferischen Potenzen werden, selbst wenn das intendierte Endziel nicht nur hinsichtlich seiner empirischen Erreichbarkeit, sondern prinzipiell eine Illusion ist«²⁵, so meint Helmut Thielicke.

Mir scheint die gegenwärtig vorherrschende politische Utopie allerdings eher zerstörend als schöpferisch zu wirken. Die Friedensforschung hat nach meiner Ansicht dem aggressiven Potential, das durch die politische und soziale Utopie aufgehäuft wird, bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, trotz der Hekatomben von Menschenopfern, die auf den Altären fortschrittlicher Utopien bereits geopfert wurden und noch geopfert werden. Dabei können bestimmte Formen der Umerziehung und der »Gehirnwäsche« schlimmer sein als die physische Vernichtung.

Wehe den Menschen, wenn sich die Utopie mit jenem starren politischen Dogmatismus verbindet, der genau zu wissen vorgibt, was man tun muß, um in die »heile Welt« zu gelangen. Am Beginn dieses Weges steht oft die relativ harmlose Romantik. Scheitern ihre Konzeptionen an den ehernen Gesetzen der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, dann folgt die Suche nach Sündenböcken. Dazu muß bei uns vor allem das Reizwort »Kapitalismus« erhalten. Bei näherem Zusehen entpuppt sich Kapitalismus dann meist als »Privateigentum an Produktionsmitteln«.

Es gehört zum revolutionär-aggressiven Ritual und damit zur Demagogie der gegenwärtig herrschenden Utopie, von solchen Begriffen keine wissenschaftlich fundierte oder realitätsbezogene Vorstellung zu haben. Mit Hilfe solchen »semantischen Betrugs« kann es leicht gelingen, bedeutende Gruppen einer Gesellschaft mit aggressivem Potential aufzuladen. Wie sich dieses Potential entladen kann, darüber geben die spektakulären Entführungen und andere Gewaltakte der letzten Jahre genügend Aufschluß. Ihren aggressiven Höhepunkt erreicht diese Art der Sozialutopie, wenn ihre Vertreter den »Marsch durch die Institutionen« beendet und die Macht errungen haben. Dann endlich sind sie imstande, ihrer Utopie jene Menschenopfer zu bringen, die man eben »im Interesse der Sache« in Kauf nehmen muß. Der Teufelskreis hat sich geschlossen.

Demgegenüber heißt Orientierung der Politik an der Idee der Grenze, der »außerordentlichen Faszination« zu widerstehen, »aus einem einzigen Grundprinzip heraus die ganze Fülle der Erscheinungen zu verstehen« und zu meinen, mit dem »richtigen methodischen Ansatz« sei »der Verlauf der Weltgeschichte berechenbar«²⁶.

²⁴ Paul VI., Apostolisches Schreiben »Octogesima adveniens« vom 14. 5. 1971, Nr. 37.

²⁵ Helmut Thielicke, Kulturkritik der studentischen Rebellion. Tübingen 1969, S. 37.

²⁶ Klaus Scholder, a. a. O., S. 32.

Eine gegenüber der radikalen Utopie weniger gefährliche, aber doch auch nicht unbedenkliche Grenzüberschreitung ist die Maßlosigkeit unserer Erwartungen gegenüber dem Wohltäter Staat. Hier hat sich uns heute, bedingt durch die äußeren Verhältnisse, eine Schranke gezeigt, deren Vorhandensein wir aber geistig noch längst nicht verdaut haben. Eine nur noch langsam wachsende, stagnierende oder gar rezessive Wirtschaft, die steigenden Rohstoffkosten und einen zunehmenden Anteil an Entwicklungshilfe zu verkraften hat, bedingt auch das Ende des Füllhorns weiter steigender Staatsausgaben. Die Zeiten der Gefälligkeitsdemokratie, der hingeworfenen Steuer senkungen, der kostspieligen Reformexperimente gehen zu Ende. Das heißt nicht – und auf diese Gefahr muß hingewiesen werden – den sozial- und gesellschaftspolitischen »Status quo« festzuschreiben. Die wichtigste Aufgabe des Staates wird es sein, dafür zu sorgen, daß inmitten krisenhafter Anpassungs- und Umschichtungsprozesse die Chancen und Lasten der jeweiligen Situation möglichst gerecht verteilt werden. Aber es kann nicht mehr verteilt werden als vorhanden ist.

Die Erwartung gleichbleibend hoher Wachstumsraten hat dazu geführt, wie der Finanzminister des Landes Rheinland-Pfalz erklärt hat, daß Planungen, »die notwendigerweise unangenehme Fakten aufweisen müßten . . ., nicht ausgearbeitet oder . . . frisiert« würden²⁷. Wir haben in Erwartung kommender Wohlstandssteigerungen über unsere Verhältnisse gelebt dank der »wohlthätigen« Erfindung der Inflation, jenes »schleichenden Gifts, das in immer höheren Dosierungen . . . im Wirtschaftsleben zur Vortäuschung von wirtschaftlichen Erfolgen führt, die in Wirklichkeit nicht da sind, sondern nur zur (betrügerischen) Aushöhlung des Geldwertes führen«²⁸ – so Friedrich Beutter in seiner neuesten Veröffentlichung.

Daß solche und ähnliche Grenzüberschreitungen zu Ende gehen, könnte einen schmerzlichen, aber notwendigen Heilungsprozeß bewirken. Manche Auswüchse der technischen Gigantomanie oder die Tendenz wachsender Verstaatlichung gesellschaftlicher Funktionen könnten sich reduzieren. Der Wettlauf des Menschen mit sich selbst – vor dessen verheerenden Folgen Kultur- anthropologen warnen²⁹ – könnte einer Besinnung Platz machen. Ihre zentrale Gewissensfrage müßte sein: Was läßt sich überhaupt mit den Mitteln der Politik für den Menschen machen – und was nicht? Auch dies ist Orientierung der Politik an der Idee der Grenze.

Es wäre jedoch völlig verfehlt, die Absage an utopische und maßlose Ansprüche mit einem Plädoyer für die »bestehenden Verhältnisse« gleichzu-

²⁷ Vgl. »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 3. 4. 1975.

²⁸ Friedrich Beutter, Das Fortschrittsdenken in der Pastoral konstitution »Die Kirche in der Welt von heute« im Horizont der Umweltproblematik. In: Jb. f. Christl. Sozialwissenschaften 16 (1975), S. 62.

²⁹ Vgl. Konrad Lorenz, a. a. O., S. 32–38.

setzen. Solches wirft man ja der katholischen Soziallehre gern vor, sicher nicht immer ganz zu Unrecht. Ebenso wenig soll verkannt werden, daß sich bestimmte Zweige der christlich-sozialen Bewegung in bestimmten Ländern und zu bestimmten Zeiten durchaus auch als anfällig gegenüber Utopien gezeigt haben und noch zeigen. Aber je länger sich die Erfahrungen der katholischen Soziallehre mit der modernen Industriegesellschaft hinziehen, desto weniger hält sie etwas von großen Entwürfen, begeisternden Utopien, von Forderungen nach »totalem Umdenken« oder »totaler Strukturreform«. Solche Postulate sind ethisch mit großer Skepsis zu betrachten. Dem Politiker, der sich in der Kunst des Möglichen und im Kompromiß zwischen einander widersprechenden Forderungen üben muß, sind sie eher gefährlich als hilfreich. Was sie an »Gesinnungsethik« zu viel haben, das fehlt ihnen an »Verantwortungsethik«. Der Weg aus politisch und gesellschaftlich schwierigen Situationen geht nicht über »Wunderkuren«, »Zauberformeln« oder irgendein »umfassendes System«, auch nicht, wenn solches in theologischem Gewande auftritt.

Was folgt daraus positiv für das Handeln des Politikers? Man könnte vielleicht ganz allgemein so formulieren: Dem Verzicht auf das utopische Pathos entspricht positiv der Mut zu kleinen Schritten. Wir sollten gerade als Christen die ermuntern, die irgendwo als Wissenschaftler, Techniker, Politiker, Wirtschaftler durch ihrer Hände und ihres Geistes Arbeit in vielen kleinen Schritten an der Verbesserung der Verhältnisse arbeiten, weil sie – bewußt oder unbewußt – davon ausgehen, daß es – wie Ernst Günter Vetter kürzlich in Erinnerung an Walter Eucken sagte – doch »Ordnungen« gibt, und wir nicht einfach »Vollzugsorgane oder Opfer eines Geschichtsprozesses«³⁰ sind.

Es genügt also nicht, einfach eine Grenze zu behaupten und sie dann zu zementieren, vielmehr kommt es darauf an – um im Bild zu bleiben –, Grenzen hinauszuschieben, Neuland zu gewinnen, Möglichkeiten des Menschen zu erweitern. »Bestehende Verhältnisse« sind immer verbesserungsbedürftig, auch das gehört zur Orientierung der Politik an der Idee der Grenze. Die katholische Soziallehre drückt diese Notwendigkeit durch die Unterscheidung von »Gerechtigkeit« (*iustitia*) und »Billigkeit« (*aequitas*) aus.

In diesem Sinne forderte seinerzeit Pius XI., nachdem er die einseitige Güter- und Vermögensverteilung von damals kritisiert hatte: »Darum ist mit aller Macht und Anstrengung dahin zu arbeiten, daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufte, dagegen in breitem Strom der Lohnarbei-

³⁰ Ernst Günther Vetter, Wenn das Denken zerfällt ... Zum Todestag von Walter Eucken. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 19. 3. 1975.

terschaft zufließe.«³¹ Daß dieses Wort Pius' XI. bis heute noch nicht voll eingelöst wurde, dürfte kaum zu bestreiten sein. Auf lange Sicht gibt es wohl nur die Alternative: Entweder paritätische Mitbestimmung der Arbeitnehmer in wirtschaftlichen Angelegenheiten oder breitere Streuung des Produktivkapitals und der darauf begründeten Entscheidungskompetenz.

Quelle des Billigkeitsrechts ist das gesunde Empfinden der Menschen. In ihm tut sich die echte Geschichtlichkeit des Naturrechtsdenkens kund, hier ist der Ort, wo die »Zeichen der Zeit« mit ihren Impulsen für die Ordnung und Gestaltung einer Gesellschaft relevant werden. So erfolgt durch das Billigkeitsrecht eine ständige Anpassung eines bisher für gerecht gehaltenen Zustands in Richtung jener Ordnung, die dem verfeinerten Gerechtigkeitsempfinden in einer neuen Bewußtseinslage der Menschen mehr entspricht. Es geht also darum, die jeweils bestehende Ordnung der Gerechtigkeit auch in ihrer Begrenztheit zu sehen und auf dieser Basis – nicht im Sinne einer revolutionären Beseitigung dieser Ordnung – nach einem höheren Maß dessen zu suchen, was allen recht und billig denkenden Menschen gut erscheint.

³¹ Pius XI., Enzyklika »Quadragesimo anno« vom 15. 5. 1931, Nr. 61.