

Nr. 507

Grüne Reihe 

Herausgegeben von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle

# Kirche und Gesellschaft

Sebastian Ostritsch

## Individuum und Gemeinschaft

Naturrecht - Dialektik - Liebe

---

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

## **THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:**

**Oktober 2023, Nr. 503:** *Patrick Peters*

Vom sozial engagierten Unternehmertum zur Purpose Economy.  
Sinn stiften, Werte schaffen

**November 2023, Nr. 504:** *Peter Schallenberg*

Klimakrise im Kapitalismus. Ethische Anmerkungen zum Apostolischen Schreiben „Laudate Deum“

**Dezember 2023, Nr. 505:** *Thomas C. Kohler*

Brief aus Amerika: Ein Einblick in die Lage der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten

**Januar 2024, Nr. 506:** *Jonas Hagedorn*

Weltwirtschaftliche Entflechtung. Eine sozialetische Perspektive

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

## **Bestellungen**

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Brandenberger Strasse 33**

**41065 Mönchengladbach**

Tel: 02161/81596-0 Fax: 02161/81596-21

Internet: <https://www.ksz.de>

E-mail: [kige@ksz.de](mailto:kige@ksz.de)

## **Redaktion**

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

---

Mönchengladbach 2024

**ISSN 2699-2485 (Print)**

**ISSN 2699-6278 (Online)**

Wie sollte das Verhältnis von Einzelem und Gesellschaft gestaltet sein? Wie ist die rechte Beziehung zwischen kleineren Gemeinschaften wie der Familie und dem allumfassenden Gemeinwesen, das wir „Staat“ nennen? Und welche Rolle sollte der Wirtschaft im Verhältnis zu Individuum, Familie und Staat zukommen? Normative und wertende Fragen dieser Art lassen sich nicht rein empirisch, etwa durch Verweis auf statistisch nachgewiesene Effekte, klären. Die Antworten werden im weitesten Sinne philosophisch sein müssen, das heißt: Sie werden aus dem grundsätzlichen Nachdenken über das Gute, Richtige und Gesollte zu erwachsen haben.

Im Folgenden sollen zwei vielversprechende, in ihrer Argumentationsweise jedoch ganz unterschiedliche sozialphilosophische Wege zur Bestimmung des richtigen Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft vorgestellt werden.

Der erste ist der Weg der katholischen Soziallehre, deren Fundament von Papst Leo XIII. mit seiner Enzyklika *Rerum novarum* (1891) gelegt wurde. Vierzig Jahre nach ihrem Erscheinen hat Papst Pius XI. in *Quadragesimo anno* (1931) die Gedanken seines Vorgängers bestätigt und fortgeführt. Die Prinzipien der katholischen Soziallehre basieren auf dem Naturrecht. Die traditionelle Naturrechtslehre be ruft sich primär auf Vernunftgründe und ist daher weitestgehend unabhängig von den Offenbarungswahrheiten des Glaubens. Dadurch kann das Naturrecht auch Nicht-Christen gegenüber Geltung beanspruchen.

Der zweite Weg, um den es gehen soll, beruht auf der Philosophie Georg Wilhelm Friederich Hegels und kann als „freiheitlich-dialektisch“ bezeichnet werden. Die Bedeutung dieses Ausdrucks wird noch zu erläutern sein. Von katholischer Seite mag man noch vor einer genaueren Prüfung vermuten, dass es sich dabei nur um einen Irrweg handeln könne, der nicht mit Weg und Ziel der katholischen Soziallehre vereinbar ist. Der Anlass für diese Vermutung hat ebenfalls mit Leo XIII. zu tun, und zwar mit seiner Enzyklika *Aeterni patris* (1879). Darin beklagte der Papst die Ausbreitung „falscher Philosophie“, die die Ursache individueller wie gesellschaftlicher Verderbnis sei und forderte die Rückkehr zur Scholastik, insbesondere zur Philosophie des Thomas von Aquin. Ohne namentlich genannt zu werden, dürfte der damals enorm verbreitete Hegelianismus einer der Hauptadressaten der päpstlichen Kritik gewesen sein.

Ein genaueres Hinsehen, wie wir es in diesem Aufsatz praktizieren wollen, zeigt aber, dass die Wege der hegelschen Dialektik und des katholischen Naturrechts trotz ihrer Unterschiede zu erstaunlich ähnlichen Resultaten führen: Beide erkennen nämlich, dass Individuum und Gemeinschaft auf tiefgreifende, wesensmäßige Weise aufeinander verwiesen sind. Aus diesem Grund lehnen beide, wie wir sehen werden, den Individualismus ebenso ab wie den Kollektivismus.

Neben der Darstellung des naturrechtlichen Weges der katholischen Soziallehre und des dialektischen Weges der hegelschen Sozialphilosophie gibt es noch ein Drittes, das im Folgenden diskutiert werden soll. Alle sozialphilosophischen Theorien über den Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft bleiben bloße Papiertiger, wenn sie nicht durch eine das Herz der Menschen bewegende, wirklichkeitsverändernde Kraft gestützt werden. Bei dieser, so soll argumentiert werden, kann es sich eigentlich nur um die spezifisch christliche Gottes- und Nächstenliebe handeln.

## **Die katholische Soziallehre und das Naturrecht**

---

Wir sagten einleitend bereits, dass die katholische Soziallehre auf dem Naturrecht fußt. Dabei darf jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die Naturrechtslehre im Zuge der Aufklärung stark an Popularität verlor. Joseph Kardinal Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., sprach 2004 in seinem Münchener Gespräch mit Jürgen Habermas vom Naturrecht als einem stumpf gewordenen Schwert.<sup>1</sup> Vor diesem Hintergrund kam es in der nachkonziliaren Sozialverkündigung zu entscheidenden Modifizierungen. Die Grundlage der Sozialzyklen von Papst Johannes Paul II. etwa bildete der am Begriff der Menschenwürde orientierte christliche Personalismus. Das Naturrecht selbst wurde dabei nie verworfen, ist aufgrund der skizzierten Entwicklungen aber heute in besonderem Maße erläuterungsbedürftig.

Bei der klassischen Naturrechtslehre, wie sie insbesondere in der Scholastik von Thomas von Aquin formuliert worden ist, geht es nicht um Anspruchsrechte, also Rechte *auf* etwas. Gemeint ist vielmehr das von Natur aus Richtige oder Rechte, das dem menschlichen Handeln als Leitfaden und Gesetz dienen soll. Auf Latein ist daher treffender von der *lex naturalis*, dem natürlichen Gesetz die Rede.

So vertraut uns die Rede von Naturgesetzen im Kontext der Wissenschaften ist, so fremdartig mag es erscheinen, von einem natürlichen Gesetz unseres Handelns und Lebens zu sprechen. Der grundlegende Gedanke eines ethischen Naturgesetzes lässt sich aber leicht verständlich machen. Ausgangspunkt ist eine praktisch unbestreitbare Wahrheit: Der Mensch, jeder Einzelne von uns, strebt nach Glück. Das Wort „Glück“ steht dabei erst einmal nur für eine vage Ahnung und Hoffnung, nämlich darauf, dass das eigene Leben Erfüllung findet, im Ganzen gelingt, gut wird. Worin genau dieses Glück bestehen soll und wie wir es erlangen, das mag dabei zunächst im Dunkeln liegen. Dass wir das Glückliche sehen, kann jedoch unmöglich bestritten werden. Um glücklich sein zu können, müssen wir – ganz allgemein gesprochen – erstreben, was gut für uns ist, und demjenigen aus dem Weg gehen, was schlecht für uns ist. Dementsprechend lautet der erste Grundsatz, gewissermaßen das Axiom des natürlichen Gesetzes nach Thomas von Aquin: „Das Gute ist zu tun und zu verfolgen, das Schlechte zu meiden.“<sup>2</sup>

Ist dieser erste Grundsatz des natürlichen Gesetzes zugestanden, folgt alles weitere aus ihm. Denn die Güter und Verhaltensweisen, die dem menschlichen Leben gut tun, sind nicht zufällig, sondern haben damit zu tun, was wir als Menschen sind. Wie selbstverständlich sprechen wir bei Tieren von einem „artgerechten“ Leben. Und auch beim Menschen gibt es eine artgerechte Lebensführung, das heißt: eine für den Menschen gedeihliche Art und Weise, das Leben zu gestalten. Nun wird das, was den Menschen zum Menschen macht, traditionellerweise sein *Wesen* oder eben auch seine *Natur* genannt. Der Gedanke, dass der Mensch seiner Natur gemäß leben muss, um glücklich zu werden, ist der Kerngedanke der klassischen Naturrechtslehre.

Die Natur des Menschen ist freilich einzigartig. Sie unterscheidet sich von der Natur anderer Lebewesen. Zwar ähnelt der Mensch dem Tier, insofern er ein sich entwickelnder, sich selbst bewegender, empfindender und sinnlich wahrnehmender Organismus ist. Aber darüber hinaus ist der Mensch nicht nur zum vernünftigen Denken und Erkennen fähig, sondern er verfügt auch über einen freien Willen. Er lebt daher nicht nur, wie Tiere es tun, sondern er kann sein Leben führen. Das natürliche Gesetz soll ihn dabei leiten. Es sagt ihm, nach welchen Gütern er streben, welche Zwecke er verwirklichen und was er besser meiden sollte.

Für die katholische Soziallehre entscheidend ist nun das natürliche menschliche Bedürfnis nach einem Leben in Gemeinschaft. Damit will gesagt sein, dass der Mensch von Grund auf zu einem Leben in Gemeinschaft mit anderen bestimmt ist. Das zeigt sich beispielsweise an dem für den Menschen einzigartigen Zusammenhang von Fortpflanzung, Erziehung und stabilen Familienverhältnissen: Das Kind bedarf nach seiner Geburt zunächst der intensiven Pflege und später noch über viele Jahre hinweg der Erziehung durch die Eltern, um einmal selbst ein selbständiger Erwachsener zu werden, als welcher er eine Familie gründen und für sie Verantwortung übernehmen kann.

## **Grundzüge der katholischen Soziallehre**

---

Bereits auf der Ebene der Familie zeigt sich also, dass die Herausbildung einer selbständigen Person an soziale Prozesse und damit an Gemeinschaft gebunden ist. Neben der Familie müssen selbstredend noch weitere Gemeinschaften bedacht werden, insbesondere der Staat. Zwischen der Familie als der ersten, unmittelbaren und dem Staat als der umfassendsten gemeinschaftlichen Einheit steht die Sphäre, die Hegel die „bürgerliche Gesellschaft“ getauft hat. Gemeint ist damit der gesamte Bereich des wirtschaftlichen und privaten Verkehrs der Menschen untereinander.

Der Anlass für die Entstehung der katholischen Soziallehre war die Industrialisierung des 19. Jahrhunderts, die neben steigendem gesellschaftlichen Wohlstand auch die Not der neu entstandenen Arbeiterklasse bedingte, die sich daher in weiten Teilen in einem feindlichen Gegensatz zur besitzenden Klasse der Kapitalisten sah. In dieser Situation wandte sich die katholische Soziallehre sowohl gegen den individualistischen Liberalismus, der zu dieser Situation geführt hatte, als auch gegen den kollektivistischen Sozialismus beziehungsweise Kommunismus, der diese Situation durch die Aufhebung des Privateigentums (an den Produktionsmitteln) bereinigen wollte. Stattdessen berief und beruft sich die katholische Soziallehre auf drei naturrechtlich verankerte Prinzipien: 1. das Gemeinwohlprinzip, 2. das Solidaritätsprinzip und 3. das Subsidiaritätsprinzip.

1. Das Gemeinwohlprinzip geht davon aus, dass das Wohl des Einzelnen und das Gemeinwohl naturgemäß aufeinander verwiesen sind. Um sich als Person entwickeln und entfalten zu können, um ein

gedeihliches Leben zu führen, bedarf jeder Einzelne der Gemeinschaft und vielfältiger gesellschaftlicher Institutionen (von der Familie bis zum Recht). So gesehen ist das Gemeinwohl nichts anderes als all das, was das Wohl des Einzelnen ermöglicht. Oswald von Nell-Breuning SJ, vielfach als der „Nestor der katholischen Soziallehre“ apostrophiert, hat es wie folgt definiert: „Gemeinwohl ist [...] der Inbegriff aller Voraussetzungen (Vorbedingungen) und Veranstaltungen (Einrichtungen) allgemeiner oder öffentlicher Art, deren es bedarf, damit die einzelnen als Glieder der Gesellschaft ihre irdische Bestimmung zu erfüllen und durch Eigentätigkeit ihr irdisches Wohlergehen erfolgreich selber zu schaffen vermögen.“<sup>3</sup>

Anhand dieser Bestimmung zeigt sich bereits, dass das Gemeinwohlprinzip sich jeder Übergriffigkeit gegenüber dem Einzelnen enthält. Vielmehr geht es beim Gemeinwohl um jene gesellschaftlichen Institutionen, die es dem Einzelnen erlauben, *sich selbst* um sein Wohlergehen zu kümmern.

2. Mit dem Gemeinwohlprinzip ist im Grunde auch schon das Solidaritätsprinzip mitgesetzt. Dieses ist zunächst „ein sozial-metaphysisches“ und erst abgeleitet „ein sozial-ethisches Prinzip“.<sup>4</sup> In sozial-metaphysischer Hinsicht besagt „Solidarität“ nichts anderes, als dass der Einzelne und die Gemeinschaft aufeinander bezogen sind. Der Einzelne findet seine Erfüllung in der Gemeinschaft und umgekehrt ist diese ausgerichtet auf die Einzelnen, die sie ausmachen. Bei von Nell-Breuning heißt es dazu: „Die Einzelnen sind durch ihre Wesensanlage auf die Gemeinschaft hingeordnet; umgekehrt ist die Gemeinschaft, die überhaupt nicht anders als in ihren Gliedern und für ihre Glieder besteht, ganz und gar bezogen auf diese ihre Glieder.“<sup>5</sup> Weil diese wechselseitige Bindung an und Verwiesenheit auf die Gemeinschaft im Wesen (in der Natur) des Menschen liegt, ist es gut, gedeihlich, glücksfördernd für ihn, wenn er sie verwirklicht. So ist das Solidaritätsprinzip zugleich ein ethisches Naturgesetz.<sup>6</sup>

3. Das Solidaritätsverhältnis bedeutet aber niemals die rückhaltlose Unterwerfung des Einzelnen unter die Gemeinschaft. Vielmehr gilt gemäß der oben angeführten Definition des Gemeinwohlprinzips, dass der Einzelne sein irdisches Wohlergehen durch eigenen Antrieb und eigene Initiative sichern können soll. Das Gemeinwohl ist kein Eigenwert jenseits des Wohls der Individuen, sondern Inbegriff der Voraussetzungen und Einrichtungen, die zur Verwirklichung des individuellen Wohls notwendig sind.

Was mit Blick auf den Einzelnen und sein Verhältnis zur Gemeinschaft gilt, das gilt auch für das Verhältnis einer kleineren, untergeordneten zu einer größeren, übergeordneten Gemeinschaft: Die Größere darf und soll erst dann in den Belange der Kleineren helfend eingreifen, wenn diese sich nicht selbst helfen kann. Das ist der Kern des Subsidiaritätsprinzips. In *Quadragesimo anno*, wo es zum ersten Mal formuliert wurde, heißt es: „[W]ie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“<sup>7</sup>

Das Subsidiaritätsprinzip lehrt also eine wohlgeordnete Gliederung der menschlichen Gesellschaft. Das soziale Ganze soll einem Organismus gleichen, dessen „Glieder“ sich wechselseitig stützend zusammenwirken, ohne dadurch den jeweiligen Geltungsbereich des anderen in Frage zu stellen.

Das Subsidiaritätsprinzip ist sowohl antiindividualistisch als auch antitotalitär. Im Gegensatz zum Individualismus wird die Verwiesenheit des Einzelnen auf eine Vielzahl gemeinschaftlicher Institutionen anerkannt. Im Gegensatz zum totalitären Kollektivismus soll weder das Individuum in der Gemeinschaft noch sollen die kleineren in den größeren Institutionen verschwinden.

Mit Blick auf die Arbeiterfrage, die allererst zur Formulierung der katholischen Soziallehre führte, folgt aus dem Subsidiaritätsprinzip, dass Institutionen zu schaffen sind, die das Abgleiten in Individualismus und Totalitarismus gleichermaßen vermeiden. Nach dem Vorbild der Handwerkszünfte (oder Korporationen), die für die soziale Absicherung ihrer Mitglieder sorgten, forderten *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* die Gründung von „Arbeitervereinigungen“ und die „Erneuerung einer ständischen Ordnung“.<sup>8</sup> Aus damaliger Sicht entsprach nämlich die ständisch-korporativ gegliederte Gesellschaft, dem rechten Begriff sozialer Ordnung als einer „Einheit in wohlgegliederter Vielheit“.<sup>9</sup> Fehlt eine soziale Gliederung, bedeutet dies ent-



weder Vielheit ohne Einheit (Individualismus und Vereinzelung) oder aber Einheit ohne Vielheit (Kollektivismus und Vermassung).

## Hegels „Grundlinien“ und das Naturrecht

---

Hegels ausführlichste Fassung seiner Sozialphilosophie findet sich in seinem 1820 erschienenen Werk *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (kurz: *Grundlinien*). Eine kompaktere Version davon stellt der dritte Teil der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830 dar. Darin äußert sich Hegel auch zum Naturrecht, und wie man auf den ersten Blick meinen könnte, gänzlich ablehnend. Hegel schreibt nämlich: „In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie *Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist.“<sup>10</sup>

Betrachtet man jedoch den Kontext dieser Aussage, verändert sich ihre Bedeutung. Denn Hegel weist zuvor auf die Zweideutigkeit des Begriffs „Natur“ bzw. „Naturrecht“ hin. Der einen Auffassung zufolge heißt „Naturrecht“, dass „das Recht als ein in *unmittelbarer Naturweise* vorhandenes“ existiert.<sup>11</sup> Das Rechte und Richtige wäre demnach auf dieselbe Weise in der Welt wie Berge, Flüsse, Pflanzen oder Tiere. Dann aber könnte das Recht nur das „Recht“ des Stärkeren sein, also eigentlich überhaupt kein Recht, sondern „ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts“.<sup>12</sup> Dem anderen Verständnis zufolge bezieht sich das Naturrecht auf „die Natur der Sache, d. i. den Begriff“.<sup>13</sup> Der Begriff des Rechts (des Rechten und Richtigen) ist für Hegel aber der freie Wille. Das Recht ist daher für Hegel schlicht der Wirklichkeitsbereich, in dem sich der freie Wille manifestiert. Freiheit darf dabei jedoch nicht als bloße Willkür und Beliebigkeit verstanden werden. Vielmehr hat die wahre Freiheit, in der das Recht gründet, vernunftgemäß zu sein.

Vergleichen wir den doppelten Naturrechtsbegriff bei Hegel mit demjenigen, der der katholischen Soziallehre zugrunde liegt. Das natürliche Gesetz (die *lex naturalis*) der Scholastik beruft sich nicht auf eine „unmittelbare Naturweise“ – wie Hegel sich ausdrückt –, sondern ebenfalls auf „die Natur einer Sache“ oder eben ihr Wesen. Die klassische, katholische Naturrechtslehre vertritt daher – anders als vielleicht die moderne Naturrechtstheorie seit Thomas Hobbes

- auch nicht das Pseudo-Recht des Stärkeren. Zudem sind, durchaus in Übereinstimmung mit Hegel, freier Wille und Vernunft im Zentrum der klassischen Naturrechtslehre angesiedelt: Diese gehören zum Wesen des Menschen und unterscheiden ihn von Pflanze und Tier.

Im Gegensatz zu Hegel sieht aber die klassische Naturrechtslehre keinen scharfen Gegensatz zwischen unmittelbarer (oder erster) Natur und der Natur im Sinne des Wesens einer Sache. Den Zusammenhang zwischen erster Natur und dem Wesen einer Sache hat Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* erläutert.<sup>14</sup> Das Wort „Natur“, so Thomas, kommt ursprünglich vom „Geborenwerden“: „Natura“ bedeutete zunächst so viel wie „nascitura“. Somit verwies „Natur“ ursprünglich auf etwas Lebendiges, genauer: auf die Zeugung und Reproduktion von Leben. Daraus ergab sich eine zweite, eng an die erste anschließende Bedeutung von Natur im Sinn des inneren Prinzips der Zeugung. Weil aber der Zweck der Zeugung darin besteht, das Wesen der jeweiligen Art an ein neues Individuum weiterzugeben (also etwa das Menschsein von den Eltern an das Kind), so wurde auch dieses artspezifische Wesen mit dem Begriff „Natur“ belegt. Die so verstandene Natur (das Wesen) besteht im Falle des Menschen darin, ein vernünftiges Tier, ein *animal rationale*, zu sein.

Bei Thomas, so lässt sich das Gesagte zusammenfassen, sind die unmittelbaren, sich von selbst vollziehenden Prozesse der Natur mit der Natur im Sinne des Wesens einer Sache auf intime Weise verbunden, und zwar konkret durch die natürliche Zeugung als Weitergabe des artspezifischen Wesens. Dies ist auch dort der Fall, wo das Wesen einer Sache, wie beim Menschen, in der Vernünftigkeit und Freiheit des Willens besteht. Daher lässt sich festhalten, dass Hegels Kritik des *modernen* Naturrechtsdenkens nicht den Begriff der *lex naturalis* trifft, wie er für die katholische Sozialphilosophie grundlegend ist.

## Hegels dialektische Sozialphilosophie

---

Dialektik ist bei Hegel kein starrer Dreischritt aus These, Antithese und Synthese, sondern die eigentümliche Dynamik philosophischen Nachdenkens, im Zuge dessen unweigerlich gegensätzliche Begriffe und sich widerstreitende Gedanken auftauchen und nach Vermittlung verlangen. Dieser Vermittlungswille führt bei Hegel zu einem Denken im Modus des *Sowohl-als-auch*, das sich dem falschen Entweder-Oder entgegensetzt. Das Entweder-Oder, gegen das

sich Hegel in seiner Sozialphilosophie wendet, ist das von Individuum *oder* Gemeinschaft.

Auf Grund seiner kritischen (und verengten) Sicht auf das Naturrecht kann für Hegel allerdings nicht die Natur, sondern nur der freie Wille zur Bestimmung des richtigen Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft dienen. Die entscheidende Frage, die Hegel mit Blick auf die Freiheit umtreibt, lautet, wie der Einzelne eine freie, das heißt: selbstbestimmte Identität gewinnen und aufrechterhalten kann. Auf der einen Seite hat der Mensch naturgegebene Eigenschaften wie Körpergröße, Augenfarbe, Alter und Geschlecht. Diese geben zwar Auskunft über ein Individuum, aber eben nicht darüber, wer und was es als ein freies Subjekt ist. Denn naturgegebene Eigenschaften sind im Wortsinne *zufällig*: Sie *fallen* dem Einzelnen *zu* und sind nicht Ausdruck seines freien Willens. Auf der anderen Seite könnte man versucht sein, das Subjekt ganz abstrakt zu deuten, nämlich als reine Ich-Instanz, die nichts anderes ist als denkender Selbstbezug, freie Selbstreflexion. Dann aber würde die Antwort auf die Frage nach der eigenen Identität bei jedem schlicht lauten: „Ich bin ich“. Die Leere einer solchen formalen Identität offenbart zugleich die Leere der entsprechenden Freiheitsauffassung.

Hegel löst dieses Dilemma auf, indem er die soziale Freiheit, das freiwillige Übernehmen sozialer Rollen, als dritte Option für eine identitätsstiftende Freiheit ins Spiel bringt. Wer auf die Frage, wer er sei, antwortet: „Ich bin Vater, Handwerker, Mitglied in diesem Verein und jener Partei“, der hat eine *substantielle* Antwort gegeben, die über die natürliche, zufällige Identität weit hinausgeht. Denn einerseits übernimmt der Einzelne soziale Rollen freiwillig. Sie verpflichten ihn andererseits aber zu konkreten Einstellungen und Verhaltensweisen, die dadurch seiner Willkür entzogen sind. Selbstbestimmung oder Freiheit bedeutet im Falle der sozialen Rollenidentität gerade nicht Schrankenlosigkeit, sondern Bindung an gemeinschaftliche Institutionen und die aus ihnen erwachsenden Rollen. Freiheit kann nach Hegel also nicht als etwas rein Individuelles konzipiert werden, sondern steht in Bezug zur sozialen Wirklichkeit von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, die Hegel zusammenfassend „Sittlichkeit“ nennt.

Durch die gewohnheitsmäßige Ausübung gehen soziale Rollen – einschließlich der korrespondierenden Einstellungen und Verhaltensweisen – dem Einzelnen in Fleisch und Blut über, sie werden eine Art „zweite Natur“.<sup>15</sup> Diese zweite, soziale Natur tritt bei Hegel an die

Stelle der ersten. Die Triebe, die der Mensch als Naturwesen hat, werden aber nicht einfach abgetötet, sondern sozial eingehegt und dadurch verwandelt.<sup>16</sup> Der erstnatürliche Geschlechtstrieb beispielsweise wird in der Ehe nicht ausgelöscht, sondern auf zweitnatürliche Weise veredelt und vollendet. Auch die soziale Vaterschaft widerspricht nicht der natürlichen Vaterschaft, sondern verwandelt sie in ein selbstbestimmtes Identitätsverhältnis. So gesehen zeigt sich eine weitaus größere Nähe Hegels zur katholischen Naturrechtslehre als anfangs vermutet. Denn trotz aller Unterschiede zu der oben skizzierten Position des heiligen Thomas gibt es auch bei Hegel einen zu bewahrenden Zusammenhang zwischen den unmittelbaren Naturanlagen des Menschen und seiner freien Vernunftnatur.

## Hegel und die katholische Soziallehre

---

Was nun die zentrale sozialphilosophische Frage nach dem rechten Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft betrifft, ähnelt Hegels freiheitlich-dialektische Antwort auf frappierende Weise derjenigen, die die naturrechtlich begründete katholische Soziallehre zu bieten hat. Beide erkennen nämlich die wesensmäßige wechselseitige Verwiesenheit von Individuum und Gemeinschaft und lehnen aufgrund dieser sowohl Individualismus als auch Kollektivismus ab. Bei Hegel mag dies auch deshalb erstaunen, weil ihm gegenüber immer wieder der Vorwurf erhoben worden ist, er vergotte den Staat und fordere die totale Unterwerfung des Einzelnen unter diesen.<sup>17</sup> Im Gegensatz dazu betont Hegel, dass die Freiheit des Einzelnen nur in Verbindung mit den sozialen Institutionen verwirklicht werden kann, weshalb der Einzelne „seine *substantielle Freiheit*“ gerade am und nicht gegen den Staat – die umfassendste soziale Einrichtung – habe.<sup>18</sup>

Das Verhältnis des Einzelnen zum Staat gleicht bei Hegel strukturell dem Verhältnis von Individual- und Gemeinwohl in der katholischen Soziallehre. Im Grunde kann in der oben angeführten Definition von Nell-Breunings das Wort „Gemeinwohl“ durch „Staat“ ersetzt werden, um Hegels Auffassung adäquat wiederzugeben: Der Staat ist der Inbegriff der sozialen Voraussetzungen und Einrichtungen, durch und in denen der Einzelne zu einer selbstbestimmten Identität zu finden und durch eigene Tätigkeit sein Wohl zu verwirklichen vermag. Dementsprechend und im Widerspruch zu jeglichem Totalitarismus betont Hegel auch das „Recht der Individuen an ihre *Besonderheit*“, das in ihrem Verhältnis zur Gemeinschaft gewahrt bleiben müsse.<sup>19</sup>

Zudem lässt sich auch die oben angeführte Definition des Solidaritätsprinzips als metaphysisch-ethisches Doppelprinzip im Grunde ohne Veränderungen auf Hegels Theorie der Sittlichkeit übertragen. Hegel schreibt, die Sittlichkeit sei [1.] „das lebendige Gute, das [2.] in dem Selbstbewußtsein [des Einzelnen, S. O.] sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie [3.] dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat“.<sup>20</sup> Dies drückt nichts anderes aus, als dass [1.] die Sittlichkeit als soziale Wirklichkeit das lebendige Gute ist, [2.] diese soziale Wirklichkeit in, durch und für ihre Glieder besteht sowie [3.] jeder Einzelne seinem Wesen nach auf die sittliche Gemeinschaft hingeeordnet ist.

Was schließlich das Subsidiaritätsprinzip betrifft, hat Jakob Barion nachgewiesen, dass auch Hegels Staatslehre für eine subsidiäre Ordnung der Gesellschaft eintritt.<sup>21</sup> Am deutlichsten wird dies dadurch, dass Hegel den Staat – ganz im Sinne der katholischen Soziallehre – als „Organismus“ beschreibt, dessen Glieder sich wechselseitig stützen, ohne jedoch dadurch den eigentümlichen Funktionsbereich des jeweils anderen anzutasten.<sup>22</sup>

Bleibt noch Hegels Sichtweise auf die Arbeiterfrage. Seine Kritik an dem zu seiner Zeit entstehenden industriellen Kapitalismus muss als besonders hellsichtig gelten. Hegel vertritt nämlich die These, dass ein sich selbst überlassener Markt gewissermaßen im Gleichschritt Überfluss und Mangel hervorbringt. So kam er zu dem Schluss, „daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“<sup>23</sup> Den Begriff des Pöbels bestimmte Hegel nicht allein ökonomisch, sondern auch moralisch: Zum Pöbel gehört, wer aufgrund seiner ökonomischen Situation außerhalb der Gesellschaft gestellt ist und bei dem es dadurch „zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre“ kommt, „durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen.“<sup>24</sup>

Die von Hegel vorgeschlagene Gegenmaßnahme besteht nicht in direkten staatlichem Eingreifen, sondern – ganz im Geiste des Subsidiaritätsprinzips – in der Gründung beruflicher Genossenschaften, sogenannter Korporationen. Durch die Korporationen soll die bürgerliche Gesellschaft eine Ständestruktur erhalten und der Einzelne nicht nur durch Seinesgleichen ökonomisch abgesichert, sondern durch die entsprechende Standesehre auch sittlich gestärkt werden.

So sieht Hegel in der Korporation letztlich eine Art zweite Familie, die vor Vereinzelung und sozialer Verwahrlosung bewahren soll. „Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation“, so Hegel, „sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.“<sup>25</sup> Sie sind, anders formuliert, die sittlichen Fixpunkte, die den Einzelnen innerhalb der an sich grenzenlosen kapitalistischen Verwertungsmaschinerie den nötigen Halt geben. Hegels sozialphilosophischer Vorschlag für ein Remedium gegen die Notlage der Arbeiter stimmt damit im Wesentlichen mit der damaligen Forderung der katholischen Soziallehre überein, Arbeitervereinigungen zu gründen und die ständische Ordnung der Gesellschaft zu erneuern.

Nimmt man alle diese Punkte zusammen, so lässt sich ohne Übertreibung sagen, dass Hegels Sozialphilosophie als freiheitsphilosophisch-dialektische Vorwegnahme der katholischen Soziallehre gelten kann.

## Christliche Liebe

---

So überzeugend die vorangegangenen, einerseits naturrechtlichen, andererseits freiheitlich-dialektischen Überlegungen auch sein mögen, so besteht doch die Gefahr, dass sie bloße Theorie bleiben. Man mag das Gemeinwohl-, das Solidaritäts- und das Subsidiaritätsprinzip als wahr anerkennen und die sozialphilosophische Forderungen nach einer gerechteren Gesellschaftsordnung teilen. Daraus folgt nicht, dass diese Prinzipien und Forderungen auch verwirklicht werden. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass gesellschaftliche und politische Änderungen nur dann erfolgen und Bestand haben können, wenn ein entsprechender Geist die Gemeinschaft durchweht. Dementsprechend fordert *Quadragesimo Anno*, „daß der so heiß ersehnten Erneuerung der Gesellschaft eine ganz innerliche Erneuerung im christlichen Geiste vorangehen muß.“<sup>26</sup>

Hegel stimmt mit diesem Gedanken insofern überein, als er in der Religion „die erste Innerlichkeit“ sieht, aus der heraus sich überhaupt erst ein bestimmter Staat bilden kann.<sup>27</sup> Die Religion ist damit die Quelle eines jeden Gemeinwesens. Der moderne, freiheitliche Staat ist für Hegel aber das Resultat des Christentums und daher seinem innersten Wesen nach christlich.<sup>28</sup> Dass sich der Staat mehr und mehr von seiner christlichen Prägung löst, muss daher aus hegelscher Sicht höchst kritisch beurteilt werden.<sup>29</sup> In Abwesenheit des geistigen Bandes

des Christentums sollte es gerade Hegelianer nicht wundern, wenn die soziale Ordnung immer mehr zerbricht.

Die christliche Erneuerung der geistigen Grundlagen unseres Gemeinwesens darf aber nicht bei Fragen der Gerechtigkeit, die nach den Vorgaben des natürlichen Gesetzes zu beantworten sind, stehen bleiben. An erster Stelle muss vielmehr die christliche Liebe stehen, denn nur diese kann, wie es in *Quadragesimo Anno* heißt, „die Herzen innerlich [...] verbinden“.<sup>30</sup> Das solidarische Zusammenwirken im Sinne des Gemeinwohls hat nur auf Basis christlicher Nächstenliebe eine reelle Chance. Ohne sie sind Vereinzelung und gesellschaftliche Fragmentierung vorprogrammiert. Die christliche Nächstenliebe ist aber undenkbar ohne die Gottesliebe, aus der sie sich speist. Es ist die Gottesliebe, die Christus als „das wichtigste und erste Gebot“ (Mt 22, 38) bezeichnet und die sich dann in der Nächstenliebe als dem gleichermaßen wichtigen, aber zweiten Gebot zu bewahrheiten hat.

Die christliche Liebe ist, wenn auch ein Gebot, so doch eines, das weit über die bloße Gerechtigkeit und erst recht über das, was eine weltliche Instanz wie der Staat fordern könnte, hinausragt. Dennoch – oder vielmehr gerade deswegen – leisten der christliche Glaube und die ihn prägende, gedoppelte Liebe zu Gott und den Mitmenschen etwas Unverzichtbareres: Sie bieten dem Staat einen, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde es ausgedrückt hat, „tragenden, ihn haltenden Grund im vorpolitischen Bereich“, ohne den er auf Sand gebaut ist. Es ist also die gläubige Liebe, die das naturrechtlich oder auch freiheitlich-dialektisch bestimmte Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zur Realität werden lassen kann.

## Anmerkungen

---

- 1 Vgl. Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hrsg. von Florian Schuller, Freiburg, Basel, Wien 2004, 35.
- 2 Thomas von Aquin, Summa Theologiae [ST] I-II q94 a2 c.
- 3 Oswald v. Nell-Breuning, Gemeinwohl, in: ders. und Hermann Sacher (Hrsg.), Zur christlichen Gesellschaftslehre (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft I), Freiburg 1947, Sp. 47.
- 4 Oswald v. Nell-Breuning, Zur Sozialen Frage, in: ders. und Hermann Sacher (Hrsg.), Zur christlichen Gesellschaftslehre (Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Heft III), Freiburg 1949, Sp. 28.

- 5 Ebd., Sp. 27.
- 6 Vgl. ebd.: „Es besteht also eine wechselseitige Zuordnung in Bindung und Rückbindung, die im Wesen der menschlichen Person und der menschlichen Gemeinschaft selbst begründet ist und der darum auch eine unbedingt verpflichtende Kraft zukommt.“
- 7 Pius XI., Quadragesimo Anno, n. 79.
- 8 Leo XIII., *Rerum Novarum*, n. 3 u. Pius XI., Quadragesimo Anno, n. 82.
- 9 Ebd., n. 84.
- 10 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (Werke 10), Frankfurt 1986, § 502 A.
- 11 Ebd.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd.
- 14 Vgl. für die folgende Ausführung Thomas von Aquin, ST III q2 a1 c.
- 15 Hegel, *Grundlinien*, § 151.
- 16 Vgl. ebd., § 150 Anm.
- 17 Vgl. Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, 7., verbesserte Aufl., Tübingen 1992, 40.
- 18 Hegel, *Grundlinien*, § 257.
- 19 Ebd., § 154.
- 20 Ebd., § 142.
- 21 Jakob Barion, *Hegels Staatslehre und das Prinzip der Subsidiarität*, in: *Die Neue Ordnung*, 7 (1953), 193-201 u. 279-287.
- 22 Hegel, *Grundlinien*, § 142. Siehe dazu auch die Ausführungen ebd., § 260 Zus.
- 23 Ebd., § 245.
- 24 Ebd., § 244.
- 25 Ebd., § 255 Anm.
- 26 Pius XI., Quadragesimo Anno, n. 127.
- 27 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1994, 129.
- 28 Vgl. Hegel, *Grundlinien*, 270 A. Dass Hegel dies allerdings nur vom Protestantismus und nicht vom Katholizismus, gegen den er heftig polemisierte, zu sagen bereit war, muss hier ausgeklammert werden.
- 29 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*, in: *Der Staat*, 21/4 (1982), 481-503, hier: 508.
- 30 Pius XI., Quadragesimo Anno, n. 137.

## Der Verfasser

---

Sebastian Ostritsch, geboren 1983, ist Katholik, promovierter und habilitierter Philosoph sowie Autor mehrerer Fach- und Sachbücher. 2020 veröffentlichte er die intellektuelle Biographie *Hegel: Der Weltphilosoph* (Propyläen), 2023 erschien von ihm *Let's Play oder Game Over? Eine Ethik des Computerspiels* (dtv) sowie *Ewigkeit und das Leiden an der Zeit* (editiones scholasticae).